

Frank E. MANUEL
Fritzie P. MANUEL

O SKŁONNOŚCI DO MYŚLENIA UTOPIJNEGO*

Chociaż śniący rzadko formułuje w swoim śnie negację, już od początków myśli utopijnej równoległe z nią rozwijało się szyderstwo z wielkiego utopijnego marzenia. Historia utopii i dystopii stanowi pejzaż w światlocieniu. Antyutopia nie była dwudziestowiecznym wynalazkiem Aldousa Huxelya czy Jewgienija Zamiatina. Utopia More'a wyzwoliła prześmiewcze parodie, a w wielu śmiertelnie poważnych utopiach demaskatorsko podnosi głowę mały złośliwy chochlik. Jeśli w tle każdej utopii kryje się antyutopia – istniejący świat widziany krytycznym okiem autora utopii – to można powiedzieć, że również odwrotnie, w tle wielu dystopii kryje się utajona utopia.

Antropolodzy mówią nam, że „wyspy szczęśliwe” i raje należą do świata marzeń wszystkich ludów prymitywnych. Wytrwale wędrówki plemienia Guarani w poszukiwaniu „Krainy bez Zła” zrekonstruowano na całym obszarze Brazylii, a współczesne kultury cargo w Azji i Afryce analizowane były ze względu na ich zdumiewający synkretyzm, polegający na mentalnym łączeniu elementów raju chrześcijańskiego z tubylczymi wyobrażeniami o rajskiej rzeczywistości. Ani obrazowanie utopii, ani filozoficzno-religijny dyskurs na jej temat nie są oczywiście domeną świata zachodniego. Taoizm, buddyzm therawada i średniowieczna filozofia muzułmańska również są przesycone elementami utopijnymi. Traktaty o idealnych państwach i opowieści o wymagowanych przystaniach rozkoszy powstawały wśród Chińczyków, Japończyków, Hindusów i Arabów, ale jeśli wziąć pod uwagę obfitość myślenia utopijnego, żadna inna kultura nie równa się z zachodnią. Być może Chińczycy myśleli przede wszystkim w kategoriach doczesnych i byli zbyt praktyczni, a Hindusi za bardzo ukierunkowani na transcendencję, by dostrzec napięcie między dwoma Królestwami i zniwelować je w micie o niebie na ziemi, który stanowi samo serce utopijnej wizji.

* *The Utopian Propensity* translated and reprinted by permission of the publisher from *Utopian Thought in the Western World* by Frank E. Manuel and Fritzie P. Manuel, pp. 1-29, Cambridge, Mass.: The Belknap Press, Copyright © 1979 Frank E. Manuel and Fritzie P. Manuel.

Niniejszy tekst stanowi wprowadzenie do książki Franka P. Manuela i Fritzie P. Manuela *Utopian Thought in the Western World* [„Myśl utopijna w świecie Zachodu”] (The Belknap Press, Cambridge, Massachusetts, 1979, s. 1-29). Tłumaczenie i przedruk za zgodą wydawcy. Copyright © 1979 Frank E. Manuel and Fritzie P. Manuel.

NA POCZĄTKU BYŁO SŁOWO

Przez pewien czas przed opublikowaniem w roku 1516 *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia libellus vere aureus* Thomas More i jego przyjaciel Erazm z Rotterdamu używali na określenie tej krainy po prostu słowa „Nusquama”, pochodzącego od zwykłego łacińskiego przysłówka, który znaczy „nigdzie”. Przyszłego świętego opętał jednak duch tworzenia neologizmów. Połączył więc greckie „ou”, którego używano, by wyrazić ogólną negację i które transliterował jako łacińskie „u”, z greckim słowem „topos” oznaczającym miejsce, czy też region, i w ten sposób stworzył Utopię. W żartobliwym tekście poprzedzającym korpus książki poeta laureatus Utopii w krótkim pochwalnym wierszu napisanym w języku utopijskim twierdził, że jego kraj zasługuje na to, by otrzymać miano Eutopii. W języku greckim „eu” przywodziło bowiem na myśl całe spektrum pozytywnych atrybutów, poczynając od tego, co dobre, przez to, co idealne, pomyślne, aż do doskonałości. Guillaume Budé, wielki francuski humanista i sympatyk More’a, wprowadził dalszy zamęt, poczyniwszy w napisanym po łacinie pochlebnym liście do autora *Utopii* uwagę, że słyszał, iż owa kraina zwana jest również Udepotią czy też Nibylandią, od greckiego słowa „pote”, oznaczającego „nigdy”. Wreszcie Germain de Brie, znany też jako Brixius, autor sarkastycznego *Antimorusa*, obsypał pogardliwymi uwagami zarówno grekę obecną w tytule książki More’a, jak i liczne nowe słowa, które piętrzyły się w jej łacińskim tekście. Tę złożoność oryginalnej terminologii utopie zachowały przez stulecia.

W wieku szesnastym i siedemnastym utopiami nazywano naśladowujące *Utopię* dzieła zawierające opisy krain i nazwę tę pisano małą literą; w pracach tych trzymano się mniej więcej tego samego kanonu środków literackich, który wykorzystywał sam More, przejąwszy go od Lukiana z Samosat, który z kolei odziedziczył go po hellenistycznych powieściach, których niewiele ocalało. Wynalazek druku sprawił, że łatwo dostępne stały się tłumaczenia opowieści o utopiach z języków europejskich na inne języki europejskie, a w korpusie tych dzieł, który nieustannie się poszerzał, można w sensie historycznym prześledzić losy i modyfikacje pewnych konkretnych wyrażen i pojęć. Zasadnicze elementy ówczesnych utopii to katastrofa morska i przypadkowe dotarcie do wybrzeży lądu, który okazuje się krainą idealnej wspólnoty, a następnie powrót do Europy i zdanie sprawozdania z nowych odkryć. Jeśli dzieła tego rodzaju, uważane przez bibliografów za utopie „w sensie ścisłym”, ułożyć w porządku chronologicznym, to stworzą one ciąg, w którym wyraźnie ujawni się, że ich autorzy naśladowali swoich poprzedników.

Nad tym, czy utopię More’a można określić jako pewną postać retoryki oraz jednocześnie jako drogę do wiedzy, zastanawiał się już w roku 1595 sir Philip Sidney, który w *Defence of Poesie* utopię i poezję umieścił na tym

samym poziomie i wyniósł je ponad filozofię i historię, uznawszy, że jeśli chodzi o prowadzenie ludzi ku cnotcie, są one bardziej przekonujące niż poważna argumentacja filozoficzna: „Nawet w najznamienitszym określeniu dobra, rada któregoż to filozofa potrafi tak dobrze pokierować księciem, jak wymyślony Cyrus Ksenofonta? Albo jak człowiek cnotliwy bez względu na to, jakie koleje losu mu przypadną, tak jak Eneasz Wergiliusza albo jak cała wspólnota Eutopii sposobem Thomasa More’a?”¹.

Jako dworzanin królowej Elżbiety i lojalny wierny Kościoła anglikańskiego Sidney roztropnie unikał wszystkiego, co można by zinterpretować jako bezwarunkowe zaangażowanie na rzecz ideału politycznego, który przedstawił papista stracony za zdradę stanu. Wyrażona przez Sidneya pochwała samego gatunku utopii pozostała jednak niewzruszona. „Mówię «sposobem», albowiem tam, gdzie pobłądził sir Thomas More, była to wina człowieka, a nie poety: ten bowiem sposób pokazania wzorca wspólnoty był doskonały, choć on sam być może tak doskonale go nie odegrał”². Ukutą przez siebie lapidarną definicję poezji jako „mówiącego obrazu, którego celem jest uczyć i bawić”³, Sidney w równym stopniu stosował do utopii. Sam termin „utopia” zaś prędko utorował sobie drogę do innych języków europejskich. Na początku siedemnastego stulecia wielcy pisarze jak Cervantes czy Szekspir nierzadko wprowadzali do swoich dzieł utopijne zdarzenia bądź przywoływali z nazwy utopijne koncepty. Francis Bacon uznał, że słuszną postawą wobec utopii jest drwina i nazwał swoją *Nową Atlantyde*⁴ bajką, ale współcześni autorzy różnego rodzaju kompendiów wpasowali go w towarzystwo utopistów More’a i Campanelli.

Jeszcze przed końcem szesnastego wieku narodziła się przymiotnikowa forma „utopijny” i kiedy nie była wyłącznie obraźliwym epitetem stosowanym na określenie dzikiej fantazji czy jakiegoś chimerycznego pojęcia, mogła odnosić się również do idealnego stanu psychicznego bądź do zdolności idealizowania. Być może sposób, w jaki słowa tego używał spokrewniony z More’em John Donne, stanowił najsubtelniejsze wczesne rozszerzenie jego znaczenia, wskazując zarazem na ewokowane przez nie emocje. W poetyckim liście do

¹ Sir P. Sidney, *The Defence of Poesie* (1593), w: tenże, *The Complete Works*, Cambridge University Press, Cambridge 1923, t. 3, s. 15. O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – D.Ch.

Zob. też: tenże, *Obrona poezji* [fragment], tłum. Z. Sinko, w: *Poetyka okresu renesansu. Antologia*, tłum. T. Dobrzyńska i in., wybór i oprac. E. Sarnowska-Temeriusz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1982, s. 503-532 (przyp. tłum.).

² Sidney, *The Defence of Poesie*, s. 15.

³ Tenże, *Obrona poezji*, s. 514.

⁴ Zob. F. Bacon, *Nowa Atlantyda*, tłum. W. Kornatowski, w: tenże, „*Nowa Atlantyda*” i „*Z Wielkiej Odnowy*”, tłum. W. Kornatowski, J. Wikarjak, Alfa, Warszawa 1995 (przyp. tłum.).

sir Henry'ego Wottona, który przez wiele lat przebywał na dworach w Wenecji i we Florencji, Donne pisał: „Myślę, że jeśli ludzie, którzy mieszkają w tych miejscach, / ośmieliliby się zajrzeć w siebie i swój obraz ujrzeć, / niczym z obcymi by się z sobą samymi przywitali, widząc wówczas, / jak ich utopijna młodość zmieniła ich w starych Włochów”⁵.

Na początku siedemnastego stulecia utopia nie ograniczała się już do mówiącego obrazu, do spektakularnej relacji na temat sposobu życia, który z istoty jest tak dobry i zaspokaja tak wiele głębokich tęsknot, że zdobywa sobie niemal natychmiastową aprobatę. Często obejmowała również wykład podstawowych zasad optymalnego społeczeństwa, formułowany albo bezpośrednio przez autora, albo przez kilku rozmówców w jego dziele. Zaczęła też oznaczać ogólne programy i platformy realizacji idealnych społeczeństw, kodeksy i konstytucje, które całkowicie wyzbyły się już fikcyjnego aparatu. Kiedy mówiącemu obrazowi towarzyszyć zaczęła utopia oparta na dyskursie i argumentacji, granica między systemem utopijnym a teorią polityczną i społeczną często stawała się mglista. W *A Voice in Rhama* z roku 1647 Peter Chamberlen, angielski medyk królewski i członek piątej monarchii – co nie jest aż tak nieprawdopodobną kombinacją, jak można by sobie wyobrażać – pisał o swojej nadziei, że świat powróci do „pierwotnej prostoty” czy też do „chrześcijańskiej utopii”. John Milton w *Apology for Smectymnuus* z roku 1642 i jego przyjaciel Samuel Hartlib, który został mianowany oficjalnym „projektorem”, wykorzystywali utopię jako model idealnej wspólnoty. W pansoficznych utopiach Campanelli, Johanna Valentina Andreae, Komeniusza i Gottfrieda Wilhelma Leibniza granice idealnej republiki chrześcijańskiej zostały rozszerzone w taki sposób, by objąć nią cały świat. Chociaż religijne komentarze na temat tego, jaki będzie niebiański raj, dostarczały nieprzerwanego strumienia obrazów, tak jak czyniły to już wcześniej przez dwa tysiące lat, koncepcja milenium jako prawdziwego społeczeństwa na ziemi w konkretnym czasie dała początek spekulacjom co do tego, jakie zdarzenia nastąpią w owej błogosławionej epoce, jakie rządy zostaną w niej wprowadzone i jakie relacje społeczne będą wówczas panować. W siedemnastym wieku, w sytuacjach gdy na bok odkładano niejasne proroctwa, na konkretne, dotyczące faktów pytania zawsze mogła odpowiedzieć utopia milenarystyczna. Ludzie piątej monarchii w Anglii opowiedzieli się nawet za konkretną strategią dotyczącą tariff celnych w epoce swojego milenium.

Pod koniec osiemnastego wieku w Europie ulegającej coraz głębszej dechrystianizacji nadal bezmyślnie powtarzano zarówno stare utopie mówiące o samotnych wyspach i dolinach, jak i utopie nowszego typu, opowiadające treść marzeń sennych; uwydatniła się też jednak gałąź myślenia utopijnego,

⁵ J. D o n n e, *The Satires, Epigrams and Verse Letters*, red. W. Milgate, Clarendon Press, Oxford 1967, s. 72. Wiersz ten powstał w roku 1597 lub na początku roku 1598.

które odrzucało wszelkie tło fantastyczne, zrywało z ograniczeniami miejsca i miało za bezpośredni przedmiot reformę całego gatunku ludzkiego. Francuzi Étienne-Gabriel Morelly, Léger Marie Deschamps, Nicolas Edme Restif de la Bretonne i Nicolas de Condorcet pisali teksty, które były w istocie konstytucjami dla nowego, laickiego globalnego społeczeństwa, i uważali się za uniwersalnych prawodawców, podobnie jak mieli to czynić w przyszłości utopijni socjaliści ery porewolucyjnej. Na początku dziewiętnastego wieku nowa myśl utopijna niemalże wyzbyła się obrazu zamkniętej przestrzeni. Treść powieści ukazujących obrazy bezpiecznych, odizolowanych utopii – książek, które do naszych czasów nadal sprzedawane są w milionach egzemplarzy – często była szczątkowa i pochodna, a opierała się na wcześniej stworzonych utopijnych teoriach rewolucyjnych. Genialny utopista, jakim był Charles Fourier, mógł co prawda rozpocząć swój projekt od opisu pojedynczego falanстера, a w jego pismach można wykryć zaczątki opowieści, ale falanster ów pomyślany był jako komórka w międzynarodowym ruchu, który – jak żywił nadzieję ów autor – wkrótce rozprzestrzeni się na całym globie, włączając podobne wspólnoty, tworzące rozległą federację.

W tych racjonalistycznych, systematycznych utopiach, których krainą był cały świat, sposób dotarcia do idealnego stanu zmienił się z historii przygodowej czy też rytuału przejścia do Elizjum w rozstrzygnięcie pytania o działanie polityczne: Jak zmienić nędzę teraźniejszości tego świata w szczęśliwość jego przyszłości? Metoda osiągnięcia utopii i szybkość podróży, zazwyczaj drugorzędne w przypadku form powieściowych, teraz nabrały znaczenia centralnego, nieodłączne od myśli utopijnej stały się więc drażliwe kwestie dotyczące rewolucji, ewolucji, stosowania przemocy, mechaniki krzewienia nowej wiary, determinizmu i wolnej woli, ślepej konieczności dziejowej i wymagań ludzkiej wolności. Na wczesnym etapie rozwoju utopii sposób uzyskania dostępu do niej nie zmieniał samej natury społeczeństwa idealnego. W uniwersalnych utopiach opartych na dyskursie – chociaż myśl tę rzadko formułowano w sposób wyraźny – sama droga do osiągnięcia idealnego miasta miała jednak zdecydowany wpływ na jego naturę. Droga wiodąca do utopii decydowała więc odtąd o zniekształceniu bądź wzmocnieniu wizji perfekcji. Kiedy utopię zaczęto włączać w zakres globalnych filozofii historii, tych, którzy praktykowali ową formę wiedzy, uznawano za bezwiednych utopistów bądź antyutopistów prognozujących nieuchronny kres, ku któremu zmierza rodzaj ludzki.

Utopia, ewoluując w czasie, nabierała zatem nowych sensów i funkcjonowała jednocześnie jako gatunek literacki, konstytucja dla państwa o doskonale przebudowanym ustroju, pewien stan umysłu czy religijne bądź naukowe podstawy powszechnej republiki. Wiele osiemnastowiecznych dzieł francuskich, określanych przez ich autorów jako marzenia (franc. *rêves*), kodeksy (franc. *codes*), robinsonady (franc. *robinsonades*) czy wyimaginowane podróże (franc. *voy-*

ages imaginaires), było ewidentnymi utopiami, jeśli chodzi o przyjętą w nich konwencję. Utopię zawsze można było wykorzystać w sensie albo pozytywnym, albo pejoratywnym. W literackim biuletynie Friedricha Melchiora von Grimma i Jakoba Heinricha Meistersa, popularnym w kręgach filozoficznych, pogardliwy epitet „gatunek utopii” (franc. espèce d’utopie) stosowano na określenie całego zalewu powieści, które mimo że ich treść nieustannie się zmieniała, były naśladownictwem pomysłów More’a. Idąc za pozytywistyczną tradycją dziewiętnastego wieku, słownik języka francuskiego pod redakcją Émile’a Littré’a definiował utopię (franc. utopie) jako chimere (franc. chimère), dostrzegając jej wczesne pojawienie się w *Gargantui i Pantagruelu*⁶ François Rabelais’go, i wykorzystywał tę sposobność, by dodać krótkie kazanie na temat podstępnego charakteru utopijnych obietnic. Z biegiem lat „utopijne” słownictwo – utopia, utopijny (franc. utopique, utopiste), utopiści (franc. utopiens) – wkroczyło do języka francuskiego, chociaż nie wszystkie te terminy były mile widziane przez Akademię. W języku angielskim z kolei termin „utopian” zaczął oznaczać osobę, która mieszka w jakiejś krainie utopii, chciałaby znaleźć się w utopii lub też wykazuje skłonność do myślenia utopijnego. Niektórzy nazywani byli utopografami (ang. utopographers) – ów siedemnastowieczny termin oznaczał autorów, którzy bądź piszą na temat utopii, bądź je tworzą. Badacz zajmujący się skłonnością, jaką wykazuje rodzaj ludzki do myślenia utopijnego – chociaż reprezentuje długą, sięgającą Arystotelesa linię refleksji – nie otrzymał jednak własnej nazwy i musi zadowolić się prostym określeniem „historyk”, chociaż temat, którym się zajmuje, został przez niedawnego nowatora obdarzony mianem utopologii.

