

Janusz Łukaszyński

Uniwersytet Ekonomiczny we Wrocławiu

TRZY KONCEPCJE WZAJEMNOŚCI

Streszczenie: Klasyczny antropologiczny i socjologiczny problem wzajemności jest głównym przedmiotem tego artykułu. Wzajemność jest podstawą społecznego i kulturalnego życia, funkcjonuje jako mechanizm motywujący ludzkie zachowania. Istnieje wiele koncepcji wzajemności. Przedstawiam trzy z nich. W pierwszej koncepcji B. Malinowski opisuje zasadę wzajemności, opierając się na psychicznym i społecznym przymusie dawania i otrzymywania prezentów i usług. W drugiej koncepcji C. Lévi-Strauss opisuje wzajemność razem z nieświadomą psychiczną strukturą i zasadą wzajemności. I w końcu A.W. Gouldner opisuje normę wzajemności.

Słowa kluczowe: dar, dług, zasada wzajemności, norma wzajemności.

Jaka siła tkwiąca w rzeczy, którą się daje, sprawia, że obdarowany ją odwzajemnia¹? Jedni sądzą, że siłą tą rządzi potrzeba spłaty długu, wyzwolona w obdarowanym przez dar. Inni natomiast – że siłą tą kieruje zasada wzajemności. Istnieją różne koncepcje wzajemności. Trzy z nich przedstawiam w niniejszym artykule: koncepcję B. Malinowskiego, C. Lévi-Straussa i A.W. Gouldnera.

Dług jako problem pojawia się wraz z darem jednokierunkowym, gdy dający uzyskuje przewagę nad obdarowanym (podarunek od pana, podarunek od losu, podarunek od Boga). Protestanci twierdzili, że to Bóg obdarowuje człowieka łaską. Nie na odwrót. Myśliciele chrześcijańscy – że to Bóg okazuje miłosierdzie człowiekowi. Nie na odwrót². Czy człowiek może odwzajemnić się Bogu?

W myśli starożytnej dług zaciągnięty wobec bogów lub natury mógł być spłacony za pomocą ofiary. W tym charakterze ofiara nie była znana ani w społeczeństwie myśliwych, ani w społeczeństwie zbieraczy, ponieważ podstawowa więź, np. pomiędzy myśliwym a zwierzyną, polegała na utożsamianiu się i na współistnieniu. Ofiara pojawiła się dopiero w społeczeństwach rolniczych i pasterskich, w których obowiązywała hierarchia powinowactw i zależności, tzn. zasada pionowego zadłużenia. Hierarchia tych powinowactw i zależności była z kolei przyczyną poczucia

¹ M. Mauss, *Szkic o darze. Formy i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych*, [w:] *Socjologia i antropologia*, PWN, Warszawa 1973, s. 214.

² Por. Benedykt XVI, *Deus caritas est*, „Znak”, Kraków 2006.

długu wobec przodków i wobec bogów. Dług domagał się spłaty pod rygorem rozluźnienia więzów społecznych i utraty sensu życia, stąd potrzeba składania ofiary, która wraz z zasadą spłacania długu miała sens egzystencjalny³.

Zasada spłaty długu obowiązuje szczególnie w kontaktach międzyludzkich. I. Kant nie wyobrażał sobie, żeby można było uznać za powszechne prawo sytuację, w której ktoś pożycza pieniądze i obiecuje, że je odda, chociaż wie, że to nigdy nie nastąpi. „Ogólność prawa, że każdy, czując się w biedzie, może obiecywać, co mu przyjdzie na myśl, w zamiarze niedotrzymania obietnicy, uniemożliwiłaby samo przyrzeczenie i cel, w jakim je dajemy, ponieważ nikt nie wierzyłby, że mu coś [naprawdę] obiecano, lecz śmiałyby się z wszystkich takich oświadczeń, jako z pustych zmyśleń”⁴.

Dług może być pojmowany na różne sposoby. Może być rozpatrywany w wąskim kontekście pożyczki lub w szerszym kontekście zobowiązania. Zakres rozważań nad długiem rozszerzył J.S. Mill. Jego zdaniem dług należy rozpatrywać nie tylko w związku z pożyczaniem czegoś (np. pieniędzy), ale należy wziąć pod uwagę także kwestie zobowiązań i obowiązków, „które są czymś, czego można od kogoś wymagać, tak, jak się wymaga zwrotu długu”⁵.

Na przestrzeni dziejów zasada spłaty długu i wdzięczność wykazują trwałość i aktualność. O wdzięczności pisał Cyceron, który określał normy uogólnionego odwzajemniania. Żadna powinność nie jest tak nagląca jak powinność odwzajemnienia się. Wszyscy nienawidzą człowieka niepomniającego dobrodziejstwa⁶. O wdzięczności pisał także G. Simmel: „Gdyby za jednym zamachem usunąć z duszy ludzkiej zdolność do [...] wdzięczności za doznane w przeszłości dobrodziejstwa, społeczeństwo, a przynajmniej społeczeństwo, jakie znamy – rozpadłoby się”⁷. Nie wszystkie jednak czyny i dary zasługują na wdzięczność. Ograniczenia takie wymieniał m.in. A. Smith. Mianowicie działania z wolnego wyboru zasługują na wdzięczność, natomiast działania zgodne ze sprawiedliwością w niewielkim tylko stopniu⁸.

Współcześnie wdzięczność kojarzy się ze wzajemnością⁹, dar najczęściej ma charakter dwukierunkowy, a czynami ludzkimi rządzi zasada wzajemności (*du ut des* – daję, abyś dał). Przy czym w życiu prywatnym odwzajemnianie się za przysługę zasługuje na aprobatę, w życiu publicznym zaś nazywane bywa korupcją, łapow-

³ Por. http://pogranicze.sejny.pl/krasnogruda_nr_15_krzysztof_rutkowski_powrot_dionizosa,1311-1,12409.html.

⁴ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, De Agostini: we współpracy z Ediciones Altaya Polska, Warszawa 2002, s. 62-63.

⁵ J.S. Mill, *Utylitaryzm. O wolności*, PWN, Warszawa 2005, s. 84.

⁶ Marcus Tullius Ciceron, *Pisma filozoficzne*, Polska Akademia Nauk, PWN, Warszawa 1960, t. 2, s. 363, 451.

⁷ G. Simmel, *Socjologia*, PWN, Warszawa 1975, s. 488.

⁸ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, PWN, Warszawa 1989, s. 96.

⁹ L. Żuk-Łapińska, *Złota reguła. Jej znaczenie i rola w systemach etycznych i potocznych rozważaniach moralnych*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Rzeszów 1997, s. 23.

nictwem. W życiu prywatnym troska o członków rodziny i przyjaciół jest ceniona – w życiu publicznym może oznaczać nepotyzm, stronniczość w działaniu¹⁰.

