


ANDRZEJ WAŚKIEWICZ 
Uniwersytet Warszawski

GEORG SIMMEL JAKO PRZEWODNIK PO UTOPIACH, W KTÓRYCH RZECZY LUDZI ŁĄCZA, A NIE DZIELĄ

Streszczenie

Artykuł przedstawia w szerokim kontekście relację wymiany według Georga Simmela jako podstawową formę życia społecznego. Zestawia wymianę dóbr z zarysem trzech wyszczególnionych przez siebie nurtów utopii, w których rzeczy ludzi łączą, a nie dzielą. Każdy z tych nurtów odrzuca wymianę towarową, przeciwstawiając jej *reglamentowanie rzeczy we wspólnocie*, *odtawarowanie* poprzez ich wymianę w charakterze darów oraz *odwartościowanie* (w sensie ekonomicznym) poprzez zapewnienie społeczeństwu ich obfitości. Pierwszemu nurtowi patronuje Platon w *Prawach*, drugiemu Arystoteles z koncepcją przyjaźni ze względu na korzyść, trzeciemu Francis Bacon jako autor *Nowej Atlantydy* – pierwszej utopii rządzonej przez ludzi nauki. Po kryzysie roku 2008 te trzy nurty zarysowały się ponownie w myśli społecznej, występując pod nazwą gospodarki dobra wspólnego, społeczeństwa postwzrostu, ekonomii współdzielenia, społeczeństwa krańcowych kosztów zerowych czy internetu przedmiotów. Według autora trzy wyróżnione przez niego w historii nurty odpowiadają dziś utopiom przedkapitalistycznym, „akapitalistycznym” i postkapitalistycznym. Simmelska analiza instytucji wymiany pozwala uchwycić specyfikę dawnych projektów, a także wskazać na zasadnicze defekty uspołecznienia w nowych.

Słowa kluczowe: Simmel, uspołecznienie, wymiana towarowa, racjonowanie dóbr, odtawarowanie, odwartościowanie, utopia antykapitalistyczna

DLACZEGO SIMMEL?

Renesans myśli Georga Simmela – nie do przecenienia jest w nim rola publikacji Davida Frisby’ego – przynosi zasłużone uznanie dla niemieckiego socjologa jako teoretyka późnej nowoczesności. Nie przypadkiem doszło do niego wówczas, kiedy sama nowoczesność wydawała się okresem zamkniętym i błyskotliwe intuicje Simmela, zdaniem niektórych komentatorów jego dzieła, wprowadzały czytelnika w świat już ponowoczesny [Weinstein, Weinstein 1993]. To „socjologiczny impresjonizm”, jak go określił Frisby [1981], a nie Grand Theory, lepiej odpowiadał konceptualizacji i rozumieniu pokawałkowanego świata. W *Filozofii pieniądza* Simmel [2012], czytany nawet przez postmodernistów, postmodernistyczny z pewnością nie jest. Dzieło to należy do klasyki socjologii epoki modernistycznej, ale bogactwo historycznej treści ujęte w nim zostaje w ramy socjologii formalnej. Poświęcone jest wymianie dóbr materialnych, rozumianej jako podstawowa relacja społeczna, dokonująca się za pośrednictwem pieniądza albo też obywająca się bez niego.

Taka forma wymiany zdaje się należeć do prahistorii, ale też zawsze była obecna w utopiach, w każdym razie tych, które były całościowymi projektami doskonałego świata społecznego. Nie ma w nich pieniądza, ponieważ zostały tak zaprojektowane, by nie mógł się tam pojawić. Wszystkie pożyteczne funkcje, które pieniądz spełnia w gospodarce, wypełniane są przez inne instytucje, a te, których bez niego wypełnić nie można, nie przynoszą bynajmniej społeczeństwu korzyści, toteż w owych szczęśliwych krainach w ogóle ich nie ma. Obecność pieniądza jest bowiem znakiem, albo przynajmniej zapowiedzią, rozpadu państwa na dwa państwa sobie wrogie: państwa ubogich i państwa bogatych, jak to ujął Platon w swojej *Rzeczypospolitej*. W państwie podzielonym ludzie nie panują nad rzeczami, nawet własnymi. Rzeczy mają bowiem zbyt wielką siłę, by zapanować nad nimi indywidualnie – można to osiągnąć jedynie wysiłkiem zbiorowym. Utopie przedstawiają zatem taki ład społeczny, w którym rzeczy służą temu i tylko temu, by harmonijnie wiązać ludzi ze sobą.

Nie tylko pieniądz stoi temu na przeszkodzie. Praźródłem zła wedle projektodawców utopijnych porządków jest już sama wymiana dóbr jako towarów. Mechanizmowi wymiany rynkowej i politycznej korekcji jej skutków przeciwstawiają oni zatem *reglamentowanie* zasobów rzeczy, jakimi zbiorowo i/lub indywidualnie dysponują ich członkowie, *odtwarowanie* rzeczy poprzez nadanie im statusu odwzajemnionych darów oraz ich *odwartościowanie* (w sensie ekonomicznym) za sprawą powszechnej dostępności – ekonomicznego skutku rozwoju nauki, techniki i organizacji. Te trzy wyróżnione przeze mnie nurty, którym patronują

Platon, choć bardziej jako autor *Praw niż Państwa*, Arystoteles z jego wizją przyjaźni nastawionej na korzyść oraz Francis Bacon, prekursor idei społeczeństwa produkcyjnego, mają wielowiekową tradycję, pojawiają się w zupełnie różnych realiach historycznych, wiążą z różnymi stanowiskami filozoficznymi i opcjami ideologicznymi. Triumf neoliberalizmu zdawał się być kresem myślenia utopijnego, ale po kryzysie 2008 roku nastąpił jego prawdziwy renesans. Każdy z trzech wyróżnionych nurtów pojawia się teraz w nowej odsłonie: przedkapitalistycznej, „akapitalistycznej” i postkapitalistycznej, każdy z nich wyrasta jednak z gruzów klasycznego kapitalizmu, któremu tym razem na nowe wcielenie zabraknąć ma już nawet popiołów [Nelson, Timmerman 2011; Mason 2015; Srnicek, Williams 2015; Frase 2016].

Lektura dzieła Simmela – właśnie Simmela, a nie Marksa – pozwala spojrzeć na te projekty z perspektywy akcentującej, z jednej strony, ich osadzenie w historii myśli społecznej, a z drugiej, ich współczesną specyfikę. To autor *Filozofii pieniądza*, a nie *Kapitału*, pomaga zrozumieć ambiwalencję proponowanych rozwiązań: zyski, o których autorzy piszą *expressis verbis*, i koszty, które przemilczają. Simmel patrzy bowiem na rzeczy dokładnie z tej samej perspektywy, z jakiej widzą je projektodawcy utopijnych porządków – relacji między ludźmi (nie przypadkiem Simmel patronuje też relacyjnemu zwrotowi w socjologii). Bo jeśli nawet w utopijnych państwach jednostki są w pełni podporządkowane kolektywowi, to właśnie dlatego, by relacje między nimi nie były dla żadnej z nich przyczyną niezadowolenia z życia w społeczności. Dotyczy to tyleż form kontaktów bezpośrednich – prywatnych, a nawet intymnych, co zinstytucjonalizowanych i zapośredniczonych przez różnego rodzaju media. Jednym z takich mediów są rzeczy materialne.

