



Panajotis Kondylis

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2024.027>

O duchu szesnasto- i siedemnastowiecznych koncepcji utopijnych

Wprowadzenie

Zestawiając krytykę utopii i ideologii, dostrzegamy, że ta pierwsza wykazuje pewne braki. Krytyka ideologii, związana w dużej mierze z marksistowską krytyką społeczną, miała na celu uzasadnienie społeczno-politycznych i teoretycznych roszczeń marksizmu. Kluczowym zadaniem marksistowskiej krytyki utopii było ujawnienie idealistycznej i nierealistycznej natury wcześniejszych oraz (współczesnych) projektów budowy idealnego społeczeństwa, które nie uwzględniały rzeczywistego biegu historii. Dzięki temu chciano podkreślić naukowy charakter marksizmu. „Ortodoksyjny marksizm” ograniczył się do traktowania utopii jako przednaukowej postawy intelektualnej. Analizując społeczeństwo kapitalistyczne, a przede wszystkim krytykując jego zamaskowaną ideologię, marksizm próbował po części słusznie i zasadnie wykazać swój naukowy charakter. Krytyczne impulsy płynące z teorii społecznej same mogą być jednak utopijne (niezależnie od ich naukowej wartości), dlatego – w ścisłym rozumieniu – konsekwentna krytyka utopii musiałaby również przyjąć postać krytyki samej krytyki ideologii. Tego wyzwania marksizm nie podjął, obawiając się, że relatywizacja własnych stanowisk mogłaby osłabić jego społeczno-polityczny wpływ.

Podczas gdy żywym bodźcem marksistowskiej krytyki ideologii była walka ze społeczeństwem kapitalistycznym, głównym bodźcem konserwatywnej krytyki utopii był opór wobec marksizmu i socjalizmu.

Krytyka utopii uprawiana przez przedstawicieli nurtu konserwatywnego kwestionowała istnienie zasadniczej różnicy między marksizmem a myśleniem utopijnym i przez wskazywanie na absurdalność treści powieści utopijnych (Mohl, Stammer i inni) próbowała wykazać niemożliwość realizacji współczesnego ideału komunistycznego. Po doświadczeniach XX-wiecznego totalitaryzmu nowsze nurty konserwatywnej krytyki utopii obrały inny kierunek, skupiając się na wyjaśnieniu związku między utopią a totalitaryzmem. W takim ujęciu w utopii tkwi ziarno, które z konieczności przerodzić się musi w totalitaryzm. Znamienne jest, że niektórzy myśliciele bliscy marksizmowi (np. Bloch) faktycznie zaakceptowali jeden z ważnych elementów konserwatywnej krytyki. Uznali bowiem, że utopia, rozumiana jako „pierwotne marzenie o krainie wiecznej szczęśliwości”, stanowi wspólną cechę ruchu rewolucyjnego wszystkich epok. Dalsze próby badań mentalnych i społeczno-historycznych treści utopii mają charakter fragmentaryczny, choć ich wartość jest oczywista.

Celem niniejszej pracy jest zbadanie formy logicznej i funkcji historycznej utopii za pomocą analizy dziejowych treści projektów utopijnych pojawiających się w epoce przemian społecznych. Kluczowe są tu dwie kwestie, z którymi wiążą się pytania szczegółowe:

1. Porównanie treści światopoglądowych i historiozoficznych najważniejszych koncepcji utopijnych z ówczesnymi myślicielami o poglądach świadomie antyutopijnych (Machiavelli, Hobbes). Jakie są punkty wspólne i różnice między tradycją „optymistyczną” i „pesymistyczną”?
2. Analiza logicznej i psychologicznej treści utopii. Czy ich konstrukcja zawiera różnorodne, czy też heterogeniczne elementy? Jak można uzasadnić każdą z nich i co się z nimi dzieje w kolejnych koncepcjach utopii? Jaki jest los tych heterogenicznych elementów w ostatniej znanej nam koncepcji utopii i w wyniku jakiego procesu ta koncepcja powstała?

I. Perspektywa historyczna

W centrum duchowego świata utopii znajdują się idee i poglądy stanowiące punkty odniesienia do dominującego stylu myślenia XVI i XVII wieku. Utopista zachowuje dystans wobec obserwowanych zjawisk, dzieli rzeczywistość na poszczególne części i wybiera niektóre z nich, aby dopasować je do innej struktury, wyrażającej odmiennego ducha i cel. Odrzuca rzeczywistość społeczną jako całość, ale jedno-

częśnie poszukuje w niej punktów oparcia i elementów użytecznych (np. nauki), mogących odegrać pozytywną rolę w projektowanej strukturze społecznej. Dla siebie zaś rezerwuje rolę organizatora kierującego się rozumem. Postawa ta jest typowa dla szesnasto- i siedemnastowiecznego sposobu myślenia. W poglądach epoki renesansu postrzegano państwo jako dzieło sztuki. Rzeczywistość społeczno-polityczna stanowiła sama w sobie chaotyczny materiał wymagający interwencji rozumu w celu uporządkowania go i nadania mu sensu. We Włoszech XV i XVI wieku zakładano, że odwieczne trudności społeczno-polityczne można usunąć przez stworzenie racjonalnych ram będących wynikiem właściwego uwzględnienia wszystkich czynników i nastrojów społecznych (*umori*). Mąż stanu i teoretyk państwa przyjmują zarówno wobec państwa, jak i swojego dzieła postawę artysty (porównanie prawodawcy do rzeźbiarza często pojawia się w pismach Machiavellego). Opozycja rozumu i materii, ducha i rzeczywistości jest tu silnie odczuwalna. Rozum z pewnością nie jest w stanie rozwinąć się w żadnej innej sferze niż w tej właśnie materii. Ale w tym nieuniknionym związku czuje się, że rozum powinien mieć pierwszeństwo jako niezależna zasada nadająca prawo. Nie jest to jednak jeszcze kwestia czystego rozumu. W transformacji określonych obszarów rzeczywistości biorą również udział po stronie podmiotu heterogeniczne czynniki jego psychiki. Kluczowa jest tutaj rola wyobraźni tworzącej często na wstępnym etapie ogólną strukturę konstrukcji. Następnie dochodzi do zaangażowania rozumu, który przechodzi do etapu konkretnego planowania i poszukuje środków do urzeczywistnienia tej konstrukcji. Z tego punktu widzenia porównanie prawodawcy z artystą jest trafne. Podobnie jak artysta, prawodawca powinien wykorzystywać cały potencjał swojej psychiki, aby kształtować materiał w sposób zamierzony.

