Utopie rzeczy: człowiek i przedmioty w porządku społecznym

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Esej stanowi głęboką refleksję nad rolą przedmiotów w kształtowaniu ładu społecznego, odrzucając potoczne rozumienie utopii jako naiwnej fantazji. Autor definiuje ją jako epistemologiczną rewoltę, która stawia pytania o fundamenty naszej aksjologii w obliczu dominacji logiki rynkowej. Zestawiając klasyczne teorie wymiany daru Marcela Maussa i wspólnotowe wizje Platona z nowoczesną koncepcją gospodarki o zerowych kosztach krańcowych Jeremy'ego Rifkina, tekst ukazuje transformację od posiadania ku współdzieleniu. To analiza tego, jak przedmioty – od darów po towary – budują naszą tożsamość i definiują sprawiedliwość społeczną w dobie cyfrowej obfitości i prosumpcji.

This essay offers a profound reflection on the role of objects in shaping social order, rejecting the common understanding of utopia as a naive fantasy. The author defines it as an epistemological revolt that questions the foundations of our axiology in the face of the dominance of market logic. Juxtaposing Marcel Mauss's classical theories of gift exchange and Plato's communal visions with Jeremy Rifkin's modern concept of a zero-marginal-cost economy, the text charts the transformation from possession to sharing. It examines how objects—from gifts to commodities—construct our identities and define social justice in an age of digital abundance and prosumption.

Utopia – to słowo, które zbyt długo traktowano z pogardliwym uśmieszkiem, jakby było zaledwie poetyckim wybrykiem, dziecięcą fantazją przetrzymaną w świetle Kanta i zbyt szybko wystawioną na chłód Marksa. Tymczasem utopia jest najpoważniejszą z trosk, bo dotyczy aksjologii – porządku wartości, który wymyka się kalkulacjom rynku, bilansom księgowym i logice dochodu krańcowego. To nie eskapizm, lecz epistemologiczna rewolta, bunt poznania przeciwko rzeczywistości, która zbyt ochoczo przestała być rzeczywista. Nie zaczynajmy jednak od Platona, bo to ścieżka zbyt wydeptana. Zacznijmy od Marcela Maussa i jego eseju o darze,

który spadł jak grom z jasnego nieba na politechniczne umysły wczesnej nowoczesności. Mauss dowodził, że wymiana nie zaczęła się od pieniędzy, lecz od obowiązku wzajemności, od więzi tak gęstych, że nie sposób było ich wycenić. Dar – pisał – „jest cementem społeczeństwa", a nie jego dekoracją. Dawać – to wiązać. Przyjmować – to uznawać. Oddawać – to podtrzymywać świat. Utopia daru, rozwijana przez Abramowskiego czy współczesnych idealistów, takich jak Botsman i Rogers, nie jest pobożnym życzeniem, lecz aktem rewolucji przeciwko uprzedmiotowieniu relacji. Kapitalizm każe rzeczom pożerać człowieka, utopia daru nakazuje uwolnić rzecz z więzów posiadania.

SŁOWA KLUCZOWE

utopia rzeczy | porządek społeczny | wymiana darów | koszt krańcowy | własność prywatna | aksjologia | epistemologiczna rewolta | społeczeństwo obfitości | biowładza | fetyszyzm towarowy | komunizm strażników | prosumpcja | ekonomia empatii | racjonowanie | całościowy fakt społeczny

Utopia: epistemologiczny i aksjologiczny wymiar bytu

nie zatrzymała się jednak w chacie pierwotnej wspólnoty. Pojawiła się utopia racjonowania: technokratyczna, zimna, a jednak przepełniona ludzką trwogą przed chaosem konsumpcji. Sięgnijmy do Saint-Simona, do Campanelli, do kolektywnych projektów planistów, którzy marzyli o ekonomii tak racjonalnej, że człowiek będzie w niej jednocześnie producentem, beneficjentem i strażnikiem porządku. Utopia racjonowania – to dziecko nowoczesnego lęku, wyraz pokory wobec marnotrawstwa i nierówności. Obietnica „każdemu wedle potrzeb" brzmi jak święte przyrzeczenie, lecz za nim czai się pytanie: kto owe potrzeby zdefiniuje? Wciąż świeży jest tu głos Foucaulta, który ostrzegał przed biowładzą, czyli systemem regulującym nie tylko ciało, ale i jego pragnienia. Racjonowanie to nie tylko logistyka, to aksjologiczne pole bitwy między sprawiedliwością a przemocą porządku.

Wreszcie nadchodzi najnowocześniejsza z utopii – utopia obfitości. Dzieją się rzeczy prawdziwie apokaliptyczne. Jeremy Rifkin, prorok trzeciej rewolucji przemysłowej, ogłasza „koniec kosztów krańcowych", a technologiczny sen obiecuje raj zerowych cen i nieskończonej reprodukcji. Każe nam wierzyć, że gdy wszystko stanie się darmowe, wszystko będzie wspólne. Czy jednak obfitość nie zamienia nas w dzieci supermarketu, dla których nadmiar staje się przekleństwem? Czy nie następuje wówczas „inflacja znaczeń", jak pisał Baudrillard, w której rzeczy stają się przezroczyste, a człowiek już nawet nie pragnie, tylko scrolluje?

W tym momencie wkracza filozofia – z podniesionym kołnierzem i światłem w oczach. Zbiera rozsypane okruchy myśli i stwierdza, że każda z tych utopii jest nie tylko projektem społecznym, lecz antropologiczną próbą ujarzmienia rzeczy. Rzeczy, czyli tego, co obce, co przeraża i co uwodzi. Rzeczy, które nie są tylko przedmiotami użytkowymi, ale nośnikami sensów, władzy, pamięci i troski. Człowiek nieustannie próbuje zbudować porządek, w którym to on panuje nad

Marcel Mauss: dar jako fundament więzi społecznych

Wśród wizji lepszego świata utopie wymiany darów są bodaj najbardziej przewrotne. Nie obiecują bowiem ani sprawiedliwego podziału dóbr, ani technologicznego raju na ziemi. Proponują coś znacznie bardziej radykalnego: całkowitą przemianę ludzkich relacji, budowanie wspólnoty poprzez rzeczy. Nie chodzi w nich o to, by więcej posiadać, lecz by zupełnie inaczej dzielić. Myśliciele tak różni jak Edward Abramowski, Marcel Mauss, Jeremy Rifkin czy Rachel Botsman szkicują społeczeństwo, którego ekonomia opiera się na empatii i zaufaniu, a nie na bezdusznej wymianie rynkowej i symbolicznej dominacji.