WYMIANA JAKO PODSTAWOWA RELACJA SPOŁECZNA

Wymiana nie jest dla Simmela jedną z wielu form relacji między ludźmi – jest formą najważniejszą, konstytutywną dla życia społecznego. Nie kwestionując adekwatności innych konstruktów – na czele ze „zwierzęciem politycznym” – Simmel dodaje do nich własną gatunkową definicję człowieka: „zwierzę wymieniające się” [Simmel 2012: 325]. To *genus proximum* tej definicji, natomiast jej *differentia specifica* to zdolność człowieka do obiektywizacji przedmiotów wymiany, to znaczy do „oglądania i badania rzeczy niezależnego od subiektywnych odczuć i pragnień” [Simmel 2012: 325]. Ta właśnie umiejętność – rzeczowego, pozbawionego namiętności spojrzenia na rzeczy, innych ludzi, wreszcie siebie samego – pozwala ostatecznie człowiekowi tworzyć kulturę, jego właściwe

uniwersum życia. W jej zakres wchodzi także natura, ale już przefiltrowana przez wartości kultury; Simmel ilustruje to nadzwyczaj plastycznie w eseju o turystyce alpejskiej [Simmel 2006].

Dla relacji między ludźmi najważniejsze jest to, że wymiana, angażując intelekt, pozwala utemperować emocje. Dlatego też bez względu na zróżnicowanie korzyści, jakie wymiana daje jej bezpośrednim stronom, całej społeczności przynosi tę niebagatelną korzyść, że uczy jej członków podporządkowania się obiektywnym normom (z tego względu, jak zauważa Simmel [2012: 92], pogardzają nią ludzie możni, nawykli do stosunków patronackich i stawiający się ponad ogólnospołecznymi normami). Intelekt podpowiada ludziom wymianę jako sposób zdobycia pożądanej rzeczy, ale też sam dzięki niej się rozwija. We współczesnym społeczeństwie tak ekspansywnie, że obiektywizując nieprzerwanie wartość wytworów duchowych i materialnych, pozbawia je subiektywnego, właśnie emocjonalnego znaczenia. Simmel mówi wręcz o dramacie współczesnej kultury [Simmel 2007a, b, c, d].

Aby do wymiany w ogóle doszło, pożądane rzeczy muszą pozostawać w zasięgu obu stron. Jeśli są dalej, ludzie nie skierują na nie swej woli. W tym sensie – a nie tylko z racji swojej społecznej genezy – rzeczy należą do społeczeństwa; tak jak inni ludzie potrafią one inicjować zachowania indywidualne i zbiorowe. Simmel nie posuwa się aż tak daleko jak zwolennicy *Action Network Theory*, by tę zdolność rzeczy uznać za ich sprawczość. W tym aspekcie rzeczy nie są społecznymi podmiotami, ale tylko środkami, za pomocą których ludzie chcą wprowadzić w życie swoją wolę; oprócz tego są też oczywiście celem ludzkiego pożądania. Konkretnie rzeczy, na równi z konkretnymi ludźmi, nadają społeczeństwu specyficzny, historyczny charakter, osadzają je w miejscu i czasie. Rzec można, że nawet jeśli to ludzie tworzą rzeczy, to rzeczy współtworzą z nimi społeczeństwa.

W społecznej ontologii Simmela, w której „[s]połeczeństwo nie jest niczym innym niż sumą czy też nazwą ogólną na całość tych rozmaitych wzajemnych powiązań” [2012: 186], rzeczy znajdują się zatem między ludźmi. Wiązą ich licznymi „słabymi więziami”, ale przede wszystkim ich nie dzielą. Na swój sposób wypełniają dystans między nimi, co Simmel z literackim mistrzostwem pokazuje w licznych esejach. Romantyczni moraliści mogą nad tym ubolewać, ale to rzeczy pozwalają w istocie zachować jednostkom choćby minimum swobody, chroniąc je przed „tyranią intymności”, jak ów brak dystansu nazywa (w innym zupełnie kontekście) Richard Sennett [2009: 544–549]. Właśnie dzięki szeroko rozumianym rzeczom ludzie mogą pozostawać ze sobą w stosunkach „rzeczowych”, to znaczy wiązać się z innymi tylko w takim aspekcie, jaki wymaga dana

rzecz. Dla przykładu: zakup leku w aptece ujawnia co prawda chorobę klienta, ale już nie zmusza ani jego, ani sprzedawcy, by o niej rozmawiali. Inny, bardziej ambiwalentny, przykład: słuchawki w uszach nie pozwalają być może usłyszeć wołania o pomoc, ale też pomagają odgrodzić się od współpasażerów obmawiających w pociągu swoich znajomych.

W utopijnych projektach rzeczy tej funkcji spełniać nie będą – nie będą ludzi od siebie oddzielać. Zapobiec temu ma zniesienie własności prywatnej lub daleko idące jej ograniczenie, a w skali całego państwa takie rozwiązania jak zakaz produkcji i importu rzeczy zbędnych, a zatem wszystkich oprócz tych, które nie służą zaspokajaniu rzeczywistych potrzeb. Ten sam skutek – kiedy tylko pozwoli na to sposób produkcji – można osiągnąć również, zapewniając powszechną dostępność wszystkich pożądaných dóbr; wtedy również rzeczy nie określają statusu ich użytkowników i nie tworzą dystansów społecznych. Metaforycznie można ująć to tak, że w pierwszym przypadku między ludźmi nie ma żadnych rzeczy, w drugim zaś są, ale niejako przezroczyste, pozbawione społecznego znaczenia. W pierwszym przypadku nie ma rzeczy do wymiany, w drugim zaś wymiana nie ma sensu. W obu wspólnotach nieznaną są zatem bieda i bogactwo, ponieważ te występują tylko wówczas, gdy zasób dóbr jest ograniczony, a dostęp do nich nierówny.

SPOŁECZNY CHARAKTER WYMIANY

Dla Simmela wymiana jest tymczasem „pierwszym i w swej prostocie prawdziwie cudownym środkiem połączenia sprawiedliwości ze zmianą własności” [Simmel 2012: 326]. Gdyby ludzie nie wymieniali pożądaných dóbr, zdobywaliby je teraz w drodze grabieży lub zagarniania wojennych łupów; w dawnych społeczeństwach mogli się ich jeszcze domagać jako darów. Co charakterystyczne, Simmel nie rozważa nawet zaspokojenia tej potrzeby w drodze produkcji; inaczej niż w antropologii Marksa jego człowiek nie jest istotą wytwórczą. Nie wymienia swej pracy z przyrodą, ale z innymi ludźmi – o rzeczach można mówić wyłącznie w świecie społecznym. Nie będą więc nimi choćby dziko rosnące owoce; rzeczami stają się dopiero dzięki temu, że ktoś je zerwał, ale nie po to, by zjeść, tylko wystawić na targu, przenosząc tym samym ze świata natury w świat społeczny. Wymiana rzeczy dochodzi do skutku, bo różni ludzie w danej chwili przypisują różnym rzeczom większą niż inni wartość subiektywną. Pozostaje im jeszcze uzgodnić wartość dla obu stron wspólną, a kiedy do tego przystępują, wchodzą już ze sobą w relację społeczną.

Wchodzą w tę relację, by oddać w niej innym rzeczy „względnie zbyteczne”, nabywając samemu rzeczy „względnie potrzebne” [Simmel 2012: 327]. Jednak tylko w szczególnym przypadku obie strony uważają wymianę za równie wolną – czyli niewymuszoną palącą potrzebą, i sprawiedliwą, czyli ekwiwalentną. Wymiana, jak przekonuje Simmel [2012: 74–75], wiąże się bowiem nieuchronnie z jakąś ofiarą. Korzyść musi tę ofiarę przewyższać, dlatego właśnie Simmel może twierdzić, że wymiana zwiększa wartość rzeczy – nowi właściciele cenią sobie rzeczy nabyte bardziej niż poprzedni. Wymiana zatem, chociaż nie tworzy nowych dóbr, zwiększa ich wartość i z tego względu może być równie produktywna jak produkcja [Simmel 2012: 73–74]. Sama zmiana stosunków własności podnosi ogólne zadowolenie z ich użytkowania. „Można powiedzieć wprost: ta sama ilość dóbr w różnych rękach oznacza różną ilość dóbr, tak jak to samo nasienie w różnej glebie” [Simmel 2012: 328].

