

Łukasz Zweiffel

Fenomenologia utopii

Na początku był duch i nie znał siebie w istności swojej i niespokojność wielka go ogarnęła, aż drgnął w sobie i z wolna począł uwidaczniać istotę swoją dla siebie, a wszystko, co uczynił widział, iż było dobre, jest i będzie, albowiem nie spocznie on w pracy swojej, dopóki nie ogarnie i pozna całego siebie. Może brzmi to jak żart, ale prawie każdy początek, wstęp do „Pisma Dziejów” jest mityczny. Historia dla uniknięcia *regressus ad infinitum* musi mieć oparcie w czymś niehistorycznym, mitycznym właśnie¹. W dziejach pozbawionych jakiegokolwiek pozaczasowego, mitycznego *arche* nie można wydzielić żadnego początku, środka ani końca, mamy jedynie niezróżnicowaną masę zdarzeń, których jedynym *ratio* jest samo zaistnienie. Mówienie w takim przypadku o jakimś celu ogólnym, wyznaczonym, nie znajduje oparcia, każdy fakt bowiem w swojej faktyczności zawiera swój cel i wytłumaczenie. G.W.F. Hegel uznając rozum za to, co w najwyższym stopniu realne, oddaje historię w jego absolutne władanie. Dzięki tej przesłance chaos wydarzeń przekształca się w kosmos, celowy układ wypadków podporządkowany zamysłowi rozumu – „celem ostatecznym świata jest uświadomienie sobie przez ducha swej wolności, a wraz z tym rzeczywistość tej wolności w ogóle”². Duch krok po kroku uświadamia sam sobie siebie, ze swojej świadomości czyni prawdę.

Heglowski rozum nie jest możliwy do ogarnięcia poprzez zanurzone w czasie dzieje, lecz to one są wytłumaczalne dzięki niemu. Duch posiada w sobie nieuświadomione pojęcie wolności³. Ale jest to tylko abstrakcyjna możliwość, która dopie-

¹ Przez mityczną podstawę rozumiem tutaj wszelką zasadę regulującą i ogarniającą swoim sensem ogólnym pewną całość – w naszym przypadku historię, a przymiotnika „mityczny” używam ze względu na jego aprioryczność i niedefiniowalność w ramach podporządkowanej całości.

² G.W.F. Hegel, *Filozofia dziejów*, tłum. J. Grabowski i A. Landam, Kraków 1958, t. 1, s. 29.

³ „wolność w filozofii heglowskiej nie jest jakąś cechą przysługującą przedmiotowi raz na zawsze, ale rozwija się w ludzkiej świadomości, przyroda nie rozwijająca się w czasie nie może w konsekwencji rozwijać swej wolności”. Szerzej T. Kroński, *Hegel*, wyd. II, Warszawa 1966, s. 23.

ro przez swoją konkretyzację, urzeczywistnianie w dziejach, staje się dla ducha przedmiotem, będącym w akcji poznania sprowadzalnym do Jednego świadomego siebie. Nie może rozum jednak rozpoznać swojej wolności w przyrodzie, gdyż ta jest królestwem determinizmu. Potrzebna staje się istota ludzka, która dzięki intelektowi potrafi wznieść się ponad przyrodę, ponad jej niezmienny w swej cykliczności ruch i rozpocząć pochod historyi⁴.

Według Hegla fenomenologia ducha to

takie doświadczenie świadomości, taki ruch dialektyczny, który świadomość uprawia na sobie samej, zarówno na swojej wiedzy, jak i na swoim przedmiocie, o ile w jego wyniku wyłania się dla niej nowy prawdziwy przedmiot, ale ten przedmiot ukazuje się z kolei również nieprawdziwy i cała droga świadomości to droga wiedzy przejawiającej się, etapy wiedzy nieprawdziwej w jej dążeniu do wiedzy absolutnej, to droga ciągłego wątplenia w osiągniętą postać wiedzy, to dokonujący się sceptycyzm. Cała ta droga może być uważana za drogę „naturalnej” świadomości dążącej do wiedzy prawdziwej, albo też drogę duszy, która przechodzi przez szereg ukształtowań, jako przez szereg etapów wytkniętych jej przez własną naturę, po to by przez wszechstronne doświadczenie samej siebie mogła dojść do poznania tego czym jest sama w sobie i oczyszczona dojść do poziomu ducha⁵.

Jest to droga samopoznania, autorefleksji, która w ramach „dokonywującego” się sceptycyzmu znosi wyniki uznane wcześniej za niepodważalne i zupełne. Taka koncepcja jest równoznaczna z rezygnacją z cyklicznego traktowania wszelkich zmian, towarzyszącego np. świadomości antycznej. Dopiero bowiem dzięki ujęciu dziejów teleologicznie otrzymujemy linearny układ wydarzeń umożliwiający zarazem ujawnianie się (fenomenologię) coraz to nowych wartości.

Hegel podporządkował proces dziejowy spekulatywnemu wzorcowi swojego systemu⁶, w którym poszczególne fakty historyczne, wytwory ducha ludzkiego układają się w pewien ciąg. Według niego wszystkie zjawiska historyczne, nie tylko dzieje wielkich jednostek, działania militarne, ale także religia, sztuka są wyrazem zmierzania do jakiegoś celu.

Myślenie utopijne jest wpisane w ten ruch dziejów. Należy więc postawić pytanie, czy i w nim możemy dostrzec pewną celowość i z poszczególnych jej realizacji, które miały miejsce w dziejach, ułożyć ewolucyjny ciąg. W przypadku realizacji ideału wolności pomysł Hegla o celowym pochodzie ku niej – od nieświadomości do pełnego jej zrealizowania w społeczeństwach europejskich – wydaje się na tyle pociągający, iż nawet dzisiaj się do niego sięga. Wystarczy przypomnieć ruch intelektualny, jaki wywołała publikacja przez F. Fukuyamę *Końca historii*. Choć trzeba sobie zdać sprawę, że niemiecki idealista faktycznie przedstawił in-

⁴ Przyroda podlega działaniu obiektywnych i koniecznych praw, ale ta obiektywność i konieczność nie może być przez nią rozumiana. Ibidem, s. 23.

⁵ A. Landman, *Wstęp*, [w:] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przełożył i objaśnieniami opatrzył A. Landman, Warszawa 1963, s. XVI.