To fundamentalna różnica względem utopii racjonowania, opartych na logice reglamentacji i surowej ascezy. Wizje daru odrzucają zarówno pożądanie nadmiaru, jak i obsesję kontroli. Ich celem nie jest ujarzmienie ludzkiej natury, lecz jej głęboka transformacja – przez praktykę życia we wspólnocie, przez wyobraźnię moralną, przez systemową zmianę naszych relacji z przedmiotami i innymi ludźmi. Dążą do świata, w którym rzeczy stają się pomostem, a nie murem; gdzie ich przepływ nie buduje statusu, lecz cementuje więzi. To nie jest projekt technokratyczny. To rewolucja kulturowa, która rzuca wyzwanie samej kategorii wartości.

Dar, jak przenikliwie zauważył antropolog Marcel Mauss, nigdy nie jest gestem jednostronnym. Stanowi część „całościowego faktu społecznego”, który dalece wykracza poza chłodną kalkulację ekonomiczną. Dając, wchodzimy w sieć zobowiązań; przyjmując, stajemy się częścią wspólnoty. To, co na pozór wydaje się czystym altruizmem, w rzeczywistości jest potężnym mechanizmem spajającym tkankę społeczną. Utopie daru nie idealizują bezinteresowności. Przeciwnie, demaskują, że „interes” może mieć charakter relacyjny, a wymiana może budować solidarność zamiast napędzać rywalizację.

Edward Abramowski, klasyk polskiej myśli społecznej, podchodził do tego paradygmatu z pasją wizjonera i precyzją społecznika. Jego „Związki Przyjaźni” i „Rzeczpospolita Przyjaciół” to nie tyle projekty polityczne, ile śmiałe eksperymenty etyczne. Wierzył, że społeczeństwo można odbudować na fundamencie dobrowolnej współpracy, o ile tylko odrzuci się trzy filary opresji: przymus, własność i państwo. Dla Abramowskiego państwo nie było instytucją, lecz zorganizowaną formą przemocy, a kapitalizm – strukturą grzechu społecznego. Jego utopia miała być cicha, oddolna, nienapisana krwią rewolucji. Wyspy dobrego życia miały stopniowo wynurzać się spod powierzchni systemu, aż ten sam, pozbawiony sensu, ulegnie erozji.

Nowoczesną, technologiczną ścieżką do podobnych wniosków podąża Jeremy Rifkin. Choć nie odwołuje się do romantyzmu czy mistycyzmu, jego koncepcja „społeczeństwa o krańcowym koszcie zerowym” prowadzi do zaskakująco zbieżnych rezultatów. Zakłada on, że cyfryzacja, internet rzeczy oraz prosumpcja – czyli zjawisko, w którym zanika granica między producentem a konsumentem – sprawią, że produkcja wielu dóbr i usług stanie się niemal darmowa. Gdy rzeczy będą dostępne za bezcen, zniknie motywacja do ich posiadania, a wraz z nią – paliwo dla rywalizacji. Rifkin przewiduje, że praca przestanie być obowiązkiem, a produkcja zostanie zastąpiona wspólną troską o utrzymanie systemów. Rzeczy staną się przezroczyste, a na pierwszy plan wysuną się relacje.

To fundamentalne przesunięcie wartości, z ekonomicznej na społeczną,

Utopia racjonowania: lęk przed chaosem i niedoborem

W europejskiej tradycji filozoficznej, zwłaszcza w jej platońskim nurcie, uparcie powraca pytanie o sprawiedliwy porządek społeczny. Pytanie o świat, w którym rzeczy nie są ani fetyszami pożądania, ani narzędziami dominacji, lecz stają się neutralnym tłem dla ludzkiej wspólnoty. Andrzej Waśkiewicz w książce Ludzie–Rzeczy–Ludzie odświeża tę linię myślenia, pokazując, jak wielowiekowa tradycja utopijna – od Platona, przez Thomasa More’a, aż po Morelly’ego i Mably’ego – niestrudzenie próbuje zaprojektować społeczeństwo oparte nie na wymianie i rywalizacji, ale na wspólnym ograniczeniu i sublimacji materialnych instynktów. U podstaw tych wizji nie leży jednak jałowa asceza, lecz głębokie przekonanie, że zarówno nadmiar, jak i niedobór są trucizną – źródłem niesprawiedliwości, alienacji i rozpadu więzi.

Platon, jako ojciec tej tradycji, w swoim Państwie pyta nie tylko o to, jak rządzić, ale przede wszystkim o to, jak żyć w zgodzie z ładem duszy i kosmosu. Z tej perspektywy własność prywatna nie jest kwestią ekonomiczną, lecz psychiczną i etyczną. To ona rozsadza wspólnotę od wewnątrz, rozbudza namiętności, podsyca ambicje i wzmacnia logikę „moje” przeciwko „nasze”. Słynny komunizm strażników, którego nie wolno mylić z jego XX-wieczną karykaturą, nie jest tyle zniesieniem własności, ile rytualnym oczyszczeniem życia z pokusy. Strażnicy, wolni od ziemi, złota i srebra, żyją w sferze niedostępnej dla prywatnego interesu, stając się symbolicznymi gwarantami dobra wspólnego. Ich wspólnota stołu i łoża, ich radykalne wyobcowanie z posiadania, to postulat oddzielenia władzy od tego, co pożądane, zbytkowne i dzielące.

W późniejszych Prawach Platon łagodzi swoją wizję, ale nie porzuca centralnej tezy: porządek społeczny musi panować nad sferą dóbr, jeśli nie chce być przez nią pożarty. Ograniczenie własności i nadzór nad konsumpcją nie są wyrazem totalitarnej obsesji kontroli, lecz filozoficznej świadomości, że społeczeństwo, które nie panuje nad swoimi pragnieniami, w końcu stanie się ich niewolnikiem. Państwo platońskie nie rośnie, nie wprowadza innowacji, nie ekspanduje. Jego celem nie jest rozwój, lecz równowaga. Z tej

perspektywy cała nowoczesna idea nieustannego wzrostu gospodarczego jawi się jako antyutopia – choroba miasta, stan zapalny, niepokój duszy.

