

Marcin Hylewski
Uniwersytet Śląski

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/SEI.2017.009>

Świadomość utopijna i ład społeczny. Uwagi socjologiczno-literackie **(The utopian consciousness and social order. Sociological and literary remarks)**

Abstract

This essay discusses Utopian thinking and analyses its social and political determinants, transformational potential and functions fulfilled by Utopian projects of social order in the intellectual and cultural life of various groups and social wholes. The most important elements of Utopian discourses are the starting point for the analyses and are their theoretical scope. These elements take the form of categories and concepts from sociology, philosophy and social theory and are confronted with research materials in the form of selected utopias and dystopias in literature and examples from world history, which are usually used as exemplifications of the analysed ideas and tendencies. The assumption which lies behind the realistically oriented approach in sociological literature underlies this double analysis. According to this assumption, «literary utterances» can be treated not only as phenomena that are constructed socially, linguistically and aesthetically but also as elements of the dialectical process of social communication, which are full of a notional content, and a voice in the debate on issues important for theory. The aim of this paper is to describe the intertextual creative community that develops between the categories used by social theory when analysing utopias and social order and the topic explored by authors of utopian prose who test how some selected ideas operate in the worlds from novels. The «double viewpoint» (theory-literature) has been suggested for research purposes to identify and organize the most important elements of the interdisciplinary and cross-border area of the utopian universe, which can represent a contribution to a more detailed description of such a universe.

Keywords: sociology of literature, utopian consciousness, utopia, social order, revolution

Literatura i krytyka

Dyskurs utopijny jest przedmiotem rozlicznych parcelacji, którym przyświeca milcząca założenie o wzajemnej nieprzystawalności poszczególnych jego fragmentów, co miałyby wykluczać możliwość kompleksowej analizy. Rozgranicza się przede wszystkim dyskusje o utopii w rozumieniu tekstu lub też gatunku literackiego („utopijna forma”) od badań funkcjonowania „impulsu” czy „życzenia utopijnego” jako immanentnej składowej praktyki życia codziennego. W pierwszym przypadku problem jest dyskutowany w ramach nauk o literaturze, niejednokrotnie przy pomocy zapożyczonych z nauk społecznych conceptualnych narzędzi. Impuls utopijny, który będziemy tu określać szerszą kategorią „świadomości utopijnej” jest natomiast przedmiotem pogłębionej refleksji ze strony filozofów, socjologów, politologów czy historyków myśli społecznej próbujących spenetrować utopijne uniwersum przy użyciu technik interpretacyjnych, hermeneutycznych czy krytycznych (Jameson 2011: 1). Inna dychotomia przebiegać ma na linii nauka-literatura, co suponuje istnienie różnicy dzielącej zinstytucjonalizowane, najczęściej akademickie, dyskursy faktograficzne toczone w polu idei, koncepcji, teorii i paradygmatów statuujących niejako *limes* nauki od usytuowanego i toczonego poza jego obrębem dyskursu fabularnego pojętego jako niereglementowany i spontaniczny proces cyrkulacji treści dotyczących materii dzieła. George Eliot wspominała w tym kontekście o nieusuwalnym konflikcie między erudycją badacza oraz intuicją pisarza (White 2000: 48). Niniejszy esej jest pomyślany jako próba ukazania fikcyjności podobnych podziałów w odniesieniu do prozy utopijnej.

Fenomen literatury eksplorującej świat nie jest zjawiskiem nowym. Emil Zola za jedną z najważniejszych cech własnego pisarstwa uważał „wiarygodność naukową” i pragnął uchodzić za badacza (Mencwel 1980: 292). „Skoła uczuć” Gustawa Flauberta, według Pierre’a Bourdieu, „(...) w sposób zadziwiająco dokładny przedstawia struktury świata społecznego, w którym została stworzona, a nawet ukształtowane przez struktury społeczne struktury mentalne (...)” (Bourdieu 2001: 61-62). Socjologiczne panoramy i portrety klasowych etosów w powieściach Victora Hugo czy Marcela Prousta zawsze stanowiły obiecujący temat do rozważań nie tylko dla krytyki literackiej, ale i społecznej. Ambicje socjologiczne przejawiają też pisarze współcześni. Forma literacka jest dla Michela Houellebecqa przestrzenią diagnozy kondycji ludzkiej doby późnej nowoczesności i, przy okazji, pretekstem do wyprowadzenia jej krytyki (Houellebecq 2015). „Drach” Szczepana Twardocha posłużył autorowi m.in. do snucia refleksji dotyczących takich socjologicznie i antropologicznie doniosłych problemów jak idea pokrewieństwa oraz więzy krwi (Twardoch

2014). Potrzeba wypowiedziania prawd ważnych również poza kontekstem fabularnym jest istotną cechą dystynktywną programowo ambitnej literatury pięknej od zorientowanej na rozrywkę beletrystyki.

Mimo to, relacje między socjologią (oraz pozostałymi naukami społecznymi) i literaturą wydają się napięte. Socjologowie rzadko szukają inspiracji w powieściach ignorując materiał literacki jako niespełniający wymogów metody naukowej i z tego powodu bezwartościowy. Znajduje to respons w obecnych w literaturze złośliwych karykaturach socjologów jako oderwanych od rzeczywistości siewców akademickich nonsensów i konstruktorów nieprecyzyjnych teorii, w których pomieszana z ideologią amatorszczyzna skrywa się za parawanem pustej, technokratycznej nowomowy (Łęcki 2014).

Faktyczne związki socjologii z literaturą w dużej mierze ograniczają się do wiązki problemów należących do repertuaru jej subdyscypliny jaką jest socjologia literatury. Klasyczne teorie socjologiczno-literackie jak choćby socjologia powieści Györgya Lukácsa, strukturalizm genetyczny Luciena Goldmanna, intencjonalizm Jeana-Paula Sartre'a czy - by nawiązać do rodzimych badaczy - koncepcje Jana Stanisława Bystronia, Antoniny Kłoskowskiej, Michała Głowińskiego koncentrują się wokół problematyki społecznej genezy literatury i funkcjonowania jej zbiorowych obiegów a także społecznych uwarunkowań i wzorów recepcji dzieł literackich. A przecież z socjologią literatury mamy do czynienia *«(...) także tam, gdzie za pośrednictwem literatury poruszane są problemy stanowiące materiał doskonale dający się przedstawić w perspektywie socjologicznej»*, a zatem w grę wchodziłaby również analiza „społecznych światów przedstawionych” (Ćwikła 2006: 6). Tak ukierunkowane analizy Giennadij Pospiełow opatrzył szyldem „socjologii dzieła literackiego”. Nie chodzi tu jednak tylko o funkcję sprawozdawczą, którą obok reportażu, w pewnych warunkach, może realizować pisanie powieściowe (np. *casus* „literatury obywatelskiej”), ale również o odzywający się w nim interdyscyplinarny i transgraniczny dyskurs teorii społecznej. Pospiełow powiada, że większe formy epickie przedstawiają „wielkie freski świata obiektywnego” (Pospiełow 1980: 127). Oprócz wspomnianych już zagadnień struktury społecznej i klasowej czy nierówności ekonomicznych (Austen, Stendhal, Zola, Hugo, Steinbeck), w klasyce powieści odnotujemy wątki socjologiczne obejmujące tematykę społeczności lokalnych (Reymont, Marquez), świadomości narodowych (Sienkiewicz, Szołochow), autorytetu (Kafka, Remarque, Kesey, Gombrowicz, Golding), władzy i oporu społecznego (Vargas Llosa), etosów grupowych (Camus, Conrad), stereotypów (Woolf, Jellinek), mniejszości i grup etnicznych (Singer, Coetzee), trendów cywilizacyjnych (Wells,

Lem), roli mediów i masowej informacji (Böll), konfliktów tradycji z nowoczesnością (Turgieniew, Pamuk), ideologii i światopoglądów (Mann, Marai, Bellow).

Interesujące uwagi odnośnie źródeł praktyki pomijania treści dzieł literackich w analizach naukowych (socjologiczno-literackich, krytyczno-literackich itd.) wygłosił amerykański krytyk i znawca Shakespeare'a Elmer Edgar Stoll. Recenzując jego obiekcje Harry Levin zwracał uwagę na naukową konieczność oddzielenia „faktu historycznego od fikcji literackiej, odróżnienie obiektu od jego odbitego obrazu. Literatura zamiast odbijać załamuje obraz. Naszym [tj. uczonych - przyp. MH] zadaniem w każdym przypadku jest określenie kąta załamania. Ponieważ kąt zależy od gęstości ośrodka, jest zawsze zmienny i zadanie nigdy nie jest łatwe”. Postulat i możliwość separacji faktów historycznych (ale dotyczy to w równym stopniu wszystkich faktów społecznych) od fikcji literackiej wzbudzały w XX wieku wiele kontrowersji. Hayden White uznając kategorię faktu za pozytywistyczny przesąd dowodził, podobnie jak Nietzsche, że dopiero interpretacja ustanawia fakty, a pojęcie czystego doświadczenia, które miało torować drogę „do rzeczy” stanowi niemożliwą metafizyczną *idee fixe* milcząco powielaną przez wszystkie nauki. Konstytucja faktu dokonywa się przez osadzenie go w planie narracji, która jako całość znacząca oświetla faktualne elementy, z których jest utkana sama stanowiąc kryterium ich dyskursywnego wyodrębnienia. Tak pojęta „narratywizacja” może być, zdaniem White'a, eksplanacyjną alternatywą dla modelu nomologiczno-dedukcyjnego (White 2000: 347). Wszelkie „historie opowiedziane” należy więc traktować na równych prawach, dotyczy to tak samo fabuł literackich jak też narracji preparowanych w oparciu o *desiderata* metody naukowej¹ (White 2000: 329-330). White broni się jako ontologiczny monista akcentując referencyjną jedność świata społecznego. I choć tezę tę stawianą tak ostro można zaatakować podając przykłady przedstawień niewspółmiernych, co wymaga przyjęcia zewnętrznych kryteriów selekcji, a tym samym re-konstrukcji uprzednio wypartej metody; to jednak aplikacja optyki zalecanej przez autora *Metahistory* na grunt „socjologii dzieła literackiego” otwiera przed nami i uprawomocnia interesującą, a ciągle niedocenianą możliwość interpretacji wątków fabularnych w zestawieniu z materiałem empirycznym i teoretycznym, do którego się odwołują. Czy proza Sołżenicyna, Ginsburg lub Szalamowa stanowi poślednią drogę poznania radzieckiego systemu karceralnego i obozowej antropologii w stosunku do wytworzonego w tym przedmiocie naukowego piśmiennictwa? Analogiczne pytania należy stawiać

¹ White odwołuje się do historiozofii viciańskiej i jego znanej maksymy *verum ipsum factum*, która miała stanowić kontrapunkt dla uproszczonych, dualistycznych schematów kartezjańskich, w których myśl i świat przedziela mur infantylnej, epistemicznej fikcji (Por. Swianiewicz 2014: 54-5).

każdorzazowo formułując problemy graniczne możliwe do rozwiązania przez przynajmniej dwa niezależnie znaczące uniwersa (socjologia-literatura), albowiem werdykt fikcja/realność zależeć będzie tak od gatunku literackiego, użytych form narracyjnych czy tropów retorycznych, materii fabularnej, oceny wiarygodności źródła, jak również od przyjętego sposobu lektury i punktu odniesienia (wykorzystane teorie).