⁶ Zob. E. Paczkowska-Łagowska, *Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya*, wyd. Gdańsk 2000, s. 13.

terpretację dziejów przeprowadzoną *ex post*, zatrzymuje się wszakże na wojnach napoleońskich. Ale też tutaj należy dostrzegać wielkie dzieło Hegla – nie jako pro-roka, lecz uczonego szukającego sensu w dziejach. Tylko dzięki takiemu bowiem nastawieniu na cel możemy z pierwotnej magmy zdarzeń zrekonstruować historyczną narrację. Odwołuję się w tym miejscu do przeprowadzonego przez Schnadelbacha rozróżnienia dziejów i historii⁷. Te pierwsze są konkretnymi wydarzeniami, natomiast drugie pojęcie odnosi się już do ludzkiego wysiłku zrozumienia zdarzeń, czyli ułożenia ich w pewną sensowną całość. W ten sposób to, co Hegel nazwał fenomenologią ducha, w interpretacji proponowanej tutaj jest po prostu historią ujmowaną jako sensowny proces.

Pytanie o sens czy też cel w przypadku myślenia utopijnego jest jak najbardziej na miejscu, gdyż, jak już wcześniej zaznaczyłem, jest on zawsze rozciągnięty między realnością a ideałem, jest ciągłą próbą nadawania sensu i doskonalenia tego, co aktualnie istnieje. Przez swój pierwiastek idealny i zarazem krytyczny myśliciele utopijni wyprzedzają same dziejowe przemiany, nie tylko bowiem wykazują ograniczoność i niepełność aktualnych rozwiązań, ale stanowią przez to centrum ruchu dialektycznego dziejów. W tej optyce wszelkie wydarzenia są zaledwie przygotowaniem, owym „jeszcze nie”, mającym zaprowadzić dopiero do rozwiązania. Oczywiście to rozwiązanie nigdy nie jest dane – jak i same dzieje, lecz jest zadane. To ważna różnica, gdyż widzimy tutaj różnicę między historią jako narracją o tym, co dane, a badaniem myśli utopijnej. W tych ostatnich poszukiwaniach mamy do czynienia z przedmiotem nigdy niezrealizowanym ostatecznie. Stąd fenomenologia historyczna myślenia utopijnego jest szukaniem sensu i celowości w tym, co niedokonane. Rozumienie takich fenomenów sytuuje nas w relacji obustronnej między wydarzeniami jako historią a ludzkim ideałem doskonałości. I nasze pytanie będzie dotyczyło problemu, jak historyczna (dokonana) jest ta relacja, jak bardzo ideał zdeteminowany jest historią (a nie tylko dziejami). Innymi słowy, pytamy o wewnętrzną logikę rozwoju myślenia utopijnego w aspekcie dziejowo-historycznym.

Ciekawym jest fakt, iż właściwie pierwsze dzieło utopijne – *Państwo* Platona – jest zarazem tworem głęboko ideologizowanym i, jak to często w dziełach tego filozofa bywa, przedstawione tam rozwiązania właśnie z racji wplecenia w dialog, czyli coś tu i teraz dziejącego się. Powstaje pytanie, jak mogło dojść do powstania tak opracowanej utopii. Wiele miejsca poświęcono kształtowaniu się klasycznej myśli greckiej oraz demokracji. Wolność myśli związana jest z wolnością polityczną, ale ta ostatnia zawsze jest trudna w realizacji. Chwiejność stosunków społecznych związana z podziałem władzy między wszystkich obywateli może rodzić dwa pragnienia, dwa pomysły radzenia sobie z tą niepewnością (można założyć, że silny władca poczucie pewności w czasie swego panowania dawał). Pierwszy jest negatywny, i w żadnym razie nie mógł być dobrym gruntem dla powstania wielkich idealnych formuł. Jego autorstwo należy przypisać sofistom. W skrócie wygląda on tak:

⁷ Por. H. Schnadelbach, *Opowiadać lub tworzyć historię?*, wykład wygłoszony na Uniwersytecie Śląskim, kwiecień 2002, główne tezy wykładu w H. Schnadelbach, *Rozum i historia*, Warszawa 2001, przeł. K. Krzemieniowa, s. 20 i n.

skoro człowiek jest miarą wszechrzeczy i nie ma żadnych stałych punktów, to jednostce pozostaje albo narzucić innym swoje programy, albo podporządkować się silniejszym. W takim podejściu już w założeniu nie projektuje człowiek żadnego ideału, gdyż taki nie jest niczym ogólnym, lecz wyłącznie jego osobistym doświadczeniem, *doxa*. Ale do końca takie rozwiązanie nie jest prawidłowe. Wszakże można odnaleźć pewne stałe. Potwierdzają to zwłaszcza współczesne badania etnologiczne czy też socjobiologiczne, a należy stwierdzić, że i w antycznej Grecji miano o tych uniwersaliach pewną wiedzę. Podejmuje się więc wysiłek ufundowania ludzkiej wiedzy. W osobie Sokratesa te wysiłki w pełni się objawiają. Jak pisze Hegel,

Sokrates zapoczątkował [...], że zakładanie i wytwarzanie dokonujące się w sferze myśli jest zarazem wytwarzaniem i zakładaniem czegoś takiego, co nie jest założone, co istnieje samo w sobie i dla siebie – [jako] to, co obiektywne, stojące ponad partykularnością interesów⁸.

Jest to ważna przesłanka dla badania fenomenologii myślenia utopijnego. Bawiem tylko w takich ramach może dojść do krystalizacji myślenia utopijnego – jest nią istnienie prawd uniwersalnych. Potwierdza tę myślową możliwość fakt, że to dopiero Platon, bezpośredni spadkobierca sokratejskiego filozofowania, buduje pierwszy idealny model. Dzięki założeniu, że ludzkie wysiłki poznawcze mogą dojść do poziomu wiedzy pewnej, następuje rozciągnięcie jednostkowego projektu, planów w perspektywę ogólną. I właśnie w *Państwie* Platon usiłuje dotrzeć do uniwersalnych praw rządzących relacjami międzyludzkimi, na przykład sprawiedliwości. Ale to dzieło greckiego filozofa już u swych źródeł jest tajemnicze. Pojawiają się nawet głosy, iż nie jest ono typową utopią. G. Reale uważa, że istnieje tzw. „niepisana nauka” Platona i stąd twierdzenie, że ze wszystkich jego pism można wydobyć całą jego myśl, trzeba uznać za nieuzasadnione i błędne. Sam Platon w *Fajdro-sie* pisze: „filozof nie powierza pismu spraw najważniejszych⁹”. G. Reale opierając się na m.in. na wspomnianym już *Fajdro-sie*, doszedł do wniosku, że dla Platona pisma nie były najpełniejszym wyrazem jego myśli, a sam filozof uważał, że pismo ma w sobie dużo z „zabawy”, w nauczaniu ustnym natomiast jest o wiele więcej powagi¹⁰. Dlatego nie należy dosłownie rozumieć *Państwa* jako sztywnego wzorca dla przyszłego sprawiedliwego społeczeństwa.

