Szymon Hrebenda

Utopia w myśleniu politycznym

Studia Politicae Universitatis Silesiensis 2, 39-52

2006

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MUZEUM HISTORII POLSKI

Szymon Hrebenda

Utopia w myśleniu politycznym

Choć myślenie utopijne towarzyszy człowiekowi od zarania dziejów, to jednak jego popularność nierozerwalnie związana jest z tym, co możemy nazwać rewolucją oświeceniową. Podstawową bowiem przesłanką, już nie tylko myślenia, a przede wszystkim działania na rzecz idealnej *polis*, jest desakralizacja życia społecznego. Tylko taka przemiana w myśleniu o polityce i społeczeństwie mogła zaowocować powstaniem wizji państwa powszechnej szczęśliwości. Jak zauważa bowiem Witold Ostrowski, „istnienie literatury utopijnej, bez względu na jej wartość, dowodzi, że człowiek zaczął myśleć o ustroju życia społecznego jako o czymś, co można świadomie zmieniać"[1].

W silnie zsakralizowanych wspólnotach, zwłaszcza w starożytności, na tego typu myślenie nie było miejsca. W świadomości społecznej bowiem funkcjonowało przeświadczenie, że jedyną siłą sprawczą na świecie są bogowie. Człowiek natomiast nie tylko nie może, a wręcz nie wolno mu, pod groźbą popełnienia świętokradztwa, ingerować w jakikolwiek aspekt rzeczywistości. Jedyną formą walki o idealną *polis* pozostawały modły. Natomiast to, czy nastanie „Raj na Ziemi", zależało tylko i wyłącznie od woli bogów[2].

---

[1] W. Ostrowski: *Wprowadzenie*. W: T. More: *Utopia*. Przeł. K. Abgarowicz. Warszawa 2001, s. 77.

[2] Za trafnością prezentowanej rekonstrukcji myślenia politycznego starożytnych przemawia m.in. *Gilgamesz* – najstarszy utwór literacki pochodzący z czasów babilońskich. Można w nim znaleźć fragmenty opisujące warunki życia wspólnoty Uruk. W momencie gdy stały się one nie do zniesienia, na skutek modłów interweniują bogowie i w konsekwencji powstaje ustrój, jak na owe czasy, idealny; *Gilgamesz. Powieść starobabilońska*. Przeł. J. Wittlin. Warszawa 1986.

Zmianę w takim rozumieniu rzeczywistości społecznej przynosi tzw. oświecenie greckie. Sofiści, odsuwając bogów poza granice tego, co poznawalne, oddali sferę polityczną we władanie człowieka. Do tego bowiem w konsekwencji sprowadzają się słowa Protagorasa z Abdery: „Człowiek jest miarą wszystkich rzeczy: tych, które są, że są, których nie ma, że ich nie ma"[3]. Ta zmiana w myśleniu zaowocowała powstaniem pierwszej utopii w dosłownym tego słowa znaczeniu – *Państwa* Platona. Idealna *polis*, stworzona przez ucznia Sokratesa, stała się wzorem dla wszystkich następnych utworów rozprawiających na ten temat.

Wraz z nastaniem chrześcijaństwa i jego walki o dominację religijną i polityczną w Europie, w zapomnienie poszły zdobycze starożytnego „oświecenia". Myślenie polityczne ponownie zostało podporządkowane *sacrum*, a moce sprawcze w życiu społecznym – przekazane Bogu. Jednakże już w średniowieczu łączenie idealnego państwa z rajem utraconym zaczęło powoli tracić poparcie społeczne. Doktrynerzy ruchów millenarystycznych w Paruzji zaczęli upatrywać sposobu na stworzenie idealnego państwa ziemskiego. Na razie utopia ta nie naruszała sakralnego rozumienia świata, niemniej jednak była oznaką zbliżających się przewartościowań.

Jednakże dopiero w XVI wieku, wraz z okrzepnięciem filozofii świeckiej, ponownie zaczęto dyskutować nad ludzkimi możliwościami w dziele tworzenia stosunków społecznych. Jak to nie raz już w historii bywało, dyskusja ta zaowocowała kolejną falą dzieł utopijnych. Zapoczątkował ją Tomasz More i z niewielkimi przerwami trwa ona do dziś. Oświecenie natomiast wprowadziło nową jakość w myśleniu utopijnym. Myślenie to przestało być incydentalne, zostało upowszechnione i umasowione oraz ostatecznie zerwało z *sacrum*.

Jeśli przyjrzeć się tej historii utopii, można zauważyć pewne prawidłowości. Otóż okresowo powtarzające się wybuchy twórczości utopijnej do pewnego stopnia pokrywają się z momentami kryzysowymi poszczególnych wspólnot oraz poważnymi przewartościowaniami świadomości społecznej. Można więc zaryzykować twierdzenie, że z jednej strony twórczość utopijna stanowi wyraz protestu przeciw dewaluującym się wartościom społecznym, z drugiej zaś jest próbą wyznaczenia kierunków nadchodzących przemian. W swej warstwie krytycznej okazuje się symptomem kryzysu stosunków społecznych, natomiast w warstwie fantastyczno-futurologicznej – zwiastunem nadchodzących przewartościowań.