To stwierdzenie Simmela skłania mniej lub bardziej radykalnych reformatorów społecznych do wezwania państwa, by nie bacząc na „świętość” prawa własności, dokonało redystrybucji dóbr, ale też zachęca do snucia marzeń o świecie, w którym wszystkie wymiany są dobrowolne i jednakowo korzystne dla wszystkich – o wymianie dóbr jako darów. Nie musi ono nawet całkowicie zastąpić wymiany towarów – może ją uzupełniać, przywracając rzeczom wymiar emocjonalny i subiektywny, zatracony w wymianie towarowej, szczególnie w gospodarce zdominowanej przez produkcję masową. Takimi marzycielami, którym skądinąd wiele się udało, byli dwudziestowieczni teoretycy ruchu spółdzielczego, a wśród nich Edward Abramowski ze swoją ideą rzeczpospolitej przyjaciół – związków opierających się na wzajemnej pomocy [Abramowski 1986: 248–255]. Przedmioty uzyskane jako dary – nawet jeśli są wytworem maszyny obsługiwanej przez wyalienowanego robotnika – odzyskują swój jednostkowy charakter, a ludzie poczują znowu satysfakcję z ich dawania. Wymiana darów między przyjaciółmi jest zawsze grą win-win, chociaż podobnie jak w wymianie towarów zadowolenie obu stron nie musi być bynajmniej równe. Ale też, o czym będzie mowa, ta dysproporcja może nawet im samym się przysłużyć.

WYMIANA I WARTOŚĆ RZECZY

Czy znaczy to, że poza tymi szczęśliwymi krainami wartość każdej rzeczy jest czysto subiektywna i zależy wyłącznie od siły jej pożądania? Oczywiście nie, ale też, jak dowodzi Simmel, nie jest ona aż tak stała, by mierzyć ją jakąkolwiek miarą bezwzględną, choćby (czego Simmel już nie dodaje) średnim czasem potrzebnym do jej wyprodukowania, przy czym upierał się Marks. Wartość nie

jest więc ani subiektywna, ani obiektywna; do jej ustalenia dochodzi właśnie w akcie wymiany. Strony podchodzą do niej z pewnym nastawieniem, co mogą oddać za rzecz pożądaną i co też mogą uzyskać za rzecz oferowaną, ale wartość wymienianych rzeczy muszą określić wspólnie. Wymiana jest więc najczystszy przykładem interakcji.

Splatają się zatem dwa procesy tworzenia wartości; trzeba zaoferować pewną wartość, aby wartość otrzymać. Wydaje się, jak gdyby rzeczy wzajemnie określały swą wartość. Kiedy bowiem zostają wymienione, każda uzyskuje praktycznie urzeczywistnienie oraz miarę swej wartości w drugiej [Simmel 2012: 66].

Ostatecznie na decyzję o wymianie wpływa wynik porównania wartości rzeczy będących jej przedmiotem. Choć rzeczy rzadko występujące są bardziej cenne niż występujące powszechnie, żadna z nich jednak nie może być na tyle rzadka, by strony wymiany nie mogły odwołać się do społecznego wyobrażenia o jej przybliżonej wartości. Tak rozumianej wartości nie mają zatem także rzeczy uważane za bezcenne – dlatego też tak wiele z nich trudno ubezpieczyć. Paradoks to jednak pozorny, skoro wartość, co podkreśla Simmel, nie jest cechą samej rzeczy, ale ludzkim sądem o niej.

Chociaż za sprawą wymiany dochodzi do zmiany prywatnej własności przedmiotów, w tym samym akcie zachodzi też uspołecznienie tychże rzeczy na równi z ludźmi, którzy je wymieniają. A że krążą one między ludźmi, zyskują z czasem wartość niezależną od ich jednostkowego pożądanego; są jej świadomi także ci, którzy ich nie pożądamy. Na obiektywną wartość rzeczy składają się co prawda wartości subiektywne, ale już niejako „wrośnięte” w rzeczy, speyfikowane w nich. W społeczeństwach prostych (w takich choćby o jakich pisze Mauss w *Szkicu o darze* [2001]), widać jeszcze, jak zachodzi ten proces, niewidoczny już w społeczeństwach współczesnych, w których „[t]echniczna forma transakcji ekonomicznych wytwarza królestwo wartości, które jest niemal zupełnie oderwane od podbudowy subiektywno-osobowej” [Simmel 2012: 67]. We współczesnym społeczeństwie rzeczom bliżej jest do stanu, w którym wartość określa jedynie „automatyczny mechanizm” – czyli mechanizm rynkowy, choć Simmel zapewnia, że stanu tego nigdy ono nie osiągnie¹.

¹ Karl Polanyi w *Wielkiej Transformacji* będzie wręcz dowodzić, że mówić należy więc raczej o utopii liberalnej. „Prawdziwy zarzut, który należałoby postawić społeczeństwu rynkowemu, nie polega na tym, że opierało się ono na gospodarce – w pewnym sensie każde społeczeństwo musi się na niej opierać – ale na tym, że fundamentem tej gospodarki był interes własny. Taka organizacja życia gospodarczego jest całkowicie nienaturalna, a w ściśle empirycznym sensie – *wyjątkowa*” [Polanyi 2010: 295].

Projektanci utopii wolnych od wymiany towarowej uznaliby to za stan, w którym rzeczy nie tylko wyalienowały się ze świata ludzkiego, ale jeszcze wzięły go w swe posiadanie. W utopijnych społeczeństwach ludzie dlatego panują nad rzeczami, że świadomie nadają im wartość, czyli znaczenie. Nie jest to możliwe, kiedy rzeczy podlegają wymianie. Dlatego też w utopiach reglamentacji wymiany po prostu nie ma. Rzeczy są przydzielane poszczególnym osobom zgodnie z ogólnoludzkimi, uniwersalnymi potrzebami. Same potrzeby nadają wartość rzeczom, a władza polityczna zadbać ma o to, by w państwie nie pojawiły się jakiegokolwiek rzeczy, które żadnej z tych potrzeb nie zaspokajają. Wszystkie dobra reglamentuje się więc nie tylko dla jednostek, ale dla całej wspólnoty, jak ma to miejsce w „zdrowym mieście” naszkicowanym w II księdze *Państwa* Platona [1990]. W radykalnych utopiach tego nurtu – takie powstawały masowo w czasach rewolucji francuskiej [Manuel, Manuel 1979: 557–558] – prowadzi to do zniesienia prawa własności. Jego pozostawienie uważa się już za kompromis z historycznymi okolicznościami, ale nawet wtedy nie przewiduje się żadnej wymiany posiadanych dóbr, bo też nie ma ona sensu, kiedy wszyscy zbiorowo mają wszystko, co jest im potrzebne, a jedynie używają tego indywidualnie – ilustracją tego rozwiązania jest Platońska z ducha *Utopia* Morusa. Wykluczony jest wszelki ruch rzeczy między ludźmi, zamiast tego miejsca w społeczeństwie będą zmieniać sami ludzie, tak by w żadnym z nich nie zyskać przewagi nad innymi – takie rozwiązanie znajdziemy w kolonii Kreteńczyków zaprojektowanej w Platońskich *Prawach* [1997].

