

Łowcy-zbieracze – pierwotni libertarianie

28 grudnia 2012

W tym artykule zadaję odwieczne, lecz wciąż nierozwiązane pytanie: która wersja ekonomii politycznej – kolektywistyczna czy indywidualistyczna – jest bardziej zgodna z naturą człowieka? Czy człowiek z natury respektuje prawo jednostki do owoców swej pracy, czy też wierzy on, że inni mają do nich większe prawo? Czy jest genetycznie zaprogramowany, by podejmować decyzje niezależnie, czy czuje się lepiej, pozostając bierny i podążając za silnym wodzem? Filozofowie i teoretycy polityczni dawali różne odpowiedzi na te pytania, lecz niemal zawsze nie popierali ich dowodami. W tym artykule twierdzę, że takie dowody istnieją i mogą być uzyskane przez zastosowanie podstawowych zasad biologii ewolucyjnej w dziedzinie antropologii.

Dowody archeologiczne i biologiczne sugerują, że ludzie – zdefiniowani przez Richarda Leakeya jako wyprostowane małpy – pojawili się około siedmiu milionów lat temu (1994, xiii). Jest prawdopodobne, iż od tamtej pory, za wyjątkiem może ostatnich dziesięciu tysięcy lat, człowiek żył w małych, opartych na relacjach rodowych grupach zbieracko-łowieckich. W tym otoczeniu człowiek przez długi czas wykształcał wzorce zachowań i instytucje socjoekonomiczne, sprzyjające przetrwaniu w społeczeństwie zbieracko-łowieckim lub koczowniczym. Musimy zatem stwierdzić, że współczesny człowiek jest w podstawowym, biologicznym znaczeniu, łowcą-zbieraczem. Aby zrozumieć człowieka w całości, musimy zrozumieć jego przodków w stanie pierwotnym – na długo przed nadejściem cywilizacji niecałe pięć do dziesięciu tysięcy lat temu[1].

PODSTAWOWE CECHY SPOŁECZEŃSTW ZBIERACKO-ŁOWIECKICH

Źródła archeologiczne, składające się prawie w całości ze

szkieletów i narzędzi, zapewniają niewystarczający wgląd we wzorce ludzkich zachowań. Jednakże bogata i szczegółowa literatura etnograficzna opisuje łowców-zbieraczy i im podobnych, którzy przetrwali do naszych czasów[2]. Literatura ta dobitnie ukazuje cechy łowców-zbieraczy, obecne w prawie każdym prymitywnym społeczeństwie. Są to swego rodzaju „stylizowane fakty” dotyczące społeczeństw zbieracko-łowczych, dostarczające ważnych spostrzeżeń na temat człowieka jako zwierzęcia ekonomicznego i politycznego. Najważniejszymi z nich są:

1. Podstawową jednostką społeczeństwa jest grupa – zwykle składająca się z niewielu, spokrewnionych ze sobą rodzin nuklearnych. Liczebność grup rzadko przekracza pięćdziesiąt osób (Fried 1967, 113). Powszechny charakter tej podstawowej jednostki jest zadziwiający. Wszystkie znane grupy koczownicze wydają się przybierać tę formę. Ponadto, taka forma organizacji społecznej przeważa również wśród najbliższych nam gatunków naczelnych. Możemy więc być niemal pewni, że ta forma organizacji społecznej dominowała na przestrzeni historii ludzkości (i zapewne także wcześniejszej), aż do pojawienia się rolnictwa osiadłego.

2. Grupy rozrzucone są na stosunkowo rozległych terenach, przez co gęstość zaludnienia waha się od około jednej osoby na pięć mil kwadratowych do jednej osoby na pięćdziesiąt lub więcej mil kwadratowych[3] (Steward 1955, 125). Całkowita liczebność ludzkiej populacji była najwyraźniej aż do niedawna wyjątkowo mała. Z niektórych szacunków wynika, że cała populacja Europy liczyła nie więcej niż sto tysięcy ludzi nie dalej jak dwadzieścia tysięcy lat temu.

3. Grupy nie mają efektywnego rządu ani prawa formalnego. Często jest tam jeden człowiek lub dwóch ludzi wzbudzających większy szacunek niż ich pobratymcy, mogą być oni nawet nazywani „wodzami”. Bez względu jednak na ich tytuł, zazwyczaj mają tylko trochę więcej władzy od innych mężczyzn w grupie. Według Frieda żaden lider grupy „nie może zmusić kogokolwiek

do wypełnienia jego rozkazu” (1967, 83). Oczywiście, nie znaczy to, że w grupach nie istnieją normy zachowania, które dotyczą wszystkich członków klanu – często są nawet bardzo restrykcyjne.

4. Żywność zwykle uzyskuje się poprzez polowanie lub zbieranie; nie wytwarza się jej, jak w społeczeństwach pasterskich lub rolniczych. Jednak niektóre prymitywne grupy, które przetrwały do czasów współczesnych (takie jak Janomanowie z głębi Ameryki Południowej), zajmują się w małej skali ogrodnictwem, zachowując przy tym jednak podstawowe cechy łowców-zbieraczy (Chagnon 1992, 79).

5. Większość dóbr łatwo się psuje. Prymitywni ludzie posiadają ograniczone możliwości konserwowania żywności. Nawet przedmioty o niespożywczym charakterze czasem muszą być porzucane, gdy grupa przemieszcza się w inne miejsce. Ta cecha społeczeństwa koczowniczego ma oczywisty wpływ na proces akumulacji majątku.

6. Dobra są wymieniane zgodnie z systemem wzajemnych darów. Taki system jest oczywiście jedynym praktycznym systemem dla społeczeństwa bez pieniądza lub choćby substytutu pieniądza. Jest to często dyskutowana cecha społeczeństw koczowniczych – musi być więc dokładnie zrozumiana, aby odpowiedzieć na pytania zadane w tym artykule.

7. Zazwyczaj istnieje podział pracy między płciami, lecz nie w obrębie płci. Każdy dorosły mężczyzna wykonuje mniej więcej taką samą pracę jak każdy inny dorosły mężczyzna, a każda dorosła kobieta wykonuje mniej więcej taką samą pracę jak każda inna dorosła kobieta, lecz praca mężczyzn i praca kobiet są całkiem różne. Kobiety raczej zajmują się dziećmi i zbierają jedzenie oraz surowce, natomiast mężczyźni polują.

8. Chociaż łowcy-zbieracze posiadają indywidualne prawa do własności prywatnej, najczęściej nie istnieją one w stosunku do zasobów naturalnych, których używa grupa. Zważając na

niewielką ilość ludzi i obfitość zasobów naturalnych, tworzenie praw własności do tych zasobów nie przynosi korzyści. Ten system własności wspólnej prawdopodobnie dominował z pewnymi wyjątkami aż do rozwinięcia się rolnictwa około dziesięciu tysięcy lat temu.

9. Życie w grupie charakteryzuje się skrajnym brakiem prywatności. Jednostki mają więc rozległą wiedzę o działaniach innych osób w grupie.

10. Konflikty wewnątrzgrupowe są stosunkowo rzadkie pomimo braku prawa, policji i sędziów, lecz konflikty międzygrupowe mogą być znaczące. Marvin Harris wnioskuje, że większość społeczeństw zbieracko-łowieckich brała udział w walce międzygrupowej, zazwyczaj powodowanej nie przez spory o ziemię czy zasoby, lecz przez osobiste animozje (1977, 47-49). Spory o kobiety i powszechna praktyka porywania kobiet były wiodącymi powodami walk (Chagnon 1992, 218-19).