Ale owe wątpliwości są raczej związane z kontekstem dzieła, a nie jego samego. I nie może nas to dziwić. Trychotomia projekt–plan–utopia wskazuje, że utopia jest powiązana także z osobą autora. Oznacza to ścisły związek tej ostatniej z każdą inną aktywnością myśliciela. Stąd Platońska nauka niepisana nie tyle mogłaby podważyć próby interpretacji *Państwa* oparte na samym dziele, lecz wzbogacić, dodać nowe elementy, które nie zmieniłyby jednak ogólnej struktury. Ta ostatnia bowiem

⁸ G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, przeł. S.F. Nowicki, Warszawa 1994, s. 541.

⁹ Platon, *Fajdros*, przełożył i wstępem opatrzył W. Witwicki, Warszawa 1958, 274B–278E.

¹⁰ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2: *Platon i Arystoteles*, Lublin 2001, s. 38. Szerzej na temat platońskiej nauki „niepisanej” w: *Platon. Nowa interpretacja*, pod red. A. Kijewskiego, E.I. Zielińskiego, Lublin 1993.

związana jest z konsekwentnym opracowywaniem przez uczestników dialogu kształtu państwa idealnego. Dlatego nie może dziwić, że przez setki lat utopie niewiele się różniły się od swojego wzoru. I jeśli spojrzymy np. na *Utopię* T. More'a czy T. Campanelli *Miasto Słońca*¹¹, to otrzymamy tę samą strukturę zamkniętego, totalnego zorganizowania życia jednostek. Co ważniejsze, modelowość przedstawianych rozwiązań jest podkreślana zamkniętością, ograniczeniem liczbowym i terytorialnym idealnego państwa. Twórcy tego rodzaju utopii zamkniętej umiejscawiają swoją wizję sprawiedliwego społeczeństwa poza czasem i historią. Dzieje ludzkie są, ich zdaniem, przepełnione złem, dlatego jedynym sposobem przerwania ciągu zła jest wyjście poza świat historii¹². Utopia zamknięta jest nie tylko odgradzona od istniejącego świata wodami mórz, fortyfikacjami, znajduje się na terenach nieznanymi reszcie ludzkości ale i charakteryzuje się odcięciem od czasu. Tutaj czas obraca się w zamknięty kole, mijają kolejne syte i szczęśliwe pokolenia, starzy są zastępowani przez młodych, a organizacja społeczna i sposób życia nie ulega żadnej zmianie. Na zewnątrz toczą się wojny, zmieniają się władcy oraz ustroje, upadają i powstają nowe państwa, a Arkadia jest taka sama, jaka była na samym swoim początku. Bo- wiem została oparta, czy więcej, jest wcieleniem, zrealizowaniem ideału, w związku z tym czas w żaden sposób nie może naruszyć jej struktury.

Jednak wydarzenia końca XVIII i początków XIX wieku wykazały, że człowiek jest nierozzerwalnie związany z historią i nie jest możliwa ucieczka od niej. „Dopiero [...] rewolucja francuska, wojny rewolucyjne, triumf i upadek Napoleona uczyniły historii przeżyciem masowym i to w skali europejskiej – stwierdza G. Lukacs. Na przestrzeni kilku dziesiątków lat od 1789 do 1814 każdy z narodów europejskich przeżył więcej przeobrażeń niż przedtem w ciągu stuleci”¹³. Zmianie uległo wyobrażenie ideału, zgodnie zresztą z „duchem czasu”. W ogóle pojęcie „duch czasu” ma już rodowód związany ze wskazanymi przez G. Lukacsa elementami uhistorycznienia życia jednostek. Duch czasu jest zmienny, a pochodź dziejów gdzieś dąży. Dokąd? – na to pytanie z większym lub mniejszym prawdopodobieństwem odpowiedzię mogą wizjonerzy i interesujący nas utopiści. Możemy stwierdzić, że wraz z tą zmianą w myśleniu utopijnym, obok konstruowania statycznego modelu idealnych stosunków międzyludzkich pojawia się także problem dziejowego dojścia do tego stanu. Utopie nie pojawiają się już *Deus ex machina*, ale wracając do porównania – są wtopione w maszynę realnie trwających społeczeństw. Dlatego szczęście ludzkości widziane jest w inny sposób, gdyż inna do niego w różnych systemach wiedzie droga. Jedno pozostaje jednak niezmiennie, jest to idea zapewnienia szczęśliwego roz-

¹¹ W tym czasie w utopii nie dokonał się w porównaniu do jej wzorca czyli *Państwa* wielki postęp, rozwiązania nie są nowatorskie, nadal jest to utopia typu zamkniętego. A nawet można zauważyć, że platońska *Rzeczpospolita* jest mniej doktrynerska i sztywna w swoich założeniach np. od utopii Campanelli. Platon napisał swoje dzieło w formie dialogu, a formuła dialogiczna jest formułą otwartą; gdzie do pewnych rozwiązań dochodzi się poprzez konfrontacje wzajemnych przemyśleń. Zob. T. Campanella, *Miasto Słońca*, przeł. L.R. Brandwajnowie, Warszawa 1994.

¹² Zob. A. Sikora, *Prorocy szczęśliwych światów*, Warszawa 1982, s. 10.

¹³ G. Lukacs, *Klasyczna postać powieści historycznej*, tłum. Cz. Przymusiński, [w:] *Od Goethego do Balzaka*, Warszawa 1958, s. 245.

woju ludzkości. Ona jest wieczna, tylko samo jej pojmowanie i realizacja zmienia się na przestrzeni dziejów w zależności od zmian w świadomości społecznej. Gdy okazało się, że historia to ciągły ruch naprzód, (taka jest przynajmniej teza m.in. Hegla i Condorceta) i tylko od ludzi zależy, jak on będzie wyglądał, to zrozumienie tej prawdy spowodowało, że część z oświeceniowych utopistów już nie sytuuje swoich przyszłych rajów na odległych wyspach, gdzieś poza głównym nurtem życia na świecie. Ucieczka od realnie istniejącego świata z góry jest skazana na niepowodzenie, jedynym wyjściem jest próba zmiany istniejącej rzeczywistości na inną – lepszą – i wpisanie jej w rekonstruowaną historyczną narrację. Teraz głównym celem utopistów jest stworzenie takiej organizacji całej ludzkości, by postęp okazał się dobrodziejstwem dla wszystkich ludzi, a nie tylko dla garstki wybranych. Pojawia się utopia otwarta, na razie nieśmiało, wchodzi jakby przez kuchenne drzwi dziejów gatunku, ale z czasem zadomowi się na dobre.