---

[3] Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Przeł. I. Krońska, K. Lesiak, W. Olszewski. Kraków 1968, s. 546.

Jako że przechodzenie od jednego kryzysu społecznego do drugiego jest naturalnym procesem rozwoju cywilizacji ludzkiej, nie ma się co dziwić, iż odwiecznym marzeniem człowieka związanym z życiem we wspólnocie było zracjonalizowanie i zoperacjonalizowanie sfery społeczno-politycznej. Badacze tego aspektu rzeczywistości skupiali się na metodach służących lepszemu zrozumieniu zjawiska, politycy natomiast, korzystając z wyników ich badań, próbowali tworzyć narzędzia do lepszego zapanowania nad społeczeństwem. Cel jednakże był jeden: dobrze zorganizowana i funkcjonująca oraz w miarę szczęśliwa wspólnota.

Spróbujmy zatem odpowiedzieć sobie na pytanie, czym jest utopia. Uważa się, że jest ona „takim gatunkiem ideologii – podkreślam, że interesują nas utopie polityczne, a nie inne – sposobem myślenia, w którym nie tylko zaciera się granica między rzeczywistością a przyszłością przewidywaną (bo taka jest zawsze trudna do ustalenia), ale także – między działaniem a wyobrażeniem. Utopie to racjonalistyczne struktury myślenia, wykoncypowane przez teoretyków i intelektualistów, które zakładają idealny stan społeczeństwa. Teraźniejszość jest tedy poznawalna, a przyszłość dająca się urzeczywistnić"[4].

Przedstawiona definicja, zaproponowana przez Franciszka Ryszkę, w swym ogólnym zarysie wydaje się poprawna. Jednakże wątpliwości może budzić sugestia, że istnieje jakiś inny rodzaj utopii poza polityczną[5]. Utopia bowiem zawsze (w mniejszym lub większym stopniu) będzie się odnosić do stosunków społecznych, form ustrojowych itp. Oczywiście, na przestrzeni wieków pojęcie „utopia" dorobiło się wielu znaczeń i sposobów rozumienia, niemniej charakteryzuje w miarę jednorodny sposób myślenia.

Pierwotne określenie, obecnie o najszerszym znaczeniu, najlepiej ujął Aleksander Świętochowski: „Utopia, jako idealna postać stosunków społecznych jest najpowszechniejszym pierwiastkiem w świecie ducha. Wchodzi ona w skład wszystkich wierzeń religijnych, teorii moralnych i prawnych, systemów wychowawczych, utworów poetyckich, słowem wszelkiej wiedzy o twórczości dającej wzory życia ludzkiego"[6].

Takie rozumienie utopii zbliżone jest do obowiązującej w politologii anglosaskiej wykładni pojęcia „polityka". Sprowadza się ono do

---

[4] F. Ryszka: *Nauka o polityce. Rozważania metodologiczne.* Warszawa 1984, s. 169.

[5] Irena Pańków w swej *Filozofii utopii* zauważa np., iż myślenie utopijne jest względnie jednorodnym zjawiskiem; I. Pańków: *Filozofia utopii.* Warszawa 1990, s. 169.

[6] A. Świętochowski: *Utopijne państwo Platona.* „Fantastyka" 1984, R. 3, z. 10, s. 51.

określenia procesów zachodzących w całym systemie społecznym, związanych z priorytetami jego rozwoju, oraz możliwości realizacji przedsięwzięć. Tak więc polityka to sfera stanowienia i realizacji decyzji dotyczących ekonomicznych, politycznych, socjalnych i kulturowych obszarów systemu ogólnospołecznego[7]. Można zatem przyjąć, że przy takim podejściu do kwestii polityki każda utopia będzie natury politycznej. Nie ma bowiem utopii, która nie dotyczyłaby systemu ogólnospołecznego. Autorzy tego typu twórczości właśnie za cel obierają sobie stworzenie w miarę spójnego obrazu idealnej *polis*. Muszą więc w ich rozważaniach pojawić się takie elementy, jak stosunki społeczne, prawo, religia, gospodarka, kultura, nauka itp., czyli te sfery, które znajdują się w centrum uwagi polityki.

Pozornym zagrożeniem dla naszego sposobu myślenia o utopii był przełom XVIII i XIX wieku. W okresie tym przybył nowy rodzaj tego pojęcia – utopia technologiczna. Wprowadziła ona do omawianego zjawiska nowe elementy – naukę i technikę. Mogłoby się więc wydawać, że utopia oddaliła się tym samym od rozważań politycznych. Nic jednak bardziej mylnego. Wprawdzie w centrum uwagi nowej odmiany utopii stanęły odkrycia naukowe i wynalazki techniczne, ale analizowano przede wszystkim ich wpływ na zmianę życia społecznego i politycznego. Zresztą ten typ utopii, wraz z ukonstytuowaniem się i okrzepnięciem nowych dyscyplin nauki, takich jak politologia, socjologia czy psychologia, powrócił do rozważań *sensu stricto* politycznych. Dziś utopia technologiczna, zwana fantastyką naukową, penetruje sferę idealnej *polis* znacznie głębiej i szerzej, niż kiedykolwiek przedtem zdarzało się to tak wielkim utopistom, jak T. More czy T. Campanella. Przestała bowiem być okazjonalnym zjawiskiem, przekształcając się w jeden z najpopularniejszych nurtów współczesnej literatury.

