

Biblioteka Holon

izdavači

Naklada Jesenski i Turk
Hrvatsko društvo za integralnost

za izdavača

Mišo Nejašmić

urednik biblioteke

dr. sc. Vanja Borš

prevoditelj

dr. sc. Armano Srblijinović

recenzenti

dr. sc. Vanja Borš

dr. sc. Hajrudin Hromadžić

prijelom: Momir Oljača

grafički urednik: Boris Kuk

tisak: Znanje d.o.o., Zagreb

www.jesenski-turk.hr



Hrvatsko društvo za integralnost

DAVID GRAEBER

PREMA ANTROPOLOŠKOJ TEORIJI VRIJEDNOSTI

LAŽNA KOVANICA NAŠIH SNOVA



Jesenski i Turk
Zagreb, studeni 2016.

Izvornik:

David Graeber

Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams

Copyright © David Graeber, 2001

Copyright za hrvatsko izdanje © 2016 Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko društvo za integralnost
Copyright hrvatskog prijevoda © 2016 Armano Srblijinović

Prvi put na engleskom objavio Palgrave Macmillan, podružnica Macmillan Publishers Limited, pod naslovom *Prema antropološkoj teoriji vrijednosti* Davida Graebera. Ovo je izdanje prevedeno i objavljeno uz dozvolu Palgrave Macmillana. Autor zadržava pravo na priznanje autorstva djela.

First published in English by Palgrave Macmillan, a division of Macmillan Publishers Limited under the title *Toward an Anthropological Theory of Value* by David Graeber. This edition has been translated and published under licence from Palgrave Macmillan. The author has asserted his right to be identified as the author of this Work.

Knjiga je sufinancirana sredstvima Ministarstva kulture Republike Hrvatske.

SADRŽAJ

Predgovor hrvatskom izdanju	9
Zahvale	15
Nekoliko riječi za uvod	17
Poglavlje 1.	
Tri načina govora o vrijednosti	23
Poglavlje 2.	
Novija kretanja u teoriji razmjene	45
Poglavlje 3.	
Vrijednost kao važnost djelovanja	71
Poglavlje 4.	
Djelovanje i refleksija, ili bilješke prema teoriji bogatstva i moći	113
Poglavlje 5.	
<i>Wampum</i> i društvena kreativnost među Irokezima	139
Poglavlje 6.	
Povratak Marcelu Maussu	173
Poglavlje 7.	
Lažna kovanica naših snova ili problem fetiša, IIIB	257
Bilješke	293
Bibliografija	309
Kazalo	347

PREDGOVOR HRVATSKOM IZDANJU

Ovo novo, hrvatsko, izdanje knjige *Toward an Anthropological Theory of Value* obilježava točno petnaestu godišnjicu otkako se prvi put pojavila na engleskom jeziku, ujesen 2001. godine. Bila je to prva knjiga koju sam objavio, premda ne i prva koju sam napisao. Moja stvarno prva knjiga bila je *Izgnubljeni ljudi*, etnografski prikaz ruralne zajednice na središnjem Madagaskaru, temeljen na istraživanju za moju doktor-sku disertaciju koja se bavila magijom, ropstvom i prirodom politike. Toj je knjizi, međutim, trebalo ponešto vremena za izlazak – ponajviše zato što sam bio dovoljno nepromišljen da napišem dugačku, dijalošku etnografiju, punu likova u konverzacijama, i to upravo onda kad su akademski izdavači odlučili da više neće objavljivati knjige od 400 stranica. Ja sam, međutim, bio odlučan u namjeri da neću skraćivati – i stoga je knjiga napokon objavljena tek 2007. godine, desetljeće nakon što je napisana.

Ova je knjiga, naprotiv, napisana tijekom samo jedne, vrlo intenzivne godine istraživanja, između 1997. i 1998., dok sam bio između dvaju zaposlenja, neposredno prije no što sam dobio nesuđeno radno mjesto na Yaleu. U to sam se vrijeme službeno nalazio na nekoj vrsti neplaćene gostujuće pozicije na Sveučilištu New York, no zapravo sam bio nezaposlen i preživljavao sam od naknade za nezaposlene. Odlučio sam iskoristiti svoje slobodno vrijeme na najbolji mogući način te povezati neke misaone niti koje su me uzbuđivale tijekom posljediplomskog studija na Sveučilištu u Chicagu 80-ih i 90-ih godina.

Odsjek za antropologiju Sveučilišta u Chicagu u to je vrijeme bio prilično zadivljujuće mjesto. U velikom se dijelu svijeta Sveučilište u Chicagu, naravno, povezuje prije svega s »čikaškim dečkima« koji su navalili na Čile nakon državnog udara i stvorili pravi inkubator neoliberalne ortodoksije koja će se kasnije nametati velikom dijelu globalnog juga – i ne samo globalnog juga, nego, u konačnici, svakome i svugdje, tijekom tih desetljeća. I zasigurno je istina da je Chicago bio, u skoro svakom pogledu, duboko konzervativno i ideološki zastrašujuće mjesto. No, imao je i jednu pozitivnu crtu. Tada je, barem, to bilo jedno od malobrojnih sveučilišta u Sjedinjenim Državama gdje se ideje uzimalo ozbiljno, gdje ste imali priliku studirati s profesorima kojima ne samo što je bilo duboko stalo do društvene teorije, nego su imali i dovoljno intelektualnog samopouzdanja da aktivno potiču intelektualnu smjelost i kreativnost.

Odsjek za antropologiju bio je, u načelu, ljevičarski odsjek, neka vrst lojalne kućne oporbe koja se specijalizirala prije svega za razotkrivanje kulturnih, čak i teoloških ishodišta svih onih prešutnih teorija o ljudskoj prirodi i društvu koje se nalaze u pozadini glavne struje ekonomske misli – rušeći pritom, i to su duboko vjerovali, intelektualne potpornje cijelog neoliberalnog projekta. Bila je to, naravno, pomalo naivna koncepcija, jer nisu ulagali skoro nikakav napor da te kritike iznesu pred iole širu javnost. Čini se da su naprosto mislili da će pobjeda u bitci ideja u akademskom kontekstu nekako, na kraju, biti ono što će presuditi. No, čak je i tu naivnost, koja je bila proizvod duboke vjere u vrijednost intelektualnog života kao vrijednost po sebi, bilo podosta uzbudljivo iskusiti.

Moglo bi se reći da je Chicago bio mješavina najboljeg i najgoreg u tom pogledu. U jednu ruku, bilo je to mjesto apsurdnog intelektualnog mačizma, besmislenog dokazivanja nadmoći i akademske borbe. U drugu ruku, to je bilo mjesto gdje se ideje smatralo istodobno svetima, ali i nečim čime smo se trebali igrati i što je sâm po sebi trebalo biti izvor zadovoljstva. Većina koncepata koji su razvijeni u ovoj knjizi izvorno je bila načrčkana na zadnjim listovima bilježnica nakon iznenadnih epifanija, na marginama prilikom brzog bilježenja predavanja, ili su pak potekli iz višesatnih rasprava u nekom od bezbrojnih malih studentskih kafića Sveučilišta u Chicagu. Bio je to, barem tih nekoliko godina, svojevrsan raj.