POPULARNE KONCEPCJE NA TEMAT PRYMITYWNYCH SPOŁECZEŃSTW

Dla celów tego artykułu pomocnym będzie rozpatrzenie tego, jaką charakterystykę posiada człowiek prymitywny w popularnych wyobrażeniach. Znany antropolog Lionel Tiger twierdzi, że człowiek współczesny (włącznie z niektórymi zawodowymi antropologami) w dążeniu do odkrycia „czułej, pokojowej, lirycznie pięknej głębi człowieka” (2008) często idealizował człowieka prymitywnego. Inni współcześni (na przykład Sahlins, 1972), używając mistyki prymitywnych społeczeństw, krytykują społeczeństwa współczesne – prawdopodobnie tylko po to, aby skontrastować złożoność i stres współczesnego życia z rzekomą prostotą i spokojem prymitywnego życia[4]. Inni wychwalali domniemany egalitaryzm społeczeństw zbieracko-łowieckich jako model dla przyszłego społeczeństwa komunistycznego (Lee, 1988).

Przez lata wielu intelektualistów tradycji marksistowskiej wierzyło, że wczesny człowiek żył w stanie „prymitywnego

komunizmu". Bodźcem dla wykształcenia tego poglądu była książka *Ancient History* Lewisa H. Morgana, opublikowana po raz pierwszy w 1877 roku. Według Morgana „komunizm w życiu” był powszechną praktyką wśród prymitywnych ludów ([1877] 1958, 454). Zarówno Karol Marks, jak i Fryderyk Engels byli pod silnym wpływem poglądów Morgana. Engels napisał *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*, bazując na nich. Stąd, według Engelsa „Na wszystkich poprzednich stopniach rozwoju społecznego produkcja była w istocie wspólna, spożycie również odbywało się w drodze bezpośredniego podziału produktów wewnątrz większych lub mniejszych wspólnot komunistycznych” ([1884] 1962, 2:322)[5]. Ten pogląd wywiera do dziś wielki wpływ na socjalistów[6]. Komunizm w rodzinie nuklearnej był bez wątpienia normą w prymitywnych społeczeństwach – tak jak jest w nowoczesnych społeczeństwach. Trudno, żeby było inaczej. Wychowywanie dzieci – faktycznie, istota przetrwania ludzi – wymaga, aby rodzina była tak zorganizowana. Jednakże wielu badaczy tych społeczeństw błędnie interpretuje komunizm rodzinny jako rozciągający się na wszystkich ludzi spoza rodziny. Jest to pogląd zdecydowanie niezgodny z danymi etnograficznymi.

Komunistyczną teorię prymitywnych społeczeństw wspierało także niezrozumienie fundamentalnej natury prymitywnych gospodarek. Gospodarki te są samowystarczalnymi wspólnotami bez wyraźnego podziału pracy. Wszyscy dorośli członkowie są myśliwymi i zbieraczami. Ich produktywność w wykonywaniu tych zajęć nie może się znacznie różnić. Rzecz jasna niektórzy myśliwi są mniej lub bardziej utalentowani niż inni, ale te różnice są raczej małe. Zatem w takim społeczeństwie standard życia będzie mniej więcej taki sam, nawet jeśli nie będzie redystrybucji dóbr lub będzie ona znikoma. Powodem większych różnic w dochodach w nowoczesnych społeczeństwach nie jest to, że prymitywne społeczeństwa prowadzą większą redystrybucję lub że są w pewnym sensie bardziej komunistyczne. Współczesna gospodarka z szeroką bazą ludności i rozwiniętym podziałem pracy pozwala po prostu ludziom z większymi talentami

otrzymywać wynagrodzenie proporcjonalnie do swych talentów. J. K. Rowling – znana pisarka książek dla dzieci – zaczynała skromnie jako nauczycielka, a teraz zarabia około pięć tysięcy razy tyle, ile przeciętna Brytyjka, gdyż wykorzystwała swój wyjątkowy talent. Mogła sprzedawać książki i filmy setkom milionów ludzi na całym świecie. W społeczeństwie zbieracko-łowieckim ten wyjątkowy talent pozostałby ukryty, a jej produktywność jako zbieraczki byłaby podobna do produktywności każdej innej kobiety w tym społeczeństwie.

Co ciekawe, Marks i Engels nie twierdzili, że ewolucja ukształtowała charakter człowieka w duchu kolektywizmu – pogląd ten mógłby wydawać się logiczny, jeśli prymitywny człowiek naprawdę praktykował „komunizm w życiu”. To oczywiste przeoczenie może odzwierciedlać silną marksistowską wiarę w plastyczność ludzkiej natury. Według Marksa to raczej warunki materialne człowieka determinują jego naturę, nie odwrotnie. Biorąc pod uwagę to przekonanie, siedem milionów lat ewolucji miałoby niewielkie znaczenie. Jednakże współczesna nauka nie potwierdza tak uproszczonej teorii przyczynowości. Warunki ekonomiczne, kultura i dziedziczność biologiczna wydają się wpływać na ludzkie zachowanie. Ważne jest zatem, aby ustalić, czy prymitywny człowiek podczas długiego procesu ewolucji przystosował się do kolektywistycznego czy indywidualistycznego trybu życia.

KOLEKTYWIZM KONTRA INDYWIDUALIZM

Jeżeli natura ludzka rzeczywiście nie jest doskonale plastyczna, współczesne społeczeństwo prawdopodobnie będzie się najlepiej rozwijało, gdy nie będzie zmuszało swoich członków do czynów niezgodnych z ich podstawową naturą. Mówiąc inaczej, współczesne społeczeństwo prawdopodobnie będzie się najlepiej rozwijało, jeśli jego podstawowe instytucje będą zgodne z ludzką naturą. Lecz czym są te podstawowe instytucje współczesnych społeczeństw? Pełna odpowiedź na to pytanie wykracza oczywiście poza ramy tego artykułu. Na szczęście jednak dla naszego celu wystarczy skoncentrować się jedynie na

kilku kluczowych instytucjach. Jeśli chodzi o społeczeństwo oparte na indywidualizmie, trzy są szczególnie istotne. Po pierwsze, osoby muszą być wolne w podejmowaniu nieprzymuszonych wyborów, podlegając jedynie rządowi prawa[7]. Ten wymóg instytucjonalny jest oczywiście głównym założeniem wolności osobistej, ale także warunkiem maksymalizacji dobrobytu gospodarczego, co jest ważne dla większości zwolenników liberalnego, indywidualistycznego społeczeństwa. Po drugie, każda osoba powinna móc cieszyć się owocami swojej pracy bez obaw przed przymusowymi transferami. Podobnie i ten wymóg ma dwojaki cel. Oprócz sprzyjania wolności osobistej, jest niezbędny dla uzyskania dobrobytu gospodarczego, gdyż takie transfery marnują zasoby gospodarcze na dwa podstawowe sposoby: powodują odsuwanie surowców od użytecznych celów w celu obrony przed takimi transferami, jak również redukcji ich szkodliwych efektów oraz redukują bodźce do produktywnych zajęć. Po trzecie, dla społeczeństwa indywidualistycznego najlepsze jest państwo minimum.