Druga część argumentu Stolla jaką przywołuje Levin budzi jeszcze większe zastrzeżenia. Należałoby zastanowić się czy aby to, z czego Stoll czyni zarzut badaniom ogniskującym się wokół materii dzieła, nie odnosi się w równym stopniu także i do refleksji naukowej. Jeśli, jak sugeruje, literatura miałaby stanowić «obraz odbity», którego korelatem jest świat („obiekt”), to czy podobna zależność nie opisuje również poznań naukowych? Dualizm rzeczywistości i opisu to epistemiczny oblig. W mocy, zdawałoby się, pozostają postulaty określania «gęstości ośrodka» i wyznaczenia w oparciu o nią «kąta załamania» otrzymanego obrazu. W jakim jednak sensie można utrzymywać, że dyskurs nauk społecznych, sam będący społecznym konstruktem, załamuje i zniekształca obraz w mniejszym stopniu niż amethodyczne deskrypcje fabularne? Łatwo dobrać przykłady świadczące zarówno za jak i przeciw tej tezie. Levin sam w porę zastrzega się dodając, że zmienność i złożoność danych jakie trzeba uwzględnić w analizie mocno komplikuje proces poznawczy. Czy jednak takie tonujące formuły nie są eufemizmem niemożliwości uzyskania niezawodnych i ostatecznych ustaleń? Każda analiza składa się z dziedziny tego, co zawiera i przeciwdziedziny tego, co wyklucza; roszczenie empirycznej zupełności jest najwyżej ideą regulatywną. Toteż, każda konkluzja będzie - mniej lub bardziej - arbitralna i zależna od wyselekcjonowanych «danych wejściowych». Krótko mówiąc, ocena wiarygodności literackich «obrazów», które Stoll i Levin czytają jako znaki rzeczywistości, wymagałaby uchylecia wszelkich konstrukcjonistycznych obiekcji i założenia pewnej wizji świata jako obiektywnie ważnej. Wydaje się, że to stare marzenie może na powrót obciążyć nauki społeczne metafizycznym balastem, którego porzucenie stało się kamieniem milowym ich rozwoju. Bezzasadność takiego *ricorso* wyraża się w tym również, że przestrzeń analityczna ograniczona do „powierzchni”, ale również uwarunkowań i struktury wytworzonych „obrazów” sama zdaje się obiecującym i nigdy do końca nie zapoznanym obiektem badań.

Socjologiczna „analiza fabularna”, którą tu postuluję, może znaleźć oparcie w ogólnych, materialnych warunkach sztuki powieściowej, do których literaturoznawcy powszechnie zaliczają „realność” lub częściej: realizm (Eagleton 2014b: 244). „Realność”

najpełniej wyraża pisanie mimetyczne imitujące wybrane obiekty pozatekstualne. Realizm zakłada, że powieść autonomicznie konstytuuje swój własny świat, jest więc „faktem kosmologicznym”, którego możliwość jest rozpatrywana w świetle założonych warunków początkowych, tj. przy użyciu kryteriów strukturalnej koherencji (Eco 2009: 717-720). Jak jednak zaznacza Hans Fügen literatura tak ukierunkowana demonstruje pewien związek wydarzeń dający się wyobrazić jako związek rzeczowy. Z tego powodu z definicji kontrfaktyczne pisanie powieściowe czyni z literatury laboratorium życia społecznego, gdzie dokonywa się intelektualnych eksperymentów pozwalających testować funkcjonowanie rozmaitych światopoglądów, idei, emocji, postaw, zachowań w praktyce funkcjonowania powieściowych światów pomyślanych jako światy możliwe (Fügen 1980: 92-93). Kurt Vonnegut rozpoczyna przedślowie do powieści „Pianola” komunikatem: „*Ta książka nie traktuje o tym, co jest, ale o tym, co być może*” (Vonnegut 1996: 7). Dlatego też potencjał wyjaśniający dzieła będzie zależał od oceny wiarygodności i realizmu zbudowanego modelu rzeczywistości.

Warto dodać, że bogactwo socjologicznych inspiracji, jakie można odnaleźć na kartach powieści wynika często nie tyle z treści samej fabuły (która ostatecznie może się okazać socjologicznie nieistotna), co z cech typologicznych gatunku jaki reprezentuje. Gdy Herbert Wells powiada, że powieść jest jedynym medium umożliwiającym poważną debatę nad implikacjami przyspieszonego rozwoju społeczeństwa, ma przez to na myśli głównie „fantastykę naukową”, gdzie należy także jego własne pisarstwo (Ćwikła 2006: 15).

Podobnie podatny socjologicznie typ stanowi literatura utopijna (*nomen omen* posiadająca wyraźną część wspólną z prozą fantastyczno-naukową) sytuująca się na drugim biegunie kontinuum, jakie otwiera *l'pour art* i blankietowe pisanie stopnia zerowego uznane przez Rolanda Barthesa za niemożliwe. Przemawia ona raczej językiem Comte'a, Spencera i Durkheima niż eskapistyczną poetyką Neutralnego. Jej głos rozbrzmiewa częściej na salach wykładowych, w akademickich kampusach i redakcjach opiniotwórczych magazynów niż w czytelnicznych klubach książki i bibliotekach miejskich. Wreszcie, stanowi niejako domenę dedykowaną dla czytelnika zainteresowanego aporetiką ideałów *ładu społecznego*, przy czym nie chodzi mi tu tylko o socjologów w sensie profesji, ale także o odbiorców obdarzonych „socjologiczną wyobraźnią” (por. Szacki 1980: 11), która w połączeniu ze znajomością kafeterii niezbędnych kategorii z zakresu teorii społecznej uzdolnia do odbycia intelektualnej przygody określonej przez Pawła Ćwikłę „lekturą socjologiczną” (Ćwikła 2006: 11).

Co więcej, literackie utopie stanowią najczęściej model, parabolę, komentarz lub próbę bilansu wybranych wydarzeń, okresów lub trendów społeczno-historycznych. „Erewhon” Samuela Butlera jest czytany jako krytyka wiktoriańskiej Anglii; „Nowy wspaniały świat” Aldousa Huxleya, „Pianola” Kurta Vonneguta, czy „Możliwość wyspy” Michela Houellebecqa to ponure wariacje tyżące możliwych antropologicznych skutków postępu technologicznego; orwellowskie bestsellery „Folwark zwierzęcy” i „Rok 1984” stanowią wielkie metafory stalinizmu; w „Genezis” Bernard Beckett, rozważa wieczny społeczny konflikt między wolnością i bezpieczeństwem, podczas gdy w umoralniającej „Opowieści podręcznej” Margaret Atwood próbuje rozpoznać i przepędzić demony nacjonalizmu, szowinizmu i homofobii jakie miałyby implikować „sojusz tronu z ołtarzem”. Jako podsumowanie tego przykładowego wyliczenia przywołać można słowa polskiego autora dystopii fantastycznonaukowych Janusza Zajdla, który stwierdził, że forma literacka jest dla niego narzędziem „boksowania ze światem” (Zajdel 2004: 279). Jest więc pisanie utopijne przykładem literatury krytycznej, której warstwa fabularna nieuchronnie odsyła do szeregu pozaliterackich kontekstów.

Oprócz klasyki gatunku socjolog zainteresowany zagadnieniem utopii może posilkować się również inną literaturą, w której perspektywa utopijna pojawia się jako jeden z wątków lub nawet tylko fragment fabuły, a także gdy narracja koncentruje się wokół zagadnień towarzyszących problematyce ideałów ładu społecznego. Dlatego też oprócz sygnalizowanych wyżej prac przedmiot jego uwagi z powodzeniem może stanowić „Don Kichote” Miguela de Cervantesa, gdzie autor bierze pod lupę problem utopijnej osobowości, lub „Biesy” Fiodora Dostojewskiego portretującego źródła i mechanizmy formacji utopijnej wyobraźni związane z ciemną stroną ludzkiej natury.

Janusz Lalewicz pisał, że rozumienie tekstu czytanego wymaga powiązania poszczególnych komponentów fabuły z elementami pozaliterackiego uniwersum, którego tekst dotyczy (Ćwikła 2006: 11). Niniejszy esej jest próbą wykrycia i deskrypcji takich homologii w ramach dyskursu utopijnego stanowiącego najszerszą teoretyczną ramę jaką można objąć problematykę ideałów ładu społecznego i towarzyszących im społecznych form wiedzy (świadomość utopijna). Zabieg ten traktuję jako punkt wyjścia do wyprowadzenia enumeratywnej i esencjonalnej zarazem charakterystyki tych ostatnich. Przedmiot dociekań stanowią wybrane utopie i dystopie literackie oraz fragmenty innych, najczęściej klasycznych, powieści podejmujących tytułowe wątki, czytane z kluczem teorii społecznej i filozoficznej. Tak pomyślana konkordancja jest świadectwem jedności wyobrażeń doty-

czących świata społecznego, do których w rozważanym przedmiocie (dyskurs utopijny) odwołują się zarówno pisarze, jak i badacze społeczni. Poniższe rozważania można traktować jako przykład analizy dyskursu utopijnego konkurencyjny wobec redukcjonistycznych ujęć definicyjnych, które, jak dotąd bezskutecznie, usiłują dociec istoty myślenia utopijnego w konstelacji określanych cech. Takowe definicje zawsze okazują się za wąskie, bo i materiał, który próbują porządkować uznać trzeba za niejednorodny, poliwalentny, a nadto historycznie zmienny. Z tych przyczyn zadanie jakie przed sobą postawiłem ma przede wszystkim wymiar typologiczny.

Myśleć Niemożliwe. Świadomość utopijna w teorii społecznej i literaturze

Pierwszą cechą świadomości utopijnej jest to, co Eric Voegelin nazywał „gnostycyzmem”, a więc „(...) skłonność do przenoszenia transcendencji bezpośrednio do wymiaru realnego i domagania się, by „ostateczny cel” świata był obecny tu i teraz” (Scruton 2012: 68). Uwidacznia się tutaj pokrewieństwo świadomości utopijnej i wyobrażeń religijnych, które łączy pragnienie urzeczywistnienia „ostatecznego celu” oraz przekonanie o tym, iż jest to możliwe mocą naszych ludzkich i planowych wysiłków. Różnica tkwi natomiast w planie dziejowym, który miałby stanowić arenę materializacji tego celu: utopia widzi ją w procesie historycznym, religia zaś w transcendentnej „historii zbawienia”, a więc w perspektywie eschatologicznej. „*W ogólne intencji* - wywodzi Emil Cioran - *utopia jest kosmogonicznym marzeniem w historycznym wymiarze*” (Cioran 2008c: 23). Naturalnie, utopijne cele są różnorodnie definiowane, a niektóre z nich mogą wydawać się bliskie praktyce społecznej. I tak, Nicolas Condorcet widział kres postępu w realizacji trzech wytycznych: zniesienia nierówności między narodami, zniesienia ich wewnątrz narodów oraz w udoskonaleniu człowieka (Cioran 2008a: 122). Utopijność, skądinąd szczytnych, postulatów francuskiego racjonalisty, ujawnia się w *implicite* w nich obecnym łaknieniu pełni, które zawsze jest równocześnie „żądaniem niemożliwego”, ponieważ wyobrażać sobie, „(...) że niedostatek jako taki, niedostatek tout court będzie wykorzeniony, to sprzeciwiać się całości historycznego doświadczenia, niedostatek bowiem określa się przez ludzkie pragnienia, te zaś mogą wzrastać nieograniczenie” (Kołakowski 1990a: 262). Wysokość roszczeń wysuwanych przez poszukiwaczy społecznego ideału i ich krańcową niewspółmierność z istniejącymi, a nawet możliwymi strukturami społecznymi, obnaża Thomas Mann w postaci Naphty, jednego z bohaterów „Czarodziejskiej Góry”. Ten posępny jezuita rozplomieniony ideą mesjanizmu socjalistycznego opiewa dziejową misję proletariatu, który „*idee ludzkości i Państwa Bożego przeciwstawia burżuazyjno-kapitalistycznej zgniliznie (...) Proletariat*

podjął dzieło Grzegorza [Wielkiego - przyp. M.H.], ma jego entuzjazm dla praw boskich i tak samo jak on nie będzie mógł ręki cofnąć przed krwią. Zadaniem jego jest wzbudzenie grozy dla zbawienia świata i dla osiągnięcia tego, co było celem Zbawiciela: bezpieczeństwa i bezklasowego synostwa bożego” (Mann 2013: 460-461). Utopijni wizjonerzy czerpiący życiodajną wodę z jezior Głębokiego Przekonania i przechadzający się dolinami Pewności Niewzruszonej, przed którymi w wierszu „Utopia” przestrzega Wisława Szymborska, rzadko uprzytamniają sobie, że raj, który śnią jest „w życiu nie do pojęcia”. A nadto, zauważa Wojciech Roszkowski, opanowanie rzeczywistości przez ideę ziemskiego rajy bywa często początkiem totalitaryzmu (Roszkowski 2006: 86).