W utopii stworzonej przez H. Saint-Simona, K. Fouriera i R. Owena jest wiele nici łączących je z utopiami renesansu. Podobnie drobiazgowo podchodzą do problemu zaspokajania podstawowych potrzeb bytowych i organizacji życia społecznego. W przypadku K. Fouriera i R. Owena widoczna jest fascynacja życiem wiejskim oraz chęć powrotu do okresu przedindustrialnego¹⁴. Spokojne życie zgodne z naturą jest ich ideałem i w ocenie jego wartości niewielka jest różnica pomiędzy nimi a przykładowo T. Morusem. Ale różnica staje się znacząca, gdy na oba rodzaje utopii popatrzymy z punktu widzenia historycznego. U T. More'a miasta były jeszcze właściwie „przedłużeniem wsi”, nawet uprawiane w nich rzemiosło – tkactwo – było uzależnione od produkcji wsi. Natomiast po rewolucji przemysłowej miasta stały się samowystarczalnymi ośrodkami, a rolnictwo przestało dominować. I może z racji tej mentalnej różnicy nie są oni w stanie już tak szczegółowo planować życia rolniczego poszczególnych jednostek. I choć nadal w ogólnych zarysach zasady organizacji życia mieszkańców owenowskiej komuny i fourierowskiej falangi aż tak bardzo nie różnią się od organizacji życia w morusowskiej Utopii, to trzeba sobie zdawać sprawę, że dla tych dwóch socjalistów utopijnych postulat „życia na wsi” jest dużo bardziej idealistyczny, może wręcz sentymentalny. Ale jak wiadomo, diabeł tkwi w szczegółach, i tutaj te różnice się ujawniają. Po pierwsze, system kontroli społecznej nawet u R. Owena, który podobnie jak T. More stosuje identyczne rozwiązania ekonomiczne (likwiduje własność prywatną), nie jest już tak surowy i dokuczliwy jak w Utopii. Zmienia się pojmowanie szczęścia jednostki. Wprawdzie Morus twierdził, że w jego Utopii wszystko jest podporządkowane szczęśliwemu życiu. Jednak pojmował je w dość specyficzny sposób, jako totalną kontrolę jednostki, pilnowanie, by przypadkiem nie była nieszczęśliwa, tzn. znalazła się przez chwilę bez jakiegoś pożytecznego zajęcia lub oddawała się niemoralnym, zdaniem

¹⁴ Owenowi drogi był obraz społeczeństwa przedindustrialnego, społeczeństwa rolniczego, w którym produkcja nierolnicza tzn. rzemiosło była drugorzędym źródłem utrzymania. Szerzej patrz R. Owen, *Uwagi o skutkach systemu partyjnego*, [w:] *Wybór pism*, Warszawa 1959, s. 202. K. Fourier podobnie jak R. Owen jest rzecznikiem dezurbanizacji i wspólnot wiejskich. Zob. A. Sikora, *Fourier*, Warszawa 1989, s. 21.

T. More'a, rozrywkom¹⁵. Każdy zaś z trzech wymienionych socjalistów utopijnych nie zamierzał, przynajmniej tak było w teorii, stosować środków przymusu, jak to miało miejsce w renesansowych utopiach. K. Fourier, na przykład, tolerował w falansterach lenistwo i nieróbstwo¹⁶, a u R. Owena wprawdzie każdy musiałby pracować, jednak nie pod tak ścisłym nadzorem jak w Utopii Morusa.

Jest, jak widać, poważna różnica pomiędzy utopiami zamkniętymi a raczkującym jeszcze utopiami otwartymi – to wolność i swoboda, jaką cieszy się pojedynczy człowiek w społeczeństwach przyszłości stworzonych przez socjalistów utopijnych. Istnieje jednak jeszcze jedna poważna różnica, dzięki to której socjaliści utopijni przestali tworzyć utopie zamknięte. A przecież i w samym oświeceniu powstało kilka utopii zamkniętych, choćby np. I. Krasickiego *Mikołaja Doświadczynskiego przypadku*, *Zamma* markiza de Sade'a. Chodzi oczywiście o spojrzenie na historię i postęp. Każde pokolenie w przyszłych społeczeństwach właśnie dzięki postępowi w naukach „idzie do przodu”, przez co znajduje się coraz bliżej celu, którym jest zjednoczona szczęśliwa ludzkość. Dojście do ideału jest tylko kwestią czasu, ale całe życie utopijnych społeczeństwa jest tak skonstruowane, żeby kroczyły one prostą drogą wytyczoną przez naukę. H. Saint-Simon uważa, że postęp to praca dla przemysłowców i ciągły rozwój społeczeństwa industrialnego. K. Fourier przedstawia kolejne etapy, które musi ludzkość przebyć, by dojść do upragnionego celu, jakim jest Harmonia. Według jego dokładnych obliczeń dojście do stanu Harmonii miało zająć ludzkości niespełna 30 lat. Ale pomimo tego krótkiego okresu, który dzielił od realizacji ideału, w społeczeństwie przyszłości Fouriera czas nie jest cykliczny.

Utopia, jak widać, jest nierozzerwalnie związana z swoim czasem historycznym, przez co nie jest i nie może być gatunkiem statycznym. W każdym okresie dziejów dominuje specyficzny rodzaj utopii, charakterystyczny dla owych czasów. Tak było w starożytności, renesansie, oświeceniu i oraz we współczesności. Główna idea utopii, tj. myśl przewodnia stworzenia szczęśliwego społeczeństwa: Arkadii, Raju na ziemi, pozostaje przez cały czas niezmienna. Zmieniają się jednak sposoby jej organizacji, choć cel pozostaje taki sam – dobro ludzkości. Jest on jednak krańcowo różnie rozumiany. Pojmowanie owej sprawiedliwości ulega ciągłym zmianom, inaczej widziano sprawiedliwe i szczęśliwe społeczeństwo w starożytności, inaczej w renesansie, oświeceniu, a jeszcze inaczej w wieku dwudziestym.

