

Lyman Tower Sargent

Trzy oblicza utopizmu — rewizja¹

Przekład artykułu² na podstawie wydania: Sargent Lyman Tower (1994), *The Three Faces of Utopianism Revisited*, „Utopian Studies”, t. 5, nr 1, s. 1–37, www.jstor.org/stable/20719246 [dostęp: 4.12.2021].

Oscar Wilde dość dobrze wyłożył myśl tego eseju: „Na mapę świata, nie obejmującą Utopii, nie warto się patrzeć, gdyż pomija ten kraj, do którego brzegów Ludzkość zawsze przybija. A gdy ludzkość przybije, rozgląda się, i lepszy widząc kraj, rozwija żagle. Postęp — to

¹ Esej ten ma wiele początków. Powstał jako jedna z moich pierwszych publikacji — *Three Faces of Utopianism* — od tego czasu był wielokrotnie ulepszany i poszerzany przy różnych okazjach, ostatnio w *Political Dimensions of Utopianism With Special Reference to American Communitarism*. Chciałbym podziękować redaktorom tomu, w którym został on oryginalnie zamieszczony, za zezwolenie na publikację tej ulepszonej wersji. Została ona zaprezentowana w 1993 roku na posiedzeniu pod przewodnictwem Petera Fittinga, otwierającym doroczne spotkanie Society for Utopian Studies, wraz z komentarzami Ronalda Creagha, Carol Kolmerten, Toma Moylana (który szczegółowo skomentował esej przed spotkaniem), Petera Stillmana i Warrena Wagara. Oprócz tego tekst spotkał się z przemyślanymi odpowiedziami ze strony Michaela Cummingsa, J.C. Davisa, Vincenta Geoghegana i Ruth Levitas. Toczący intensywny spór z większością z tych, którzy pomogli mi doszlifować moje argumenty, jednak jak w większości badań nad utopią, spory zawsze pojawiają się jako część wspólnego poszukiwania sposobu na zrozumienie tego złożonego, wечно zmieniającego i fascynującego zagadnienia. Pomimo że nie akceptuję w pełni tej krytyki, wszyscy zadali zasadnicze pytania skłaniające mnie do nieustannej refleksji, która zaowocować może kolejnymi zmianami.

W rezultacie esej odzwierciedla mój rozwój intelektualny na polu utopizmu, a zatem idee i pojęcia w nim nakreślone pochodzą z różnych miejsc i okresów z ponad trzydziestu lat jego modyfikowania. W swojej obecnej formie tekst został pomyślany jako wstęp do książki o historii brytyjskiego utopizmu. Wielu ludzi przyczyniło się do ponownego przemyślenia przeze mnie wcześniejszych podejść do tego tematu. Niestety, wszelkie listy, jakie spróbowałbym stworzyć, z pewnością pominięłyby wiele osób, wobec których jestem dłużnikiem, jako że spędziłem większą część życia, rozmawiając o utopizmie z ludźmi na całym świecie. Jednak chciałbym odnotować przynajmniej kilka długów wdzięczności powiązanych z tym esejem. Susan Matarese zapytała mnie, dlaczego przestałem rozpatrywać utopijną teorię społeczną i zachęciła mnie do ponownego rozważenia sensowności jej wyłączenia. Długie rozmowy z Krishanem Kumarem nie rozwiązały naszego sporu o sprawy fundamentalne, jednak pozwoliły mi sprecyzować moje myślenie. Raffaella Baccolini pokazała mi, że dystopia wymaga ponownego przemyślenia. Kolejne komentarze mile widziane. Raffaella Baccolini dokładnie przejrzała rękopis i poprawiła w nim wiele błędów.

² W literaturze specjalistycznej występuje również bezpośrednio przełożony z jęz. angielskiego termin ‘utopianizm’, który pierwotnie wybrał autor tłumaczenia (por. T. Miczka [2018], *Rzeczywistość wirtualna jako utopia*, „Er(r)go. Teoria – Literatura – Kultura”, t. 36, nr 1, s. 11–25; K.M. Maj [2014], *Eutopie i dystopie. Typologia narracji utopijnych z perspektywy filozoficz noliterackiej*, „Ruch Literacki”, t. 323, nr 2, s. 156–176; K.M. Maj [2014], *Utopia, czyli tam i z powrotem. O założeniach światotwórczych narracji eu- i dystopijnych*, „Wielogłos”, t. 21, nr 3, s. 37–49). Redagując tekst, zdecydowaliśmy jednak, że pozostaniemy przy terminie ‘utopizm’, utrwalonym w języku polskim i funkcjonującym niekoniernie tylko w kolokwialnym znaczeniu [przyp. red.].