Klasyczne sformułowanie zasady wzajemności *do ut des* stworzył B. Malinowski, dla którego istotą życia społecznego jest współdziałanie¹¹.

B. Malinowski ufundował swoją koncepcję antropologii społecznej na bazie krytyki dwóch dominujących w jego czasach stanowisk:

- ewolucjonizmu (L.H. Morgan, E. Burnet Tylor i J.G. Frazer, który obok B. Malinowskiego i M. Maussa¹² jest uważany za prekursora antropologicznej teorii wymiany¹³). Zgodnie z ewolucjonizmem fakt rozwoju kultury w czasie pociąga za sobą z jednej strony konieczność stosowania diachronicznych metod badawczych, a z drugiej strony konieczność przyjęcia stopni rozwoju różnych kultur (od społeczności dzikich do cywilizowanych);
- dyfuzjonizmu (F. Ratzel, W.H. Rivers i W. Schmidt), akcentującego badania wzajemnych wpływów różnych kultur.

Krytyka ewolucjonizmu i dyfuzjonizmu doprowadziła B. Malinowskiego do przyjęcia metodologicznego holizmu, postulatu badania kultury z punktu widzenia całości, całokształtu życia konkretnego społeczeństwa. Konsekwencją tych założeń było przyjęcie synchronicznej metody analizy zjawisk kulturowych i wszelkiego rodzaju aspektów zbiorowego życia ludzi (postaw, stosunków pokrewieństwa, mitologii, sposobów uprawy roli, form władzy, życia seksualnego, obrzędów pogrzebowych, edukacji, prawa, sztuki, magii). Zjawiska te są zespolone więzią funkcjonalną. Istotą kultury jest jej integralny charakter względem poszczególnych kompleksów życia społecznego i instrumentalny charakter względem potrzeb jednostki ludzkiej zaspokajanych w działaniu. Celem badań jest ujawnienie swoistych cech życia danej społeczności, które przejawiają się w kulturze (zintegrowanym systemie odgrywanym instrumentalne role względem imperatywów życia w określonym społecznym i fizycznym otoczeniu). B. Malinowski bronił stwierdzenia, że badania w zakresie antropologii społecznej wymagają długotrwałych obserwacji zinstytucjonalizowanych form życia tubylców w jego różnorodnych formach i funkcjach.

Posługując się metodą funkcjonalną, B. Malinowski analizował sposób działania i instytucje pierwotnej kultury społeczności Wysp Triobrandzkich. Instytucje traktował jako trwałe powiązania funkcjonalne, które mają cechy powszechności i względnej od siebie niezależności. Instytucje to zorganizowany system działań ludzkich lub grupa ludzi podejmujących, w określonych warunkach, wspólne działania¹⁴.

¹⁰ W. Chrzanowski, *Etyka polityka, etyka dyplomacji*, [w:] J. Barcz, *Etyka dyplomacji*, Wyd. Polski Instytut Spraw Międzynarodowych, Warszawa 2004, s. 63.

¹¹ B. Malinowski, *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958, s. 44.

¹² M. Mauss, wyd. cyt.

¹³ Por. M. Kempny, J. Szmatka *Wstęp*, [w:] *Współczesne teorie wymiany społecznej. Zbiór tekstów*, PWN, Warszawa 1992, s. 10.

¹⁴ Por. B. Malinowski, *Wybór pism*, [w:] A.K. Paluch, *Malinowski*, „Wiedza Powszechna”, Warszawa 1981, s. 133-134.

B. Malinowski pytał, dlaczego w społeczeństwie pierwotnym przestrzegane są nawet przykre dla jednostek i uciążliwe reguły postępowania? Rozważając tę kwestię, odrzucił założenie, że źródłem konformizmu jest uświęcony przez autorytet kodeks moralny czy też świadomość zbiorowa. To właśnie antydürkheimowski pogląd stanowi istotę koncepcji B. Malinowskiego. Konformizm znajduje sankcje nie tylko w motywach natury psychicznej, ale także w określonym społecznym mechanizmie¹⁵. W ten sposób B. Malinowski otwarcie odrzucił psychologiczne wyjaśnienie konformizmu, poszukując dla niego socjologicznego wytłumaczenia, które odnalazł w zasadzie wzajemności¹⁶. Zasada ta nie ma żadnej sankcji religijnej. Nie sankcjonuje jej żaden strach. Złamanie jej nie pociąga za sobą żadnej plemiennej kary ani stygmatu opinii publicznej czy moralnego potępienia. Wiążącą siłą tej zasady jest uszeregowany łańcuch wzajemnych usług¹⁷.

„Wymiana dóbr i usług prowadzona jest najczęściej w trwałej spółce bądź też związana jest z określonymi więzami społecznymi albo połączona z wzajemnością w sprawach innych niż gospodarcze”¹⁸. Wzajemność prowadzi do współzależności,¹⁹ a pojmowana jest jako uzupełnianie się i dopełnianie zasobów biorących udział w wymianie osób. Przez wymianę realizuje się uzależnienie ludzi wynikające z podziału pracy. Wzajemność jest wzorem satysfakcjonującej wymiany. „Jeśli nie wszystkie, to większość aktów gospodarczych należy, jak się okazuje, do jakiegoś łańcucha wzajemnych darów i darów zwrotnych, które na dłuższą metę równoważą się, obu stronom przynosząc równą korzyść”²⁰.

Ciekawym przykładem funkcjonowania tej zasady jest krąg „kula”, który dowodzi istnienia łańcucha interakcji pomiędzy mieszkańcami poszczególnych wysp Polinezji. Interakcje te polegają na obdarowywaniu się darami. Istotą kręgu „kula” jest to, że obdarowany nie odwzajemnia się darczyńcy, lecz komuś innemu. Ten inny odwzajemnia się nie temu, od którego otrzymał dar, tylko również komuś innemu. W efekcie te jednostronne darowizny dzięki interakcjom zamkniętym w ograniczonym kręgu osób osiągają w końcu stan, w którym każdy jest darczyńcą i biorcą daru. Przy czym zbliżona wartość darów czyni zadość wzajemności i zaspokaja poczucie sprawiedliwości. Wprawdzie nikt nic nie zyskuje ani też nikt nie traci, jednak cała procedura wymiany pełni istotne funkcje integracyjne sąsiadujących ze sobą społeczności wyspiarskich. Dawanie i otrzymywanie darów jest symbolem życzliwości i dobrych intencji²¹.

¹⁵ B. Malinowski, *Zwyczaj i zbrodnia w społeczności dzikich*, [w:] *Dziela*, t. 2, Warszawa 1980, s. 45.

¹⁶ A.W. Gouldner, *Norma wzajemności. Preliminaria*, [w:] M. Kempy, J. Szmatka (red.), *Współczesne teorie wymiany społecznej. Zbiór tekstów*, PWN, Warszawa 1992, s. 89-90.