Do wyznaczenia dalszych aspektów tematu utopii przydają się kolejne dwa neologizmy, które przyjmujemy, nie lekceważąc uświęconego przez czas jej sztafażu. Termin „uchronia”, oznaczający rzeczywistość znajdującą się poza czasem, stworzony został pod koniec dziewiętnastego stulecia przez francuskiego filozofa Charlesa B. Renouviera na opisanie fikcyjnej historii przeszłości, opartej na przypuszczeniu, że pewien krytyczny punkt zwrotny w dziejach miał rezultat inny niż faktyczny. Pokażna literatura dokumentująca tego rodzaju gimnastykę umyslową pojawiała się już od końca osiemnastego stulecia, ale żaden z jej przejawów nie wydaje się znaczący. Przejmujemy zatem etykietę „uchronia”, ale zmieniamy pisownię tego słowa – powstaje w ten sposób słowo „euchronia”, które oznacza dobry czas i które stosujemy na określenie istotnego zwrotu w pojmowaniu utopii oraz w utopijnym myśleniu charakterystycznym dla świata Zachodu: zwrot ów nastąpił, gdy dobre miejsce, dobry stan świadomości i dobrą konstytucję zaczęto sumarycznie przekładać na dobrą

⁶ Zob. F. R a b e l a i s, *Gargantua i Pantagruel*, t. 1-2, tłum. T. Żeleński (Boy), PIW, Warszawa 1988 (przyp. tłum.).

przyszłość. Niemcy ukuli słowo „Zukunftroman”, które miało oddawać euchronię jako mówiący obraz. Drugi z istotnych neologizmów, „eupsychia”, został z kolei wprowadzony przez Abrahama Masłowa na oznaczenie idealnego stanu świadomości. Chociaż sama idea takiego stanu była wewnętrznym elementem utopii już w szesnastym stuleciu, mamy okazję zapożyczyć jej nową nazwę.

Zarysowany powyżej ogląd historycznej semantyki utopii wraz z jego ograniczonym terminologicznym oprzyrządowaniem może okazać się pomocny w przejściu przez szerokie i niespoiste uniwersum dyskursu utopijnego.

MGLISTE GRANICE UTOPII

Opis i dyskurs jako środki retoryczne, którymi posługuje się utopia, nigdy nie występują w postaci czystej, a nawet bardzo rzadko ją przypominają. Żywy obraz utopii opiera się bowiem na zbiorze niejawnych założeń psychologicznych, filozoficznych czy teologicznych dotyczących natury człowieka, a dyskursywny wykład zasad utopii często ucieka się do przykładów pochodzących ze zwykłych zdarzeń, projektuje sytuacje, stawia hipotezy i stosuje analogie do innych sfer życia. Z czasem utopie „w sensie właściwym”, dyskusje o myśli utopijnej i obrazy utopijnych stanów świadomości zaczęły do tego stopnia nawzajem się przenikać, że granice utopii należy pozostawić mgliste. Od czasu jej pierwotnego odkrycia wyspę króla Utopusa spowija woal zagadkowości, a współcześni badacze nie powinni zakładać, że uda się im ową mgłę rozwiać, zanieczyszczając naturalne środowisko utopii nadmiarem jasności oraz definicji. Sam Thomas More nie był w stanie ustalić dokładnej długości mostu rozpiętego nad rzeką Anydrus w Amaurotum w Utopii. – Czy miał on pięćset kroków, czy trzysta? – pytał swojego przyjaciela Piotra Egidiusza⁷. Od historyków myśli utopijnej nie należy więc oczekiwać większej precyzji niż ta, którą udało się wykrzesać More’owi. Wystarczyć będzie musiała płynna tożsamość, naszym zasadniczym celem jest bowiem refleksja nad różnorodnymi przemianami doświadczenia utopii w ciągu wieków, a – jak nauczał Nietzsche – jedynie coś, co nie ma żadnych dziejów, można zdefiniować⁸.

Ominięcie ścisłej definicji może być powodem strapienia dla pewnych umysłów filozoficznych, które domagają się, aby na początku dociekań sformułować jego terminy w przyjętym języku, ale ponieważ celem niniejszych

⁷ Por. T. More (Morus), *Utopia*, tłum. K. Abgarowicz, Instytut Wydawniczy Daimonion, Lublin 1993, s. 11 (przyp. tłum.).

⁸ Por. F. Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, tłum. L. Staff, Nakład Jakóba Mortkiewicza, Warszawa 1905-1906, s. 87 (przyp. tłum.).

rozważań jest ukazanie historycznego sensu idei utopii, ci, którzy poszukują słownikowych etykiet czy gładkich określeń, niech szukają gdzie indziej. Utopia nabierze wielu różnych sensów w trakcie naszej analizy, w której przyjmujemy istnienie w człowieku skłonności do myślenia utopijnego, tak jak William James w swoich słynnych wykładach przyjmował istnienie skłonności do myślenia religijnego, ostentacyjnie zarazem odmawiając zdefiniowania religii. Naszym celem jest zarysowanie całej gamy doświadczeń, w których skłonność ta ujawniała się w społeczeństwie Zachodu. Doświadczenie oznacza tu umysłowy akt przybierający postać wypowiedzi. Skłonność do myślenia utopijnego jest równie sprawiedliwie rozdzielona między ludźmi wszystkich czasów i miejsc, jak skłonność do myślenia religijnego, chociaż można wątpić, czy ktokolwiek jest jej całkowicie pozbawiony. Być może istnieje nawet powołanie do myślenia w kategoriach utopii.

Wszelkie rygorystyczne próby szufladkowania utopii dotyczących przyszłości i wyrażających tęsknotę za wyidealizowanym, minionym stanem człowieka zostają udaremnione wskutek nieustannego wzajemnego oddziaływania utopii na siebie, które ujawnia się w myśli Zachodu. Ideał został już sformułowany w beletrystycznej narracji, jaką stanowiła pierwotna More'owska utopia: istnieje gdzieś na dalekiej wyspie i widziały go ludzkie oczy. Dyskurs zawiera w sobie ukrytą argumentację zmierzającą do przekonania odbiorcy, że opisany model należy naśladować. W podobny sposób powszechne chrześcijańskie przekonanie, że ogród Eden, czy też ziemski raj, istniał w konkretnym miejscu, i to nawet po wypędzeniu zeń Adama i Ewy, budziło nadzieję, iż rajski stan możliwy jest po tej stronie rzeczywistości, i zarazem dostarczało jego modelu. Odkrycie utopii leżącej w przeszłości często stanowiło zasadniczy zabieg retoryczny pozwalający uzasadnić dokonanie radykalnej innowacji dotyczącej przyszłości w okresach, gdy wiodącą zasadą życia była tradycja, nie zaś nowość. „Odkopanie” starożytnego czy też pierwotnego społeczeństwa idealnego uśmierzało niepokój utopisty, żywiącego niechęć do wprowadzania bezprecedensowej nowości. Jedną z mocnych stron dyskursywnych dialogów Platona – jeśli odczytywać je jako utopie – było twierdzenie, że Ateny w istocie stanowiły kiedyś miasto idealne. Nostalgiczny styl wspomagał utopię od czasu przywołania przez niego w *Kritiasie* Aten dalekiej przeszłości, przez tęsknotę Anglików za epoką sprzed narzucenia im normańskiego jarzma, aż do sielanek osiemnastego stulecia.

Od końca osiemnastego wieku główną postacią kreatywnej myśli stała się utopia predykcyjna, która antycypowała pewne naukowe techniki prognozowania. Rozróżnienie utopii i przepowiedni (czy to z wykorzystaniem aparatu scjentyistycznego, czy też bez niego) czasami okazuje się trudne do utrzymania. Prognoza długoterminowa – obejmująca raczej stulecia niż dekady – uwolniona od zanurzenia w teraźniejszości i mająca przede wszystkim charakter statystycz-

ny, ostatecznie nabiera postaci utopijnego pragnienia czy też, co sprowadza się do tego samego, radykalnego antypragnienia. Wszelkie prorocтва dotyczące końca świata otwierają szeroko możliwość raju bądź piekła. Futurologia, która zazwyczaj jest zwykłą ekstrapolacją, może stać się zakamuflowaną utopią, w szczególności gdy zapowiada wybór różnych alternatyw na licznych rozdrożach długiej drogi. Bimorficzne przepowiednie Johna Desmonda Bernala zawarte w pracy *The World, the Flesh and the Devil*⁹ z roku 1929 stanowią w istocie sformułowanie możliwości dwóch różnych utopii. Chociaż prorocтво zwykle budzi raczej przerażenie niż pocieszenie, współczesna utopia wykazuje zdolność coraz silniejszego splatania się z historiozofią, łącząc przeszłość, terażniejszość i przyszłość, jak gdyby takie było ich przeznaczenie. Od osiemnastego stulecia po dziś dzień wiele utopii, przede wszystkim eukromii, niesie w sobie element determinizmu. Państwo, które przedstawiają, okazuje się faktycznie ustanowione przez Boga bądź historię; utopie te niosą z sobą charakterystyczną dla milenarizmu postawę pewności, a ich wyznawcy, czy to religijni, czy to świeccy, jeśli odkrywają, że konkretny terminarz nie został zrealizowany, natychmiast dokonują jego pomysłowej korekty i w ten sposób zapewniają utrzymanie wiarygodności całej niespełnionej przepowiedni. Wizja szabatu według Apokalipsy, dni Mesjasza i milenium były inspirowane Boskimi objawieniami, ale trudno byłoby oderwać je od utopijnych tęsknot. Nawet jeśli przepowiednia opiera się na możliwie najsolidniejszych i najostrożniej zebranych dowodach naukowych, zawsze pozostaje w niej zacząłn pragnienia.

Chociaż śniący rzadko formuluje w swoim śnie negację, już od początków myśli utopijnej równolegle z nią rozwijało się szyderstwo z wielkiego utopijnego marzenia. Historia utopii i dystopii stanowi pejzaż w światłocieniu. Antyutopia nie była dwudziestowiecznym wynalazkiem Aldousa Huxelya czy Jewgienija Zamiatina: *Sejm kobiet* Arystofanesa to utwór współczesny *Państwu* Platona, chociaż wszelki związek między tymi dziełami podaje się dziś w wątpliwość. *Utopia* More'a wyzwoliła prześmiewcze parodie, a w wielu śmiertelnie poważnych utopiach demaskatorsko podnosi głowę mały złośliwy chochlik. Takich wtętów, a także utopii satyrycznej ani czegoś, co nazywano różnie: dystopią, antyutopią, dewolucyjną utopią czy też kontrutopią, nie można całkowicie wykluczyć z rozważań, ale pragniemy skupić się raczej na głosach „za” utopią, nie zaś na dystopijnym „przeciw” niej. Jeśli w tle każdej utopii kryje się antyutopia – istniejący świat widziany krytycznym okiem autora utopii – to można powiedzieć, że również odwrotnie, w tle wielu dystopii kryje się utajona utopia.

Utopie, niczym znaczki pocztowe, przyciągają zapalonych kolekcjonerów. Wystarczy zajrzeć do najnowszych bibliografii, by uzyskać dość kompletną listę

⁹ Zob. J.D. Bernal, *The World, the Flesh, and the Devil: An Enquiry into the Future of the Three Enemies of the Rational Soul*, Indiana University Press, Bloomington, Indiana, 1969 (przyp. tłum.).

utopii w postaci mówiących obrazów, jak również listę książek, w których zawarto dyskursywną treść dotyczącą utopii spisanych do czasu dwudziestego stulecia, kiedy to temat ten eksplodował we wszystkich kierunkach i już nie wiadomo, jakie części futurologii, literatury fantastycznonaukowej czy też prognostycznej nauki nim objąć. Wiek osiemnasty prawdopodobnie pozostawił tyle samo tekstów utopijnych, co szesnaste i siedemnaste stulecie razem wzięte, a wiek dziewiętnasty czterokrotnie pomnożył tę liczbę. Ilościowe ujmowanie utopii nie jest jednak praktyką zbyt owocną. Podczas bowiem gdy kilka jej pierwowzorów cieszy się wspaniałą długowiecznością, w większości utopie okazują się nietrwałe. Ponieważ piszemy prawdziwą historię, a nie tworzymy katalogu, każdy, kto zada sobie trud przestudiowania odpowiednich bibliografii, zorientuje się, jak wiele książek, które są niewątpliwie utopijne z tytułu i ducha, nie zostanie tu wspomnianych. Opisując triumfy i klęski wyobraźni utopijnej, nie jesteśmy związani obowiązkiem nazwania i ocenienia każdego uczestnika bitwy. Jeśli jakiś pisarz odcisnął piętno swojej osobowości na pewnym ruchu ideowym, zostaje dostrzeżony, wielu utopistów jednak zasługuje na zapomnienie, w które popadli. Zasadniczo zajmujemy się modelami, nie zaś wyczytywaniem nazwisk całej armii i bardzo wiele utopii niedocenionych takimi pozostanie. Krytyczny namysł nad myślą utopijną zdradza bowiem nieuchronną predylekcję ku tym utworom, w których pragnienie doprowadzenia do zamiany społecznej przeważa nad mglistymi fantazjami, mającymi jedynie zabawić albo mile polechtać. Osiemnastowieczne utopie, które obrały sobie za cel zabawianie rosnącej wówczas grupy wykształconych pań, innymi słowy opowieści, w których przygody bohaterów i bohaterek niemalże tłumią element dydaktyczny, zasługują na analizę szczególnie pod kątem historii kobiecych i męskich koncepcji literackiego smaku, ale nie stanowią głównego przedmiotu zainteresowania poważnej pracy badawczej nad utopią.

Dokumentację dla naszej antydogmatycznej i „ekumenicznej” koncepcji utopii stanowią „niezwykłe podróże”, opowieści o wyprawach na Księżyc, pełne fantazji opisy zaginionych światów w ich naturalnym stanie, idealne konstytucje, rady udzielane książętom w kwestii doskonałych rządów, powieści zbudowane wokół życia w „prawdziwym” utopijnym społeczeństwie, milenarystyczne przepowiednie i architektoniczne plany idealnych miast. Dokumentacja ta obejmuje dokonania takich myślicieli, jak Robert Owen, Henri de Saint-Simon czy Charles Fourier, którzy niewątpliwie z pogardą przyjęliby epitet „utopijny”, rzucony pod ich adresem przez Karola Marksa, ale uwzględnia także myśl samego Marksa, który włożył tak wiele wysiłku, by pokazać, czym jego wizja odróżnia się od ich poglądów; analizujemy też poglądy grupy współczesnych filozofujących psychologów i biologów, którzy zapewne formułowałiby ambiwalentną opinię na temat terminu „utopia”, oraz refleksję pewnych dzisiejszych filozofów historii, a także czynnych naukowców, którzy pokusili się o spekulacje na temat przyszłości człowieka. Thomas More i Francesco Patrizi, Francis Bacon i Tommaso Campa-

nella, Johann Valentin Andreae i Étienne-Gabriel Morelly, François Fénelon i Antoine Nicolas Condorcet, Nicolas Edme Restif de la Bretonne i Edward Bellamy, Herbert George Wells i Theodor Hertzka, Wilhelm Reich i Norman Brown, Erich Fromm i Herbert Marcuse, Julian Huxley i Pierre Teilhard de Chardin – wszyscy oni mają swoje miejsce w wykazie utopistów, a niektórzy z nich zajmują je niewątpliwie wbrew swojej woli.

Gdyby jednak krainę utopii otworzyć na wszelkie wyobrażenia idealnych sytuacji, jej królestwo nie miałyby granic. Wykluczyć trzeba zatem jednostkowe sny na jawie z ich idiosynkratycznymi fiksacjami. Cechą stanu idealnego powinna być pewna ogólność, jeśli nie powszechność, bo w przeciwnym razie jego opis wyraża co najwyżej narcystyczną tęsknotę. Istnieją utopie tak osobiste, że graniczą ze schizofrenią. Powieść autorstwa Margaret Cavendish, księżnej Newcastle, *The Description of a New World, called the Blazing World*, powstała w roku 1666, ma wiele wspólnego z omamami doktora praw Schrebera, które w swojej słynnej pracy przeanalizował Sigmund Freud¹⁰. Niezliczone utopijne światy tego rodzaju, często wysoce usystematyzowane, wyczarowywane są codziennie, tak w szpitalach, jak i poza nimi, chociaż tylko nieliczne ukazują się drukiem. (Tytuł dzieła Giulia Clementego Scottiego *Lucii Corneliae Europaei Monarchia Solipsorum ad Leonem Allatium* [1645] sugeruje, że jest ono solipsystyczną utopią, ale w istocie dzieło to okazuje się utopijną parodią zakonu jezuitów). Wolimy omijać przejawy solipsyzmu i wstrzemięźliwie ograniczyć się do tych utopii, które uzyskały pewną dozę publicznej akceptacji, stając się przynajmniej folie à deux – obłędem udzielonym, zaraźliwym – autora i wydawcy. Kiedy jednak utopia solipsystyczna rzutowana jest na utopię społeczną, kwalifikuje się do sfery przez nas dopuszczanej, szczególnie gdy twórcą monde idéal, świata idealnego, okazuje się Jean-Jacques Rousseau. Trzeba nieco elastyczności, by włączyć do utopii koncepcję autarchii, którą stworzył cynik Diogenes, chociaż przypisuje się mu fragment na temat idealnego stanu pierwotnego, a jego pojęcie bezwstydu znalazło odpowiednik w eupsychiach okresu reformacji, a także współczesnych.