Thomas More, pisząc swoją Utopię na progu nowożytności, powtarza wiele platońskich motywów, lecz przesuwa akcenty. Dobra wspólne stają się tu nie przywilejem elity, ale fundamentem całego społeczeństwa. Złoto i srebro, symbole bogactwa w Europie, zostają zdegradowane do roli materiału na nocniki i kajdany dla niewolników – co stanowi genialną ironię wobec rodzącego się kapitalistycznego fetyszyzmu. W Utopii nie ma prywatnych spiżarni, domy zmienia się losowo co dekadę, a każda nadwyżka produkcji służy zaspokojeniu potrzeb innych. Praca, choć obowiązkowa, jest skrócona do minimum, by dać czas na rozwój duchowy. More przeformułowuje tu samą relację między pracą a wolnością. Praca nie jest już przekleństwem ani drogą do bogactwa, lecz społecznym rytuałem, który daje prawo do uczestnictwa we wspólnocie. Tworzy model, w którym rzeczy stają się przezroczyste: nie skrywają władzy, nie uwodzą statusem,

Platon: własność prywatna niszczy jedność państwa

W europejskiej tradycji filozoficznej, zwłaszcza w jej platońskim nurcie, powraca niczym duch pytanie o sprawiedliwy porządek społeczny. Porządek, w którym rzeczy nie są ani fetyszami na ołtarzu pożądania, ani narzędziami dominacji, lecz stają się neutralnymi mediatorami ludzkiej wspólnoty. Andrzej Waśkiewicz w książce Ludzie–Rzeczy–Ludzie wznawia tę linię myślenia, pokazując, jak wielowiekowa tradycja utopijna – od Platona, przez Thomasa More'a, po Morelly'ego i Mably'ego – nieustannie próbuje przemyśleć społeczeństwo. Nie jako strukturę opartą na wymianie i rywalizacji, ale na wspólnym ograniczeniu, reglamentacji i sublimacji materialnych instynktów. U podstaw tych projektów nie leży jednak asceza dla samej ascezy, lecz głębokie przekonanie, że nadmiar, tak samo jak niedobór, jest źródłem niesprawiedliwości i destrukcji więzi.

Platon, ojciec tej tradycji, w Państwie stawia pytanie nie tylko o to, jak rządzić, ale i o to, jak żyć w zgodzie z ładem duszy i kosmosu. Z tej perspektywy własność prywatna nie jest kwestią ekonomiczną, lecz psychiczną i etyczną. Jej obecność rozsadza wspólnotę od wewnątrz, rozbudza namiętności, podsyca ambicje i wzmacnia logikę „mojego" przeciwko „naszemu". Słynny komunizm strażników, którego nie wolno mylić z jego historycznymi, XX-wiecznymi karykaturami, nie tyle jest zniesieniem własności, ile rytualnym oczyszczeniem życia z pokusy. Strażnicy, wolni od ziemi, złota i srebra, żyją we wspólnocie niewidzialnej dla interesów, stając się symbolicznymi gwarantami dobra wspólnego. Ich wspólnota stołu i łoża, ich alienacja od dóbr, to radykalny postulat oddzielenia rządzących od tego, co pożądane, zbytkowne i dzielące.

W późniejszych Prawach Platon łagodzi swoją utopię, ale nie rezygnuje z centralnej tezy: porządek społeczny musi panować nad sferą dóbr, jeśli nie chce być przez nią pożarty. Ograniczenie własności, nadzór nad konsumpcją, regulacje przepływu mienia – to wszystko nie jest wyrazem totalitarnej skłonności do

kontroli. To filozoficzna świadomość, że społeczeństwo, które nie kontroluje swoich pragnień, w końcu stanie się ich ofiarą. Państwo platońskie nie rośnie, nie zmienia się, nie przyjmuje innowacji, bo jego celem nie jest rozwój, lecz równowaga. Z tej perspektywy nowoczesna idea nieograniczonego wzrostu gospodarczego staje się platońską antyutopią. Chorobą miasta, stanem zapalnym duszy.

Thomas More, pisząc swoją Utopię na progu nowożytności, powtarza wiele z platońskich intuicji, lecz przesuwa akcenty. Dobra wspólne stają się tu nie przywilejem elity, ale fundamentem całego społeczeństwa. Złoto i srebro zostają zrzucone z piedestału wartości i służą za materiał na nocniki i kajdany, co stanowi genialną ironię wobec rodzącego się kapitalistycznego fetyszyzmu. W Utopii nie ma prywatnych spiżarni, domy zmienia się co dekadę, a każda nadwyżka produkcji zaspokaja potrzeby innych. Praca, choć obowiązkowa, jest skrócona do minimum, by dać czas na rozwój duchowy. More tworzy model, w którym rzeczy stają się przezroczyste. Nie ukrywają władzy, nie uwodzą statusem, nie odgradzają ludzi od siebie. Ich banalność jest gwarancją, że ludzie spotykają się nie przez rzeczy, lecz ponad nimi.

Morelly w Kodeksie natury idzie jeszcze dalej

Thomas More: praca uwalnia czas na rozwój ducha

W europejskiej tradycji filozoficznej, zwłaszcza w jej platońskim nurcie, nieustannie powraca pytanie o sprawiedliwy porządek społeczny. Porządek, w którym rzeczy nie są ani fetyszami pożądania, ani narzędziami dominacji, lecz stają się neutralnymi mediami ludzkiej wspólnoty. Andrzej Waśkiewicz w książce **Ludzie–Rzeczy–Ludzie** odświeża tę linię myślenia, pokazując, jak wielowiekowa tradycja utopijna – od Platona, przez Thomasa More'a, po Morelly'ego i Mably'ego – niestrudzenie próbuje przemyśleć społeczeństwo. Nie jako arenę wymiany i rywalizacji, ale jako strukturę opartą na wspólnym ograniczeniu, reglamentacji i sublimacji materialnych instynktów. U podstaw tych projektów nie leży jednak asceza dla samej ascezy, lecz głębokie przekonanie, że nadmiar, dokładnie tak jak niedobór, jest źródłem niesprawiedliwości, alienacji i rozpadu więzi.

Platon, jako ojciec tej tradycji, stawia w **Państwie** pytanie fundamentalne: nie tylko jak rządzić, ale jak żyć w zgodzie z ładem duszy i kosmosu. Z tej perspektywy własność prywatna nie jest problemem ekonomicznym, lecz psychicznym i etycznym. Jej obecność rozsadza wspólnotę od wewnątrz, rozbudza niszczycielskie namiętności, podsyca ambicje i wzmacnia logikę „moje" przeciwko „nasze". Słynny komunizm strażników, którego nie wolno mylić z jego XX-wiecznymi karykaturami, nie jest tyle zniesieniem własności, ile rytuałem oczyszczenia życia z pokusy – pokusy uczynienia z posiadania źródła tożsamości i władzy. Strażnicy, wolni od ziemi, złota i srebra, żyją we wspólnocie odpornej na wirus prywatnego interesu, stając się symbolicznymi gwarantami dobra wspólnego. Ich życie – bez własnych dzieci, przy wspólnym stole i łożu – to radykalny postulat chirurgicznego oddzielenia władzy od pożądania.

W późniejszych **Prawach** Platon łagodzi swoją utopię, ale nie porzuca jej centralnej tezy: porządek społeczny musi panować nad sferą dóbr, jeśli nie chce być przez nią pożarty. Ograniczenie własności, nadzór nad konsumpcją, regulacje przepływu mienia – wszystko to nie jest wyrazem totalitarnej obsesji kontroli, ale filozoficznej świadomości, że społeczeństwo, które nie panuje nad swoimi pragnieniami, w końcu stanie się ich ofiarą. Państwo platońskie nie rośnie, nie wprowadza innowacji, nie ekspanduje. Jego celem nie jest rozwój, lecz równowaga. Z tej perspektywy nowoczesny dogmat wzrostu gospodarczego i nieograniczonej produkcji jawi się jako antyutopia w czystej postaci: choroba miasta, stan zapalny duszy.