¹⁷ B. Malinowski, *Prawo, zwyczaj, zbrodnia w społeczności dzikich*, De Agostini: we współpracy z Ediciones Altaya Polska, Warszawa 2001, s. 95.

¹⁸ B. Malinowski, *Zwyczaj i zbrodnia...*, s. 35.

¹⁹ Tamże, s. 45.

²⁰ Tamże, s. 35-36.

²¹ B. Malinowski, *Argonauci Zachodniego Pacyfiku*, PWN, Warszawa 2005.

Sposób, w jaki stosunki wzajemności układają się w ramach struktury społecznej, porządkuje te stosunki i czyni je jeszcze bardziej przejrzystymi. Wymiana między dwiema wsiami nie dokonuje się na chybił trafił lub na drodze przypadkowej transakcji między dwiema jednostkami. Przeciwnie, każdy mężczyzna ma swego partnera wymiany i obaj wspólnicy muszą w transakcjach stale pozostawać ze sobą. Często są to powinowaci lub oddani przyjaciele albo też wspólnicy w ważnym systemie uroczystej wymiany, o nazwie „kula”. W obrębie każdej wsi indywidualni partnerzy uszeregowani są znowu w totemiczne podklany. Wymiana ustanawia system więzi społecznych o charakterze gospodarczym, które często występują w połączeniu z innymi więziami między jednostką a jednostką, grupą rodową i grupą rodową, wsią i wsią, okolicą i okolicą. Społeczne zachowanie się krajowców opiera się na *do ut des*, zawsze skrupulatnie notowanym w pamięci i – w dłuższym okresie – zrównoważonym²². Zasada wzajemności obowiązuje w każdej interakcji, kiedy strony wymieniają usługi i funkcje, pilnują właściwej miary i rzetelności partnerów²³.

Wnioski z polinezyjskich badań B. Malinowski uogólnia. „Zasada wzajemności, jawność transakcji i systematyczna współzależność wzajemnych usług stanowią podstawę mocy prawa u wszystkich społeczeństw ludzkich”²⁴. Istotą prawa jest społeczny i psychiczny przymus, rzeczywiste siły, cele i motywy, za których sprawą ludzie dotrzymują swoich zobowiązań. Ci, którzy ich nie dotrzymują, stawiają się w sytuacji nie do zniesienia, a opieszałość w wypełnieniu zobowiązań okrywa ich hańbą. „Człowiek, który w transakcjach gospodarczych uporczywie wykraczałby przeciwko regułom prawa, znalazłby się wkrótce całkowicie poza społecznym i gospodarczym porządkiem”²⁵.

Do koncepcji B. Malinowskiego nawiązał C. Lévi-Strauss. Zasada wzajemności zajmuje eksponowaną pozycję w jego próbach znalezienia adekwatnej metody badania problemów zmienności i różnorodności kultur.

B. Malinowski i jego uczniowie oraz prawie cała współczesna szkoła amerykańska (w ślad za F. Boasem), dowodząc zawodności wszelkich prób dowiedzenia się, jak rzeczy stały się tym, czym są, opowiedzieli się za rezygnacją z prób zrozumienia historii na rzecz badania kultury na drodze synchronicznej analizy stosunków zachodzących w teraźniejszości między konstytuującymi ją elementami. Aktualne pozostało jednak pytanie F. Boasa: czy najbardziej przenikliwa analiza pojedynczej kultury (obejmująca: opis jej instytucji i stosunków funkcjonalnych oraz badanie dynamicznych procesów, w toku których każda jednostka działa na swoją kulturę, a kultura na jednostkę) może uzyskać pełnię swego znaczenia bez znajomości rozwoju historycznego, który doprowadził do form aktualnie występujących²⁶.

²² B. Malinowski, *Prawo, zwyczaj, zbrodnia...*, s. 72-73.

²³ Tamże, s. 72.

²⁴ Tamże, s. 54.

²⁵ Tamże, s. 79-81.

²⁶ Por. C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, [w:] K. Pomian, *Słownik pojęć antropologii strukturalnej Lévi-Straussa*, PIW, Warszawa 1970, s. 63.

W jaki sposób można uzyskać ową pełną analizę bez uciekania się do pomocy metody historycznej, podaje C. Lévi-Strauss przy okazji analizy organizacji dualistycznej. „Rivers uważał, że organizacje dualistyczne są wieloma odrębnymi wytworami historycznymi związków między dwiema populacjami różniącymi się rasą, kulturą czy po prostu potęgą. Z tej perspektywy rozważane struktury społeczne mogły, a nawet powinny być zarazem dualistyczne i asymetryczne. M. Mauss, a następnie Radcliffe, Brown i Malinowski zrewolucjonizowali myśl etnologiczną, zastępując tę historyczną interpretację inną, o charakterze psychosocjologicznym, opartą na pojęciu *wzajemności*”²⁷.

W nawiązaniu do M. Maussa C. Lévi-Strauss zaproponował własną interpretację wymiany symbolicznej jako podstawy funkcjonowania społeczeństw tradycyjnych²⁸. Istotnym punktem analizy M. Maussa było odróżnienie wymiany funkcjonującej w społeczeństwie przemysłowym od wymiany funkcjonującej w społeczeństwie archaicznym. O ile w społeczeństwie przemysłowym dar jest faktycznie przekazaniem jakiegoś towaru za darmo, o tyle – zdaniem M. Maussa – w społeczeństwach archaicznych każdy dar kryje w sobie jakąś transakcję, jakiś interes gospodarczy. Każda umowa społeczna wieńczy się darowaniem prezentów, w założeniu dobrowolnych, w rzeczywistości obowiązkowych. Pozornie spontaniczne i dobrowolne wręczanie darów podlega ścisłym regułom i jest interesowne. Przy czym akt dawania i przyjmowania darów podlega zasadzie wzajemności. Wzajemność jest obowiązkiem, ponieważ w przedmiotach wymienianych kryje się siła, w języku Maorysów zwana *hau*. Wierzą bowiem, że wraz z otrzymaną rzeczą dostaje się ducha ofiarodawcy, ducha, który powinien do niego wrócić – niekoniecznie bezpośrednio i niekoniecznie w tej samej postaci. To nie psychiczny dyskomfort związany z poczuciem długu czy moralnego zobowiązania, lecz *hau*, czyli dusza rzeczy, zmusza dary do krążenia, do bycia danymi i bycia oddawanymi.

Dla C. Lévi-Straussa istotne były mechanizmy utrzymujące więź międzyludzką i zapewniające trwałość wymiany społecznej. Przy czym najważniejsza jest sama struktura wymiany, która gwarantuje ciągłość społeczności. Dar w tym ujęciu zgodnie z jego pierwotnym znaczeniem jest gestem potwierdzającym i zapewniającym ciągłość istnienia społeczności. Wymianą darów w społeczeństwach tradycyjnych nie kieruje interes ekonomiczny i chęć zdobycia dóbr lub władzy za pomocą sztuczek i wykrętów, lecz troska o zapewnienie ciągłości życia wspólnoty i sensu życia każdej jednostki.