*

W analizę drugiego rysu definiującego utopijność wprowadzi nas definicja Rogera Scrutona: „*Utopie to wizje przyszłego stanu, w którym konflikty i problemy ludzkiego życia zostały całkowicie rozwiązane, ludzie żyją w jedności i harmonii ze sobą i wszystko jest zorganizowane zgodnie ze wskazaniem jednej woli, woli całego społeczeństwa - „woli powszechnej”*” (Scruton 2012: 70). Idealizm takiego ujęcia wyraża się w przekonaniu o możliwości zażegnania konfliktów między jednostkami oraz między jednostką i zbiorowością w wyniku wdrożenia racjonalnych urządzeń społecznych, których funkcjonowanie zasadać się będzie na harmonizacji artykułowanych w sferze publicznej interesów, co finalnie doprowadzi do krystalizacji organicznej „woli powszechnej”. W tym sensie utopia zaleca odwrócenie kierunku ewolucji organizacji politycznej i powrót od współczesnej, wysoce wyspecjalizowanej, konfliktogennej i alienującej *civitas*, do bliskiej wyobraźni demokracji powszechnej Jana Jakuba Rousseau pradawnej, nieodróżnicowanej, harmonijnej i inkluzywnej *societas*. Utopia prehistorycznego braterstwa jest jakby normatywizacją töniesowskich kategorii „wspólnoty” i „stowarzyszenia”, a ściślej: gloryfikacją tej pierwszej i krytyką ostatniego. „*Utopie - podsumowuje Roger Scruton - opowiadają historię upadku człowieka, tylko wstecz: niewinność i jedność sprzed upadku znajdują się na końcu, a nie na początku czasów - chociaż czasem określa się koniec jako powrót do pierwotnej harmonii*” (Scruton 2012: 70). Paradoksalnie, rzecz można, że utopia jest w takim przypadku retrospekcją z przyszłości.

Bywa jednak i tak, że wyobraźnia utopijna stara się łączyć „wspólnotę” i „stowarzyszenie” ocalając ich pozytywne konotacje, a ignorując związane z nimi anomalie. Egzemplifikacją syntezy tych wzajemnie przeciwbieżnych tendencji jest utopia Marksa, co w następujących słowach wyraził Leszek Kołakowski: „*Marksizm był mieszaniną jedno-*

znacznego entuzjazmu dla nowoczesności, racjonalnej organizacji i postępu technologicznego oraz teźże tęsknoty za archaiczną wspólnotą, a kulminacją jego była utopijna nadzieja na doskonały świat przyszłości, gdzie oba te zbiory wartości da się jednocześnie utrwalić w harmonijnym stopieniu: nowoczesna fabryka i ateńska agora zleją się w jedno” (Kołakowski 1990b: 208). Nieprzejednany eklektyzm można zresztą z powodzeniem wyodrębnić jako samodzielną cechę koncepcji utopijnych. Że jednak podobne konstrukcje trudno osadzić na grząskim gruncie realności, możemy przekonać się analizując fragmenty opowiadania Arthura Koestlera pt. „Ciemność w południe”. Jeden z bohaterów, komunistyczny śledczy i przy okazji domorosły teoretyk komunizmu, Iwanow, tłumaczy, iż mogą istnieć tylko dwa wzajemnie sprzeczne i wykluczające wszelkie ogniwa pośrednie typy etyki – „etyka anti-wiwisekjonistów” (np. etyka chrześcijańska) i „etyka wiwisekjonistów” (wszelkie „etyki” zbiorowe). Pierwsza z nich uważa pojęcie interesu społecznego za abstrakcję, sądząc, że tylko jednostka może być nośnikiem praw i obowiązków, a jej zakorzeniona w prawie naturalnym autonomia moralna winna być zawarowana również konstytucyjnie (Koestler 1990: 114-115). Ostatnia natomiast, w konflikcie między roszczeniami jednostki i interesem społecznym, postuluje prymat tego ostatniego nie gwarantując indywidualum żadnych praw, w tym nawet tak minimalnych jak ochrona życia, prawo do bezstronnego procesu, czy zakaz stosowania tortur jako środków dowodowych. Stan braku konfliktów między jednostką i społeczeństwem to czysta fikcja. Innymi słowy, w doprowadzonej do skrajności dialektyce Iwanowa, rozwój społeczny pociąga za sobą cierpienie jednostek, a samorealizacja jednostek blokuje rozwój społeczny. Thomas Campanella najwyraźniej więc nie dostrzegł, że „miasto słońca” nie jest tym samym, co „słońce miasta”. Komunizm widziany oczami Koestlera jest nieuchronną konfrontacją między etyką i polityką (lub dosadniej: historią), w której jego apologetci przyjmują pozy „empiryków”, a przeciwnicy określane są „moralistami” (Por. Koestler 1990: 63). Taka konfiguracja klarownie pokazuje niemożność urzeczywistnienia żadnej idealnej wizji ładu społecznego bez naruszenia praw choćby niektórych grup społecznych.

Warto jeszcze dodać, że – nieprzyjmujące do wiadomości powyższych uwag - poszukiwanie wspólnotowego rajy może mieć źródła w lęku przed genetycznymi chorobami „społeczeństwa otwartego”, które Popper definiuje jako racjonalne i krytyczne. Właściwe „społeczeństwu zamkniętemu” mit i magia, w społeczeństwie otwartym przestają spełniać funkcję integracyjną i nie dostarczają legitymacji ładu społecznego, przez co traci ono podstawę spistości tkanki społecznej (Por. Popper 2006: 377). Pojawia się widmo anomii,

a „całość społeczna” rychło może się stać istnością abstrakcyjną, co łatwo zaobserwować w wielu współczesnych wysokorozwiniętych „technokracjach”, gdzie kontakty międzyludzkie stają się w coraz większym stopniu powierzchowne, zadaniowe i efemeryczne.

*

Trzeci z interesujących nas elementów to „przeracjonalizowana” teoria społeczeństwa i także koncepcja człowieka. Utopijnych projektodawców - tak powieściowych jak i rzeczywistych - zazwyczaj nie można posądzić o skromność i umiar w ocenie własnych zdolności przewidywanych oraz planistycznych, co stanie się widoczne gdy weźmiemy pod uwagę fakt uporczywego przedstawiania przez nich ich własnych wizji idealnego ładu społecznego jako obiektywnie ważnych owoców czysto racjonalnych dedukcji. Muszą więc trwać w przekonaniu, że rozwój społeczny ma swoją logikę, a umysł ludzki - a w każdym razie: ich umysł - jest wystarczająco chłonny, przenikliwy i wyposażony w odpowiednie moce operacyjne by ją niezawodnie odkryć. Oto jak Fiodor Dostojewski komentuje krzewienie się idei socjalistycznych wśród rosyjskiej gawiedzi: „Pokażcie państwo rosyjskiemu sztubakowi mapę gwiazdowego nieba, o której dotąd nie miał pojęcia, a nazajutrz zwróci wam tę mapę z poprawkami” (Dostojewski 2009: 669). Co jest udziałem ludu, wcześniej była jednak rzeczą intelektualistów. I tak, Robert Owen opracował projekt zwalczenia nędzy w Irlandii przez zakładanie kolonii komunistycznych. Pomyślał niemal o wszystkim tworząc nawet drobiazgowo projekty techniczne ich zabudowy włącznie z rzutem pionowym, poziomym i widokiem z lotu ptaka (Engels 1971: 75). Charles Fourier natomiast wykalkulował, że dzieje ludzkości trwać będą 80 000 lat i ani sekundy dłużej. Sądził też, iż istnieje 810 typów osobowości ludzkiej, a ideałem organizacji społecznej jest system „falang” - mikro-utopii *sui generis*, które w przyszłości zastąpią instytucję państwa i rozmnożą się w liczbie 600 tysięcy (Dubel 2009: 371-372). „Racjonalność” w wydaniu Fouriera do tego stopnia nie w smak była Emilowi Cioranowi, że określił jego utopijne bajania „środkiem wymiotnym” (Cioran 2008a: 120).

Nadmiar racjonalności w antropologicznych koncepcjach utopistów dobrze widać w utopiach i dystopjach literackich, a w szczególności w fantastyce naukowej. Powieściowe światy idealne są wyzute z wszelkiej spontaniczności, wyprane z afektów i pozbawione nuty fantazji; słowem - wyrugowano z nich wszystko, co ludzkie. W Państwie Jedynym z powiastki „My” Eugeniusza Zamiatina, prawa sympatii i antypatii w stosunkach międzyludzkich oparte na - wydawałoby się naturalnej - zasadzie „lubić-tak-po-prostu”, zostają zastąpione nadracjonalnym modelem redukowalnym do formuły „lubić-dlatego-

-że” (Zamiatin 1989: 24). Montag, główny bohater znanej antyutopii Raya Bradburego pt. „451° Fahrenheita” wzbudza niechęć stróżującego porządku „mechanicznego psa”. Zwierza się więc przełożonemu z podejrzania, iż ów stwór najpewniej go nie lubi, na co rezolutny pryncypał w mig replikuje: „*On nie może lubić czy nie lubić. On po prostu działa*” (Bradbury 2012: 38). Stwierdzenie to można, a nawet trzeba, odnieść do zrobotyzowanych mas ludności portretowanych w większości klasycznych utopii literackich. Inne przykłady racjonalnego przesytu znajdziemy u klasyków gatunku. Uosabiający ludzkie niezdecydowanie, refleksję i skłonność do emocjonalnych uniesień, mieszkańiec orwellowskiej Oceanii, Winston Smith oraz znany z „Nowego wspaniałego świata” Aldousa Huxleya - „Dzikus”, nie pasują do zaprezentowanych na kartach powieści ideałów organizacji, przez co skazani są na (lepszy wariant) pieskie życie outsiderów społecznych lub (gorszy wariant) przeznaczonych zagładzie wichrzycieli porządku. Przydałaby im się zapewne porada jednego z publicznych lekarzy wspomnianego przed momentem Państwa Jedynego. Dbający pierwszorzędnie o zdrowy „materiał ludzki” dla zdrowego społeczeństwa eskulap, stawia bohaterowi o wdzięcznej sygnaturze D-503 fatalną diagnozę: „*Żle z wami! Widocznie wytworzyła się wam dusza*” (Zamiatin 1989: 73). To stąd niekontrolowane wybuchy cierpienia i zazdrości - stanów, ma się rozumieć, niegodnych wykwalifikowanego inżyniera i konstruktora państwowych statków kosmicznych. Przemysłny medyk z powieści Zamiatina w trosce o zdrowie pacjenta (a nade wszystko o bezpieczeństwo państwa) czym prędzej kieruje go na refundowany ze środków publicznych zabieg polegający na „amputacji wyobraźni” (Zamiatin 1989: 74). Tak więc, w doskonale racjonalnym świecie nie ma miejsca na wzloty i upadki, miłość i nienawiść, grzech i odkupienie. Nie odnajdzie się w nim też i ludzkość.