Głównym zadaniem utopii jest kreowanie wizji idealnej wspólnoty bądź to jako przestrogi, bądź punktu odniesienia, bądź też prognozy obecnego rozwoju społecznego. Środki natomiast, które mają posłużyć do realizacji tego celu, mogą być już różnorodne: ingerencja w sferę władzy, struktury społecznej, kultury czy też cudowny wynalazek, który odmieni oblicze znanej nam cywilizacji. Wystarczy przyjrzeć się tylko najsłynniejszym utopiom powstałym na przełomie XVI i XVII wieku, by upewnić się w naszym przekonaniu. Tomasz More w *Utopii*[8] wyraża przekonanie, że zmiana stosunków gospodar-

[7] Por. hasło: polityka w: *Leksykon politologii*. Red. A. Antoszewski, R. Herbutt. Wrocław 2000, s. 429.

[8] T. More: *Utopia*...

czych jest drogą do osiągnięcia państwa powszechnej szczęśliwości. Tomasz Campanella w *Mieście Słońca*[9] z kolei stawia na system edukacyjno-wychowawczy. Natomiast Franciszek Bacon w *Nowej Atlantydzie*[10] uważa, że tylko nauka i wiedza są w stanie pomóc w realizacji idealnej *polis*. Tak więc to nie metoda, a cel decyduje o utopijności myślenia.

Niebagatelne znaczenie ma również miejsce i czas powstania utworu utopijnego. Przez swą warstwę krytyczną jest bowiem silnie zakorzeniony w rzeczywistości politycznej autora i stara się odpowiedzieć na najbardziej pilne potrzeby danego społeczeństwa. Tak więc wraz z postępującymi przemianami społeczeństw europejskich będą zmieniały się treści i formy utopii. Niezmienne pozostanie jedynie marzenie o państwie powszechnej szczęśliwości.

Witold Ostrowski, ze względu na rozwój społeczny nowożytnej cywilizacji europejskiej, wyróżnia trzy okresy twórczości utopijnej:

„1. Okres utopijnych odkryć (od More'a do Swifta). W tym okresie powstają utopie opisowe, statyczne. Zamyka go odkrycie wszystkich znanych kontynentów. Odtąd utopijnych krain nie da się ukryć poza morzami.

2. Okres »wypraw w czasie« (od Tennysona do Morrisa). W tym okresie zjawia się utopia powieściowa. Utopijne kraje umieszcza się w przyszłości.

3. Okres utopii dynamicznej rozpoczyna się od Wellsa, który w 1905 r. w *A Modern Utopia*, w formie powieści o przyszłości, przedstawił ustrój utopijny pomyślany tak, by mógł się ciągle zmieniać i doskonalić"[11].

Utopia dynamiczna to nic innego jak utopia technologiczna, czyli fantastyka naukowa, której głównym twórcą jest właśnie Herbert Georg Wells. Tym samym w najogólniejszym znaczeniu utopią będzie cała *science fiction*, ponieważ „czas fantastyki jest czasem utopii. Znaczy to, że wbrew wszelkim pozorom i formalnym deklaracjom autorów jest on czasem wyjętym z historii. Utopię (a nie chodzi przy tym wcale o literacką formę wyrażania postawy utopijnej, lecz o wszelkie jej przejawy) cechuje pod tym względem instrumentalne traktowanie teraźniejszości, odsuwanie rozwiązania spraw wymagających, by zająć się nimi już dzisiaj, podporządkowanie teraźniejszości ukształ-

[9] T. Campanella: *Miasto Słońca*. Przeł. L.,R. Brandwajnowie. Warszawa 1994.

[10] F. Bacon: *Nowa Atlantyda i Z Wielkiej Odnowy*. Przeł. W. Kornatowski, J. Wikarjak. Warszawa 1995.

[11] W. Ostrowski: *Wprowadzenie...*, s. 76.

towanej z abstrakcji zideologizowanej wizji przyszłości"[12]. Jednocześnie klasyczna utopia zaczyna stopniowo zanikać. Oczywiście pojawia się jeszcze w zmienionej formie w różnych gatunkach literatury współczesnej, jednakże utraciła swą czystość gatunkową.

Wraz z przejęciem przez literaturę *science fiction* osiągnięć nauk społecznych, utopia zaczęła odradzać się na gruncie tego gatunku literatury. Lecz w tym wypadku umownie oznaczała już konkretny odłam fantastyki naukowej, w którym głównym celem są rozważania natury społeczno-moralno-politycznej. Znacznie zawęził się więc zakres obowiązywania jej definicji, zbliżając się do pierwotnego znaczenia. Jedyną różnicą jest to, że pod tak rozumianym pojęciem utopii ukrywać się będą również rozważania o negatywnym rozwoju społecznym.

Pojawiły się więc rozliczne propozycje terminologiczne, mające za zadanie usystematyzowanie nurtów współczesnej utopii. Najbardziej przejrzystego uporządkowania dokonał Antoni Smuszkiewicz[13]. Punktem wyjścia tych rozważań jest stosunek autora utworu do aktualnej rzeczywistości społeczno-politycznej. Stosunek ten owocuje dwoma postawami: aprobatywną i krytyczną. Każda z nich jest źródłem innej odmiany utopii.