U to sam vrijeme naivno vjerovao da je to ono što akademski svijet u stvari jest – mjesto gdje je glavni posao znalaca rađanje i debatiranje ideja. Otada sam naučio da to u stvari nije tako. U najvećoj mjeri, akademski su djelatnici dužnosnici, učitelji i administratori; previše razmišljanja često se može smatrati zapravo neumjesnim. Zapravo, nikad nisam sasvim siguran što mi je donijelo više nevolja za vrijeme mog boravka na Yaleu (gdje su mi nadređeni u jednom trenutku izravno rekli da je jedan od mojih problema u tome što previše objavljujem i imam preveliku potporu studenata): moja politička opredjeljenja ili jasno uvjerenje da akademski život treba biti u velikoj mjeri povezan s potragom za znanjem i idejama? Imao sam prilike vidjeti većinu svojih najvitalnijih i najživopisnijih prijatelja i intelektualnih sumišljenika kako bivaju uništeni ili marginalizirani, proglašeni nesposobnima operirati u sustavu visokog obrazovanja, od kojeg se ne očekuje da njeguje kreativnost, nego da lomi studente, potiče nesigurnost i strah kao način života te, u konačnici, iskorijeni onaj istinski osjećaj radosti u učenju koji većinu studenata potiče da svoje živote prije svega posvete akademskom pozivu.

Stoga bih ponajviše želio da ova knjiga ostane kao svojevrsna posveta onom obliku obrazovanja koji će nekome uopće omogućiti napisati knjigu poput ove – želio bih potaknuti njezine čitatelje da ne slijede olako moje

ideje, nego da je upotrijebe kao platformu, ili nadahnuće, za pronalazak nove, vlastite formule ili sinteze. Ako društvena teorija postane naprosto stvar podizanja spomenika velikim misliocima ili stvar zaraćenih sekta, od kojih svaka brani svoju zastavu ili totem, onda društvena teorija umire. To se naročito odnosi na područje izvan onoga što bi se moglo nazvati središtima teorijske proizvodnje na kontinentu, gdje nekoliko elitističkih filozofa, odgojenih isključivo na tradiciji koja se proteže od Aristotela preko Descartesa do Heideggera, predstavlja jedine ljude kojima je dopušteno generirati ideje, dok je ostatak svijeta sveden na puke komentatore. Antropologija je, tako mi se barem uvijek činilo, jedna od onih disciplina koje su najbolje pozicionirane da prekinu s tom vrstom krajnje zamorne hegemonije te generiraju istinsku globalnu demokraciju ideja.

U tom sam smislu, barem, oduvijek promatrao projekt antropologije – usprkos njegovoj često ružnoj kolonijalnoj povijesti – kao inherentno politički. Tu bi i moje podrijetlo moglo biti relevantno. Potječem iz stare ljevičarske obitelji iz radničke klase. Moj se otac borio u Španjolskoj, a moja je majka u mladosti bila tekstilna radnica te, nakratko, zvijezda radničkog kazališta. Smatram se anarhistom od tinejdžerskih dana – barem u apstraktnim, filozofskim terminima. No, većim dijelom mog života, a sigurno i dok sam pisao ovu knjigu, to je bilo uglavnom filozofsko, a ni u kojem smislu praktično, opredjeljenje. Nisam uopće bio svjestan nastanka pokreta za globalnu pravdu; zatvoren u svom akademskom mjuhuru, teško sam mogao i zamisliti da postoje ljudi u mojoj vlastitoj zemlji koji aktivno rade na stvaranju oblika života koji će istinski navijestiti slobodno društvo. Poput mnogih Amerikanaca, za postojanje pokreta za globalnu pravdu saznao sam tek kad je proglašeno izvanredno stanje u Seattleu u studenom 1999. godine, za vrijeme akcija povodom konferencije Svjetske trgovinske organizacije. Odmah sam shvatio da nemam drugog izbora nego uključiti se, i skoro sve što sam napisao poslije toga bilo je, na ovaj ili onaj način, u vezi s tom odlukom: osobito niz nastojanja da se osmisli oblik intelektualne prakse kojim bi započeo odmak od zastarjelih avangardističkih navika i koji bi bio potpuno konzistentan s novim oblicima horizontalne demokracije koje sam otkrio u tom procesu. I ne samo što ta potraga nije oslabila moje uvjerenje u politički potencijal antropologije nego ga je naprotiv ojačala.

Neizbježno, knjige poput *Prema antropološkoj teoriji vrijednosti s vremenom* se počinju čitati unatrag, kroz moja kasnija politička opredjeljenja, od alter-globalizacijskog pokreta do Zauzмимо *Wall Street* 2011., ili čak kroz moje trenutno zauzimanje za kurdski pokret za slobodu. Knjiga je čak nazvana i anarhističkim traktatom. To ona zasigurno nije. Drugi su je nazvali radom iz marksističke teorije. Ne smatram ni to točnim. Zasigurno,

NEKOLIKO RIJEČI ZA UVOD

Kad sam izvorno započeo pisati ovu knjigu, ciljevi koje sam imao na umu bili su relativno skromni. Želio sam, prije svega, pridonijeti antropološkim teorijama vrijednosti. Mnogi su antropolozi odavno smatrali da bismo trebali imati teoriju vrijednosti, to jest teoriju pomoću koje bismo se mogli pomaknuti od razumijevanja kako različite kulture definiraju svijet na radikalno različite načine (u opisivanju čega su antropolozi oduvijek bili dobri) prema razumijevanju kako, istodobno, te kulture definiraju što je lijepo, ili vrijedno, ili važno. Da vidimo kako se značenje, da tako kažemo, pretvara u želju. Kad bismo to mogli, to bi otvorilo mogućnosti rješavanja mnoštva notorno teških problema, ne samo u antropologiji, nego i u društvenim znanostima općenito. Želio sam vidjeti mogu li ocrtati barem obrise jedne takve teorije, te ih također povezati s određenim zamislima o bogatstvu, moći i prirodi novca koje sam prvi put iznio u eseju otprije nekoliko godina (Graeber, 1996a).

Tijekom pisanja se, međutim, počelo zbivati nešto neobično. Što bih više napisao, to bih se više morao suočiti s činjenicom da su moje pretpostavke i prioritete na mnogo načina bili posve suprotni dobrom dijelu onoga što se do tada smatralo općim mjestima društvenih znanosti – ili barem onih disciplina (sociologije, antropologije, povijesti, kulturnih studija itd.) koje sebe vide najviše politički angažiranima. Kako sam se sve više nalazio u situacijama da moram razjašnjavati točke razmimoilaženja, to sam sve više uočavao da se knjiga pretvara u nešto puno ambicioznije: na neki način ona je počela poprimati obilježja političkog traktata, ili barem proširenog pogleda o odnosu između disciplina poput antropologije i politike.