Thomasa More'a, pisząc swoją **Utopię** na progu nowożytności, powtarza wiele platońskich motywów, lecz przesuwa akcenty. Dobra wspólne stają się fundamentem całego społeczeństwa, a nie tylko przywilejem elity. Złoto i srebro zostają strącone z piedestału wartości i służą do wyrobu nocników i kajdan dla niewolników, co stanowi genialną ironię wymierzoną w rodzący się kapitalistyczny fetyszyzm pieniądza. W Utopii nie ma prywatnych spiżarni, domy zmienia się losowo co dekadę, a każda nadwyżka produkcji służy zaspokojeniu potrzeb innych. Praca, choć obowiązkowa, zostaje skrócona do minimum, by uwolnić czas na rozwój duchowy. More przeformułowuje tu relację między pracą a wolnością: praca nie jest przekleństwem ani drogą do bogactwa, lecz społecznym rytua

Morelly vs. Mably: spór o naturę własności wspólnej

W europejskiej myśli filozoficznej, zwłaszcza w jej platońskim nurcie, od wieków pulsuje to samo pytanie: jak zbudować sprawiedliwy porządek, w którym rzeczy nie są ani fetyszami, ani narzędziami dominacji, lecz stają się neutralnym tłem dla ludzkiej wspólnoty? Andrzej Waśkiewicz w książce **Ludzie – rzeczy – ludzie** odświeża tę debatę, pokazując, że wielowiekowa tradycja utopijna – od Platona, przez Thomasa More'a, po Morelly'ego i Mably'ego – to nieustanna próba przemyślenia społeczeństwa na nowo. Społeczeństwa opartego nie na wymianie i rywalizacji, lecz na wspólnym ograniczeniu, reglamentacji i okiełznaniu materialnych apetytów. U podstaw tych wizji nie leży jednak asceza dla samej ascezy, ale głębokie przekonanie, że nadmiar, dokładnie tak jak niedobór, jest źródłem niesprawiedliwości, alienacji i erozji więzi społecznych.

Platon, jako duchowy ojciec utopii racjonowania dóbr, w swoim **Państwie** pyta nie tylko o to, jak rządzić, ale przede wszystkim o to, jak żyć w harmonii z ładem duszy i kosmosu. Z tej perspektywy własność prywatna przestaje być kwestią ekonomiczną, a staje się problemem psychicznym i etycznym. To ona rozsadza wspólnotę od wewnątrz, rozbudza niszczycielskie namiętności, podsyca ambicje i wzmacnia logikę „moje" przeciwko „nasze". Słynny komunizm strażników, którego nie wolno mylić z jego XX-wiecznymi, historycznymi karykaturami, nie tyle jest zniesieniem własności, ile rytualnym oczyszczeniem życia z pokusy posiadania. Strażnicy, wolni od ziemi, złota i srebra, tworzą wspólnotę niewidzialną dla

partykularnych interesów, stając się symbolicznymi gwarantami dobra wspólnego. Ich wspólnota stołu i łoża, ich radykalne wyobcowanie z dóbr, to postulat oddzielenia władzy od tego, co pożądane, zbytkowne i dzielące.

W późniejszych **Prawach** Platon łagodzi swoją wizję, lecz nie porzuca jej rdzenia. Porządek społeczny musi zapanować nad światem rzeczy, jeśli nie chce zostać przez niego pożarty. Ograniczenie własności, nadzór nad konsumpcją i regulacja przepływu mienia nie są tu wyrazem totalitarnych zapędów, lecz filozoficzną mądrością. Płynie z niej świadomość, że każde społeczeństwo, które nie kontroluje swoich pragnień, w końcu staje się ich niewolnikiem. Państwo platońskie nie rośnie, nie goni za innowacją; jego celem nie jest rozwój, lecz równowaga. Z tej perspektywy cała nowoczesna idea nieustannego wzrostu gospodarczego jawi się jako antyutopia – choroba miasta, stan zapalny duszy zbiorowej.

Thomas More, pisząc swoją **Utopię** u progu nowożytności, podchwytuje wiele platońskich wątków, ale przesuwa akcenty. Dobra wspólne nie są już przywilejem elity, lecz fundamentem całego społeczeństwa. Złoto i srebro zostają symbolicznie zdetronizowane – robi się z nich nocniki i kajdany dla niewolników, co stanowi genialną ironię wymierzoną w rodzący się kapitalistyczny fetyszyzm pieniądza. W **Utopii** nie ma prywatnych spiżarni, domy zmienia się losowo co dekadę, a każda nadwyżka produkcji służy zaspokojeniu potrzeb innych. Praca, choć obowiązkowa, zostaje skrócona do minimum, by ludzie mieli czas na rozwój duchowy. More na nowo definiuje relację między pracą a wolnością: praca nie jest przekleństwem ani drog

Utopia obfitości: antropologiczna wizja sytości

Wyobraźnia utopijna, od Platona po Rifkina, nie jest jedynie polityczną fantazją, lecz formą antropologicznego eksperymentu myślowego. Stanowi próbę odpowiedzi na fundamentalne pytanie: kim bylibyśmy, gdyby rzeczy przestały nami rządzić? Gdybyśmy zamieszkali w świecie, w którym dostatek jest regułą, a nie wyjątkiem, a dostęp do dóbr nie służyłby już uzasadnianiu społecznych hierarchii, lecz ich rozbrajaniu? Utopie obfitości to laboratoria badające zmienioną kondycję ludzką, oderwaną od przymusu walki o przetrwanie, a nie tylko marzenia o technologicznym raju.

W odróżnieniu od utopii racjonowania, które – jak klasyczna Kallipolis – organizują świat wokół reglamentacji, umiaru i kontroli, utopie obfitości opierają się na radykalnym zaufaniu do historii. Nie ma tu aktu założycielskiego ani gwałtownego przełomu, jest za to łagodne przeistoczenie. Historia nie kończy się z hukiem rewolucji, lecz raczej topnieje w cichym rozproszeniu potrzeb. Nie chodzi bowiem o poskromienie pożądania, ale o jego głęboką przemianę. Człowiek nie musi być już strażnikiem własnych instynktów, ponieważ przedmioty, które mamiły jego wyobraźnię, straciły swój hipnotyczny urok. Rzeczy stają się dostępne i właśnie w tej dostępności tracą swoje dotychczasowe znaczenie.