ureczywistnienie Utopii” (Wilde 1910: 27)³. Jednak współcześnie słowo „postęp” niepokoi nas, dlatego być może William Morris wyraził to lepiej, wkładając w usta Johna Balla słowa: „Ale kiedy dumałem nad tymi wszystkimi sprawami, nad tym, jak ludzie walczą i przegrywają walkę, jak rzeczy, o które walczyli, dokonują się pomimo ich porażki, a kiedy się dokonują, okazują się nie być tym, co mieli na myśli, i kolejni ludzie muszą toczyć walkę o to samo pod inną nazwą...” (Morris 1903: 46)⁴. Opowieść o tych snach, ich przejściowych sukcesach i porażkach oraz o ich nieustannym odradzaniu, odtwarzaniu i odnawianiu jest przedmiotem moich badań.

Opowieść ta może być czytana jako tragedia lub farsa, ale może być odczytana także, i taka jest moja intencja, jako opowieść o nadziei — nadziei zrodzonej, nadziei porzuconej i nadziei odnowionej. Jest to opowieść o mężczyznach i kobietach, którzy śnili o lepszym życiu dla nas wszystkich i o tych, którzy próbowali stworzyć to lepsze życie. Jest to także opowieść o tych, którzy mieli odmienne sny, i o konflikcie między nimi. I jest to wreszcie opowieść o bojaźliwych, którzy sami bali się śnić i lękali się snów innych. Innymi słowy, ta historia obejmuje również tych, którzy odbierali część snów jako koszmary. Max Beerbohm zręcznie oddał to uczucie:

A więc to utopia,
Tak? Cóż,
Proszę o wybaczenie
Myślałem, że to piekło.⁵

Niektórzy posuwają się do tego, że odrzucają całkowicie ideę nazwaną przeze mnie społecznym śnieniem. Macaulay wyraził takie nastawienie w swoim słynnym aforyzmie: „Akr w Middlesex jest lepszy niż księstwo w Utopii”. I dalej: „Najmniejsze realne dobro jest lepsze od najwspanialszych obietnic niemożliwości” (Macaulay 1943: 3:460). Moja sympatia zawsze leży po stronie śniących, niemniej często okazywało się, że lęki były uzasadnione, więc i one stanowią nieodłączną część tej historii.

Zanim możliwe stanie się opowiedzenie historii śniących ludzi, niezbędne będzie sprecyzowanie, jakiego typu sny mnie interesują. Czyniąc to, przedstawiam szereg powiązanych ze sobą argumentów o naturze utopizmu, które mają przygotować grunt pod to, co nastąpi później. Moje argumenty ukazują również, dlaczego uważam te sny za tak ważne; jak ujęła to niedawno Marge Piercy: „Sny są naszym wewnętrznym ogniem” (1991: 302)⁶.

Od kilku lat zmagam się z serią pytań, które uważam za fundamentalne dla badań nad utopią. Wszystkie one odnoszą się do szeroko rozumianego problemu definicji. Te pytania brzmią następująco:

³ Cyt. za polskim wydaniem: Oskar Wilde (1908), *Dusza człowieka w epoce socjalizmu*, przeł. L.B., Polskie Towarzystwo Nakładowe, Lwów, s. 40. O ile nie zaznaczono inaczej, wszystkie cytaty w tekście są tłumaczeniem własnym [przyp. tłum.].

⁴ Dziękuję Ruth Levinas za wskazanie mi tego cytatu.

⁵ Max Beerbohm. Chociaż ten czterowiersz jest niezwykle szeroko cytowany, nie umiem znaleźć jego źródła. Jeśli ktokolwiek je zna, prosiłbym o informację.

⁶ Tytuł brytyjskiej edycji to *Body of Glass*.

1. Jak możemy najlepiej zrozumieć fenomen utopizmu i jego rozmaitych przejawów?
2. Czy istnieje tradycja utopijna?
3. Czy społeczności intencjonalne stanowią aspekt utopizmu?
4. Czy utopie, jak wielu postulowało (ostatnio Krishan Kumar), są fenomenem wyłącznie chrześcijańskiego Zachodu, czy może istnieją rodzime utopie sprzed kontaktu z chrześcijańskim Zachodem?
5. Dlaczego w niektórych krajach powstaje tak wiele, a w innych tak mało literackich utopii?