Standardno prihvaćena povijest – ona vrst stvari koje novinari uzimaju kao samorazumljive činjenice – kaže da su posljednja desetljeća dvadesetog stoljeća bila vrijeme kad se američka ljevica uglavnom povukla na sveučilišta i odjele diplomskih studija, sve više izbacujući arkanse radikalne metateorije, dekonstruirajući pritom sve što joj dođe u vidokrug, dok je u isto vrijeme sav okolni svijet postajao sve konzervativniji. Ako se shvati blago karikaturalno, držim da takva slika nije posve pogrešna. No, nedavni događaji navješćuju da bi moglo postojati više vrlo različitih načina za ispričati istu priču. Nekoliko posljednjih godina svjedočili smo brzom rastu novih društvenih pokreta – napose pokreta protiv neoliberalizma (ili pokreta protiv, kako ih se u Sjedinjenim Državama naziva, ideologijā

»slobodnog tržišta«) – u gotovo svakom kutku svijeta, uključivši tu, s određenim zakašnjenjem, i sâme Sjedinjene Države. Pa ipak, takozvana akademska ljevica u Americi nije igrala gotovo nikakvu ulogu u tome; zapravo, izgleda da su mnogi od njezinih navodnih članova samo mutno svjesni da takvi pokreti uopće postoje. Možda to i nije tako iznenađujuće: neoliberalizam je, sâm po sebi, ostao tema o kojoj moderna kritička metateorija nikad nije imala previše toga reći.

Zašto je to tako? Meni se čini da je na iznenađujuće velik broj načina kritička teorija zapravo samo anticipirala neoliberalne argumente. Uzmimo, na primjer, koncept »postmodernizma«. Priznajem, riječ je o ponešto varljivom konceptu, jer nikad nije bilo puno učenih ljudi koji bi bili spremni sebe nazvati »postmodernistima«. No, na neki način, upravo je to ono što je taj termin učinilo toliko moćnim: »postmodernizam« nije nešto što bi itko predložio, nego gotova stvar koju svatko jednostavno mora prihvatiti. Od osamdesetih godina naovamo, počeli smo se susretati s nizom argumenata koje se u karikaturnom obliku može sažeti na otprilike sljedeći način:

1. Živimo u *postmoderno doba*. Svijet se promijenio; nitko za to nije odgovoran, to se jednostavno dogodilo kao rezultat neizbježnih procesa; ništa u vezi s tim ne možemo učiniti, moramo se jednostavno prilagoditi novim uvjetima.
2. Jedna od posljedica našeg postmodernog stanja jest ta da planovi o mijenjanju svijeta ili društva putem kolektivne političke akcije više nisu izvedivi. Sve je razlomljeno i fragmentirano; takvi će se planovi neminovno pokazati nemogućima ili će proizvesti totalitarne noćne more.
3. I premda se čini da za ljudsku agensnost u povijesti ostaje malo slobodnog prostora, ne treba sasvim očajavati. Legitimno političko djelovanje je moguće, uz uvjet da je na osobnoj razini: putem oblikovanja subverzivnih identiteta, oblika kreativne potrošnje i sličnih. Takvo je djelovanje, sâmo po sebi, političko i potencijalno oslobađajuće.

Kao što sam već rekao, riječ je o karikaturi: stvarni argumenti u bilo kojem političkom traktatu iz navedenog razdoblja obično su daleko složeniji. Pa ipak, oni gotovo bez iznimke sadrže neku inačicu ovih triju tema. Usporedimo, stoga, te tri teme s argumentima koji su se devedesetih godina počeli širiti u masovnim medijima, a u vezi s fenomenom poznatim pod nazivom »globalizacija«:

1. Živimo u doba *globalnog tržišta*. Svijet se promijenio; nitko za to nije odgovoran, to se jednostavno dogodilo kao rezultat neizbježnih procesa; ništa u vezi s tim ne možemo učiniti, moramo se jednostavno prilagoditi novim uvjetima.
2. Jedna od posljedica jest ta da planovi o mijenjanju društva putem kolektivne političke akcije više nisu izvedivi. Snovi o revoluciji pokazali su se nemogućima ili, još gore, proizveli su totalitarne noćne more; čak se i bilo kakvu ideju o mijenjanju društva putem uobičajenih političkih izbornih procesa mora napustiti u ime »kompetitivnosti«.
3. Ako se čini da za demokraciju ostaje malo slobodnog prostora, ne treba očajavati; tržišno ponašanje, a napose odluke o individualnoj potrošnji, *jesu* demokracija; u stvari, one su sva demokracija koju ćemo ikad trebati.

Postoji, naravno, jedna golema razlika među gornjim argumentima. Glavna teza onih koji slave postmodernizam jest da smo ušli u svijet u kojem su svi totalizirajući sustavi – znanost, čovječanstvo, nacija, istina itd. – smrvljeni; u kojem više nema mehanizama za ponovno sastavljanje svijeta sada razlomljenog u nesumjerljive fragmente. Više se ne može ni zamisliti da bi mogao postojati jedinstveni standard vrijednosti kojim bi se stvari mjerile. Neoliberali, s druge strane, slave globalno tržište koje je, u stvari, najveći i najmonolitniji sustav mjerenja koji je ikad stvoren, totalizirajući sustav koji podvrgava sve na planetu – svaki predmet, svaki komad zemlje, svaku ljudsku sposobnost ili odnos – jedinstvenom standardu vrijednosti.

Postaje sve očitijim da je ono što su opisivali slavitelji postmodernizma u velikoj mjeri predstavljalo tek učinke tog univerzalnog tržišnog sustava koji, poput svakog totalizirajućeg sustava vrijednosti, tendira sve dovesti u sumnju i nered. Zapanjujuće je da su oni propustili zapaziti tu činjenicu. Zašto? I zašto je tako teško pronaći način za kritiku sustava koji je izravno suprotan svemu na što se oni pozivaju?