Ten sam prymat podmiotu pojawia się ponownie w siedemnastowiecznych wyobrażeniach kartezyjskich, wedle których państwo nie jest postrzegane jako dzieło sztuki, lecz raczej jako maszyna. Państwo jawi się tu jako mechanizm, którego części składowe z konieczności i niemal automatycznie współgrają ze sobą, choć należy przyznać, że ten ogromny mechanizm czasami się zacina. Kwestią oczywistą jest, że jeżeli koncepcja dzieła sztuki zostanie zastąpiona koncepcją maszyny, to również charakter rozumnego ducha tworzącego sztukę musi ulegć zmianie. Wypierana jest złożoność zdolności psychiki obserwowana jeszcze w okresie renesansu, a jej miejsce zajmuje sam rozum, starający się dokonać konstrukcji czy też rekonstrukcji państwa na modłę metody matematycznej – *modo geometrico*. Choć charakter podmiotu uległ zmianie, jego prymat pozostaje nienaruszony. Ten historyczny rozwój myśli

najlepiej widać na przykładzie Machiavellego i Hobbesa w odniesieniu do nauk politycznych oraz Leonarda da Vinci i Kartezjusza w dziedzinie nauk przyrodniczych i filozofii. W kontekście omawianego zagadnienia warto zauważyć, że jeżeli za kryterium przyjmie się charakter tego umysłu, to utopie na wszystkich etapach rozwoju, niezależnie od jego aktualnego poziomu, mają wspólny mianownik, a mianowicie – wiarę w zdolność umysłu do konstruowania i rozumienia wszystkiego. Różnica w stosunku do innych idei powstających na tym samym etapie rozwoju dziejowego polega na tym, że w utopiach duch ostatecznie służy absolutnym celom moralnym, a nie celom związanym z walką o władzę czy utrzymaniem państwowości. Świadczy to, że ten sam styl myślenia może nieświadomie dostosować się do różnych, a nawet przeciwnych zamiarów wyrażanych w sposób świadomy. Fakt ten pociąga za sobą konsekwencje dla historycznego losu tych zamiarów, które w walce o realizację popadają w konflikt z uśpionymi tendencjami danego stylu myślenia.

Ta idea harmonii łączy duchowy świat utopii ze światem nowoczesnych nauk przyrodniczych, który dopiero zaczyna się wyłaniać. Społeczność utopijna jest przedstawiana przez wszystkich wielkich utopistów jako głęboko harmonijna całość i rozumiana jako żywa realizacja harmonii świata. Owa harmonia wyłania się z racjonalnej syntezy wszystkich elementów utopii, od urbanistycznego planowania po instytucjonalną regulację stosunków międzyludzkich. Jest ona związana z planem świata, tworząc część i jednocześnie odbicie światowej harmonii rządzącej makro- i mikrokosmosem. To powiązanie z ogólnym planem świata daje utopii w szczególności możliwość dostarczenia swoim jednostkom ideologii przez ideologizację samej siebie (widoczne jest to zwłaszcza u Campanelli). Harmonię jako punkt łączący wszystkie sfery egzystencji odnajdujemy u Keplera, gdzie geometryczne uwarunkowania powiązane są z pitagorejskim prawem muzycznym. Przez uchwycenie tych dwóch stron i ujęcie ich w stałą formułę liczbową harmonia staje się atrybutem ducha. Piętno neoplatonickie jest w tych wyobrażeniach wyraźnie widoczne, a rozwinięcie elementów włoskiego późnego humanizmu w kontekście rodzących się nauk przyrodniczych jawi się początkowo jako godne podziwu. Rozwój ten można wyjaśnić z jednej strony elastycznością idei neoplatonickich, oferujących nowe możliwości kombinacji, a z drugiej – nieufnością do arystotelizmu, który w oczach nowych przyrodników był nieodwołalnie związany ze światopoglądem scholastycznym. Szczególnie interesuje nas pytanie, dlaczego przy formułowaniu utopijnego postulatu emancypacyjnego posłużono się kilkoma koncepcjami i sposobem myślenia, które nie tylko wynikały

logicznie z tego postulatu, lecz stanowiły także podstawę innych przedsięwzięć intelektualnych, niemających na celu emancypacji.

II. Podobieństwa i przeciwieństwa między „optymizmem” i „pesymizmem”

Antropologiczne założenia teorii państwa i społeczeństwa pozostają często niedocenione, mimo że to właśnie one stanowią klucz do właściwego zrozumienia tych koncepcji. Wynika to być może z faktu, że większość głównych teorii społecznych jedynie wskazuje na ich antropologię i pozwala jej wyłonić się pośrednio, nawet jeżeli ta antropologia jest decydującym czynnikiem w dalszym rozwoju teorii. Ostatecznie jest to kwestia tego, czy teoria zakłada z natury złą, czy dobrą osobę. Od początku jest jasne, że negatywna antropologia jest całkowicie niezgodna z ideałem urzeczywistnienia utopii. Utopia musi z konieczności zakładać dobrą ludzką naturę, a samo jej istnienie nie ma sensu, jeżeli nie wyznaje ona wiary w naturalną dobroć człowieka, a przynajmniej w jego zdolność do wychowania. Utopiści proponują reorganizację wielkich fundamentów życia społecznego, co dowodzi, że uważają te fundamenty i wpływ człowieka za ich pośrednictwem, a nie człowieka i jego wrodzone zdolności, za odpowiedzialne za nędzę społeczną. Inaczej jest w przypadku wielkich przedstawicieli tradycji „pesymistycznej”. Zarówno w instynktownej, empirycznej, czasem wewnętrznie sprzecznej antropologii Machiavellego, jak i w hobbesowskiej geometrii niezmiennych ludzkich namiętności historia i życie społeczne jawią się jako funkcja psychicznych dyspozycji człowieka, a nie odwrotnie. Być może moglibyśmy powiedzieć, że najważniejszą, najbardziej dominującą z tych dyspozycji jest wola władzy. W żaden sposób nie oznacza to, że człowiek pozostaje dzikim zwierzęciem i nie jest zdolny do tworzenia społeczeństwa, ponieważ wola mocy znajduje swoje znaczenie właśnie w ramach społeczeństwa. Fakt, że człowiek jest zawsze zdominowany przez te same namiętności, sugeruje, że nie może być radykalnej przerwy w historii jego społeczeństwa. To, co jest możliwe, to reorganizacja konstelacji władzy i polityki oraz regulacja konstytucji ze „sprawiedliwym” uwzględnieniem ludzkich namiętności. Wówczas mogłaby powstać równowaga społeczna, służąca zarówno państwu jako organizmowi, dążącemu do utrzymania władzy, jak i obywatelom jako osobom prywatnym. Jest to najwyższy cel, jaki stawia sobie „pesymistyczny” nurt filozofii społecznej.