Bellamy, Morris i Rifkin, trzej ojcowie różnych odmian tej samej nadziei, projektują światy, w których technika, estetyka i współdzielenie stają się trzema drogami do tego samego celu: dekonstrukcji ekonomii niedoboru. Dla Bellamy'ego rozwiązaniem jest centralizacja, czyli naród działający jak jedno wielkie przedsiębiorstwo, które likwiduje rywalizację poprzez racjonalizację. Morris proponuje romantyczny anachronizm, świadome cofnięcie się ku „Wesołej Anglii", gdzie rzemiosło znaczy więcej niż przemysł, a piękno jest funkcją wspólnoty. Rifkin z kolei spogląda w przyszłość, widząc świat zautomatyzowany i zdecentralizowany, oparty na społecznym blockchainie, w którym ceni się współdzielenie zasobów, energii i uwagi.

W każdej z tych wizji nie chodzi jedynie o dostatek rzeczy, ale o transformację wartości. Kluczowym procesem w utopiach obfitości jest detoksykacja wyobraźni, czyli wyjście poza logikę pragnienia, które przez stulecia napędzało ekonomię i przemoc. Ludzie nie są już zdeterminowani przez potrzebę gromadzenia, nie mierzą swojej wartości przez rynkową cenę posiadanych przedmiotów. W to miejsce pojawia się motywacja empatyczna, potrzeba sensu i pragnienie relacji – więzi nie z materialnością, lecz z drugim człowiekiem. Praca, tradycyjny węzeł przymusu, zostaje odczarowana. Może być służbą, twórczością, wyrazem tożsamości albo nie być jej wcale, gdyż maszyny, sieci i wspólnoty dbają o to, by nie była już biletem wstępu do człowieczeństwa.

Ciekawym, a zarazem ironicznym aspektem tych wizji jest to, że w świecie obfitości czas się kończy. Nie w sensie apokaliptycznym, ale jako wektor rozwoju. Utopia Bellamy'ego nie potrzebuje już postępu, bo osiągnęła stan doskonałej równowagi. Utopia Morrisa zatrzymała czas, wracając do idyllicznego „dawniej", by oswoić przyszłość. Rifkin wieszczy nową erę, której dynamika nie polega na linearnym wzroście, lecz na rozproszeniu. Energia, władza i wiedza stają się tak powszechne, że przestają być interesujące dla logiki dominacji.

Na poziomie antropologicznym wszystkie te projekty łączy jedno: wyjście poza model **homo economicus**. Utopie ob

Rifkin: koszt zerowy kończy erę kapitalizmu

Wyobraźnia utopijna, od Platona po Rifkina, nie jest jedynie polityczną fantazją, lecz formą antropologicznego eksperymentu myślowego. To uporczywa próba odpowiedzi na pytanie, które nawiedza naszą cywilizację: kim bylibyśmy, gdyby rzeczy przestały nami rządzić? Gdybyśmy zamieszkali w świecie, w którym obfitość stała się normą, a dostęp do dóbr nie służył już cementowaniu społecznej hierarchii, lecz jej rozbrojeniu? Utopie dostatku to laboratoria, w których testuje się nie tyle technologiczny raj, ile nową wersję kondycji ludzkiej, wyzwolonej z przymusu walki o przetrwanie.

W przeciwieństwie do utopii racjonowania, które jak platońska Kallipolis organizują świat wokół reglamentacji i kontroli, wizje obfitości opierają się na radykalnym zaufaniu do historii. Nie ma tu aktu założycielskiego ani gwałtownego przełomu, jest za to łagodne przeistoczenie. Historia nie kończy się z hukiem rewolucji, lecz raczej topnieje w cichym rozproszeniu materialnych potrzeb. Nie chodzi o to, by zdusić pożądanie, ale by je przekierować. Człowiek nie musi już być strażnikiem własnych instynktów, ponieważ przedmioty, które mamiły jego wyobraźnię, straciły swój hipnotyczny urok. Rzeczy stają się powszechnie dostępne i w tej dostępności tracą na znaczeniu.

Bellamy, Morris i Rifkin – trzej wizjonerzy, trzy drogi do tego samego celu – projektują światy, w których technika, estetyka i współdzielenie dekonstruują ekonomię niedoboru. Dla Bellamy'ego rozwiązaniem jest totalna centralizacja, czyli naród jako jedno, doskonale zracjonalizowane przedsiębiorstwo, które likwiduje rywalizację. Morris proponuje romantyczny anachronizm, świadomy powrót do idyllicznej Anglii, gdzie rzemiosło znaczy więcej niż przemysł, a piękno jest funkcją wspólnoty. Rifkin z kolei patrzy w przyszłość opartą na zdecentralizowanym, społecznym blockchainie, w której współdzielimy zasoby, energię i uwagę w zautomatyzowanym świecie.

W każdej z tych wizji nie chodzi jednak o sam dostatek rzeczy, lecz o fundamentalną transformację wartości. Kluczowym procesem staje się detoksykacja wyobraźni, czyli wyjście poza logikę pragnienia, które przez stulecia napędzało ekonomię i przemoc. Ludzie nie są już definiowani przez potrzebę gromadzenia, nie mierzą swojej wartości rynkową ceną posiadanych przedmiotów. W to miejsce pojawia się motywacja empatyczna, głód sensu i pragnienie relacji nie z materią, lecz z drugim człowiekiem. Praca, tradycyjny węzeł przymusu, zostaje odczarowana. Może być służbą, twórczością lub wyrazem tożsamości. Albo nie być nią wcale, bo maszyny i wspólnoty dbają, by nie była już biletem wstępu do człowieczeństwa.

Ciekawym i nieco ironicznym aspektem tych wizji jest to, że w świecie obfitości kończy się czas. Nie w sensie apokaliptycznym, lecz jako wektor postępu. Utopia Bellamy'ego nie potrzebuje już rozwoju, bo osiągnęła stan doskonałej równowagi. Utopia Morrisa cofnęła czas do idyllicznej przeszłości, by oswoić przyszłość. Rifkin zaś wieszczy nową erę, której dynamika nie polega na wzroście, lecz na rozproszeniu. Energia, władza i wiedza stają się tak powszechne, że przestają być interesujące dla logiki dominacji.

Na poziomie antropologicznym wszystkie te projekty łączy jedno: próba wyjścia poza model homo economicus. Utopie obfitości nie są instrukcją obsługi kapitalizmu z ludzką twarzą, ale propozycją wymiany jego fundamentów. Chodzi o przejście ze świata, w którym człowiek walczy o

Abramowski: Rzeczpospolita Przyjaciół jako etyka czynu

Utopie wymiany darów to jeden z najbardziej przewrotnych nurtów myślenia o przyszłości – nie obiecują bowiem ani sprawiedliwego podziału dóbr, ani technologicznego zbawienia. Proponują coś znacznie bardziej radykalnego: całkowitą przemianę ludzkich relacji, wspólnotę budowaną poprzez rzeczy. Nie chodzi w nich o to, by więcej posiadać, lecz by inaczej się dzielić. Sztafeta myślicieli, od Edwarda Abramowskiego, przez Marcela Maussa, po Jeremy'ego Rifkina i Rachel Botsman, szkicuje wizje społeczeństwa, w którym ekonomia opiera się na empatii, wzajemności i zaufaniu, a nie na bezwzględnej wymianie rynkowej i symbolicznej dominacji.