Podobnie nie można uznać za utopijne wszelkich prognoz politycznych czy ekonomicznych. W Anglii połowy osiemnastego wieku pewien torys przedstawił zarys przyszłej historii wojen europejskich w dwudziestym stuleciu, pod rządami Jerzego VI¹¹. Przewidział on penetrację Europy przez Rosję, okupację Skandynawii oraz klęskę Francji w starciu z Anglią. W opisie tym nic z życia Wysp Brytyjskich nie odbiega zasadniczo od tego, co faktycznie działo się za panowania Jerzego III, z wyjątkiem tego, że imperium jest tam zarządzane z przypominają-

¹⁰ Zob. S. Freud, *Psychoanalityczne uwagi o autobiograficznie opisanym przypadku paranoi (dementia paranoides)*, tłum. R. Reszke, w: tenże, *Charakter a erotyka*, tłum. R. Reszke, D. Rogalski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 105-165.

¹¹ Zob. S. Madden, *The Reign of George VI. 1900-1925: A Forecast Written in the Year 1763*, W. Niccoll, London 1763.

cej Wersal stolicy zwanej Stanley. Przewidywane zmiany nie podcinają jednak korzeni egzystencji i nie są dostatecznie radykalne, by można je było umieścić w orbicie utopii. Stanowią jedynie poślednią, fałszywą przepowiednię. Pojawia się tu ponadczasowe pytanie: Jak odróżnić program reform czy też plan pięcioletni od utopii? Odpowiedź, że różnica leży w stopniu proponowanej transformacji, oznaczałaby przyjęcie postawy uniku: to, co dla jednego stanowi banalną poprawkę, dla innego jest przewrotem. Utopia powinna zapewne wykluczać zwykle ciągi prognoz futurologicznych i krótkoterminowe przewidywanie nadal sprzężone z terażniejszością. Końcowy osąd dotyczący tego rodzaju prognoz musi być jednak subiektywny, chociaż mogą się one odwoływać do pewnego świadectwa historycznego czy do współczesnego konsensu.

Powierzchowne ekstrapolacje scjentyistycznej futurologii, której prognozy nie sięgają poza dzień jutrzejszy bądź kończą się na roku 2000 i która angażuje się na rzecz natychmiastowego rozwiązania istniejących problemów, należą do innego porządku niż skok do nowego stanu istnienia, gdzie współczesne wartości przynajmniej z jednego obszaru – o decydującym dla utopisty znaczeniu – zostają całkowicie przekształcone lub odwrócone. W *Utopii* Thomasa More'a, który bolał nad faktem panowania chciwości i korupcji w chrześcijańskim państwie, przewartościowanie takie symbolizowane było przez wyrób nocników ze złota oraz używanie szlachetnych kamieni jako błyskotek dla dzieci¹²; zostało też ucieleśnione w jego koncepcjach pracy, przyjemności i własności. W siedemnastym wieku zaś, kiedy nową nauką, która wcześniej musiała przeproszać za swoje istnienie, zaczęto w pansoficznych wizjach – od Bacona po Leibniza – apoteozować jako kamień węgielny ogólnoswiatowego chrześcijańskiego społeczeństwa, metaforą faktycznego świata, w którym nauki obawiano się lub nią pogardzano, stała się właśnie utopia. Porywy wyobraźni Condorceta w jego komentarzu do *Nowej Atlantydy*, a także niedawne prognozy tych wszystkich, którzy oczekują wewnętrznej przemiany gatunku ludzkiego w środowisku pozaziemskim, owi scjentyści utopiści mogliby nawet uznać za rozsądne prognozy. Wiele ich przepowiedni w istocie się spełniło, a transformacje, które sobie wyobrażali, można odczytywać jako możliwe, jakkolwiek być może w sposób kontrowersyjny poszerzające dzisiejszą wiedzę. Rewolucyjny charakter tych zmian zdecydował jednak o powstaniu wzorca ludzkiej kondycji, który według wszelkich standardów jest absolutnie nowy.

Świadomie oddzielamy utopijne teorie i pomysły od prób praktycznego ich wprowadzenia. Analiza faktycznego doświadczenia tych, którzy starali się utopie realizować, zaprowadziłaby nas bowiem zbyt blisko rzeczywistości. Istnieli myśliciele, którzy dawszy życie pewnej idei, przechodzili do jej wdrażania – ludzie ci zakładali ruchy i organizowali szkoły, zawiązywali spiski i knuli intrygi, wiodąc za sobą do różnych dziwnych miejsc rzesze wyznawców. Niektórzy

¹² Por. More, dz. cyt., s. 83.

z nich, jak Thomas Müntzer, Tommaso Campanella i Gracchus Babeuf, zapłacili wysoką cenę za swoje ryzykowne przedsięwzięcia; inni, jak Fourier, Owen, Auguste Comte, czy Marks, ostatecznie popadli w nieustające kłótnie z własnymi uczniami. Ci, którym dopisało szczęście, jak na przykład Henri Saint-Simon, wprowadzili swoich wyznawców w tajniki stworzonego przez siebie systemu, a potem rozsądnie odeszli z tego świata. Zazwyczaj jednak istniał funkcjonalny podział pracy między autorami utopii a jej aktywistami, którzy tworzyli utopijne społeczności bądź wzniesli rewolucje, by na własne oczy ujrzeć jej świetność. Kiedy analizujemy popularne ruchy milenarystyczne i rewolucyjne, interesuje nas jednak przede wszystkim sama treść marzeń, czy to jawnych, czy to ukrytych, nie zaś obrane strategie ich realizacji. Gdyby miała tu powstać nowa nauka – chociaż nie mamy pretensji do jej tworzenia – prawomocnym zabiegiem byłoby rozróżnienie w niej utopii teoretycznej i stosowanej. Wprowadzanie utopii w praktykę, jeśli w istocie nie stanowi wewnętrznej sprzeczności, wywierało czasami wpływ na późniejszych teoretyków, generalnie jednak żarliwość autora nowatorskiej utopii w momencie jej tworzenia jest przemożna i nie przygasa jej świadomość wcześniejszych porażek.

Popularna literatura nadziei została wykluczona z tego studium z zasady bądź też bez przekonania, że kroniki policyjne czy sądowe, rejestr szpitalny czy też zorganizowany w prowincjonalnej francuskiej szkole konkurs z nagrodami na najlepszy esej mogą ujawnić istnienie niezauważonego wcześniej utopijnego myśliciela działającego w swoim własnym świecie, którego marzenia mogą być bardziej reprezentatywne dla szerszych segmentów społeczeństwa niż utopia formalnie ogłoszona drukiem. Musimy gdzieś przeprowadzić granicę, a zadanie uchwycenia utopijnej świadomości wielkich mas ludzkich pozostawiamy innym, z których część już rozpoczęła swoje poszukiwania. Trzeba przeprowadzić rozróżnienie utopii kolektywnej, która w stanie biernym utrzymuje się w szerokim sektorze populacji, i utopii spisanej w wyraźnym celu pouczenia ludzi i przekonania ich do podjęcia określonych działań. Jest niewątpliwym faktem, że niepisana popularna utopia w danym kraju nieustannie podlega zmianie, ale dostęp do jej transformacji łączyłby się z wypracowaniem nowych strategii, które muszą poczekać na innych historyków. Całościowa utopia w postaci mówiącego obrazu bądź dyskursu pozostaje zazwyczaj produktem świadomej intencji edukacyjnej, ma charakter jednoznaczny i przedstawiona jest w sposób zorganizowany, co może stanowić zarówno jej walor, jak i ograniczenie.

Problem relacji między utopią książkową a innymi bardziej popularnymi przejawami podobnych idei nie został całkowicie rozwiązany. Istnieją przypadki, kiedy fala porwała i jedno, i drugie, zanosząc je na morze utopii popularnej. Utopia żywiona przez lud została zapośredniczona przez wykształcone klasy w komedii attyckiej, w literaturze midraszowej, w kronikach procesów Inkwizycji i przesłuchań milenarystów, w policyjnych raportach szpiegów czy

w procesach sądowych prowadzonych po stłumieniu zamieszek i powstań. Wzajemne przenikanie się popularnych elementów utopijnych i dokumentów literackich wydaje się oczywiste. Jeśli jakaś grupa bądź klasa społeczna zostaje odizolowana, wytwarza swoją specyficzną utopię; jej archeologiczna rekonstrukcja jest już inną kwestią. Istnieje jednak powód, by zachować nieufność wobec osiemnastowiecznej Bibliothéque bleue – pisanej dla „ludu”, chociaż nie przez „lud” – jako odzwierciedlenia utopijnej nadziei mas. Opowieść ludowa i ludowa pieśń mogłyby zapewne dostarczyć bardziej autentycznego wizerunku tej nadziei, ale rozszyfrowanie obecnych w nich uniwersalnych obrazów wymagałoby umiejętności przekraczających kompetencje zawodowego historyka, ich przesłanie zaś mogłoby się okazać ahisteryczne.

Historia utopii nie poszukuje utopijnych idei, które w określonych czasach były najszerzej rozpowszechnione w społeczeństwie Zachodu, nie traktuje też każdej głowy jako repozytorium jednej utopijnej idei. Odczytanie przez Kanta prymitywnego charakteru utopii Rousseau nie jest równoważne odczytaniu go przez zwykłego człowieka. Ponieważ w ciągu dziejów popularna utopia była w znacznym stopniu niedostępna albo też materiał ją zawierający nie został zebrany, obecna refleksja skłania się ku analizie myśli utopijnej wykształconych klas społeczeństwa zachodniego. Klasy te z czasem zmieniały swój charakter i liczebność, czemu towarzyszyła zmiana stopnia reprezentatywności ich utopii. Analiza myśli utopijnej obecnej w książkach, których autorami są filozofowie i literaci, nie ogranicza jednak wagi tego przedsięwzięcia do kultury klas wyższych. Często bowiem utopie „klas wykształconych” znajdowały sposób, by przenikać do popularnych programów działania i powszechnych ruchów społecznych, a zatem rozważając utopię dzisiejszych klas wyższych, być może otrzymujemy podgląd tego, czego jutro żądać będą masy. (Nie zawsze jednak tak jest, a wiele poważnych koncepcji utopijnych pozostaje jedynie w sferze literatury). Chociaż inspiracją do stworzenia utopii jest doświadczenie społeczeństwa, w którym dane jest żyć jej autorowi, może on z dużym prawdopodobieństwem stać się głosem całych milczących sektorów społecznych. Jak bowiem mówi literatura popularna (ang. chapbooks), kreuje on pewną świadomość. Właściwie wszystkie ważniejsze slogany wyrażające nadzieje francuskich i angielskich ruchów klasy pracującej w pierwszej połowie dziewiętnastego wieku zostały wyrwane z gąszcza ogłoszonych drukiem dzieł utopistów.

KRYTYCZNY NAMYSŁ NAD UTOPIĄ

Podobnie jak sama utopia, analityczny i historyczny namysł nad nią jako gatunkiem ma korzenie sięgające starożytnej Grecji. O tym, że projekty państw idealnych wymagają obiektywnego i krytycznego namysłu, jako pierwszy mówił Arystoteles w drugiej księdze *Polityki*, gdzie zebrał argumenty przeciwko formom ustrojowym

wymyślonym przez teoretyków i kolejno poddał krytyce koncepcje stworzone przez Platona, Faleasa z Chalcedonu i Hippopodamosa z Miletu¹³. Jeśli zrezygnować ze żmudnego tropienia następców Arystotelesa i ograniczyć się do czasów względnie nowoczesnych, najwcześniejszym ze znanych akademickich ujęć utopii okazuje się bezowocna łacińska dysertacja opublikowana w roku 1704 przez nieszczęsnego Henricusa ab Ahlefelda¹⁴, którego sławę przyćmił fakt przypisania jego dzieła Georgowi Paschowi, profesorowi, który zatwierdził tę pracę. Dopiero jednak od czasu traktatu Louisa Reybauda *Études sur les réformateurs ou socialistes modernes* z roku 1840 tak zwane utopie społeczne (franc. utopies sociales), które autor ów napiętnował jako wywrotowe, zostały naprawdę poddane szczegółowemu namysłowi właśnie jako typ utopii. Jednocześnie po drugiej stronie Renu Robert von Mohl sporządził listę około dwudziestu pięciu utopii, począwszy od Platona, nadał im tytuł *Staatsromane*¹⁵ i odważnie zaproponował włączenie ich do obszaru nauk politycznych. Utopia stała się przedmiotem sporu wewnątrz światowych ruchów rewolucyjnych, gdy okazało się, że Marks w *Manifestie komunistycznym* i Engels w *Anti-Dühringu* ujmują swoją doktrynę dialektycznie, jako rezultat wcześniejszej myśli utopijnej, a zarazem jej zaprzeczenie, potępiając przy tym utopie jako anachroniczne fantazje wyparte przez historię. Ktoś, kto zechciałby jednak przekopać się przez *Dzieła zebrane* Marksa i Engelsa, natychmiast dostrzegłby w nich nieustanne zainteresowanie utopiami z przeszłości.

Chociaż utopizm zyskał sobie pewną liczbę orędowników w latach dwudziestych i trzydziestych dwudziestego wieku, dla wielu obserwatorów był już trupem. Głośnymi, odbijającymi się echem uderzeniami gwoździe do jego trumny wbili z jednego końca teoretycy marksizmu, a z drugiego teoretycy faszyzmu. Druga z tych grup, zapożyczwszy język Georges'a Sorela, pompatycznie głosiła wyższość swoich własnych twórczych mitów jako „rzeczywistości dynamicznych” i spontanicznie wyrażających autentyczne pragnienia nad utopiami, które odrzucała jako puste racjonalistyczne konstrukty. Dla całej galaktyki innych dwudziestowiecznych myślicieli utopia oznaczała wyzwisko: José Ortega y Gasset otwarcie pisał o fałszu utopii; Karl Popper, który odnosił się niej nie mniej pogardliwie, użył nieco więcej słów, by skrytykować utopijną inżynierię społeczną; dla Arnolda Toynbee'ego zaś utopia była symbolem zstępowania na niższy etap cyklu cywilizacji.

¹³ Por. Arystoteles, *Polityka*, ks. II, 1265 a–1269 a, tłum. L. Piotrowicz, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, „*Polityka*”. „*Ekonomika*”. „*Retoryka*”. „*Retoryka dla Aleksandra*”. „*Poetyka*”. „*Zachęta do filozofii*”. „*Ustrój polityczny Aten*”. „*List do Aleksandra Wielkiego*”. „*Testament*”, tłum. M. Chigierowa i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 53-63.

¹⁴ Zob. H. a b Ahlefeld, *Disputatio philosophica de fictis rebus publicis* (Kolonia 1704).

¹⁵ Zob. R. von Mohl, *Die Staatsromane: Ein Beitrag zur Literaturgeschichte der Staatswissenschaften*, „*Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*” 1845, nr 2, s. 24-74.

Pewna liczba pisarzy dwudziestowiecznych – w szczególności w okresie ostatniego trzydziestolecia – w ramach odnowy studiów krytycznych i historycznych rozważała jednak w innym duchu ludzką skłonność do myślenia utopijnego, podejmując żmudny wysiłek uchwycenia jej wewnętrznego sensu jako aspektu natury ludzkiej i odrzucając postawę mentorskiego osądu, który albo tę skłonność bezkrytycznie pochwala, albo bezkrytycznie ją potępia. Świadectwem ponownego zainteresowania utopizmem jest – obok pojawienia się poświęconych mu uniwersyteckich seminariów i międzynarodowych konferencji akademickich w różnych częściach świata – narastanie liczby teoretycznych prac na temat myśli utopijnej. Chociaż ani dokonana przez Karla Mannheim’a redefinicja utopii, sformułowana w jego własnym prywatnym języku, ani jego typologia całego korpusu myśli politycznej i społecznej obecna w pracy *Ideologia i utopia*¹⁶ z roku 1929 właściwie nie zyskały powszechnej akceptacji wśród socjologów i politologów, zostały one w swoim czasie okrzyknięte jako zarys dyscypliny, która obiecywała nowe i głębsze zrozumienie życia społecznego. Niedługo po drugiej wojnie światowej dwóch myślicieli francuskich – obaj przedwcześnie zmarli – podjęło świeży namysł nad sposobami wykorzystania utopii. Praca *L’Utopie et les utopies*¹⁷ Raymonda Ruyera z roku 1950 stanowiła zarys „utopijnej mentalności” w kategoriach psychologicznych i utożsamiała sposób pisania utopijnego (franc. le mode utopique) z „ćwiczeniem umysłowym dotyczącym pobocznych możliwości”¹⁸. Z kolei zamiar Georges’a Duveau, pragnącego stworzyć pogłębianą socjologię utopii, pozostał niezrealizowany w pełni, ale eseje tego autora, zebrane po jego śmierci, ukazują poważne starania zmierzające do rehabilitacji czegoś, co nazywał on „realistycznymi” utopiami osiemnastego i dziewiętnastego wieku, będącymi lepszym przewodnikiem do świata dnia jutrzejszego niż heglowsko-marksistowski determinizm historyczny¹⁹. Podobnemu celowi w rekonstrukcji nowoczesnego społeczeństwa miały służyć pisma Martina Bubera na temat socjalizmu utopijnego, jakkolwiek powstały one w zupełnie innej atmosferze intelektualnej.

Jeszcze bardziej ambitnych przedsięwzięć na poziomie konceptualnym dostarczają prace Ernsta Blocha, Frederika Lodewijka Polaka i Rogera Mucchielliego. Bloch – filozof z Weimeru, który wyemigrował do Stanów Zjednoczonych, po drugiej wojnie światowej przeniósł się do Niemieckiej Republiki Demokratycznej, a w roku 1967 wyjechał do Niemiec Zachodnich – po raz pierwszy wyłożył

¹⁶ Zob. K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, tłum. J. Miziński, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1998. Zob. też: tenże, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, tłum. L. Wirth, E. Shils, Harcourt, Brace and World, New York 1952.

