

Piotr Wasyluk

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury
in Olsztyn

UTOPIA JAKO MYŚLENIE AHISTORYCZNE?

Utopia as Ahistorical Thinking?

Słowa kluczowe: utopia, utopizm, historiozofia, postęp, świadomość utopijna.

Key words: utopia, utopism, philosophy of history, progress, utopian conscious.

Streszczenie

Celem artykułu jest ukazanie rozwoju myśli utopijnej w perspektywie historiozoficznej, dla której naczelną wartością staje się stosunek do świadomości historycznej. Jednym z jej wyznaczników jest relacja wobec czasu historycznego. Na tym tle można mówić o utopiach antyhistorycznych, ahistorycznych i historycznych.

Abstract

This article is focused on historical development of the utopian ideas. Its main value is historical conscious and historical and philosophical meaning of time. At this point we can assume that there are antihistorical, ahistorical and historical utopias.

Jedną z cech ludzkiego bytowania w świecie jest historyczność (dziejowość), która manifestuje się w nieustannych próbach rekonstrukcji przeszłości, jej opracowaniu i zrozumieniu. Jest ona fundamentem konstytuowania się samowiedzy człowieka, nieustannym procesem odkrywania lub nadawania sensu ludzkiej egzystencji przez następujące po sobie pokolenia. Historyczność zaczyna się tam, gdzie pojawia się rozróżnienie między przeszłością, terażniejszością i przyszłością, a więc tam, gdzie zdarzenia były i ich następstwa postrzegane są jako powiązane i sensowne. Jest ona nierozzerwalnie złączona ze świadomością czasu historycznego¹, która polega na ciągłym przekraczaniu osobistych doświadczeń, na wychodzeniu poza terażniejszość i ujmowaniu dziejów jako nieprzerwanego

¹ Mam tu na myśli wskazane przez J. Topolskiego trzy wymiary czasu historycznego, które służą historykom do całościowej rekonstrukcji rzeczywistości. Zdaniem Topolskiego, „obok subiektywnego (dotyczącego ludzi) oraz obiektywnego (dotyczącego procesów historycznych) wymiaru czasu występującego w badaniu historycznym wyróżnić trzeba jeszcze pojęcie czasu zrelatywizowanego równocześnie do procesu historycznego (w sensie subiektywnym i obiektywnym), jak i do historyka. Tego rodzaju pojęcie czasu, w którym nakłada

procesu powiązanych ze sobą zmian. Zdaniem E. Angehrna, „historyczność jako określona modalność życia społecznego jest sama tworem kulturowym, a jej powstania nie da się oddzielić od powstania świadomości historii. Geneza, przemiana i konkretne ukształtowanie historycznej świadomości są uwarunkowane przez realne procesy historyczne, przez kulturalne, polityczne i cywilizacyjne zmiany”². W tym znaczeniu, świadomość historyczna, nieustannie pobudzana przez rozwój kultury i cywilizacji, spełnia rolę mediacyjną między przeszłością i przyszłością, w których mogą się zawierać odpowiedzi na pytania dotyczące ludzkiego istnienia. Jej przedmiotem jest czasowo-przestrzenna całość ludzkiej egzystencji, odniesiona do jakiegoś sensu, który nie uobecnia się w samych wydarzeniach historycznych³.

„Dzieje człowieka – jak wskazuje M. Wichrowski – są strumieniem powiązanych z nim zdarzeń, istniejących od powstania rozumu (duszy, umysłu) aż po chwilę obecną”⁴. Powszechne poczucie zmienności i przemijania jest częścią świadomości historycznej, która stara się przekroczyć niepewność ludzkiej egzystencji przez odszukanie wewnętrznego sensu tego co historyczne w trwałych i niezmiennych wartościach. Świadomość nieustannie wkracza więc w dzieje, przyjmując formę myślenia ahistorycznego bądź historycznego, gdzie „pierwsza, wsłuchując się w byt, wyłania z niego atrybuty istotne, spełniające warunki prawdy, uniwersalności, niezmienności i wieczności. Ta druga, nie ignorując orzeczeń uniwersalnych (np. praw logiczno-ontologicznych), zabiega o poznanie przemijającego, zmiennego, zanurzonego w czasowości bytowania zjawisk”⁵. Myślenie historyczne i ahistoryczne to dwie formy świadomości historycznej, które przenikając się w procesie poszukiwania ładu, praw i mechanizmów procesu dziejowego, tworzą – jak ujmuje to J. Topolski – „świat z historią” i „świat bez historii”⁶.

Cechą charakterystyczną myślenia historycznego jest swoiste postrzeganie czasu i przestrzeni, kształtowane w wyniku przemian społecznych i politycznych, dzięki którym ludzkość zaczyna być postrzegana dynamicznie, a jej świat wypełnia się zjawiskami nowymi, wcześniej nie znanymi. Czas i przestrzeń w tego rodzaju myśleniu o dziejach są wartościami, do których trzeba stosować kryteria życia społecznego. „Można by twierdzić – jak podkreśla W. Moszczeń-

się na czas subiektywny badanych przez niego ludzi oraz obiektywny badanych przez niego procesów, własne poczucie (przeżycie) czasu przez historyka, odzwierciedla się w narracji historycznej”. J. Topolski, *O wyjaśnianiu i narracji*, [w:] *Swoistość poznania historycznego*, pod red. Z. Drozdowicza, J. Topolskiego, W. Wrzoska, Poznań 1990, s. 39.

² E. Angehrn, *Filozofia dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2007, s. 5–6.

³ Cz. Bartnik, *Historia ludzka i Chrystus*, Katowice 1987, s. 10.

⁴ M. Wichrowski, *Spór o naturę czasu historycznego (od Hebrajczyków do śmierci Fryderyka Nietzschego)*, Warszawa 1995, s. 9.

⁵ Ibidem, s. 9.

⁶ J. Topolski, *Świat bez historii*, Warszawa 1976, s. 118–119.

ska – że fakt historyczny jest określony czasowo przez moment czasowy w znaczeniu chronologiczno-społecznym oraz przestrzennie przez środowisko przestrzenne w znaczeniu geograficzno-społecznym”⁷. „Świat z historią” jest zatem światem datowanym, w którym wydarzenia istotne umieszczane są chronologicznie jako następstwa zdarzeń wcześniejszych, a ponadto między rzeczywistym kształtem dziejów a ich obrazem w świadomości społecznej oraz świadomości naukowej zachodzi stosunek izomorfizmu (tożsamość cech charakterystycznych)⁸. Myślenie historyczne wymaga istnienia podmiotu dziejów, tj. istoty działającej i twórczej, która dzięki aktywności świadomie kreuje rzeczywistość społeczną i nadaje jej określoną wartość. W tym kontekście historia jest traktowana jako „nauka o czasie, który upłynął nasycony ludzkimi działaniami oraz obiektowymi, utwalonymi w kulturze rezultatami tych działań”⁹.