Podstawowe wymogi instytucjonalne kolektywizmu są w rzeczywistości odwrotnością wymogów indywidualizmu. Po pierwsze, wolność indywidualnego wyboru koniecznie musi być ograniczona, ponieważ preferencje państwowych biurokratów i planistów mają pierwszeństwo w decydowaniu, co będzie produkowane i jak będzie to produkowane. Po drugie, kolektywizm wymaga przymusowego transferu przychodów od producentów do państwa. Po trzecie, jak wynika z olbrzymiej ilości historycznych dowodów, kolektywizm wymaga silnej, scentralizowanej władzy.

Powyższa dyskusja sugeruje trzy kryteria oceny instytucji społeczeństw zbieracko-łowieckich: (1) stopień autonomii w indywidualnym podejmowaniu decyzji; (2) stopień wolności od niedobrowolnych transferów; oraz (3) stopień decentralizacji władzy. Jeśli traktować te kryteria jako zmienne mierzalne, wysokie wartości oznaczają zgodność z indywidualizmem, a niskie wartości oznaczają zgodność z kolektywizmem.

PODEJMOWANIE DECYZJI W SPOŁECZEŃSTWACH PRYMITYWNYCH

Najbardziej podstawową jednostką społeczeństwa prymitywnego jest bez wątpienia rodzina nuklearna – czyli mąż, żona (czasem wiele żon) i dzieci. Niewielka liczba takich rodzin żyjących na wspólnym terenie tworzy jedną grupę. Literatura etnograficzna na temat wciąż istniejących społeczeństw grupowych wskazuje, że podejmowanie decyzji w grupie jest bardzo podobne do takiego, jakiego można by się było spodziewać w przypadku podobnego zgrupowania współczesnych rodzin. Każdy z dorosłych w takiej grupie jest wysoce niezależny. O kwestiach dotyczących pojedynczej rodziny nuklearnej decyduje się zazwyczaj wewnątrz tej rodziny. Gdy należy podjąć decyzje dotyczące wszystkich rodzin nuklearnych, opinie niektórych dorosłych mogą mieć większą wagę od opinii pozostałych, lecz nie ma mechanizmu wymuszania zgody. Ponieważ zgoda jest dobrowolna, lider takiego zgrupowania musi polegać na perswazji i autorytecie, by osiągnąć określony rezultat. Jest też prawdopodobne, że przywództwo w takiej grupie będzie się zmieniać między dorosłymi – zależnie od tego, która osoba jest postrzegana jako najbardziej zaufany lider w danej kwestii. Wszystkie te przewidywania potwierdzone są przez literaturę etnograficzną na temat społeczeństw grupowych.

Napoleon Chagnon żył około pięć lat wśród ludu Janomamów w odległym amazońskim lesie tropikalnym i zaprzyjaźnił się z najbardziej wpływowym liderem wioski Bisaasi-teri. Charakterystyka tego mężczyzny dokonana przez Chagnona dobrze ilustruje wspólny motyw w literaturze etnograficznej:

„Kaobawa jest wodzem swej wioski, co oznacza, że posiada ustalone obowiązki w kontaktach wioski z innymi grupami Janomamów, ale małą kontrolę nad ludźmi wewnątrz jego grupy z wyjątkiem sytuacji, gdy wioska uwikłana jest w konflikt z wrogiem (...) Wodzowie tacy jak Kaobawa nie wydają zazwyczaj rozkazów, jeśli nie są prawie pewni, że będą one wykonane. Przez większość czasu przedstawiają sugestie lub dają przykład. Zanim wydadzą rozkaz, osobiście starannie oceniają

sytuację, by rozważyć, co może się wydarzyć i – jeśli są przekonani, że rozkaz będzie wykonany – wydają go. Jest to sprawa szczególnie delikatna, gdy w wiosce jest kilku ważnych mężczyzn i żaden z nich nie jest pewien, co się wydarzy, jeśli wyda rozkaz, lecz jest w pełni świadomy, że jego pozycja obniży się, jeśli wyda rozkaz, który zostanie zignorowany.” (1992, 14)[8]

W oparciu o staranną interpretację podobnych danych etnograficznych Morton Fried charakteryzuje łowców-zbieraczy jako „proste społeczeństwo egalitarne”, które „uznaje tyle pozycji cenionego statusu, ile jest osób zdolnych do ich spełnienia” (1967, 52). Mówiąc inaczej, jednostki w takich społeczeństwach sądzone są głównie na podstawie swych zasług – nie zaś na podstawie pozycji uzyskanej dziedziczeniem lub siłą. W takim społeczeństwie dorośli są niezależni w podejmowaniu decyzji i mogą zaakceptować lub zignorować radę swych pobratymców. Nie podlegają formalnemu prawu, sądom, policji, wojskowym zdobywcom, panom feudalnym, właścicielom niewolników, rządowym organom regulacji czy opodatkowaniu. Żyją w czymś, co najlepiej można określić jako stan politycznego lub decyzyjnego egalitaryzmu[9]. Podejmowanie decyzji w prymitywnych społeczeństwach jest zatem autonomiczne i zdecentralizowane.

Dowody antropologiczne są druzgocące – przez siedem milionów lat człowiek posiadał niezależność w podejmowaniu decyzji daleko przewyższającą to, czego doświadczył po wprowadzeniu rolnictwa ekstensywnego. Co mogło spowodować taki stan? Prawdopodobnie zadecydowało kilka czynników. Po pierwsze, stosunkowo mała wiedza technologiczna i relatywnie niewielka populacja oznaczały, że dorośli nie mogli wykorzystać tego, co ekonomiści nazywają „podziałem pracy”. Byli autonomicznymi, samowystarczalnymi producentami. Bycie takimi producentami i życie w erze obfitych zasobów naturalnych oznaczało, że opuszczenie despotycznej grupy było stosunkowo pozbawione kosztów. W przeciwieństwie do chłopów pańszczyźnianych,

niewolników i mieszkańców współczesnych krajów łowcy-zbieracze mogli po prostu spakować swój nieliczny dobytek i przenieść się na inne tereny koczownicze. Tak jak w gospodarce rynkowej opartej na konkurencji, wolność wejścia i wyjścia odgrywała kluczową rolę w osiągnięciu społecznie pożądanego stanu. Znaczenie tego, co możemy nazwać „ekonomiczną mobilnością”, nie może być przecenione. Jej utrata około dziesięciu tysięcy lat temu jest przyczyną powstania ekonomicznego i politycznego wyzysku.

Dla niezależnego podejmowania decyzji ważne jest też, że niemal każdy dorosły mężczyzna jest uzbrojonym łowcą, a większość prymitywnych społeczeństw posiada kulturę łowcy-wojownika. Pozycja, poczucie własnej wartości i sukces reprodukcyjny zależą od tych umiejętności. Choć przemoc wewnątrzgrupowa jest raczej rzadka, zawsze jest możliwa. Gdy myśliwi przebywają na niezamieszkanym terytorium daleko od wioski, istnieje dobra okazja do dokonania skrytobójstwa. Ta stale obecna groźba odwetu pełni funkcję naturalnego ograniczenia przymusu wewnątrz grupy i zapewnia rodzaj „drugiej poprawki”, stając się alternatywą dla policji w dzisiejszych społeczeństwach.