*

Czwartą cechą świadomości utopijnej jest jej skłonność do popadania w przesadne uwielbienie natury i towarzyszący mu hiperkrytycyzm w stosunku do wszystkiego, co zostanie uznane za próbę jej okiełznania, przełamania, czy przewyciężenia. Za wzór można postawić kategorię cywilizacji, którą Leszek Kołakowski uczynił podsadną w tytule jednej ze swych książek, by - już na jej kartach - przywdziać toż jej obrońcy. Stosowny przykład admiracji natury zaczerpnijemy z dzieła życia Johnatana Swifta. W „Podróżach Guliwera”. Swift na zasadzie kontrastu opisuje doskonałą społeczność rozumnych (w specyficznym sensie) koni - Houyhnhnmów, oraz ich karykaturalną odwrotność jaką stanowią określani Jahusami ludzie, w tym tytułowy Guliwer. Z punktu widzenia Guliwera, kraj Houyhnhn-

mów musi się jawić jako przykładna antyutopia. Nie znają oni etyki, uczuć, namiętności, a racjonalność, którą operują można uznać za formę prefiguratywną kantowskiego „rozumu praktycznego” w tym sensie, iż choć rozdziela on działania pożądane i niechciane, to kryterium dychotomizacji stanowi nie norma moralna, a naturalistycznie pojęta teleologia, a więc realizacja podstawowych potrzeb życiowych - tak indywidualnych, jak społecznych. W raju Houyhnhnmów nie do pomyslenia wydaje się typowo ludzkie „ponad” - teologię zastępuje biologia, metafizykę fizyka, filozofię - „*sophia*”. Houyhnhnmowie nie mają zdolności konstytutywnych dla „rozumu teoretycznego”, który pełnić zwykłą funkcję zapośredniczającą, rozbierając poszczególne składowe doświadczenia (sądy, pojęcia, akty psychiczne, emocje) na czynniki proste i poddając je krytycznej analizie. Nie tracą czasu na czcze dysputy, spory, czy działania polityczne. Nie znają idei hierarchii, nierówności oraz władzy i to nawet pomimo faktu, że ... z powodzeniem je praktykują. Ich życie w całości bije w rytm kalendarza dobrze znanej, powtarzalnej i oswojonej przyrody. W literacką kreację wyspy Houyhnhnmów, wpisał Swift swoistą gradację ontologiczną: na jej szczycie mamy naturę samą; poziom niżej to, co się z niej rodzi (przyroda ożywiona i nieożywiona, w tym Houyhnhnmowie); na dnie zaś zalega to, co wynaturzone, czyli ludzie - Jahusi. Zaznaczmy jednak, że sam Guliwer nie jest ich doskonałą personifikacją - tę bowiem zarezerwował Swift dla gromady mikrych, wynędzniałych, pełnych agresji i bezładnie miotających się stworów, których bohater napotkał zanim dostał się pod opiekuńcze skrzydła Houyhnhnmów. Obraz owej infernalnej zgrai ma, jak się zdaje, pokazać, nie skąd ludzkość pochodzi, ale dokąd zmierza. Guliwer jest jakby Jahusem *in potentia* - jego płomienne, a wynikające z pychy i zaślepienia, obrony zdegenerowanej Anglii (których ostatecznie zaniecha pod wpływem podziwu dla Houyhnhnmów), to pierwszy symptom wygasającego zapalału w podtrzymywaniu cywilizacji i tym samym wczesny omen nadchodzącego schyłku. Jahusi z wyspy Houyhnhnmów to natomiast ci, którzy cywilizację mają już za sobą - podobnie zresztą jak człowieczeństwo... Są więc w tym stadium egzystencji, w którym znalazł się po lobotomii McMurphy, bohater antyutopii Kena Keseya: wprawdzie można dalej żyć i nawet przeżyć, jednak żyć by przeżyć po prostu nie warto. Jeśli u Keseya lobotomia zabiera McMurphy'emu człowieczeństwo, a McMurphy'ego światu, to w utopii Swifta cywilizacja łupi Jahusów z naturalnej (jedynej możliwej) mądrości i nieodwracalnie eksmituje z królestwa przyrody. Ich losem jest wyrodne synostwo, wyrzeczenie się natury przez jej przekroczenie w desperackim akcie samouwielenia, by finalnie unicestwić samych siebie. Czy nie to chce nam powiedzieć Jan Jakub Rousseau, gdy mówi, że do błogich czasów

sprzed powstania kultury nie ma powrotu i pozostaje nam tylko paliatywna inżynieria społeczna, tj. nieskończone poskramianie feniksa cywilizacji? Czy nie tego typu nostalgii wcieleniem są engelsowskie z ducha tęsknoty za przedkulturową i w jakiejś mierze przedspołeczną „demokratyczną organizacją rodową”?

*

O piątej z interesujących nas cech wspomina Zygmunt Bauman twierdząc, że *„myślenie utopijne wymaga zdolności łamania zwyczajowych asocjacji, uwolnienia się od przytłaczającej umysłowo i fizycznie dominacji rutyny i inercji tego, co będąc zakorzenionym w zwyczajach, przyjmowane jest za „normalne”*” (Bauman 2010: 8). Karl Mannheim pisał natomiast, że świadomość utopijna to taka *„(...) która nie pokrywa się z bytem”* (Mannheim 2008: 229), a jednocześnie formułuje przynajmniej częściowo realizowalne żądania transformacji bytu w jego „aktualno-historycznym” wymiarze. Utopia musi zatem łamać istniejące konwencje, uderzać w funkcjonujące instytucje i kwestionować prawomocność panującego ładu poprzez dostarczenie dla nich alternatywy radykalnie odmiennej. Oczywiście, owa mityczna odmiennność, na którą z pietyzmem powołują się rewolucyjno-utopijne ideologie, w praktyce może oznaczać przetasowanie elit społecznych i kontynuację *status quo* albo też i regres społeczny. Emil Cioran sugerował, że rewolucja w rękach ludu służy nie zniesieniu ucisku i sanacji stosunków społecznych, a temu, by sam lud zaspokajając głód wendety stał się tyranem (Por. Cioran 2008b: 66). Sama tylko z gruntu utopijna zmiana perspektywy z „jest” na „będzie” (lecz nie na „może być!”) (Scruton 2012: 30) toruje drogę kuszącemu i nieposkromionemu pragnieniu poznania niespodzianki skrywanej się za rzeczoną „będzie”. Jest to jeden z tych przypadków, przed którymi ostrzegął węgierski filozof Aurel Kolnai pisząc o „umyśle utopijnym” *„(...) ukształtowanym przez swoistą potrzebę moralną i metafizyczną, która prowadzi do akceptacji absurdów nie pomimo ich absurdalności, lecz ze względu na nią”* (Scruton 2012: 67-68). Ciekawe obrazy użycia opisanych tutaj technik funkcjonowania „wyobraźni utopijnej” dla usprawiedliwienia planowanego przewrotu napotkamy w „Ogniem i mieczem” Henryka Sienkiewicza: *„Coś ty, didu, kraczesz jak kruk — rzeki stary chłop. — A tak my i wierzymy, że na paniw czarna godzina nadchodzi. I **nie będzie** [pogrubienie to i kolejne - M. H.] **ich ani na ruskim, ani na tatarskim brzegu, ni panów, ni kniaziów, tylko kozaki, wolni ludzie będą — i nie będzie** ni czynszu, ni czopowego, ni suchomielszczyzny, ni przewozowego, i **nie będzie** żydów, bo tak stoi w piśmie od Chrystusa, o którym ty sam powiadał. (...) Czyja ziemia? kniazia; czyj step? kniazia; czyj las? czyje stada? kniazia; a dawniej był boży las, boży step; kto przyszedł pierw-*

szy, to wziął i nikomu nie był powinien. Teraz wsio paniw, a kniaziej...” (Sienkiewicz 2005: 169-170). Powstanie Chmielnickiego miało swoje obiektywne i zrozumiałe przyczyny, ale zdarza się i tak, że samo łaknienie „nowego” (niekoniecznie „lepszego”) przez znudzone masy wyzwała rewoltujące obowiązujący porządek działania, które prowadzą do zmiany społecznej. Ów prospektywny zwrot ilustruje zawarta w «Folwarku Zwierzęcym», orwellowska parodia «Międzynarodówki». Oto jak Stary Major mami zwierzęcą publiczność straceńczą promesą irrealnej, wiekuistej wolności (tę prawdziwą zamierza rychło ukrócić): (Orwell 2008: 29):

*«Zwierzęta Anglii, zwierzęta Irlandii,
Zwierzęta wszystkich czterech świata stron,
Słuchajcie pilnie **radosnej nowiny,**
Wkrótce wolności będzie bił wam dzwon».*

Popisowa aria ogarniętego żądzą władzy knura miała wprawić słuchaczy w „nieopisane podniecenie”, które łatwo będzie przekuć w rewolucyjny zapal i czyn.

*

Skoro mowa o rewolucji, warto wyodrębnić ją jako szóstą kategorię. Jest bowiem tym mechanizmem zmiany, który stanowi najczęstszy korelat utopijnej świadomości. Piotr Sztompka określa ją następująco: „(...) *radikalne zerwanie ciągłości, fundamentalne zaburzenie, „katastrofalne pęknięcie” w biegu dziejów*” (Sztompka 2007: 281). Leszek Kołakowski z kolei definiuje rewolucję na dwa sposoby. I tak, w ukierunkowanej opisowo świadomości historyka czy socjologa, oznacza ona „(...) *ruch masowy, który przez zastosowanie przemocy przerywa ciągłość istniejącego systemu legitymizacji władzy*” (Kołakowski 1990d: 178), zaś w wyobrazeniach jej przywódców i uczestników „(...) *rewolucja jest apokaliptycznym rozwiązaniem wszystkich problemów ludzkich, totalnym początkiem, świecką paruzją lub wręcz potrząśaniem kosmicznej choinki, z której spadnie na ziemię prawdziwa gwiazda betlejem-ska*” (Kołakowski 1990d: 188). Gdzie indziej, już bez cienia ironii, Kołakowski precyzuje tę definicję odwołując się do fenomenu „mentalności rewolucyjnej” oznaczającej „(...) *sposób myślenia, który odznacza się szczególnie nasiloną wiarą, że możliwe jest zbawienie totalne człowieka i że ów stan zbawienia stoi w absolutnej opozycji do obecnego stanu niewoli, tak iż nie ma żadnej między nimi ciągłości i żadnych stanów pośrednich; nadto, że owo zbawienie totalne jest jedynym celem samoistnym ludzkości, a wszelkie inne wartości muszą mu być podporządkowane jako środki*” (Kołakowski 2009d: 307-308). Pierwsza z definicji Kołakowskiego sygnalizuje, że rewolucja oznacza kryzys uprawomocnienia istniejących

instytucji nie przesądzać jej efektów, które przecież mogą być zgoła przeciwnie do zamierzeń jej sterników i obiegowych hasel dominujących w utopijno-rewolucyjnej frazeologii. Ten rozziw między teorią i praktyką ilustrują losy rewolucji październikowej - miała ona przywrócić wolność rosyjskiemu (a w dalszej kolejności globalnemu) „ludowi pracującemu miast i wsi”, a skończyła się „uwolnieniem” li tylko bolszewików i przydaniem im wszystkich atrybutów władzy nieograniczonej i despotycznej. Partykularny, skierowany w stronę wrogów politycznych, ucisk stosowany przez administrację carską, został zastąpiony uniwersalnym i makrospołecznym terrorem aplikowanym - w większym lub mniejszym stopniu - przedstawicielom wszystkich grup społecznych. Druga definicja jest zabarwiona normatywnie i jako element kampanii agitacyjnej ruchów rewolucyjnych, winna zapładniać wyobraźnię mas gotujących przewrót. Rewolucja przyjmuje tutaj postać niemal sakralną i staje się wyobrażeniem ostatecznego rozwiązania wszystkich problemów. Ów osobliwy „mesjanizm rewolucyjny” *„(...) karmi się nadzieją na radykalną nieciągłość historii, na przerwę, która otworzy drzwi do Nowego Czasu”* (Kołakowski 1990d: 188-189).