Ta zasadnicza różnica między dwiema szkołami myślenia w odniesieniu do kwestii antropologicznej znajduje odzwierciedlenie w podej-

ściu do problemu stanu natury. We wszystkich najnowszych filozofiach społecznych problem ten jest najściślej związany z kwestią antropologiczną, a zatem także z pytaniem o możliwości i perspektywy stojące przed społeczeństwami. Dlatego też zbadanie powyższych kwestii z takiego punktu widzenia może posłużyć do wyjaśnienia podstaw moralnych i ostatecznej siły napędowej tych teorii. W sporze między szkołami problem stanu natury stanowi bowiem punkt odniesienia zawierający i ujawniający wszystkie inne teoretyczne różnice. W koncepcji utopistów stan natury to pierwotny, rajski stan, w którym żyła ludzkość, gdy zło powodujące społeczne nieszczęścia (np. własność) było jeszcze nieznane. Porzucenie tego stanu jest podobne do upadku ludzkości, podczas gdy przyszła realizacja utopii jest niczym innym jak powrotem do tego stanu, choć być może na wyższym poziomie. W tym kontekście znamienne jest, że niektórzy utopiści mieli tendencję do uznawania życia rdzennych mieszkańców nowo odkrytych ziem za rajskie – założenie, które Hobbes (*Leviathan*, I,13) wyraźnie odrzuca. Z drugiej strony, stan natury jawi się „pesymistom” jako stan walki wszystkich ze wszystkimi, niepozwalający ludziom żyć w warunkach bezpieczeństwa i porządku (np. Machiavelli, *Discorsi*, I,2). Sytuacja ta zagraża ich własnej egzystencji i zmusza do tworzenia instytucji oraz państw. Państwo jest zatem czymś dobrym samym w sobie, ponieważ niezależnie od tego, czy jest państwem konstytucyjnym, czy nie, stanowi jedyne możliwe ramy dla kontynuacji życia społecznego. Dzięki państwu stan natury zostaje pozytywnie przezwyciężony. Państwo nie jest wynikiem upadku człowieka, ale środkiem, na jaki wskazuje sama konieczność, aby ludzkość mogła wydostać się z barbarzyństwa i wszechogarniającej niepewności. Rozpad państwa jest tożsamy z powrotem do barbarzyństwa.

Spór o stan natury nie jest jednak tylko historyczną kontrowersją, dyskusją o genezie i uzasadnieniu państwa i jego instytucji (własności, rodziny itp.). Obraz przeszłości zawiera w sobie obraz przyszłości, a nawet jest jego odwrotnością. W ten sposób spór o przeszłość staje się sporem o przyszłość. Utopista zdaje sobie sprawę, że jego argument traci wiele ze swojej przekonującej siły, jeżeli nie ma stanu, w którym dominuje naturalna dobroć człowieka. Wówczas bowiem proces historyczny nie rozpocząłby się od degeneracji człowieka przez instytucje i państwo, ale od jego dyscyplinowania przez te podmioty. Zatem gdy Machiavelli i Hobbes odrzucają istnienie idealnego stanu natury w przeszłości, ta odmowa implikuje, że powrót do tego stanu w przyszłości jest również niemożliwy. Według tych teoretyków te same powody, które zmusiły ludzi do ustanowienia autorytarnego społeczeństwa w przeszłości, stają

się teraz powodami, uniemożliwiającymi ustanowienie nieautorytarne-go społeczeństwa w przyszłości.

Choć wspomniane wyżej podstawowe różnice wydają się wykluczać istnienie wspólnego mianownika dla obu sposobów myślenia, to jednak tak nie jest. Obie idee antropologiczne nie wyrażają się bowiem w klarowności, która z natury sama sobie narzucałaby apriorycznie jasne i jednoznaczne stanowisko społeczno-polityczne, lecz wyrażają się przez cały szereg niuansów i modyfikacji. Chociaż w utopijnej wyobraźni człowiek jest z natury dobry, niefortunne warunki społeczne, w jakich żył przez wieki, zepsuły solidne podstawy jego pierwotnego charakteru. Oznacza to, że praktyka reformatorsko-utopijna zbawców zmuszona jest jednak do krytycznej konfrontacji z ludźmi jako czynnikami procesu transformacji historycznej. Nie ucieka ona również przed podjęciem środków mogących najpierw zneutralizować, a następnie wykorzenić złe cechy nabyte przez ludzkość. W ten sposób wysiłek reformatorsko-utopijny zawsze niesie ze sobą troskę o edukację i ideał wychowawczy. Z kolei „pesymistyczny” filozof polityki oraz mąż stanu zmuszeni są umieścić problematykę wychowania w centrum swoich rozważań teoretycznych i działań praktycznych, gdyż przyjmując założenie o negatywnej naturze człowieka, dostrzegają konieczność jego zdyscyplinowania. Zdaniem wielkich pesymistów sama przemoc nie wystarczy, niezbędne uzupełnienie stanowi wychowanie publiczne. Świadczą o tym zarówno odniesienia Machiavellego do znaczenia edukacji i moralności obywateli, jak i uwagi Hobbesa o potrzebie politycznie korzystnej organizacji uniwersytetów. Nawet pesymista zmuszony jest więc praktycznie do wycofania się z czystości swojej początkowej pozycji i przyznania się do istnienia niektórych elementów edukacyjnych lub przynajmniej możliwości ukierunkowania namiętności na cele społeczno-polityczne. Odpowiedni stosunek między niezbędną przemocą a konieczną edukacją zmienia się w zależności od ogólnej koncepcji (optymistycznej lub pesymistycznej) filozofów państwa oraz konkretnych celów i potrzeb danego momentu historycznego. Możliwe jest zatem, że oba przeciwstawne poglądy, zgodnie z ich wewnętrznymi logicznymi konsekwencjami, można ostatecznie sprowadzić do wspólnego mianownika – dyktatury edukacyjnej. Fakt, że niektórzy ważni utopiści byli gotowi powierzyć realizację utopii księciu w nagłych wypadkach (np. Andreä) lub sami odegrać rolę tego księcia (Campanella), jest tego pośrednim, ale wymownym dowodem. Ta logiczna i praktyczna możliwość korelacji między antropologicznym optymizmem i pesymizmem w obliczu traktowania konkretnych kwestii społeczno-politycznych jest najciekawszym punktem, wyłaniającym się z badania tych tendencji.