¹⁷ Zob. R. Ruyer, *L’Utopie et les utopies*, Presses Universitaires de France, Paris 1950.

¹⁸ Tamże, s. 9.

¹⁹ Zob. G. Duveau, „*Sociologie de l’utopie*” et autres „*essais*”, Presses Universitaires de France, Paris 1961.

swoje idee już w roku 1918 w pracy *Geist der Utopie* [„Duch utopii”]²⁰, której celem było nasycenie idei utopii pozytywnym sensem. W chwili śmierci, w roku 1977, Bloch był najbardziej znanym współczesnym komentatorem skłonności człowieka Zachodu do myślenia utopijnego. Pełen rozwój jego pojęcia bytów, których jeszcze nie ma (niem. Noch-Nicht-Seins), a także jego pojęcia konkretnej utopii (niem. die konkrete Utopie), które to pojęcia zawierały obok domieszki marksizmu ekspresjonistyczne porywy wyobraźni, miał miejsce dopiero pod koniec lat czterdziestych i pięćdziesiątych dwudziestego wieku w opublikowanym w tym czasie jego głównym, trzutomowym dziele *Das Prinzip Hoffnung* [„Zasada nadziei”]²¹. Pierwsze dwa tomy tej pracy ukazały się w najpierw NRD, trzeci zaś wydano w Niemczech Zachodnich. Wędrowki tego ponadczasowego heretyka przez okres sześćdziesięciu lat nieuchronnie zostawiały ślady w postaci zmian ideacyjnych niuansów w jego dziełach. Z kolei Polak, który otrzymał patronat Rady Europy, ostrzegał w pracy *The Image of the Future* [„Obraz przyszłości”]²² z roku 1955 przed poważnymi niebezpieczeństwami, jakie czekają kulturę Zachodu, jeśli obecny w niej wyjątkowy ciąg przenikliwych obrazów przyszłości wyczerpie się i nie będzie uzupełniany. W swojej pracy *Le Mythe de la cité idéale* [„Mit miasta idealnego”]²³ z roku 1961 Roger Mucchielli dostrzegał natomiast w utopii trwałą przejaw ludzkiego ducha. Nie musimy przyjmować jego dość skomplikowanej typologii miast idealnych ani bombastycznej definicji utopii jako „mitu, który budzi się wskutek osobistego buntu przeciwko kondycji ludzkiej jako takiej, a przybierającej postać konkretnych okoliczności, mitu, który napotkawszy przeszkodę bezsilności, wywołuje w wyobraźni i n n e miejsce bądź miejsce nieistniejące, gdzie wszystkie przeszkody zostały usunięte”²⁴. Dokonana przez Mucchielliego ostra krytyka psychologicznego redukcjonizmu Ruyera, który postuluje istnienie jednej mentalności utopijnej, jest jednak przekonująca.

W roku 1967 Jean Servier przedstawił krótki, podsumowujący pogląd na historię utopii w kulturze Zachodu, w którym ożywił dominujące socjologiczne i psychologiczne interpretacje literatury utopijnej, w śmiały sposób odczytując jej symbolikę z punktu widzenia psychoanalizy²⁵. *Utopia and Revolution*²⁶, dzie-

²⁰ Zob. E. B l o c h, *Geist der Utopie*, Verlag von Duncker und Humblot, München–Leipzig 1918 (przyp. tłum.).

²¹ Zob. t e n ż e, *Das Prinzip Hoffnung*, t. 1-3, Suhrkamp, Frankfurt 1982.

²² Zob. F.L. P o l a k, *De Toekomst is verleden tijd: Cultuur-futuristische Verkenningen*, t. 1-2, W. de Haan, Utrecht 1955; zob. też: t e n ż e, *The Image of the Future*, t. 1-2, tłum. E. Boulding, Oceana Publications, Leyden–New York 1961.

²³ Zob. R. M u c c h i e l l i, *Le Mythe de la cité idéale*, Presses Universitaires de France, Paris 1961.

²⁴ Tamże, s. 170.

²⁵ Zob. J. S e r v i e r, *Histoire de l'utopie*, Gallimard, Paris 1967.

²⁶ Zob. M.J. L a s k y, *Utopia and Revolution: On the Origins of a Metaphor*, Transactions Publishers, University of Chicago Press, Chicago 1976 (przyp. tłum.).

ło Melvina J. Lasky'ego powstałe w roku 1976, jest natomiast najambitniejszą z podjętych ostatnio prób ustalenia relacji między utopizmem teoretycznym a praktycznym. Z kolei *Encyclopédie de l'utopie, des voyages extraordinaires et de la science fiction*²⁷ [„Encyklopedia utopii, niezwykłych podróży i science fiction”] z roku 1972, której autorem był Pierre Versin, obejmująca tysiącstronicowe streszczenie utopijnych opowieści i projektów, ułożonych w porządku alfabetycznym, chociaż amatorska w wykonaniu, stanowi świadectwo, że zainteresowanie utopiami przeszłości przeszło ze stadium tworzenia antologii do wyższego stadium opracowywania leksykonów-kompendiów. W roku 1978 Michael Winter opublikował pierwszy tom *Compendium Utopiarum*²⁸, który zapowiada zebranie najbardziej kompletnej w obecnych warunkach i szczegółowej bibliografii utopii „w sensie ścisłym”. Literatura krytyczna na temat natury utopii obecna w książkach i w czasopismach narasta obecnie wręcz lawinowo, co może świadczyć, że podejście analityczne wyparło, przynajmniej tymczasowo, twórczy impuls utopijny. Literatura ta powstaje przede wszystkim w kręgu języka niemieckiego i włoskiego i wydaje się ściśle związana z próbami redefinicji czy też korekty poglądów Marksa. Teologizowanie myśli Marksa i mnożenie się odstępstw od niej jedynie uwydatnia niezmiennie centralne miejsce marksizmu w myśli utopijnej oraz ubóstwo współczesnej filozofii marksistowskiej.

NASZA DROGA DO UTOPIJNYCH KONSTELACJI

Kiedy ustalona już została licząca od trzech do pięciu tysięcy populacja dzieł utopijnych, które poddane zostaną analizie, wyłączając z tej liczby większość opisów rajów i powracającej literatury science fiction, jakkolwiek nie wszystkie ich przypadki (okazuje się że możemy zachować dokładnie ten sam stopień wątpliwości, który żywił More w kwestii mostu na Anydrusie), do dzieł tych można podejść w różny sposób. Wszystkie utopijne dokumenty można po prostu uszeregować w porządku chronologicznym bądź też w układzie chronologicznym połączonym z geograficznym, a następnie kolejno opatrywać poszczególne z nich komentarzem; alternatywnie uwagę można skupić na takim wyborze utworów, który wydaje się reprezentatywny. Tę bezpieczną i rozsądną metodę postępowania stosowali przez stulecia liczni krytycy, począwszy od Arystotelesa, i wiele dwudziestowiecznych historii utopii od cza-

²⁷ Zob. P. Versin, *Encyclopédie de l'utopie, des voyages extraordinaires et de la science fiction*, Éditions L'Âge d'Homme, Lausanne 1972 (przyp. tłum.).

²⁸ Zob. M. Winter, *Compendium Utopiarum: Typologie und Bibliographie literarischer Utopien*, t. 1, Metzler, Stuttgart 1978.

sów pionierskiej pracy Lewisa Mumforda²⁹ stanowi kontynuację tej tradycji. Choć wybór ten nikogo nie obraża, jest on fragmentaryczny i koncentruje się na konkretnych szczegółach. W innym duchu podjęte zostały projekty tych, którzy we wszystkich utopiach dostrzegli wspólnego ducha (niem. Geist), wspólną mentalność czy zasadę. Ich propozycje poparte są przykładami z najróżniejszych czasów i miejsc, ale podobnie jak w wypadku wielu innych uniwersalnych formuł, rozciąganie ich tak, aby objęły wszechświat, okazuje się biciem piany. Byli też systematycy utopii, którzy cierpieli na zespół binarności i scalili swoje refleksje, rozróżniając dwa nadrzędne typy utopii bądź przeciwstawiając utopię jej antytezie. Poczet utworów utopijnych „pocięto”, wyróżniając utopie miękkie i twarde, statyczne i dynamiczne, zmysłowe i duchowe, arystokratyczne i plebejskie, figuratywne i społeczne, utopię ucieczki i utopię spełnienia czy utopię kolektywistyczną i indywidualistyczną. Inne schematy ustalały przeciwieństwa: utopii i ideologii, utopizmu i milenaryzmu oraz utopii i sielanki.

Nasza droga wypada gdzieś pomiędzy tymi ujęciami. Uznając, że skłonność do myślenia utopijnego jest wszechobecna, uniknęlibyśmy zarówno mikroskopowej analizy jego kolejnych indywidualnych jednostek, a także sugestywnego podsumowania całego doświadczenia utopii za pomocą jednej lub dwóch kategorii. Chcemy natomiast zadowolić się poziomem pośrednim: spróbować wyróżnić historyczne konstelacje utopii, wyznaczając dość wyraźnie ich granice czasoprzestrzenne i wskazując na ich wspólne elementy, które są na tyle uderzające, że pozwalają ukuć generalizacje. Jednocześnie pragniemy jednak respektować konkret indywidualnego doświadczenia. Poznanie genezy skłonności do myślenia utopijnego jest – w sensie absolutnym – niemożliwe, można natomiast poznać jej konkretne przejawy oraz obecność w konkretnych utopijnych konfiguracjach i konstelacjach, i to one właśnie stają się głównym tematem naszego namysłu. Korpusem narracji jest zatem komentarz na ich temat, któremu towarzyszą prezentacja psychologicznego wizerunku osób i historyczna analiza okoliczności. Ta ostatnia łączy się z jednej strony z rozpoznaniem trwałych symbolicznych i rezydualnych form utopijnych, z drugiej zaś z umiejętnością dostrzeżenia „gorącej” utopijnej motywacji, generowanej przez niezadowolenie i cierpienie związane z sytuacją społeczno-ekonomiczną, polityczną oraz filozoficzno-religijną.

Poszukiwanie antycypacji utopii, utworów prekursorskich czy prefiguracji utopijnych idei jest prawomocnym przedsięwzięciem historycznym. Choć można sądzić, że utopiści, którzy są sobie współcześni, przypominają sobie nawzajem bardziej niż swoich poprzedników czy następców, do niedawna utopistę cechowała niemal niewzruszona świadomość dzieła jego głównych

²⁹ Zob. L. Mumford, *The Story of Utopia*, Boni & Liveright, New York 1922.

poprzedników: czytał on ich pisma albo przynajmniej o nich słyszał. Nawet pobieżny przegląd historii myśli utopijnej ukazuje interesujące relacje, powroty, kontynuacje i powtórzenia, gdy wnuki z błyszczącymi oczyma powielają fantazje dziadków odrzucone przez ich synów. Kolejność nie jest uporządkowana i rodowody nie zawsze dają się ostatecznie ustalić, łatwo jednak można dostrzec, że w rodzie utopistów dominujący przodkowie tyranizują generacje po nich nadchodzące. Trudno byłoby sobie wyobrazić osiągnięcia Thomasa More'a, Francesca Patriziego da Cherso czy Tommasa Campanelli, gdyby nie było wcześniej Platona. Campanellę, który porównywał się do Platona i More'a, jako pierwsi opublikowali niemieccy pansofiści, a Komeniusz ogłosił, że jest następcą Johanna Valentina Andreae. Wizja świata zdominowanego przez naukowców, którą propagował Condorcet, stanowiła powrót do planu Bacona. Owen, Saint-Simon i Fourier przygotowali drogę dla Marksa. Saint-Simon pochłaniał Condorceta, a Fourier Restifa. Utwory utopijnych powieściopisarzy dziewiętnastego stulecia, czy to Étienne Cabet, Nikołaja Czernyszewskiego, Edwarda Bellamy'ego, Williama Morrisa, czy Theodora Hertzki, albo powieślały przykłady wcześniejszych utopii tego stulecia, albo też były na nie reakcją. Ponieważ tematy dotyczące utopii często przechodzą z pokolenia na pokolenie, jakkolwiek w ich podejmowaniu dostrzec można modyfikacje określonych wzorców myślowych i obrazowych szczegółów czy też odchylenia od nich, a pisarze utopiści albo przywołują autorytet swoich poprzedników, albo też angażują się w jawną bądź ukrytą debatę z nimi, istnieje między tymi autorami oczywista ciągłość, którą można ustalić i opisać. To właśnie ona uzasadnia zajmowanie się historią utopii. Niektóre dawne tematy utopijne wykruszają się w ciągu dziejów, a nowe zostają wprowadzane i jedynie nieliczne utopie, które powstały od roku 1450, można uznać za *creatio ex nihilo*. Większość utopii rodzi się z utopii, bez względu na pretensje do absolutnej nowości wysuwane przez ich autorów.

W zrozumieniu fascynacji, jaką utopie budzą w ludzkich umysłach, pomóc może fakt historycznej trwałości pewnych mitycznych tematów w dziełach utopijnych – tematów, które wywołują dalekie skojarzenia i są głęboko zakorzenione w zachodniej świadomości. Każdy człowiek, który przyszedł na świat w jakiejś kulturze, prawdopodobnie wchłonie swoim umysłem pewien zbiór utopijnych fantazji, nawet jeśli w bardzo młodym wieku uwewnętrzni w sobie pewne zakazy. Problem rozumienia symboli obecnych w utopii nie różni się zasadniczo od problemu rozumienia symboli pojawiających się w snach. Mogą one być ahistoryczne i akulturowe, chociaż zawsze pojawiają się w konkretnym kontekście społecznym i psychologicznym. Nawet jednak starając się zgłębić przejawy ciągłości w utopijnej myśli zachodnioeuropejskiej, zachowujemy świadomość czasowych i geograficznych pęknięć oraz rozgraniczeń, które oddzielają poszczególne konstelacje utopii.

Szczególnie bogatym czasem dla utopii były okresy rewolucji politycznych i następujących po nich dyktatur, na przykład okres angielskiej wojny domowej czy rewolucji francuskiej – nawiasem mówiąc, są to okresy, w których na jakiś czas znikają ograniczenia dotyczące publikacji, co pozwala na ujawnienie się wielu nowych koncepcji. W takich czasach wszystko wydaje się możliwe, a utopista nie jest postrzegany jako bardziej szalony niż inni ludzie. Religijne schizmy i rewolucje intelektualne, jak pojawienie się nowej nauki w siedemnastym stuleciu czy nagłe wprowadzenie nowych sposobów produkcji w wieku dziewiętnastym, czy też eksploracja nowych terenów w obu Amerykach, na południowych morzach albo przestrzeni poza granicami kuli ziemskiej, iskrzyły oryginalnymi ideami utopijnymi i prowadziły do stworzenia nowych, zaskakujących konstelacji utopii.

Pomimo tezy Victora Duponta o powinowactwie między narodowym temperamentem angielskim a utopią – tezę, którą wyłożył on w swoim wspaniałym kompendium utopii i myśli utopijnej w literaturze angielskiej³⁰ – skłonność do utopii wspólna jest całemu światu zachodniemu. Włoskie utopie architektoniczne okresu renesansu i francuskie utopie społeczne osiemnastego i dziewiętnastego stulecia stanowiły ogniska najsilniejszej ekspresji utopii, a siedemnastowieczna wizja pansofistów miała zabarwienie głęboko germańskie i luterzańskie. Duch utopii mógł w konkretnej epoce przejawiać się silniej w jakiejś kulturze narodowej niż w pozostałych, określona postać utopii mogła też kwitnąć tylko w jednym kraju – w ogólnych kategoriach jednak utopii nie charakteryzuje geograficzny ekskluzywizm. Pewna jedność kultury zachodniej zdecydowała o gwałtownym rozprzestrzenianiu się idei utopijnych bez względu na kraj, w którym powstały. Rosyjska i amerykańska myśl utopijna sprzed końca dziewiętnastego wieku uznawana jest za odprysk utopii europejskich – „Podróż do krainy Ofir” księcia Michaiła Szczerbatowa z roku 1796 i milenarystyczne kazania w Nowej Anglii są bytami pochodnymi. Długa tradycja utożsamia kolonie i Stany Zjednoczone z utopią, ale co ciekawe, ci, którzy faktycznie kształtowali oblicze tej utopii, marzyli o niej na wzór europejski. Pisma purytanów z całą swoją symboliką milenarystyczną oraz późniejsze utopijne proklamacje zwycięskich powstańców w koloniach stanowią przedłużenie europejskich systemów idei. Siedem tomów dzieła *Magnalia Christi Americana: or, the Ecclesiastical History of New-England, from its first planting in the year 1620, unto the year of our Lord, 1698* Cottona Mathera stanowi gigantyczną, wyrażającą pochwałę samej sobie utopię, której duchowe korzenie wyrastają z Anglii, gdzie w roku 1702 została po raz pierwszy opublikowana. Winthropowie i Matherowie realizowali w swojej wspólnocie chrześcijańską utopię

³⁰ Zob. V. Dupont, *L'Utopie et la roman utopique dans la littérature anglaise*, Didier, Toulouse–Paris 1941.

i Nowe Jeruzalem w oparciu o zapożyczone idee i symbole nawet wówczas, gdy w dziewiętnastym wieku nowoangielscy transcendentaliści podejmowali eksperymenty społeczne, realizując idee Fouriera w Brook Farm. Osobliwa jest nieobecność równomiernie rozwijającej się tradycji myślenia utopijnego w Hiszpanii, chociaż pewien afekt utopijny przyczepił się być może do postaci Don Kichota. Nawet niedawno opublikowany tekst oświeceniowej utopii hiszpańskiej *Descripción de la Sinapia, península en la terra austral*³¹ właściwie nie wpływa na ogólną tezę, że Hiszpania w zasadzie pozostawała nietknięta przez główny nurt myślenia utopijnego aż do czasu jej penetracji przez idee marksistowskie i anarchistyczne. Duńczycy, Szwajcarzy, Polacy, Czesi i przedstawiciele innych narodów europejskich pisali utopie, chociaż przytłaczająca liczba utopii zachodnich – bez względu na kraj ich pochodzenia – była najpierw drukowana w języku łacińskim, angielskim, francuskim, włoskim bądź niemieckim.