W przeciwieństwie do utopii racjonowania, które bazują na logice reglamentacji i surowej ascezy, utopie daru odrzucają zarówno pożądanie nadmiaru, jak i obsesję kontroli. Nie zamierzają zakładać kagańca ludzkiej naturze, lecz chcą ją przekształcać poprzez codzienną praktykę życia we wspólnocie, przez moralną wyobraźnię, przez systemową zmianę naszych relacji z przedmiotem i drugim człowiekiem. Dążą do świata, w którym rzeczy łączą, a nie dzielą; gdzie ich przepływ nie służy budowaniu statusu, lecz pogłębianiu więzi. Ich projekt nie jest technokratyczny – to rewolucja kulturowa, która bierze na cel samą kategorię wartości.

Dar, jak uczył nas Marcel Mauss, nigdy nie jest niewinny. Nie jest jednostronnym gestem, lecz częścią „całościowego faktu społecznego", który daleko wykracza poza ramy ekonomii. Dając, wchodzimy w zobowiązanie; przyjmując, stajemy się częścią wspólnoty. To, co z pozoru wydaje się czystym altruizmem, w rzeczywistości jest potężnym mechanizmem spajającym tkankę społeczną. Utopie daru nie idealizują bezinteresowności, lecz przeciwnie – pokazują, że interes może mieć charakter relacyjny, a wymiana może budować solidarność zamiast napędzać rywalizację.

Edward Abramowski, nasz rodzimy klasyk myśli społecznej, rozwijał ten paradygmat z pasją wizjonera i precyzją społecznika. Jego „Związki Przyjaźni" oraz „Rzeczpospolita Przyjaciół" to nie tyle projekty polityczne, co śmiałe eksperymenty etyczne. Wierzył, że społeczeństwo można oprzeć na dobrowolnej współpracy, jeśli tylko odrzuci się przymus, własność i państwo. Dla Abramowskiego państwo było zinstytucjonalizowaną przemocą, a kapitalizm strukturą społecznego grzechu. Jego utopia miała być cicha, nienarzucająca się. Wyspy dobrego życia miały stopniowo wynurzać się spod powierzchni opresyjnego systemu, aż ten, pozbawiony energii, ulegnie rozpadowi.

Nowoczesną, technologiczną reinterpretację tej idei przynosi Jeremy Rifkin. Choć nie odwołuje się do romantyzmu czy mistycyzmu, dochodzi do zadziwiająco podobnych wniosków. Jego koncepcja „społeczeństwa o krańcowym koszcie zerowym" zakłada, że gdy cyfryzacja, prosumpcja oraz internet rzeczy zatrą granicę między producentem a konsumentem, rzeczy staną się dostępne niemal za darmo. Wtedy

zniknie motywacja do posiadania, a wraz z nią – do rywalizacji. Rifkin przewiduje, że praca przestanie być obowiązkiem, a produkcję zastąpi wspólna troska o utrzymanie systemu: materialnego, cyfrowego i społecznego. Rzeczy staną się przezroczyste, a znaczenie zyskają relacje.

To fundamentalne przesunięcie wartości, z ekonomicznej na społeczną, znajduje swój wyraz w pojęciu kapitału społecznego. Nie liczy się już to, ile masz, ale z kim jesteś. Współcześni badacze, tacy jak Rachel Bots

Cyfrowa utopia daru: technologia znosi bariery wymiany

Utopie wymiany darów to jeden z najbardziej przewrotnych nurtów myślenia o przyszłości. Nie obiecują bowiem ani sprawiedliwego podziału dóbr, ani technologicznego zbawienia, lecz coś znacznie bardziej radykalnego: całkowitą przemianę ludzkich relacji, wspólnotę budowaną poprzez rzeczy. Nie chodzi w nich o to, by więcej posiadać, lecz by zupełnie inaczej dzielić. Ich architekci, od Edwarda Abramowskiego, przez Marcela Maussa, aż po Jeremy'ego Rifkina i Rachel Botsman, szkicują wizje społeczeństwa, którego systemem operacyjnym jest empatia, wzajemność i zaufanie, a nie bezduszna wymiana rynkowa i symboliczna dominacja.

W przeciwieństwie do utopii racjonowania, opartych na zimnej logice reglamentacji i ascezy, utopie daru odrzucają zarówno pożądanie nadmiaru, jak i obsesję kontroli. Nie zamierzają ujarzmiać ludzkiej natury, lecz ją przekształcać – poprzez codzienną praktykę życia we wspólnocie, przez wyobraźnię moralną, przez systemową zmianę naszych relacji z przedmiotem i drugim człowiekiem. Dążą do świata, w którym rzeczy łączą, a nie dzielą; gdzie ich przepływ nie służy budowaniu statusu, ale pogłębianiu więzi. Ich projekt nie jest technokratyczny. To rewolucja kulturowa, która bierze na cel samą kategorię wartości.

Dar, jak przenikliwie zauważył antropolog Marcel Mauss, nigdy nie jest gestem jednostronnym. To część „całościowego aktu społecznego", który wykracza daleko poza ekonomię. Dając, zaciągamy niewidzialne zobowiązanie; przyjmując, stajemy się częścią wspólnoty. To, co na pozór wydaje się czystym altruizmem, w rzeczywistości staje się mechanizmem spajającym tkankę społeczną. Utopie daru nie idealizują bezinteresowności. Przeciwnie, demaskują, że interes może mieć charakter relacyjny, a wymiana, zamiast rodzić rywalizację, może budować solidarność.

Edward Abramowski, klasyk polskiej myśli społecznej, rozwijał ten paradygmat z pasją wizjonera i precyzją społecznika. Jego „Związki Przyjaźni" oraz „Rzeczpospolita Przyjaciół" to nie tyle projekty polityczne, ile raczej laboratoria etyczne. Wierzył, że społeczeństwo można oprzeć na dobrowolnej współpracy, jeśli tylko zrezygnuje się z przymusu, własności i państwa. Dla Abramowskiego państwo było zinstytucjonalizowaną

przemocą, a kapitalizm strukturą grzechu społecznego. Jego utopia miała być cicha, organiczna, nierewolucyjna. Wyspy dobrego życia miały stopniowo wynurzać się spod powierzchni systemu, aż ten sam, pozbawiony energii, ulegnie rozpadowi.