Z postawy aprobatywnej do przemian w aktualnej rzeczywistości rodzi się utopia zachowawcza lub mówiąc inaczej – ilustratywna. Polega ona na rozwinięciu pomysłów rozwoju czy przemian społecznych, których zalążki autor widzi w świecie rzeczywistym. Stanowi ilustrację propozycji przedstawionych przez rząd, grupę społeczną oraz aprobatę celu i sposobu jego osiągnięcia. Zachowuje tym samym pryncypia zastanego systemu, projektując jedynie jego rozwój[14].

Postawa krytyczna z kolei, spowodowana niezadowoleniem z zastanego systemu i kierunków jego rozwoju, przyjmuje dwie drogi postępowania. Pierwsza, wynikająca z krytyki założeń planowanej przemiany społecznej, ujawnia się w „utopii rewizjonistycznej". Nie ogranicza się ona do samej krytyki, lecz postuluje zmianę założeń w celu osiągnięcia lepszych efektów. Tę odmianę możemy śmiało nazwać również „utopią właściwą", gdyż do niej właśnie odnosił się pierwotnie ten termin. Jej odmiana heroiczna oprócz modelowania idealne-

[12] A. Stoff: *Czy „science fiction" może pomóc w rozumieniu rzeczywistości?* W: *„Metafizyczne" w literaturze współczesnej. Materiały z II Tygodnia Polonistów.* Red. A. Koss. Lublin 1992, s. 63.

[13] A. Smuszkiewicz: *W kręgu współczesnej utopii.* [Referat wygłoszony na seminarium krytycznym w Staszowie w październiku 1984 roku podczas „Dni Fantastyki"]. „Fantastyka" 1985, R. 4, z. 6, s. 58.

[14] Ibidem.

go ustroju ukazuje drogę jego osiągnięcia. Odmiana eskapistyczna z kolei ogranicza się jedynie do marzeń o sielskim życiu w idealnym państwie[15]. Druga droga postępowania w nurcie postawy krytycznej wynika ze skrajnego pesymizmu dotyczącego zastanej rzeczywistości, kierunków jej rozwoju oraz możliwości poprawy istniejącego stanu rzeczy. Przejawem jej jest dystopia budująca koszmarne światy oparte na nieznanych przesłankach, na zmyślonych podstawach, często bez troski o powiadomienie czytelnika, jak do takiego stanu doszło. Dystopia jest bardzo często mylona z antyutopią; w obiegowej opinii oba te terminy wydają się wręcz synonimiczne. Tymczasem różnice są zasadnicze. Podczas gdy dystopia swe pesymistyczne wizje wywodzi bezpośrednio ze świata rzeczywistego, to antyutopia – z fikcji literackiej. Stanowi polemikę z innymi utworami utopijnymi, bardzo często będąc ich parodią czy pastiszem[16].

Zaprezentowane rozważania doprowadziły nas do kolejnej kwestii, mianowicie literackości utopii. Otóż, bardzo często zapomina się, że utopia należy tylko i wyłącznie do sfery literatury. Nieważne tu jest, jakie problemy są w niej poruszane: społeczne, polityczne czy naukowe. Jest ona najpierw tworem literackim o nieraz bardzo dużych walorach artystycznych (patrz: *Państwo* Platona). Fakt ten nieraz umyka uwadze współczesnych badaczy doktryn politycznych. Z powodu owej literackości próżno szukać w opracowaniach filozofii polityki współczesnego nurtu utopijnego, do którego zaliczono by takie utwory, jak: *Nowy Wspaniały Świat* Aldousa Huxleya[17], *1984* George'a Orwella[18], *My* Eugeniusza Zamiatina[19]. Przeważnie więc pozostawia się tę twórczość rozwadze literaturoznawców, ignorując potęgę przekazu społeczno-politycznego.

Przyczyną takiego stanu rzeczy jest rewolucja oświeceniowa dotycząca pojmowania naukowości i metod badawczych z tym związanych. Najpierw oświecenie, potem zaś pozytywizm ugruntowały podejście empiryczne wraz z całym jego warsztatem metodologicznym. Zatem w centrum uwagi nauki znalazła się teraźniejszość ze wszystkimi swymi elementami. W porewolucyjnym świecie nauki zabrakło po prostu miejsca dla futurystycznej utopii. W efekcie filozofia polityki zawzięcie analizuje klasyczną utopię, nie zauważając owoców współczesnego myślenia utopijnego.

---

[15] Ibidem.

[16] Ibidem.

[17] A. Huxley: *Nowy wspaniały świat*. Przeł. B. Baran. Kraków 1988.

[18] G. Orwell: *Rok 1984*. Przeł. T. Mirkowicz. Warszawa 1988.

[19] E. Zamiatin: *My*. Przeł. A. Pomorski. Warszawa 1989.

A jest to poważne uchybienie, jak bowiem zauważa F. Ryszka, „Historia doktryn politycznych, jaką uprawiamy od lat, jest najpierw historią słowa drukowanego. Poddane wykładni genetycznej albo skrupulatnej egzegezie – jedno zresztą nie wyklucza drugiego – dzieło pisarskie żyje jak gdyby własnym życiem. Nie widzimy go na półkach księgarskich ani w ręku czytelnika. Jest jakby bytem samym w sobie o wymiarze metafizycznym. Jego egzystencjalny charakter uchodzi tymczasem uwadze"[20]. Jeśli więc współczesna kultura jest masowa i takie też są środki jej przekazu, wymiar egzystencjalny obecnych doktryn też musi być masowy; dostosowany do percepcji masowego odbiorcy.