Razlog je vjerojatno bio sljedeći: oni koji su baratali pojmovima kao što je »postmodernizam« nisu smatrali da pozivaju ni na što. Oni nisu pisali manifeste postmodernističkog pokreta. Oni su mislili da jednostavno opisuju nešto što se već zbiva, neizbježno, pod utjecajem ove ili one vrste strukturnih sila. A u tome je njihov stav bio samo preuveličana inačica općeprihvaćenog stava. To je, mislim, najbolje objašnjenje trenutne paralize. Izravno rečeno: sada, kad je postalo očitim da »strukturne sile« sâme vjerojatno neće proizvesti ništa što bi nam se moglo sviđati, otvaraju nam se mogućnosti iznalaženja istinskih alternativa. Čak i ako ostavimo

TRI NAČINA GOVORA O VRIJEDNOSTI

Ako čitate puno antropološke literature, teško se oteti dojmu da su teorije vrijednosti postale popularne tek odnedavno. Reference na »vrijednosti« i »teorije vrijednosti« viđaju se posvuda – obično postavljene tako da nagovijeste kako postoji golema i po svoj prilici vrlo komplicirana literatura koja leži iza njih.¹ Ako, međutim, pokušate pratiti tu literaturu, brzo nađete na probleme. Zapravo je izuzetno teško naći sustavnu »teoriju vrijednosti« bilo gdje u recentnoj literaturi; a obično se također pokazuje vrlo teškim zadatkom nazrijeti na koju se to teoriju, ako uopće ikoju, poziva određeni autor koji se koristi pojmom »vrijednosti«. Ponekad posumnjate da je upravo ta neodređenost ono što taj pojam čini toliko privlačnim.

Ono što bih želio u ovom poglavlju jest ponuditi neke sugestije o tome kako je nastala takva situacija. Smatram da ona ime veze s činjenicom da se antropologija našla uhvaćenom u neku vrst teorijskog međuprostora. Velike teorijske dileme otprije dvadesetak godina nikad nisu istinski riješene; prije bi se moglo reći da su zanemarene. Opći je osjećaj da bi upravo teorija vrijednosti mogla biti ono što bi riješilo većinu tih dilema, ali takva teorija nikad nije do kraja ostvarena; odatle možda i navika tolikog broja učenih ljudi da se ponašaju kao da takva teorija doista postoji.

Bit će lakše vidjeti zašto nam se teorija vrijednosti čini tako obećavajućom ako razmotrimo načine na koje je riječ »vrijednost« bila upotrebljavana u društvenim teorijama u prošlosti. Postoje, moglo bi se reći, tri široke struje misli koje konvergiraju u pojmu »vrijednosti«, kako se on danas upotrebljava:

1. »vrijednosti« u sociološkom smislu: koncepcije o tome što je dobro, pravilno ili poželjno u ljudskom životu;
 2. »vrijednost« u ekonomskom smislu: stupanj do kojeg su predmeti željeni, mjeran naročito time koliko su drugi spremni odricati se kako bi ih se domogli;
-

3. »vrijednost« u lingvističkom smislu, koja potječe iz strukturalne lingvistike Ferdinanda de Saussurea (1916 [1966]), a koju se može pojednostavljeno svesti na »značenjsku razliku«.

Kad antropolozi danas govore o »vrijednosti« – napose kad se referiraju na »vrijednost« u jednini, dok bi netko tko je pisao prije dvadesetak godina govorio o »vrijednostima« u množini – oni, u najmanju ruku, impliciraju da to što bi se sve ove tri stvari trebale nazivati istom riječju nije tek koincidencija. U konačnici, sve su one refrakcija jedne te iste stvari. No, ako o tome bolje promislite, riječ je o zapravo vrlo zahtjevnom pojmu. To bi, na primjer, značilo da kad govorimo o »značenju« riječi i »smislu života«, ne govorimo o bitno različitim stvarima, te da obje te stvari imaju još i nešto zajedničko s prodajnom cijenom hladnjaka. Postavljanje stvari na takav način otvara prostor očitim zamjerkama. Skeptik bi mogao odgovoriti: moglo bi doista biti da svi ti koncepti imaju nešto zajedničko, no ako je tako, to »nešto« bi moralo biti toliko apstraktno i nejasno da bi svako izdvajanje toga bilo jednostavno besmisleno. U tom bi slučaju neodređenost doista *bila* ključna. No, ja mislim da nije tako. U stvari, ako razmotrite povijest antropološke misli o svakoj od tri spomenute vrste vrijednosti, uočit ćete da su skoro svi koji bi pokušali postaviti koherentnu teoriju bilo koje od te tri vrste, završili u velikim problemima, jer nisu dovoljno pozornosti poklonili preostalim dvjema.

Dopustite mi da kratko skiciram te tri povijesti, jednu po jednu.

I: Clyde Kluckhohnov projekt o vrijednostima

Teorijska analiza »vrijednosti« ili »sustava vrijednosti« uglavnom je ograničena na filozofiju (gdje se naziva aksiologijom) i sociologiju (gdje ste je se riješili ako ste »vrijednosno neutralni«). Nije ipak točno da antropolozi ne koriste te termine. Možete uzeti bilo koje antropološko djelo iz bilo kojeg razdoblja i ako ga listate dovoljno dugo, budite sigurni da ćete naći barem jedno ili dva pozivanja na »vrijednosti«. No, antropolozi se rijetko potrudu definirati vrijednosti, a kamoli učiniti analizu vrijednosti dijelom antropološke teorije. Jedna velika iznimka pojavila se 1940-ih i ranih 1950-ih godina kad je Clyde Kluckhohn sa svojim timom s Harvarda uložio veliki napor kako bi pitanje vrijednosti doveo u središte interesa antropologije. Kluckhohnov je projekt, zapravo, nastojao redefinirati čitavu antropologiju kao komparativno izučavanje vrijednosti.

Danas se taj projekt najviše pamti po uvrštenju u Parsonsovu *Opću teoriju akcije* (Parsons i Shils, 1951) u kontekstu svojevrsnog prijateljskog saveza između sociologije, antropologije i psihologije, kojim je izučavanje

ljudskog ponašanja podijeljeno između tih triju disciplina. Psiholozi bi trebali izučavati strukturu ljudske osobnosti, sociolozi društvene odnose, a antropolozi načine na koje je jedno i drugo posredovano kulturom, što se u velikoj mjeri svodi na pitanje kako se vrijednosti uspostavljaju u simbolima i značenju. Kluckhohnovo se glavno antropološko djelo bavi Navaho Indijancima, no on je također osmislio komparativnu studiju vrijednosti u okrugu Rimrock, u američkoj državi Novi Meksiko (1951b, 1956; Vogt i Albert, 1966), u kojem je živjelo pet različitih zajednica: Navaho, Zuñi, Mormoni, Teksašani i meksički Amerikanci. Postojanje takve sredine, smatrao je Kluckhohn, dopušta približiti se kontroliranom eksperimentu u antropologiji najviše što je to uopće moguće – otvara priliku vidjeti kako su pet različitih zajednica, s vrlo različitim sustavima vrijednosti, adaptirane na istu okolinu. Stoga je on poslao pet svojih studenata da svatko od njih prouči po jednu od tih zajednica (zapravo je znatan broj pripadnika sljedeće generacije američkih antropologa bio u nekom razdoblju uključen u Rimrock studiju), dok je on sâm ostao u pozadini, na Harvardu, vodeći seminar o vrijednostima i radeći na nizu članaka u kojima je želio definirati temeljne pojmove analize.