RZECZY W POSIADANIU

Simmel nie bagatelizuje bynajmniej instytucji własności prywatnej, ale też jej nie demonizuje. Posiadanie nie jest niczym więcej niż sumą praw do danej rzeczy [2012: 343]. Nie jest to jednak stosunek bierny. Człowiek może zrobić z rzeczą, co zechce – może ją nawet zniszczyć – ale i posiadane rzeczy wywierają wpływ na swego właściciela, angażując jego czas, wyzwalając emocje, rozwijając zdolności itp. Simmel podaje przykład fabryki czy stajni koni, ale dziś to samo można powiedzieć nawet o przedmiotach codziennego użytku; nabycie nowego urządzenia wiąże się nierzadko z koniecznością nauki jego obsługi, a wiele urządzeń wymaga czasochłonnej i kosztownej konserwacji. Dlaczego zatem człowiek pragnie posiadać rzeczy na własność, zamiast korzystać z rzeczy wspólnych, kiedy są mu potrzebne? Odwołując się do określenia człowieka jako istoty obdarzonej wolą, Simmel mówi o jej odciskaniu na przedmiotach, a dzięki przedmiotom także na innych ludziach. Przedmioty też nie są jednak bezsilne

wobec woli człowieka. Nawet ten z nich, który jest najbardziej własny, czyli ciało człowieka, stawia mu przeciw opór, poddając się „impulsom psychicznym w granicach praw jego struktury” [Simmel 2012: 364]. Tym bardziej dotyczy to rzeczy, do których człowiek ma większy dystans; dość pomyśleć, ile frustracji wywołuje tzw. złośliwość rzeczy martwych.

Posiadanie rzeczy, twierdzi Simmel, ogranicza zatem wolność człowieka, niekiedy nawet na równi z nieposiadaniem. Nieposiadane dobra angażują jego pożądanie, posiadane nie pozwalają się wykorzystać w sposób nieograniczony; nie można – to przykład Simmla – wykonać z drewna przedmiotu giętkości gumy [Simmel 2012: 364]. Człowiek – istota gatunkowa nawykła do panowania – zdaje się z tymi ograniczeniami nie liczyć.

Obecna epoka, epoka zmuszania rzeczy do ustawicznych dopasowań i niepohamowanego pędu do wolności i posiadania, nie liczącego się z naturą rzeczy i naszą własną, podatna jest naturalnie na przeoczenie tych zasadniczych ograniczeń własności [Simmel 2012: 365].

Simmel nie zapowiada tu jakiegóś zemsty świata rzeczy w rodzaju trudności z utylizacją odpadów czy produktów syntetycznych szkodliwych dla zdrowia, nie wiąże też nadprodukcji z rabunkową gospodarką zasobami ziemi. Największą karą, jaka spotyka człowieka za nieograniczoną zachłanność, jest zblazowanie – utrata satysfakcji, jakiej oczekuje się od danej rzeczy. Zwłaszcza miasto grzeszy przesytem, który czyni ludzi smutnymi konsumentami. Dziś Simmel zapewne zdziwiłby się tym, co kiedyś napisał – kapitalizm rozpedzony postępowem technicznym, wytwarzający kolejne wersje rzeczy tej samej – ale nie takiej samej, poradził sobie znakomicie ze *spleenem* konsumentów.

W utopii reglamentacji taka sytuacja oczywiście nie może wystąpić, ponieważ próg zasobu dóbr postawiony jest znacznie niżej; idealnemu państwu przesytność nie zagraża, na równi z niedoborem. W utopii obfitości rzeczy tracą natomiast siłę przyciągania ludzi, nie mając autonomii w stosunku do potrzeb, a tym samym siły ich pobudzania, nie ma w niej bowiem rozbieżności między, jak to ujmuje Simmel, strukturą potrzeb i strukturą rzeczy (ekonomiści powiedzieliby po prostu o pełnej zgodności między podażą i popytem). Inaczej niż w utopii reglamentacji samych potrzeb władza jednak nie ogranicza. Rosną one wraz z rozwojem technicznym, który podąża za odkryciami nauki ukierunkowanej na powszechny dobrobyt – taki świat zapowiada już *Nowa Atlantyda* Francisca Bacona [1995]. Pozostaje on bowiem pod kontrolą władzy politycznej – jest przez nią stymulowany i planowany – niedopuszczającej żadnej dysproporcji między produkcją a konsumpcją; zapewniać ma to już u progu kapitalistycznej gospodarki organizacja produkcji przewidziana przez Henri Saint-Simona. Dlatego też

i w utopii obfitości nie występuje przesyt dóbr i postępujące za nim Simmlowskie zblazowanie. Przesyt wzbudza bawie tylko rzeczy wyprodukowane dla samego zysku, które klientom trzeba „wcisnąć” wbrew ich rzeczywistym potrzebom w celu zaspokojenia potrzeb sztucznie wzbudzonych; w utopijnej powieści Edwarda Bellamy’ego *W roku 2000* z końca XIX wieku reklama sprowadza się do zaaprobowanej przez władzę informacji o produkcie [Bellamy 1890: 79]. Utopia obfitości, tak jak każda inna, nie dopuszcza marnotrawstwa rzeczy.

CZYM JEST PIENIĄDZ?

Jest jednak takie dobro, przekonuje Simmel, które nie wywołuje bynajmniej uczucia przesyty, a ciągły niedosyt: jest nim pieniądz. Nie ma on własnej wartości, poza ewentualną wartością materiału (kruszcza), z jakiego jest zrobiony.

Przedstawia sobą, abstrakcyjną wartość majątkową, ponieważ ze stosunku ekonomicznego, czyli z wymienialności przedmiotów, wyodrębnił się fakt tego stosunku i uzyskał w odniesieniu do tych przedmiotów pewną pojęciową – powiązaną z pewnym widzialnym symbolem – egzystencję [Simmel 2012: 119].

Pieniądz wyraża zatem i reifikuje relację między wartościami wymienianych rzeczy, ułatwiając tym samym i mnożąc procesy wymiany. Pieniądz jest, jak to ujmuje Simmel, „wewnątrz” rzeczy – jako ich wartość, ale też na „zewnątrz” – jako miara stosunku między rzeczami; w przypadku rzeczy nierównowartościowych pozwala wyrazić różnicę między nimi. Jest „uosobieniem zastępowalności” – można w nim wyrazić każdy przedmiot, który odpowiada różnicy wartości między przedmiotami wymienianymi. Zgodnie ze swą naturą pieniądz wymusza więc ilościowe podejście do rzeczy, z zapoznaniem ich wyjątkowości. Takie traktowanie rzeczy Simmel uważa nawet za jeden z „fundamentów naszej duchowej epoki” [Simmel 2012: 313].

Zasadniczą własnością pieniądza jest nieposiadanie własności [Simmel 2012: 533]. Dosadnie wyraził to cesarz Wespazjan, mówiąc, że pieniądz nie śmierdzi, można zatem pobierać opłaty za korzystanie z toalet publicznych. Zarobiony uczciwie lub pokrętnie, znaleziony bądź ukradziony, ma taką samą siłę nabywczą. Nawet splamiony krwią, a następnie „wyprany” w banku czy innej instytucji finansowej, pozostanie prawnym środkiem płatniczym na danym terytorium. Współczesna, w coraz większym stopniu bezgotówkowa gospodarka, ilustruje trafną intuicję Simmla, którą w jego czasach wyrażały jedynie czek i inne dokumenty zastawne: w gospodarce pieniężnej coraz większą rolę odgrywać będą operacje na reprezentacjach i symbolach. A że nie są one dostępne dla zmysłów

i ogarnąć można je wyłącznie intelektem, kształtują specyficzną formę życia opartą na kompetencjach umysłu. Ścieżki przeciera tu oczywiście handel, ale *de facto* cała kultura w gospodarce pieniężnej zwraca się ku intelektowi, intelekt zaś studzi emocje (wymierzając choćby grzywny za zabicie człowieka, zamiast pozwolić poszkodowanym na powetowanie sobie krzywdy przelaniem krwi wroga). Znacznie poszerza możliwości pieniądza emitowanie go przez scentralizowaną władzę, zdolną do wywierania wpływu politycznego; pierwszym beneficjentem tych specyficznych funkcji jest oczywiście sama władza.