Wspólna ochrona przed obcymi także prawdopodobnie gra rolę w ograniczaniu wewnętrznej dominacji. Chagnon odkrył, że wśród Janomamów około 30 proc. dorosłych mężczyzn ginie w wyniku aktów przemocy, prawie wszyscy w konfliktach z sąsiednimi grupami (1992, 239). Jest oczywiście prawdą, że Janomamowie przedstawiają siebie jako „okrutnych ludzi” i mogą być bardziej wojowniczy od innych prymitywnych ludów, lecz ten potencjał walk międzygrupowych jest najwyraźniej całkiem normalny. Według Marvina Harrisa: „Zorganizowane zabójstwa międzygrupowe mogły być nieobecne w kulturze naszych przodków z epoki kamiennej. Być może. Jednak większość dowodów nie potwierdza tego poglądu (...). Większość łowców-zbieraczy znanych współczesnym badaczom angażuje się w pewne formy walki międzygrupowej, w których zespoły wojowników rozmyślnie

próbują zabijać się nawzajem” (1977, 47). W warunkach stale obecnego zagrożenia zewnętrznego, wszyscy członkowie grupy mają interes w utrzymywaniu harmonii wewnątrz grupy oraz w unikaniu konfliktów o panowanie. Oczywiście, tendencja ta jest istotnie wzmocniona przez bliskie więzi pokrewieństwa między członkami grupy.

W końcu należy zauważyć, że niewielka liczebność grupy, jej zależność od pokrewieństwa i brak prywatności w grupie umożliwiają utrzymanie wewnętrznego porządku bez użycia siły policyjnej i jej nieodłącznej struktury dominacji i przymusu.

PRYMITYWNA WYMIANA I PODZIAŁ ŻYWNOŚCI

Współczesny podział pracy o wysokim stopniu specjalizacji wymaga złożonego systemu handlu, możliwego dzięki użyciu pieniądza. Pieniądz umożliwia współczesnemu człowiekowi sprzedaż dobra – w tym jego własnej pracy – bez potrzeby równoczesnego kupna dobra o podobnej wartości. W podobny sposób pieniądz pozwala mu kupić dobro bez równoczesnej potrzeby sprzedania dobra o tej zbliżonej wartości sprzedającemu. Dlatego pieniądz we współczesnym społeczeństwie rozwiązuje problem „zbieżności potrzeb”, będący utrapieniem gospodarki barterowej. Pieniądz służy również jako „środek tezauryzacji”, pozwalając jednostkom na zamianę czasowych nadwyżek w oszczędności, które mogą zostać zamienione z powrotem na użyteczne dobra w późniejszym czasie, gdy taka potrzeba okaże się pilniejsza. Istotnie, prymitywne społeczeństwa mają ograniczoną potrzebę wymiany, ponieważ każdy dorosły zajmuje się szukaniem pożywienia – tak jak każdy inny dorosły, abstrahując od zwykłego podziału zadań pomiędzy mężczyznami i kobietami. Niemniej, ilość zdobytego pożywienia w prymitywnych społeczeństwach jest zmienna. Czasami łowca-zbieracz może mieć więcej łatwo psującego się jedzenia, niż jest w stanie skosztować lub przechować, a czasem ma niedobory. Łowca-zbieracz nie może sprzedać swej nadwyżki za pieniądze, dzięki którym mógłby nabyć jedzenie w czasach niedostatku, gdyż pieniądze są współczesnym wynalazkiem.

Jednak przetrwanie dawnych ludzi zależało od ich zdolności znalezienia instytucjonalnego zamiennika pieniądza, który umożliwiałby „oszczędzanie” w czasach nadwyżki i konsumpcję oszczędności w czasach niedoboru. Tym prostym substytutem jest coś, co możemy nazwać „podziałem żywności”: osoby z nadwyżkami oddają żywność osobom z niedoborami. Wynikiem tego jest wygładzanie konsumpcji w czasie przez członków grupy. Odnosimy się tu oczywiście do podziału żywności poza kręgiem najbliższej rodziny, gdyż nie ma nic niezwykłego w takim podziale wewnątrz rodziny, który jest podstawowym warunkiem wychowywania dzieci -zarówno we współczesnych, jak i prymitywnych społeczeństwach.

Podział żywności na zewnątrz jednostki rodzinnej i jego wpływ na zachowania konsumpcyjne może teoretycznie wynikać z szeregu różnych pobudek i rozwiązań instytucjonalnych, które generalnie dzielą się na trzy kategorie: (1) altruizmu, (2) przymusu i (3) interesu własnego. Altruizm oznacza oczywiście, że osoby z nadwyżkami są gotowe podzielić się z osobami z niedoborami, nie oczekując wzajemności. Przymus oznacza, że jednostki z nadwyżkami są gotowe podzielić się z tymi z niedoborami, aby uniknąć potencjalnej szkody dla samych siebie. Interes własny oznacza, że osoby z nadwyżkami gotowe są podzielić się z tymi z niedoborami, gdyż spodziewają się otrzymać przyszłe dobra o większej użyteczności niż dobra dzisiejsze (to znaczy, aby osiągnąć „zysk” dzięki tej transakcji).

Żeby zbadać zalety i wady trzech możliwych wyjaśnień podziału żywności, warto poznać środowisko, w którym pożywienie jest uzyskiwane i poddawane dystrybucji. Jak to opisali etnografowie, łowca-zbieracz może koczować w grupie lub samotnie, lecz wraca do miejsca centralnego (wioski lub obozu), aby spożyć przynajmniej część plonu ze swą rodziną lub innymi członkami grupy. Z powodu przypadkowych rezultatów polowań niektórzy powrócą z większą lub mniejszą ilością pożywienia niż inni. Jeśli sukces w polowaniu jest losowy lub

element losowy jest istotny, to przeciętna konsumpcja członków grupy podlegać będzie mniejszym wahaniom wraz ze wzrostem rozmiaru grupy. Dlatego życie w grupach i podział jedzenia wygładza rozmiar konsumpcji w czasie pomimo psucia się żywności i zmiennych rezultatów łowców w polowaniu. Można nawet zaryzykować tezę, że od zdolności spełnienia tego zadania zależy w istocie trwałość grupowej formy organizacji podczas milionów lat koczownictwa[10].

Dla zwykłego obserwatora podział żywności poza gronem najbliższej rodziny może wydawać się oczywistym przypadkiem altruizmu. Według tej interpretacji ci, którzy mają nadmiar jedzenia, współczują tym, którzy mają mniej i pragną bezinteresownie polepszyć sytuację innych. Jednakże altruizm nie znajduje dużego poparcia w literaturze etnograficznej – po części dlatego, że istnieją dużo lepsze wytłumaczenia podziału żywności, a częściowo dlatego, że altruizm jest niezgodny z większością zachowań zaobserwowanych u społeczeństw koczowniczych. Jakie są te zaobserwowane zachowania? Po pierwsze, antropolodzy zauważyli, że „dary” lub transfery żywności są często inicjowane przez otrzymującego, a nie przez dającego. Nicolas Peterson (1993) cytuje wiele badań dotyczących szeregu grup koczowniczych, gdzie „podział według potrzeb” jest najlepszym określeniem na to, w jaki sposób żywność jest rozdzielana[11]. Po drugie, wiadomo, że w niektórych przypadkach szczęśliwi łowcy, aby ograniczyć potrzebę dzielenia się, przed powrotem do obozu konsumują tak dużo ze swej zdobyczy, jak to tylko możliwe (Hiatt 1982, 24). Po trzecie, ukrywanie żywności (prawdopodobnie wtedy, gdy jedzenia jest niewiele w całej grupie) jest również szeroko poświadczane w literaturze przedmiotu (Peterson 1993, 864). Po czwarte, jeżeli dzielenie się nie jest odwzajemniane, mogą narodzić się konflikty. Zatem nawet jeśli osoba hojna jest bardzo szanowana w społeczeństwach koczowniczych (także w społeczeństwach współczesnych), rzeczywiste zachowanie łowców-zbieraczy nie sugeruje zasad altruistycznych. Bronisław Malinowski świetnie to podsumował: „Kiedy tylko tubylec może

uchylić się od swych zobowiązań bez straty szacunku lub bez straty spodziewanych zysków, robi to – dokładnie w taki sposób, w jaki by to uczynił cywilizowany biznesmen” (1959, 30).