Obdarowywanie się prezentami w koncepcji C. Lévi-Straussa można porównać do rytuału przejścia. Rytuał taki opisuje np. baśń o Kopciuszku, która w zakończeniu zawiera odpowiednik obrzędu połączenia dwóch osób. Akt połączenia (jest to również – a może wręcz przede wszystkim – obrzęd łączący dwie grupy) dokonuje się

²⁷ Tamże, s. 233.

²⁸ C. Lévi-Strauss, *Wstęp*, [w:] M. Mauss, *Szkic o darze. Formy i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych. Socjologia i antropologia*, PWN, Warszawa 1973.

za pomocą daru. Książę wręcza pantofelek jeszcze Kopciuszkowi, a w momencie założenia go przez dziewczynę rozpoznaje ją jako swoją żonę²⁹. W zamian za ten dar, łączący nie w sposób symboliczny, ale jak najbardziej realnie, dziewczyna – zgodnie z zasadą wzajemności (obowiązku przyjmowania i odwzajemniania) – zostaje oddana mężowi, dołącza do jego rodziny (w zamian z kolei zyskuje status żony)³⁰.

Zachowanie ludzkie, jako przynależne do świata kultury, jest jakościowo odmienne od zachowania zwierzęcego, a wymiana czyni owo zachowanie czymś specyficznym społecznie. Przy czym procesów kierujących wymianą społeczną autor *Antropologii strukturalnej* nie poszukiwał w sferze indywidualnych motywów, ponieważ sądził, że stosunki wymiany podlegają prawom umysłu ludzkiego, jego uniwersalnym strukturom, pierwotnym w stosunku do psychologicznych dyspozycji poszczególnych jednostek i niezależnych od ich woli oraz świadomości. W podstawowe struktury umysłu ludzkiego wpisana jest zdolność człowieka do myślenia symbolicznego, „którego pojawienie się, będące przejściem od natury do kultury, znajduje wyraz z jednej strony w ustanowieniu zakazu kazirodztwa czy zasady egzogamii, z drugiej strony w ukonstytuowaniu się języka. Język i egzogamia są dwoma rozwiązaniami tego samego fundamentalnego problemu, jakim jest problem związku pomiędzy jedną jednostką a inną jednostką oraz między jedną grupą a inną grupą, przy czym w obu tych rozwiązaniach zawierają się – właśnie dlatego należące do podstawowych struktur umysłu ludzkiego – wymóg normy jako normy, zasada wzajemności oraz uznanie syntetyzującego charakteru daru”³¹.

Wymóg normy jako normy wyraża się w dążności umysłu ludzkiego do porządkowania rzeczywistości, do ujmowania jej w postaci opozycji binarnych i wprowadzania ładu tam, gdzie natura pozostawiła nieład. Wymóg ten najłatwiej jest dostrzeżalny przy okazji analizy zakazu kazirodztwa.

Uznanie syntetyzującego charakteru daru jest zasadą, według której ofiarowanie komuś daru zapoczątkowuje wymianę, która ma charakter całościowy, tzn. dotyczy sfery społecznej i ekonomicznej. Ofiarowanie komuś daru (charakterystyczne – zdaniem C. Lévi-Straussa – również dla współczesnych społeczeństw) może zmienić nieznanego, a nawet wroga, w przyjaciela.

Zasada wzajemności z kolei wyraża w tym ujęciu normę głoszącą, że każdemu działaniu musi towarzyszyć przeciwdziałanie. Dzięki tej właśnie zasadzie utrzymywana jest więź międzyludzka, dzięki niej dokonuje się wymiana i komunikacja.

Różne przypadki wymiany stanowią zawsze swego rodzaju replikę sytuacji nawiązywania więzi społecznych. Przykładem takiej sytuacji jest dla C. Lévi-Straussa

²⁹ „Cykl wzajemności, jaki małżeństwo otwiera między mężczyzną a kobietą, jest tylko wtórnym przejawem rozleglejszego cyklu wzajemności, który gwarantuje związek między mężczyzną a kobietą”. Por. K. Pomian, *Słownik pojęć antropologii strukturalnej Lévi-Straussa*, [w:] C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, PIW, Warszawa 1970, s. 374.

³⁰ Por. L. Klein, Ł. Zaremba, *Kopciuszek – analiza metodą strukturalną Claude’a Lévi-Straussa*; http://www.antropologia.isns.uw.edu.pl/?page_id=45.

³¹ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna...*, s. 516.

powszechny w restauracjach na południu Francji zwyczaj nalewania wina do szklanki sąsiada, który bezzwłocznie odwzajemnia ten gest. Co dzieje się w takiej sytuacji? Obie butelki są identyczne co do pojemności, zawartości i jakości. Z ekonomicznego punktu widzenia nikt nie zyskał i nikt nic nie straci. W wymianie istnieje jednak coś więcej niż *rzeczy* wymieniane³².

Zasada wzajemności jest ogólną strukturą wiążącą strony wymiany. Każda tego rodzaju struktura może zostać ostatecznie zinterpretowana dzięki odwołaniu się do kilku podstawowych, uniwersalnych struktur umysłu ludzkiego³³.

Charakterystyczne dla metody strukturalnej było akcentowanie synchronicznych relacji między jednostkami i między grupami na płaszczyźnie kultury. Kultura rozpatrywana w kategoriach systemu komunikacji zawiera różnorodne fakty z różnych poziomów tego systemu. Mianowicie wszelkie dobra materialne pełnią w procesie wymiany funkcję znaków, ich fizyczne własności wiążą je z naturą, a pełniona funkcja znaku wiąże je z kulturą.

Analiza strukturalna w wersji zaproponowanej przez C. Lévi-Straussa przez dotarcie do dyskretnych struktur umysłu ludzkiego nosiła się z zamiarem odkrycia mechanizmów kierujących procesami komunikacji, mechanizmów niezależnych od woli i świadomości komunikujących się. Fakt ten miał jej zapewnić obiektywność i naukowość. Tymczasem naraził ją na wiele zarzutów.