Nowoczesną, zaskakującą reinterpretację tych idei przynosi Jeremy Rifkin. Choć nie odwołuje się do romantyzmu czy mistycyzmu, dochodzi do podobnych wniosków ścieżką technologiczną. Jego koncepcja „społeczeństwa o krańcowym koszcie zerowym" zakłada, że cyfryzacja, internet rzeczy i prosumpcja – czyli zjawisko, w którym każdy jest jednocześnie producentem i konsumentem – zniosą granicę między twórcą a odbiorcą. Gdy rzeczy staną się dostępne niemal za darmo, zniknie motywacja do ich posiadania, a wraz z nią – paliwo dla rywalizacji. Rifkin przewiduje, że praca przestanie być obowiązkiem, a produkcja zostanie zastąpiona wspólną konserwacją systemów. Rzeczy staną się przezroczyste, a znaczenie zyskają relacje.

To fundamentalne przesunięcie wartości, z ekonomicznej na społeczną, znajduje swój teoretyczny wyraz w pojęciu kapitału społecznego. Nie liczy się już to, ile masz, ale z kim jesteś. Współcześni badacze,

Fetyszyzacja rzeczy: utopijny opór wobec towaru

W europejskiej tradycji filozoficznej, zwłaszcza w jej platońskim nurcie, powraca niczym duch opiekuńczy pytanie o naturę sprawiedliwego porządku – porządku, w którym rzeczy nie są ani fetyszami na ołtarzu konsumpcji, ani narzędziami dominacji, lecz stają się neutralnymi świadkami ludzkiej wspólnoty. Andrzej Waśkiewicz w książce **Ludzie–Rzeczy–Ludzie** odświeża tę linię myślenia, prowadząc nas przez wielowiekową tradycję utopijną. Od Platona, przez Thomasa More'a, aż po Morelly'ego i Mably'ego, filozofowie ci niestrudzenie próbowali przemyśleć społeczeństwo jako strukturę opartą nie na wymianie i rywalizacji, ale na wspólnym ograniczeniu, reglamentacji i okiełznaniu materialnych apetytów. U podstaw tych wizji nie leży jednak asceza dla samej ascezy, lecz głębokie przekonanie, że nadmiar, dokładnie tak jak niedobór, jest źródłem niesprawiedliwości, alienacji i ostatecznie – destrukcji społecznych więzi.

Platon, ojciec założyciel utopii racjonowania dóbr, stawia w **Państwie** pytanie fundamentalne: nie tylko jak rządzić, ale jak żyć w zgodzie z ładem duszy i kosmosu. Z tej perspektywy własność prywatna przestaje być kwestią ekonomiczną, a staje się problemem psychicznym i etycznym. To ona rozsadza wspólnotę od wewnątrz, rozbudza namiętności, podsyca ambicje i wzmacnia logikę „mojego" przeciwko „naszemu". Komunizm strażników, którego nie wolno mylić z XX-wiecznymi koszmarami, nie tyle jest zniesieniem własności, ile rytualnym oczyszczeniem życia z pokusy – z możliwości upadku we własność jako źródło tożsamości i władzy. Strażnicy, wolni od ziemi, złota i srebra, żyją we wspólnocie odpornej na wirusa interesu, stając się symbolicznymi gwarantami dobra wspólnego. Ich wspólnota stołu i łoża, ich wyobcowanie z posiadania, to radykalny postulat oddzielenia rządzących od tego, co pożądane, zbytkowne i dzielące.

W późniejszych **Prawach** Platon łagodzi swoją wizję, ale nie rezygnuje z centralnej tezy: porządek społeczny musi panować nad sferą dóbr, jeśli nie chce zostać przez nią pożarty. Ograniczenie własności, nadzór nad konsumpcją, regulacje dotyczące mienia – to wszystko nie jest wyrazem totalitarnej obsesji kontroli, ale filozoficznej świadomości, że społeczeństwo, które nie kontroluje swoich pragnień, w końcu staje się ich ofiarą. Państwo platońskie nie rośnie, nie zmienia się, nie goni za innowacją. Jego celem nie jest rozwój, lecz równowaga. Z tej perspektywy nasza nowoczesna religia wzrostu gospodarczego, nieograniczonej produkcji i ekspansji jest dla Platona antyutopią – chorobą miasta w stanie zapalnym, niepokojem duszy.

Thomas More, pisząc swoją **Utopię** na progu renesansu, podchwytuje wiele platońskich idei, lecz przesuwa akcenty. Dobra wspólne stają się tu nie przywilejem elity, ale fundamentem całego społeczeństwa. Złoto i srebro, zdegradowane z piedestału, służą do wyrobu nocników i kajdanów. To genialna drwina z fetyszyzmu pieniądza, na wieki przed narodzinami kapitalizmu. W Utopii nie ma prywatnych spiżarni, domy zmienia się co dekadę, a każda nadwyżka produkcji służy zaspokojeniu potrzeb innych. Praca, choć obowiązkowa, zostaje skrócona do minimum, by dać czas na rozwój duchowy. More przeformułowuje tu relację między pracą a wolnością: praca nie jest już przekleństwem ani drogą do bogactwa, lecz społecznym rytuałem, który daje prawo do uczestnictwa we wspólnocie. Tworzy model, w którym rzeczy stają się przezroczyste. Nie skrywają władzy, nie uwodzą statusem, nie budują murów między ludźmi. Ich banalność jest gwarancją, że ludzie spotykają się nie przez rzeczy, lecz ponad nimi.

Morelly w **Kodeksie natury** idzie jeszcze dalej, z radykalizmem niemal purytańskim. Własność prywatna jest tu nie tylko niepożądana – jest grzechem. Rozdziela ludzi, psuje ich charaktery, prowadzi do wojny wszystkich ze wszystkimi. W jego wizji wszystko należy do wszystkich. Handel znika. Państwo organizuje pracę. Rodzina zostaje zredukowana do minimum. Ubrania są proste, obyczaje skromne, duma tępiona. Człowiek zostaje odarty z fetyszy i zmuszony, by stać się sobą poprzez wspólnotę. Państwo nie tyle znosi jednostkę, ile nie pozwala jej wyrosnąć ponad innych. Jego celem jest równość w wystarczalności. Wolność, paradoksalnie, rodzi się nie tam, gdzie każdy może mieć wszystko, ale tam, gdzie nikt nie ma za wiele.

Gabriel Bonnot de Mably wnosi do tej tradycji nutę melancholijnego realizmu. Jego utopia zakłada, że własność prywatna, niczym grzech pierworodny, będzie istnieć zawsze, ale można ją okiełznać. Receptą jest rozbudowana struktura społeczna, w której interesy różnych grup wzajemnie się równoważą, a edukacja i obyczaj uczą obywateli cnoty umiaru. Celem nie jest zniesienie bogactwa, ale jego moralne rozbrojenie. W tej wersji projekt utopijny staje się raczej programem politycznym niż ontologiczną rewolucją. Mably wie, że rzeczy nie znikną. Ma jednak nadzieję, że uda się uczynić je niegroźnymi.