Projektanci utopijnych porządków z pewnością byli świadomi jeszcze jednej istotnej cechy pieniądza: podtrzymuje on wymianę, kiedy już dobra, które były jej przedmiotem, uległy ostatecznej konsumpcji. Pieniądz, jak to formułuje Simmel, wypełnia powstałą „lukę w obrocie wartości”; nie ma już śliwek, ale pozostały pieniądze będące odpowiednikiem ich wartości. Przechowania wartości nie zapewniają „prymitywne formy zmiany własności – rabunek i prezent” [Simmel 2012: 125]. Pozwalają na to co prawda także inne dobra trwałe, ale pieniądz – właśnie z braku własności – jest do tej roli szczególnie predestynowany. W utopii wymiany darów roli tej pieniądz pełnić nie musi i nie powinien, nawet jeśli służy jako miernik ich wartości. Simmel zauważa, że brak drobnej waluty bardzo utrudniał wymiany, ponieważ kupujący musiał albo nabywać więcej niż potrzebował, albo wykonywać jakąś dodatkową pracę na rzecz sprzedawcy [Simmel 2012: 211]. To jednak, co było słabością wymiany towarowej, może być atutem wymiany darów: wówczas produktem ubocznym takich niezbilansowanych ekonomicznie transakcji będzie więź społeczna, mająca swe źródło w honorowym długu, który zgodnie ze społecznymi normami (a nie ekonomicznym rachunkiem) należy w tej czy innej formie spłacić².

PIENIĄDZ I EMANCYPACJA

Pieniądz – rzecz bez własności – ma bowiem zdolność uwalniania ludzi od rzeczy, a tym samym i od siebie nawzajem. Jest tym przedmiotem, który posiada się najłatwiej – ponieważ sam nie ma struktury, nie stawia właścicielowi żadnego oporu i niczego też od niego nie wymaga [Simmel 2012: 366–369]. Można uzyskać w spadku piękną szafę gdańską, ale jeśli nie zmieści się ona w drzwi blokowego mieszkania, nie można z niej korzystać; można też posiadać kolekcję książek, ale jeśli nie lubi się czytać, zbierają one jedynie kurz. Pieniądz

² W rzeczywistości sporządzenie takiego bezstronnego bilansu, jak dowodzi Arystoteles, jest rzeczą bardzo problematyczną [zob. Waśkiewicz 2017].

pozwała je sprzedać, czyli zamienić na inną wartość. Daje więc ludziom wolność negatywną – uwalnia od przedmiotów niechcianych, ale też pozytywną, skoro za uzyskane środki pozwala nabyć rzeczy pożądane [Simmel 2012: 454–457]. Tylko wyjątkowo szczęśliwym zbiegiem okoliczności skonsternowanemu właścicielowi rzeczony szafy udałoby się zamienić ją bezpośrednio na kompletne wyposażenie mieszkania z Ikei, a regał książek na kolekcję płyt z ulubioną muzyką. Będąc rzeczą bez właściwości i subiektywnych wartości, pieniądź – paradoksalnie – pozwala nadać rzeczom nabytym „głębszego sensu” i subiektywnej wartości; „oszczędza nam w coraz większym stopniu bezpośrednich zetknięć z rzeczami, ułatwiając nam zarazem panowanie nad nimi oraz wybór tych, które nam odpowiadają” [Simmel 2012: 532].

Podobną siłą ma pieniądź w stosunku do ludzi. Simmel podaje klasyczny przykład z historii Europy: to dzięki pieniądźowi, a dokładnie zamianie pańszczyzny na czynsz, chłop zyskał wolność osobistą. Więcej swobody i godności daje też dobrowolna praca opłacana za godziny niż całodobowa służba [Simmel 2012: 318, 382]. Pieniądź nie służy przy tym wyłącznie emancypacji wyzyskiwanych; wyzwolenie niewolnika było jednocześnie zwolnieniem pana od utrzymywania go przy życiu, a zniesienie pańszczyzny doprowadziło ostatecznie w wielu regionach Europy do przejęcia przez pana ziemi chłopskiej [Simmel 2012: 377]. Ogólnie te dwa procesy – uwolnienie od rzeczy i uwolnienie od ludzi – nie idą jednak w parze. Simmel przekonuje, że jest wręcz odwrotnie: mniejszą zależność od ludzi i rzeczy przez nich posiadanych człowiek opłaca większą zależnością od rzeczy, które sam posiada [Simmel 2012: 337]. Uwolnienie ludzi od siebie nawzajem ma swoją cenę – stosunki między nimi stają się coraz bardziej bezosobowe [Simmel 2012: 333]. Z tą ambiwalencją prawdziwy kłopot mają socjaliści, w czasach Simmla najbardziej zdeterminowani zwolennicy emancypacji: wypowiadają wojnę pieniądźowi, ponieważ chcą znieść izolację jednostki w społeczeństwie, ale też chcą ją jednocześnie uczynić panem swojego życia, a droga do tego prowadzi przez jego racjonalizację za pośrednictwem pieniądza [Simmel 2012: 390–391].

Twórcom utopijnych projektów nie chodzi jednak o to, by człowieka wyzwolić spod wpływu rzeczy i ludzi, którzy za nimi stoją, ale by do tego zniewolenia w ogóle nie dopuścić. Utopie są ze swej natury inwestycjami typu *green field*, zbudowanymi na ziemi dziewiczej, nieobciążonej historią, daleko od zepsutej cywilizacji. Ludność tych państw nie została zniewolona przez rzeczy, ponieważ już w akcie założycielskim ich wspólnoty politycznej zinstytucjonalizowane zostało kolektywne panowanie nad rzeczami poprzez ich kontrolowaną podaż: zaspokojenie wszystkich potrzeb przy jednoczesnym zapobieżeniu zbędnej

produkcji. Dwa nurty utopii różnią się jednak istotnie w tym aspekcie. Celem władzy politycznej w utopii reglamentacji jest zapewnienie ludziom negatywnej wolności od rzeczy – w *Utopii* Morusa ze złota wytwarza się... nocniki i kajdany [Morus 1954: 105], podczas gdy w utopii obfitości chodzi o zagwarantowanie pozytywnej wolności do rzeczy – w *Wieściach z nikąd* Williama Morrisa sklepy istnieją głównie po to, by sprzedawcy mogli za darmo ofiarować klientom wytwory swego rękodzieła [Morris 1902]. W każdym wypadku władza polityczna rozciąga się bezpośrednio na rzeczy, a pośrednio na ludzi, którzy je użytkują, szczęśliwym obywatelom nie przeszkadza więc dyscyplina, jakiej są poddani jako wytwórcy i konsumenci. W istocie legitymizacja władzy opiera się na jej „rzeczowym” charakterze: nie porządek, jaki zapewnia ludności, ale zaspokojenie jej potrzeb materialnych czyni władzę prawomocną.

PIENIĄDZ ŁĄCZY INDYWIDUALISTÓW

Uwolnwszy ludzi z niechcianych więzów, tenże pieniądź wiąże ich ze sobą ponad podziałami społecznymi. Ma to jednak miejsce tylko w takim społeczeństwie, które podobnie jak on pozbawione jest trwałej struktury, zdolnej oprzeć się jego sile. Społeczeństwo klasowe, powstałe po erozji społeczeństwa stanowego, jest może nie mniej od niego zróżnicowane, ale bardziej elastyczne i przez to podatne na arbitralne podziały, co dostrzegł już Monteskiusz, opisując na przykładzie brytyjskim nowy typ społeczeństwa – społeczeństwa handlowego [Monteskiusz 2002]. (Skądinąd ilustruje go już znakomicie reforma systemu politycznego Aten przeprowadzona w 508 roku p.n.e. przez Klejstenesa).