Próby wyznaczenia podstawowych zasad procesu dziejowego i wykrycia związków zachodzących między poszczególnymi zjawiskami nie sprowadzają się wyłącznie do rekonstrukcji i interpretacji konkretnych faktów historycznych. Tam, gdzie w myślenie o dziejach wkracza filozofia, pojawiają się pytania o ich ukryte znaczenie. Filozoficzna (metafizyczna) refleksja nad historią, która zmierza do ustalenia najbardziej ogólnych praw kierujących procesem dziejowym jako całością, kieruje się w stronę ujęć spekulatywnych, a niekiedy ahistorycznych. Pragnienie poznania świata „w ogóle” może prowadzić do unieważnienia historycznej dynamiki zjawisk i zdarzeń oraz związanych z nimi ocen i poglądów. Wymaga ustalenia sensu rzeczywistości, który jest efektem uporządkowania i powiązania wielości istniejących sensów, a także hermeneutycznego zakorzenienia w świecie, które jest powolnym i, zawsze niedokonanym, procesem intelektualnej aktywności¹⁰. Sens ma swoje źródło w myśli, która starając się zrozumieć świat, określić jego przeznaczenie, cel i uwarunkowania, przekracza historycznie określone doświadczenie społeczne. W tym znaczeniu filozoficzna refleksja nad historią „tworzy podstawy ontologiczne rozumienia procesu dziejowego oraz tworzy podstawy aksjologiczne orientacji i działania człowieka w tym procesie. Nadaje ona sens tym działaniom czy też powstrzymywaniu się od działań, nadaje im uzasadnienie i orientację”¹¹. Odwołuje się do ponadczasowych struktur, a te niosąc poczucie stabilizacji, ale odsuwając ciężar zmienności, mogą wkraczać w sferę mitu, którego fundamentem jest zawsze myślenie ahistoryczne¹².

⁷ W. Moszczeńska, *Metodologii historii zarys krytyczny*, Warszawa 1968, s. 55.

⁸ J. Topolski, *Świat bez historii...*, s. 192–198.

⁹ Z. J. Czarnecki, *Wartości i historia. Studia nad refleksją filozoficzną o ludzkim świecie*, Lublin 1992, s. 11–12.

¹⁰ B. Skarga, *Granice historyczności*, Warszawa 1989, s. 167–168.

¹¹ J. Szczepański, *Filozofia dziejów – oczekiwania i nadzieje*, [w:] *Zagadnienia historyzoficzne*, pod red. J. Litwina, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1977, s. 19.

¹² J. Topolski, *Świat bez historii...*, s. 135.

Zdaniem Z. Czarnieckiego, ujmowanie dziejów jako całości ujawniać się może zarówno w myśleniu przedfilozoficznym (mitologicznym), jak i filozoficznym (teoretycznym). W pierwszym przypadku przybiera postać legend i opowieści o utraconym raju, epoce doskonałości i czasach nie skażonych grzechem. „W kształtach natomiast teoretycznych aksjologiczne strukturalizacje czasu historycznego przejawiają się najbardziej bezpośrednio w różnych możliwych sposobach pojmowania historii jako procesu, którego decydującym wyznacznikiem jest stosunek do poszczególnych faz i stanów do wartości, jakie są w nich osiągnięte bądź unicestwiane”¹³. Filozoficzne myślenie o czasie, tam, gdzie odwołuje się do ponadczasowych struktur wyjaśniających proces dziejowy, przybiera formy myślenia ahistorycznego¹⁴. Dla historyka liczą się przede wszystkim fakty, dla filozofa są one ważne o tyle, o ile wspomagają wizję, którą konstruuje. Filozoficzna refleksja nad rzeczywistością wkracza w myślenie ahistoryczne, ponieważ „filozof w przeciwieństwie do historyka, nie tyle opisuje, ile wyjaśnia, poszukuje »ostatecznej« przyczyny lub celu – co jest niczym innym jak wartościowaniem szeroko pojętego doświadczenia. Dlatego w większym stopniu mówi on nie o rzeczywistym zachowaniu, lecz ideale zachowania się człowieka”¹⁵.

Zaletą filozofii jest umiejętność stawiania pytań, na które nie zawsze można znaleźć empiryczną odpowiedź¹⁶. Pytania o rzeczy „pierwsze” i „ostateczne”, fundamentalne dla myślenia filozoficznego, tworzą napięcie między filozofią i rzeczywistością. Pytania o sens istnienia świata, chociaż nierozstrzygalne, tworzą trwałą podstawę ludzkiego bytowania w świecie. Określając fundament przekonań dotyczących jego miejsca i celów postępowania, wykraczają poza uogólnienia nauk szczegółowych i pozwalają budować hipotezy metafizyczne¹⁷. Pozwalają więc kontrolować pragmatycznie ukierunkowany realizm, który ogłasza się często jedynym gwarantem wiedzy prawdziwej oraz jedyną możliwą rzeczywistością.

¹³ Z. J. Czarniecki, op. cit., s. 36.

¹⁴ Nie należy jednak utożsamiać mitu z filozofią. Zdaniem L. Kołakowskiego, racjonalność filozofii przeczy zmitologizowanemu obrazowi rzeczywistości. Filozofia może stanowić inspirację myślenia mitologicznego, ale się do niego nie sprowadza. Wymóg dowodzenia i rozumowego ujmowania rzeczywistości, charakterystyczne dla filozofii, stanowią skuteczną barierę przed dogmatyzmem mitu. Zdaniem Kołakowskiego, „filozofia może tedy, po pierwsze budzić samowiedzę doniosłości, jaką mają w bytowaniu ludzkim pytania ostateczne. Może, po wtóre, odsłaniać w świetle tych pytań absurd świata relatywnego uznanego za wartość samowystarczalną. Może, po trzecie, otworzyć możliwość interpretacji świata doświadczenia jako świata uwarunkowanego. Więcej uczynić nie może”. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Paryż 1972, s. 16.

¹⁵ G. Mitrowski, *Kosmos, Bóg, Czas*, Katowice 1993, s. 53.

¹⁶ K. Loewith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 7–8.

¹⁷ T. Czeżowski, *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Kęty 2004, s. 120.

Poznanie filozoficzne jest możliwe, kiedy zrozumie się rzeczywistą naturę czasu. Zdaniem G. Pichta, wymaga to teoretycznego unieważnienia danej rzeczywistości i dystansu wobec czasu, w którym żyjemy. Dzięki temu otrzymujemy przejrzyste doświadczenie czasu, „w którym uświadamiamy sobie, że jednocześnie jesteśmy i nie jesteśmy. Dotarcie do tej przejrzystości i utrzymanie się w niej określamy jako »myślenie«. Sztuka myślenia nazywana jest od czasów Platona filozofią”¹⁸. Filozofia jest uniwersalizacją rzeczywistości, wszechogarniającym ruchem myśli związanym z badaniem możliwości lub konieczności¹⁹. Przekształcając się w krytykę, wskazuje powinności, które mogą przeciwstawiać człowieka rzeczywistości. Owo przeciwstawienie często przybiera postać świadomości utopijnej.

Świadomością utopijną można nazwać taki stan myśli, który jest ekspresją braku, połączoną z heurystyką tego, co możliwe, pozwalający konfrontować nasze dążenia do osiągnięcia lepszego stanu z dążeniami innych²⁰. Przedmiotem świadomości utopijnej może być projekt idealnego (bądź lepszego) człowieka lub społeczeństwa, łączący określony stosunek do czasu, przestrzeni oraz wartości, który opisać należy jako „rozbieżność między »tym co jest« a »tym co powinno być«, połączoną z rozziwem między »tym co jest« a tym »czego jeszcze nie ma«”²¹. Świadomość utopijna jest więc wyrazem pragnienia lepszego życia, połączonym z kreowaniem alternatywnych celów i praktyk będących nośnikami możliwości, których nie dostarcza istniejąca rzeczywistość. Zdaniem E. Cassirera, „wielką misją utopii jest dać miejsce możliwości jako przeciwieństwu biernego godzenia się na istniejący faktyczny stan rzeczy”²². Istotą świadomości utopijnej jest więc krytyczność, która wypływając z natury samej myśli, relatywizuje „to co jest”, podważając ontologiczny i aksjologiczny fundament rzeczywistości. W zamian oferuje świat utajonych pragnień i autentycznych wartości, który przybiera postać postulowanego projektu społecznego, prorocstwa, świata idealnego jako alegorii świata istniejącego lub negatywnej wizji rzeczywistości, jako ostrzeżenia²³.