Myszę, że mogę teraz odpowiedzieć na cztery pierwsze pytania. Wciąż nie znam odpowiedzi na piąte i myślę, że będzie ich tutaj tyle, ile krajów na świecie.

Znaczna część tego eseju dotyczy pierwszego pytania. Trzy kolejne również zostaną omówione, ale odpowiedzi na nie w skrócie brzmią następująco:

Tak, istnieje tradycja utopijna; istnieją również tradycje utopijne.

Tak, społeczności intencjonalne są aspektem utopizmu.

Nie, utopie nie są wyłącznie produktem chrześcijańskiego Zachodu; jednak utopie, w charakterze gatunku literackiego, który posiada pewne wyznaczniki formalne, najczęściej spotykane są w piśmiennictwie chrześcijańskiego Zachodu, prawie na pewno dlatego, że ten gatunek identyfikowany jest z Tomaszem Morusem, przedstawicielem chrześcijańskiego Zachodu.

Poczyniwszy takie założenia, przejdę teraz do czegoś trudniejszego — próby zademonstrowania ich trafności. Obejmie to nudne, lecz kluczowe procesy znane jako definiowanie i klasyfikowanie, często ignorowane przez badaczy na tym polu. Zwolennicy Manuela notorycznie powtarzają niefortunne stwierdzenie, że nie potrzebują definiować utopii; wiedzą, że mają z nią do czynienia, kiedy ją zobaczą (Manuel 1967: 336). Ich śladami podążyli inni, którzy nie potrafili zdefiniować przedmiotu swoich rozważań, nawet jeśli znajdował się on na marginesach pola badawczego⁷. Największymi grzesznikami w tej kwestii są badacze literatury utopijnej. Badacze społeczności intencjonalnych nie pozostają daleko w tyle; istnieje bardzo niewiele definicji społeczeństw intencjonalnych, ponieważ większość badań koncentruje się na tych społecznościach, wokół których nie ma nieporozumień.

Przez ostatnie dwie dekady badacze utopii niezależnie dochodzili do zasadniczo podobnego wniosku, że utopizm manifestuje się na wiele sposobów. Część używa słowa utopia na określenie wszystkiego, podczas gdy inni zastrzegają je wyłącznie dla gatunku literackiego, ale większość dotarła do konkluzji, że niezależnie od użytej nazwy mamy do czynienia z wieloma zjawiskami. Istnieją oczywiście wątpliwości, co właściwie przynależy do konstelacji idei, pojęć i gatunków literackich krążących wokół utopii, ale w kwestii istnienia takiej konstelacji mamy coś przypominającego konsensus.

⁷ Żeby przytoczyć chociaż jeden przykład: w interesującym eseju o *Cranford* Elizabeth Gaskell Helen Kuryllo traktuje powieść jako należącą do gatunku utopii, nie zadając sobie pytania, czy aby na pewno przynależy ona do niego (zob. Kuryllo *A Woman's Text in the Wild Zone*, 1989). Ostatnio powiedziała mi, że nie uważa już, by *Cranford* powinno być traktowane jako utopia, ale inni ślepo podążyli za jej przykładem. Zob. esej o *Cranford* u Donawerth i Kolmerten.

By wykazać, że istnieje jedna lub więcej tradycji utopijnych, muszę zdefiniować utopię, niemniej jej definicja wyłoniła się z tych tradycji. Sprawy komplikuje ponadto fakt, że rozprawiamy o tradycjach żywych, będących w procesie, uchwytym jedynie w danym czasie i miejscu. A zatem w dalszej części tekstu konieczne stanie się utkanie dość złożonej struktury. Postaram się przy tym unikać żargonu, na ile tylko będzie to możliwe, ponieważ utopizm jest zagadnieniem studiowanym z perspektywy wielu różnych dyscyplin, a żargon jest zazwyczaj specyficzny dla danej dyscypliny. Zacznę również od celowo wybranych „staromodnych” perspektyw — opisowych i historycznych — ponieważ uznaję, że uporządkowanie różnych rzeczy, które nazywano utopią, jest krokiem użytecznym dla całościowego zrozumienia zjawiska. Innymi słowy, badania utopijne znajdują się obecnie w stanie porównywalnym z większością XIX-wiecznych nauk, kiedy lepszy opis stawał się bazą dla efektywniejszego zrozumienia badanego zjawiska. Równie ważne jest to, że utopie, pisane w różnych miejscach w różnych okresach historii, muszą być zrozumiane zarówno w historycznym, jak i językowym kontekście, i w obliczu tego, co komunikują współczesnemu czytelnikowi.