Što su, dakle, vrijednosti? Kluckhohn je stalno profinjavao svoje definicije. Središnja je pretpostavka bila da su vrijednosti »konceptije poželjnog« – konceptije koje igraju neku ulogu pri odabirima različitih mogućih smjereva djelovanja (1951a, str. 395). Ključni je pojam »poželjno«. »Poželjno« ne odnosi samo na ono što ljudi žele – u praksi oni žele razne stvari. Vrijednosti su zamisli o tome što *treba* željeti. One su kriteriji po kojima ljudi prosuđuju koje su želje legitimne i vrijedne, a koje nisu. Vrijednosti su, dakle, ako već ne ideje o smislu života, a ono barem o tome što se od života može opravdano očekivati. Problem, međutim, dolazi u drugom dijelu definicije: Kluckhohn je insistirao na tome da vrijednosti nisu samo apstraktne životne filozofije, nego ideje koje imaju izravne učinke na ljudsko ponašanje. Problem je odrediti kako.

Naravno, kad govorite o vrijednostima u tradicionalnom smislu, to i nije tako teško. Pod time mislim da se može lako reći da Navaho zajednica u Rimrocku visoko vrednuje nešto što bi se moglo nazvati »skladom«, a zajednica Tekšašana nešto što se može nazvati »uspjehom«. Normalno, takva »vrijednosna analiza« sastoji se od identifikacije takvih pojmova i njihove interpretacije, precizirajući što »sklad« ili »uspjeh« zapravo znače tim ljudima, te smještajući takve definicije u širi kulturni kontekst. Problem je, međutim, što takvi pojmovi u pravilu teže k idiosinkrastičnosti. Kluckhohna je zanimala sustavna *usporedba* vrijednosti.

Kako bi mogli uspoređivati takve koncepte, Kluckhohn i njegovi učenci morali su stvoriti još jednu, manje apstraktnu razinu koju su nazvali

»vrijednosnim orijentacijama«. To su »pretpostavke o ciljevima i svrhama ljudskog postojanja«, prirodi znanja, o »onom što ljudi s pravom očekuju jedni od drugih, kao i od bogova, o tome što donosi ispunjenje ili frustraciju« (Kluckhohn, 1949, str. 358–359). Drugim riječima, vrijednosne su orijentacije ispreplele ideju poželjnog s pretpostavkama o prirodi svijeta u kojem treba djelovati. Sljedeći korak bio je sastaviti popis temeljnih egzistencijalnih pitanja na koje svaka kultura, kako se pretpostavljalo, treba na neki način dati odgovor. Jesu li ljudi dobri ili zli? Trebaju li njihovi odnosi s prirodom biti zasnovani na skladu, vladanju ili podvrgavanju? Treba li biti odan sebi, grupi ili drugim pojedincima? Kluckhohn je uspio sastaviti takav popis, ali su on i njegovi učenici naišli na velike poteškoće kad je trebalo prijeći s te, super-profinjene razine na prizemnije pojedinosti tipa zašto jedni preferiraju uzgoj krumpira nad rižom, ili zašto drugi odobravaju brakove unakrsnih rođaka – kad je trebalo prijeći na onu vrstu svakodnevnih pitanja s kojima se antropolozi normalno bave.

U nastavku priča poprima pomalo tragičan ton. Skoro svi koji su bili uključeni u studiju okruga Rimrock počeli su osjećati da studija predstavlja promašaj – pri formulaciji zaključaka terenskim je istraživačima bilo gotovo nemoguće razviti zajedničku terminologiju. Premda su neki od Kluckhohnovih učenika – napose filozofkinja Ethel Albert – u kasnim pedesetima i ranim šezdesetima nastavili objavljivati eseje pune znanstvenog pouzdanja, čini se da je sâm Kluckhohn poznije godine proveo s osjećajem frustracije zbog nemogućnosti da napravi istinski proboj i omogući prave, sustavne komparativne studije vrijednosti, te ih poveže s djelovanjima (Albert, 1956, 1968; Kluckhohn, 1951a, 1961; F. Kluckhohn i Strodbeck, 1961). Frustracija je bila tim veća što je Kluckhohn svoj projekt smatrao maltene posljednjim pokušajem spašavanja američke antropologije iz nečeg što je skoro svima izgledalo kao teorijska slijepa ulica. Dok su britanski antropolozi svoju disciplinu oduvijek smatrali granom sociologije, sjevernoamerička se škola, utemeljena od Franza Boasa, oslanjala na njemačku kulturnu teoriju, kako bi uspoređivala društva ne samo kao načine organizacije odnosa među ljudima, nego i kao strukture misli i osjećaja. Pretpostavljalo se da u srži kulture postoje određeni ključni obrasci, ili simboli, ili teme koji sve skupa drže na okupu i koje se ne može reducirati na puku individualnu psihologiju, a problem je bio definirati što to točno jest i kako do toga doći. Ostaje vam jedan čudan, pomalo proturječan dojam, jer to je također bilo vrijeme kad je boasovska antropologija bila na vrhuncu svog utjecaja i akademskog autoriteta, zapljusnuta hladnoratovskim novcem – vrijeme kad su njihove knjige čitali čak i obični Amerikanci, ali istodobno i vrijeme kad su boasovci počeli doživljavati rastući osjećaj intelektualnog bankrota. Kluckhohnov napor na reformulaciji antropologije kao

Izučavanja vrijednosti može se promatrati kao posljednji pokušaj spašavanja Boasovskog projekta – danas ga se uglavnom smatra još jednim slijepim rukavcem. Postoji konsenzus među onima koji ga se uopće udostojeno spomenuti (Edmonson, 1973; Dumont, 1982) da je s projektom zapravo sve bilo u redu, ali je propao zbog nedostatka adekvatne teorije strukture. Kluckhohn je želio uspoređivati sustave ideja, ali nije imao teorijski model kako se ideje uklapaju zajedno u sustave. Posljednjih se godina počeo baviti zamislama o posuđivanju modela iz lingvistike, ali tada raspoloživa predstva nisu bila dovoljna za takav pothvat. Čini se da Kluckhohnovi kritičari, u stvari, smatraju da bi u slučaju da je on ili njegov projekt poživio još koju godinu, te dočekaio strukturalističke modele koji su se na sceni pojavili kasnih 1960-ih, sve možda završilo drugačije.

Kako bilo da bilo, projekt nije imao intelektualnih nasljednika. To, dakako, ne znači da antropolozi više ne spominju »vrijednosti«. Neke su regionalne poddiscipline doslovce opsjednute vrijednostima (osobito one koje se bave regijama s kompleksnom društvenom strukturom koju čine, primjerice, klanovi i sustavi loza), poput antropologije Mediterana koja je tijekom većeg dijela svoje povijesti bila usredotočena na pitanja »časti«. Međutim, više gotovo da nema ni govora o »vrijednostima« općenito. Tako je čak i kod nastavljača Kluckhohnove intelektualne tradicije. Neki od najutjecajnijih američkih kulturnih teoretičara šezdesetih i sedamdesetih godina – ovdje prije svega mislim na Clifforda Geertza i Davida Schneidera – na mnoge su načine nastavili u toj tradiciji, ali su ipak otišli u vrlo različitim smjerovima.