Nie jest jasne kiedy dokładnie wybucha rewolucja, a dyskusja w tym zakresie ujawnia szerokie spektrum stanowisk, którego skrajne pozycje mogą zająć klasyczne opinie Edmunda Burke’a i Alexisa de Tocqueville’a. Burke sądził, że rewolucyjny czyn dochodzi do skutku w państwach nieposiadających „narzędzi zmiany”. Ich brak uniemożliwia skuteczne i szybkie reagowanie ze strony władzy na pojawiające się problemy społeczne, co aktywizuje rzesze niezadowolonych do wzajemnej integracji wymierzonej przeciwko panującym. De Tocqueville natomiast zaobserwował, że rewolucje wybuchają zazwyczaj w państwach wysoce opresyjnych w momentach przejściowej „liberalizacji”, gdy ucisk chwilowo staje się mniejszy a zwiększa się zakres swobód i wolności, co sprzyja budowaniu wzajemnej integracji i organizowaniu oporu (Łęcki 2009: 31). Francuski filozof był może bliższy prawdy, a jako potwierdzenie słuszności swojej tezy mógłby przywołać np. losy dwóch „Wielkich Rewolucji” - francuskiej i październikowej, przewrót Chomeiniego w Iranie, czy (kontr)rewolucję Solidarności w Polsce.

Całościowa zmiana społeczna jaką jest (lub stara się być) rewolucja może być pomyślana na dwa sposoby w zależności od przyjętego mechanizmu transformacji. Obraz dwóch dróg „do Nowego” roztacza socjalista Piotr Wierchowieniecki, jeden z bohaterów „Biesów” Fiodora Dostojewskiego. Pierwsza z nich, dłuższa, oznacza „rewolucję na papierze”, tj. długotrwałe i stopniowe przygotowanie opinii publicznej i świadomości społecznej do akceptacji rewolucyjno-utopijnych postulatów. Jest to pokojowy, kompromisowy i „nie-

inwazyjny” proces przebudowy funkcjonujących struktur w negocjowanym przez skonfliktowane strony kierunku. Drugi, krótszy, a także bliższy ideologiom utopijnym, trakt o „droga stu milionów głów”. Idea ta zasadza się na przekonaniu, iż rewolucja łaknie krwi, a ogólnospołecznej zmiany nie sposób dokonać w białych rękawiczkach. Koncept „rewolucji organicznej” uchodzi w tej perspektywie za objaw inteligenckiego wydelikacenia. Przewrót społeczny ma charakter paroksyzmu: jest natychmiastowy, brutalny i nieodzownie opieczętowany krwią, a nadto ma być rzeczą nie rozmiłowanych w dysputach pięknoduchów z kręgów inteligenckich, lecz nieustępliwych i nieprzebijających w środkach „ludzi czynu” (Dostojewski 2010: 413-415). Przykładu funkcjonowania pierwszego modelu dostarczają eklektyczne teorie przejścia do socjalizmu autorstwa Jeana Jaurès’a, czy Eduarda Bernsteina, ale również sprawdzony w praktyce, a oparty na obywatelskim nieposłuszeństwie i taktyce biernego oporu program działania Indyjskiego Kongresu Narodowego z czasów przywództwa Mahatmy Gandhiego. Emblematem drugiego modelu mogą być słowa Georgesa Sorela, wedle których przemoc pełni rolę „akuszerki dziejów” (Frołow 2014: 109). Postulowaną przez siebie rewolucję socjalną określał on „nieodwołalną transformacją” dodając, że stanie się ona najważniejszą cezurą historii periodyzującą ją na dwie odrębne epoki - „przed” i „po” rewolucji (Sorel 2014: 138).

*

Siódmy rys świadomości utopijnej nazwiemy „iluzją urzeczywistnienia”. Polega ona na złudnym przekonaniu, że materializacja projektu utopijnego położy tamę kreacjom kolejnych utopii. Każdy rewolucjonista, powiada Emil Cioran, jest święcie przekonany, że przewrót, który szykuje raz na zawsze otworzy podwoje raj, przez co niechybnie będzie tym ostatnim (Cioran 2008c: 149). Gdy jednak faktyczna rewolucja już zbierze swoje żniwo i okrzepnie w skutkach, następuje przyływ trzeźwości i okazuje się, że „to jeszcze nie to” (o co nam chodziło), a w każdym razie jeszcze nie teraz... Oddajmy głos jednemu z bohaterów powieści Józefa Mackiewicza, który wyobraża sobie następującą hipotetyczną sytuację: *„(...) za stołem siedzi, jak dwunastu rozbójników, dwunastu rewolucjonistów różnych odcieni, i debatuje gorąco nad uszczęśliwieniem ludzkości; spiera się, układa plany, programy. Aż tu otwierają się drzwi i wpada trzynasty z zawiadomieniem, że wszystko jest już niepotrzebne, bo stał się cud i ludzkość już została uszczęśliwiona!”* (Mackiewicz 2010: 228)². Cóż by to miało oznaczać dla owej dwunastki jeśli nie utratę sensu życia i man-

² „Dwunastka rewolucjonistów” rodzi asocjacje z „dwunastką apostołów”, przez co Mackiewicz chciał - jak się zdaje - podkreślić wagę i świętość rewolucyjnego czynu dla każdego rewolucjonisty. Motyw „rewolucjonisty-apostoła” pojawił się już w „Psychologii socjalizmu” Gustawa Le Bona.

datu historycznego posłannictwa? Wcześniej czy później musi pojawić się pytanie, które w kontekście „smutnej przyszłości urzeczywistnionej utopii” amerykańskiej, stawiał Jean Baudrillard: „(...) *What are you doing after the orgy?*” (Baudrillard 2011: 40). Co robić - pyta dalej francuski socjolog - gdy wszystko staje się nagle „w zasięgu ręki”? Zagrożenie dziejową nudą, której aurę tak krótkowzrocznie zachwalał Francis Fukuyama, przywdziewa wówczas szaty realności i - wolno sądzić - musi skończyć się jakimś nieprzewidywanym wybuchem niezadowolenia wynikłego z wiecznie niezaspokojonej a przecież inherentnie ludzkiej żądzy celu. Przyszłość statyczna, nigdzie niezmiarząca, jawić się musi jako bezsensowna i już z tego względu na dłuższą metę jej wyobrażenie nie może się zakorzenić w świadomości powszechnej. „*Usuważąc to, co irracjonalne i nieodwracalne - przestrzegaj Cioran - utopia przeciwstawia się tragedii - paroksyzmowi i kwintesencji historii. W mieście doskonałym ustałby każdy konflikt; pragnienia byłyby ujarzmione, uśmierzone bądź w cudowny sposób zbieżne; w mieście zapanowałaby jedność bez domieszki przypadku lub sprzeczności*” (Cioran 2008a: 122). Carl von Clausewitz mógłby dodać do tego, że „*Aczkolwiek rozsądek nasz dąży zawsze do jasności i pewności to jednak duch nasz czuje często pociąg do niepewności. Zamiast przeciskać się rozumem po wąskiej ścieżce filozoficznego badania i logicznych wniosków, by wreszcie, na pół przytomnie, dojść tam, gdzie czuje się obco, gdzie opuszcza go wszystko dotąd znane - duch nasz chętniej przebywa wyobraźnią w krainie przypadków i szczęścia. Zamiast ciasnej konieczności opływa on tu w bogactwa możliwości. Podniecona nimi odwaga nabiera polotu, a ryzyko i niebezpieczeństwa stają się żywiołem, w który duch ludzki rzuca się jak śmiały pływak w nurt rzeki*” (von Clausewitz: 27-28). Jeżeli zatem współczesny marksista Terry Eagleton pisze, że „*Koniec marksizmu byłby muzyką dla uszu wszystkich marksistów. Mogliby dać sobie wreszcie spokój z marszami i pikietami, wrócić do stęsknionych rodzin i cieszyć się wieczorem spędzonym w domu, zamiast brać udział w kolejnym męczącym spotkaniu komitetu. Marksści niczego nie pragną bardziej niż tego, by przestać być marksistami*” (Eagleton 2014a: 11), to zdaje się nie dostrzegać, że za jego plecami czai się cień „trzynastego rewolucjonisty” z powieści Mackiewicza. Czai się i czeka, by wychynąć z własnym projektem.

*

Ósmą właściwością utopii jest, niewidoczna dla ich autorów, jej nieodzowna relatywność. Bohater „My” Zamiatina z jednej strony z przejęciem wykrzykuje: „(...) *starożytny mit raj... To przecież o nas, o dzisiejszych czasach. Tak!*” (Zamiatin 1989: 51); z drugiej, chwilę potem zachodzi w głowę i nie pojmuje jak to możliwe, że mając wybór

między szczęściem i niewolą oraz brakiem szczęścia i wolnością, „pierwsi ludzie” postawili na tę drugą opcję (Zamiatin 1989: 51-52). Najwidoczniej, to co dla jednych jawi się jako ideał, innym wydawać się może antyutopią i *vice versa*. To zadziwiające bogactwo kierunków utopijnych poszukiwań wynika z faktu, że pomysłodawcy utopii, nie działają nigdy w próżni - są przesiąknięci postawami swojego środowiska, zinternalizowaną aksjologią, sobie tylko właściwymi cechami osobowości, poglądami politycznymi itd. Paweł Ćwikła wyjaśnia, że *„Wszystko zależy jednak od tego, jaką wartość umieści się na miejscu pierwszym, jako najważniejszą. Ona będzie tym, co konkretne, blask własnej rzeczywistości roztaczając na kolejne rzeczy ważne. Na końcu takiej listy znajdują się abstrakcje, które z kolei w innym rejestrze ktoś inny uzna za jak najbardziej rzeczywiste, i tam one będą nadawać ton myśleniu o świecie. Czy na pierwszym miejscu w hierarchii wartości, jako podstawę ładu społecznego, postawimy rodzinę, dobro wspólnoty, pracę, wolny rynek, tolerancję, równouprawnienie, indywidualizm czy religię – każda z tych wartości odpowiednio uszereguje na dalszych, mniej lub wcale „niepunktowanych” miejscach sprawy inne, odbierając im sztucznie przydane gdzie indziej rangi”* (Ćwikła 2013: 130). Ta nieunikniona nieprzystawalność doświadczenia różnych ludzi powinna być skutecznym remedium przeciw próbom uhonorowania własnej utopii koroną obiektywizmu, co samo w sobie mogło by powściągnąć narowiste zapędy autorów utopii do przemeblowania świata wedle własnego „wizjonu”. W innym przypadku, rzeczywistością stać się może groteskowa dystopia Stanisława Lema wyłożona w „Kongresie Futurologicznym”. Przyszłość odmalowana piórem krakowskiego pisarza to świat kosmicznego gangsterstwa, w którym posiadanie własnej utopii i rewolucji, stało się sposobem na życie i na tyle głęboko weszło w krew mieszkańców Costaricany, że najbardziej rentowną inwestycją w sektorze usług okazało się zakładanie firm specjalizujących się w przeprowadzaniu zamachów terrorystycznych z wykorzystaniem materiałów wybuchowych (Lem 2008: 9-10). Zbyt dużo już - puentuje Lem - amatorów „otwierania oczu” (Lem 2008: 9).