Świadomość utopijna jako stan myśli o alternatywnej rzeczywistości jest również myślą o czasie. Projekty utopijne będące wizjami doskonałego porządku oraz niezmiennych wartości są ahistoryczne. Ciągłość i antynomie charakte-

¹⁸ G. Picht, *Przedmowa do wydania polskiego*, przeł. K. Maurin, [w:] G. Picht, *Odwaga utopii*, Warszawa 1981, s. 41–42.

¹⁹ M. Hempoliński, *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do zagadnień i kierunków*, Warszawa 1989, s. 51.

²⁰ R. Levitas, *For Utopia: The (Limits of the) Utopian Function in the Capitalist Society*, [w:] *The Philosophy of Utopia*, ed. B. Goodwin, London – New York 2001, s. 26.

²¹ I. Pańków, *Filozofia utopii*, Warszawa 1990, s. 182.

²² E. Cassirer, *Esej o człowieku*, przeł. A. Staniewska, Warszawa 1977, s. 141.

²³ M. Kozłowski, *Granice utopii*, [w:] *Spotkania z utopią XXI wieku*, pod red. P. Żuka, Warszawa 2008, s. 218.

ryzujące rozwój dziejowy są niszczycielskie dla wizji doskonałego porządku, więc należy je znieść na rzecz statyczności i powszechnej harmonii. Czas utopii nie jest czasem linearnym, dlatego jak zauważa J. Szacki: „stosunek utopii do historii okazuje się bodaj zawsze dwuznaczny: historia jest dobra, bo prowadzi do urzeczywistnienia ideału, i jest zła, ponieważ nie pozostawia miejsca na nic trwałego”²⁴. Zniesienie owej dwuznaczności wymaga zakwestionowania historyczności przez jej całkowite i świadome zanegowanie bądź relatywizację przez podporządkowanie dziejów trwałym i uniwersalnym prawidłowościom²⁵. W pierwszym przypadku, posługując się nomenklaturą L. Mumforda, mamy do czynienia z utopiami eskapistycznymi, które polegają na konstruowaniu wizji doskonałego porządku bez związku z jakimkolwiek istniejącym społeczeństwem. Charakteryzuje je nostalgiczne pragnienie powrotu do przeszłości (utopie retrospektywne) lub ucieczka w fikcję doskonałej, najczęściej technologicznej przyszłości (utopie prospektywne). Drugi sposób przezwyciężenia historycznej zmienności związany jest z przekonaniem o możliwości realizacji ideału w istniejącym porządku społecznym. Utopie rekonstrukcji stają się teoriami politycznymi i społecznymi przyjmując, że każdy ideał podlega historycznym przemianom i wędruje w stronę realizacji. Mogą być one synchroniczne z czasem historycznym. Stanowiąc kontrapunkt dla istniejącego ładu, starają się go zastąpić nowym, w mniemaniu ich twórców zgodnym z naturą rzeczywistości. W obu jednak przypadkach „czas utopii dąży do inkorporowania czasu historii, dokonać się to może pod warunkiem unicestwienia tego, co z upływem czasu nieodłącznie jest związane, pod warunkiem przezwyciężenia zmienności”²⁶.

Wbrew potocznym poglądom, świadomość utopijna nie jest strukturą izolowaną. Zdaniem K. Mannheima, stanowi ona element konstytutywny każdej konkretnej świadomości ukształtowanej przez sposób postrzegania świata i wolę działania. Te zaś, warunkując się wzajemnie, określają formy historycznego przeżywania epoki i waloryzacje czasu historycznego. Utopiści postrzegają dzieje przez pryzmat nadziei, tęsknot i pragnień, które stają się podstawowymi kryteriami oceny przeszłości i teraźniejszości. Historia nabiera sensu dopiero, kiedy zdoła wykroczyć poza chronologię, a zmienność przezwyciężona zostanie przez ustanowienie trwałych apriorycznych struktur przybierających postać typów idealnych (ideał natury, człowieka lub społeczeństwa). W tym kontekście, obraz dziejów konstruowany przez świadomość utopijną „jest bezpośrednim promieniowaniem danej postaci elementu utopijnego. Jak konkretna grupa czy warstwa

²⁴ J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Warszawa 2000, s. 108.

²⁵ Zdaniem G. Pichta, „myślenie utopijne traktowane synchronicznie ma charakter urzeczywistnienia tego, co możliwe w porządku symbolicznym, traktowane zaś diachronicznie stwarza określony dystans, co pozwala kwestionować teraźniejszość”. G. Picht, op. cit., s. 14.

²⁶ I. Pańków, op. cit., s. 30

społeczna dzieli epokę historyczną, to zależy od jej utopii²⁷. Stałym elementem myślenia utopijnego jest więc przekonanie, że zło związane z życiem człowieka może zostać zniesione przez zastąpienie tego, co sztuczne, tym, co naturalne. Dlatego utopiści sytuują się na zewnątrz rzeczywistości, przeobrażając się w moralizatorów i odkrywców prawdziwej rzeczywistości. „Utopista – jak zauważa I. Pańków – zajmuje pozycję *a part*, sytuuje się jakby na zewnątrz krytykowanego społeczeństwa i ocenia je oczami przybysza, osoby pochodzącej z zewnątrz i wyposażonej w lepsze możliwości poznania”²⁸. Stąd bierze się specyficzna dla utopii forma narracji, która ma sprawiać wrażenie relacji prawdziwej i niekiedy niezwykle drobiazgowej. Według P. G. Stillmana, cechą charakterystyczną utopii jest konstruowanie zasad, które nie są czystymi abstrakcjami, ponieważ są one stosowane w codziennej praktyce żyjących w niej jednostek i społeczności²⁹. Uprawdopodobnienie utopii, zacierające granicę między iluzją i rzeczywistością, ma poruszyć wyobraźnię ludzi i uświadomić im, że sprawą najważniejszą jest dążenie do urzeczywistnienia możliwie najdoskonalszego ustroju społecznego, który spowoduje wzrost poziomu moralnego ludzi. Przekonaniem tym kierowali się wszyscy utopiści, niezależnie od epoki, w której konstruowali swoje wizje, przekształcając abstrakcyjny projekt nieistniejącej rzeczywistości w część praktyki, która inicjowała polityczną i społeczną aktywność, stając się mechanizmem zawierającym w sobie potencjał spełnienia. „Utopia – jak podkreślał H. Marcuse – to pożądane zmiany społeczne, które wszakże uważa się za niemożliwe, chociaż możliwość lub niemożliwość zależy od danego etapu historii; co kiedyś wydawało się niemożliwe, dziś mogło się zmienić”³⁰. Praktyczny potencjał myślenia utopijnego, wskazujący konkretne sposoby przemiany rzeczywistości, stanowi podstawowy paradoks utopii. Owa dwuznaczność, na którą wskazuje Szacki, może zostać rozwiązana wyłącznie dzięki samemu procesowi dziejowemu i aktywnemu zaangażowaniu jednostki. Historia przestaje być złą, ponieważ można ją dowolnie kształtować. Ideał przekształca się historycznie wiodąc do realizacji³¹.