Wspólnym mianownikiem dla całej tej tradycji jest diagnoza jednej i tej samej choroby – choroby porządku, w którym to, co materialne, rządzi tym, co duchowe. Człowiek staje się rzeczą – bytem mierzonym, wymienianym i osądzanym przez pryzmat tego, co posiada. Rzeczy natomiast stają się podmiotami, zyskując

moc, znaczenie i aurę. Utopie racjonowania dóbr próbują odwrócić ten stan: uczynić rzeczy niemymi, a ludzi – na powrót słyszalnymi. Uczyli się tego od Platona, który pisał nie o tym, co możliwe, lecz o tym, co konieczne, jeśli chcemy ocalić duszę społeczeństwa przed niekończącą się walką o to, czego można dotknąć, a co można sprzedać i posiąść.

Z perspektywy kulturowej ten nurt nie jest nierealistycznym marzeniem, lecz systematyczną krytyką formy życia, w której relacje międzyludzkie filtrujemy przez posiadane przedmioty, a nie przez wspólne wartości. Jest to pytanie o możliwy świat, w którym wspólnota nie opiera się na kontraktach wymiany, lecz na rytuałach obecności. Świat, w którym to, co materialne, jest przezroczyste, a to, co niematerialne, staje się widzialne. Świat, w którym rzeczy nie dzielą, lecz łączą, ponieważ nikt nie pragnie ich posiadać bardziej niż drugiego człowieka. Być może taki świat nigdy nie istniał. Pytanie o niego nie przestaje być jednak aktualne, bo nie dotyczy tego, co mamy, ale tego, co jesteśmy gotowi stracić, by wreszcie móc być razem.

Nieprzewidywalność rzeczy: bunt materii wobec człowieka

We współczesnym myśleniu o społeczeństwie nie sposób traktować relacji między ludźmi, rzeczami i systemami ekonomicznymi jako statycznych, przewidywalnych układów. Są one nie tylko złożone, lecz także dramatycznie nieciągłe, dynamiczne i podatne na pęknięcia, które brutalnie obnażają sprzeczności naszej cywilizacji. To, co wydawało się niewzruszonym fundamentem nowoczesności – własność, pieniądz, racjonalność ekonomiczna – dziś okazuje się źródłem głębokiej niepewności, nieprzewidywalności i etycznej ambiwalencji.

Zacznijmy od tego, że relacji międzyludzkich nie da się zamknąć w tabelach Excela. Pozornie oczywisty fakt, że rzeczy mają wartość, komplikuje się przy pierwszym pytaniu: jaką? W klasycznych analizach ekonomicznych jest ona redukowana do użyteczności lub ceny. Tymczasem myśl – od socjologii daru Marcela Maussa po antropologię rzeczy Arjuna Appaduraia – uczy nas, że wartość rozciąga się także na wymiar symboliczny i afektywny. Kupując chleb, nie tylko zaspokajamy głód, lecz także uczestniczymy w niewidzialnej relacji z piekarzem, kulturą kulinarną i rytuałem wspólnoty.

Podobnie własność, tak fetyszyzowana w nowoczesności, ujawnia swoje mroczne oblicze. Nie tylko upodmiotawia właściciela, ale i uprzedmiotawia tego, kto został z niej wykluczony. Jak pokazał już Rousseau, własność prywatna wyznacza moralne i polityczne granice wspólnoty, zmuszając do tworzenia coraz gęstszej siatki mechanizmów kontroli i nadzoru. Relacje przez nią zapośredniczone stają się od razu relacjami siły. Pieniądz zaś, o którego emancypacyjnej mocy pisał Georg Simmel, jednocześnie uwalnia i alienuje. Z jednej strony pozwala wyjść z feudalnej zależności, z drugiej czyni więzi chłodnymi,

kalkulacyjnymi i zdominowanymi przez logikę zysku. Tworzy system nagród, który działa poza etyką, stając się filtrem wartości, które liczą się bardziej niż cnota.

Relacje te są nieustannie przekształcane przez rewolucje technologiczne, których rytm przyspiesza w tempie wymykającym się kulturowej adaptacji. Trzecia rewolucja przemysłowa, z jej logiką internetu rzeczy i technologii rozproszonych, nie tylko zmienia sposoby produkcji, ale zmusza nas do redefinicji pojęcia pracy, własności, a nawet tożsamości. Cyfrowy artefakt, jak NFT czy inteligentny kontrakt, może być dziś jednocześnie rzeczą, osobą prawną, towarem i więzią społeczną, co czyni dotychczasowe klasyfikacje anachronicznymi. Kapitalizm, z natury oparty na cyklicznej „twórczej destrukcji", znajduje się nieustannie na granicy własnego wyczerpania. Zjada sam siebie, transformując każdy przejaw oporu w produkt. Każde alternatywne pragnienie – slow life, ekologia, współdzielenie – zostaje wchłonięte i zmonetyzowane. Przemiany świadomości nowych pokoleń są więc zarazem symptomem choroby, jak i próbą oporu wobec totalności systemu.

Relacje między ludźmi i rzeczami stają się najbardziej nieprzewidywalne właśnie wtedy, gdy próbujemy je siłą uporządkować. Każda utopia, która ma na celu „racjonalizację" wymiany – czy to przez zniesienie własności, zastąpienie rynku planem, czy eliminację pieniądza – wcześniej czy później generuje skutki uboczne. Wznosi nowe formy dominacji, alienacji i frustracji. Systemy racjonowania oparte na „równości dostępu" rodzą biurokracje nadzoru. Ekonomia daru prowokuje pytania o granicę między wdzięcznością a korupcją. Społeczności współdzielące nie tworzą anarchii miłości

> Każda utopia, która ma na celu „racjonalizację" wymiany – czy to przez zniesienie własności, zastąpienie rynku planem, czy eliminację pieniądza – wcześniej czy później generuje skutki uboczne. Wznosi nowe formy dominacji, alienacji i frustracji. Systemy racjonowania oparte na „równości dostępu" rodzą biurokracje nadzoru. Ekonomia daru prowokuje pytania o granicę między wdzięcznością a korupcją.

Inspiracje

[1] **"Ludzie – rzeczy – Ludzie. O porządkach społecznych, w których rzeczy łączą, a nie dzielą"** Andrzej Waśkiewicz

Andrzej Waśkiewicz jest polskim socjologiem, profesorem Uniwersytetu Warszawskiego i dyrektorem Instytutu Socjologii na Wydziale Filozofii i Socjologii. Jego zainteresowania badawcze obejmują historię idei społecznych i politycznych oraz współczesną filozofię polityczną.

Andrzej Waśkiewicz *is a Polish sociologist, professor at the University of Warsaw, and director of the Institute of Sociology at the Faculty of Philosophy and Sociology. His research interests include the history of social and political ideas, and contemporary political philosophy.*

University of Warsaw

Literatura uzupełniająca

APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: 6022383a-1545-4346-85da-b92c21b7bceb