Z tego doskonale zdawali sobie sprawę „sternicy" i „piewcy" ustroju komunistycznego. Dla przeciętnego odbiorcy dzieła Marksa, Engelsa czy Lenina były praktycznie niedostępne (bynajmniej nie z braku na półkach księgarskich). Konieczne zatem stało się stworzenie utopii zachowawczej, która w sposób ilustratywny prezentowałaby kierunek i cel „wielkiej rewolucji". Jako że państwo komunistyczne należało do przyszłości ludzkiej cywilizacji, najlepszym narzędziem do jego krzewienia okazała się literatura o przyszłości, czyli fantastyka naukowa. Zwłaszcza w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych jej karty zapełniły się wizjami „jedynie słusznego" ustroju powszechnej szczęśliwości.

Kultura, a zwłaszcza literatura, nie jest autonomiczna, nie żyje w oderwaniu od pozostałych sfer życia społecznego człowieka. Politologia nie może więc być w stosunku do niej bierna, zwłaszcza gdy już jej część została zaakceptowana na gruncie historii doktryn politycznych. Co więc stoi na przeszkodzie zaakceptowaniu współczesnego myślenia utopijnego jako elementu współczesnej myśli politycznej? Zwłaszcza że doniosłość utopii na gruncie myśli politycznej jest ogromna. Do zobrazowania tej tezy wystarczą słowa Emila Ciorana: „Przede wszystkim rzuca się w oczy rola (płodna bądź, jeśli kto woli, zgubna), jaką odgrywa w genezie wypadków nie tyle szczęście, ile sama *idea* szczęścia, idea, która – zważywszy, że wiek żelaza rozciąga się na całą historię – wyjaśnia, dlaczego każda epoka trudni się rozważaniami o złotym wieku. Niech no by tylko położono tym rozważaniom kres, a nastąpiłaby całkowita stagnacja. Potrafimy działać tylko w urzeczeniu tym, co niemożliwe; mówiąc inaczej, społeczeństwu niezdolnemu wytworzyć utopię i jej się poświęcić grozi skleroza i ruina. Mądrość nie ulegająca żadnym porywom zaleca szczęście *dane*, które już

[20] F. Ryszka: *Nauka o polityce...*, s. 191.

istnieje; człowiek je odrzuca i właśnie ta jedna odmowa czyni zeń zwierzę historyczne, to znaczy amatora szczęścia *wyobrażonego*"[21].

Nie jest to bynajmniej pogląd odosobniony. Coraz częściej w amerykańskiej politologii pojawiają się głosy przestrogi, iż to, co pisał Cioran, przydarzyło się społeczeństwu USA. Ocenianie wszystkiego z punktu widzenia komercji i estetyki, sztuka dla sztuki, brak duchowej refleksji nad określeniem i obroną wartości, które wydają się godne czci i zachowania[22]. Są to symptomy stagnacji i duchowej depresji społeczeństwa niepotrafiącego już stworzyć własnej utopii, która stałaby się punktem odniesienia i jednocześnie elementem jednoczącym w dążeniu do celu. Jest to jednocześnie protest przeciwko manifestom zachodniej demokracji liberalnej ogłaszającej Koniec Historii, a tym samym urzeczywistnienie utopii[23].

Kolejne wojny na Bliskim Wschodzie są właśnie erzacem utopii mającym za zadanie skupić aktywność społeczną wokół obrony ideałów, które w postmodernistycznym, zachodnim świecie zaczynają się dewaluować i tracić na atrakcyjności. Jednakże w stosunku do myślenia utopijnego są jedynie incydentem, chwilową próbą samorealizacji, która po skończonym wysiłku pozostawia jeszcze większy chaos w świecie wartości. A przecież nie ma większego zagrożenia dla życia społecznego od braku jednoznacznych symboli jednoczących.

Tymczasem, jak zauważa Leszek Kołakowski, „potrzeby, które zwracają ludzi ku samorelatywizacji w mitach, są do pewnego stopnia przeciwne wolności. Głód zakorzenienia w świecie zorganizowanym przez mit zmierza bowiem ku określeniu siebie samego w zastanym i charyzmatycznie doświadczanym porządku wartości; jest pragnieniem wykroczenia poza siebie w ład, w którym traktuję siebie jako obiekt o wyznaczonym zakresie możności, jako rzecz, jako wypełnienie miejsca w budowie przede mną – choćby wirtualnie – gotowej"[24].

Nie ma się więc co dziwić nieraz niebywałej popularności doktryn totalitarnych czy też rozszerzającemu się sekciarstwu. To one właśnie zaspokajają apetyt człowieka na utopię, dają jasno określoną, charyzmatyczną hierarchię wartości i pokazują metody realizacji „nowego Edenu". I w tym wypadku nie wystarczy konstatacja, że są one niebezpieczne, trzeba wnikliwie zastanowić się, co w ich strukturze

---

[21] E. Cioran: *Historia i utopia*. Przeł. M. Bieńczyk. Warszawa 1997, s. 66.