*

Dziewiąta cecha dotyczy antropologii utopijnej. Tak się bowiem składa, że twórcami wyrafinowanych utopijnych gmachów są zawsze intelektualiści. Leszek Kołakowski tłumaczy, że intelektualiści *„(...) mają obraz świata takiego, jaki być powinien, i stąd wywodzą obraz świata, jaki jest, nie w tym sensie, by to, co istniejące, i to, co pożądane, miały się zbiegać, ale w tym, że ze świata pożadanego lub wyśnionego wyprowadzają reguły, wedle których rzeczywistość ma być interpretowana, które więc pozwalają ustalić, czym są fak-*

ty w swojej „istocie” (Kořakowski 2009c: 176). Tego typu mitologie funkcjonują zapewne w umyřłach twórców utopii, lecz nie one stanowi główny motyw ich projekcji. Subiektywny powód tworzenia rozmaitych idealizacji autorskich fikcji ładu społecznego to, jak twierdzi Popper, przyjemnořć płynąca z partycypacji w gronie „tych-którczy-wiedza” (Popper 2006: 6). A powód obiektywny - czy istnieje? Karl Mannheim twierdzi, że „niechciana wspólnota” ludzi wykształconych, jaką przynajmniej w teorii tworzą intelektualniřci, stanowi „řrodek między klasami” i z tego tytułu nie jest całkowicie zdeterminowana przez żadną z klasowych mitologii, „řwiadomořci fałszywych”, czy typowych dla okreřłonej warstwy intelektualnych predylekcyj. řwiadomořć intelektualistów jest programowo krytyczna, nie stała, ma skłonořć do kwestionowania i podawania w wtpliwořć wszystkiego, z czym obcuje, słowem: nie ulega pokusie absolutyzacji refleksyjnie przetwarzanych a włařciwych sobie treřci, a przeto - przynajmniej w pewnym stopniu - może wybić się na niezaleźnořć (Mannheim 2008: 190-191, 77; Kořakowski 2009b: 53-55). Róźnorodnořć kreacji utopijnych, występujące między nimi ostre antagonizmy, a niekiedy konflikty w łonie tych samych dyskursów utopijnych, řwiadcz, jak sdż, przeciwko tezie Mannheim’a. Ponadto, jak dowodnie pokazał m.in. Pierre Bourdieu, „pole intelektualne”, w którym poruszają się intelektualniřci, wydatnie nasycone jest mnogořci jednostkowych, prywatnych interesów przypisanych do ról i pozycji konstytuujących jego struktur. Intelektualiřci współzawodniczą o pozycj i prestiź podobnie jak przedstawiciele innych řrodowisk, tyle, że użycwaj do tego swoistych narzdzy takich jak specjalistyczny lub ezoteryczny język, fachowa wiedza, kompetencje erystyczne i retoryczne oraz wiele innych narzdzy składających się na *modus* ich pracy (Zob. Kłoskowska 2011: 42).

Rywalizacja intelektualistów przebiega takż na płaszczyźnie hermeneutycznej. Karl Jaspers pisał, że obraz konkretnej epoki, który jako współczśni posiadamy, jest przeważnie kształtowany przez jej adwersarzy (Bollnow 1993: 177), czego przykładem może być powszechne postrzeganie řredniowiecza jako „wieków ciemnych”, nie zař - na co wskazywałaby etymologia - „wieków řrednich”. Jaspers wspominał wręcz o „rozumieniach walczących” przeróźnych idei, których walka nie odbywa się przecieź jedynie na poziomie idei, ale i na niwie personalnej (Bollnow 1993: 175). Źadna bowiem idea nie walczy z inną sama z siebie; jest zawsze ukierunkowana i przygotowana przez „swojego” intelektualist. Być może nawet powinniřmy pójść o krok dalej i stwierdzić, że to intelektualiřci walcz między sobą za pomocą idei. Dawniej powtarzano - wspomina niemiecki egzystencjalista - że systemów filozoficznych nie obalają argumenty, ale inne systemy. Jaspers dopowiada do

tego, że w „wojnach ideologicznych” ujawniają się fundujące rzeczywistość ludzką „moce duchowe”, zazwyczaj wzajemnie wrogie. O tym zaś, która z nich zwycięża, decyduje nie kto inny, tylko inni ludzie (Jaspers 1993: 177). Uściślmy jednak, że tymi innymi ludźmi są *de facto* inni intelektualiści oddziaływający na nastroje, kształtujący gusta i oczekiwania społeczne, a przez to tworzący panujący „klimat opinii”.

Intrygującą karykaturę genetycznego skłócenia „republik uczonych” w zakresie proponowanych ideałów ładu społecznego, stworzył Fiodor Dostojewski w „Biesach”. Oto, jak powieściowy twórca utopii Szygalew, podsumowuje teoretyczne postępy ludzkości w zbliżaniu się do rozpoznania najlepszego modelu organizacji społecznej: *„Poświęciwszy wiele energii na przestudiowanie zagadnienia o ustroju społecznym przyszłego społeczeństwa, doszedłem do przekonania, że wszyscy twórcy systemów społecznych, od najdawniejszych czasów do chwili obecnej, to jest do 187... roku, byli marzycielami, fantastami i głupcami, którzy sami sobie przeczyli, nic nie rozumieli z nauk przyrodniczych i nic nie wiedzieli o zimnym zwierzęciu, które nazywa się człowiekiem. Platon, Rousseau, Fourier, aluminiowe kolumny, to wszystko jest dobre dla wróbla, a nie dla społeczności ludzkiej”* (Dostojewski 2010: 408). Wkrótce potem Szygalew zamierza wystąpić z własnym rozwiązaniem, jednak wcześniej sygnalizuje pewien kłopot: *„Pomyliłem się we własnych danych i zakończenie przeczy najzupełniej początkowemu założeniu. Przyjmując za punkt wyjścia nieograniczoną wolność, kończę na nieograniczonym despotyzmie. Dodać muszę jednak, że zagadnienie o przyszłym ustroju społecznym rozwiązuje tylko mój system”* (Dostojewski 2010: 408). Wreszcie, nie zwracając uwagi na powyższe, przystępuje do dzieła i objawia własną wizję raju, w której ludzkość zostaje podzielona na dwie grupy. Dziesiąta jej część zyska nieograniczoną wolność osobistą i pełną władzę, reszta zaś będzie zobligowana do całkowitego posłuszeństwa (Dostojewski 2010: 409). *„Ci ostatni - perswaduje - powinni zatracić swoją osobowość i stać się czymś w rodzaju stada, i dzięki bezgranicznemu posłuszeństwu osiągnąć przez szereg odrodzeń pierwotną niewinność, coś w rodzaju raju (...)”* (Dostojewski 2010: 409). Jednego ze słuchaczy ekstatycznej mowy Szygalewa wyciąga z niej logiczną konsekwencję konstatując, że dziewięć dziesiątych ludności należałoby „wystrzelić w powietrze” oszczędzając tylko „wykształconych”, którzy wreszcie mogliby zacząć „żyć po swojemu” (Dostojewski 2010: 410). Jest to, jak łatwo się domyśleć, zjadliwa ironia Dostojewskiego, który nie miał złudzeń odnośnie możliwości osiągnięcia choćby częściowego konsensu intelektualistów w kwestii utopii ładu. Utopizującym intelektualistom przeszkadza przecież nie lud - ten wszakże tak czy owak można przekonać, omamić, przekupić lub skępować - a konkurencja autora-

mentu intelektualnego. Ta ostatnia musi zostać stłamszona, jeśli projekt kosmicznej transformacji ma się bez przeszkód urzeczywistnić.

À propos ludu. Nieodłącznym elementem wytwarzanych przez intelektualistów projektów zmiany, jest zwykle racjonalizacja jej celów jako społecznie pożądanych. Intelektualista nie wsłuchuje się przy tym w głos ludu - słucha jedynie głosu boga, a ten wszelako dobywać się może tylko z jego wnętrza. Naturalnie, ów głos podpowiada mu, że jest on tym, który musi się poświęcić i na swoje barki wziąć straszliwy ciężar odpowiedzialności za innych. W *quasi*-utopijnej przestrzeni kosmicznej z książki Isaaca Asimova „Koniec Wieczności” kastą dominującą są tzw. „Wiecznościowcy” posiadający „(...) *przywilej odpowiedzialności za szczęście wszystkich istot ludzkich, które są albo będą w zasięgu Wieczności (...)*” (Asimov 2012: 29). Harlan, główny bohater, który należy do tego dystyngowanego grona, z racji wykonywanych obowiązków musi zrezygnować na zawsze z powrotu do swojego stulecia oraz zapomnieć o bliskich i rodzinie (Asimov 2012: 27). A wszystko, dla dobra sprawy i - nie trzeba dodawać - ludzkości. „*Niech zginą nasze imiona, byle sprawa wspólna została ocalona!*” - miał grzmieć w rewolucyjnym konwencie żyrondyista Pierre Vergniaud, tak boleśnie wyszydzany przez Dostojewskiego (Dostojewski 2009: 928). Z kolei w znanym reportażu Ryszarda Kapuścińskiego, były urzędnik ceremoniału cesarza Etiopii, wspominając czasy służby mówi: „*Niestety, nasz nieoświecony lud nigdy nie pojmie prawa nadrzędnych racji, a przecież ono właśnie kieruje postępowaniem monarchów*” (Kapuściński 2009: 43). Przypomina to nieco maksymę wywodzącą się z Prus Fryderyka II, którą można by uznać za *credo* utopijnych fantazji intelektualistów: „*Wszystko dla ludu, nic przy udziale ludu*” (Habermas 2007: 395). Przytoczone słowa pośrednio ujawniają też jedną ze stałych właściwości mas społecznych, tę mianowicie, że są one z usposobienia zachowawcze i z inicjatywy własnej nie prą nigdy do radykalnych zmian. Dopiero pod wpływem wielorakich form intensywnego nacisku ze strony elit skłonne są stanąć po ich stronie (Łęcki, Izdebski 1992: 48).

Dodajmy jednak sprawiedliwie, że choć autorami utopii i postępujących za nimi rewolucyjnych zrywów bywają najczęściej intelektualści (Eisenstadt 2009: 125 i n.), to z reguły także oni jako pierwsi biją na alarm, że wdrażany projekt nie przyniósł planowanych efektów, przyniósł zgoła przeciwne lub nawet, iż wiedzie nas na stracenie³. Rzecz jasna,

³ Warto wspomnieć o pewnej osobliwej cesze, która według Leszka Kołakowskiego charakteryzuje to środowisko i jednoznacznie odróżnia je od innych grup społecznych. Mowa tu o zupełnym braku solidarności grupowej (klasowej, korporacyjnej, zawodowej itd.) i wzajemnym braku zaufania. O ile istnieją zorganizowane lobbies lekarskie, związki zawodowe górników, organizacje matek lub ojców itd., o tyle trudno sobie wyobrazić, by która-

czynią to zwykle inni intelektualiści, niż ci, którzy dany projekt forsowali, ale może właśnie organiczna niezgoda tego środowiska jest skutecznym środkiem ochrony społeczeństwa przed niebezpieczną idealizacją jednej wersji ładu. Właśnie dlatego, Platon zalecał wygnanie intelektualistów z wykoncypowanego przez siebie totalitarnego raj, jako, że mącą oni wodę, zadają niepotrzebne pytania, kwestionują tradycje i promują nowinkarstwo, podburzają ludność, a przez to wszystko pełnią funkcję destabilizującą wobec obecnych struktur (Kołakowski 2009c: 175-176). Tę lekcję rodem z Akademii odrobili przywódcy ZSRR oraz innych państw dawnego bloku wschodniego, gdzie próbowano unicestwić wszelką myśl ludzką niezgodną z obowiązującą ideologią. Z jednej strony elita intelektualna była potrzebna by uzasadnić panujący model ładu, z drugiej jako niestała i chwiejna wydawała się elementem podejrzanym. Leopold Tyrmand pisał, że ideałem „czerwonych elit” była by inteligencja, która nie myśli (Tyrmand 2013: 46) i w znacznym zakresie to absurdałne roszczenie udało się zrealizować. Leszek Kołakowski zwraca uwagę, że Związek Radziecki w czasie siedmiu dekad swej historii nie wydał niemal żadnego wielkiego filozofa, a wątpliwymi wyjątkami mogą być jedynie Ernst Bloch i György Lukács (Kołakowski 1990b: 301-302). Czesław Miłosz z kolei przywołuje przykład zbrodni katyńskiej, w której przetrzebiono niepoślednią część polskiej inteligencji mogącej zagradzać drogę uczynieniu z Polski „siedemnastej republiki” lub przynajmniej w jej komunizacji (Miłosz 1999: 175). Inną egzemplifikację rozważanej zależności znajdziemy w mrocznej przyszłości znanej z antyutopii „451° Fahrenheita”, gdzie powieściowe szkoły „taśmowo” produkowały wykwalifikowanych robotników i pracowników technicznych, a słowo „intelektualista” stało się największą obelgą (Bradbury 2012: 76-78).