III. Charakterystyka utopii państwowej

Wyizolowane (zazwyczaj wyspiarskie) położenie państw uznawanych za utopijne nie wynika jedynie z gorączki marzeń epoki wielkich odkryć geograficznych. Położenie geograficzne jest ściśle związane ze specyfiką struktury społecznej państwa utopijnego. W strukturze tej poszczególne elementy ułożone są w taki sposób, że całość funkcjonuje niczym olbrzymi mechanizm zegarowy (wiąże się to ze wspomnianą ideą harmonii) i powinna działać wiecznie, dopóki nie wkradnie się do niej jakiś czynnik zakłócający (przypomina to warunki niezbędne do przeprowadzenia eksperymentu). Jednym z takich czynników zaburzających równowagę wewnętrznej struktury politycznej jest przede wszystkim wojna z innymi narodami. Już Machiavelli silnie odczuwał wpływ wojny na wewnętrzną organizację polityczną państwa i próbował stworzyć konstytucyjne warunki niezbędne do tego, aby państwo mogło z powodzeniem prowadzić wojny. Chociaż utopijne kraje również prowadzą wojny, ich opis daje autorom utopii więcej okazji do wszechstronnego zademonstrowania (przede wszystkim technicznej i moralnej) wyższości idealnych cywilizacji aniżeli możliwości do refleksji nad związkiem między polityką zagraniczną i wewnętrzną. Dzięki korzystnemu położeniu geograficznemu, niewymagającemu intensywnych działań militarnych, jeden z najbardziej irytujących zarzutów pesymistów pozostaje niemal bez odpowiedzi. Dzieje się tak również wtedy, gdy w prawidłowym funkcjonowaniu utopii przeszkadza jeszcze jeden czynnik, a mianowicie – ludność. Utopiści proponują ograniczenie liczby urodzeń lub emigrację nadmiaru populacji, nie starając się znaleźć rozwiązania tego problemu w ramach instytucji, jakie sami zaprojektowali. Z kolei fakt, że czują się zobowiązani do wspomniania i dyskusji o takich problemach, świadczy o ich poczuciu zagrożenia dla własnych konstrukcji państwowych (warto tutaj wspomnieć o polemice marksizmu przeciwko teoriom Malthusa, zwracając przy tym uwagę, że nie chodzi o perswazyjność argumentacji skierowanej przeciwko Malthusowi, ale raczej o jej ideologiczną motywację).

O ile kwestie polityki zagranicznej i problemy demograficzne stanowią piętę achillesową państwa utopijnego, o tyle dla „pesymistycznej” koncepcji polityki państwowej są one najsilniejszym punktem oparcia. Jednak istota utopii zawiera się w jej wewnętrznej strukturze politycznej. Trudno wskazać jedną naczelną zasadę tej struktury, wokół której skupiałyby się wszystkie aspekty utopijnego życia. Szczególnie istotna dla naszych rozważań jest jednak analiza pozycji jednostki w relacji do całości społecznej. Generalnie w utopiach bagatelizuje się znaczenie jed-

nostki, a podkreśla nadrzędność wspólnoty. Niezależne życie wewnętrzne jednostki budzi u utopisty pewne wątpliwości, ponieważ wiąże się z niezdiscyplinowanymi namiętnościami, osłabiającymi jedność społeczną. Nie ma miejsca na indywidualną moralność ani na siłę inwencji i wyobraźni, wykraczającej poza ramy społecznie narzuconej moralności. Należy pamiętać, że zrównanie wszystkich wobec osoby władcy stanowi warunek wstępny ustanowienia dyktatury absolutnej. Taka egalitaryzacja może bardziej zaspokoić poczucie równości poddanych niż na przykład porządek korporacyjny, gdzie tylko część populacji cieszy się wolnością. Jedynym obszarem, w którym jednostka może rozwinąć swoje siły twórcze i odróżnić się od innych członków społeczności, jest działalność na rzecz dobra wspólnego, czyli w ostatecznym rozrachunku podporządkowanie się moralności państwowej. Tylko w ten sposób jednostka może zyskać rozgłos i szacunek (w tym miejscu pojawiają się motywy sławy i publicznego uwielbienia przyjęte przez humanistów, odgrywające równoległą rolę u Machiavellego). Godne uwagi jest to, że autor utopii przedstawiający i wychwalający takich ludzi, uważając ich istnienie za niezbędne dla idealnego społeczeństwa, sam należy do innej kategorii. Jest namiętnym marzycielem, człowiekiem, którego krytyczny stosunek do istniejącego społeczeństwa i nieprzystosowanie się do niego skłaniają do pragnienia i planowania utopii. Zachodzi sprzeczność między typem osoby głoszącej utopię a typem osoby, której istnienie jest niezbędne do jej realizacji. Jak można logicznie wypełnić tę lukę? Są trzy możliwe rozwiązania, pierwszym z nich jest dobrowolne wyrzeczenie się wszelkiego indywidualizmu, początkowo niezbędnego do przejścia do państwa utopijnego. Może to nastąpić w momencie, gdy społeczeństwo, powstałe w wyniku potrzeby utopijnej, zbiegnie się z pierwotnymi planami i pragnieniami ludzi. Drugim rozwiązaniem jest stopniowa edukacja społeczna, prowadzona aż do momentu całkowitego wyeliminowania psychologicznych pozostałości poprzedniego, skorumpowanego społeczeństwa (w tym już nietolerowany instynkt rewolucyjny). Trzecim zaś zastosowanie dyktatury oświatowej w sytuacji, gdy wspomniane przeszkody psychologiczne są nieoczekiwanie silne lub gdy część społeczeństwa uważa, że to, co zostało osiągnięte, nie odpowiada temu, co zaplanowane.