Świadomość utopijna ma więc charakter dialektyczny. Z jednej strony, jest ona ahistoryczna lub antyhistoryczna, co oznacza, że znosi historyczną zmienność na rzecz stałych i uniwersalnych struktur, pierwotnych wobec dynamicznie pojmowanej rzeczywistości. Owe struktury można definiować religijnie (Bóg), antropologicznie (natura ludzka), społecznie (umowa społeczna) lub naturalistycznie (popędy). Przybierają one postać typów idealnych, nadających sens i cel

²⁷ K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, przeł. J. Miziński, Lublin 1992, s. 172.

²⁸ I. Pańków, op. cit., s. 173.

²⁹ P. G. Stillman, „*Nothing is, but What is Not*”. *Utopias as Practical Political Philosophy*, [w:] *The Philosophy of Utopia...*, s. 12–13.

³⁰ E. i F. Ryszkowie, *Między utopią i zwątpieniem*, Warszawa 1970, s. 132.

³¹ F. Znaniecki, *Nauki o kulturze*, przeł. J. Szacki, Warszawa 1971, s. 493.

wszelkim ludzkim działaniom. W znaczeniu historycznym świadomość utopijna jest źródłem idei i praktycznych wskazań, które stanowią fundament przemian społecznych i politycznych rozsadzających zastany porządek bytu. Zdaniem Mannheima, „każdy etap bytu wydaje z siebie owe »treści myślowe i duchowe« (przy umiejscowionych na tym etapie nosicielach społecznych), które w formie skondensowanej zawierają w sobie to co »negatywne«, jeszcze nie zrealizowane, braki każdego etapu bytu. Te elementy duchowe stają się następnie elementem wybuchowym wysadzającym ów byt. Byt rodzi utopie, te z kolei rozsadzają byt, tworząc byt następny»³². Można zatem uznać, że świadomość utopijna zawieszona jest gdzieś pomiędzy „historyczną suwerennością i bezwolnym uprzedmiotowieniem”³³.

Świadomość utopijną charakteryzuje krytyczny dogmatyzm. Bezgraniczna wiara w doskonałość i autonomię rozumu stanowi fundament krytyki rzeczywistości oraz podstawową przesłankę alternatywnych konstrukcji społecznych i politycznych. Nie oznacza to jednak, że myślenie utopijne zamknięte jest na przekształcenia historyczne. Jak pisze I. Pańków: „Twórcy utopii w swych systemach szanują prawidłowości socjologiczne, liczą się z tym, że wymyślony przez nich mechanizm społeczny ma sprawdzić się w praktyce”³⁴. Chociaż utopijne pragnienie uporządkowania świata ma charakter uniwersalny i ponadhistoryczny, to zawsze pozostaje w bliskim związku z ideami i praktyką konkretnej epoki historycznej. Wielu teoretyków wskazuje na stopniowe przekształcanie się utopii w konkretny program przemiany społecznej i politycznej, w której starożytny i średniowieczny wzorzec moralny zastąpiony zostaje nowożytnym ideałem politycznym³⁵. Zdaniem J. Habermasa, „nowożytni myśliciele nie pytają już jak dawniej o etykę dobrego i godnego życia, ale o faktyczne warunki przeżycia. Chodzi bezpośrednio o utwierdzenie życia fizycznego, o elementarne przetrwanie. Ta praktyczna konieczność, domagająca się technicznych rozwiązań, wyznacza początek nowożytnej filozofii społecznej”³⁶. Nowożytne projekty doskonałych społeczeństw przybierają postać teorii politycznych, a myśliciele utopijni w coraz większym stopniu rezygnują z radykalizmu, akceptując przekonanie, że ustroje polityczne podlegają określonym prawom rozwoju, „że nie można ich z dnia na dzień stworzyć, lecz one same muszą się przetwarzać, że przeto

³² K. Mannheim, op. cit., s. 165.

³³ M. Kozłowski, op. cit., s. 219.

³⁴ I. Pańków, op. cit., s. 178.

³⁵ Por. D. Dawson, *Cities of the Gods. Communist Utopias in Greek Thought*, New York, Oxford 1992, s. 3–8; J. Habermas, *Klasyczna nauka o polityce a filozofia społeczna*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] J. Habermas, *Teoria i praktyka*, pod red. Z. Krasnodębskiego, Warszawa 1983, s. 66–110; L. T. Sargent, *The Necessity of Utopian Thinking: A Cross-National Perspective*, [w:] *Thinking Utopia. Steps into other Worlds*, ed. J. Ruesen, M. Fehr, T. W. Rieger, New York – Oxford 2005, s. 1–14.

³⁶ J. Habermas, op. cit., s. 76.

wszelkie ich zmiany winny się liczyć z obecnym ich stanem i nie zrywać z nimi historycznej spójni³⁷. W tym kontekście może się okazać niezbędne wyznaczenie osi podziału pomiędzy tym, co teoretycy idei nazywają utopią klasyczną, i utopizmem, który wyrastając z tradycji utopijnej, stanowi zarówno teoretyczną, jak i praktyczną alternatywę dla istniejącego porządku.

Ewolucja świadomości utopijnej, umieszczając topos utopii w obrębie wydarzeń historycznych, wpłynęła również na zmianę postrzegania czasu i stosunek do dziejowości. Zdaniem K. Kumara, klasyczne utopie cechuje statyczność. Raz ustalony porządek ma trwać wiecznie. Standard doskonałości wyznacza rozum, a społeczeństwo respektujące owe racjonalne zasady musi mieć charakter pozaczasowy i uniwersalny³⁸. Wiązało się to często z mitycznym przekonaniem o istnieniu krain szczęśliwości albo złotego wieku, który stawał się rajem utraconym, umieszczonym w bliżej nieokreślonej przestrzeni i czasie lub idealistycznymi i mistycznymi wizjami niektórych filozofów (cynicy, Platon, stoicy). Klasyczne wizje doskonałego porządku były więc jednocześnie „utopiami” (miejscami nigdzie) i „uchroniami” (umieszczone w nieokreślonym czasie). Można je nazwać, za L. Mumfordem i J. Szackim, utopiami eskapistycznymi lub ewadyzmem, który według S. Swieżawskiego, „polegał na tworzeniu modeli doskonałego państwa zupełnie nie związanych z jakimiś rzeczywistymi społeczeństwami i z ich ustrojami. Prototypem tej postawy i tego zabiegu był archetyp państwa wypracowany przez Platona i przepojony jego idealistycznym i mistycznym sposobem podchodzenia do zagadnień³⁹.”