Przymus – przeciwieństwo altruizmu – jest kolejnym możliwym wyjaśnieniem transferów żywności. N. G. Blurton Jones (1987) jako pierwszy wysunął ideę „tolerowanej kradzieży” czy „żebractwa” jako łagodnej formy przymusu. Bruce Winterhalder zwięźle podsumowuje ten mechanizm: „Transfery żywnościowe mają miejsce, ponieważ jednostkom z niedoborami opłaca się domagać się dóbr osób z nadwyżką. Ci z nadwyżką oddadzą ilości dodatkowe, gdyż zyskają niewiele lub zgoła nic nie zyskają, broniąc ich.” Winterhalder stwierdza także, że „żebractwo jest prawdopodobnie dominującym mechanizmem generującym transfery żywności pośród gatunków naczelnych, które czasem polują na inne kręgowce” (2001, 26), lecz nie dokonuje takiego samego stwierdzenia w stosunku do ludzi.

Literatura etnograficzna sugeruje, że tolerowana kradzież lub żebractwo nie jest normalną cechą społeczeństw koczowniczych. Dlaczego nie? Najważniejszy czynnik ma związek z fundamentalnym charakterem koczowniczego sposobu produkcji. Systematyczni żebracy nie mogą zmusić nie-żebraków, aby ci pozostali w grupie i płacili coś, co jest w istocie podatkiem. Oczywiście, społeczeństwo nie-żebraków będzie mogło zmusić uporczywych żebraków do zmiany swego zachowania, co będzie warunkiem pozostania w grupie. Chagnon relacjonuje naocznie widziane świadectwo tego, jak ten przymus został użyty, gdy mężczyzna janomamski był zbyt leniwy, by uprawiać ogród wystarczający dla potrzeb rodziny: „Pewnego razu podsłuchałem wodza stanowczo karcącego jednego z żonatych mężczyzn w swojej wiosce, który regularnie musiał pożyczać żywność. – Nie jest on wystarczająco duży dla twojej żony i dzieci – ostrzegł wódz – Będziesz musiał wyżebrać banany od innych, jeśli go nie powiększysz. Widzisz tamto drzewo? Oczyść swój ogród do niego i będziesz miał wystarczająco dużo pożywienia – i nie będziesz

musiał później od nas zebrać. – Z tonu jego głosu jasno wynikało, że zebranie w przyszłości nie będzie tolerowane. Jeden błąd może być pominięty, lecz te same powtórzone znowu i znowu nie będą” (1992, 89). Misjonarz pośród Seneków, wielbny Asher Wright, opisał podobne zdarzenie w liście do Lewisa Morgana z 1873 roku, który został uwzględniony w przypisie do rozdziału IV Ancient Society ([1877] 1958) Morgana i zacytowany przez Engelsa: „Zazwyczaj domem rządziła kobieca część i wykazywała się w tym dość klanowym podejściem. Zapasy były wspólne, ale biada temu nieszczęsnemu mężowi lub kochankowi, który był zbyt leniwy lub niedołączy i nie wnosił swojej części do ogólnych zapasów. Niezależnie od tego, ile miałyby dzieci lub własnego majątku w domu, w każdej chwili mógł się spodziewać rozkazu – spakować swe manatki i wynosić się. I niechby próbował oprzeć się temu – takie miałyby piekło w domu, że nie pozostawałoby mu nic innego, jak wrócić do swego własnego klanu (rodu) (...) lub, co najczęściej miało miejsce, poszukać sobie nowego małżeństwa w innym klanie” (w Engels [1884] 1962, 209)[12].

Antropologiczny model określany jako „wzajemność” wydaje się umożliwiać dużo lepsze zrozumienie procesu wymiany żywności. Zgodnie z nim osoba z nadwyżką żywności oddaje część osobie, która ma mniej, oczekując, że przysługa zostanie później zwrócona. Dlatego wzajemność może wygładzić konsumpcję w gospodarce bezpieniężnej, bez odwoływania się do redystrybucji dochodu czy altruizmu. Jednostkowy interes własny jest głównym motywatorem w systemie wzajemności.

Prymitywne społeczeństwa oczywiście nie miały prawa i sądów dla egzekwowania kontraktów, więc jak działała w nich wzajemność? Rozważania teoretyczne (włącznie z podstawami teorii gier) mówią nam, że wzajemność może działać, gdy uczestnicy biorą udział w wielu takich transferach w czasie i gdy możliwość dania i potrzeba otrzymania równoważą się w długim okresie. Warunki te nie są trudne do spełnienia w grupach koczowniczych opartych o więzy pokrewieństwa, gdy

sukces zdobycia pożywienia zależy głównie od czynników losowych. Cóż jednak zabrania akceptować dary, lecz potem się nie odwzajemniać? Według Johna Dowlinga: „Aby osiągnąć stabilność, w tym wzajemnym dawaniu i otrzymywaniu musi istnieć pewien rodzaj równowagi, przynajmniej w długim okresie. Jeśli występuje długookresowa nierównowaga w dzieleniu się dobrami, rozwiną się napięcia prowadzące do dezintegracji społecznej dopóty, dopóki nie nastąpi kontrrozwój w postaci czegoś, co Gouldner nazwał mechanizmem kompensacyjnym” (1968, 504). Ponieważ członkowie grup zbieracko-łowieckich nie dysponują efektywnymi środkami tworzącymi w długim okresie system przymusowych transferów, Dowling wnioskuje, że wzajemność w jakiejś formie musi w końcu wystąpić albo grupa prawdopodobnie się rozpadnie. Tutaj znowu wolność asocjacji i przemieszczania się gra ważną rolę w rozumieniu zachowania łowców-zbieraczy. Nieodwzajemniający raczej nie będą tolerowani w grupie odwzajemniających. Jest zaś mało prawdopodobne, aby cała grupa nieodwzajemniających odniosła sukces ewolucyjny.

Nierównowagi w odwzajemnianych transferach mogą, rzecz jasna, zaistnieć w długim okresie, jeśli zapewniający dostawy żywności znajdą inną formę rekompensaty. Pod tym względem powszechnie znane jest, że łowcy-zbieracze przykładają dużą wagę do renomy. Opinia dobrego łowcy może w niektórych przypadkach zapewnić kompensatę w nieodwzajemnionych transferach. W szeroko cytowanej pracy o koczownikach Ache z Paragwaju, Hillard Kaplan i Kim Hill podają konkretny przykład:

„A zatem wydajni producenci oczekują lepszego traktowania niż przeciętni lub słabi producenci, aby zostać w grupie. Na co mogą liczyć dobrzy producenci? Wstępny przegląd nieanalizowanych danych demograficznych sugeruje, że dzieciobójstwo jest powszechne, a decyzje, czy dane dziecko powinno zostać zabite, podejmowane są czasem w gronie wielu członków grupy. Możliwe, że istnieje większa szansa, iż

potomstwo dobrych producentów zostanie zachowane (...). Dobrzy producenci są bardziej atrakcyjni jako partnerzy życiowi (...). Zauważono, że łowcy przynoszący więcej pożywienia mają więcej pozamałżeńskich związków niż biedni łowcy, a ich dzieci przeżywają w dużo większej liczbie." (1985, 237)