Trzeba też zaakcentować, iż totalitarne reżimy utopijne bywają przeciwne nie dotkniętej „barbarzyństwem specjalizacji” inteligencji technicznej (specjaliści branżowi, inżynierowie, „umysły ściste”), a właśnie intelektualistom, którzy dysponują globalną perspektywą oglądu rzeczywistości nie okopując się w właściwym sobie tylko, wąskim i skrojonym do ram odpowiedniej dyscypliny, poletku badawczym. Są dzięki temu „impregnowani” na różne socjotechniczne oszustwa i manipulacje oraz uwrażliwieni na najskrupulatniej nawet zaplanowane akty przemocy symbolicznej prowadzące przez rekonstruk-

kolwiek z tych form integracji mogła połączyć intelektualistów in gremio. Postawienie wielkiego kwantyfikatora przed słowem „intelektualiści” wydaje się czymś w najlepszym wypadku dziwnym i robią to w zasadzie tylko... intelektualiści - przeważnie po to tylko, by zaakcentować swoją odmienność od innych intelektualistów, zakwestionować ich przynależność do tego środowiska, albo też w celu potępienia i dyskredytacji grupy ideowo wrogiej (Por. Kołakowski 2009c: 173). Przykładem tego typu pozycji mogą być prace Paula Johnsona, Marka Lilli, Juliana Bendy czy Raymonda Arona.

cję standardowych postaw do rewizji porządku społecznego. Można zaryzykować tezę, że tropienie zmystyfikowanych działań władczych poczytują oni nie tylko za swój obowiązek, ale też za świadectwo własnej sprawności intelektualnej, co dodatkowo wzmacnia ich motywację we wcielaniu się w rolę społecznego detektywa.

Oprócz inteligencji i intelektualistów, a może właśnie w szeregach tych grup, są jeszcze „ludzie duchowi”, o których pisał Jan Patočka. Według Patočki, człowiek duchowy to ten, który jest stale „w drodze”, nie przywiązuje się do rzeczy i poglądów raz na zawsze, melancholijnie szuka bezpiecznych przystani, o których wie, że nie istnieją (Patočka 1998a: 216). Spowija go „dziwność” świata niedającego się ostatecznie zamknąć w hermetycznym kręgu dobrze znanych mitów, idei, pojęć, czy wreszcie sensów (Patočka 1998a: 217). „*Jest to - mówi z nutą rezygnacji i smutnego pogodzenia Patočka - ta najstraszniejsza dla człowieka duchowego sytuacja - owa ostateczna i końcowa chwiejność, ostateczny i końcowy sceptycyzm, rozczarowanie dotychczasowymi próbami poszukiwań, które wciąż na nowo okazują się daremne i próżne*” (Patočka 1998a: 221-222).

*

Ostatnia cecha myślenia utopijnego to historycyzm pojęty jako wiara w istnienie wewnętrznej logiki historii. Celuje on głównie w „(...) wykrywanie tzw. *praw historycznych i budowę uniwersalnych schematów rozwoju społecznego (...)*” (Szacki 2006: 412). Tak zdefiniowany, w warstwie filozoficznej, nowożytny historycyzm został zaprojektowany przez Hegla, ale pełnię teoretycznego blasku nadał mu dopiero Marks. Wspólne dla obu perspektyw było natomiast rozumienie historii jako historiozofii, czyli, powiada Bierdiajew, nauki „(...) *o sensie historii poprzez jej koniec*” (Bierdiajew 1999: 42). Tradycyjnie pojęta historia, wyklucza możliwość stworzenia uniwersalnego schematu, który miałby pozwolić bezbłędnie rozpoznać przyszłe kierunki rozwoju. Pisał Rudolf Bultmann: „(...) *poznanie historyczne nigdy nie jest zamknięte, definitywnie (...). Skoro bowiem zjawiska historyczne nie są neutralnie obserwowalnymi faktami i swój sens otwierają jedynie przed żywo poruszonym badaczem, to zrozumiałymi stają się tylko w każdorazowej chwili teraźniejszej, mówiąc do każdorazowej sytuacji*”. Definitywna w poznaniu historycznym może być tylko znajomość *faktów konwencjonalnych* (Bultmann 1993: 31). Świadectwa na poparcie tezy o ludzkiej ułomności w profetycznym rzemiośle są nad wyraz liczne. Francis Fukuyama wspomina sytuację z roku 1910, gdy brytyjski dziennikarz Norman Angell wystąpił z pracą pt. „The Great Illusion”. Wyrokował w niej, że rozwój instytucji wolnorynkowych oraz międzynarodowa integracja gospodarcza zdeprecjonowały wojnę i uczyniły ją ekonomicznie nieopła-

calną, co na najbliższe lata wyklucza jej możliwość (Fukuyama 2009: 29). Cztery lata po publikacji tej życzeniowej rozprawy, Gavrilo Princip zamordował arcyksięcia Franciszka Ferdynanda i uruchomił lawinę następstw, która doprowadziła do pierwszego konfliktu na skalę globalną⁴.

W kontekście prowadzonych przez nas rozważań, należałoby zdefiniować historię jako pole domniemanej realizacji utopii. Historiozoficzne koncepcje Marksa i Hegla były o tyle niebezpieczne, że dawały pretekst do eksperymentów z utopią poprzez ukazanie prób jej implementacji jako pochodnych funkcjonowania konieczności historycznych. Pisał José Ortega y Gasset: *„Zarówno postępowy liberalizm, jak i socjalizm Marksa zakłada, iż upragniona, idealna przyszłość nastanie kiedyś w sposób nieunikniony, będąc wynikiem konieczności podobnej tej, z jaką mamy do czynienia w astronomii. I jedni, i drudzy chronieni przez tę ideę przed własną świadomością, wypuszczają z ręki ster historii, przestają być czujni, tracą elastyczność i skuteczność działania. W ten sposób życie wymyka im się z rąk, wypowiada im posłuszeństwo i uwolnione z więzów mknie teraz w jakimś nieznanym kierunku [...]”* (y Gasset 2008: 46). Dodajmy, że wszyscy adepci utopijnego wizjonerstwa praktykują też to, co Roger Scruton określa „fałszywym stereotypem najlepszego scenariusza”, który *„(...) jest typowy dla mentalności hazardzisty. Mówi się czasem, że hazardziści są ryzykantami i przynajmniej można w nich podziwiać to, że znajdują w sobie odwagę zaryzykowania wszystkiego, co mają, dla gry, która ich pociąga. W rzeczywistości jest dokładnie odwrotnie. Hazardziści nie są ryzykantami; zasiadają do gry z oczekiwaniem wygranej, wpędzeni przez swoje iluzje w nierealistyczne poczucie bezpieczeństwa. We własnych oczach nie ryzykują, lecz zmierzają do wytyczonego celu z pomocą swoich umiejętności i danego przez Boga szczęścia”* (Scruton 2012: 28). W przypadku utopii historiozoficznych, to rzeczywistość sama zmierza do celu, a ich autorzy jakoby jedynie ten cel objawiają; są więc, w swoim mniemaniu, przekąźnikami obiektywnych realności historycznych. Taki paradygmat zdejmuje z poszczególnych ludzi odpowiedzialność za skutki decyzji, które podjęli i uprawnia do ich przedstawienia jako wyborów samej Historii. Ileż wszelako razy słyszeliśmy, że Historia „ich” - kimkolwiek są - usprawiedliwi. Powiedział to Zinowiew, mówili Franco, Chruszczow, Breżniew, Castro...

Wspomnieć jednak trzeba, że w teoriach historiozoficznych, konieczność dziejowa skrywała się nie tylko pod szyldem Historii, ale też w hasłach oznaczających konstytuujące jej warsztat pracy narzędzia. O jakich narzędziach mowa? Biskup Myriel, jeden

⁴ Tytułem dygresji, wtrącić można, że Norman Angell, niejako na pocieszenie, otrzymał w 1933 roku Pokojową Nagrodę Nobla.

z bohaterów sagi „Nędznicy”, słyszy od konającego bojownika i entuzjasty rewolucji francuskiej, że „przyszłość ją rozgrzeszy” (Hugo 1956: 63). Pułkownik Aureliano Buendia, jeden z bohaterów „Stu lat samotności” Gabriela Garcii Marqueza, przyzwalając na rozstrzelanie pojmanego przez pozostający pod jego dowództwem oddział generała Moncady - swojego przeciwnika, ale i przyjaciela, z którym wspólnie walczyć miał o „humanitaryzację wojny” – rzuca w jego stronę na odchodne: „Pamiętaj, kumie, że to nie ja cię rozstrzeliwuję. Rozstrzeliwuje cię rewolucja” (Marquez 2010: 179). Rację ma więc Jan Błoński, który rozważając fenomen urzeczenia koniecznością historyczną w jej licznych odsłonach, rozprawiał kiedyś w „Głosie przeszłości”: „*Ilu ich było, przerażonych inteligentów, których do rewolucji doprowadziło przede wszystkim - urzeczenie historyczną koniecznością! Sukces historyczny nosił dla nich swoje usprawiedliwienie - w sobie; on był, i dlatego wszystko, co możliwe, trzeba mu było „oddać”*”. *Opiewać ślepą rację dziejową, wyznawać nicość człowieka wobec historii (...)*” (Cyt. za: Murzański 1993: 160-161). By ująć sankcji karnej lub wymusić jej zmniejszenie, potwierdzić wierność swym życiowym wyborom, w nagłym przypływie wyrzutów sumienia, czy też tłumacząc akty uległości wobec przemożnego pragnienia partycypacji w Wielkiej Zmianie - w tych wszystkich mączących spokój ducha okolicznościach, zawsze można powtórzyć słowa jednego z naczelných ideologów krwawego reżimu Hajle Marjama Mengistu: „(...) *historia to zawył proces. Historia robi pomyłki, kluczy, poszukuje, czasem zabrnje w ślepy zaułek. Dopiero przyszłość oceni, znajdzie właściwe miary*” (Kapuściński 2009: 234). Historia, przyszłość, rewolucja... W majestatycznym nagromadzeniu tak dźwięcznych akordów, nie wybrzmi z pewnością wskazujące jedyne renegeata postępu dziejowego i sprawcę wszystkich nieszczęść słowo-oskarżenie. Człowiek - to wcale nie brzmi dumnie.