Nie wszystkie utopie da się łatwo wpasować w chronologiczne klamry i doczepić do ideacyjnych zbitek, które zarysujemy, ale w każdej epoce można wyszukać konstelacje utopii i utopijnej myśli, które wprowadzały znaczne innowacje i nowe treści. Chociaż właściwie wszystkie utopie dotyczą zasadniczych aspektów życia, takich jak praca, rządy, miłość i seksualność, wiedza, religia, piękno, sposób i jakość życia czy umieranie, każdy z tych tematów zyskiwał kiedyś centralną pozycję w świadomości utopijnej i inspirował nowe jej formy. Dzieła, które emanowały tematami już zużytymi, nawet jeśli ich liczba wydaje się imponująca, trzeba pominąć bądź zbagatelizować na rzecz tych, które oferowały nowe punkty wyjścia. Nikt tak naprawdę nie potrafi po prostu stworzyć kopii, nawet gdy taką ma intencję, i dlatego nawet w najbardziej zbanalizowanej myśli utopijnej znajdują się pomniejsze wstawki nowości; odnogi te trzeba jednak odróżniać od autentycznych innowacji, kiedy dość monotony ciąg zostaje przerwany przez geniusza ustanawiającego nowy styl. Chociaż w dziełach większości myślicieli utopijnych przeszłość jest obecna, w pewnych rzadkich przypadkach pojawiają się w nich momenty nazbyt wyraźnej różnicy w stosunku do przeszłości, by można było uznać wcześniejszą myśl utopijną za zasadniczy katalizator nowej twórczości. Zazwyczaj przmykamy się nad dłużyznami i nad czymś, co można by określić mianem pokarmu przeżutego przez poprzednie epoki – szukamy świeżych wynalazków.

Zasadnicza struktura naszej refleksji obejmuje wyróżnienie głównych historycznych konstelacji myśli utopijnej w zachodnim świecie. Zadanie polega na przeanalizowaniu zasadniczych linii jej przekazu, ale realizując je, nie chcemy niewolniczo trzymać się łańcucha wpływów. Jednocześnie zmierzamy do

³¹ Zob. M. Avilés Fernández, *Descripción de la Sinapia, península en la terra austral*, Sinapia, Madrid 1976.

wskazania i uwydatnienia nowości, pęknięć i nieciągłości oraz tworzenia się nowych zbitek ideowych, przy czym nie przyjmujemy w ciemno deklaracji każdego samozwańczego odkrywcy utopii.

MAPOWANIE KONSTELACJI

Przed pierwszym problemem stawia nas już ustalenie punktu wyjścia refleksji. Jedna z możliwości wiąże się bowiem z powrotem do rajskich fantazji Bliskiego Wschodu w trzecim tysiącleciu przed Chrystusem, inna zaś z sięgnięciem do opisu mythosu i logosu idealnego miasta przez Platona. Wyjątkowy charakter utopii w kulturze Zachodu można naszym zdaniem najlepiej oddać, rozpoczynając jej historię – jeśli można tak powiedzieć – in medias res, uznawszy, że jej chrzest miał miejsce w dobie renesansu. Utopia jest bytem hybrydowym, zrodzonym ze skrzyżowania judeochrześcijańskiej wiary w rajską, nieziemską rzeczywistość z helleńskim mitem idealnego miasta na ziemi. Nadanie utopii jej imienia odbyło się w enklawie szesnastowiecznych uczonych rozentuzjasmowanych perspektywą zhellenizowania chrześcijaństwa. Chociaż swobodnie odnosimy się do starożytnych i średniowiecznych dzieł niosących w sobie pewną dozę utopijnej treści, zachodnią utopię uważamy za twór świata renesansu i reformacji. Od tego też okresu historia utopii cechuje się stosunkową ciągłością. Dzieła i fragmenty dzieł, które tworzyły zbiorową świadomość utopii już w dawnym świecie judeochrześcijańskim, helleńskim i średniowiecznym, analizujemy zatem nie same w sobie, ale dostrzegając w nich ważną prehistorię czy też głęboką strukturę nowoczesnej utopii, owej zadziwiającej absorpcji nieba na ziemi i jednoczesnego pragnienia obu tych światów. Dzieła starożytne odczytujemy przede wszystkim w tym właśnie kontekście, a nie z punktu widzenia współczesnych uczonych rekonstruujących je w ich naturalnym środowisku. Chcemy bowiem odczytać je takimi, jakimi jawiły się one Europejczykom czasu renesansu, którzy położyli podwaliny pod utopię chrześcijańską. Po prześledzeniu wątków judeochrześcijańskich i helleńskich w strukturze głębokiej utopii przechodzimy wprost do pierwszej konstelacji w sensie historycznym, wskazując i nazywając zasadnicze postacie tej epoki narodzin utopii.

Okres drugiej połowy piętnastego stulecia i początku wieku szesnastego narzuca się jako punkt wyjścia ze względu na charakteryzujący go zbieg różnorodnych sił intelektualnych i społecznych, które jeśli nie spowodowały, to na pewno sprowokowały powstanie nowoczesnej utopii. Należały do nich: dokonany w piętnastym wieku przekład *Państwa* Platona wraz z towarzyszącą temu wydarzeniu burzliwą debatą na temat dopuszczalności komunistycznej polityki Platona w społeczeństwie chrześcijańskim, prowadzoną na włoskiej

ziemi przez przybyszy z Bizancjum; rozpowszechnienie w druku, mniej więcej w ciągu stu lat, wielkiej części korpusu dzieł grecko-lacińskich, co było równoznaczne z udostępnieniem wykształconym kręgom społecznym tysiącletniego doświadczenia w racjonalistycznym namyśle nad antycznym problemem, jaka byłaby idealna kondycja życia na tym świecie; pojawienie się strumienia rajskich, apokaliptycznych i milenarystycznych wizji – ogłaszanych drukiem bądź głoszonych przez zorganizowane ruchy społeczne – które niezmiennie istniały od początku ery chrześcijańskiej, a miały korzenie sięgające jeszcze dalej w przeszłość, do wczesnych kultur Bliskiego Wschodu; odkrycie ziem leżących na zachód od Europy, otwierających okna utopijnej wyobraźni na nowe układy społeczne i religijne, tak jak ekspansja Aleksandra na wschód dała początek egzotycznym powieściom hellenistycznym.

Utopista renesansowy nie musiał wyszukiwać tajemniczych tematów zakopanych głęboko w korpusie dzieł grecko-lacińskich. Jeśli miał dostęp do *Polityki* Arystotelesa, do *Państwa* i *Praw* Platona oraz do traktatu Cycerona *O powinnościach*, mógł to, co Arystoteles nazywał rozważeniem, „która z wszelkich wspólnot państwowych jest najlepsza dla ludzi, mogących sobie życie urządzić w sposób jak najbardziej odpowiadający ich życzeniom”³², wzbogacić odziedziczonymi z antyku fundamentalnymi tekstami, niezbędnymi dla dyskursu utopijnego. Utopia w postaci mówiącego obrazu miała swoją składnicę wizerunków u Homera, Hezjoda, Owidiusza, w historycznej powieści Ksenofonta *Wychowanie Cyrusa*, we fragmentach powieści hellenistycznych zawartych jako dane geograficzne w *Bibliotece historycznej* (*Bibliotheca historica*) Diodora Sycylijskiego oraz w żywotach Solona i Likurga autorstwa Plutarcha. Arystofanes i Lukian z Samosat dostarczali materiału o nieco lżejszym charakterze, ale przy dosłownej, nieangażującej poczucia humoru lekturze ich pism idealne miasta i rządy, z których kpili, mogły podsuwać pomysły poważnych utopijnych rozpraw. Doniesienia odkrywców Nowego Świata zgrabnie pasowały do klasycznych tekstów źródłowych i średniowiecznych relacji, takich jak opowieści sir Johna Mandeville’a o egzotycznych ludach żyjących w stanie szczęśliwości. Rajskie, apokaliptyczne i milenarystyczne fantazje utrzymywane były przy życiu w okresie całego średniowiecza przez liczne heretyckie, ale także ortodoksyjne ruchy reformistyczne. Publikacja dzieł Joachima z Fiore przyczyniła się do szerszego rozpowszechnienia idei trzeciego okresu na ziemi, czasu panowania Ducha Świętego, wieku pokoju i miłości. W średniowiecznych bajkach zaś przechowano rozkosze utopijnej Kukanii, utrzymującej się w zbiorowej podświadomości gastronomicznej krainy, której wyraźne obrazy ujawniały się w komedii attyckiej, w Midraszu i w pismach Ojców Kościoła.

³² Arystoteles, dz. cyt., ks. II, 1260 b, s. 44.

Dwa starożytne wierzenia, które ukształtowały i żywiły utopię – judeo-chrześcijańska wiara w raj tworzony w świecie i przeznaczony do trwania poza światem oraz helleński mit idealnego, pięknego miasta zbudowanego przez ludzi dla ludzi i bez pomocy bogów, a czasem w wyniku nieposłuszeństwa wobec nich – zostały osadzone głęboko w świadomości europejskiej. Zrodzona w renesansie utopia była oczywiście zaprojektowana dla społeczeństwa, którego miastom, niczym kamienie szlachetne osadzonym w wiejskim pejzażu i nabierającym nowych wymiarów, całkowicie obce były wschodni raj i społeczność małego greckiego miasta-państwa pragnącego osiągnąć doskonałość. Między tymi dwoma mitami istniały również zasadnicze sprzeczności, nad którymi chrześcijańska utopia szesnastego i siedemnastego wieku starała się prześliznąć. Ponadto ani mit o raj, ani mit helleński nie stanowiły monolitu; przekazywane w nich dziedzictwo było w obu wypadkach bogate i wewnątrznie zróżnicowane, pełne rozbieżności. Jakkolwiek silne argumenty filozofów greckich i autorytet filozofujących poetów pod wieloma względami głęboko różniły się od profetycznego ducha entuzjazmu obecnego w judaizmie i chrześcijaństwie, były chwile, kiedy oba mity nawzajem się umacniały. Dostrzegano, że grecki złoty wiek i biblijny raj cechują uderzające podobieństwa, ochoczo wyjaśniane przez Ojców Kościoła i renesansowych komentatorów jako przywłaszczanie sobie tekstów Mojżeszowych przez poetów starożytnych. Zdarzały się również rzadkie przypadki, gdy światy grecko-rzymski i judeochrześcijański przywoływały te same utopizowane rządy historyczne, na przykład panowanie Cyrusa, chociaż rozbieżne percepcje tego czasu przez Ksenofonta i Izajasza są obrazem różnych temperamentów ich społeczeństw, na krótko złączonych we wspólnej celebracji. Nawet jednak wtedy, gdy elementy helleńskie i judeochrześcijańskie nie były sobie nawzajem przyjazne, współistniały one w utopii w postaci syntezy, która często znajdowała się na krawędzi rozpadu.

Koncepcja nieba na ziemi, leżąca u podstaw zachodniej myśli utopijnej, zakłada ideę doskonałości w innej sferze, a zarazem pewną miarę zaufania do ludzkiej zdolności przekształcenia czegoś, co uznawane jest tu, na ziemi, za stan przemijający, stan śmiertelności, w symulakrum transcendencji. Cywilizacja judeochrześcijańska i kultura helleńska dostarczyły Europie dwóch odrębnych wizji stanu nieziemskiego, które można ze sobą połączyć. Relacja tego, co utopijne, do tego, co niebiańskie, zawsze jednak rodzi pewne problemy. Utopię można pojmować jako prolog bądź przedsmak absolutnej doskonałości, której doświadczenie jest dopiero kwestią czasu przyszłego; staje się ona wówczas czymś na kształt dni Mesjasza czy panowania Chrystusa na ziemi, o których mówią – odpowiednio – judaizm i chrześcijaństwo, z tym że ważnym elementem dodatkowym w osiągnięciu owego upragnionego stanu okazuje się ludzka wola. Utopia, która pierwotnie zakorzeniona była w wierze w rzeczywistość

jakiegoś transcendentnego stanu, może też oderwać się od swojego korzenia i spróbować trwać całkowicie samodzielnie, w oparciu o swoją wewnętrzną twórczą pewność. To, czy uporczywe trwanie niebiańskiej wizji w świeckim świecie, nawet jedynie w postaci ukrytej, stanowi konieczny warunek trwania utopii, pozostaje jednym z nierozstrzygniętych pytań w kulturze Zachodu. W czasie, kiedy utopia pojawiła się po raz pierwszy, wiara w chrześcijański, niebiański raj nadal była niewzruszona, a ludzkie pretensje do wynalazczości, dokonywania odkryć i potęgi pomysłowości jak gdyby uległy odrodzeniu.

Konstelacje utopii okresu od połowy piętnastego do początku szesnastego stulecia, które nadal łączyło absolutne oddanie chrześcijaństwu, mają ten sam napędzający je cel: radykalne przekształcenie natury i obszaru świata chrześcijańskiego. Główna linia tej utopii przebiega mniej więcej od czasów Thomasa More'a i Thomasa Müntzera do śmierci Leibniza. We Włoszech trzeba się cofnąć do czasów Leona Battisty Albertiego, Filaretego i Francesca di Giorgia Martiniego, którzy w epoce renesansu na nowo odkryli symboliczny, gwiazdzisty kształt miasta idealnego. W ten sposób zostaje wprowadzone zaburzone perfekcyjny obraz jednoczesnego pojawiania się myśli utopijnej w całej Europie, ale zyskujemy korzyść polegającą na możliwości ukazania związku między początkiem nowoczesnego świata utopii a odzyskaniem w postaci drukowanej korpusu pism klasycznego antyku.

Utopię, która narodziła się i była pielęgnowana w chrześcijańskim społeczeństwie europejskim, dzielimy na dwie odrębne konstelacje: pierwsza obejmuje okres jej powstania, a druga jej rozkwit w siedemnastym wieku i końcowy upadek. Chronologiczny początek pierwszej konstelacji można by zapewne przesunąć na średniowiecze. Reguła benedyktyńska i zasady zarządzania instytucjami klasztorowymi, które wprowadzono po jej powstaniu, bez wątpienia dostarczyły pierwowzorów idealnej chrześcijańskiej egzystencji na ziemi, a pasja porządkowania najdrobniejszych szczegółów każdego aspektu życia odbiła się na wizji utopii późniejszego okresu, które często przypominają placówki o porządku monastycznym. *Blanquerna* Ramóna Llulla, dydaktyczna powieść w języku katalońskim, powstała między rokiem 1283 a 1285, i traktat *De recuperatione Terre Sancte* Pierre'a Dubois, napisany przypuszczalnie między rokiem 1305 a 1307, można uznać za zarodkowe formy utopii chrześcijańskich, ale jak się wydaje, nie pozostawiły one istotnych śladów w zachodniej literaturze utopijnej sprzed siedemnastego wieku. Dopiero wówczas filozoficzne pisma Llulla dołączyły do głównego prądu myśli utopijnej i zostały zasymilowane przez pansofistów. Campanella i Leibniz byli świadomymi idei Llulla, kiedy trzysta lat po jego śmierci ponownie starali się zainteresować władców i papieży projektami zjednoczenia chrześcijan i wojowniczym krzewieniem wiary wśród pogan w celu ustanowienia niebiańskiej wspólnoty na ziemi, ale zarówno Llulla, jak i Dubois trzeba uznać za prekursorów, nie zaś inicjatorów nowego stylu.

W podobny sposób można by przedłużyć drugą konstelację utopii chrześcijańskiej, aby objęła ona również szczytkowe przejawy myślenia utopijnego uprawianego w tym duchu, które przetrwały w zdechristianizowanej Europie w osiemnastym i dziewiętnastym stuleciu, stanowiąc dowód potęgi tej utopii. Są wśród nich idee stojące za społeczną organizacją wspólnoty narzuconą Indianom paragwajskim przez jezuitów, różne formy wspólnoty z Herrnhut założonej przez hrabiego Ludwiga von Zinzendorfa, powtarzające się powroty koncepcji milenarystycznych wśród ugrupowań takich jak szejkersi³³, tradycjonalistyczna katolicka teoria polityki stworzona przez Josepha de Maistre'a i Louisa-Gabriela-Ambroise'a de Bonalda, mistyczne wizje Pierre'a-Simona Ballanche'a, a nawet chrześcijański anarchizm Lwa Tołstoja. Zgodnie z naszym osądem jednak zasadnicze zainteresowania utopistów w osiemnastym i dziewiętnastym wieku miały charakter świecki, a utopia chrześcijańska była wówczas nikłą pozostałością. Kiedy w szesnastym i siedemnastym stuleciu rodząca się świecka utopia i chrześcijańskie prądy myślowe dotyczące innego świata zaczęły się przenikać, utopia chrześcijańska doświadczyła największego napięcia. Nie jest istotne, że główne utopie, takie jak niewielka książka More'a, *Miasto Słońca* Campanelli i *Histoire des Sevarambes* Denisa Vairasse'a ukazują społeczeństwa przedchrześcijańskie i niechrześcijańskie, wszystkie te utwory stanowią bowiem próbę konfrontacji z problemami chrześcijaństwa w świecie, w którym zbliża się kryzys sekularyzmu. Myśl utopijna jest dosyć dobrym barometrem tej duchowej walki.