Treści życia – coraz pełniej wyrażalne przez pieniądź, który jest czymś absolutnie ciągłym, arytmicznym, przeciwstawiającym się wszelkiej ustalonej formie – zostają jakby podzielone na tak małe części, a ich zaokrąglone całości tak rozbite, że możliwa się staje dowolna ich synteza i przekształcanie. Dopiero to tworzy materiał, z którego powstać może nowoczesny indywidualizm oraz bogactwo jego wytworów [Simmel 2012: 311].

Człowiek współczesny, wolny od zindywidualizowanych zobowiązań nałożonych na niego przez konkretne osoby poprzez konkretne rzeczy (takie jak lenno), może wiązać się z każdym innym, gotowym wejść z nim w materialną wymianę za pośrednictwem pieniądza. Pieniądź wyłącza z niej elementy osobiste, pozostawiając także swobodę co do samego wyboru; ostatecznie jednostka uwolniona od innych z nikim wiązać się nie musi. Jako elastyczne medium pieniądź „wsuwa się”, jak to ujmuje Simmel, między samych ludzi, tak samo jak między ludzi i rzeczy [Simmel 2012: 542]. Zastępując konkretne rzeczy i konkretne więzy stworzone przez rzeczy, wypełnia sobą całą wolną przestrzeń.

W istocie zdolność do wiązania ludzi ze sobą, jaką posiada pieniądz, najbardziej klarownie wyraża się w łączeniu ludzi sobie obcych. Simmel pokazuje to w *Obcym* – krótkim, ale niezwykle wpływowym eseju; za sprawą handlu obcy nie stają się co prawda pełnoprawnymi członkami społeczności, ale zachowują prawo do życia w danym miejscu. Taką kategorią ludności byli oczywiście europejscy Żydzi, ale mogą nią być wszystkie mniejszości zmarginalizowane przez większość albo też z własnej woli pozostające poza głównym nurtem życia społecznego. W relacjach pieniężnych relacja emocjonalnej bliskości może nawet przeszkadzać, ponieważ zakłóca ich rzeczowy charakter. Pieniądz, sam nie mając właściwości, najłatwiej krążyć będzie pośród ludzi bez właściwości; w istocie krąży po bezosobowych rynkach. Nie różnicuje ludzi na swoich i obcych, tylko na tych, co go mają i nie mają. Nie cementuje wspólnoty, w zamian tworzy jednakże liczne „łańcuchy celowościowe” między ludźmi różnych wspólnot. Na początku XX wieku, po stuleciu intensywnej gospodarki pieniężnej, Simmel mógł napisać, że obcych „w starym sensie” – takim, o jakim mowa w przywołanym eseju – już nie ma [Simmel 2012: 252].

W utopiach trzech wyszczególnionych nurtów nigdy ich nie było. Te, które są społecznościami zamkniętymi, nie wpuszczają w ogóle obcych, gdyż to za ich sprawą w granice miasta wkradają się rzeczy, nad którymi nie sposób panować. Te, które nie są na świat zewnętrzny zamknięte, nie znają w ogóle takiej kategorii ludności, ponieważ przybysze szybko się w nich asymilują; swoi – a tylko tacy żyją ostatecznie w szczęśliwych krainach – pieniądza nie potrzebują i mieć go też nie powinni. Życie w utopiach jest bowiem od początku do końca zaplanowane, a pieniądz ze swej natury wnosi w stosunki między ludźmi element nieprzewidywalności (w ostateczności jest tylko miarą bogactwa, ale nie miarą wymienianych dóbr). Nawet jeśli gospodarka utopii podlega planowi tylko w tym szerokim sensie, że zaspokoić ma potrzeby społeczne, to pieniądz, który dynamizuje wymianę i podnosi tempo życia, jest dla niej śmiertelnym zagrożeniem. W utopiach wolnego rynku ma on być może cudowną moc dopasowania podaży do popytu, ale tylko wtedy, kiedy każdą rzecz zamieni w towar; społeczeństwu krańcowo indywidualistycznemu odpowiada wówczas świat dóbr materialnych bezwyjątkowo utowarowionych. Racjonalność *homo oeconomicus* zostaje rozciągnięta na każdą formę społecznej relacji; społeczeństwo zostaje podporządkowane rynkowi.

SUPERADDITUM Z BOGACTWA

Spółeczność związana wyłącznie wymianą towarową narażona jest ze swej natury na rozwarstwienie majątkowe. Sam pieniądź jest bowiem tym dobrem, które już przy wymianie daje przewagę jego posiadaczowi. Kto ma pieniądze, wybiera sobie towar, ale mniej pragnie go kupić, niż sprzedający sprzedać [Simmel 2012: 237]. Jego przewaga przy wymianie przekłada się na siłę społeczną. Człowiek bogaty uzyskuje z pieniędzy szczególny naddatek wpływu na innych, *superadditum*, jak nazywa go Simmel, porównując z niezasłużoną, bo nieosiągniętą pracą, rentą gruntową. Nie chodzi tylko o to, że posiadane rzeczy dają mu wpływ na innych, ani też o to, że nabywa je relatywnie taniej od człowieka ubogiego, który rujnuje się na ich zakup. Bogactwo daje mu jeszcze prestiż, a prestiż dodatkowo uprzywilejowuje go przy wymianach. Dla zilustrowania tego zjawiska Simmel znajduje niebanalny przykład.

W tramwajach niektórych miast są dwie klasy mające różne ceny, nieoferujące za nie jednak żadnej rzeczowej korzyści w postaci np. większej wygody. [Inaczej zatem niż w wagonach 1. i 2. klasy współczesnych pociągów – A.W.] Wyższą ceną opłaca się jedynie to, że jest się razem z osobami, które również uiszczają ją po to, by oddzielić się od jadących taniej. Zamożniejszy może tutaj nabyć pewną korzyść bezpośrednio, bo więcej zapłacił, nie zaś poprzez rzeczowy ekwiwalent za swój wkład. Z zewnątrz patrząc, zachodzi tu przeciwieństwo *superadditum*, gdyż zamożny nie otrzymuje za swoje pieniądze relatywnie więcej, lecz relatywnie mniej niż ubogi. Mamy tu jednak do czynienia z superatą pieniądza w negatywnej, że tak powiem, ale szczególnie czystej postaci. Zamożny uzyskuje swą korzyść bez pośrednictwa rzeczy, wyłącznie przez to, że inny nie może wydać tyle pieniędzy, co on [Simmel 2012: 240].

Pieniądź człowieka ubogiego są tylko środkiem do nabywania rzeczy, pieniądze bogacza są też dowodem jego wyższości nad biednym. Wyższość ta honorowana jest choćby w ten sposób, że otwiera drogę do sprawowania urzędów publicznych, które nie są opłacane, a więc i niedostępne dla ubogich. Bogaci, sprawując je, zyskują niewielkim kosztem duży wpływ polityczny, a przy tym zasługę bezinteresownej służby dla kraju. Człowiek bogaty, zauważa Simmel, może nawet gardzić pieniądzem, wielkopańsko nie mając pojęcia, ile kosztują dane rzeczy. Nabywa je z lekkością i przyjemnością, bez poczucia ofiary, o której była mowa wcześniej [Simmel 2012: 243]. Bogactwo daje mu jeszcze czas wolny, będący luksusem człowieka ubogiego. Ujmując to najkrócej, pieniądź w rękach człowieka bogatego „wykracza poza wszelkie swe konkretne użycie” [Simmel 2012: 245]. W wymianie rzeczy bez pośrednictwa pieniądza człowiek ma wpływ na to, co ma w swoim zasięgu; dzięki pieniądźowi jego „Ja rozszerza się od swego centrum w sposób ciągły” [Simmel 2012: 372]. Pieniądź, który

miał służyć jedynie przeliczaniu wartości towarów, staje się ostatecznie środkiem ekspansji na przestrzeń życiową innych ludzi.