Że więc człowiek Historii nie jest potrzebny, chyba jako produkt uboczny jej marszu do celu, jest faktem aż nazbyt oczywistym, by go tutaj dowodzić. Takiej oczywistości nie sposób już przypisać odwrotności rzeczonego pytania: po co człowiekowi historia? Po odpowiedź raz jeszcze sięgnijmy w głąb literatury. Jak wspominał Ludwik Jahn, bohater „Żartu” Milana Kundery „(...) *historia jest wątlą nicią tego, co zapamiętane, nad oceanem tego, co zapomniane (...)*” (Kundera 2014: 422). Słusznie, ale Jahn nie powiedział wszystkiego. Po co w ogóle pamiętać cokolwiek gdy można zapomnieć? Granger, w przywoływanej już dystopii Raya Bradbury’ego, absolwent Harvardu, a później jeden z „leśnych ludzi” w ostępach dzikiej przyrody szukających ucieczki od nieludzkich realiów galopującego postępu, znalazł odpowiedź na to pytanie. Ludzkość - medytował - jest z natury skazana na

periodyczne oscylacje i wieczne powroty stanów, zdarzeń, postaci, a wreszcie wizji ładu. Historia przeto jako to, co zapamiętane, nie wskaże nam wprawdzie współrzędnych raj, ale może przynajmniej pokazać, w których obszarach jego poszukiwania okazały się bezowocne, co ograniczy pole naszych - możliwe, że nieskończonych - eksploracji (Bradbury 2012: 208). Tylko tyle i aż tyle. Zbyt mało?

Bibliografia

- Asimov, Isaac. 2012. *Koniec wieczności*. Opole: Albatros.
- Baudrillard, Jean. 2011. *Ameryka*. Warszawa: Sic!
- Bauman, Zygmunt. 2010. *Socjalizm. Utopia w działaniu*. Warszawa: Krytyka Polityczna.
- Bierdiajew, Mikołaj. 1999. *Głoszę wolność*. Warszawa: Aletheia.
- Bollnow, Otto Friedrich. 1993. *Rozumienie krytyczne*. W: T. Gadacz (red.). *Wokół rozumienia*. Kraków: Wydawnictwo PAT, s. 163-178.
- Bourdieu, Pierre. 2001. *Reguły sztuki*. Kraków: UNIVERSITAS.
- Bradbury, Ray. 2012. *451° Fahrenheita*. Stawiguda: Solaris.
- Bultmann, Rudolf. 1993. *Czy możliwa jest bezzalożeniowa egzegeza?* W: T. Gadacz (red.). *Wokół rozumienia*. Kraków: Wydawnictwo PAT, s. 27-32.
- Cioran, Emil. 2008a. *Mechanizm utopii*. W: E. Cioran. *Historia i utopia*. Warszawa: Aletheia, s. 111-137.
- Cioran, Emil. 2008b. *W szkole tyranów*. W: E. Cioran. *Historia i utopia*. Warszawa: Aletheia, s. 55-79.
- Cioran, Emil. 2008c. *Złoty wiek*. W: E. Cioran. *Historia i utopia*. Warszawa: Aletheia, s. 139-163.
- von Clausewitz, Carl. 2010. *O wojnie*. Kraków: Mireki.
- Ćwikła, Paweł. 2006. *Kilka uwag o związku socjologii z literaturą*. W: *Studia Socjologiczne* 2/2006 (181) - numeracja stron w tekście bazuje na kopii artykułu zamieszczonej pod adresem: https://www.researchgate.net/publication/305330717_Kilka_uwag_o_zwiazku_socjologii_z_literatura (dostęp 01.04.2017).
- Ćwikła, Paweł. 2013. *Recht Kasandry. Konserwatyzm jako strategia perswazji*. *Universitatis Lodzensis, Folia Sociologica* 46: 111-134.
- Dostojewski, Fiodor. 2010. *Biesy*. Kraków: Zielona Sowa.
- Dostojewski, Fiodor. 2009. *Bracia Karamazow*. Kraków: Znak.
- Dubel, Lech. 2009. *Historia doktryn politycznych i prawnych*. Warszawa: LexisNexis Polska.
- Eagleton, Terry. 2014a. *Dlaczego Marks miał rację*. Warszawa: Krytyka Polityczna.
- Eagleton, Terry. 2014b. *Jak czytać literaturę*. Warszawa: Aletheia.
- Eco, Umberto. 2009. *Imię róży*. Warszawa: Noir sur Blanc.
- Eisenstadt, Samuel, 2009. *Utopia i nowoczesność*. Warszawa: Oficyna Naukowa.

- Engels, Fryderyk. 1971. *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*. Warszawa: Książka.
- Frołow, Sylwia. 2014. *Dzierżyński. Miłość i rewolucja*. Kraków: Znak.
- Fukuyama, Francis. 2009. *Koniec historii*. Kraków: Znak.
- y Gasset, José Ortega. 2008. *Bunt mas*. Warszawa: Muza.
- Habermas, Jürgen. 2007. *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*. Warszawa: PWN.
- Houellebecq, Michel. 2015. *Myszę jak kobiety*. Wywiad Magdaleny Podsiadły dostępny pod adresem: http://wyborcza.pl/1,75517,6178103,Michel_Houellebecq__Mysle_jak_kobiety.html (dostęp 01.04.2017).
- Hugo, Wiktor. 1956. *Nędznicy. Tom 1*. Warszawa: PIW.
- Jameson, Frederic. 2011. *Archeologie przyszłości. Pragnienie zwane utopią i inne fantazje naukowe*. Kraków: WUJ.
- Jaspers, Karl. 1993. *Impresje hermeneutyczne*. W: T. Gadacz (red.). *Wokół rozumienia*. Kraków: Wydawnictwo PAT, s. 209-225.
- Kapuściński, Ryszard. 2009. *Zrywając się w ciemnościach*. W: R. Kapuściński. *Heban*. Warszawa: Czytelnik, s. 231-245.
- Kłoskowska, Antonina. 2011. *Teoria socjologiczna Pierre'a Bourdieau*. W: P. Bourdieu, J-C. Passeron. *Reprodukcja*. Warszawa: PWN, s. 11-52.
- Kapuściński, Ryszard. 2009. *Cesarz*. Warszawa: Czytelnik.
- Koestler, Arthur. 1990. *Ciemność w południe*. Warszawa: PIW.
- Kołąkowski, Leszek. 1990a. *Bałwochwalstwo polityki*. W: L. Kołąkowski. *Cywilizacja na ławie oskarżonych*. Warszawa: Res Publica, s. 237-264.
- Kołąkowski, Leszek. 1990b. *Cywilizacja na ławie oskarżonych*. W: L. Kołąkowski. *Cywilizacja na ławie oskarżonych*. Warszawa: Res Publica, s. 195-214.
- Kołąkowski, Leszek. 1990c. *Polityka i diabeł*. W: L. Kołąkowski. *Cywilizacja na ławie oskarżonych*. Warszawa: Res Publica, s. 265-294.
- Kołąkowski, Leszek. 1990d. *Rewolucja jako piękna choroba*. W: L. Kołąkowski. *Cywilizacja na ławie oskarżonych*. Warszawa: Res Publica, s. 178-194.
- Kołąkowski, Leszek. 2009a. *Czy diabeł może być zbawiony?* W: L. Kołąkowski. *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. Kraków: Znak, s. 209-221.
- Kołąkowski, Leszek. 2009b. *Epistemologiczny sens etiologii wiedzy*. W: L. Kołąkowski. *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. Kraków: Znak, s. 46-61.
- Kołąkowski, Leszek. 2009c. *Intelektualiści*. W: L. Kołąkowski. *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. Kraków: Znak, s. 171-184.
- Kołąkowski, Leszek. 2009d. *O duchu rewolucyjnym*. W: L. Kołąkowski. *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. Kraków: Znak, s. 307-317.

- Kundera, Milan. 2014. *Žart*. Warszawa: W.A.B.
- Le Bon, Gustaw. 1997. *Psychologia socjalizmu*. Warszawa: Przedsiębiorstwo Wydawniczo-Handlowe Nepo.
- Lem, Stanisław. 2008. *Kongres futurologiczny. Opowiadania Ijona Tichego*. Warszawa: Agora SA.
- Levin, Harry. 1980. *Literatura jako instytucja*. W: Mencwel, Andrzej (red.). 1980. *W kręgu socjologii literatury. Tom I*. Warszawa: PIW, s. 45-63.
- Fügen, Hans Norbert. 1980. *Drogi socjologii literatury*. W: Mencwel, Andrzej (red.). 1980. *W kręgu socjologii literatury. Tom I*. Warszawa: PIW, s. 81-111.
- Łęcki, Krzysztof i Izebski, Witold. 1992. *Dogmaty i herezje*. Kraków: Oficyna Naukowa i Literacka T.I.C.
- Łęcki, Krzysztof. 2009. „Dlaczego nie jedzą ciasteczek?”. W: K. Łęcki. *Widma wolności*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, s. 31-32.
- Łęcki, Krzysztof. 2014. *Homo sociologicus*. Opcje nr 4 (97) 2014: 46-51.
- Mackiewicz, Józef. 2010. *Sprawa pułkownika Miasojedowa*. Londyn: Kontra.
- Mann, Thomas. 2013. *Czarodziejska góra*. Warszawa: Muza.
- Mannheim, Karl. 2008. *Ideologia i utopia*. Warszawa: Aletheia.
- Marquez, Gabriel Garcia. 2010. *Sto lat samotności*. Warszawa: Muza.
- Orwell, George. 2008. *Folwark zwierzęcy*. Warszawa: Muza.
- Pospielów, Giennadij. 1980. *Literatura i socjologia*. W: Mencwel, Andrzej (red.). 1980. *W kręgu socjologii literatury. Tom I*. Warszawa: PIW, s. 112-136.
- Miłosz, Czesław. 1999. *Zniewolony umysł*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Murzański, Stanisław. 1993. *Między kompromisem a zdradą. Intelktualiści wobec przemocy 1945-1956*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.
- Patočka, Jan. 1998a. *Człowiek duchowy a intelektualista*. W: J. Patočka. *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*. Warszawa: Aletheia, s. 211-230.
- Popper, Karl. 2006. *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie. Tom 1*. Warszawa: PWN.
- Roszkowski, Wojciech. 2006. *Droga przez mgłę*. Warszawa: Instytut Jagielloński.
- Scruton, Roger. 2012. *Pożytki z pesymizmu*. Poznań: Zysk i S-ka.
- Sienkiewicz, Henryk. 2005. *Ogniem i mieczem*. Kraków: Zielona Sowa.
- Sorel, Georges. 2014. *Rozważania o przemocy*. Warszawa: Krytyka Polityczna.
- Swianiewicz, Jan. 2014. *Możliwość makrohistorii. Braudel, Wallerstein, Deleuze*. Toruń-Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Szacki, Jerzy. 2006. *Historia myśli socjologicznej*. Warszawa: PWN.
- Szacki, Jerzy. 1980. *Spotkania z utopią*. Warszawa: Iskry.
- Sztompka, Piotr. 2007. *Socjologia zmian społecznych*. Kraków: Znak.

- Twardoch Szczepan. Wywiad Alicji Reisch Modlińskiej dostępny pod adresem: <https://pytaniensniadanie.tvp.pl/17935407/rozmowa-z-alicja-szczepan-twardoch> (dostęp: 01.04.2017).
- Tyrmand, Leopold. 2013. *Cywilizacja komunizmu*. Kraków: MG.
- Vonnegut, Kurt. 1996. *Pianola*. Warszawa: Wydawnictwo Da Capo.
- White, Hayden. 2000. *Poetyka pisarstwa historycznego*. Kraków: UNIVERSITAS.
- Zajdel, Janusz. 2008. *Limes inferior*. Warszawa: superNOWA.
- Zamiatin, Eugeniusz. 1989. *My*. Warszawa: ALFA.