Utopie ucieczki zdominowały umysłowość starożytną i średniowieczną. Znajdujemy je w apokaliptycznych wizjach wczesnego chrześcijaństwa, naukach Jezusa, filozofii św. Augustyna, Joachima z Fiore, Rogera Bacona czy Dantego. Silne wątki ewadystyczne można znaleźć również w przełomowym dla myśli utopijnej dziele T. Morusa, chociaż zdaniem niektórych historyków idei, *Utopia* ma już jednoznaczny wymiar polityczny i praktyczny. Jak zauważa J. Habermas, More'owi porządek społeczny przedstawia się empirycznie „jako zadanie techniczno-prawnej organizacji społeczeństwa⁴⁰”. Podobnie uważa J. O. Hertzler, który podkreśla praktyczny wymiar *Utopii*. Jego zdaniem Platon wychodził od logicznych zasad, według których powinno zostać skonstruowane idealne społeczeństwo i z nich wyprowadzał możliwe rozwiązania społeczne. Zamysł More'a polegał na stworzeniu wizji kompletnej, w której ludzie już żyją, zajmują się swoimi sprawami, zaspokajają swoje potrzeby i pracują, tak, jakby działało się to naprawdę⁴¹.

³⁷ A. Świętochowski, *Utopie w rozwoju historycznym*, Warszawa 1910, s. 343–344.

³⁸ K. Kumar, *Aspects of the Western Utopian Tradition*, [w:] *Thinking Utopia...*, s. 20.

³⁹ S. Swieżawski, *U źródeł nowożytnej etyki. Filozofia moralna w Europie XV wieku*, Kraków 1987, s. 225.

⁴⁰ J. Habermas, op. cit., s. 76.

⁴¹ J. O. Hertzler, *The History of Utopian Thought*, London 1922, s. 133–134.

O ile utopia Platona miała wymiar czysto teoretyczny, wizja More'a mieściła w sobie zachętę do politycznego działania. Jak podkreślał More, „chętnie jednak przyznaję, że w państwie Utopian istnieje dużo takich urządzeń, których raczej życzylibym naszym państwom, niż się po nich spodziewał”⁴². Utopie odrodzeniowe (T. More'a, T. Campanelli i F. Bacona) stanowiły opis nieistniejącej rzeczywistości, w szczegółach zaprojektowaną wizję państwa-widma, którego nie sposób umiejscowić w czasie i przestrzeni. Były idealnymi modelami, w których każda zmiana byłaby zmianą na gorsze. Stanowiły – jak zauważa Z. Bauman – koniec podróży i nagrodę za poniesiony w jej trakcie trud⁴³. Mimo wielu wskazań praktycznych, nie potrafiły wskazać metod urzeczywistnienia nowego porządku, były projektami zamkniętymi, aksjologicznymi i transcendentnymi wobec istniejącej rzeczywistości. Ich wymyślony topos umieszczał je poza czasem historycznym⁴⁴.

Okresem przełomowym dla myśli utopijnej było Oświecenie, które przekształciło utopię „miejsca” w utopię „czasu”. Zjawisko to można wiązać z końcem ery wielkich odkryć geograficznych, postępującym procesem indywidualizacji i upowszechnieniem się idei postępu, która umacniała wiarę w możliwość stopniowego kumulowania doświadczeń, a w konsekwencji – osiągnięcia wyższych stopni rozwoju. Przyszłość i konieczny rozwój ludzkości stały się punktami orientacyjnymi myślenia utopijnego. Jak podkreśla J. Szacki, „z chwilą, gdy zaakceptowano wiarę, że ludzkość stopniowo zmierza ku doskonałości, własne ideały przedstawiano chętnie jako kierunek, cel, punkt dojścia procesu dziejowego. Utopia zespala się z historiozofią, chce być przewidywaniem nadchodzącego lepszego świata”⁴⁵. Jednak przełom w myśleniu utopijnym nie dokonał się dzięki naiwnie optymistycznym zwolennikom idei postępu. Jego autorem był J. J. Rousseau, który podważając ideę kumulatywnego gromadzenia wiedzy jako warunku zniesienia zła, traktował rozwój dziejów jako nieustanne i nieusuwalne ścieranie się przeciwstawnych wartości. Zdaniem Z. Kuderowicza, „z krytyki tej wyłaniał się program nowego typu historiozofii, która zrywając z absolutyzacją rozwoju poznania, miała ześrodkować się na moralnym wartościowaniu zjawisk historycznych, na wyznaczeniu ich znaczenia dla rozwoju postaw i stosunków międzyludzkich”⁴⁶.

⁴² T. More, *Utopia*, przeł. K. Abgarowicz, Warszawa 1954, s. 282.

⁴³ Z. Bauman, *Utopia with no Topos*, [w:] *History of the Human Sciences*, vol. 16, no. 1, London – New Delhi 2003, s. 12–16.

⁴⁴ J. Delumeau tak charakteryzuje wizję T. More'a: „Wyspa, którą zamierza opisać, została odkryta przez Hythlodeusza, co można przetłumaczyć jako »szerzyciel andronów«. Utopia znaczy kraj, którego nie ma nigdzie; Amaurotum, stolica, to »miasto widmo« albo co najmniej miasto nieznanne, leży ono nad Anydris, »rzeką bez wody«, rządzone przez Ademusa, »księcia bez poddanych«”. J. Delumeau, *Cywilizacja Odrodzenia*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 1987, s. 284.

⁴⁵ J. Szacki, op. cit., s. 104–105.

⁴⁶ Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, Warszawa 1973, s. 58.

Historycznemu automatyzmowi Rousseau przeciwstawiał ideę kontraktu społecznego, który nie polegał na odkrywaniu stałych zasad moralnych, lecz na ich tworzeniu i weryfikacji w procesie społecznym i politycznym. Powrót do stanu naturalnego (stanu czystości moralnej) jest niemożliwy, dlatego należy uczynić wszystko, żeby organizacja nowego społeczeństwa możliwie najbardziej przypominała ów stan pierwotny. Koncepcja umowy społecznej, która miała zagwarantować prawa osobiste oraz świadome współdziałanie na rzecz dobra powszechnego, była próbą teoretycznego określenia najlepszego ustroju społecznego. Utopia Rousseau stanowiła wizję demokracji bezpośredniej, w której władza przysługuje wszystkim ludziom, a zasady ustanowione przez człowieka okazywały się gwarancją realizacji ideału politycznego w przyszłości. Dokonane przez autora *Umowy społecznej* zastąpienie utopii „miejsca” utopią „czasu” uhistoryczniło ideał społeczny i uczyniło go możliwym do realizacji w ramach istniejącego porządku.

Pesymizm historiozoficzny Rousseau, a także proponowana przez niego próba przezwyciężenia zmienności historycznej przez odwołanie się do uniwersalnego i powszechnego prawa zgodnego z naturą (wołą powszechną) inspirowały twórców utopijnych doktryn socjalistycznych, takich jak G. Babeuf, K. Saint-Simon, R. Owen, K. Fourier czy S. Cabet. Ich zdaniem ludzie rodzą się równi w prawach, ponieważ rodzą się równi w potrzebach, dlatego nowy ustrój powinien respektować zasady sprawiedliwości i powszechnego udziału obywateli w życiu przyszłej wspólnoty. Cechą charakterystyczną socjalizmu utopijnego jest przełożenie „na język instytucji społecznych naturalnych ludzkich potrzeb”⁴⁷, dlatego wizje „wyzwolenia” całej ludzkości budowane są na gruncie istniejących instytucji, ale skierowane ku przyszłości, która ma zbliżyć człowieka do stanu naturalnego, wolnego od deprawującego wpływu zmienności historycznej. Utopie oświeceniowe stanowić mogą przykład rządów prawa (naturalnego prawa wyprowadzonego z zasad rozumu), w których rządzenie nie jest sprawą prywatną, ale społeczną. Radykalna przemiana staje się możliwa wyłącznie dzięki stopniowej eliminacji niesprawiedliwych zasad i zastępowania ich nowymi, respektującymi dobro ogółu. Zdaniem R. Owena, „jakkolwiek szkodliwe są owe ustawy, to jednak niepodobna byłoby przy obecnym stanie ludności brytyjskiej skasować od razu system, na który tak liczne rzesze przywykły się oglądać jako na źródło utrzymania. Ustawy te należałoby stopniowo podkopywać przez stosowanie wprost przeciwnego systemu, tak żeby w końcu straciły wszelkie uznanie”⁴⁸.