Z jednej strony były to zarzuty metodologiczne. Przede wszystkim stawiano metodę strukturalną w tym samym rzędzie co psychoanalizę Z. Freuda i zarzucano jej niesprawdzalność. Głoszono tezę, że nacisk na synchroniczny aspekt kultury, czyli *de facto* koncentrowanie uwagi głównie na badaniu już istniejących w umyśle ludzkim (w jego strukturze) funkcji komunikacyjnych (symbolicznych), prowadzi do zaniebdywania kwestii diachronicznych, tym samym nie odpowiada na pytanie o genezę funkcji komunikacyjnych. Co więcej sądzono, że C. Lévi-Strauss, niszcząc historię, niszczy również socjologię, rezygnując ze zmienności i różnorodności (form myśli ludzkiej) na rzecz uniwersalnej struktury umysłu ludzkiego, uniemożliwia tym samym wprowadzenie pojęcia mentalności, eliminuje jeden z istotnych problemów związanych z koncepcją człowieka³⁴. Zarzucano francuskiemu strukturaliście, że kosztem podmiotu zaciera opozycję podmiot–przedmiot. Albert M. Krapiec krytykował C. Lévi-Straussa za negację podmiotowości, nazywając go „kantystą bez podmiotu”³⁵. Podobnie P. Ricoeur zauważył, że system semiologiczny C. Lévi-Straussa z definicji jest systemem bez podmiotu – nazwał francuskiego strukturalistę „kantystą bez ego”³⁶.

³² C. Lévi-Strauss, *Zasada wzajemności*, [w:] M. Kempny, J. Szmatka (red.), *Współczesne teorie wymiany społecznej. Zbiór tekstów*, PWN, Warszawa 1992, s. 107-130.

³³ Por. C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna...*, s. 77 i nast.

³⁴ A. Folkierska, *Struktura mentalna – propozycja C. Lévi-Straussa dotycząca koncepcji człowieka*, „Studia Filozoficzne” 1974, nr 12, s. 81.

³⁵ Por. M.A. Krapiec, *Filozoficzne implikacje strukturalizmu na terenie antropologii*, „Znak” 1971, nr 203, s. 565-570.

³⁶ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, „Pax”, Warszawa 1985, s. 268.

Z drugiej strony zarzucano koncepcji C. Lévi-Straussa tzw. błąd obiektywizmu. Tak czyni np. Pierre Bourdieu, który dowodzi, że skrywanie prawdy o wymianie przedmiotów w społecznościach archaicznych, tradycyjnych czy prymitywnych, w dyskretnych mechanizmach reguły wzajemności, było rodzajem samookłamywania się, formą racjonalizacji zachowania. Przekonanie, że wzajemność jest prawdą obiektywną aktów dyskretnych, które zwie się powszechnie wymianą darów, miało pomagać społeczeństwu tradycyjnemu w udawaniu bezinteresowności i ukrywaniu egoistycznych pobudek. Afrykańczyk czy mieszkaniec Nowej Gwiney niczym się nie różni od drobnych hipokrytów z Paryża lub Manhattanu, którzy również starają się dowieść, że ze wszystkimi są kwita i nikomu niczego nie są winni, pod pozorami wyrafinowanej grzeczności i bezinteresowności. Złudzenie braku jakiegokolwiek wyrachowania czy kalkulacji w wymianie darów umożliwia asymetria darów. Odwzajemnienie następuje po jakimś czasie od momentu otrzymania daru. Dystans czasowy wzajemności tworzy warunek jego istnienia. Obdarowany, żeby przyjąć dar, nie może od razu się odwzajemnić, bo to oznaczałoby odrzucenie daru i przystąpienie do zwykłej transakcji handlowej³⁷.

Potrzeba dawania darów i oczekiwanie wzajemności to nie tylko wyraz funkcjonowania nieuświadomionej struktury psychicznej, której zadanie polegałoby na inicjowaniu relacji społecznych czy na wzmacnianiu skłonności do altruizmu odwzajemnionego, któremu mają służyć zasady moralne, wpajane wszystkim od urodzenia. Można powiedzieć, że aczkolwiek egoizm jest niemal z definicji czymś występny, cnotą jest działanie dla wspólnego dobra grupy, to jednak instynktowna niemal skłonność do dzielenia się z innymi i obdarowywania ich prezentami wiąże się z równie instynktownym oczekiwaniem, że każdy taki gest zostanie odwzajemniony – w równej wysokości. Owa skłonność do dzielenia się z innymi ma jeszcze inny, bynajmniej nie altruistyczny wymiar, na co zwracał uwagę także Claude Lévi-Strauss. I tak np. w czasie potlachu przekazuje się znaczne wartości, które niekiedy „mogą dochodzić do dziesiątków tysięcy derek wręczanych w naturze lub w symbolicznej formie miedzianych płytek”. Ich wartość nominalna wzrasta wraz ze znaczeniem operacji, których podkreśleniu powinny służyć. Obrzędy te mają potrójną funkcję: po pierwsze, odwzajemnienia wcześniej otrzymanych podarunków, powiększonego o stosowny procent, czasami o wartość równą nawet samemu prezentowi; po drugie, publicznego wyrażenia przez rodzinę lub grupę społeczną roszczenia do jakiegoś tytułu bądź przywileju albo oficjalnego ogłoszenia zmiany statusu społecznego; w końcu, przewyższenia rywala w hojności, a jeśli to możliwe, narzucenia zobowiązań do odwzajemnienia się w nadziei, że im nie podoła, i tym sposobem pozbawienia go przywilejów, tytułów, społecznej rangi, autorytetu i prestiżu³⁸.

³⁷ P. Bourdieu, *Szkic teorii praktyki: poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, Wydawnictwo Marek Derewecki, Kęty 2007.

³⁸ Por. C. Lévi-Strauss, *Zasada wzajemności...*, s. 109-110. C. Lévi-Strauss powołuje się tu na prace: G. Davy, *La Foi juree*, Paris 1922; G.P. Murdock, *Rank and potlatch among the Haida*, „Yale University Publications in Anthropology” 1936, nr 13; H.G. Barnett, *The nature of the potlatch*, „American Anthropologist” 1938, t. 40, s. 349-358.

Nie ma więc nic dziwnego w tym, że podarunki bywały w przeszłości stosowane jako swoista broń, a królowie lub wodzowie obdarowywali się kosztownościami, których wartość bywała tak wielka, że słabsza strona nie mogła udźwignąć kosztów odwzajemnienia. Zasadna zatem była maksyma Rzymian: „Timeo Danaos et dona ferentes” („Boję się Greków, gdy niosą dary”).

Już R. Benedict opisywała potlacz jako rodzaj gry o prestiż polegającej na obdarowywaniu przeciwnika dobrami. W czasie święta, w atmosferze zabawy i ekstaz, można było w sposób spektakularny obdarzyć przeciwnika znaczną liczbą derek lub miedziakiem. Istota gry polegała na tym, że przeciwnik musiał sprostać wyzwaniu i za rok odwzajemnić podarek z nadwyżką. Można by taką grę o prestiż uznać za rodzaj społecznego ubezpieczenia, gdyby dobra krążyły w grupie. Jednakże potlacz to nie tylko prestiżowe obdarowywanie się dobrami, ale także niszczenie dóbr. W trakcie uroczystości prawdziwy Kwakiutl-hazardzista mógł pognać przeciwnika, pałac własne derki, własne narzędzia lub własną chatę. Jak zauważa R. Benedict, nie można zweryfikować informacji, że potlacz, podobnie jak walki kogutów, mógł przywieść publicznie pokonanego do samobójstwa. W każdym razie gry w społeczeństwach pierwotnych prowadzone były o najwyższą stawkę, a uczestnikom dawały one satysfakcję kultywowania rytuału³⁹.