Twórcy utopii, w których rzeczy ludzi jedynie łączą, świadomi są jednak, że to nie sam pieniądź, ani sama wymiana, ale wymiana towarowa zapośredniczona pieniądzem jest ostatecznie przyczyną zaburzenia harmonijnego współżycia między ludźmi. Pieniądź reprezentuje tu tylko dobra, które nie służą ich zaspokojeniu; już one same są dla wspólnoty *superadditum*. Gdyby owej nadwyżki nie było w granicach państwa, nie byłaby nawet potrzebna jej miara. Należy więc zakazać produkcji dóbr poza ściśle wyliczone potrzeby, ale można też – przy rezygnacji ze ścisłego planowania, a więc i kontroli środków produkcji – nie dopuścić owej nadwyżki do obrotu; twórcy utopii wykazują się tu niemałą wyobraźnią – w *Utopii* Morusa służą one zyskaniu *soft power* w stosunkach z innymi państwami. Pozbawienie mocy rzeczy, zwielokrotnionej za pośrednictwem pieniądza, wymaga bowiem tylko niedopuszczenia do powstania rynku dóbr. Utopie wszystkich trzech wyszczególnionych nurtów będą od niego wolne, nie potrzebują więc ani polityki redystrybucji, ani redystrybucyjnej sprawiedliwości – dwóch filarów współczesnego państwa realizującego politykę równości.

PRZESTROGI DLA UTOPISTÓW

Status klasyka myśli społecznej zarezerwowany jest dla tych teoretyków, którzy pomagają zrozumieć dawne idee, ale też mają coś do powiedzenia ludziom żyjącym nawet wieki później. Czy z przenikliwej analizy instytucji wymiany dokonanej przez Simmla wynika jakaś lekcja dla współczesnych radykalnych krytyków kapitalizmu, którzy definitywnie odrzucają wymianę towarową, uważając, że polityczny mechanizm korekty jej szkodliwych społecznie skutków, legitymizujący się jakąś wizją sprawiedliwości redystrybucyjnej, nie spełnia należycie swej roli?

Sympatycy idei reglamentacji towarów, dziś nieposuwający się oczywiście tak daleko jak Platon, instytucjonalizują do granic możliwości już sam proces produkcji (po doświadczeniu komunizmu jednak w prywatnych przedsiębiorstwach), by ogólny wolumen dóbr dostępnych ludności odpowiadał strukturze jej naturalnych potrzeb. Współczesna idea postwzrostu opiera się właśnie na tej przesłance. *Gospodarka dobra wspólnego* Christiana Felbera [2014] może być dobrą ilustracją współczesnej utopii tego rodzaju. Jej celem ma być nic innego jak wspieranie tych zachowań w gospodarce, które mają budować zaufanie, solidarność, współpracę i wręcz dzielenie się z innymi – nie zysk, ale jakiś merytoryczny cel uzasadnia już samo powstanie przedsiębiorstwa. Bruce

Piasecki [2013: 85] twierdzi wręcz, że ostatecznym celem powinien być wzrost kapitału społecznego. Pryncypialni krytycy tego projektu zarzucają mu oczywiście ograniczenie wolności gospodarczej, z perspektywy Simmla ma on jednak inny zasadniczy feler: tworzy sztuczne granice, które wymiana towarowa naturalnie przesuwa. Ideał dobra wspólnego, który można realizować tylko we względnie zamkniętej wspólnotcie, staje na drodze społecznienia.

Akceptacja obcego możliwa jest z pewnością dzięki empatii, ale jej indywidualne i społeczne zasoby są ograniczone. Z pewnością, jak uczy Simmel, bardziej możemy polegać w tym względzie na korzyści własnej, bo choć o dobro własne dbamy na pewno bardziej niż o cudze, wymiana towarowa prowadzi niemal do cudu symetrii – bilans zysków i strat każdej strony musi być dodatni. W granicach wspólnoty można go jeszcze dzięki redystrybucji skorygować, ale tylko wtedy, gdy samą wspólnotę udaje się w ten czy inny sposób domknąć. Kapitalizm, w każdym razie współczesny, neoliberalny, tę możliwość właściwie wyklucza, stąd też jego radykalni krytycy muszą dotrzeć do granic przedkapitalistycznej utopii społeczeństwa organicznego.

Współcześni entuzjaści wymiany darów, jako głównego źródła więzi społecznej i jego koherencji, nie idą już tak daleko, by uznać zbędność wymiany rynkowej. Propagatorzy ekonomii współdzielenia, choćby Liza Gansky [2010], widzą w niej mechanizm ożywczy dla samej wymiany towarowej, Botsman i Rogers [2010] z kolei bardziej akcentują jej pozytywne społecznie skutki, które rekompensują ubytek w spójności społecznej spowodowany wymianą rynkową. W każdym wypadku wymiana darów nie kwestionuje wymiany towarów, bo też same rzeczy płynnie przechodzą z jednej sfery do drugiej. Kwestią problematyczną jest jednak to, czy kapitalizm pozwoli, by za jego plecami istniał obieg rzeczy, którego nie kontroluje, skoro ze swej natury dąży on do utowarowienia każdej rzeczy mającej wartość. Na to pytanie Simmel ze smutkiem udzieliłby odpowiedzi twierdzącej. Na tym polega „tragedia kultury” w społeczeństwie kapitalistycznym: wszystko, co ma indywidualny, subiektywny sens, podzielany z innymi, za sprawą wymiany rynkowej musi go utracić.

Ale też człowiek kapitalizmu dzięki bezosobowej wymianie towarów zyskuje wolność jednostkową. Czy można zatem zyskać jedno, nie tracąc drugiego? Simmel powołałby się być może na autorytet Maksa Webera: procesu odczarowania świata nie można zatrzymać. Tymczasem entuzjaści ekonomii współdzielenia zdają się żywić taką nadzieję, że we współczesnym społeczeństwie uda się przynajmniej stworzyć taką enklawę, w której jednostki – wolne do zakupu każdego produktu na bezosobowym rynku produktów – będą mogły wymieniać rzeczy, na których indywidualni twórcy odcisnęli swój ślad, a nawet wejść z nimi

w relacje społeczne. Simmel życzyłby im z pewnością powodzenia, ale nie wróżył go temu przedsięwzięciu.

Wreszcie ci krytycy kapitalizmu, którzy widzą w nim przeszkodę dla powszechnej obfitości dóbr – tak jak Jeremy Rifkin [2016] w swojej wizji społeczeństwa zerowych kosztów krańcowych – tyleż życzą sobie jego zmierzchu, co zapowiadają bliskie nadejście nowego porządku; dziś zwiastuje go już rozwój internetu przedmiotów. Tych Simmel mógłby zapytać: dlaczego postkapitalizm potrzebuje w ogóle społeczeństwa? Może warunkiem powstania postkapitalistycznej gospodarki jest właśnie zanik społeczeństwa? W świecie, który zdaniem Rifkina przynosi trzecia rewolucja przemysłowa, zniknie w ogóle problem niedoboru dóbr, a przy tym nie powstanie problem ich nadmiaru. Znaczący to, że większość ludzi będzie mogła osiągnąć pożądane rzeczy, nie wchodząc w relacje z innymi – co najwyżej z ich komputerami połączonymi w sieć. Rzec można, że takie społeczeństwo jest bardziej zbiorowością rzeczy niż ludzi, bo to rzeczy powiązane ze sobą w internecie będą na siebie oddziaływać nawet bez świadomości ich właścicieli. Czy jednak ci, którzy takim nierobstwem najzwyczajniej się znudzą, nie podniosą egzystencjalnego buntu wobec maszyn?