Pisząc o narodzinach utopii, ujmujemy trzy jednostki różne w sensie geograficznym i czasowym. Chrześcijańską humanistyczną utopię More'a odczytujemy w duchu północnego humanizmu, którego reprezentantami byli tak Erazm z Rotterdamu, jak i Rabelais, chociaż można w niej również odkryć koncepcje pracy, uczciwych przyjemności i równości, które uzyskały trwałe oddźwięki i które spotkał skomplikowany los, gdy książkę More'a poddawano kolejnym przekładom. *Città felice* – włoska utopia renesansowa (od tytułu dzieła Patri-ziego da Cherso), ucieleśniona zarówno w słowach, jak i w architektonicznych rysunkach, należy do rzadkich przypadków, w których utopię przenika idea piękna, pozwalając na stworzenie arystokratycznej fantazji chrześcijańskiej, ukazującej świadomość dwóch poziomów egzystencji społecznej, symbolizowanej być może przez dwupoziomowe miasto z rysunków Leonarda. Będąc hołdem dla formy gwiazdzistej, utopia architektoniczna stanowi odpowiedź na różnorodne potrzeby o charakterze militarnym, symbolicznym i higienicznym, które współlistnieją blisko siebie w dysharmonii. I wreszcie w germańskim świecie początku szesnastego wieku utopia zwykłego człowieka (niem. Gemeinermann) wyrasta z mistycznych i politycznych kazań oraz z legendy Thomasa Müntzera i radykalnych anabaptystów.

³³ Zjednoczone Towarzystwo Wyznawców Powtórnego Przyjścia Chrystusa (przyp. tłum.).

Chrześcijańską myśl utopijną, która tworząc jeden zespół idei, w siedemnastym wieku osiągnęła swój szczyt i doświadczyła zmierzchu, analizujemy w jej różnych aspektach geograficznych. Przedłużające się konwulsje angielskiej wojny domowej pozwoliły na masowy zalew utopijnej fantazji. Kilku radykalnych utopistów przyznawało się do dalekiego pokrewieństwa ideowego z Müntzerem i anabaptystami i odnosiło się do nich z pewną życzliwością; ich myśl jednak, przesiąknięta kultem Biblii, ma charakter wyraźnie narodowy, a jej obelżywy styl nie nadawał się na eksport. Pansoficzne marzenie o powszechnej chrześcijańskiej republice zaś, które miała żywić nowa nauka, ma w zarysie charakter europejski (tak w Anglii, jak i w koloniach w Ameryce można było znaleźć wpływowym zwolenników Komieniusza), chociaż gdybyśmy mieli ustalić zasadnicze miejsce, w którym marzenie to powstało, byłby nim zdewastowany przez wojnę świat Europy środkowej. Pansofia w żadnym razie nie przypomina populistycznej utopii; jej propagatorami są ludzie wykształceni, związani z uniwersytetami i dworami; większość ich nazbyt obszernych rozpraw i traktatów napisana jest po łacinie, a zaangażowani w to przedsięwzięcie erudyci z reguły uznają rządzących: książęta, bogatych mieszczan, papieża, cesarza czy cara, za boskie narzędzia jej wprowadzenia. Pansofiści świata germańskiego, a także ci z Włoch i Anglii, ściśle ze sobą związani, są wyrazicielami ostatniej wielkiej chrześcijańskiej nadziei na zjednoczone religijne społeczeństwo obejmujące wszystkich ludzi na całym świecie. Trzecia utopia siedemnastego wieku jest stosunkowo niewielka i tak zaściankowo francuska, jak angielskie były twory angielskiej wojny domowej. Zarówno hugenoci, jak i katolicycy utopiści drugiej połowy tego wieku, tak Denis Vairasse, jak i François Fénelon, wyrzekali się opływającej w luksusy społeczności Wersalu, którą stworzyła triumfalistyczna monarchia Ludwika XIV, i uciekali do Sewarambii czy La Bétique. Ponieważ opowiadali o śmiałych wyczynach i pisali po francusku (w języku z łatwością tłumaczonym na inne języki narodowe), mogli przemawiać do znacznie szerszego grona odbiorców niż uczeni pansofiści.

Utopijne konstelacje wieku oświecenia i epoki rewolucji francuskiej odchodzą od optyki wcześniejszych stuleci, gdy autorów zaczynają przyciągać inne, różnorodne kierunki myślenia. Dawne nadzieje chrześcijańskiej utopii ulegają zapomnieniu, a całkowite zaangażowanie na rzecz euhronijnych konstelacji, które dominować będą w następnej epoce, jeszcze nie nadeszło. Patres maiores wśród filozofów francuskich, zajmujących postawę niespokojnej ambiwalencji wobec utopii, a nawet zagadkowe moi commun i monde idéal Rousseau, stanowią etap przejściowy. Filozofów tych należy pozostawić w utopijnej otchłani, która jest dla nich właściwym miejscem. Nie wyzwolili się oni w dostatecznym stopniu z klasycznej doktryny o cyklicznej zmienności państw i imperiów, by móc żywić przekonanie o nieskończeniu dynamicznym

charakterze przyszłości. W *Encyclopédie* nie ma żadnego artykułu poświęconego utopii, a dawni utopiści traktowani są z pogardą. Mimo wszystko jednak osiemnaste stulecie mnożyło utopie wszelkiego typu: More'owską, Robinsnowską, fizjokratyczną, komunistyczną i seksualną. W przededniu rewolucji francuskiej pojawiało się mnóstwo utopijnych w charakterze rozpraw na temat seksualności, idealnych form architektonicznych, własności i równości, a sygnalizowały one alternatywne ścieżki powrotu do natury czy też, *faute de mieux*, z braku innej możliwości, do quasi-naturalnego stanu w samym sercu cywilizacji. Zgiełk utopii rozbrzmiał podczas rewolucji. Wielość języków, którymi przemawiała, stanowiła obraz wykształcenia, jakie odebrali przywódcy partyjni, ale bez względu na to, że poszczególne wizje radykalnie się między sobą różniły, osiemnastowieczna utopia nie wykraczała poza ramy społeczeństwa agrarnego.

Niestety modele chronologiczne rzadko mają charakter czysty, a Anne Robert Jacques Turgot, Condorcet i Louis-Sébastien Mercier, inicjatorzy różnych stylów nowej euchronii, w której dobre miejsce zostaje zastąpione dobrym czasem, mieli to nieszczęście, że byli jednocześnie podporami oświecenia, wychowanymi w jego paryskim łonie. W takim wypadku nie pozostaje nic innego niż przywołanie na ratunek zasady dialektyki: oto w łonie utopii spokojnej agrarnej szczęśliwości narodziła się utopia nieustannej, dynamicznej zmiany w nauce i technice. Przejście do euchronii zwiastowały przebudzenie śniącego bohatera w *L'An 2440, rêve s'il en fut jamais*³⁴ Lousia-Sébastiena Merciera oraz utopijne prognozy obecne w dziesiątej epoce w *Szkicu obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*³⁵. Wizja społeczeństwa przyszłości, które będzie społeczeństwem nieograniczonego postępu, zaczyna dominować z chwilą, gdy w pejzażu utopii pojawia się Marks. Ta niechrześcijańska euchronia była paradoksalnym przykładem odrodzenia silnego nurtu milenarystycznego, przywołującego raj i apokalipsę w postaci świeckiej. More'owski prawodawca oraz renesansowy architekt, dokonujący wolnych i racjonalnych wyborów, zostali porzuceni na rzecz historii: utopia stała się mniej helleńska, a bardziej judeochrześcijańska. Dawniejsze rytmy myśli, począwszy od milenaryzmu i joachimizmu, poddano sekularyzacji, a transformacja polegała na translacji apokaliptycznej retoryki judeochrześcijańskiej na nowe kategorie.

Świetlaną konstelację nowoczesnej myśli utopijnej, zarówno jeśli chodzi o płodność wyobraźni, jak i o przenikliwy wgląd w kondycję ludzką, stworzyli myśliciele francuscy od Saint-Simona, przez Fouriera, do Comte'a, a także

³⁴ Zob. L.S. Mercier, *L'An 2440, rêve s'il en fut jamais*, La Découverte, Paris 1999 (przyp. tłum.).

³⁵ Zob. A.N. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, tłum. B. Suchodolski, PWN, Warszawa 1957, s. 211-247 (przyp. tłum.).

ich szkoły: błyskotliwie przeanalizowali oni pracę i miłość, a szczęśliwy związek tych dwóch rzeczywistości został uznany za nieodzowny warunek idealnego społeczeństwa. Robert Owen i niemieccy oryginałowie, na przykład Wilhelm Weitling, stanowili mniejsze światło tego samego gatunku. Marks doprowadził do apogeum triumf euchronii na scenie europejskiej, dokonując wyjątkowej syntezy elementów myśli francuskiej, niemieckiej i angielskiej, streszczającej się w sztandarowym haśle *Krytyki programu gotajskiego*³⁶: Od każdego według zdolności, każdemu według potrzeb. Po Marksie nastąpiło załamanie wyobraźni utopijnej. Wcześniejszych dziewiętnastowiecznych utopistów albo odrzucano, albo asymilowano ich myśl, albo od nich ściągano, albo ich bezmyślnie powtarzano, albo też rozwadniano ich poglądy w najróżniejszych nowych formach przekazu, tak dyskursywnych, jak i powieściowych. Spośród sił utopijnych rywalizujących z marksizmem największą szkodliwość miała utopia anarchistyczna, utopia Victoriana zaś, którą uosabiają dzieła Czernyszewskiego, Morrisa, Bellamy'ego i Hertzki, stanowiła jego najbardziej wytworne rozcieńczenie. Lenin pieczołowicie przechowywał kopię powieści Czernyszewskiego *Co robić? Z opowiadań o nowych ludziach*³⁷, która należała kiedyś do jego skazanego na śmierć brata, chociaż specjalizacją Lenina bez wątpienia była utopistyka stosowana.

W okresie utrzymującej się mody na formuły utopijne do nieba na ziemi wtargnęło dwóch intruzów: Darwin i Freud. Popularny darwinizm oraz nowa utopia nauki i science fiction, która wyrosła z tej ostatniej, raz na zawsze otworzyły pewne perspektywy, zarazem zamykając inne. Nową utopię, która miała służyć odparciu darwinowskiego kosmicznego pesymizmu, streszczały noosfera Teilharda de Chardina i naukowa utopia Johna Desmonda Bernala z jej cudami inżynierii biologicznej i wizjami podboju przestrzeni kosmicznej jako ostatecznego przeznaczenia ludzkości. Po Freudzie, owym kąśliwym krytyku „kołysanek o niebie”, nastąpił wysyp freudomarksistów, którzy starali się nieco zmiękczyć freudowskie kazanie o wiecznym charakterze agresji. Kulminacją ich dzieła była praca *Das Ende der Utopie* [„Koniec utopii”]³⁸ Herberta Marcusego, ukazująca egzaltację nową utopijną wartością, którą autor ów nazywał seksualno-estetyczną. Rozproszony sposób, w jaki utopijna wyobraźnia odpowiadała na dystopijne siły Darwina i Freuda, ukazuje słabnięcie i złagodzenie wcześniejszych idei i wyobrażeń, podpowiadając, że najlepszym określeniem opisującym ten ostatni okres jest „zierzch utopii”.

³⁶ Zob. K. Marks, *Krytyka programu gotajskiego*, Książka i Wiedza, Warszawa 1949 (przyp. tłum.).

³⁷ Zob. M. Czernyszewski, *Co robić? Z opowiadań o nowych ludziach*, tłum. J. Brzęczkowski, Książka i Wiedza, Warszawa 1951 (przyp. tłum.).

³⁸ Zob. H. Marcuse, *Das Ende der Utopie*, Verlag Peter von Maikowski, Berlin 1967. Por. też: t e n ż e, *Five Lectures: Psychoanalysis, Politics, and Utopia*, Beacon Press, Boston 1970, s. 66-82.

PLURALIZM KOMENTARZA

Na utopie można patrzeć z wielu punktów widzenia: geograficznego, historycznego, psychologicznego i socjologicznego; można w nich też widzieć formę literatury pięknej, traktaty filozoficzno-moralne czy nową mitologię. Tak jak istniały teorie monistyczne mające pretensję do wyjaśnienia wszystkich mitów, tak też ci, którzy psychologizowali, socjologizowali czy historycyzowali utopie bądź taktowali je jako gatunek literacki lub filozoficzną zasadę, wykazywali tendencję, by zawęzić ich znaczenie, ograniczając je do ram jednej dyscypliny. Częściową ważność wszystkich tych interpretacji trzeba niewątpliwie uznać – lektura utopii musiałaby być w istocie dziwna, jeśli nie dostarczałaby przynajmniej ziarna sensu i prawdy. Staramy się jednak unikać zaściankowości dyskursu prowadzonego w ramach jednej dyscypliny i analizować każdą konstelację utopii na wielu różnych poziomach. Łatwy, jakkolwiek ograniczony dostęp do utopii wiedzie przez jej geografii historyczną. Historyk utopii „w sensie ścisłym” obraca globus, na którym zaznaczono idealne miasta na odległych wyspach o konkretnym położeniu geograficznym, w samotnych dolinach, w odległych górskich twierdzach, w podziemnych korytarzach, w jaskiniach w głębi ziemi albo na niedostępnych polanach w dżungli. Szczęśliwe ludy zamieszkują platformy unoszące się w przestrzeni kosmicznej, mieszkają na Księżycu, na Słońcu, na Marsie i na Wenus; zaludniają nieskończoną liczbę światów.

Wiele utopii powstałych w zachodnim kręgu kulturowym powiązać można z faktem zdobywania nowego widzialnego świata przez ludy Półwyspu Europejskiego. Ta prawidłowość dotyczy licznych konkretnych historycznych konstelacji utopii. Wyobrażone społeczeństwa umiejscawiane są na szlaku faktycznych podbojów, odkryć i eksploracji. W wyniku posuwania się Aleksandra w głąb Azji hellenistyczny Grek Euhemer z Messeny odnalazł dobry porządek społeczny na wyspie Panchaja na Oceanie Indyjskim. Kupiec Jambulos, najprawdopodobniej syryjski metojk, pozostawiony na morzu jako religijna ofiara złożona przez etiopskich porywaczy, opowiedział historię o tym, jak jego łódź dopłynęła do Wysp Słońca gdzieś niedaleko wschodniego wybrzeża Afryki. Inni pisarze greccy utrzymywali, że dane im było poznać szczęśliwych Hiperborejczyków i ludzi z krainy Ultima Thule na krawędzi europejskiego kontynentu. Rzymianie rzadko zapuszczali się daleko poza granice wytyczone w greckich powieściach; wskutek swojego imperialnego triumfu stali się na ogół zbyt z siebie zadowoleni i zbyt dumni, by marzyć o idealnych ustrojach politycznych – Rzym sam w sobie był przecież utopią. Po upadku Rzymu jednak i w ciągu średniowiecza utopijna mappa mundi nieustannie obejmowała nowe ziemie leżące na morzach na zachód od Europy i w Afryce. Najsłynniejsza z nich, szczęśliwa wyspa św. Brendana, stanowiła schrystianizowaną celtycką

fantazję. Kreacje średniowiecznych utopii często bywały przypadkowe i pojawiały się jako produkt uboczny poszukiwania ziemskiego ogrodu Eden gdzieś na wschodzie bądź wędrówek w poszukiwaniu Świętego Graala, w którego obecności rycerzy ogarnęłoby uczucie niewysłowionej radości. Eldad Danita, żydowski podróżnik żyjący pod koniec dziewiątego wieku, napotkał doskonale społeczeństwo po drugiej stronie rzeki Sambation, gdzie miało się schronić dziesięć zaginionych plemion izraelskich. W czternastym stuleciu zaś sir John Mandeville został poniesiony w snach na jawie na tajemniczy Wschód, na wyspę Bragman, gdzie ludzi „nigdy nie nękają [...] nawałnice, burze ani pioruny, grad, zaraza, wojna, głód ani żadne nieszczęścia”³⁹.

W ciągu kilkudziesięciu lat po tym, jak w piętnastym wieku Europejczycy sforsowali swój kontynent i wypłynęli statkami, by opanować świat, Utopię faktycznie „odkrył” Rafał Hytlodeusz, portugalski żeglarz, który rzekomo uczestniczył w wyprawach Ameriga Vespuciego, a po powrocie opowiedział o swoich przygodach Thomasowi More’owi. Przez następnych dwieście lat fikcyjne kontakty literackich podróżników z obcymi ludami towarzyszyły rzeczywistym przygodom ich żeglarskich odpowiedników w Ameryce i w Azji. Czasami utopie nie były skutkiem historycznego lądowania Europejczyków w nowych miejscach, ale je profetycznie wyprzedzały: kiedy zbliżała się druga połowa siedemnastego wieku, w czasie, gdy nadal niezbadane pozostawały wyspy na morzach południowych (fr. Mers Australes), w tym Australia, utopiści uprzedzili żeglarzy, a hugenoci Gabriel de Foigny i Denis Vairasse umieszczali na tych morzach różne królestwa. Wybrzeża obu Ameryk, zdaniem niektórych, nie budziły już dostatecznego zachwyty – szczęście nie leżało bowiem tam, gdzie one, a znajdowało się za horyzontem. W ciągu kolejnego stulecia idealne społeczeństwa mnożyły się w sielskim regionie, jakim był Pacyfik – na Thaiti oraz na wyspie Nowa Kytera (franc. Nouvelle-Cythère) – w egzotycznych marzeniach, które pojawiały się pod wpływem prawdziwych podróży morskich kapitana Jamesa Cooka i Louisa Antoine’a de Bougainville’a prowadzonych w tym właśnie rejonie. Po roku 1800 dzika przestrzeń amerykańskiego Zachodu, otwartego dla podróżników, dawała życie utopijnym światom skrytym w dolinach, na szerokich równinach i płaskowyżach. Utopię sytuowano na coraz to nowych terytoriach, aż obszar jej poszukiwań objął całą powierzchnię Ziemi i ludzie musieli zacząć szukać gdzie indziej.