Platon, gdy pisał o sprawiedliwym państwie, myślał o stworzeniu takiej organizacji, hierarchizacji społeczeństwa, które ustrzegłoby się błędów demokracji ateńskiej. Dlatego postulował stworzenie odpowiedniej hierarchii społecznej, ustanowienie czterech kast społecznych, niezbędnych dla prawidłowego funkcjonowania państwa. Wychowanie wszystkich członków społeczeństwa jako podporządkowanie

¹⁵ W Utopii T. More'a „ciągły dozór publiczny zmusza wszystkich do ustalonej zwyczajem pracy, bądź do przyzwoitej rozrywki”. Patrz T. More, *Utopia*, przeł. K. Abgarowicz, przedmowa opatr. M. Rode, Poznań 1947, s. 68.

¹⁶ „Dzięki dobrobytowi falanga zapewnia wszystkim swoim członkom, nadając im wraz z prawem pracy prawo do beztroski i prawo do lenistwa. Wszak każdy, nawet jeśli nie pracuje, ma zagwarantowane minimum egzystencji”. Zob. A. Sikora, *Prorocy szczęśliwych światów...*, s. 120.

zgodnej z natury bytu hierarchii wyższych i niższych czynności miało za zadanie wypracowanie organizmu politycznego stwarzającego doskonale warunki do rozwoju państwa w taki sposób, by możliwości jednostek zostały jak najlepiej wykorzystane dla dobra ogółu. Zatem głównie w rozwiązaniu problemów natury politycznej, w zaprowadzeniu rządów filozofów¹⁷ upatrywał Platon szansę ustanowienia społeczeństwa sprawiedliwego.

Odmienne podchodził do tego samego problemu Tomasz Morus. W jego czasach dokonywały się poważne zmiany ekonomiczne powodujące upadek tradycyjnych gałęzi gospodarki, co w efekcie przyniosło głód niższym warstwom społecznym. Rosło rozwarstwienie społeczne, a w szczególności problem wielkiej własności ziemskiej, której gwałtowny rozwój, odbywający się kosztem biedniejszych mieszkańców dawnej wsi, był najpoważniejszym czynnikiem zmieniającym oblicze angielskiej prowincji. To właśnie problemy ekonomiczne, takie jak gwałtownie powiększająca się kosztem drobnych rolników wielka własność ziemska, powstające zręby kapitalistycznej gospodarki, okazały się ważniejsze od problemów natury politycznej¹⁸. Zlikwidowanie własności prywatnej, zrównanie ludzi pod względem majątkowym, uczynienie całego bogactwa kraju dobrem wspólnym, było dla T. More'a podstawowym warunkiem umożliwiającym stworzenie sprawiedliwego i szczęśliwego społeczeństwa. Zmiany ekonomiczne miały automatycznie doprowadzić do przewartościowań w sferze politycznej. T. More był przekonany, że własność prywatna jest źródłem wszelkiego zła, a jej usunięcie pozwoli na utworzenie sprawiedliwego społeczeństwa.

Kwestie własności okazały się ważne nie tylko dla Tomasza More'a. Siedemnastowieczni angielscy utopiści, tacy jak Gerard Winstanley (*Prawo wolności* 1652) czy J. Harrington (*Oceana* 1656), podobnie jak More, głównym celem swoich utopii uczynili ograniczenie lub też całkowite zniesienie własności ziemskiej i środków produkcji¹⁹.

Osobne miejsce zajmuje ewolucja wolności jednostki w utopii. Począwszy od *Państwa*, a skończywszy na utopii T. Campanelli, wolność pojedynczego człowieka jest poważnie ograniczona. Owi utopiści, dążąc do ustanowienia państwa sprawiedliwego i dobrego, doszli w zasadzie do państwa totalnego, którego organizacja doprowadziła do zacieśnienia wolności, a czasem nawet do zaprowadzenia niewolnictwa²⁰. W platońskiej *Rzeczypospolitej* wolność jednostki jest poważnie ograniczo-

¹⁷ Zob. Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 1997, s. 71.

¹⁸ Zob. rozdział II.

¹⁹ Utopiści, m.in. T. More, G. Winstanley, J. Harrington, czy Campanella, byli przekonani, że własność budzi w ludziach wszelką chciwość i pożądanie, prowadzi do wyzysku i sprzyja rozwojowi w człowieku najgorszych instynktów. Na przykład: G. Winstanley, uważał, że stan szczęśliwości społeczeństwa osiągną likwidując handel, w nim, a w szczególności w handlu ziemią upatrywał główne źródło nieszczęść ludzkich, zaś J. Harrington domagał się znacznego ograniczenia własności prywatnej, proponując ustanowienie górnej granicy majątku, jaki mogła posiadać jednostka. – por. W. Kornatowicz, *Wstęp*, [w:] F. Bacon, *Nowa Atlantyda*, Warszawa 1954, s. 42–44.

²⁰ Ibidem, s. 50.

na, np. jest ona „chroniona” przed zgubnymi wpływami m.in. sztuki, która zdaniem Platona jest tylko naśladownictwem rzeczywistości²¹.

W utopiach renesansu sytuacja wygląda podobnie – każda osoba ma dokładnie zaplanowane miejsce w drabinie społecznej i twórca utopii najlepiej wie, co dla niej jest dobre, a co złe. Miejsca, które zajmuje w hierarchii społecznej, nie powinna opuszczać – dosłownie i w przenośni. W morusowskiej Utopii nawet na tak niewinną, zdawałaby się, czynność jak spacer po okolicznych polach, należało uzyskać zgodę osób trzecich²². Jednostka jest zniewolona, ale niemożliwe jest uzyskanie powszechnej równości bez zniesienia wolności pojedynczego człowieka.

Problem wolności jednostki ulega w utopii takiej samej ewolucji, jak pojmowanie państwa sprawiedliwego. Tam, gdzie w utopii pojawia się postęp pojmowany jako ruch do przodu i czas nie jest cykliczny, autonomia jednostki staje się coraz to większa. I tak od totalnego zniewolenia, które miało miejsce m.in. w utopiach Platona, Morusa czy Campanelli²³, dochodzimy do powolnego „odzyskiwania” przez jednostkę należnych jej swobód. Proces ten rozpoczyna się już w systemach utopijnych stworzonych przez H. Saint-Simona, K. Fouriera i R. Owena.