Na interesujący aspekt potlacz zwróciła uwagę M. Flis, która za Lévi-Strausem porównuje potlacz Indian Ameryki Północnej do rytuału obdarowywania się prezentami z okazji świąt Bożego Narodzenia. Indianie oddają innym lub niszczą swoje dobra materialne w celu ugruntowania własnego statusu społecznego, zgodnie z regułą: im ktoś więcej rozda lub zniszczy, tym jego pozycja w hierarchii społecznej jest wyższa. Podobnie jest dzisiaj – zauważa M. Flis. Wiara, że ofiarowanie drogich prezentów podnosi nasz prestiż, nie musi być jednak jedynym motywem naszego działania. Są jeszcze inne motywy, np. chęć sprawienia sobie samemu przyjemności, czy też chęć zrekompensowania poczucia winy wynikająca z tego, że na co dzień nie poświęcamy bliskim wystarczającej ilości czasu i uwagi⁴⁰.

W podobnym tonie o „dawaniu” wypowiada się R.-P. Droit, którego zdaniem dawanie jest wynikiem współczucia, nagłej chęci udzielenia pomocy, bycia solidarnym. Pamięć ludzka przechowuje bowiem doznaną wdzięczność związaną z dawanym, której towarzyszą uczucia będące odwrotnością wyrzutów sumienia⁴¹.

Koncepcja A.W. Gouldnera wyrosła na bazie krytyki teorii funkcjonalnej R. Merton i T. Parsonsa. Ale A.W. Gouldner inspiracje czerpie, podobnie jak C. Lévi-Strauss, również od B. Malinowskiego.

A.W. Gouldner zarzuca R. Mertonowi, że ten zakłada wzajemność, traktując ją jakościowo – „wszystko albo nic”, co prowadzi do zapoznania problemu przeży-

³⁹ R. Benedict, *Wzory kultury*, PWN, Warszawa 1966.

⁴⁰ M. Flis, *Obdarowując innych dbamy również o siebie*, [w:] I. Redlińska, *Rozmowa z Marią Flis*, www.rp.pl, 22.12.2007.

⁴¹ Por. R.-P. Droit, *101 zabaw filozoficznych. Doświadczenie codzienności*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2004, s. 138.

ków. Przeżytki w funkcjonalizmie R. Mertona to układ społeczny niemający żadnej funkcji społecznej⁴².

Według A.W. Gouldnera ilościowe ujęcie wzajemności pozwala na wyodrębnienie dwóch skrajnych rodzajów wymiany. Możemy wyodrębnić wymianę, w której wymieniane są dobra takie same lub równorzędne. Możemy też wyodrębnić taki rodzaj wymiany, w której jedna strona za otrzymane dobra nie daje nic. „W stosunkach społecznych rzadko zapewne mamy do czynienia z takimi ekstremalnymi sytuacjami, a sytuacje pośrednie, kiedy to jedna strona daje nieco więcej lub nieco mniej, niż sama otrzymała, występują prawdopodobnie częściej niż którakolwiek z krańcowych sytuacji [...]. Możemy obecnie dostrzec, że przeżytek był milcząco traktowany, jako jeden z krańcowych przypadków wzajemności, a mianowicie ten, w którym jednostka nie daje nic w zamian za to, co sama uzyskuje.”⁴³

Zdaniem A.W. Gouldnera stosunki wymiany, w których nie występuje wzajemność lub występuje jedynie w niewielkim stopniu, mogą powstawać wówczas, gdy różnicowanie władzy pozwala jednej stronie posługiwać się przymusem w stosunku do drugiej, lub wtedy, gdy specjalne mechanizmy kompensują lub kontrolują napięcia pojawiające się w wypadku złamania wzajemności. Do mechanizmów kompensacyjnych można zaliczyć: obowiązujące w pewnych kulturach zalecenia jednostronnej, niczym nieuwarunkowanej wspianiałomyślności, wyrażającej się w chrześcijańskiej zasadzie „nadstawiania drugiego policzka” czy „zrobienia następnego kroku”, w feudalnej regule *noblesse oblige* czy też w rzymskim pojęciu „łaska-wość”; kulturowe zakazy, potępiające rozpatrywanie pewnych wymian z punktu widzenia wielkości ich konkretnych odwzajemnień, czego wyrazem jest slogan: „liczy się nie dar, ale uczucie”. Zdaniem A.W. Gouldnera „jeśli analiza empiryczna nie prowadzi do wykrycia istnienia wzajemności funkcjonalnej lub jeśli z takiej analizy wynika, że nastąpiło jej zerwanie, to wówczas konieczne staje się poszukiwanie i analizowanie mechanizmów kompensacyjnych, które mogą dostarczać środków do opanowania powstających napięć i tym sposobem zapewniać trwanie chwiejnego układu”⁴⁴.

Przeżytek jest źródłem wyzysku. Wyzysk w tradycyjnej ekonomii politycznej to stosunek społeczny oparty na nierównej wymianie, w której jedna ze stron wymiany uzyskuje (kosztem drugiej strony) nieproporcjonalnie wysokie korzyści. O wyzysku pisali m.in. saintsimoniści P.J. Proudhon czy T. Veblen. Dla tego ostatniego wyzysk to nabyte uprawnienia, prawo do uzyskiwania czegoś za nic. Przy czym wyzysk może przybierać formę zinstytucjonalizowaną⁴⁵.

Po narodzinach socjologii jako odrębnej dyscypliny koncepcja wyzysku pojawiła się w pracach A. Comte'a, a następnie została rozwinięta przez E. Dürkheima,

⁴² R.K. Merton, *Teoria socjologiczna a struktura społeczna*, PWN, Warszawa 1982, s. 104.

⁴³ A.W. Gouldner, wyd. cyt., s. 80.

⁴⁴ A.W. Gouldner, wyd. cyt., 79-80.

⁴⁵ Por. Th. Veblen, *Teoria klasy próżniaczej*, PWN, Warszawa 1971.

T. Parsonsa, E.A. Rossa⁴⁶, L. von Wiesego czy H. Beckera. Pojęcie *wyzysku ekonomicznego* zostało uogólnione. E.A. Ross, H. Becker i L. von Wiese wyróżniają przy tym kilka typów wyzysku – wyzysk ekonomiczny, wyzysk religijny, wyzysk egoistyczny i wyzysk seksualny⁴⁷.