Siedemnastowieczne dociekania z zakresu astronomii i mechaniki zachęciły utopijną wyobraźnię, by poszybowała w przestrzeń kosmiczną, dając tym samym silny bodziec badaniom, które w sposób raczej ostrożny rozpoczęły już Grecy i Rzymianie. Neoplatonicy Plutarch i Plotyn, dokonawszy po-

³⁹ *Podróże Jana z Mandeville*, tłum. B. Marcińczak, Oficyna Wydawnicza Atut–Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Wrocław 2013, s. 231.

mysłowej i śmiałej egzegezy Homera, przemieścili Elizjum z krańców Ziemi na Księżyc, a kpina Lukiana z Samosat z greckiego korpusu utopijnych ekspedycji sprawiła, że Księżyc przez całe średniowiecze uważany był za miejsce znaczące. Społeczeństwa utopijne zaczęły się mnożyć poza powierzchnią Ziemi tak naprawdę dopiero po roku 1600, kiedy podróże na Księżyc, uwarunkowane możliwością pokonania siły grawitacji i pozostawania w stanie nieważkości przez większą ich część, stały się teoretyczną możliwością naukową. W *Somnium, seu Opus posthumum de astronomia lunari* Johannes Keplera z roku 1634 człowiek umieszczony został na Księżycu, skąd obserwować miał Ziemię, John Wilkins zaś w popularnonaukowym traktacie na temat mechaniki księżycowych podróży *Discovery of the New World in the Moon* z roku 1638 rozważał możliwość osiedlenia się na Księżycu, chociaż jego dzieło wcale nie było utopią. Gdy tylko upowszechniła się sama idea tego rodzaju podróży, bardzo szybko pojawiły się utopijne ekskursy Francisa Godwina, Cyrana de Bergeraca i wielu innych postaci. Pozaziemski wszechświat przez wieki zaludniała ludzka fantazja, zanim w roku 1969 człowiek rzeczywiście poczynił wielki krok, stając na Księżycu, przy czym zapowiedzą tego wydarzenia było rozprzestrzenianie się literatury science fiction oraz prognoz naukowych w dwudziestym stuleciu.

Ponieważ fabrykowanie utopijnych społeczeństw odbywało się równoległe do ekspedycji do nowych krain, nie zaskakuje fakt, że ich geografie, ta wyobrażona i ta prawdziwa, były czasami mylone. Podobnie jak Argonauci i Sindbad Żeglarz, utopijni poszukiwacze przygód nigdy całkowicie nie zrywali więzów ze światem zjawiskowym. Czasami autor utopii nadawał opisowi wyobrażonej przez siebie krainy tak daleko posunięte pozory rzeczywistości, że fikcyjne nazwy, na przykład wysp w Indiach wschodnich, które pojawiły się w książce hugenoty François Missona *Voyage et aventures de François Leguat* z roku 1708, weszły do poważnych podręczników geografii i pozostały w nich przez stulecia. Powieść kupca Jambulosa, zachowaną w pismach Diodora Sycylijskiego, przedrukowano w zbiorze opowieści morskich Giovanniego Battisty Ramusia z połowy szesnastego wieku (autor ten co prawda trochę asekurował się, jeśli chodzi o jej autentyczność, wskazując, że jest ona częściowo historią prawdziwą, a częściowo bajką)⁴⁰ i przetrwała ona jako inspiracja *Miasta Słońca* Tommasa Campanelli z roku 1602. Wielka utopia, jaką było dzieło Thomasa More'a, wywierała głębszy i bardziej subtelny wpływ, przenikając do świadomości ludzi wykształconych i wpływając na cały ich obraz rzeczywistości. More'a percepcja świata naznaczyła europejski umysł w sposób tak trwały, że schemat księgi drugiej *Utopii* przejmowały liczne prawdziwe, jak i fikcyjne opowieści podróżnicze i stał się on powszechnie przyjętą ramą szczegółowych sprawozdań na temat nowo odkrytych krajów.

⁴⁰ Por. G.B. Ramusio, *Navigazioni et viaggi* (Wenecja 1554), s. 190n.

Nieusatysfakcjonowana wizją bajkowej geografii świata, wyobraźnia Zachodu zaczęła machać magiczną różdżką nad licznymi wielkimi społeczeństwami historycznymi i częścią korpusu utopii stały się idealne obrazy Egiptu, Sparty, Aten, Scytii, Persji, Rzymu i Izraela. Sparta Likurga w opisie Plutarcha i Persja Ksenofonta zyskały odrębne istnienie jako systemy polityczne warte naśladowania przez całą ludzkość długo po historycznym przemianach tych państw. Egocentryczni panegirycy tworzyli schlebujące samym sobie utopie, odmalowując własne społeczeństwa w tak imponujących barwach, że ci, którzy nie pozwolili się omamić, ledwie mogą w nich dostrzec zarys rzeczywistości. Pochodzący z szesnastego i siedemnastego wieku mit o Wenecji jako idealnej wspólnocie mieszały w głowach nawet ludziom wieku dwudziestego, gdybyśmy nie byli uodpornieni na apoteozę społeczeństw, których brzydotę i zepsucie widzieliśmy na własne oczy. Nie istnieje ustrój, który byłby tak nikiemny, że nie można by siłą wyobraźni splatającej utopijne i historyczne sposoby istnienia przetworzyć go we wzorzec cnoty.

Każda utopia, zakorzeniona przecież w określonym czasie i miejscu, wykazuje tendencję, by wykorzystać scenę, którą stanowi jej konkretny świat, i podjąć trapiące go problemy społeczne. W tym aspekcie znaczące mogą okazać się analogie do snu i psychotycznej fantazji. Obserwatorzy zachowań paranoidalnych donoszą, że nawet jeśli choroba ich pacjentów utrzymuje się na względnie stałym poziomie, tajemnicze wszystko widzące siły, które ich obserwują i prześladują, zmieniają się wraz z upływem czasu i postępem technologicznym. I tak w kolejnych epokach należą do nich: duchy, telefony, radiodiodoborniki czy telewizory. Utopie nie są chorobami, ale w wielkim stopniu korzystają z zastanego instrumentarium społeczeństwa, zapewne instrumentarium najbardziej zaawansowanego, upiękzonego i na nowo uporządkowanego. Utopista często przewiduje późniejszą ewolucję i konsekwencje rozwoju technologicznego, który jest w jego czasie już obecny w stadium zarodkowym. Chociaż jednak utopista może mieć wrażliwe czułki pozwalające mu poznać przyszłość, to jego gadzety rzadko wykraczają poza mechaniczne potencjalności epoki, w której żyje. Może z całych sił próbować wymyślić coś całkowicie nowego, ale nie może stworzyć swojego świata z niczego.

Jeśli utopie klasyfikować pod względem ich socjologicznej i historycznej zawartości, która jest pochodną współczesnej im rzeczywistości społecznej, to można je analizować jako refleks konkretnych kryzysów, których rozwiązanie się w nich zakłada. To, że utopia wiąże się z istniejącymi konfliktami społecznymi oraz że utopista często staje po którejś ze stron, znajduje obfitą ilustrację. U Hezjoda wyczuwa się stan schyłku po heroicznej epoce Hellas; u Platona wyraźne są nastroje rosnącej wykwinności życia w Atenach i nieuchronnie nadciągający upadek polis. Utopie Albertiego, Filaretego i Patriziego wyrażają ducha nowej, zamożnej arystokracji renesansu, która zasadniczo różni

się od grubiańskiej feudalnej szlachty, a elegancy patrycjusze w ich idealnych miastach trzymają się z dala zarówno od awanturnych kondotierów, jak i od plebejuszy z niższych sektorów społecznych. Mówi się, że książka Thomasa More'a była reakcją na proces grodzień, ale przedmiotem debaty pozostaje, czy More protestował w imieniu nowych mieszkańców Londynu, czy był powodowany nostalgicznym średniowiecznym agraryzmem, czy też czynił to w imię duchowych ideałów chrześcijańskiego humanizmu. Wielkie siedemnastowieczne utopie podejmują wysiłek likwidacji politycznych i religijnych schizm w świecie chrześcijańskim i odtworzenia powszechnego porządku opierającego się na chrześcijańskich cnotach wzmacnianych nową nauką. Wiele utopii osiemnastowiecznych dzięki swojemu zawsze normalnemu repozytorium, uporządkowanym fizjokratycznym zasadom polityki, którą kieruje ojcowski prawodawca, oraz merytokracji tak w dziedzinie duchowej, jak i w świecie doczesnym, wskazuje drogę pozwalającą położyć kres powszechnemu głodowi, będącemu skutkiem ancien régime'u, i zlikwidować pozostałości instytucji feudalnych w społeczeństwie. Saint-Simon i Fourier cechowali się przenikliwością pozwalającą im reagować na ekonomiczne i psychologiczne zmiany nowego przemysłowego społeczeństwa, na długo zanim jego zgryzoty stały się wyraźnie widoczne. Marks starał się pokonać te same siły na bardziej dojrzałym etapie rozwoju kapitalizmu, a Hertzka w stadium jeszcze późniejszym, kiedy problemy związane z industrializacją dodatkowo się skomplikowały wskutek ekspansji imperialistycznej. Utopiści dnia dzisiejszego starają się mierzyć z niepokojami i potencjalnościami społeczeństwa, które nazwano postindustrialnym. Ponieważ większość epok w historii Zachodu miała charakter burzliwy, twierdzenie, że tworzone w nich utopie związane były z ekonomicznymi i społecznymi wstrząsami, nabiera charakteru truizmu. Ogłaszanie w tonie dramatycznej rewelacji, że utopia odzwierciedla niedolę klas pracujących bądź zduszenie pomniejszej szlachty między chłopami a potęgą monarchy, jest dużym uproszczeniem. Dopatrywanie się w elementach utopii siedemnastowiecznych i osiemnastowiecznych reakcji na wczesny kapitalizm (niem. Frühkapitalismus), co jest obecną modą, oznacza pomylenie tytułu z określeniem zawartości.

Doszukiwać się źródeł utopii w rzeczywistości historycznej można oczywiście z większą bądź mniejszą wrażliwością. Jeśli twórca utopii odzwierciedla w niej pewien moment historyczny, w tych rzadkich przypadkach, gdy cechuje go geniusz, ujawnia wewnętrzną głębię, istotę chwili, nie zaś jej powierzchowny obraz. Dysponuje zdolnością zachowania pewnego dystansu do codziennych sporów i umie spojrzeć na życie swojego społeczeństwa w świetle jego wielorakich możliwości. Chociaż być może nie jest tak wnikliwy i wzniosły, jak poeta, potrafi za pomocą uderzającej metafory uchwycić ból swojej epoki. Analizując pilne potrzeby czasu, w którym żyje, może również obnażyć

odwieczne, jeśli nie wieczne, potrzeby człowieka. Ograniczanie interpretacji dzieła utopisty przez odnoszenie jej wyłącznie do najbliższego otoczenia autora, zbyt ciasne i mechaniczne przywiązywanie utopisty do konkretnych okoliczności i zdarzeń, które być może wyzwoliły jego pisarstwo, nie pozwala dostrzec, że może on mieć do powiedzenia coś ponadhistorycznego na temat miłości, agresji, sensu pracy czy spełnienia osobowości. Prawdziwie wielki utopista jest stworzeniem janusowym: przywiązany do określonego czasu i miejsca, a zarazem od nich wolnym. Tę dwojaką naturę utopisty należy szanować i doceniać.

Pewne pokolenia historyczne są w osobliwy sposób podatne na myślenie utopijne i nie jest rzeczą niezwykłą, gdy ten sam młody człowiek ulega całemu ciągowi utopii, błędząc między poszczególnymi utopijnymi ruchami. Uczestnicy angielskiej wojny domowej, chociaż zasadniczo ich motywacją było indywidualne poszukiwanie drogi do Boga, wędrowali od sekty do sekty, w przypadku każdej doktryny angażując się w związaną z nią utopię społeczną. Pozbawieni korzeni młodzi Francuzi pokolenia roku 1798, którzy osiągnęli dojrzałość w epoce restauracji, pokonywali drogę od saint-simonizmu przez fourieryzm do comtyzmu (choć nie zawsze w tym właśnie porządku). Duchowe migracje lat trzydziestych i sześćdziesiątych dwudziestego wieku stanowią obraz podobnych wędrówek w Stanach Zjednoczonych. Przypadki tego rodzaju można wyrazić w dużo większych liczbach niż sytuacje wzajemnego oddziaływania na siebie zamkniętej grupy północnych humanistów chrześcijańskich czy renesansowych architektów tworzących idealne miasto czy też siedemnastowiecznych pansofistów. A jednak młodzi uczeni z Nadrenii, w których wstąpiła nadzieja różokrzyżowców na zreformowanie świata, na swój własny sposób doświadczyli tego samego, co było udziałem francuskich utopistów okresu romantyzmu. Historyczna socjologia ruchów utopijnych, a raczej podobnych grup utopistów, musiałaby sięgać pitagorejczyków, esseńczyków czy radykalnych sekt okresu średniowiecza i reformacji, jeśli miałyby nie ugrząść w zaścianowym, jakkolwiek bogatym amerykańskim doświadczeniu utopijnych wspólnot dziewiętnastego wieku. Zajmuje nas przede wszystkim myśl, która tkwi u korzenia tych ruchów, ale namysł nad ich charakterem i organizacją rzuca pewne światło na obecną w nich substancję ideacyjną.

Utopie są potężnymi, dynamicznymi siłami na scenie politycznej, chociaż niekoniecznie okazują się nimi wtedy, gdy zostają po raz pierwszy ogłoszone drukiem. Jeśli zawierają wnikliwą diagnozę o charakterze empirycznym, która wywołuje rezonans wśród pewnych klas społecznych, stają się słynne, jeśli zaś im się to nie udaje, zostają zapomniane bądź też skazane na oczekiwanie w jakiejś utopijnej otchłani, aż nadejdzie dzień, kiedy ktoś ponownie je ożywi. Los pierwotnego dokumentu stanowi nieodłączny element jego sensu i trzeba badać go równolegle z badaniem jego zmiennej treści, którą nowe

pokolenia nieustannie dopisują do tekstu oryginalnego. Dzieło właściwie nie może uniknąć podstawowej transformacji, która zachodzi wraz ze zmianą jego odbiorców: chrześcijańsko-humanistyczna deklamacja More'a stała się rewolucyjnym manifestem; notatniki Marksa, w których młody człowiek wypróbował swoje idee, są sto lat później odczytywane jako dogmat, a obszerny systematyczny traktat Komeniusza *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*, pisany z myślą o doprowadzeniu do radykalnej reformy powszechnej, przypadkowo odnaleziony przez jakiegoś uczonego trzysta lat po śmierci autora, kończy jako zwykła ciekawostka historyczna i stanowi przedmiot zainteresowania jedynie wąskiej grupy specjalistów. W ostatnim okresie zaś okazuje się, że dotyczące przeszłości dane statystyczne, zebrane przez urzędników rządowych w jakimś konkretnym celu, w innym kontekście zaczynają przemawiać do badaczy całkiem nowym językiem. Podobnie jest w przypadku idei utopijnych, które nabierają nowych sensów, gdy przenoszone są z kontekstu do kontekstu. Komentator, który koncentruje się na utopijnych fantazjach seksualnych, nie wydobędzie tego samego sensu z opisu wiecu rantersów odbywającego się w okresie angielskiej wojny domowej, co żyjący w tamtych czasach prezbiterianin. Obserwator rozwoju utopii w okresie jej kilkusetletniej historii musi pogodzić się z faktem, że każde zdarzenie ma swoje korzenie w przeszłości i wysuwa macki ku przyszłości oraz ku wydarzeniom współczesnym rozproszonym na wielkim obszarze. Żadna ważna utopia nie jest zdarzeniem zamkniętym ani autonomicznym, ponieważ w przyszłości obejmą ją dzieje. Historia krytyczna, chociaż nigdy nie jest w stanie przezwyciężyć swojej własnej historyczności, może odnieść sukces, jeśli do empatii i antypatii doda pewien dystans.

Zmieniająca się liczba odbiorców utopii stanowi komentarz pozwalający rzucić na nie pewne światło. Łaciński tekst *Utopii* More'a (*Libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus, de optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia*) był pierwotnie dostępny dużo mniejszej liczbie czytelników niż powieść Edwarda Bellamy'ego *Z przeszłości 2000-1887 r.*⁴¹, chociaż liczba ta była znacznie większa niż w przypadku *Programu ustroju wolności*⁴² Gerrarda Winstanleya czy też ranterskiego kazania, które trafiło do nieprzyjaźnie traktującego je dzieła Thomasa Edwardsa *Gangraena* z roku 1646. Ze sformułowaną przez Marksa w *Krytyce programu gotyjskiego* definicją wyż-

⁴¹ Zob. E. Bellamy, *Z przeszłości 2000-1887*, drukarnia Aleksandra Okęckiego, Paryż 1891. Zob. też: tenże, *Looking Backwards: 2000-1887*, Houghton Mifflin, Boston 1888 (przyp. tłum.).

⁴² Zob. G. Winstanley, *Program ustroju wolności, czyli Prawowita zwierchność przywrócona z dodaniem innych pism mniejszych*, tłum. S. Helsztyński, PWN, Warszawa 1959. Zob. też: tenże, *The Law of Freedom in a Platform, or True Magistracy Restored* (1652), w: tenże, *The Law of Freedom in a Platform, or True Magistracy Restored and the True Levellers Standard Advanced*, Benediction Books 2010 (przyp. tłum.).

szej formy komunizmu z pewnością zapoznało się znacznie więcej osób we współczesnych Chinach, gdzie – jak się mówi – jest ona przedmiotem debat podczas chłopskich seminariów, niż w latach dziewięćdziesiątych dziewiętnastego wieku, kiedy zawierająca ją praca została opublikowana. Gdybyśmy zaś prześledzili oderwane elementy różnych utopii, które przenikają retorykę popularnych ruchów społecznych, wstąpilibyśmy do świata dyfuzji, gdzie ciała stałe stają się ciałami lotnymi, których nie sposób wyizolować. Wobec zmieniającego się odbiorcy utopii oraz jej ruchomego czy też ambiwalentnego pierwotnego celu historyk, który pragnie stworzyć krytyczny opis całego tego procesu, nie powinien obierać nazbyt rygorystycznego stanowiska, ponieważ te same teksty mogą powiedzieć wiele różnych rzeczy na temat myśli utopijnej, rozproszonych w szerokim spektrum czasowym, a nawet wśród różnych klas współczesnych sobie ludzi różnych epok.