Jest to związane ze sposobem traktowania zagadnień ekonomicznych i przekształcania się utopii zamkniętej w utopię otwartą. Wprawdzie jeszcze w oświeceniowym problem zapewnienia bezpieczeństwa socjalnego dominował w wszystkich trzech utopistów, jednak już u nich, a w szczególności u Saint-Simona, powoli miejsce „pełnego brzucha” zaczyna zajmować postęp społeczny, rozwój ducha, pojmowany jako ruch do przodu. Związane jest to ze sposobem rozwiązania problemu nędzy. H. Saint-Simon przekonany jest, że postęp naukowy, rozumiany przez niego jako wspólna praca naukowców, wynalazców i wytwórców na rzecz przemysłu, ciągle zwiększanie produkcji, jest jedynym sposobem na rozwiązanie niedoboru dóbr w społeczeństwie. Droga do dobrobytu zatem nie prowadzi u niego przez zaprowadzenie totalnej równości, a wręcz przeciwnie, powołuje się on na istniejącą biologiczną nierówność, czego naturalną konsekwencją jest istnienie zróżnicowania pod względem majątkowym. Po drugie, jeśli społeczeństwo ma się rozwijać, to muszą

²¹ „począwszy od Homera, wszyscy poeci uprawiają naśladownictwo i stwarzają widziadła dzielnosci i innych rzeczy, o których piszą, a prawdy nie dotykają. [o szkodliwości malarstwa] ...barwy wzrok nasz w błąd wprowadzają i stąd to całe jakieś widoczne pomieszanie w naszej duszy i niepewność. [poeta] on przecież podobny do niego [malarza] i tym, że lichotę tworzy w porównaniu do prawdy i tym, że z takim samym pierwiastkiem w duszy ludzkiej obcuje. [...] wobec tego słusznie byśmy go nie mogli przyjąć do państwa, w którym by dobre prawa miały rządzić”. Platon, *Państwo*, s. 315, 320.

²² Tak wyglądała swoboda poruszania się w Utopii: „Jeżeli ktoś pragnie odwiedzić przyjaciela, mieszkającego w innym mieście lub odbyć podróż dla samej przyjemności, łatwo uzyskuje pozwolenie od swoich syfogramtów i traniborów. Wyjeżdża więc kilku razem, otrzymawszy od księcia list, który poświadcza, że pozwolono im odbyć podróż, i wyznacza dzień powrotu. [...] Lecz jeśli ktoś samowolnie, bez listu księcia przekroczył granice swej prowincji i został schwytany, naraża się na haniebne skutki: odprowadzony jako zbieg, otrzymuje surową karę, a w razie ponownego wykroczenia traci wolność. [...] Jeśliby komus przysłała ochota zrobić wycieczkę na pola okalające miasto, wolno mu to uczynić za zgodą swego ojca rodziny i żony swej [...]”. Szerzej T. More, *Utopia...*, s. 67–68.

²³ Szerzej na temat kontroli społecznej u T. Campanelli: J. Szacki, *Wstęp*, [w:] T. Campanella, *Miasto Słońca*, s. 11.

istnieć różnice pomiędzy ludźmi, niezbędne jest zachowanie wolności jednostki. Wprawdzie u H. Saint-Simona część ludzi dla dobra społeczeństwa i dobra postępu musi być oszukiwana, ale to tylko z dwóch powodów: po pierwsze, dlatego, że ich poziom intelektualny jest za niski, by mogli w świadomy sposób uczestniczyć w życiu społecznym, po drugie dlatego, że ludzie ci nie są przygotowani do korzystania z tak wielkiego daru, jakim jest wolność²⁴. Taka manipulacja nie miałaby miejsca w przypadku osób uświadomionych i wykształconych. Nie zmienia to jednak faktu, że w porównaniu z morusowską Utopią jednostka jest mniej ograniczona przez społeczność, w której żyje.

W przypadku Owena likwidacja nierówności majątkowych jest fundamentem, na którym ma się opierać społeczeństwo przyszłości, bo dzięki temu zostanie usunięta jedna z najważniejszych przeszkód zniewalających człowieka. Człowiek, który nie musi się troszczyć o swój byt, jest jednostką wolną, mogącą swobodnie zająć się tym, co najbardziej odpowiada jej zdolnościom i pragnieniom. Falanga K. Fouriera miała zostać założona głównie po to, by ludzie mogli w pełni korzystać z tego wielkiego daru, jakim jest wolność, m.in. realizując swoje życiowe pasje. Swobodny rozwój człowieka, to główny cel istnienia falangi. Rozwój społeczny w tych przypadkach oparty jest na wolnych, odpowiednio uświadomionych jednostkach. Wszyscy trzej socjaliści utopijni są przekonani, że tylko wolni i realizujący swoje pragnienia ludzie są w stanie tworzyć szczęśliwe społeczeństwo. Dlatego nie do pomyślenia jest taka kontrola ludzkich poczynań, jaka ma miejsce u Morusa czy też Campanelli.

W oświeceniu likwidacja biedy jest nadal najważniejszym zagadnieniem, ale utopiści nie zatrzymują się tylko na rozwiązaniu tego problemu, lecz kreślą już wizję zjednoczonej ludzkości, której głównym celem jest dalszy rozwój w oparciu o indywidualny wkład wolnych jednostek. Choć mieszkańcy Utopii też zajęci byli rozwojem ducha, jak pisze T. More: „przecież głównym celem całego ustroju społecznego Utopii obok zaspokojenia koniecznych potrzeb ogólnych jest zapewnienie obywatelom jak największej ilości czasu, aby oderwawszy się od trosk materialnych, mogli się swobodnie poświęcać kulturze duchowej²⁵” – jednak podstawowym celem jest zapewnienie dostatku oraz bezpieczeństwa socjalnego i odizolowanie się od wpływów zewnętrznych. Mieszkańcy Utopii czynią wszystko, by odgrodzić się od świata i uchronić swoją idealną społeczność przed zmianami. Bowiem jakakolwiek zmiana mogła oznaczać dla idealnego państwa tylko jedno – zmianę na gorsze. To przekonanie, że cel, jakim jest idealne państwo, został osiągnięty, czyni z utopii renesansu utopie zamknięte, gdzie czas ma postać cykliczną, nie istnieje kategoria postępu pojmowanego linearnie, pojmowanego jako ruch do przodu. W utopiach renesansowych czas historycznie pojmowany nie istniał. Społeczeństwo było doskonałe i nie istniała już potrzeba jakichkolwiek zmian. Wyjątkiem może być Atlantyda F. Bacona, gdzie dokładnie co 12 lat udawali się specjaliści wysłannicy do obcych

²⁴ Zob. J. Trybusiewicz, *Wstęp*, [w:] H. Saint-Simon, *Pisma wybrane*, Warszawa 1968, t. I, s. 14–15.

²⁵ *Ibidem*, s. 60.

krajów, aby zaopatrzyć się w książki i wszelkie inne materiały naukowe. Mieszkańcy Atlantydy nazywali ich „nabywcami światłości”²⁶.