To je, na neki način, prilično loše. Unatoč svoj sterilnosti u praksi, ima nešto privlačno u Kluckhohnovoj glavnoj zamisli – ono što kulture čini različitim nisu samo razlike u uvjerenjima što svijet jest, nego i u osjećaju što se od svijeta može opravdano očekivati. Antropologija, drugim riječima, treba biti komparativno izučavanje praktičnih životnih filozofija. Najbliža paralela u društvenim znanostima vjerojatno je Weberova komparativna studija svjetskih religija, koja se također bavila ocrtavanjem ograničenog broja različitih načina mišljenja o smislu ljudskog postojanja, kao i nastojanjem da se razumiju njihove implikacije po društveno djelovanje. Moguće je, čak, da je Kluckhohnovo djelo zrelo za neku vrst ponovnog oživljavanja: nedavno je, na primjer, Charles Nuckolls (1998) uložio dosta truda ne bi li vrijednosnu analizu integrirao s psihološkim pristupima u antropologiji. No, za našu je sadašnju svrhu važno to da je prvo veliko nastojanje na formulaciji antropološke teorije vrijednosti definitivno propalo, te da se težište antropoloških interesa u tim pitanjima šezdesetih godina počelo pomicati u dva suprotna smjera: jedan je vodio prema ekonomiji, a drugi k lingvistici.

II: Maksimirajući pojedinac

Praktično je od sâmihi početaka moderne antropologije bilo pokušaja primjene mikroekonomskih alata na izučavanje nezapadnih društava. Postoji više razloga za to. Prvo, ekonomija je oduvijek bila (za razliku od lingvističke) društvena znanost koja je polagala najviše prava na bliskost s prirodnim znanostima; uz to ide i dodatna prednost da ljudi koji dodjeljuju financijska sredstva (ljudi koji i sâmi obično imaju određenu ekonomsku naobrazbu) na ekonomiju gledaju kao na model »egzaktne« znanosti. Ekonomija, također, spaja izuzetno jednostavan model ljudske prirode s izuzetno kompliciranim matematičkim formulama, koje nespecijalisti teško mogu razumjeti, a kamoli kritizirati. Njezine su pretpostavke izravne. Društvo se sastoji od pojedinaca. Pretpostavlja se da svaki pojedinac ima prilično jasnu ideju o tome što želi u životu, te da nastoji postići maksimalan dio toga uz minimalnu žrtvu i napor. (To se zove »mini/max« pristup. Ljudi žele minimizirati izdatke, a maksimirati dobit.) Ono što nazivamo »društvom« jednostavno je – pogotovo ako se kontrolira ono malo kulturne »interferencije« – ishod svih tih aktivnosti, koje su usmjerene prema vlastitom interesu.

Bronisław Malinowski se na takvo stanje stvari žalio još 1922. u vjerojatno prvom knjiškom djelu ekonomske antropologije uopće – *Argonauti Zapadnog Pacifika* (*Argonauts of the Western Pacific*). Zaključio je da takva teorija ne može objasniti ekonomsko ponašanje na Trobrijanskim otocima:

Još jedan pojam s kojim moramo jednom zauvijek raskinuti jest pojam *primitivnog ekonomskog čovjeka* iz nekih od aktualnih ekonomskih udžbenika... koji je u svim svojim djelovanjima vođen racionalističkom koncepcijom vlastitog interesa, te koji postiže svoje ciljeve izravno i s minimumom napora. Već će i jedan dobro odabran primjer pokazati koliko je besmislena ta pretpostavka. Primitivni Trobrijanac pribavlja nam jedan takav primjer, proturječeći toj pogrešnoj teoriji. U prvom redu, kao što smo vidjeli, rad se ne obavlja prema načelu najmanjeg napora. Posve suprotno, mnogo se vremena i energije troši na potpuno nepotreban napor, to jest nepotreban s utilitarne točke gledišta (Malinowski, 1922, str. 60).

Malinowski uzima kao primjer stavove koje trobrijanski muškarci imaju prema svojim vrtovima jama – beskrajnu energiju koju ulažu u natjecanje kako bi vlastiti vrt učinili najurednijim i najprivlačnijim (napor koji je u strogo »ekonomskim« terminima potpuno beskoristan). Cijeli smisao uređivanja vrta jest pokazati koliko mnogo napora muškarac može uložiti u nj – na kraju polovina uroda istrune, jer plodove nema tko pojesti. Štoviše, i ono što se pojede, ne pojede sâm vrtlar:

Najvažnije je u svemu tome, međutim, da svi, ili skoro svi plodovi njegova rada, a zasigurno i svaki višak koji može proizvesti dodatnim naporom, ne idu muškarcu sámom, nego njegovoj svojti. Bez ulaženja u detalje sustava raspodjele uroda, čija je sociologija vrlo kompleksna, te bi zahtijevala prethodni prikaz rodbinskog sustava i ideja o srodstvu kod Trobrijanaca, može se ipak reći da oko tri četvrtine uroda odlaze dijelom poglavici, a dijelom bračnom drugu i obitelji muškarčeve sestre (ili majke) (Malinowski, 1922, str. 60–61).

Drugim riječima, umjesto da »ekonomiziraju« svoje napore, trobrijanski muškarci aktivno nastoje obaviti nepotreban rad, a zatim proizvode razdaju obiteljima svojih sestara. Tu nema čak ni izravnog reciprociteta, jer muškarčevu vlastitu obitelj ne hrani obitelj njegove sestre, nego braća njegove supruge.

Može se naći beskrajno mnoštvo takvih primjera, a mnogi su prikupljeni još u ranim danima antropologije. Ali, ne pomaže. Skoro svakog desetljeća svjedočimo barem jednom novom pokušaju vraćanja maksimalajućeg pojedinca natrag u antropološku teoriju, unatoč tome što ekonomsku teoriju pritom često treba iskriviti do neprepoznatljivosti.