Utopizm

Definiuję rozległy, powszechny fenomen utopizmu jako społeczne marzycielstwo/marzenie — sny i koszmary, które wpływają na sposób, w jaki grupy ludzi organizują swoje życia, i które zazwyczaj przedstawiają społeczeństwo radykalnie odmiennego od tego, w którym śniący żyją. Ale nie wszystkie są radykalne — niektórzy ludzie zawsze śnią o czymś w zasadzie znajomym.

Najnowszym i najpełniejszym omówieniem definicji utopizmu jest praca *The Concept of Utopia* Ruth Levitas (1990), która starannie rozpatruje całe spektrum poprzednich definicji oraz współczesny stan badań⁸. Jej definicja skupia się na *pragnieniu* (Levitas 1990: 151). Definiuje *utopię* w sposób podobny do tego, co ja nazywam utopizmem. Chociaż jej definicja nie oferuje narzędzia, które umożliwiłoby bibliografowi rozróżnienie między dziełami mogącymi zostać uznane za utopię, wzmacnia ona padające w tym tekście stwierdzenie, że literatura utopijna powinna być traktowana jako jedna z odmian szerszego zjawiska.

Korzenie utopizmu — skąd pochodzi utopizm? Był on interpretowany jako środek wyrazu klasy społecznej, jako powrót do macierzy lub jako wariant macierzy, jako manifestacja mitu wiecznego powrotu. Istnieje mnogość ekonomicznych, teologicznych i psychologicznych wyjaśnień; jak zwykle, w każdym z nich znaleźć można zarówno prawdę, jak i fałsz. Centralnym problemem większości podejść do utopizmu jest próba wyjaśnienia wielowymiarowego zjawiska przez sprowadzenie go do jednego wymiaru.

Levitas wolała uniknąć konkluzji, że utopizm jest zjawiskiem uniwersalnym dla ludzkości. Mnie z kolei pociąga wyobrażenie, że utopizm jest takim zjawiskiem, i nie uważam tu za konieczne dać się wciągać w grzęzawisko argumentów o „ludzkiej naturze”, ponieważ

⁸ Czyniąc to, odrzuca ona najszerzej obecnie akceptowaną definicję opisową, która bazuje na formie, wysuniętą przez Darko Suvina i przeze mnie. Zob. Lyman Tower Sargent, *Utopia: The Problem of Definition* (artykuł został wysłany do publikacji i zatwierdzony w 1972 roku, po czym wstrzymany przez redaktora na trzy lata; przy publikacji zmieniono słowo *Problems* na formę pojedynczą), poprawiony we wstępie do *British and American Utopian Literature 1516–1975* Sargenta, s. ix-xxii, oraz *Defining the Literary Genre of Utopia* Darko Suvina. Poprawiony w *Metamorphoses of Science Fiction* Suvina, s. 37–62. Alternatywne podejścia: zob. J.C. Davis, *Utopia and the Ideal Society*, lub nowsze: J.C. Davis: *Formal Utopia/Informal Millennium: The Struggle between Form and Substance as a Context for Seventeenth-century Utopianism*, Poggioli, Quarta lub Sawada.

nie uważam za konieczne zakładanie powszechnej „ludzkiej natury”, by wywnioskować, że zdecydowana większość ludzi — możliwe nawet, że wszyscy — jest (lub była) w pewnym okresie w jakiś sposób nieusatysfakcjonowana swoim życiem i rozważała, jak to życie poprawić. Jeśli jesteśmy głodni, śnimy o pełnym żołądku. Jeśli jesteśmy sfrustrowani seksualnie, śnimy o seksualnym zaspokojeniu. Jeśli frustruje nas coś w naszym społeczeństwie, śnimy o społeczeństwie, w którym zostało to poprawione. Czasem śnimy nawet, jeśli osobiście jesteśmy najedzeni i spełnieni seksualnie, przynajmniej częściowo śnimy, ponieważ zadowoleni, jesteśmy zdolni do rozpoznania, że inni tacy nie są i czujemy, że oni również powinni zostać zaspokojeni. Zatem u swych korzeni utopizm jest rezultatem ludzkiej skłonności do śnienia, również na jawie.