Religia zajmuje ważne miejsce w powieściach utopijnych. Jeżeli chodzi o jej formę, to składa się ona z wielu różnorodnych elementów, wymagających szczególnej analizy. Należy tu jedynie zauważyć, że chociaż najważniejsi utopiści publicznie wyznawali religię pozytywną, to jednak nadali utopii jako religii taką formę, która rzekomo łączy w sobie wszystkie pozytywne składniki religii, nie stając się jednocześnie do-

gmatycznie obowiązującą i nie popadając w sprzeczność z nauką. Pod tym względem utopiści dzielą dobrą postawę humanistów, uważających religię za absolutnie niezbędną dla zachowania moralności obywateli. Choć sami utopiści byli sceptycznie nastawieni do religii, publicznie jej się nie sprzeciwiali. Jeśli chodzi o jej funkcję, to religia w utopii realizuje podstawowe zadanie polegające na wypełnieniu idei równości wszystkich członków wspólnoty wobec najwyższej instancji. Obecność utopii w religii ma także inne znaczenie. Wyraża te tendencje ideologiczne i emancypacyjne, które od wieków uciekały się do myślenia sekciarskiego i pośród niezliczonych form religijnych i zabobonnych próbowały urzeczywistnić i zachować marzenie o krainie mlekiem i miodem płynącej. Echa chiliastycznych marzeń i nadziei sekciarstwa wciąż są obecne w utopiach, mimo że okres świetności tego powszechnego, rozległego i wciąż nie do końca zbadanego ruchu już dawno minął. Fakt, że pierwotne chiliastyczne wizje, z których wywodzi się utopia, pojawiają się teraz w zmienionej formie, znacząco różniącej się od oryginału, wskazuje na historyczną rolę późnych form utopii, opracowanych przez zawodowych utopistów. Przekład chiliazmu na nowy, obcy mu język nie pozostaje bez wpływu na jego historyczne znaczenie. Choć tłumacz dążył jedynie do unowocześnienia, modernizacji i dostosowania tych idei do współczesnych realiów za pomocą bardziej intelektualnych, a zatem rzekomo także naukowych i precyzyjnych narzędzi, zmiana ta prowadzi do ich nieuniknionej ideologizacji. W efekcie pierwotne, wciąż częściowo niejasne postulaty emancypacyjne zostają przekształcone w sposób, który odchodzi od ich pierwotnego znaczenia.

Najbardziej uznawanym intelektualnym środkiem, uzasadniającym wykonalność utopijnych marzeń, a jednocześnie najbardziej psychologicznie odległym od nich, jest nauka. Powołują się na nią nie tylko powieści polityczne, lecz także wszystkie współczesne wysiłki na rzecz idealnego porządku społecznego. Na wstępie nauka służy jako technika zaspokajająca ludzkie potrzeby (to, jakie są te potrzeby i czy można je precyzyjnie określić, jest kwestią antropologii i pozostaje niejasne, dopóki antropologiczne założenia filozofii społecznej pozostają niejednoznaczne). Utopiści lubią rozmawiać o dziwnych wynalazkach, jakich używają, aby uczynić swoje życie łatwym i przyjemnym. W *Utopii* More'a ludzie pracują sześć godzin dziennie, a w *Państwie Stońca* Campanelli tylko cztery (co wynika z ogólnej racjonalizacji pracy i generalnie warunków ludzkich, ale ta racjonalizacja sama w sobie stanowi część ducha nauki, co stymuluje nowe wynalazki techniczne). Nauka nie jest jednak tylko środkiem zaspokajania ludzkich potrzeb. Przede wszystkim dostarcza uniwersalnego systemu wiedzy, na którym musi opie-

rać się cała konstrukcja utopii, aby pozostawała w harmonii z szeroko rozumianymi prawami natury i mogła uczestniczyć w ogólnym planie stworzenia. Oto ostateczne uzasadnienie utopii. Nauka przejmując rolę teologii, co z kolei oznacza, że może ją zastąpić. W okresie ogromnego rozwoju nauki utopia pokładała w niej nadzieję, ale ponieważ utopia z konieczności przybiera formę swoich czasów, powiązanie nadziei z nauką oznacza jedynie, że w tym okresie utopia musi być „naukowa” niezależnie od tego, czy nauka jest obiektywnie zdolna do urzeczywistniania utopijnych pragnień.

W strukturze utopii można wyróżnić dwie zasadniczo odmienne warstwy. Z jednej strony są to chiliastyczne marzenia, mające charakter mniej lub bardziej religijny, z drugiej zaś logiczna konstrukcja, posługująca się racjonalnymi środkami intelektualnymi. Może być ona również częścią wyobraźni klasy panującej (podobnie jak w przypadku humanizmu epoki renesansu). Te dwa elementy nie tylko się uzupełniają, lecz także występują wobec siebie w sposób antagonistyczny. Z kolei antagonizm idei jest antagonizmem ich przedstawicieli. Analiza ich struktury logicznej wskazuje na naturę ich wyznawców, a analiza ich funkcji historycznej – na dziejowe losy tychże idei.

IV. Duchowa struktura utopii

Analiza dziejowych założeń struktur państwowych wskazuje na istnienie w nich elementów bezpośrednio związanych z powszechnym światopoglądem danej epoki. Elementy te możemy opisać jako „ograniczone w czasie”. Z drugiej strony istnieją też elementy nienależące do czasu pojawienia się konkretnej utopii, na przykład marzenie o krainie mlekiem i miodem płynącej. Jest to marzenie znane wszystkim epokom historycznym, którego negatywnym odpowiednikiem jest odrzucenie tego, co we wszystkich poprzednich epokach uznawano za fundamentalne zło. W tym szczególnym sensie ostatni element jest nie tylko „ograniczony w czasie”, lecz także uniwersalny. Ta dwustronność utopii sprawia, że choć jej forma jest zawężona czasowo, to może ona również wyrażać powszechne i wieczne pragnienia.

Przejęciowy charakter utopii wynika z faktu, że zwraca się ona szczególnie przeciwko tym elementom rzeczywistości swoich czasów, które widzi jako źródło istniejącej nędzy. Dlatego też opis stanu idealnego odbywa się w ciągłej konfrontacji z teraźniejszością. W ten sposób to, co istnieje, staje się w dużej mierze negatywną definicją tego, co utopijne. Z drugiej strony, pewne podstawowe elementy rzeczywistości