Pisząc o normie wzajemności A.W. Gouldner, posługuje się następującym rozumowaniem: skoro możliwość seksualnego wyzysku córek przez ojców doprowadziła do wytworzenia mechanizmów zapobiegających takiemu wyzyskowi (zakaz kazirodztwa), to można mniemać, że inne rodzaje wyzysku także mogą być kontrolowane przez innego rodzaju mechanizmy⁴⁸.

Następnym krokiem A.W. Gouldnera jest zwrócenie uwagi na koncepcję wyzysku E. Dürkheima. Istnienie klas społecznych, między którymi występują znaczne nierówności, uniemożliwia zawieranie „sprawiedliwych” umów⁴⁹. Znaczna niewspółmierność władzy, jaką rozporządzają umawiające się strony, umożliwia wyzysk, który budzi poczucie niesprawiedliwości. Nierówne wymiany dóbr i usług niszczą jedność społeczną, ponieważ stanowią pogwałcenie pewnych powszechnie uznawanych wartości⁵⁰.

„Przyjrzenie się niektórym ujęciom problemu wzajemności pojawiającym się u T. Parsonsa pomoże nam odróżnić wzajemność od innych, pokrewnych pojęć” – stwierdza A.W. Gouldner⁵¹. „W naturze społecznej interakcji leży to — pisze T. Parsons — że zaspokojenie potrzeb odczuwanych przez Ego zależy od reakcji Alter i *vice versa*”⁵². Dlatego też można przypuszczać, że gdyby zaspokojenie potrzeb którejs z stron nie było uzależnione od reakcji drugiej, trwałość ich stosunku uległaby podważeniu. To z kolei oznacza, że warunkiem trwałości systemu społecznego jest zawsze pewna obopólność gratyfikacji⁵³. Można więc założyć, że stabilność systemu społecznego częściowo uzależniona jest od obopólnie uwarunkowanej wymiany gratyfikacji, tj. od wzajemności wymiany⁵⁴.

A.W. Gouldner uważa, że T. Parsons myli komplementarność z wzajemnością. Krótko mówiąc, komplementarność ma miejsce, gdy uprawnienia jednego osobnika są zobowiązaniami drugiego i *vice versa*. Wzajemność natomiast ma miejsce wówczas, gdy każda ze stron ma uprawnienia i zobowiązania wobec drugiej. Rozróżnienie to nie jest wyłącznie rozróżnieniem analitycznym, lecz jest uogólnieniem empirycznym, które odnosi się do systemu ról. Rozróżnienie to jest w końcu założeniem

⁴⁶ E.A. Ross, *New-Age Sociology*, D. Appleton-Century Co, New York, London 1940.

⁴⁷ A.W. Gouldner, wyd. cyt., s. 82.

⁴⁸ A.W. Gouldner, wyd. cyt., s. 84. Punktem wyjścia rozważań autora jest problem kazirodztwa i wzajemności w stosunkach seksualnych. K. Davis, *Human Society*, Macmillan Co, New York 1949, s. 404.

⁴⁹ A.W. Gouldner, wyd. cyt., s. 85.

⁵⁰ Tamże, s. 85-86.

⁵¹ Tamże.

⁵² T. Parsons, *System społeczny*, Zakład Wydawniczy “Nomos”, Kraków 2009, s. 21.

⁵³ A.W. Gouldner, wyd. cyt., s. 86.

⁵⁴ Tamże, s. 85-86.

wyjściowym o tak podstawowym znaczeniu, że powszechnie uważa się je za oczywiste i rzadko podaje w wątpliwość. Empiryczne uogólnienie może zostać wyjaśnione przez zasadę wzajemności⁵⁵. Stwierdzenie to można rozumieć na kilka sposobów, m.in. tak, że gdyby jedna strona miała wyłącznie uprawnienia, a druga wyłącznie zobowiązania, żadna wymiana nie byłaby potrzebna. Innymi słowy, stałe wzory wzajemności jako wymiany mogą istnieć tylko o tyle, o ile *każda* strona ma zarówno uprawnienia, jak i zobowiązania. W rezultacie tak rozumiana wzajemność ma znaczenie dla systemów ról, ponieważ porządkuje te role.

A.W. Gouldner zasadę wzajemności B. Malinowskiego rozpatruje w dwóch odrębnych perspektywach. Pierwsza to zespół sentymentów czy też potocznych przekonań dotyczących wzajemności. Druga to wzajemnie uwarunkowana wymiana dóbr czy gratyfikacji. Jednakże można analitycznie wyodrębnić jeszcze trzecią perspektywę, której istnienie daje się wywnioskować, mimo że sama pozostaje ukryta. Tą perspektywą – zdaniem A.W. Gouldnera – są wartości⁵⁶.

Poza wzajemnością jako wzorem wymiany i poza potocznymi poglądami na wzajemność jako faktem naturalnym jest jeszcze jeden element: uogólniona norma moralna wzajemności, która określa działania i zobowiązania jako odpłatę za otrzymane przysługi⁵⁷. O wzajemności jako normie moralnej nie mogło być mowy w przypadku C. Lévi-Straussa.

„Sądzę – pisze A.W. Gouldner – że norma wzajemności w jej uniwersalnej postaci sprowadza się do dwu powiązanych wzajemnie minimalistycznych nakazów: (1) ludzie powinni pomagać tym, którzy im pomogli, oraz (2) ludzie nie powinni krzywdzić tych, którzy im udzielili pomocy. Ogólnie rzecz traktując, normę wzajemności można pojmować jako [...] jeden z wielu zasadniczych składników kodeksów moralnych.[...] Norma ta nakłada wyłącznie zobowiązania warunkowe, nakazując reagowanie jedynie na wyświadczone przez innych dobrodziejstwa. Co więcej, ten obowiązek odwdzięczenia się jest uzależniony od wartości przypisywanej uzyskanej korzyści. Wartość ta, a tym samym proporcjonalna do niej wielkość zaciągniętego długu, jest zmienna i zależy między innymi od intensywności potrzeby otrzymującego w chwili obdarowania (przyjaciel w biedzie), zasobów darczyńcy (dał, aczkolwiek ledwo go było na to stać), przypisywanych mu motywów (całkiem bezinteresownie) oraz rodzaju nacisków, których występowanie lub brak się zauważa (dał z własnej woli). Tak więc zobowiązania nakładane przez normę wzajemności zmieniają się zależnie od społecznego statusu stron”⁵⁸.

Podsumowując, można stwierdzić, że istnieją co najmniej trzy różne koncepcje wzajemności leżącej u podstaw skłonności do obdarowywania się prezentami i oczekiwania na odwzajemnienie – w co najmniej równej wartości. Koncepcja B. Malinowskiego i zainspirowane przez niego koncepcje C. Lévi-Straussa i A.W. Gouldne-

⁵⁵ Tamże, s. 89.