Położyłem nacisk na brak pieniądza lub innego uniwersalnego środka tezauryzacji jako wytłumaczenie dla systemu wymiany poprzez „dary”. Bardzo pouczające jest też spojrzenie na system podziału żywności jako na substytut formalnych rynków ubezpieczeń[13]. Z tej perspektywy dary stają się składkami płaconymi na „ubezpieczenie od głodu”. Tak jak na formalnych rynkach ubezpieczeń, osoby po obu stronach transakcji czerpią korzyści z wymiany. Dawca „daru” kupuje ubezpieczenie za pożywienie posiadające mniejszą wartość, gdyż dawca nie potrzebuje go w danej chwili skonsumować, a nie może go łatwo przechować. W zamian otrzymuje obietnicę otrzymania pożywienia w późniejszym czasie, gdy będzie miał niewystarczającą ilość jedzenia i w konsekwencji przedstawia ono dla niego większą wartość. Obdarowany znajduje się w odwrotnej sytuacji. Dla obdarowanego obecne pożywienie ma większą wartość, które spłaci w przyszłości pożywieniem o niższej dla niego wartości. Dlatego „umowa ubezpieczeniowa” jest korzystna dla obu stron.

Równie użyteczny jest opis podziału żywności jako systemu pożyczania. Jednostki z tymczasowymi nadwyżkami i nikłą możliwością przechowywania uznają pożyczanie nadwyżki osobom z niedoborami za opłacalne. Zaobserwowany transfer żywności może oznaczać zarówno wzięcie lub spłatę długu. Dla zewnętrznego obserwatora rozróżnienie nie byłoby możliwe bez dalszych informacji. Użyteczność tej interpretacji nie może być pomniejszona przez pozorny brak odsetek od pożyczanej żywności. We współczesnej gospodarce pożyczkodawca ma dodatni koszt alternatywny funduszy dzięki istnieniu dodatniej stopy procentowej na płynnych rynkach kredytowych. Dlatego pożyczkodawca, aby cokolwiek zyskać na transakcji, musi otrzymać więcej niż tylko spłacenie długu. Jednakże w

społeczeństwach koczowniczych pożyczkodawca posiada ujemny koszt alternatywny wpływów z długu z powodu psucia się żywności i trudności w przemieszczaniu jej zapasów z jednego obozowiska do drugiego. Mówiąc najprościej, nadwyżka żywności pożyczkodawcy w gospodarce koczowników może się zepsuć lub zostać wyrzucona. Innymi słowy, odznacza się niską wartością, jeśli nie znajdzie on kogoś, kto weźmie lub „pożyczy” żywność w zamian za spłatę w przyszłości[14].

Łowcy-zbieracze wydają się przywiązywać dużą wagę do szacunku, zaś etnografowie często wskazują właśnie na „hojność” jako na główny środek zdobycia szacunku. Motyw ten powtarza się w literaturze etnograficznej przy właściwie wszystkich znanych społeczeństwach koczowniczych. Jednak nieuwważny czytelnik tej literatury łatwo może być wprowadzony w błąd, że „hojność” dotyczy jedynie ofiarowania „daru”, a nie jego zwrotu w przyszłości. Obydwie akcje są jednakowo ważne i w dużej mierze nierozróżnialne, ponieważ zazwyczaj w pewnym okresie czasu rozciąga się długi łańcuch wymian. Dlatego obserwowani „dawcy” żywności w rzeczywistości mogą wypełniać wcześniejszy kontrakt przez spłacanie długu lub spełniając swe zobowiązanie zapewnienia ubezpieczenia od głodu. Osobę szanowaną w społeczeństwie koczowniczym można zatem lepiej określić jako kogoś, kto uczestniczy we wspólnym systemie ubezpieczeniowym lub wspólnym systemie pożyczkowym i kto wypełnia swe „umowne” zobowiązania wobec innych uczestników[15]. Z tej perspektywy społeczna norma darzenia szacunkiem osób „hojnych” jest przede wszystkim mechanizmem wspierającym efektywną wymianę, a nie mechanizmem wspierającym redystrybucję dochodu. Taka interpretacja jest oczywiście bardziej zgodna z przewidywaniami biologii ewolucyjnej, ponieważ altruizm zwykle nie wspiera sukcesu reprodukcyjnego.

W bardzo znanej pracy Marcel Mauss (1990) bada system darów pośród Indian z północno-wschodniego wybrzeża USA, Melanezyjczyków i Polinezyjczyków. Społeczeństwa te są prymitywne, jednak nieco bardziej złożone niż zwykli łowcy-

zbieracze. Dary obejmują wiele przedmiotów wykonanych ręcznie oraz jedzenie. Mauss wnioskuję, że system darów w tych społeczeństwach (i gdziekolwiek indziej) nie reprezentuje zasady altruizmu. W rzeczywistości system tworzy olbrzymią presję społeczną na odwzajemnienie się darami o tej samej lub większej wartości. Osoba nieodwzajemniająca się darem o takiej samej lub większej wartości doświadcza wielkiej utraty szacunku i może być ukarana przez „duchy”, a także przez członków grupy. Jak Mauss (żarliwy socjalista) przekonująco dowodzi, osoba, która jest samowystarczalna i nie oczekuje wsparcia, cieszy się w takich społeczeństwach największym szacunkiem. Osoba nie spełniająca tego standardu i dająca mniej, niż otrzymuje, podlega surowym karom. Trudno sobie wyobrazić normę społeczną bardziej spójną z etyką indywidualistyczną i mniej kontrastującą z etyką kolektywistyczną.

Silne zobowiązanie do odwzajemnienia, które Mauss znalazł u prymitywnych społeczeństw, w oczywisty sposób przetrwało do dzisiejszych czasów. Zaproszenie, dar czy jakikolwiek akt uprzejmości tworzy u współczesnych beneficjentów silną potrzebę, aby odwdzińczyć się czymś równie wartościowym. Współczesny beneficjent może nie lęka się gniewu bogów, ale czuje obowiązek moralny, by się odwzajemnić[16]. Co więcej, współczesny obdarowany nie będzie odwdzięczał się lepiej lub gorzej – zależnie od względnej pozycji majątkowej dawcy w porównaniu z odbiorcą. Ta starożytna, antyredystrybucyjna norma społeczna *quid pro quo* musi być głęboko zakorzeniona w ludzkiej naturze.

WNIOSKI

Powróćmy do fundamentalnego pytania postawionego w tym artykule: czy natura człowieka jest kolektywistyczna, czy indywidualistyczna? Czy ewoluował on przez miliony lat, przystosowując się do instytucji wspierających indywidualne podejmowanie decyzji i prawa każdej osoby do uzyskiwania korzyści z własnych wysiłków? Czy może ewoluował i

przystosował się do instytucji podkreślających kolektywne podejmowanie decyzji i wspólne posiadanie tych korzyści? Dowody etnograficzne przytoczone w tym eseju stanowczo przemawiają za rozstrzygnięciem indywidualistycznym. Człowiek prymitywny żył w stanie politycznej niezależności i wolności gospodarczej przez miliony lat przed powszechnym zastosowaniem rolnictwa około dziesięciu tysięcy lat temu[17]. Jego podstawowe zachowanie było zachowaniem egoistycznego indywidualisty, nie zaś altruisty opisanego w literaturze socjalistycznej. W rzeczywistości był on pierwotnym libertarianinem. Możemy być pewni, że współczesny człowiek dzieli z nim tę samą naturę.