U stvari, nastojanje na pomirenju ekonomije i antropologije inherentno je proturječno na više načina. Ekonomija i antropologija stvorene su sasvim različitim svrhama na umu. Ekonomija je sva u predviđanjima. Ona je nastala i održava se uz pomoć obilnih ulaganja zato što ljudi koji imaju novca žele znati što će raditi drugi ljudi koji imaju novca. Prema tome, to je disciplina koja više nego bilo koja druga teži participirati u svijetu koji opisuje. Ekonomska se znanost u prvom redu bavi ponašanjem ljudi koji su barem donekle familijarni s ekonomijom – ljudi koji su ili studirali ekonomiju, ili djeluju unutar institucija koje ona oblikuje. Ekonomija kao disciplina uvijek je igrala ulogu u definiranju situacija koje opisuje.² Ekonomisti s tim nemaju problema; oni smatraju da tako i treba biti. Antropologija je od početka sasvim drugačija. Nju oduvijek najviše zanima djelovanje onih ljudi koji su *najmanje* pod utjecajem praktičnog ili teorijskog svijeta u kojem se analitičar kreće i djeluje. To je bilo naročito tako u vrijeme kad su antropolozi svoju disciplinu vidjeli kao »izučavanje divljaka«, no i do danas su antropolozi ostali najviše zainteresirani za ljude čija su razumijevanja svijeta, interesi i ambicije vrlo različiti od njihovih. U skladu s tim, antropološka se istraživanja provode bez ikakvih primisli o promicanju vlastitih interesa i ambicija. Kad je Malinowski otkrivao što trobrijanski vrtlari nastoje postići svojim ponašanjem, nije mu sasvim sigurno bilo ni na kraj pameti da bi im čitanje njegove knjige moglo pomoći da u tome postanu još bolji. U stvari, kad antropolog otkrije da se netko antropološkim tek-

stovima koristi na takav način – recimo, kao vodičem za obnašanje vlastitih obreda – obično postane prilično uznemiren.

Ekonomija se, dakle, bavi predviđanjem individualnog ponašanja, a antropologija razumijevanjem kolektivnih razlika.

Stoga naponi na uvođenju maksimirajućih modela u antropologiju redovito završavaju u nekoj vrsti nevjerojatno komplicirane slijepe ulice. Klasične studije slučajeva ekonomske antropologije – na primjer, Boasova o *potlatchu* Kwakiutla (1897), te ona o trobrijanskoj *kula* razmjeni Malinowskoga (1922) – bave se sustavima razmjene koja se odvija prema načelima potpuno različitim od razmjene u sustavu iz kojeg dolazi promatrač: najvažniji akteri ne trude se akumulirati bogatstvo, nego se takmiče tko će više bogatstva odbaciti. Marcel Mauss je 1925. godine skovao frazu »ekonomija darova« kako bi opisao takve sustave.

Zapravo, postojanje darova je – čak i u zapadnim društvima – oduvijek za ekonomiste predstavljalo izvjesni problem. Nastojanja na objašnjenju tog fenomena uvijek vode k variranju istih, pomalo čudnih, cirkularnih argumenata:

P: Ako ljudi maksimiraju dobitke, na ovaj ili onaj način, kako onda objasniti da daju stvari bez povrata?

O: Nastoje maksimirati društveni status, ili čast, ili prestiž koji time pribavljaju.

P: A što s ljudima koji daju anonimne darove?

O: Nastoje maksimirati osjećaj vlastite vrijednosti ili jednostavno dobar osjećaj koji time ostvaruju.

I tako dalje. Ako ste dovoljno uporni, uvijek možete pronaći *nešto* što ljudi nastoje maksimirati. No, ako se pomoću svih tih maksimirajućih modela pokazuje samo to da »ljudi uvijek nastoje maksimirati *nešto*«, onda takvi modeli očito ne mogu predvidjeti ništa, što znači da njihova uporaba teško može antropologiju učiniti znanstvenijom. Sve što takvi modeli pridodaju analizi jest skup pretpostavki o ljudskoj prirodi. Pretpostavlja se, u prvom redu, da nitko nikad ništa ne čini iz obzira prema drugima; što god netko činio, iz toga nastoji izvući nešto za sebe. U svakodnevnom govoru postoji riječ kojom označavamo takav stav. Ta je riječ »cinizam«. Većina nas nastoji izbjegavati ljude koji previše prijanjaju uz takav stav. U ekonomiji ga, pak, kako se čini, nazivaju »znanošću«. ³

Pa ipak, svi su ti slijepi putevi proizveli jedan zanimljiv uzgredni učinak. Kako bi se provela ekonomska analiza, gotovo neizostavno treba mapirati niz »vrijednosti« u tradicionalnom sociološkom smislu – moć, prestiž, moralna čistoća, itd. – te ih na određenoj razini definirati kao

fundamentalno slične ekonomskim vrijednostima. To znači da ekonomski antropolozi ipak moraju govoriti o vrijednostima. No, to također znači da oni o njima mora govoriti na prilično čudan način. Kad kažete da osoba bira između više novca, više imovine ili više prestiža, zapravo vršite apstrakciju («prestiž») i opredmećujete je, tretirajući je kao predmet koji se po vrsti ne razlikuje bitno od, recimo, konzerve umaka za špagete ili bloka sirovog željeza. To je vrlo čudna operacija, jer prestiž, u stvari, nije predmet kojeg možete riješiti kad god poželite, niti ga doista možete konzumirati; prije je riječ o stavu koji postoji u umovima drugih ljudi.⁴ On može postojati samo unutar mreže društvenih odnosa. Može se, dakako, argumentirati da je vlasništvo također društveni odnos, opredmećen na potpuno isti način: kad kupujete auto, ne kupujete pravo da se njime koristite, nego pravo sprečavanja drugih da se njime koriste, ili, još preciznije, kupujete priznanje drugih da imate to pravo. No, s obzirom da je ovdje riječ o tako difuznom društvenom odnosu – o ugovoru između vlasnika i ostatka svijeta – lako je o tome razmišljati kao o stvari. Drugim riječima, način na koji ekonomisti govore o »robama i uslugama« već uključuje redukciju nečeg što su zapravo društveni odnosi na objekte; ekonomistički pristup vrijednostima samo dalje proširuje taj proces, na skoro sve ostalo.

Na kojoj osnovi? U stvarnosti jedino što umak za špagete i prestiž imaju zajedničko jest činjenica da ih neki ljudi žele. Ono što ekonomska teorija ultimativno nastoji jest objasniti čitavo ljudsko ponašanje – ili barem čitavo ljudsko ponašanje za koje drži da je vrijedno objašnjenja – na osnovi određenog pojma želje, koji se opet temelji na određenom pojmu zadovoljstva. Ljudi nastoje pribaviti stvari jer će ih te stvari na neki način usrećiti ili zadovoljiti (ili barem zato što misle da hoće). Čokoladni kolač obećava zadovoljstvo, ali isto tako i činjenica da vas drugi ne smatraju pretilim; racionalni akteri redovito odvaguju jedno naspram drugog. Upravo je to obećanje zadovoljstva ono što ekonomisti nazivaju »vrijednošću«.

U konačnici se veći dio ekonomske teorije oslanja na nastojanje da sve što makar »miriše na društvo« učini nevidljivim. No, čak i ako vam uspije svaki društveni odnos reducirati na stvar, te tako ostvarite empiristički san i svijet svedete samo na pojedince i objekte, još uvijek ostaje zagonetnim zašto pojedinci osjećaju da im neki objekti donose više zadovoljstva od drugih. Naime, samo dotle možete doći pozivajući se na fiziološke potrebe.⁶ Na kraju, suočeni s potrebom objašnjavanja zašto su u pojedinim dijelovima svijeta ljudi indiferentni prema čokoladnim kolačima, ali ih oduševljavaju pića od usoljenih suhih šljiva, ili zašto se u drugim dijelovima svijeta pretilost smatra privlačnom, ekonomisti obično ponovno moraju, premda nevoljko, uvesti neki pojam poput društva ili kulture.