[22] Por. T.L. Pangle: *Uszlachetnianie demokracji*. Przeł. M. Klimowicz. Kraków 1994, s. 126 i nast.

[23] Por. np. F. Fukuyama: *Koniec historii*. Przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski. Poznań 1997; F. Fukuyama: *Ostatni człowiek*. Przeł. T. Bieroń. Poznań 1997.

[24] L. Kołakowski: *Obecność mitu*. Wrocław 1994, s. 25.

jest tak atrakcyjne. Może to właśnie jest lekarstwo dla ponowoczesności?

Reasumując dotychczasowe rozważania, warto pokusić się o postawienie syntetycznej odpowiedzi na pytanie, czym jest utopia. Od razu nasuwa się przekonanie, iż jedną definicją nie da się ująć całości zagadnienia. Dlatego też warto zastanowić się przynajmniej nad dwoma rozumieniami tego pojęcia. Najmniej wątpliwości budzi tak zwane wąskie ujęcie terminu „utopia", gdyż w mniejszym lub większym stopniu odpowiada definicji encyklopedycznej, jak również i potocznemu rozumieniu.

W ujęciu wąskim utopią jest konkretny typ społeczno-politycznej twórczości literackiej, w którym centralne miejsce zajmuje w miarę kompleksowa wizja ustroju politycznego. W większości przypadków założeniem jest państwo powszechnej szczęśliwości, w którym znikną wszelkie dolegliwości życia współczesnego autorowi. Do tego typu dzieł można zaliczyć *Państwo* Platona, *Utopię* More'a czy *Miasto Słońca* Campanelli. Inną wersją (najpopularniejszą w XX w.) takich rozważań są projekty „idealnych" ustrojów tworzone jako przestroga, do czego mogą doprowadzić obecne przeobrażenia społeczne. Najbardziej znane utwory tego typu to *1984* Orwella czy *My* Zamiatina.

Nieco więcej kontrowersji może budzić szerokie ujęcie utopii. W tym przypadku powracamy do wcześniej zaprezentowanej koncepcji A. Świętochowskiego, czyli najpowszechniejszego pierwiastka w świecie ducha. Samo to stwierdzenie nie budzi wątpliwości, jednakże konsekwencje zeń wypływające już takie z pewnością nie będą. Sprowadzając je do jednego zdania, można stwierdzić, że wszelka twórczość społeczno-polityczna (w tym doktryny, ideologie, myśl polityczna) jest działalnością utopijną.

Skąd takie przekonanie? Otóż, jeśli bliżej przyjrzeć się wszystkim tym koncepcjom, powstającym od zarania dziejów, to okazuje się, że noszą one znamiona utopijności. Przede wszystkim celem twórców doktryn politycznych jest jeśli nie stworzenie idealnego państwa powszechnej szczęśliwości, to przynajmniej takie przekształcenie rzeczywistości społeczno-politycznej, aby system działał jak najlepiej. Ponadto żadna z doktryn nie wyszła poza stadium literackie; nawet, jeśli zdarzyły się próby wcielenia w życie koncepcji filozoficznych, to albo skończyły się fiaskiem, albo rzeczywistość polityczna daleko odbiegła od założeń doktrynalnych. Tak więc przy analizie myśli politycznej pytanie nie powinno brzmieć, czy dana koncepcja należy do utopijnych, a raczej w jakim stopniu jest utopijna.

Zarysowuje się więc kwestia, gdzie tu miejsce na realizm. Przy czym nie chodzi nam o realizm w sensie filozoficznym. Ten aspekt

realizmu, mimo swej niebywałej doniosłości ontologicznej, na gruncie społecznym jest marginalny. Przypomnijmy sobie tylko, jak długo trwa już na gruncie filozofii spór o uniwersalia; dodajmy do tego jeszcze, że spór ten jest najprawdopodobniej nierozstrzygalny z perspektywy istoty ludzkiej. Porównajmy teraz jego dzieje z historią na przykład cywilizacji zachodniej. Pomimo niezaprzeczalnego wpływu na jej kształtowanie, piętno na rozwoju społecznym odcisnął niewielkie. Jak bowiem stwierdza L. Kołakowski: „Praca analitycznego umysłu produkującego naukę jest w kulturze ludzkiej organem praktycznego oswajania środowiska fizycznego. Nauka jest przedłużeniem technologicznego pnia cywilizacji. Prawdziwe w znaczeniu naukowym jest to, co ma szanse zastosowania w skutecznych zabiegach technologicznych [...]. Pytania i przeświadczenia metafizyczne są jałowe technologicznie, nie stanowią tedy części analitycznego wysiłku ani składnika nauki. Jako organ kultury są przedłużeniem jej mitycznego pnia"[25].

W politologii zatem realizm będzie się odnosił tylko i wyłącznie do aspektu technologicznego, związanego z badaniem i wdrażaniem zdobyczy nauki w życie. Jednakże i w tym przypadku sprawa nie jest tak prosta i oczywista. Hołdowanie bowiem pozytywistycznej metodologii nauk musi pociągać za sobą świadomość, że istnieją bardzo rozległe dziedziny zjawisk, których nie udało się jeszcze sprowadzić do ścisłych praw i do dokładnych reguł liczbowych. Dotyczy to zwłaszcza nauk społecznych stawiających sobie za cel badanie dużych zbiorowisk ludzkich.