Bacon wiedział, że społeczeństwa zamknięte nie rozwijają się i po pewnym czasie ulegną degeneracji. Jednak większość społeczności utopijnych stworzonych w odrodzeniu, to społeczeństwa zamknięte.

Inną postać ma już utopia wypływająca z ducha oświecenia. Następuje powolne odejście od rozumienia utopii jako ukonstytuowanego na stałe i regulowanego sztywno planu stworzonego przez jej twórców²⁷. Pojawia się pojęcie postępu rozumianego linearnie. Jednak powoli zarysowuje się potrzeba rozwoju jednostki, która nie ma już tak dokładnie zaplanowanego miejsca w społeczeństwie, i gdzie jej samorealizacja połączona z wolnością jest czymś istotnym dla społeczeństwa.

Utopia dwudziestowieczna kontynuuje problematykę rozpoczętą u schyłku oświecenia przez socjalistów utopijnych. Podobnie jak w poprzednim wieku dwudziestowieczni myśliciele chcą stworzyć szczęśliwe społeczeństwo, nie budują jednak gotowego schematu idealnego społeczeństwa. Podobnie zresztą jak i socjaliści utopijni, którzy nakreślili dokładnie ideał, do którego dążyć ma ludzkość²⁸. Twórcy dwudziestowieczni już nie są tak skrupulatni w określaniu etapów, które powinna przebyć ludzkość, by osiągnąć stan idealny. Widoczne jest to na przykład w utopii H.G. Wellsa *Ludzie jak bogowie*, gdzie w porównaniu do socjalistów utopijnych życie jednostek w społeczeństwach oraz ich przyszłość nie jest tak dokładnie zaplanowana, a osiągnięcie celu, jakim jest idealne społeczeństwo, zostało odłożone na odległą przyszłość. Wells nawet przyznaje się do tego, że cel został dokładnie określony, dlatego przyszłość szczęśliwego społeczeństwa w jego utopii, a także i w większości dwudziestowiecznych utopii, to wielka niewiadoma. Nie może być zresztą inaczej, jeśli sam autor jej nie znał. Jak pisał H.G. Wells: „życie jest obietnicą, czekającą ciągle. Kiedyś życie, którego ty i ja jesteśmy tylko zwiastunami, atomami i wirami, obudzi się wreszcie, tutaj i wszędzie. [...] Otworzy senne oczy przeciągnie się i uśmiechnie patrząc w twarz tajemnicy Boga. [...] I to będzie dopiero początek, tylko początek!”²⁹. W tym uświadomieniu sobie niewiadomej oczekującej przyszłości pokolenia należy widzieć wpływ XX-wiecznych rewolucji naukowych, które poza nowymi ujęciami świata otworzyły też ogromne tereny *terrae incognitae*. Nagle ludzka wiedza przestała być odnoszona tylko do tego, co ważne w Układzie Słonecznym, ale sięga w przestrzenie międzygwiazdne oraz poziomy subatomowe. W utopiiach dwudziestego wieku społeczeństwa przyszłości bez przerwy ewoluują, postęp cywilizacyjny zdaje się nie mieć końca. Biorąc pod uwagę utopie najbardziej

²⁶ Szerzej patrz w F. Bacon, *New Atlantis*, [w:] *The Great Books of the Western World*, t. 28, Chicago 1990, s. 214.

²⁷ G. Woodcock, *Utopias in Negative*, *Sewanee Review*, 64, 1956, s. 81–87.

²⁸ Stan idealny według K. Fouriera – dojście do Harmonii, miał być osiągnięty dość szybko, po przejściu przez etapy przejściowe, m.in. Gwarantyzm. Później uczniowie Fouriera, wbrew naukom swojego mistrza, odłożyli realizację stanu idealnego Harmonii w odległą przyszłość. Zob. A. Sikora, *Fourier...*, s. 131.

²⁹ H.G. Wells, *Ludzie jak bogowie*, przeł. J. Sujkowska, Gliwice 1993, s. 180.

sztandarowe, które wytyczają główny kierunek zmian, możemy stwierdzić, że utopia na przestrzeni dziejów uległa olbrzymiej przemianie. Mamy bowiem przejście od społeczeństw zamkniętych do społeczeństwa kosmicznego, obejmującego cały znany człowiekowi wszechświat. Taka wizja społeczeństw przyszłości ma miejsce w utopiach autorstwa m.in. I. Asimowa, A. France'a czy wspomnianego już wcześniej H.G. Wellsa. Opisane przez nich społeczeństwa przyszłości nie są społeczeństwami zamkniętymi, cały czas ewoluują, a ich rozwój polega na ciągłym doskonaleniu i zdobywaniu wiedzy. I jakkolwiek w postulacie zdobywania wiedzy nie różnią się od społeczeństw utopijnych H. Saint-Simona, K. Fouriera i R. Owena, to jednak spojrzenie na przyszłość ludzkości jest już dokonywane z perspektywy kosmosu. Nie chodzi o samo zjednoczenie ludzi na Ziemi (jak chcieli socjaliści utopijni), utopia wykracza poza naszą planetę – miejscem akcji już jest cały wszechświat. Postęp jest jednym z podstawowych warunków istnienia społeczeństwa. Kierunek postępu jest oczywiście odpowiednio przemyślany i wybrany³⁰. Chodzi o taki rodzaj postępu, który ma przynieść szczęście ludzkości, a nie stać się dla niej przekleństwem. Nie są to społeczeństwa doskonałe, dużo im do ideału brakuje i są tego świadome. Tym też różnią się od społeczeństw stworzonych przez socjalistów utopijnych, którzy żyli w przeświadczeniu, że droga do ideału wprawdzie jest daleka, ale być może już następne pokolenie zdoła ją przebyć.

W planowaniu społecznym dwudziestowiecznych utopistów istnieje ów ideał, umiejscowiony jest gdzieś na końcu planu, niekończącej się drogi ich rozwoju. Można go porównać do niekończącego się rozwoju świadomości ducha. Widoczne jest ciągle posuwanie się do przodu. Utopia, parafrazując słowa Hegła, przechodzi przez szereg etapów wytkniętych jej przez własną naturę, po to, by przez wszechstronne doświadczenie samej siebie mogła dojść do poznania tego, czym jest sama w sobie. I dopiero wtedy, oczyszczona, dojść może do poziomu ducha³¹.