⁵⁶ A.W. Gouldner, wyd. cyt., s. 91.

⁵⁷ Tamże, s. 92.

⁵⁸ Tamże, s. 93.

ra. Wzajemność jawi się w tych koncepcjach raz jako wyraz zasady wzajemności, opartej na psychicznym i społecznym przymusie dawania i odwzajemniania darów i usług. Innym razem jako wyraz funkcjonowania nieuświadomionej struktury psychicznej, zawierającej zasadę wzajemności. W końcu jako wyraz normy wzajemności.

Warto pamiętać, że wzajemność wiąże się z zaciąganiem i splątą długów. Wzajemność może być oceniana negatywnie (np. wzajemna wrogość) i pozytywnie (np. wzajemna miłość). Wzajemność może pełnić pozytywne, ale i negatywne funkcje. Funkcje pozytywne polegają m.in. na inicjowaniu i stabilizowaniu relacji społecznych oraz na wzmacnianiu skłonności do altruizmu odwzajemnionego. Funkcje negatywne to m.in.: utrwalanie zjawisk korupcji i nepotyzmu; manipulowanie podarunkami w celu uzyskiwania niewspółmiernego odwzajemnienia; wyrażanie roszczenia do tytułów, przywileju, statusu społecznego; narzucenie zobowiązań niemożliwych do odwzajemnienia i tym sposobem pozbawianie partnerów wymiany przywilejów, tytułów, społecznej rangi, autorytetu czy prestiżu.

Literatura

- Benedict R., *Wzory kultury*, PWN, Warszawa 1966.
- Benedykt XVI, *Deus caritas est*, „Znak”, Kraków 2006.
- Bourdieu P., *Szkic teorii praktyki: poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, Wydawnictwo Marek Derewecki, Kęty 2007.
- Chrzanowski W., *Etyka polityka, etyka dyplomacji*, [w:] J. Barcz, *Etyka dyplomacji*, Wyd. Polski Instytut Spraw Międzynarodowych, Warszawa 2004.
- Cycero Marcus Tullius, *Pisma filozoficzne*, Polska Akademia Nauk, PWN, Warszawa 1960.
- Davis K., *Human Society*, Macmillan Co, New York 1949.
- Droit R.-P., *101 zabaw filozoficznych. Doświadczenie codzienności*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2004.
- Flis M., *Obdarowując innych, dbamy również o siebie*, [w:] I. Redlińska, *Rozmowa z Marią Flis*, www.rp.pl, 22.12.2007.
- Folkierska A., *Struktura mentalna – propozycja C. Lévi-Straussa dotycząca koncepcji człowieka*, „Studia Filozoficzne” 1974, nr 12.
- Gouldner A.W., *Norma wzajemności. Preliminaria*, [w:] M. Kempny, J. Szmátka (red.), *Współczesne teorie wymiany społecznej. Zbiór tekstów*, PWN, Warszawa 1992.
- http://pogranicze.sejny.pl/krasnogruda_nr_15_krzysztof_rutkowski_powrot_dionizosa,1311-1,12409.html.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, De Agostini: we współpracy z Ediciones Altaya Polska, Warszawa 2002.
- Kempny M., Szmátka J., *Współczesne teorie wymiany społecznej. Zbiór tekstów*, PWN, Warszawa 1992.
- Klein L., Zaremba Ł., *Kopciuszek – analiza metodą strukturalną Claude’a Lévi-Straussa*, http://www.antropologia.isns.uw.edu.pl/?page_id=45.
- Krapiec M.A., *Filozoficzne implikacje strukturalizmu na terenie antropologii*, „Znak”, 1971, nr 203.
- Lévi-Strauss C., *Antropologia strukturalna*, [w:] K. Pomian, *Słownik pojęć antropologii strukturalnej Lévi-Straussa*, PIW, Warszawa 1970.
- Lévi-Strauss C., *Wstęp*, [w:] M. Mauss, *Szkic o darze. Formy i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych. Socjologia i antropologia*, PWN, Warszawa 1973.

- Lévi-Strauss C., *Zasada wzajemności*, [w:] M. Kempny, J. Szmata (red.), *Współczesne teorie wymiany społecznej. Zbiór tekstów*, PWN, Warszawa 1992.
- Malinowski B., *Argonauci Zachodniego Pacyfiku*, PWN, Warszawa 2005.
- Malinowski B., *Prawo, zwyczaj, zbrodnia w społeczności dzikich*, De Agostini: we współpracy z Ediciones Altaya Polska, Warszawa 2001.
- Malinowski B., *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958.
- Malinowski B., *Wybór pism*, [w:] A.K. Paluch, *Malinowski*, „Wiedza Powszechna”, Warszawa 1981.
- Malinowski B., *Zwyczaj i zbrodnia w społeczności dzikich*, [w:] *Dziela*, t. 2, Warszawa 1980.
- Marcus Tullius Cyncero, *Pisma filozoficzne*, Polska Akademia Nauk, PWN, Warszawa 1960.
- Mauss M., *Szkic o darze. Formy i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych*, [w:] *Socjologia i antropologia*, PWN, Warszawa 1973.
- Merton R.K., *Teoria socjologiczna a struktura społeczna*, PWN, Warszawa 1982.
- Mill J.S., *Utylitaryzm. O wolności*, PWN, Warszawa 2005.
- Parsons T., *System społeczny*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2009.
- Pomian K., *Słownik pojęć antropologii strukturalnej Lévi-Straussa*, [w:] C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, PIW, Warszawa 1970.
- Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, „Pax”, Warszawa 1985.
- Ross E.A., *New-Age Sociology*, D. Appleton-Century Co, New York, London 1940.
- Simmel G., *Socjologia*, PWN, Warszawa 1975.
- Smith A., *Teoria uczuć moralnych*, PWN, Warszawa 1989.
- Veblen Th., *Teoria klasy próżniaczej*, PWN, Warszawa 1971.
- Żuk-Łapińska L., *Złota reguła. Jej znaczenie i rola w systemach etycznych i potocznych rozważaniach moralnych*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Rzeszów 1997.

THREE CONCEPTIONS OF RECIPROCITY

Summary: The classic anthropological and sociological problem of reciprocity is the main object of this article. Reciprocity is the basis of social and cultural life; it functions, as the mechanism motivating human behaviors. There are a lot of conceptions of reciprocity. The author shows three of them. In the first conception, Bronisław Malinowski describes the rule of reciprocity, basing on the psychical and social compulsion of giving and receiving the gifts and services. In the second conception, Claude Lévi-Strauss describes reciprocity together with unaware psychic structure and rule of reciprocity. And at last, Alvin W. Gouldner describes norm of reciprocity.

Keywords: gift, debt, rule of reciprocity, norm of reciprocity.