Wielkie eksperymenty socjalistyczne w dwudziestym wieku bezwzględnie potwierdzają ten wniosek. Pomimo bezprecedensowego zastosowania przymusu socjalizm może działać tylko wtedy, jeśli ludzie chcą podporządkować swoje jednostkowe interesy państwowej koncepcji dobra ogółu. Jednak to podporządkowanie nigdy nie miało miejsca. Zarządzający przedsiębiorstwami produkowali słabej jakości produkty, zupełnie niecenione przez konsumentów, marnując przy tym mnóstwo surowców, pracy i wyposażenia oraz zgłaszając planistom niedokładne informacje. Słabo opłaceni pracownicy pracowali mniej. Obywatele zaś traktowali własność publiczną bez poszanowania. Nie dziwi, że żaden z tych problemów nie kłopotał społeczeństw wspierających, jakkolwiek niedoskonale, wolne rynki i własność prywatną. Mieszkańcy takich społeczeństw produkowali dobra pożądane przez społeczeństwo; oszczędzali surowce, pracę i wyposażenie; spędzali czas na produktywniej pracy; i przywiązywali szczególnie dużą wagę do utrzymania swej własności. Działo się tak po prostu dzięki temu, że podstawowe instytucje społeczeństwa były zależne od i zgodne z najstarszą z cech natury ludzkiej – interesem własnym[18]. Kraje socjalistyczne, które najsilniej polegały na tym, co komuniści nazwali „pobudkami moralnymi” (dla przykładu Kuba Castro i Chiny Mao), osiągnęły najbardziej katastrofalne wyniki.

Jeżeli jednak człowiek jest z natury indywidualistyczny, dlaczego stracił swe podstawowe wolności, gdy tylko rolnictwo osiadłe stało się dominującym sposobem produkcji? Odpowiedzi na to pytanie można udzielić prosto. Społeczeństwa zbieracko-łowieckie były wolne głównie dlatego, że każda osoba była naprawdę mobilna gospodarczo. W obliczu próby ustanowienia politycznego lub gospodarczego wyzysku łowca-zbieracz zawsze mógł się zebrać i ruszyć bez płacenia za to znaczącej ceny. Jeśli grupa silniejsza militarnie spróbuje narzucić haracz słabszej grupie, ta może zwyczajnie zmienić terytorium, nie poświęcając zbyt dużo. Próby wprowadzenia przymusu przez potężne osoby z grupy spotka taki sam los. Biorąc pod uwagę podstawowe cechy tych prymitywnych społeczeństw – niska gęstość zaludnienia, obfite zasoby żywnościowe i brak podziału pracy – nie było wielkich szans na sukces wyzysku.

Wszystkie te warunki zmieniły się około dziesięciu tysięcy lat temu – ale nie z powodu natury człowieka, lecz pomimo niej. W erze neolitycznej, za sprawą rozwoju osiadłego rolnictwa i hodowli zwierząt, zwiększył się znacznie koszt alternatywny przeniesienia się w obliczu większej siły i wyzysku. Trzeba było uzyskać ziemię, oczyścić pola, zebrać i przechowywać plony oraz ulepszać gospodarstwo. Możliwa utrata tak ciężko zarobionego majątku zapewniła silnym wojownikom lepszą pozycję – i w ten sposób mogli podbić osiadłe społeczności rolnicze, ustanowić pierwsze państwa, ograniczyć wolność osobistą i znieść prawa jednostki do owoców swojej pracy. Chociaż nie istnieje żaden decydujący dowód, proces ten – który zakończył siedem milionów lat wolności osobistej – prawdopodobnie trwał już na długo przed rozwojem pierwszych miejskich cywilizacji i, oczywiście, trwa do dziś. Wobec tego jasne staje się, że odkrycie instytucji mogących wspierać wolność osobistą jest w dzisiejszym społeczeństwie centralnym zadaniem ekonomii politycznej.

Autor: Thomas Mayor

Tłumaczenie: Kamil Strumidło

Źródło oryginalne: www.independent.org

Źródło polskie: [Instytut Misesa](#)

BIBLIOGRAFIA

1. Angier, Natalie. 2011. Thirst for Fairness May Have Helped Us Survive. „New York Times”, July 5.
2. Blurton Jones, N. G. 1987. Tolerated Theft, Suggestions about the Ecology and Evolution of Sharing, Hoarding, and Scrounging. „Social Science Information”, 26: 31-54.
3. Cashdan, Elizabeth A. 1985. Coping with Risk: Reciprocity among the Basarwa of Northern Botswana. „Man (new series)”, 20, nr 3: 454-74.
4. Chagnon, Napoleon A. 1992. Yanomamo: The Last Days of Eden. New York: Harcourt Brace.
5. Dowling, John. 1968. Individual Ownership and the Sharing of Game in Hunting Societies. „American Anthropologist”, 70: 502-7.
6. Ellingson, Ter. 2001. The Myth of the Noble Savage. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
7. Engels, Frederick. [1884] 1962. The Origin of the Family, Private Property, and the State. [W:] Karl Marx and Frederick Engels, Selected Works, 2: 185-307. Moscow: Foreign Languages Publishing House.
8. Fried, Morton H. 1967. The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology. New York: Random House.
9. Harris, Marvin E. 1977. Cannibals and Kings: The Origins of Cultures. New York: Random House.
10. Hayek, F. A. 1973. Law, Legislation, and Liberty. t. 1: Rules and Order. Chicago: University of Chicago Press.
11. Hiatt, Lester. 1982. Traditional Attitudes to Land

Resources. [W:] Aboriginal Sites, Rites, and Resource Development, red. R. M. Berndt, 13-26. Perth: University of Western Australia Press.

12. Kaplan, Hillard, and Kim Hill. 1985. Food Sharing among Ache Foragers: Tests of Explanatory Hypotheses. „Current Anthropology”, 26, nr 2: 223-39.

13. Leakey, Richard. 1994. The Origin of Humankind. New York: Basic Books.

14. Lee, Richard. 1988. Reflections on Primitive Communism. [W:] Hunters and Gatherers 1: History, Evolution, and Social Change, red. Tim Ingold, David Riches, James Woodburn, 252-68. Oxford, U.K.: Berg.

15. Malinowski, Bronisław. 1959. Crime and Custom in Savage Society. Patterson, N.J.: Littlefield Adams.

16. Mauss, Marcel. 1990. The Gift. New York: W. W. Norton. Tłumaczenie z wydania z 1950.

17. Mises, Ludwig von. 1969. Theory and History: An Interpretation of Social and Economic Evolution. Westport, Conn.: Arlington House.

18. Morgan, Lewis H. [1877] 1958. Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery Through Barbarism to Civilization. 2 wyd. w Indiach. Calcutta: J. C. Saha Roy.

19. Murdock, George P. 1967. Ethnographic Atlas. Pittsburgh: University of Pittsburg Press.

20. Peterson, Nicolas. 1993. Demand Sharing: Reciprocity and the Pressure for Generosity among Foragers. „American Anthropologist”, 95, nr 4: 860-74.

21. Posner, Richard. 1980. A Theory of Primitive Society, with Special Reference to Law. „Journal of Law and Economics”, 23,

nr 1: 1-53.

22. Robson, Arthur J., and Hillard S. Kaplan. 2006. Viewpoint: The Economics of Hunter-Gatherer Societies and the Evolution of Human Characteristics. „Canadian Journal of Economics”, 39, nr 2: 375-98.