Program wyzwolenia człowieka z nienaturalnych, zdaniem utopistów, więzi społecznych i politycznych w ramach istniejącego porządku bytu staje się ele-

⁴⁷ I. Pańków, op. cit., s. 137.

⁴⁸ R. Owen, *Propozycje zmiany ustroju społecznego*, przeł. M. Przyborowska, [w:] M. M. Jelenkowski, *Owen*, Warszawa 1981, s. 233.

mentem konstytutywnym tradycji utopijnej. Sukcesorzy socjalizmu utopijnego, mimo krytycyzmu wobec jego uniwersalistycznych wizji harmonii powszechnej, sami wpadają w pułapki ahistoryzmu. To prawda, że W. Weitling, F. Engels i K. Marks, sprowadzając proces historyczny do przekształceń struktur społecznych, a wyzwolenie ludzkości do emancypacji jednej grupy społecznej, dynamizują proces dziejowy, czyniąc z człowieka (klasy robotniczej) aktywny podmiot dziejów⁴⁹. Z drugiej jednak strony, jak podkreśla K. Mannheim, „dla socjalisty struktura społeczna staje się uwarunkowaną siłą momentu historycznego, a jej moce formujące uważa on, w postaci przesadnej, za jedyne determinanty całości procesu dziejowego”⁵⁰. Dlatego tak często stawia się tzw. socjalizmowi naukowemu zarzuty determinizmu ekonomicznego i radykalnego socjologizmu. Utopia socjalistyczna nie była w stanie przezwyciężyć utopijnego redukcjonizmu, który podporządkowywał człowieka wpływom otoczenia, pomniejszając rolę czynników indywidualnych. Zwraca na to uwagę A. Schaff, który analizując antropologię K. Marksa, zauważa: „Jednostka jest w pewnym szczególnym sensie funkcją stosunków społecznych. W tym znaczeniu jest ona tworem społeczeństwa w tej konkretnej postaci, w jakiej społeczeństwo istnieje. Jeśli stosunki społeczne są stosunkami klasowymi, co jest uwarunkowane sposobem produkcji, to jednostka będzie tworem tych właśnie stosunków, będzie uwarunkowana swoją przynależnością klasową”⁵¹.

Podobną próbę „uhistorycznienia” utopii podjęła myśl anarchistyczna. Według P. Proudhona, przeciwnika utopii nazywanej przez niego „fałszywą świadomością”, reforma instytucji społecznych jest możliwa wyłącznie dzięki siłom społecznym i historycznym. Projekt nowego społeczeństwa nie może zrywać z ciągłością czasu historycznego. Jego zdaniem, „historyczne instytucje ludzkie mogą być dziełem tylko instytucji naturalno-społecznych, podczas gdy utopia jest przerwaniem naturalnej ciągłości czasu”⁵². Proponowany przez socjalistów utopijnych porządek ma być, zdaniem Proudhona, sprzeczny z naturalnym porządkiem bytu, który on postrzegał jako ciągły i naznaczony nieustannymi an-

⁴⁹ Fryderyk Engles, pisząc o rewolucji proletariackiej, umieszcza jej cel w przyszłości. Uspołecznienie środków produkcji i zniesienie alienacji pracy staje się dla niego tożsame z podporządkowaniem historii woli człowieka. W *Rozwoju socjalizmu od utopii do nauki*, podkreślał, że: „Byt społeczny, który przeciwstawiał im się dotychczas jako coś narzuconego przez przyrodę i historię, staje się odtąd ich własnym czynem. Obiektywne obce potęgi, które panowały dotąd nad historią, poddane zostają kontroli samych ludzi. Odtąd dopiero będą oni sami tworzyli z zupełną świadomością własną historię, odtąd dopiero uruchomione przez nich przyczyny społeczne będą przeważnie w coraz większej mierze powodować skutki przez nich zamierzone. Jest to skok ludzkości z królestwa konieczności w królestwo wolności”. K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. II, Warszawa 1949, s. 142.

⁵⁰ K. Mannheim, op. cit., s. 195.

⁵¹ A. Schaff, *Marxizm a jednostka ludzka*, Warszawa 1965, s. 97–98.

⁵² J. Dziżyński, *Proudhon*, Warszawa 1975, s. 109.

tynomiami. Zamiast tego opowiadał się za nową umową społeczną, która pomagając godzić interes indywidualny i zbiorowy, stawałaby się normą powszechną, wykraczającą swoją mocą poza wszelkie dotychczasowe instytucje społeczne i polityczne. Elementem konstytutywnym utopii Proudhona staje się bunt przeciwko historycznie ukształtowanej organizacji życia społecznego, akt rewolucyjny, którego celem są narodziny sprawiedliwości jako absolutnej i nienaruszalnej siły, będącej „niezawodną miarą wszystkich ludzkich uczynków”⁵³. Taka postawa jest, zdaniem Mannheima, charakterystycznym dla całej myśli anarchistycznej upraszczaniem obrazu dziejów. Historia staje się nieustającą rewolucją, która zastępuje jedną utopię kolejną: „Tylko w utopii i rewolucji tkwi prawdziwe życie, instytucjonalny porządek bytu jest zawsze jedynie niepożądaną resztką, pozostałą z przebrzmiałej utopii i rewolucji”⁵⁴. Mimo przyjęcia poglądu o powszechnej zmienności bytu, Proudhon, tak jak inni przedstawiciele myśli anarchistycznej, (np. Wiliam Morris), przyjmuje stanowisko absolutyzmu etycznego. Sprawiedliwość, wolność i równość okazują się wartościami uniwersalnymi i niezmiennymi historycznie, a postęp moralny jest postrzegany jako konieczny i naturalny. Utopia anarchistyczna Proudhona jest więc u podstaw ahistoryczna, ponieważ upatruje w rozwoju historycznym przede wszystkim „uzewnętrznianie się i realizację odwiecznej idei, w której już od samego początku istniał zawarty cały proces historyczny”⁵⁵.

Koniec wieku XIX można uznać za okres schyłkowy pisarstwa utopijnego podejmującego wątki społeczne i polityczne⁵⁶. Myślenie w kategoriach ideału społecznego zostaje stopniowo zastąpione przez wizje dystopijne, będące projektami technologicznego i zdehumanizowanego totalitaryzmu odwołującego się do doświadczeń faszyzmu i komunizmu (A. Huxley, G. Orwell). Zdaniem A. Kowalskiej, „utopie negatywne, antyutopie, ukazują świat na pozór udoskonalony, bo wykorzystujący coraz większe osiągnięcia nauki i techniki, ale w ramach ustrojów totalitarnych – tłumiący skutecznie w jednostkach (z których każda winna być samoistna i niepowtarzalna) nie tylko potrzebę buntu i niezależności, ale jakichkolwiek wyższych ambicji, porywów, marzeń i pragnień”⁵⁷. Krytycy utopii podają w wątpliwość założenia epistemologiczne świadomości utopijnej,

⁵³ P. Proudhon, *O sprawiedliwości w rewolucji i kościele*, przeł. B. Sieroszewska, [w:] J. Dziżyński, *Proudhon*, s. 238.