Wymiana jest dla Simmla fundamentalną relacją społeczną, ale przedspołeczny, aspołeczny i postspołeczny człowiek posiada jednak indywidualną wolę i zwraca ją na konkretne obiekty. W świecie, w którym będą one powszechnie dostępne, zblazowanie, które w kapitalizmie dotyka tylko zamożnych, może stać się przypadłością wszystkich. Ma to swoje konsekwencje. Inną z zasadniczych form relacji społecznych wyróżnionych przez Simmla jest rywalizacja. Skoro nie będzie mogła zachodzić w sferze posiadania dóbr materialnych, czy nie skieruje się w inną, bardziej destrukcyjną stronę?

Filozofia pieniądza Simmla nie jest dziełem katastroficznym, ale też nie pozostawia złudzeń: wszystkie formy gospodarowania konkurencyjne wobec wymiany towarowej należy uznać za utopijne. Kształtuje ona sferę publicznych relacji między ludźmi i krok po kroku kolonizuje świat życia codziennego. Reglamentacja, odtowarowienie i odwartościowanie rzeczy to projekty nie z tego świata; trzeba dla nich szukać ziemi nieobjętej ową kolonizacją. Albo też pogodzić się z tym, że każda kolonizacja – choć z trudem przyjdzie to powiedzieć ludziom skolonizowanym – im samym przynosi także korzystne skutki. Georg Simmel jest oczywiście myślicielem na tyle przenikliwym, by nie sporządzać jej jednoznacznego bilansu.

BIBLIOGRAFIA

- Abramowski Edward.** 1986. *Rzeczpospolita przyjaciół. Wybór pism społecznych i politycznych.* Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Bacon Francis.** 1995. *Nowa Atlantyda. Z wielkiej Odnowy.* Przeł. W. Kornatowski, J. Wikarjak. Warszawa: Wydawnictwo Alfa.
- Bellamy Edward.** 1890. *W roku 2000.* Przeł. J.K. Potocki. Warszawa: Wydawnictwo „Głosu”.
- Botsman Rachel, Roo Rogers.** 2010. *What's mine is yours. How collaborative consumption is changing the way we live.* London: Harper Collins Publishers.
- Felber Christian.** 2014. *Gospodarka dobra wspólnego.* Przeł. E. Skowrońska. Rzeszów: Wydawnictwo Biały Wiatr.
- Frase Peter.** 2016. *Four futures: Life after capitalism.* London and New York: Verso.
- Frisby David.** 1981. *Sociological impressionism. A reassessment of Georg Simmel's Social Theory.* London and New York: Routledge.
- Gansky Lisa.** 2010. *The mesh. Why the future of business is sharing.* London: Portfolio Penquin.
- Manuel Frank E., Fritzie P. Manuel.** 1979. *Utopian thought in the Western World.* Oxford: Basil Blackwell.
- Mason Paul.** 2015. *PostCapitalism. A Guide to Our Future.* Allen Lane.
- Mauss Marcel.** 2001. *Socjologia i antropologia.* Przeł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Monteskiusz.** 2002. *O duchu praw.* Przeł. T. Boy-Żeleński. Kęty: Wydawnictwo DeAgostini.
- More Thomas (Morus).** 1954. *Utopia.* Przeł. K. Abgarowicz. Warszawa: Wydawnictwo Pax.
- Morris William.** 1902. *Wieści z nikąd: powieść utopijna.* Przeł. M. Kreczowska. Lwów: Księgarnia Polska.
- Nelson Anitra, Frans Timmerman (eds.).** 2011. *Life without money: Building fair and sustainable economies.* London: Pluto Press.
- Piasecki Bruce.** 2013. *Mniej znaczy więcej. Nowa koncepcja bogactwa.* Przeł. O. Kwiecień-Majewska, K. Rojek. Gliwice: Wydawnictwo Helion.
- Platon.** 1990. *Państwo.* Przeł. W. Witwicki. Warszawa: Wydawnictwo Akme.
- Platon.** 1997. *Prawa.* Przeł. M. Maykowska. Warszawa: Wydawnictwo Alfa.
- Polanyi Karl.** 2010. *Wielka transformacja. Polityczne i ekonomiczne źródła naszych czasów.* Przeł. M. Zawadzka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rifkin Jeremy.** 2016. *Spółczesność zerowych kosztów krańcowych.* Przeł. A.D. Kamińska. Warszawa: Studio Emka.
- Sennett Richard.** 2009. *Upadek człowieka publicznego.* Przeł. H. Janowska. Warszawa: Wydawnictwo Literackie Muza S.A.
- Simmel Georg.** 2006. Wyprawy w Alpy. W: *Most i drzwi.* Przeł. M. Łukaszewicz, 3–8. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Simmel Georg.** 2007a. Przemiany form kultury. W: *Filozofia kultury. Wybór esejów.* Przeł. W. Kunicki, 23–28. Kraków: Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Simmel Georg.** 2007b. O filozofii kultury. Pojęcie i tragedia kultury. W: *Filozofia kultury. Wybór esejów.* Przeł. W. Kunicki, 29–52. Kraków: Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Simmel Georg.** 2007c. Konflikt nowoczesnej kultury. Wykład. W: *Filozofia kultury. Wybór esejów.* Przeł. W. Kunicki, 53–71. Kraków: Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Simmel Georg.** 2007d. Kryzys kultury. W: *Filozofia kultury. Wybór esejów.* Przeł. W. Kunicki, 73–81. Kraków: Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- Simmel Georg.** 2012. *Filozofia pieniądza*. Przeł. A. Przylębski. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Srniczek Nick, Alex Williams.** 2015. *Inventing the future: Postcapitalism and the world without work*. London and New York: Verso.
- Waśkiewicz Andrzej.** 2017. „Przyjaźń dla korzyści, ale też z korzyścią dla społeczeństwa”. *Przełąd filozoficzno-literacki* 3–4(48).
- Weinstein Deena, Michael A. Weinstein.** 1993. *Postmodern(ized) Simmel*. London and New York: Routledge.

Andrzej Waśkiewicz

GEORG SIMMEL'S INSIGHT INTO THE UTOPIAN WORLD IN WHICH THINGS ONLY UNITE PEOPLE

Abstract

The article presents in a wider context Georg Simmel's idea of exchange as a key institution of social life. In particular, the exchange of commodities is juxtaposed with the pivotal institutions of a utopian social order that is deprived of it: the *rationing* of goods, *decommodification* of goods that are exchanged as gifts, and the *depreciation* of their values in an affluent society. These ideas can be traced back as early as Plato's *Laws*, Aristotle's idea of friendship for benefit, and *New Atlantis* by Francis Bacon – the first imaginary state run by scientists. After the 2008 economic crisis, those three concepts reemerged under the names of the public good economy, post-growth society, sharing economy, zero marginal cost society, the Internet of things, etc. According to the author, the three historical utopian currents distinguished in this article foreshadowed the present-day pre-capitalist, a-capitalist, and post-capitalist utopias. Simmel's analysis helps to specify the differences between the old utopias as well as to pinpoint the deficit of *Vergesellschaftung* (sociation) in the new ones.

Keywords: Simmel, *Vergesellschaftung* (sociation), exchange of commodities, rationing of goods, decommodification, depreciation, anti-capitalist utopia