23. Sahlins, Marshall. 1972. Stone Age Economics. Chicago: Aldine.

24. Smith, Adam. [1776] 1991. An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. Norwalk, Conn.: Easton Press.

25. Steward, Julian. 1955. Theory of Culture Change. Urbana: University of Illinois Press.

26. Tiger, Lionel. 2008. Of Monkeys and Utopia. „Wall Street Journal”, December 27.

27. Weber, Max. 1927. General Economic History. New York: Greenberg.

28. Wilson, David Sloan. 1998. Hunting, Sharing, and Multi-Level Selection. „Current Anthropology”, 39, nr 1: 73-97.

29. Winterhalder, Bruce. 2001. The Behavioral Ecology of Hunter-Gatherers. [W:] Hunter-Gatherers: An Interdisciplinary Perspective, red. Catherine Panter-Brick, Robert H. Layton, Peter Rowley-Conwy, 12-38. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press.

PRZYPISY

[1] Nie wchodzę tu w spór „nature versus nurture”. Przyjmuje jedynie, zgodnie z biologią ewolucyjną, że natura zwykle faworyzuje zachowanie przyczyniające się do sukcesu reprodukcyjnego. Dla streszczenia twierdzenia tej zasady przez biologa ewolucyjnego, zob. Wilson 1998, 95. Dla zastosowania tej zasady w rozwoju inteligencji i długości życia w trakcie zbieracko-łowieckiego okresu historii ludzkości, zob. Robson i

Kaplan 2006.

[2] Marvin Harris (1977, 82) doliczył się 1,179 prymitywnych społeczeństw wymienionych w Ethnographic Atlas (1967) George'a P. Murdocka.

[3] Około 13-130 kilometrów kwadratowych (1 kilometr kwadratowy = 0,3861 mili kwadratowej) – przyp. red.

[4] Ter Ellingson (2001) twierdzi, że bardzo niewielu ważnych badaczy, włącznie z najśłynniejszym Janem Jakubem Rousseau, kiedykolwiek otwarcie i w sposób jednoznaczny popierało skrajną wersję mitu „szlachetnego dzikusa”, choć wskazuje on, że mit ten był częścią tradycji ustnej antropologów.

[5] Tłumaczenie z polskiego wydania: Książka i Wiedza, 1969 (przyp. red.).

[6] Według Ludwiga von Misesa: „Wielu socjalistów, na przykład Engels, właściwie stało się zwolennikami powrotu do rzekomo błogiego stanu bajkowego złotego wieku z dalekiej przeszłości” (1969, 218). Twierdzenie to jest znamienne, gdyż Mises poświęcił dużą część swojej długiej kariery na studiowanie socjalizmu i ideologii marksistowskiej. Po nowsze twierdzenia tego socjalistycznego punktu widzenia, zob. Lee, 1988. Mass-medialna wersja „komunizmu pierwotnego”, zob. Angier, 2011.

[7] Przez „prawo” rozumiem „niezależne od celu zasady, które rządzą zachowaniem jednostek w stosunku do innych, przeznaczone do zastosowania w nieznanej liczbie przypadków i przez zdefiniowanie sfery chronionej każdej osoby umożliwiają stworzenie porządku działania, w którym osoby mogą tworzyć wykonalne plany” (Hayek 1973, 85). Prymitywne społeczeństwa nie mają formalnych praw, lecz normy społeczne zapewniają efektywny substytut na grupowym poziomie społeczeństwa.

[8] Rola opisanego tu wodza jest prawie identyczna z rolą współnika w kancelarii prawnej, prezesa działu naukowego, dziekana uczelni lub głowy biura służby cywilnej. W każdym przypadku z powodu praw własności, niezależności stanowisk

naukowych i kodeków służby cywilnej, przewodnictwo wymaga wykorzystania raczej perswazji niż rozkazów.

[9] Polityczny i decyzyjny egalitaryzm nie powinien być mylony – jak to często się dzieje – z ekonomicznym egalitaryzmem, ponieważ mają niemal przeciwne znaczenia.

[10] Oprócz wpływu rozmiaru grupy na wygładzanie konsumpcji, teoria optymalnego rozmiaru gromady koczowniczej musi uwzględniać takie istotne czynniki jak negatywny wpływ rozmiaru grupy na dostępność żywności per capita i pozytywny wpływ rozmiaru grupy na bezpieczeństwo grupy.

[11] Według Petersona wśród antropologów powszechnie panuje pogląd, że „niewiele, jeśli w ogóle, darów jest altruistycznych” (1993, 860).

[12] Tłumaczenie częściowo z polskiego wydania: Książka i Wiedza 1969 (przyp. red.)

[13] Systematyczne omówienie tej analogii ubezpieczeniowej – zob: Posner 1980. Dowody na to, w jaki sposób afrykańscy koczownicy ograniczają poleganie na dzieleniu się żywnością, gdy losowa wielkość pożywienia (to znaczy potrzeba ubezpieczeń żywnościowych) maleje zob. także Cashdan 1985.

[14] Możemy spekulować czy starożytne, atawistyczne uprzedzenie do lichwy bierze swój początek w tym, że obie strony wymiany w społeczeństwie koczowniczym zyskują zazwyczaj bez potrzeby dodatkowej rekompensaty. Już sama spłata w przedmiocie lub żywności o równej wartości jest wystarczająca, aby pożyczkodawca odniósł korzyść, gdy koszty alternatywne są ujemne. W istocie, jeśli „odsetki” miałyby być wypłacone, nie jest do końca jasne, która strona powinna zapłacić te odsetki, a która powinna je otrzymać.

[15] Użycie słowa „hojność” w literaturze antropologicznej jest szczególnie niefortunne i potencjalnie mylące, ponieważ zazwyczaj nie określamy ludzi sumiennie spłacających swoje długi jako „hojnych”, ani nie nazywamy firmy ubezpieczeniowej

mianem „hojnej”, gdy płaci komuś zgodnie ze swymi kontraktowymi zobowiązaniami.

[16] Istnienie tej cechy ludzkiej natury jest dobrze ilustrowane przez różne praktyki handlowe. Firmy spodziewają się, że dobrowolne dary spowodują poczucie zobowiązania ze strony potencjalnych klientów, co zwiększy sprzedaż. Nawet organizacje charytatywne i inne organizacje non-profit korzystają z tej techniki. Wiele organizacji charytatywnych umieszcza na przykład wartościowe przedmioty w swych masowych zaproszeniach pocztowych, sądząc, że potencjalni darczyńcy poczują się zobowiązani odwdzińczyć się z zyskiem dla organizacji. Trwałość tych praktyk stanowi silny – jeśli nie druzgocący – dowód moralności nieredystribucyjnej.

[17] Max Weber wnioskuje, że komunizm w produkcji nie był również praktykowany przez wczesne społeczeństwa rolnicze, z czego wynika, że rolnictwo komunistyczne było wynalazkiem dwudziestego wieku (1927, 15-24).

[18] Jest jasne, że szeroko rozumiany interes własny nie wyklucza działań motywowanych altruizmem. Lecz siłą nieskrępowanego systemu rynkowego jest to, że działa dobrze bez potrzeby polegania na altruizmie. „Nie od przychylności rzeźnika, piwowara czy piekarza oczekujemy naszego obiadu, lecz od ich dbałości o własny interes” (Smith [1776], PWN 1954, tłum. G. Wolff, O. Einfeld, Z. Sadowski).