UTOPISTA I JEGO DZIEŁO

Utopia jako zdarzenie umysłowe przybiera formę spisanego dokumentu i jest zwykle tworzona przez jednego człowieka. Z rzadka grupa ludzi w porozumieniu ze sobą podejmuje wysiłek sformułowania programu utopijnego; przynajmniej w takiej chwili sprawiają wrażenie, że są jednomyślni i wspólnie uczestniczą w doświadczeniu utopii. Utopista może wykorzystywać elementy struktury utopijnej swojego własnego autorstwa jako polityk, reformator, rewolucjonista czy prorok. Inni mogą zaś rozmontować jego utopię, a jej poszczególne elementy włączać do swoich manifestów na rzecz jakiegoś działania i umieszczać jej hasła na swoich sztandarach. Każde jednak kolejne wykorzystanie retoryki utopijnej po jej pierwotnym stworzeniu łączy się z rozdarciem, a być może nawet całkowitym zniszczeniem oryginału. Historia myśli utopijnej może zajmować się wstępnymi uwarunkowaniami życia konkretnego utopisty, dynamiką jego wewnętrznych mocy umysłowych, których apogeum był zapis utopijnego doświadczenia, oraz przekazywaniem, popularyzacją, wulgaryzacją czy szufladkowaniem utopijnego zdarzenia w czasie bądź też nadawaniem mu sztywnych ram. W trakcie tych czynności jednak samego zdarzenia mentalnego nie należy rozmywać do punktu, w jakim właściwie nie da się go odróżnić od elementów, które doń wpłynęły i zeń wypłynęły; musi ono pozostać dokonaniem wyjątkowym.

W czasach, w których rozwija się analiza psychologiczna jednostki, odczuwa się pokusę mniemania, że na marzenie stworzone przez utopistę pozwoli rzucić światło jego osoba. Chociaż poeta łączył utopijność z młodością, a idealne systemy organizacji świata najbardziej pociągają ludzi młodych, wielu jest kreujących utopie fantastów, którzy wkroczyli w wiek średni, a skłonność

do utopijnego myślenia nie ogranicza się do jednego etapu w cyklu życia. More napisał *Utopię*, będąc człowiekiem niespełna czterdziestoletnim, a Restif i Saint-Simon tworzyli swoje utopie w wieku około lat czterdziestu. Jedną z postaci utopii sformułowanej przez Rousseau była objawieniem na łożu śmierci, a *Przyczynek do podróży Bougainville'a*⁴³ Diderota to sen na jawie starzejącego się człowieka. Ponieważ w mentalnej ekonomii autora stworzony przez niego świat nierzeczywisty służy jakiemuś celowi, interpretatorzy starają się „wywęszyć” ukryte popędy kierujące utopistą i opisać ich relacje do zasadniczych elementów społeczeństwa, które sobie wyobraził. Do wysiłku tego nie należy odnosić się z pogardą. W przypadku licznych utopistów, jak More, Komeniusz, Bacon, Rousseau, Fourier czy Marks, dostępne są bogate informacje, a poszukiwanie przynosi satysfakcję; w przypadku innych psychologiczne dane, które można zgromadzić, są poważnie ograniczone: może okazać się, że znamy jedynie nazwisko autora, jego pseudonim literacki czy – jak w przypadku Moreilly'ego, którego *Kodeks natury*⁴⁴ był jednym z punktów zwrotnych w historii utopii i odegrał ważną rolę w intelektualnym świecie François Noëla Babeufa – wyłącznie nazwisko rodowe. Brak materiału nie zniechęca jednak tego, kto przekonany jest o nadrzędnej ważności swoich technik analizy psychologicznej. Może on zrekonstruować osobowość na podstawie psychologicznych rewelacji, które ujawnia marzenie, a następnie triumfalnie je zinterpretować w kategoriach osobowości jego twórcy. Idealny typ wizjonera, utopista doskonały, prawdopodobnie nienawidziłby swojego ojca i pochodził z wydziedziczonej klasy społecznej. Trochę schizofrenii, nieco megalomanii, obsesyjność i kompulsywność zgrabnie pasują do stereotypu. Osobowość utopisty, która jest czymś więcej niż wyłącznie pozycją w katalogu, musi jednak cechować się również talentem i musi ją ożywiać pasja tworzenia. Wielkie utopie – a jest ich niewiele – zostały naznaczone, lecz niekoniecznie zeszpcone bliźniami swoich twórców. Czasami rany pozostają dobrze ukryte, tak jak poranione włosiennicą ciało More'a pod granatową peleryną na portrecie namalowanym przez Holbeina.

Pod pewnym względem umysłowy akt tworzenia świata utopijnego, czy też zasad rządzących takim światem, okazuje się dla autora fenomenem regresywnym w sensie psychologicznym. Pod tym względem utopista pozostaje powinowatym twórców religii, nauki i sztuki, którzy uciekają na pustynię, doświadczają kryzysów psychicznych i ulegają dezorientacji wskutek przeciwieństwa między rzeczywistością, która jest powszechnie uznawana, a nowy-

⁴³ Zob. D. D i d e r o t, *Przyczynek do podróży Bougainville'a*, w: tenże, *To nie bajka...*, tłum. T. Boy-Żeleński, Biblioteka Boya, Warszawa [1931] (przyp. tłum.).

⁴⁴ Zob. M o r e i l l y, *Kodeks natury, czyli Prawdziwy duch jej praw*, tłum. D. Malewska, PWN, Warszawa 1953 (przyp. tłum.).

mi intuicjami, które zaczynają tlić się w ich umyśle. Utopista przede wszystkim czuje się przytłoczony złożonością zła przenikającego istnienie. Wszyscy wielcy utopiści dają świadectwo swojego gniewu skierowanego przeciwko światu, obrzydzeniu wobec społeczeństwa i przejmującemu cierpieniu doświadczanemu wskutek ataku przypuszczanego ze wszystkich stron na ich wrażliwość. Wycofują się zatem z tego świata do znacznie prostszej formy egzystencji, która powstaje w marzeniu ich wyobraźni. Ucieczka od codziennych konfliktów i rozczarowań ma charakter dziecinny. Droga powrotna z utopii, powrót do świata realnego, który opuścili, często oznacza zaś przywiązanie się do jakiejś ściśle określonej idei, na punkcie której popadają w obsesję. Gorączkowo zatem trzymają się owej przecenianej idei, która ma natychmiast wyjaśnić całe zło, oferując uniwersalne remedium, i budują wokół niej niezdobytą twierdzę. Owa jedna, jedyna idea staje się fetyszem, któremu oddają cześć i którego bronią ze zdumiewającą pomysłowością. Dla tych, którzy nie podzielają ich fantazji, stają się monomaniakami. Refleksje te odnoszą się naturalnie tylko do autentycznych utopistów, którzy znoszą cierpienie towarzyszące nowym narodzinom, nie zaś do setek ich imitatorów, którzy tłoczą się w bibliografiach niczym wierszokleci w historiach literatury.

Utopiści są prawie zawsze postaciami tragicznymi lub tragikomicznymi, które odchodzą z tego świata niespełnione, przyszłość nie chce bowiem zacząć dopasowywać się do ich wyobrażeń. Następnie pojawiają się uczniowie tych utopistów bądź zaciekawieni czytelnicy, których nigdy wcześniej nic nie poruszyło w ich najgłębszej bytowości tak dojmująco, jak oryginalny wizjoner utopista, i którzy dostosowują jego fantazję do swoich celów, okrawają ją, zniekształcają, udoskonalają bądź banalizują i przekuwają utopię w rzeczywistość, sprawiając, że wkracza ona w świat jako siła – czy to na dobre, czy to na złe. Zawierane są kompromisy z bytem; żelazna formuła doznaje rozluźnienia. Pomiar czystej teorii utopijnej w świetle osiągnięć „utopizmu stosowanego” jest czymś niedorzecznym, podobnie jak wszelka próba uczynienia ojców odpowiedzialnymi za grzechy i barbarzyństwa ich rzekomych synów. Tworu utopijnego, zrodzonego z tęsknoty za powrotem do zwykłego nieba bądź za zstąpieniem do głębin podświadomości, z definicji nie da wprowadzić w praktykę.

Jednym z najbardziej niewdzięcznych zadań komentatora utopii jest ocena zaangażowania utopisty w jego własne dzieło. Utopista może bowiem prowadzić zwykłą grę umysłową, jego tekst może stanowić po prostu retoryczne declamatio w sensie narzędzia dydaktycznego, może być utopią pojmowaną jako życzenie, nie zaś jako antycypacja czy też gorliwe przekonanie o potrzebie totalnego wprowadzenia w życie opisanych zasad jutro rano bądź najpóźniej pojutrze. Kiedy utopistą targają wątpliwości, czy to jawne, czy to ukryte, ocena staje się nieznośnie trudna. Restif de la Bretonne, typ osobowości dość dobrze

znany współczesnym psychologom, pisał utopie zarówno nad wyraz liberalne, jak i obsesyjnie represyjne. Niektórzy spośród utopistów przywdziewają maskę arlekina, jak czasami czynił to Fourier, aby przyciągać uwagę absurdem i skandalicznymi wypowiedziami. Niejeden autor pojmował swoją utopię jako popularną formę Platońskiej idei – utopistów tego rodzaju zadowoliliby coś znacznie skromniejszego niż całkowita realizacja ich wizji na tym świecie. Inni, których opanował duch religijnego rytualizmu, nie chcieli pozwolić na zmianę swojego systemu nawet o jotę, aby nie naruszyć w ten sposób magicznej skuteczności, która miała charakteryzować jego całość. Zarówno utopie w sensie ścisłym, jak i utopie dyskursywne są tekstami literackimi, w których ambiwalencja i wieloznaczność często pozostają nieodłączne od samej myśli. Oczywiście, z chwilą gdy autor wypuszcza je z rąk, zaczynają wieść żywot samodzielny i zdarza się, że nawet najbardziej ironiczne czy hiperboliczne wypowiedzi odczytywane są tak, jak gdyby były biblijnymi przykazaniami, matematycznymi dowodami czy też wyrazami triumfu w akademickim dyskursie, w którym dowodzi się tez i je obala. Odnosi się to nie tylko do dzieła Thomasa More'a, w przypadku którego nawet rozbieżne współczesne komentarze pozwalają jednak dostrzec oczywisty ton chrześcijańskiego humanizmu, ale także do wielu innych utopii, które po dziś dzień są bezmyślnie interpretowane w poważny sposób wskutek zlekceważenia niepewności autora. Poszukiwanie intencji, która stoi za utopią, prawie zawsze trudnej do uchwycenia, stanowi zatem istotną część jej historycznego komentarza.

Paradoksalnie, wielcy utopiści są wielkimi realistami. Mają niezwykle wycucie czasu i miejsca, w których piszą, i formułują przejmujące refleksje na temat socjoekonomicznych, naukowych bądź emocjonalnych uwarunkowań swojej historycznej chwili. Odkrywają prawdy, które inni ludzie jedynie w niejasny sposób wyczuwają bądź których uznania odmawiają. Utopista często okazuje się człowiekiem głębiej rozumiejącym kierunek, w którym zdąża jego społeczeństwo, niż trzeźwo patrzący na rzeczywistość i ciężko pracujący specjaliści od rozwiązywania problemów, skupieni na czasie teraźniejszym i ślepi na możliwości. Być może utopiści wyróżniają się z powodu uporu, z jakim trzymają się swoich idei. Cechuje ich skłonność, by koncentrować swoją przenikliwą intuicję na konkretnym aspekcie świata, nie zauważając jego reszty. Jeśli jednak pochłania ich jedno oblicze rzeczywistości, rozumieją je w taki sposób, jaki niedostępny jest innym ludziom. Ich wiedza służy im jako trampolina do skoku w przyszłość, która może być całkowitą negacją teraźniejszości lub też okazać się tak radykalnie inna, że jej odbiorcy na pierwszy rzut oka mogą ją określać jako chimeryczną, fantastyczną czy nieprawdopodobną – jednym słowem utopijną. Społeczeństwo utylitarne wykazuje niemal nieuniknioną skłonność, by najwyżej cenić tych utopistów wizjonerów, których „marzenia się spełniły”, co jednak nie jest najlepszym kryterium osądu. Pro-

gnostyk oferujący krótkoterminowe zapowiedzi może okazać się nudny. Jest jak meteorolog, użyteczny przy zaplanowaniu wycieczki albo inwazji militarnej.

Nie opuszczając rzeczywistości, utopiści dokonują symbolicznych aktów, aby udratyzować swoje zerwanie z terażniejszością. Umieszczają idealne społeczeństwa w odległych miejscach w przestrzeni – to zwykłe narzędzie More wykorzystał w *Utopii*, która wymagała rytuału przejścia w postaci przepłynięcia oceanu. Król Utopus odciął przesmyk, który niegdyś łączył jego nowo podbite królestwo z lądem⁴⁵, tak jak przecina się pepowinę. W dwudziestym wieku Bernalowi potrzebny był już lot trwający jeden rok świetlny, aby można było ustanowić należyty patos odległości dla jednej z jego sztucznych planet. W innych utopiach ludzie wpadali do dziur w ziemi i docierali do idealnego centrum rzeczy, pokonywali nieprzebyte wcześniej łańcuchy górskie, by zejść do przyjemnych dolin, w specjalnych maszynach bądź w snach przekraczali barierę czasu; odróżniali zło prehistorii od utopijnej historii. Krytyczną negację można by zawrzeć w księdze odrębnej od tej na temat utopii w sensie ścisłym. Wiemy dziś, że księga pierwsza *Utopii* More'a powstała po ukończeniu przez niego księgi drugiej; całość stanowi studium kontrastów. W innych utopiach w duchu More'a element negatywny miesza się w tej samej opowieści z elementem pozytywnym, gdy obcy, czy też mieszkańcy Utopii (którzy są czasami wszytkowiedzący), na zasadzie kontrapunktu uwydatniają różnice między Europą a nowo odkrytą wyspą bądź terażniejszością a przyszłością. Ów wahadłowy ruch między niebem a ziemią odbywa się tak niespodziewanie, że czytelnik stale utrzymywany jest w świadomości tej antytezy.

Utopiści, w przypadku których zerwanie z terażniejszością sytuuje się w tradycji greckiej, mają skłonność do poszukiwania bardziej racjonalistycznego i analitycznego sposobu odsłonięcia tego, co dla Arystotelesa było niedoskonałością istniejących form. Z kolei w korpusie judeochrześcijańskim odraza do wszechobecnego grzechu w sensie religijnym ma charakter bardziej emocjonalny. Logiczny, argumentacyjny modus klasycznego poszukiwania doskonałych form może jednak okazać się jedynie kamuflażem ukrytego negatywnego afektu. Medyczna metafora Platona, diagnozująca jego współczesne państwo jako cierpiące wskutek zapalenia⁴⁶, i ogólne potępienie przez niego w *Liście VII* „wszystkich państw” jako „źle się rządzących”⁴⁷ przydają dramatyzmu odczuciu, które poprzedzało jego analizę bądź jej towarzyszyło.

Nieuczciwe byłoby akcentowanie tego wymiaru utopii, w którym są one negacją terażniejszej rzeczywistości, przy lekceważeniu charakteryzującego je

⁴⁵ Por. More, dz. cyt., s. 60 (przyp. tłum.).

⁴⁶ Por. Platona *Państwo*, 372 E, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Akme, Warszawa 1991, t. 1, s. 101 (przyp. tłum.).

⁴⁷ P l a t o n, *List siódmy*, 326 a, w: tenże, *Listy*, tłum. M. Maykowska, PWN, Warszawa 1987, s. 27.

komponentu ciekawości i pomysłowości oraz instynktu badawczego, prowadzącego człowieka ku najbardziej śmiałemu ryzyku. Oba te wątki oddziałują zresztą z różną siłą w różnych czasach. Są takie epoki, w których w kulturze Zachodu dominuje utopia spokojnej szczęśliwości, a jej emocjonalną atmosferę tworzy metaforyka powrotu do opiekuńczego raju; wówczas nagle ujawnia się element prometejski i utopijna egzystencja staje się dramatyczną grecką sztafetą z pochodnią, o której w *De Sapientia Veterum* [„Mądrości starożytnych”]⁴⁸ pisał Francis Bacon. Utopiści często są nieustraszonymi odkrywcami, których współcześni im nierzadko uznają za opętanych, nie wprowadzają oni bowiem jedynie drobnych zmian do zastanej retoryki, ani też nie podążają w znanych kierunkach. Utopia, która wyłącznie lub w dużej mierze odzwierciedla istniejącą rzeczywistość, staje się banalna. Z drugiej strony, gdy świat wyobraźni odcięty zostaje od wszelkiego związku z rzeczywistością, przybiera postać mglistej bajki, bezkształtnej i bezcelowej, tak jak stało się w przypadku licznych osiemnastowiecznych wyimaginowanych podróży, marzeń sennych oraz kabalistycznych powieści, a także wielu pozycji ze współczesnej literatury science fiction, gdzie elementy utopijne są tak wątle, że stanowią jedynie środek uspokajający, rozrywkę czy narkotyk. Wielka utopia zadziwia, a jednak postrzegana jest jako możliwa. Nie jest wizją senną ani ekscentryczną, ale taką, która zaspokaja pragnienie lub zachęca umysł i ciało do poznania nowych możliwości.

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajska*

⁴⁸ Por. *Bacon's Essays and „Wisdom of the Ancients”*, Little, Brown, and Company, Boston 1894, s. 394 (przyp. tłum.).