Droga, jaką przebywa duch w XX wieku, jest jednak niezwykle kręta, pełna powrotów do modelu utopii zamkniętej, czego dowodem jest istnienie choćby *Walden Two* B. Skinnera. Utwór B. Skinnera, który się pojawił w latach trzydziestych minionego stulecia, jest utopią zamkniętą, przez co radykalnie różni się od utopii stworzonych w poprzednim stuleciu. Jest to próba zbudowania doskonałego społeczeństwa opartego na zasadach psychologicznych³². Społeczeństwo przyszłości B. Skinnera jest zorganizowane zgodnie z prawami behawioryzmu, zastosowanie inżynierii behawiorystycznej pozwala na zastąpienie społeczeństwa opartego na konkurencji przez społeczeństwo oparte na wzajemnym poszanowaniu i współpracy³³.

³⁰ „My sponsorujemy naukę już od trzech tysięcy lat i oto miliony najlepszych mózgów, niby winne grona, zostały wyciśnięte w prasie wiedzy. Jakże mam określić przebytą przez nas drogę? Zbadaliśmy, wypróbowaliśmy, zgłębiliśmy i przemyśleliśmy wiele różnych problemów na kwestie przestrzeni. [...] Przed nami leży wiedza niezaspokojona, niezgłębiona i możemy z niej czerpać i czerpać bez końca, a czerpiąc rosnąć”. Ibidem, s. 280.

³¹ A. Landman, *Wstęp*, [w:] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, s. XVI,

³² Zob. C.S. Hall, G. Lindzey, *Teorie osobowości*, przeł. J. Kowalczevska J. Radzicki, Warszawa 1994, s. 584–485.

³³ B.F. Skinner, *Walden Two*, New York 1972, s. 261.

W swoim planowaniu społecznym powraca on do wzorców renesansowych, m.in. podając liczbę osób, która jego zdaniem powinna tworzyć taką idealną społeczność. Organizuje także w każdym, nawet najmniejszym szczególe, życie jednostki. Działania ludzkie i wzajemne relacje jednostek są w jego społeczeństwie oparte na teorii wzmocnień pozytywnych³⁴. B. Skinner powraca do idei samowystarczalnej osady miejskiej, zamkniętej, której członkowie nie tylko nie kontaktują się ze światem zewnętrznym, ale nawet rezygnują z nauki historii oraz z innych treści światopoglądowych, jako nie posiadających większej użyteczności praktycznej. Do tego należy jeszcze dodać i powiązanie z skompromitowanymi niebehawiorystycznymi społeczeństwami. Wydaje się to całkiem rozsądne, zważywszy, że celem B. Skinnera jest przecież świat bez bohaterów i autorytetów, świat bez sławy i chwały, gdzie triumf nad drugim człowiekiem nie jest osiągnięciem godnym pochwały³⁵. Jak widać, w linearnie pojmowanej historii również mogą wystąpić momenty cyklicznego nawrotu³⁶. Jeśli jednak staną się one zbyt częste, to wtedy umyka sens dziejów i nie jest to już linearne spojrzenie na dzieje. Wracamy do chaosu, w którego przestrzeniach funkcjonują zamknięte idealne Miasta Słońca czy Walden Two.

W dwudziestowiecznej utopii takich nawrotów nie notujemy zbyt dużo. Pewne jest, że gatunek ten ulega ciągłej ewolucji, a jeśli weźmiemy „pod lupę” dzieła czołowych utopistów, to można pozwolić sobie na przeprowadzenie pewnych uogólnień oraz wyznaczenie celu głównego, owej samowiedzy myślenia utopijnego. Jednak nie jest to definitywne zakończenie, bo jeśli już coś chcemy zakończyć, to przestaje to już być fenomenologią ducha, chyba że przyjmiemy, że samoświadomość utopii osiągnęła w twórczości I. Asimova stan ducha, co oczywiście nie jest prawdą. Jest to bowiem proces otwarty, w każdej chwili może pojawić się kolejna utopia, która będzie krokiem naprzód w fenomenologii ducha w utopii.

Widoczny jest w utopii postęp, jeśli chodzi o uświadomienie sobie wolności w przytoczonych przez ze mnie przykładach utopii, z tym że można w tym linearnym rozwoju zauważyć etapy cykliczne, w których jak gdyby się cofnął. Dlatego zająłem się tymi utopiami, w których ewolucja wolności jednostki dokonała się w największym stopniu, jednak nie możemy rozciągnąć tego zjawiska na wszystkie utopie, większość z nich nie bierze udziału w tak zwanym pochodzie ducha i niewiele różni się od swoich pierwowzorów.

Utopia zamknięta może się jeszcze pojawiać, ale to nie zmienia faktu, że nie ma już odwrotu od obranego kierunku rozwoju, wytyczonego przez socjalistów utopijnych i później przez utopistów dwudziestowiecznych, takich jak H.G. Wells, A. France i I. Asimov, którzy już na społeczeństwo przyszłości patrzą z perspektywy kosmosu, nieskończoności. Oczywiście nie jest to koniec ewolucji utopii. Utopistom przecież chodzi o to, o czym pisał H.G. Wells – przeniknięcie misterium, jakie nas

³⁴ J. Koziński, *Koncepcje psychologiczne człowieka*, Warszawa 1996, s. 75.

³⁵ Ibidem, s. 79.

³⁶ Linearność dziejów nie wyklucza powtarzalności ani nawet cykliczności zmian, lecz prowadzi do traktowania cykli i powtórzeń jako składników zmian układających się w ciąg kolejnych wydarzeń, czyli w tok rozwojowy. Szerzej Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów...*, s. 10.

przenika, tej tajemnicy, która ostatecznie może być, „jedyną rzeczą, która naprawdę ma znaczenie i chociaż w obrębie reguł i granicy tej gry, którą jest życie, kiedy łapie się pociąg albo płaci za rachunek, tajemnica ta nie znaczy w ogóle nic³⁷”. Dopiero odejście od tzw. prozy życia i usilne podążanie w stronę tajemnicy jest celem nowoczesnej utopii. Ewolucja, jaką przeszła utopia, prowadzi do utopii, która zaczyna się zajmować przybliżaniem do prawdy ostatecznej. Czymkolwiek ta prawda jest.

Phenomenology of Utopia

Abstract

Utopia undergoes constant evolution, and when we consider the work by leading utopian philosophers we can draw certain generalisations within the genre, and we can determine the main objective which is self-knowledge in utopian thinking. Utopia, paraphrasing Hegel's words, goes through several stages determined by its own character in order to reach knowledge about what it is in itself through versatile experience of itself. Only then, purified, it can attain the level of spirit.

³⁷ H.G. Wells, *Nauka i prawda ostateczna*, przeł. M. Appelt, [w:] *Wielkie eseje w nauce*, red. M. Gardner, Warszawa 1998, s. 382.