⁵⁴ K. Mannheim, op. cit., s. 164.

⁵⁵ M. Błaszke, *Problem postępu w myśli społecznej P. J. Proudhona*, [w:] *Zagadnienia historiozoficzne...*, s. 109.

⁵⁶ A. Świętochowski zauważa, że myśl utopijna powstająca pod koniec na przełomie XIX i XX wieku nie wniosła nic nowego do opisu układów społecznych i politycznych. Autor wymienia Kurta Laszewitza, Edwarda Bellamy’ego i Wiliama Delisle’a Haya, jako przedstawicieli utopii futurystycznych, które charakteryzowały się tym, że przekształcały stosunki społeczne za pomocą odkryć naukowych i wynalazków. Por. A. Świętochowski, op. cit., s. 286.

⁵⁷ A. Kowalska, *Od utopii do antyutopii*, Warszawa 1987, s. 6.

która przyjmuje, że na wszystkie pytania może być tylko jedna odpowiedź, że istnieje metoda odkrywania tych odpowiedzi oraz że wszystkie one są ze sobą zgodne⁵⁸. Zamiast tego proponują m.in. projekty inżynierii społecznej, które mają gwarantować kompromis społeczny i zachowanie demokratycznych zasad. „W przeciwieństwie do utopijnej – relacjonuje poglądy K. Poppera M. Dobrosielski – realistyczna inżynieria społeczna jest stosunkowo prosta. Nie kreśli ona radykalnych, całościowych planów równoczesnego przekształcania wszystkich sfer życia całego społeczeństwa, lecz proponuje, w razie potrzeby, restrukturyzację poszczególnych społecznych instytucji czy dziedzin życia, np. określone zmiany w systemie gospodarczym, w służbie zdrowia, w dziedzinie oświaty, więziennictwa itp., itd. Jeśli niektóre z tych prób nie spowodują oczekiwanych rezultatów, szkody nie będą zbyt wielkie, a ich naprawianie niezbyt trudne”⁵⁹. Uznanie niepowtarzalności ludzkiej historii przy jednoczesnym podważaniu zasadności budowania całościowych wizji dziejów legło u podstaw współczesnych wizji ładu społeczno-politycznego. Konsekwencją odrzucenia myślenia utopijnego, jako bezużytecznego dla praktyki życia, musiała być akceptacja istniejącego porządku i przyjęcie zasady, że nie istnieje dla niego inna alternatywa. Jak podkreśla P. Żuk, „warunki, w których nie można uprawiać analizy całości stosunków systemu społecznego, a jedynie zajmować się jego wyizolowanymi i odebranymi od szerszego kontekstu małymi fragmentami, wytwarzają atmosferę sprzyjającą budowaniu antyutopii ogłaszającej koniec ideologii, koniec historii, a w rezultacie koniec wszelkich prób przekraczania istniejącego ładu”⁶⁰.

Nie oznacza to jednak, że współcześnie nie ma już miejsca na myślenie utopijne. Zdaniem R. Levitas, od 1970 r. przekształciło się ono w heurystykę tego, co możliwe na poziomie wartości kulturowych oraz formę konstruowania alternatywnych sposobów życia. Utopia zrezygnowała z próby określenia, jak powinno wyglądać dobre społeczeństwo i stała się katalizatorem aktywności społecznej, próbą przekroczenia codziennego doświadczenia. Neomarksizm, teoria krytyczna, postmodernizm i feminizm – traktowane jako współczesne formy świadomości utopijnej – łączy przekonanie, że utopia jest formą komunikacji w ramach kulturowego i politycznego pluralizmu⁶¹.

Jedną z najpoważniejszych prób rehabilitacji myślenia utopijnego stanowi projekt I. Wallersteina, amerykańskiego historyka i socjologa, który łączy w so-

⁵⁸ I. Berlin, *Upadek idei utopijnych na Zachodzie*, przeł. M. Pietrzak-Merta, [w:] *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, pod red. H. Hardy’ego, Warszawa 2004, s. 21–22.

⁵⁹ M. Dobrosielski, *W poszukiwaniu lepszego świata. Filozofia historii i polityki Karla R. Poppera*, Olsztyn – Warszawa 1991, s. 80.

⁶⁰ P. Żuk, *O pożytkach – utopii w życiu publicznym i naukach społecznych*, [w:] *Spotkania z utopią XXI wieku...*, s. 56.

⁶¹ R. Levitas, *Utopian Function in Late Capitalist Society*, [w:] *The Philosophy of Utopia...*, s. 36–39.

bie elementy prognozy historycznej i całościową wizję sprawiedliwszego społeczeństwa⁶². Koncepcja „systemów-światów”, której źródeł należy szukać m.in. w teorii F. Braudela, stawia się w opozycji do obowiązujących w naukach społecznych paradygmatów, które – zdaniem Wallersteina – są podstawową przeszkodą w zrozumieniu świata. Jej istotą jest założenie, że rzeczywistość społeczna jest wielopłaszczyznową i funkcjonalną strukturą powiązanych ze sobą instytucji i mechanizmów, warunkowanych przez okresowe cykle doskonalenia się i kryzysów. Zdaniem Wallersteina, „ów system, będąc wytworem społecznym, którego pochodzenie należy wyjaśnić, ma własną historię”⁶³. Nowoczesny „system-świat”, zapoczątkowany w XVI wieku dzięki ukonstytuowaniu się gospodarki kapitalistycznej, znajduje się obecnie w fazie schyłkowej. Źródłem kryzysu istniejącego „systemu-świata” jest wytworzenie się poważnych sprzeczności (głównie ekonomicznych), które nie mogą być rozwiązane dzięki mechanizmom samonaprawczym. Według Wallersteina, jest to okres, w którym należy dokonać wyboru, jakim systemem zastąpić istniejący, a przede wszystkim ocenić, jakimi możliwymi alternatywami dysponujemy⁶⁴. W tym kontekście „utopistyka” staje się w oczach amerykańskiego socjologa historyczną oceną racjonalnych alternatyw i przyszłych scenariuszy zmian systemu. „Nie chodzi – jak podkreśla Wallerstein – o doskonałą (nieuchronną) przyszłość, ale o przyszłość alternatywną, miarodajnie lepszą i historycznie możliwą. Jest to więc zadanie związane jednocześnie z nauką, polityką i etyką”⁶⁵. Projekt Wallersteina można uznać za próbę uhistorycznienia utopii, pogodzenia systemowego ujęcia dziejów i nieustannie konstruowanej przez działającego człowieka przekształcającej się rzeczywistości. „Systemy historyczne, w których żyjemy, są na równi – w samej rzeczy – systemowe i historyczne. Pozostają takie same wraz z upływem czasu, a jednak zmieniają się z minuty na minutę. Jest to paradoks, ale nie sprzeczność”⁶⁶.

Współczesna utopia w znacznym stopniu różni się od jej klasycznego wzorca. Przemiany społeczne i polityczne zdynamizowały świadomość utopijną. Przestała ona być statycznie postrzeganą całością oderwaną od realiów codziennego życia. Zdaniem wielu teoretyków, XIX stulecie przeniosło utopię w przyszłość, przez co jej podstawowym wymiarem stało się nie miejsce, ale czas⁶⁷.