Upravo se ta vrsta pitanja našla u pozadini formalističko-supstantivističke debate koja je zaokupila ekonomsku antropologiju 1960-ih godina (Polanyi, 1944, 1957, 1968; Dalton, 1961; Burling, 1962; Cook, 1966 itd.). Danas se tu debatu uglavnom smatra besplodnom – teorijske su osnove obiju strana većinom diskreditirane – no glavna pitanja nikad nisu do kraja razriješena. Dopustite mi kratak sažetak te debate.

Termine »formalizam« i »supstantivizam« uveo je mađarski ekonomist Karl Polanyi. Polanyijevo najpoznatije djelo *Velika preobrazba* (*The Great Transformation*, 1944) prikaz je povijesnog podrijetla (u Engleskoj osamnaestog i devetnaestog stoljeća) onog što danas nazivamo »tržištem«. U dvadesetom se stoljeću tržište počelo smatrati praktički prirodnim fenomenom – izravnom posljedicom onog što je Adam Smith jednom prilikom nazvao »čovjekovom prirodnom sklonošću razmjeni jedne stvari za drugu«. U stvari, takav stav logički slijedi iz one iste (cinične) teorije o ljudskoj prirodi koja leži u pozadini ekonomske teorije. Osnovno rezoniranje – koje se rijetko eksplicitno izlaže – teče na otprilike sljedeći način. Ljudska bića pokreću želje; te su želje neograničene. Ljudska su bića racionalna utoliko što uvijek nastoje proračunati najefikasniji način da dođu do onog što žele. Stoga, ako ih se prepusti sâmima sebi, neizbježno će se razviti nešto poput »slobodnog tržišta«. Dakako, tijekom 99% ljudske povijesti do toga nije došlo, zbog uplitanja ove ili one države, ili feudalne elite. Feudalni odnosi, koji se zasnivaju na prisili, u svojim su temeljima suprotni tržišnim odnosima, koji se zasnivaju na slobodi; stoga, kad se feudalizam jednom počeo raspadati, neizbježno se pojavilo tržište, kako bi zauzelo njegovo mjesto.⁷

Ljepota je Polanyijevog djela u tome što pokazuje kako je taj »zdravorazumski« prikaz zapravo potpuno pogrešan. U stvarnosti su država i njezina moć prisile itekako sudjelovale u stvaranju onog što danas nazivamo »tržištem«, a što se zasniva na institucijama poput privatnog vlasništva, nacionalne valute, pravovaljanih ugovora, kreditnog tržišta. Sve je to trebalo stvoriti i održavati državnom politikom. Tržište je produkt države i uvijek je bilo i ostalo tako. Ako se istinski osvrnete na pretpostavke ekonomista o ljudskom ponašanju, vidjet ćete da je jedino smisleno da tako i bude. Načelo maksimiranja pretpostavlja da će ljudi nastojati izvući što više, s kim god imali posla, ne uzimajući u obzir bilo kakve interese te druge osobe. Istodobno se pretpostavlja da ljudi ni pod kojim okolnostima neće ni na koji način (primjerice, uz uporabu sile) posegnuti za imetkom onih prema čijoj su sudbini indiferentni. »Tržišno« je ponašanje jednostavno nemoguće bez policije.

Polanyi nastavlja opisivati kako su se, odmah nakon nastanka tih institucija, pojavili ljudi poput Smitha, Malthusa i Ricarda, povlačeći analogije

u prirodom, argumentirajući da ti novi oblici ponašanja slijede neumitne, univerzalne zakonitosti. Pod ekonomskim »formalizmom« Polanyi podrazumijeva izučavanje tih zakonitosti. Polanyi je savršeno spreman priznati da su formalne metode prikladne za razumijevanje ljudskog ponašanja unutar takvog tržišta. No, u većini društava takve institucije nisu postojale; napće se ne može govoriti o ekonomiji u smislu autonomne sfere ponašanja koja bi operirala prema svojoj vlastitoj unutarnjoj logici. Radije se treba okrenuti onome što on naziva »supstantivnim« pristupom, te istražiti stvarni proces putem kojeg društvo pribavlja hranu, prostore za stanovanje i ostala materijalna dobra, imajući na umu da je taj proces posve usmjeren u društvo, a ne zasebna sfera aktivnosti, koju se može odvojiti od primjerice, politike, srodstva ili religije.

Supstantivistička škola ekonomske antropologije (čiji je glavni predstavnik Polanyijev učenik George Dalton) u osnovi je empirijska. Uzmete neko društvo, promatrate kako su dobra u njemu raspodijeljena, te nastojte razumjeti načela. Glavni rezultat jest popis novih oblika razmjene i distribucije, koji svi ne operiraju prema načelima ekonomskog maksimiziranja, a koje treba pridodati antropolozima otprije poznatim »ekonomijama darova«. Ti novi oblici obuhvaćaju redistributivne ekonomije, naime trgovačkih luka (neutralnih enklava u kojima trgovci iz različitih zemalja posluju prema unaprijed određenim tečajnim stopama; Polanyi, Arensberg i Pearson, 1957), pojam sfera razmjene (Firth, 1959; Bohannan, 1955, 1959; Bohannan i Bohannan, 1968), te sfere društvenosti Marshalla Sahlinsa (1974).

Sve je to predstavljalo nesumnjiv doprinos ljudskom znanju. Problem je i dalje bio u sveukupnom teorijskom okviru. Jedna je stvar, naime, reći da društva posjeduju različite načine raspodjele dobara, a druga objasniti što članovi društva zapravo misle da rade kad razmjenjuju darove, zahtijevaju plaćanje mlade ili razmjenjuju šafran za slonovaču u trgovačkoj luci. Protivnici supstancijalizma bili su vrlo brzi u ukazivanju na to. Stoga su se supstantivisti vrlo brzo morali suočiti s protuofenzivom samoproglašениh formalista (npr. Burling, 1962; Cook, 1966). Formalisti su tvrdili da je Polanyi pogrešno shvatio predmet ekonomske znanosti. Ekonomska znanost ne ovisi o prisustvu ili odsustvu nečeg što obično nazivamo »ekonomijom«. Ona se samo bavi određenim tipom ljudskog ponašanja koji nazivamo »ekonomizirajućim«. Ljudi ekonomiziraju kad biraju između različitih načina uporabe ograničenih resursa u nastojanju da minimiziraju izdatke, a maksimiraju dobitke. (Da, kažu oni, to uključuje neke *a priori* pretpostavke o ljudskoj prirodi, ali svatko treba krenuti od *nekih* pretpostavki, a krajnji je test proizvode li teorije koje iz toga slijede kakve rezul-