neguje się i odwołuje, ale nie tylko przez utopię, lecz także przez sam rozwój historyczny, przy czym uczestniczą w nim również podmioty nieutopijne (np. jeżeli utopia zwalcza obecną specyficzną formę ucisku, głosząc zniesienie wszelkiego terroru, to owa forma jest też zwalczana przez rozwój historyczny w taki sposób, że jej miejsce zajmuje inny rodzaj ucisku). Utopia jest organiczną częścią rozwoju historycznego i służy jego tendencjom (z tego punktu widzenia utopijne konstrukcje państwowe można nazwać „burżuazyjnymi”). Fakt, że utopia kształtuje się polemicznie, w konfrontacji z jej współczesnym czasem, oznacza, iż nie rozwija swoich elementów w sposób swobodny i bezstronny (na przykład uwzględniając wyłącznie ogólne elementy historyczne i antropologiczne, umożliwiające rzekomo osiągnięcie jej ostatecznego celu). Zestawienie utopijnego państwa i teraźniejszości jest nie tylko moralne i logiczne, lecz także bezpośrednie i namacalne. Instytucje utopijne postrzega się jako środki eliminowania obecnych przeszkód stojących na drodze utopii. Opis stanu końcowego również zawiera problemy związane z drogą do niego. Dlatego właśnie ideał edukacji zajmuje w utopiach tak poczesne miejsce w literaturze, ponieważ obecny upadek człowieka, spowodowany przez zdegenerowaną teraźniejszość, stanowi główną przeszkodę w urzeczywistnieniu utopii. Ten sam fakt wyjaśnia, dlaczego ideę dyktatury edukacyjnej można logicznie odnaleźć w opisie idealnego państwa, będącego jednocześnie opisem okresu przejściowego, a także dlaczego utopia jest w ogóle realna i może ideologicznie unieśmiertelnić „okres przejściowy”.

Aby wyjaśnić problem warstwy nośnej tej intelektualnej struktury utopii, należy przeprowadzić wszechstronną i subtelną analizę stosunków społecznych i klasowych oraz ówczesnego światopoglądu. W tym miejscu ograniczymy się do kilku wstępnych uwag na temat roli nowo powstającej, nowoczesnej inteligencji. Humanisci epoki renesansu już wtedy czuli, że tworzą szczególną i osobliwą grupę. Jednak ich faktyczna zależność od klasy rządzącej była wciąż tak silna (nawet jeżeli nie należeli do tej klasy), że nie mieli realnej możliwości stworzenia niezależnej inteligencji. Mimo że różnili się od klasy rządzącej, byli jej sługami i konkurentami, a nie potencjalnymi sojusznikami czy przywódcami innych grup. Jednak postawa humanistów jest często nacechowana niechęcią do ich własnych mistrzów, co odzwierciedla fakt, że choć zostali dobrowolnie obdarowani przez swoich panów błyszczącym światem idei, ich pozycja społeczna pozostała pozycją poddanego. Obecnie utopiści są po części następcami i spadkobiercami humanistów, lecz z różnych powodów historycznych i socjologicznych, które należałoby szczegółowo omówić, podstawowa postawa psychologiczna tych osób jest

zupełnie inna. Przedstawiciel utopijny wyłania się jako charyzmatyczna i wolnomyslicielska osobowość, zajmująca niezależne stanowisko wobec kwestii społecznych (wrogie klasie rządzącej), a ponadto stara się uzasadnić i praktycznie zastosować tę pozycję, odwołując się do wiecznego rozumu. Utopista (intelektualista) staje się rzecznikiem interesów ludzi i rozumu, między interesami ludzi a rozumem powstaje wewnętrzne połączenie. W tym momencie dwoistość jego postawy jest bardzo wyraźna. Z jednej strony, stawia on sobie za zadanie obronę interesów ludu i bycie jego wiernym reprezentantem, utożsamia się ze społecznością w stosunku do klasy rządzącej, a z drugiej strony, owa reprezentacja ludu jest jedyną własnością wywłaszczonego utopisty, jedynym tytułem, dającym mu możliwość wysuwania roszczeń społecznych na własny rachunek. Jednak w tym drugim przypadku dystansowanie się od ludu staje się konieczne wtedy, gdy utopista jawi się nie tylko jako zwykły przedstawiciel ludu, lecz także jako jego wychowawca. Tendencja tej edukacji, jak również wspomniany związek między interesami ludu a rozumem, wywierają bezpośredni wpływ na intelektualną strukturę utopii. Marzenia i nadzieje wychowanków są bowiem przekładane na język wychowawcy, a następnie muszą zostać przez niego rozpoznane w tej transformacji i przyswojone na nowo. Rozum i język przedstawiciela nakładają się na wyobraźnię, język reprezentowanych, stając się formą przymusu, która nie tylko przetwarza pierwotny, wieloaspektowy materiał marzenia o krainie szczęścia, ale także modyfikuje go, posługując się elementami, które nie należą do języka reprezentowanych, lecz zostały częściowo lub całkowicie zaczerpnięte ze światopoglądu panujących klas. Pomiedzy klasami wyższymi a klasami niższymi toczy się cicha i zacięta walka. Ta duchowa konfrontacja, wpisana w logiczną strukturę utopii, przedstawia starcie nośników, łączących się w walce przeciw wspólnemu wrogowi, ale zajmujących różne stanowiska duchowe i społecznie trudnych do zidentyfikowania.

Wprawdzie racjonalna forma przymusu jawi się jako forma konieczna, w jaką muszą się przyodziać nieograniczone pragnienia, aby rozumowo uwzględnić rzeczywistość i jak najskuteczniej wykorzystać własne możliwości realizacji, jednakże takie użycie rozumu nie pozostaje bez konsekwencji dla pierwotnego pędu za nieograniczonymi pragnieniami. Odwoływanie się rozumu do czynników obiektywnych (wzmacniające względną siłę rozumu w konfrontacji z wyobraźnią), choć ma na celu przekroczenie tych czynników, służy relatywizacji, ograniczeniu tego, co nieograniczone. Ta bariera, oznaczająca trwałość istniejących *a priori* uwarunkowanych antropologicznie dysproporcji klasowych, oraz wynikający z nich priorytet klas wyższych, nie przeczy

fundamentalnej wierze w równość wszystkich ludzi. W utopiach często pojawiają się postacie wszechwiedzących liderów, którzy stoją na czele państwa (jeśli chodzi o historię intelektualną, wiąże się to z faktem, że w XVI- i XVII-wiecznym humanizmie ideał *homo universalis* został zastąpiony ideałem wszechwiedzy). Współcześnie jednak pierwszeństwo klas wyższych jest ukryte i uzasadnione postulatami edukacji, ponieważ musi ono być zgodne z zasadą równości ludzkiej. Z socjologicznego punktu widzenia interesujące jest to, że jedynie pośrednia identyfikacja wszechwiedzącego z całością społeczną umożliwia zwycięstwo rozumu, co znajduje wyraz w przekształceniu utopijnej wizji w utopijną strukturę państwową. Niemniej jednak nie mamy ostatecznych powodów, aby sądzić, że wspomniane powyżej podporządkowanie się utopijnemu marzeniu jest wiecznym losem utopii. Jeżeli chodzi o nowoczesną utopię, to zwycięstwo konstrukcji logicznej może być jedynie idealnym wyrazem postępującej racjonalizacji czasów nowożytnych. Zakładając, że to prawda, można uznać, że zwycięstwo tej idei częściowo odzwierciedla zwycięstwo nowszego, naukowego światopoglądu nad religijnym, przynajmniej w zakresie sekciarskiego podłoża wizji chiliastycznych. W tym przypadku do utopii wkradają się nie tylko renesansowa idea państwa jako dzieła sztuki czy późniejsza koncepcja państwa jako maszyny, lecz także wywodząca się z renesansu racjonalność, kalkulacja.