⁶² S. Holubec, *O pojęciu utopii u Immanuela Wallersteina*, [w:] *Spotkania z utopią XXI wieku...*, s. 75.

⁶³ I. Wallerstein, *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, przeł. K. Gawlicz, M. Star-nawski, Warszawa 2007, s. 10.

⁶⁴ Ibidem, s. 111–112.

⁶⁵ I. Wallerstein, *Utopistyka. Alternatywy historyczne dla XXI wieku*, przeł. I. Czyż, Poznań 2008, s. 33.

⁶⁶ I. Wallerstein, *Analiza...*, s. 40.

⁶⁷ G. Picht, op. cit., s. 198.

Zdaniem Z. Baumana, jednym z podstawowych czynników transformacji świadomości utopijnej jest płynna rzeczywistość, którą należy wiązać z procesem globalizacji. Zdaniem socjologa, współczesny świat utracił tradycyjny wymiar przestrzenności. Nie ma dzisiaj miejsc, które nie byłyby znane. Granice państw narodowych nie stanowią gwarancji izolacji od świata zewnętrznego, a punkty orientacji w świecie są tak samo mobilne, jak ludzie go zamieszkujący. Tradycyjny topos utracił swoją określoność, a czasowość swój kres. Szczęście oznacza raczej inne dzisiaj niż bardziej szczęśliwe jutro⁶⁸. Utopia przekształciła się w „eutopię”.

Rzecz historyczny myśli utopijnej pokazuje, że podlega ona ciągłej transformacji. Przyjmując pewne rozwiązania wynikające z ewolucji świadomości historycznej, korzystając z określonych paradygmatów historiozoficznych, staje się ważnym elementem dyskursu filozoficznego, którego nie powinno się lekceważyć. Jest katalizatorem w procesie poszukiwania odpowiedzi na pytania o możliwe scenariusze teraźniejszości i przyszłości. Inspirując teoretyczne i praktyczne działania, mając na celu wypracowanie alternatywnego wzorca rzeczywistości, utopia przypomina o istnieniu zasad i ideałów, które stanowią fundament ludzkiego życia⁶⁹. Zaznaczając swoją obecność na każdym etapie historycznego rozwoju myśli ludzkiej, wchodzi w dialog z istniejącą rzeczywistością z pozycji zewnętrznego obserwatora, który nie zawsze pyta, „co mogę albo powinienem zrobić”, ale „czego mogę się spodziewać, jeżeli postąpię inaczej”⁷⁰. Staje się idealnym modelem, punktem odniesienia do tego, co jest, alternatywą, która jest aktem niezgody na istniejący porządek bytu. Na etapie swoich narodzin świadomie ucieka od rzeczywistości (utopia **antyhistoryczna**), kreśląc iluzję rzeczywistości statycznej, w której każda zmiana byłaby zmianą na gorsze. Jest „utopią” i uchronią”, która by przetrwać, musi zanegować historyczność. Moment zerwania z chiliastycznym oczekiwaniem na samoistne wypełnienie się proroctwa przenosi utopię na grunt politycznego realizmu i skłania ją do poszukiwania możliwości zmiany w istniejącej rzeczywistości społecznej i politycznej (utopia **ahistoryczna**). Przyjmując istnienie niezmiennych i uniwersalnych wartości⁷¹ będących ontologicznym i aksjologicznym fundamentem rzeczywisto-

⁶⁸ Z. Bauman, *Utopia with no Topos...*, s. 23.

⁶⁹ P. G. Stillman, op. cit., s. 20.

⁷⁰ Z. Bauman, *Socialism. The active utopia...*, s. 17.

⁷¹ O efektach połączenia myślenia utopijnego i idei postępu pisze W. Wołgi: „Condorcet to jeden z najbardziej »ahistorycznych« pisarzy politycznych XVII wieku. Jest rzeczą niezmiernie ciekawą, jak zanika upodobanie do argumentacji historycznej w miarę zbliżania się rewolucji, w miarę umacniania się przekonania o konieczności całkowitego zerwania z istniejącymi formami politycznymi”. Por. W. P. Wołgin, *Szkice o zachodnioeuropejskim socjalizmie utopijnym*, przeł. J. Smoleńska, Warszawa 1989, s. 25.

ści, utopia zbliża się do historii, chociaż – jak podkreśla K. Mannheim – dalej nią pogardza⁷². „Przesuwa ona jedynie spełnienie sensu w daleką przyszłość, a dokonuje się ono, nie jak u chiliasty, z pozycji pozahistorycznej ekstazy, lecz z tego, co dzieje się tu i teraz, z codzienności”⁷³.

Oświeceniowa utopia polityczna i społeczna, która odrzuca tradycję jako nierozumną i wrogą ideałowi oraz ignoruje argumenty historyczne, pozbawia się możliwości oddziaływania na rzeczywistość, prowadząc do fundamentalnego paradoksu: w jaki sposób realizować postulat zmiany społecznej i politycznej, negując dynamikę historyczną? Próbę rehabilitacji historyczności i ludzkiej aktywności podjęła myśl socjalistyczna, która przeniosła utopię na grunt historyczny i społeczny. Utopia „socjalizmu naukowego” określa horyzont (być może mglisty), który stanowi linię styczną między rzeczywistością już zrealizowaną i tą, którą należałoby dopiero urzeczywistnić. Ten rodzaj utopii widzi w istniejącej rzeczywistości potencjał przyszłej transformacji. Jej załączki zawierają się w istniejącym bycie, a pragnienie zmiany staje się misją historyczną współczesnego człowieka⁷⁴. Przekonanie o konieczności zmiany rzeczywistości w ramach istniejącego porządku społecznego, połączone z ideami wyzwolenia ludzkości, zbliża utopię do społecznego wyobrażenia (*social dreaming*). Współcześni myśliciele, odwołujący się do tradycji socjalistycznej i utopijnej, podkreślają, że zmiana społeczna nie może być biernym oczekiwaniem, ale – zgodnie z filozofią Marksa – aktywnym przekształcaniem rzeczywistości w ramach istniejących możliwości społecznych, politycznych i ekonomicznych⁷⁵. Wizja transformacji społecznej zbliża się do Blochowskiej „utopii konkretnej”⁷⁶ albo „utopistyki” I. Wallersteina, w których iluzja i myślenie życzeniowe zostają zastąpione poszukiwaniem realnych historycznych alternatyw dla istniejącego porządku bytu (**utopia historyczna**).

⁷² K. Mannheim, op. cit., s. 184.

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ F. Engels, op. cit., s. 144.

⁷⁵ E. Bloch, *The Spirit of Utopia*, transl. A. A. Nassar, Stanford 2000, s. 241.

⁷⁶ Píše o niej J. Kosian, według którego „utopia konkretna” E. Blocha jest „uzbrojona w naukę. Nie odrywa się ona od rzeczywistego podłoża, tym bardziej że jest nim »strumień dialektyczno-materialistycznego procesu«. Konkretność utopii przejawia się ponadto w jej zgodności z tendencją rozwojową rzeczywistości. Prezentuje się ona wówczas jako wyraźne antycypowanie przyszłości”. J. Kosian, *Ernst Bloch i sprawa wartości utopii*, [w:] *Filozofia XX wieku*, pod red. Z. Kuderowicza, t. II, Warszawa 2002, s. 100.