Na fakt ten zwraca uwagę na przykład Friedrich August von Hayek, twierdząc, że nie da się przewidzieć wszystkich ludzkich reakcji. Jeśli zatem ktoś chciałby wprowadzać jakąkolwiek zmianę do życia społecznego, musi liczyć się albo z koniecznością stałego zdobywania wiedzy o nieskończonej mnogości ludzkich reakcji na nie, albo z koniecznością oparcia życia społecznego na przestrzeganiu tylko kilku podstawowych zasad postępowania znanych jedynie tym, którzy wprowadzają je w życie[26].

W pierwszym wypadku, poza drobnymi wspólnotami lokalnymi, zmiana nie przyniesie żadnego efektu. Wynika to stąd, iż każda większa wspólnota w swej masie kieruje się pobudkami irracjonalnymi, a te nie są podatne na operacjonalizację. Jak stwierdza Gustaw Le Bon: „[...] wnikając w psychologię tłumów, przekonujemy się, że ustawy i instytucje wywierają zbyt mały na nie wpływ i że tłum nie posia-

[25] Ibidem, s. 7.

[26] F.A. Hayek von: *New Studies In Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*. Chicago 1978, s. 19 i nast.

da zdolności do wytworzenia sobie własnych poglądów, lecz przyjmuje za swoje te, które zostały mu narzucone. Sucha litera prawa nie potrafi pokierować tłumem. Może go tylko porwać oddziaływanie na wrażliwość jego duszy"[27].

Druga droga postępowania stanowi z kolei próbę przezwyciężenia wcześniej wskazanej niedogodności. Jednakże ze względu na konieczność zbyt daleko idących uproszczeń nieuchronnie prowadzi do powstania utopii. Natomiast próby wprowadzenia w życie założeń takiej koncepcji wymagają od „planisty" monopolizacji aktywności i kreatywności społecznej, i jako takie niosą z sobą zagrożenie totalitaryzmem. Hayek fakt ten podsumowuje następująco: „Gdyby się zezwoliło ludzkiemu intelektowi narzucić uprzednio wymyślony sposób na funkcjonowanie społeczeństwa i gdyby pozwolić władzom naszego umysłu domagać się monopolu na twórczy wysiłek... wtedy trudno byłoby nam się dziwić, że społeczeństwo zaniknie jako siła twórcza"[28].

Realizm i racjonalizm jest zatem specyficzną kategorią na gruncie politologii. Z jednej strony, w sensie pozytywistycznym, urasta do rangi bożyszcza, z drugiej, w rozumieniu psychologicznym, staje się najmniej pożądanym elementem życia społecznego. Człowiek więc, z uporem godnym lepszej sprawy, próbuje okiełznać świat i sprowadzić go do konkretnych liczb, podporządkować wzorom i prawom. Uszczegóławia dziedziny nauk, ba, tworzy nawet naukę o nauce. Jednocześnie w imię wolności robi, co może, aby wyzwolić się z więzów narzuconych przez owe prawa i wzorce.

Co jest może najbardziej paradoksalne, skrajnie rozumiany realizm i racjonalizm, zwłaszcza na gruncie społecznym, mogą prowadzić do utopii, a zatem i mitycznego myślenia. Wynika to, przede wszystkim, z luk w wiedzy, wymagających uproszczenia wizji badanego świata. Pojawiające się w ten sposób potencjalne sprzeczności wyjaśniane są z kolei na gruncie panującej aktualnie w danej społeczności mitologii społeczno-politycznej. Jak bowiem zauważa Edward O. Wilson: „Prawdziwy, prometejski duch nauk polega na tym, by wyzwalać człowieka, dostarczając mu wiedzy i umożliwiając w pewnym stopniu panowanie nad fizycznym środowiskiem. Jednakże na innym poziomie, w nowej epoce, doprowadzi on do zbudowania mitologii materializmu scjentystycznego, kierującej się samokorygującymi zasadami metody naukowej, apelującej w sposób precyzyjny do najgłębszych potrzeb natury ludzkiej, której siła brać się będzie ze ślepej nadziei,

[27] G. Le Bon: *Psychologia tłumu*. Przeł. B. Kaprocki. Warszawa 1994, s. 15.
[28] F.A. Hayek von: *New Studies...*, s. 247.

że podróż, w którą właśnie wyruszamy, okaże się dłuższa i lepsza niż ta, którą właśnie zakończyliśmy"[29].

Realizm, a co za tym idzie – również obiektywizm w myśleniu politycznym, sprowadzać się więc będzie do postawy krytycznej. Sednem jej jest bowiem przede wszystkim poddanie badanego zjawiska analizie logicznej.

„To, co można określić jako naukową obiektywność, zasadza się jedynie na **krytycznej** tradycji; na tej tradycji, która mimo wszelkich oporów tak często umożliwia krytykowanie panujących dogmatów. Innymi słowy, obiektywność nauki nie jest indywidualną sprawą różnych naukowców, lecz społeczną sprawą ich wzajemnej krytyki, przyjacielsko-wrogiego podziału pracy pomiędzy naukowcami, ich współpracy, a także ich rywalizacji. Stąd też zależy ona częściowo od wielu społecznych i politycznych okoliczności, które umożliwiają tę krytykę"[30].