Cały problem relacji między klasami wyższymi a niższymi jest ściśle związany z kwestią pozycji filozofa – kompetentnego przedstawiciela nauki ogólnej, na której opiera się cała konstrukcja utopii. W państwie platońskim panowanie abstrakcyjnej zasady rozumu i sprawiedliwości jest nierozzerwalnie powiązane z panowaniem materialnych głosicieli tej zasady, czyli filozofów. Klasy wyższe dominują nad klasami niższymi, a reguła ta jest uzasadniona interesem całości, przy jednoczesnym uwzględnieniu jej postrzegania. U Platona otwarte panowanie jest możliwe, ponieważ opiera się na grupie społecznej, która chce się jawić jako obrońca interesów ogólnych. Grupa ta uzasadnia swoją pozycję nie poprzez namacalną realizację tych interesów, lecz odwołując się do ogólnej zasady, na której opiera się utopia. Istnieje jednak inna logiczna możliwość: odejście ogólnej zasady (lub jej interpretacji przez wszechwiedzącego) od rzeczywistych interesów ogółu albo reinterpretacja samego pojęcia interesu ogólnego. Choć te możliwości są logiczne, ich realizacja ma charakter historyczny. Jest to wzajemna zależność – głosiciele potrzebują zasad i odwrotnie, zasady potrzebują swoich przedstawicieli.

Słowo od tłumacza

Refleksje nad pojęciem utopii oraz jej istotą obecne są w myśli Panajotisa Kondylisa (1943–1998) na każdym etapie jego twórczości¹. Najlepszym przykładem wczesnych analiz autora jest niemieckojęzyczny tekst² z 1972 roku, którego przekład zamieszczamy powyżej. W ramach późniejszej fazy jego działalności intelektualnej, przypadającej na lata 90. XX wieku, warto wymienić dzieło *Współczesny świat w wymiarze politycznym. Od utopii do globalizacji*³. Zarówno w tytule tej książki, jak i w treści jednego z rozdziałów Kondylis wprost nawiązuje do omawianego zagadnienia. Z kolei esej *Utopia a działanie historyczne* (1993), opublikowany po polsku w 2023 roku⁴, stanowi dojrzały przykład rozwinięcia jego antropologiczno-historycznego podejścia do problematyki utopii. W artykule wprowadzającym do polskiego przekładu omówiono dość szczegółowo zarówno sam tekst, jak i koncepcję utopii w myśli greckiego erudyty⁵.

Przekład prezentowanego powyżej artykułu opracowano na podstawie tekstu opublikowanego pięć lat po śmierci autora w czasopiśmie „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” (51, nr 2, s. 299–310). Warto zauważyć, że pierwotna wersja tego eseju została sporządzona przez Kondylisa w 1972 roku w ramach przygotowań do podjęcia studiów doktoranckich na Uniwersytecie we Frankfurcie nad Menem. Tekst

¹ Por. Gisela Horst, *Panajotis Kondylis. Leben und Werk – eine Übersicht* (Würzburg: Königshausen und Neumann Verlag, 2018), 260–269.

² Kondylis pisał swoje artykuły i książki zarówno w języku niemieckim, jak i greckim. Czasem ukazywały się one w podobnym okresie, czasem ze znaczącym przesunięciem czasowym. Ponieważ najczęściej sam przekładał swoje teksty, dopasowywał je niejednokrotnie do czytelnika. Takie podejście skutkowało tym, że czasem wydanie greckie jest poszerzone w porównaniu z wydaniem niemieckim o określone treści, na przykład *Teoria wojny*, a czasem odwrotnie. Więcej na temat jego działalności przekładowej zob. Filip Olkiewicz, Lech Zieliński, „Działalność translatorsko-redakcyjna Panajotisa Kondylisa jako przykład kulturotwórczej roli tłumacza”, *Heteroglossia – studia kulturoznawczo-filologiczne* 12 (2022): 293–307.

³ Warto zauważyć, że wspomniana książka z uwagi na nadal aktualny wymiar zamieszczonych w niej treści jest tym dziełem Kondylisa, które w ostatnich latach jest najczęściej przekładane na inne języki (francuski 2022, polski 2024, hiszpański w opracowaniu).

⁴ Por. kwartalnik *Studia z Historii Filozofii* 14(2) (2023) poświęcony w całości twórczości Kondylisa.

⁵ Por. Lech Zieliński, Patryk Głowacki, „Antropologiczno-historyczne ujęcie utopii w koncepcji Panajotisa Kondylisa”, *Studia z Historii Filozofii* 14(2) (2023): 11–24.

przetłumaczony przez autora na język niemiecki służył jako dowód jego znajomości tego języka i umożliwił mu kontynuację edukacji akademickiej w Niemczech. W polskim wydaniu zrezygnowano z zamieszczania spisu treści, obecnego w oryginale, uznając, że w przypadku tekstu tej objętości jest on zbędny.

Kondylis analizuje fenomen utopii w ramach swojej teorii ideologii oraz racjonalności. Utopia w jego ujęciu nie jest jedynie literackim lub filozoficznym konstruktem, lecz przede wszystkim narzędziem kształtowania społecznych i politycznych postaw. Grecki filozof koncentruje się na analizie nowożytnej myśli utopijnej (XVI–XVII wiek), wskazując na jej kluczowy wpływ na rozwój sposobów myślenia w epoce Oświecenia, a także w XIX i XX wieku.

Z perspektywy Kondylisa utopia pełni funkcję ambiwalentną: z jednej strony stanowi próbę przekroczenia społecznych i politycznych ograniczeń, z drugiej – ujawnia swoje ograniczenia przez naiwność wobec istniejących realiów władzy i układów politycznych. Filozof dokonuje szczegółowej analizy logicznej formy oraz historycznej funkcji utopijnych konstrukcji, zestawia stanowiska czołowych przedstawicieli myśli utopijnej z ich krytykami, a także formułuje zarzuty wobec teorii państwa i społeczeństwa, które pomijają fundamentalne aspekty antropologiczne. Kondylis postuluje, że to właśnie uwzględnienie wymiaru antropologicznego umożliwia bardziej pogłębione zrozumienie mechanizmów funkcjonowania struktur państwowych i społecznych. Więcej szczegółów na temat samego tekstu zamieszczamy w jego streszczeniu na język polski i angielski.