Ów specyficznie pojmowany na gruncie nauk „społeczny podział pracy" prowadzi do coraz powszechniejszego panowania zasady prostoty. Jej sednem jest konstatacja, że tylko prosta teoria jest odporna na falsyfikację, a przynajmniej trudno taką koncepcję podważyć. Jak zauważa Willard V. Quine: „Z dwu teorii równie dobrych pod innymi względami niewątpliwie powinno się wyżej cenić tę, która jest prostsza; przemawiają za tym zarówno względy elegancji, jak i wygody. Jest natomiast rzeczą godną uwagi, że teorię prostszą uważa się na ogół nie tylko za bardziej pożądaną, lecz także za bardziej prawdopodobną. Jeżeli jakieś dwie teorie są w równej mierze zgodne z dotychczasowymi obserwacjami, to prostszą z nich uważa się za teorię, która ma większe szanse na potwierdzenie przez obserwacje przyszłe"[31].

Podczas gdy zasada ta na gruncie nauk przyrodniczych w większości przypadków sprawdza się, to przeniesienie jej na nauki społeczne może prowadzić do negatywnych konsekwencji. Z jednej strony spowoduje coraz większe uszczegóławianie dziedzin badań; w efekcie holistyczny charakter nauk społecznych pójdzie w zapomnienie. Z drugiej zaś zaczną powstawać uproszczone modele struktur społecznych; wprawdzie odporne na krytykę i falsyfikacje, ale nieprzystające do faktycznej rzeczywistości społecznej.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, można postawić tezę, że myślenie człowieka ma charakter dychotomiczny. Z jednej strony cechuje je głęboki realizm i racjonalizm, z drugiej – mistycyzm i ir-

[29] E.O. Wilson: *O naturze ludzkiej*. Przeł. B. Szacha. Warszawa 1987, s. 249.

[30] K. Popper: *W poszukiwaniu lepszego świata. Wykłady i rozprawy z trzydziestu lat*. Przeł. A. Malinowski. Warszawa 1997, s. 91.

[31] W.V. Quine: *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*. Przeł. B. Stanosz. Warszawa 1986, s. 48.

racjonalizm. Realizm będzie się przejawiał przede wszystkim (jeśli nie „tylko") w postawie krytycznej, czyli stosunku do zastanej rzeczywistości społecznej. Jednakże wraz z wnioskami z owej postawy wypływającymi – realizm zaczyna ustępować miejsca mistycyzmowi. Im bardziej autor myśli politycznej zagłębia się w rozważania dotyczące koniecznych zmian społecznych, tym bardziej staje się twórcą utopii. Z drugiej strony, utopijne marzenie o państwie powszechnej szczęśliwości leży u podstaw każdej doktryny. Bez wiary w możliwość jego urzeczywistnienia nie powstałaby żadna religia, żadna koncepcja polityczna. Tym samym utopia i irracjonalizm są jednocześnie źródłem postawy krytycznej, czyli właśnie realizmu politycznego. Postęp cywilizacyjny, wraz ze swymi blaskami i cieniami, jest właśnie historią prób wcielania w życie kolejnych utopii. Jest to bezpośrednio związane z naturą ludzką. Jak stwierdza bowiem K. Obuchowski: „Osobowość jest o tyle, o ile człowiek z jej pomocą jest zdolny do realizowania własnych wizji przyszłości"[32].

Tak więc utopia i realizm w myśleniu politycznym są dwoma stronami tego samego medalu. Myślenie utopijne staje się punktem wyjścia do realistycznych rozważań nad *conditio humana*, które w swej ostatecznej formie stają się kolejną utopią, wizją właściwego ustroju. Póki schemat ten będzie stanowił punkt odniesienia, w którym jak w zwierciadle mogą przejrzeć się istniejące ustroje, utopizm będzie zdrowym cywilizacyjnie objawem. Jeśli jednak stanie się celem samym w sobie (jak pokazuje to przykład marksizmu i leninizmu), myślenie utopijne może stanowić jedno z największych zagrożeń społecznych.

Abstrahując od sporów natury ontologicznej, nie da się osiągnąć pełnego realizmu politycznego, gdyż jego istnienie nierozerwalnie związane jest z utopią. Przy lukach w wiedzy i niewystarczającym wykształceniu społeczeństwa nieodzowne wręcz staje się uzupełnianie wizji rzeczywistości o elementy mityczne, takie jak choćby utopia.

To prowadzi nas ostatecznie do konstatacji, zaczerpniętej *nota bene* z esejów Ernesta Cassirera, że „człowiek nie może dokonać nic więcej w dziedzinie języka, religii, sztuki, nauki, jak zbudować swój własny, symboliczny świat, który pozwala mu rozumieć i interpretować, formułować i organizować, syntetyzować i uniwersalizować jego ludzkie doświadczenie"[33].

---

[32] K. Obuchowski: *Węzłowe problemy teorii osobowości*. „Studia Filozoficzne" 1974, nr 11, s. 23–27.

[33] E. Cassirer: *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*. Przeł. A. Staniewska. Warszawa 1998, s. 349.