Wyrażamy nadzieję, że niniejszy przekład wzbogaci recepcję myśli Panajotisa Kondylisa w Polsce i stanie się wartościowym uzupełnieniem publikacji *Utopia a działanie historyczne* oraz umożliwi pełniejsze uchwycenie koncepcji utopii greckiego filozofa.

Lech Zieliński

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

ORCID: 0000-0003-1265-8873

e-mail: Lech.Zielinski@umk.pl

Julia Wrzeszcz

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

ORCID: 0009-0006-4830-2210

e-mail: julkawrzeszcz7@gmail.com

Bibliografia

- Horst Gisela. 2019. *Panajotis Kondylis. Leben und Werk – eine Übersicht*. Würzburg: Königshausen und Neumann Verlag.
- Kondylis Panajotis. 2023. „Utopia a działanie historyczne”. *Studia z Historii Filozofii* 14(2): 25–41.
- Kondylis Panajotis. 2024. *Współczesny świat w wymiarze politycznym. Od utopii do globalizacji*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Olkiewicz Filip, Lech Zieliński. 2022. „Działalność translatorsko-redakcyjna Panajotisa Kondylisa jako przykład kulturotwórczej roli tłumacza”. *Heteroglossia – studia kulturoznawczo-filologiczne* 12: 293–307.
- Zieliński Lech, Patryk Głowacki. 2023. „Antropologiczno-historyczne ujęcie utopii w koncepcji Panajotisa Kondylisa”. *Studia z Historii Filozofii* 14(2): 11–24.

Streszczenie

Przedmiotem tekstu *Zur geistigen Struktur der utopischen Konstruktionen des 16. und 17. Jahrhunderts* autorstwa Panajotisa Kondylisa jest analiza intelektualnych oraz historycznych podstaw myśli utopijnej w XVI i XVII wieku. We wprowadzeniu autor podkreśla, że rozwój krytyki utopii był opóźniony w stosunku do krytyki ideologii, zwłaszcza w obrębie dyskursu marksistowskiego. Kondylis omawia, w jaki sposób marksizm odrzucał wcześniejsze wizje utopijne jako nierealistyczne i idealistyczne, zarzucając im brak uwzględnienia historycznych realiów społecznych. Celem artykułu jest dogłębna analiza logicznej formy i historycznej funkcji utopijnych konstrukcji. Autor porównuje poglądy ważnych przedstawicieli myśli utopijnej z ich adversarzami, określając pierwszych mianem „optymistów”, drugich zaś mianem „pesymistów”. Wskazuje zarówno cechy wspólne dla tych przeciwstawnych stanowisk, jak i różnice między nimi w obszarach takich jak antropologia, stan naturalny, wizje przeszłości i przyszłości czy koncepcje wychowania. Kondylis krytykuje również teorie państwa i społeczeństwa, które ignorują aspekty antropologiczne, argumentując, że właśnie one mogą dostarczyć kluczowych narzędzi do ich głębszego zrozumienia.

W kolejnych częściach autor bada czynniki zakłócające harmonię utopii oraz analizuje proponowane przez utopistów sposoby ich przewyższenia. Szczególną uwagę poświęca relacji między jednostką a społeczeństwem w myśli utopijnej. Kondylis przedstawia także dwa zasadnicze podejścia do utopii – jedno zakorzenione w tradycji religijnej, drugie o charakterze świeckim, które w swojej legitymizacji odwołuje się do nauki. Obie te postawy, mimo że antagonistyczne, zdaniem autora wzajemnie się uzupełniają.

W ostatniej części Kondylis krytycznie analizuje poglądy nowożytnych utopistów, koncentrując się na podporządkowaniu ich wizji rozumowi i racjonalizmowi. Zwraca uwagę na próby filozofów zmierzające do integracji utopii z rzeczywistością, które, jego zdaniem, prowadzą do zubożenia jej pierwotnej ideowej i konceptualnej głębi.

Podsumowując, tekst Kondylisa stanowi wszechstronną analizę filozoficznych podstaw myśli utopijnej, ukazującą złożoność i wewnętrzne sprzeczności, które towarzyszą ludzkim dążeniom do kreowania idealnych społeczeństw.

Słowa kluczowe: utopia w epoce nowożytnej, ideologia, Kondylis, krytyka utopii

The Spirit of 16th- and 17th-Century Utopian Concepts

Summary

Panajotis Kondylis' *Zur geistigen Struktur der utopischen Konstruktionen des 16. und 17. Jahrhunderts* focuses on the intellectual and historical foundation of utopian thought in the 16th and 17th centuries. In the introduction, the author emphasizes that the development of the critique of utopia was delayed in comparison to the critique of ideology, particularly within the Marxist discourse. Kondylis discusses how Marxism rejected earlier utopian visions as unrealistic and idealistic, accusing them of failing to consider the historical social realities. The aim of his paper is a thorough analysis of the logical form and historical function of utopian constructions. The author compares the views of prominent utopian thinkers with those of their adversaries, referring to the former as "optimists" and to the latter as "pessimists." Both the similarities and differences between these opposing positions are identified, particularly in relation to anthropology, the state of nature, visions of the past and future, as well as educational concepts. Kondylis also critiques theories of the state and society that ignore anthropological aspects, arguing that these elements are crucial for a deeper understanding of these theories.

In subsequent sections, the author examines the factors disrupting the harmony of utopia and analyzes the proposed solutions put forward by utopists to overcome them. Particular attention is given to the relationship between the individual and the society in utopian thought. Further, Kondylis presents two main approaches to utopia: one rooted in religious tradition and the other, secular, relying on science for legitimation. These two positions, although antagonistic, are argued by the author to complement each other.

In the final section, Kondylis critically analyzes the early modern utopists, focusing on the subordination of their visions to reason and rationalism. He draws attention to the attempts by philosophers to integrate utopia with reality, which, in his view, lead to the impoverishment of the original ideological and conceptual depth of the utopian project.

To sum up, Kondylis' text provides a comprehensive analysis of the philosophical foundations of utopian thought, highlighting the complexity and internal contradictions accompanying human efforts to create ideal societies.

Keywords: utopia in the early modern period, utopia and ideology, Kondylis, critique of utopia