Crane Brinton napisał: „Myśliciel utopijny wychodzi od twierdzenia, nieograniczonego w żaden sposób do siebie, że rzeczy (żadne dokładniejsze słowo nie jest tu użyteczne) są złe; następnie rzeczy muszą stać się lepsze... tutaj, na ziemi i jak najszybciej; rzeczy nie poprawią się same z siebie, przez »naturalny« wzrost lub rozwój już istniejących rzeczy; musi zostać opracowany i wprowadzony w życie plan...” (Brinton 1973: 50). (Dzisiaj czujemy się niekomfortowo z Brintonowskim użyciem słowa „plan”, ponieważ przypomina nam tak wiele planów, które poszły źle, ale w historii utopizmu aż do drugiej połowy dwudziestego wieku [a dla wielu piszących o utopiach i dalej] jego użycie tego terminu jest prawidłowe).

W grę wchodzi również dwie inne ludzkie cechy. Chociaż często po prostu fantazjujemy, czasami doszukujemy się też przyczyn naszych snów, a niekiedy nawet działamy, opierając się na nich. Niezależnie od tego u swojej podstawy utopizm jest społecznym śnieniem i zawiera elementy fantastyczne, najbardziej powszechne w swojej wczesnej historii, ale nigdy do końca niezauważalne — prawdopodobnie dlatego, iż pewien stopień fantazji jest niezbędny dla zachowania zdrowia psychicznego. Ale, rzecz jasna, zagubienie się w fantazjach jest dla tego zdrowia groźne⁹. I ta podwójna skłonność, będę twierdził, jest podstawowa dla konfliktu o polityczną naturę utopizmu, szczególnie w kontekście dwudziestowiecznego argumentu, że utopizm nieuchronnie wiedzie do totalitaryzmu i przemocy.

W tym eseju badam, w jaki sposób utopizm był wyrażany, i próbuję odpowiedzieć na pierwsze z postawionych na początku pytań. Twierdzę, że utopizm wyraża się w trzech różnych formach, każdej z wieloma wariantami: literaturze utopijnej, obejmującej dwie fundamentalne tradycje — które nazywam utopiami ciała albo utopiami spełnienia zmysłowego i utopiami miejskimi, albo utopiami ludzkiej pomysłowości; komunitarianizmie oraz utopijnej teorii społecznej. Kluczowe jest rozróżnienie między nimi, bez negowania egzystencji któregokolwiek z tych trzech elementów. Rozpocznę od literatury utopijnej, ponieważ nikt nie zaprzecza, że jest ona przedmiotem tej analizy. Będę musiał zademonstrować, że komunitarianizm należy do utopizmu; i chociaż niektórzy teoretycy nauk społecznych, jak Ernst Bloch, są obecnie bez wątplenia zaliczani w poczet badaczy utopii, to nie istnieje jedna uzgodniona lista właściwych teoretyków, dlatego pokrótce przedstawię też niektóre zaniedbane korzenie utopijnej teorii społecznej oraz część implikacji różnych ukształtowanych przez nią dróg. Najważniejszym punktem nie będzie jednak ustalenie zbioru uzgodnionych definicji, ale stworzenie i zdefiniowanie własnych terminów oraz konsekwentne ich stosowanie.

Niezbędna jest krótka refleksja nad naturą definicji. Obecnie istnieje silna opozycja wobec możliwości definiowania czegokolwiek, ponieważ akt definiowania zależy od tego, gdzie

⁹ Na temat fascynującej eksploracji użyć i nadużyć fantazji zob. Trevor-Roper 1976.

się znajdujemy i kim jesteśmy. W tym samym czasie wciąż czynimy rozróżnienia i musimy je czynić, by zachować jakąkolwiek kontrolę nad przepływem informacji i wiedzy, z jakim mamy do czynienia codziennie. Właśnie te rozróżnienia stanowią źródło definicji. Konieczne jest, by móc powiedzieć, przynajmniej w ramach badania jakiejś hipotezy, że coś jest A lub nie-A, jest utopią lub nie-utopią, społecznością intencjonalną lub nie-intencjonalną. Jednocześnie konieczne jest rozpoznanie, że definicje są konstruktami umysłowymi, których celem jest próba zapewnienia użytecznego narzędzia do zmierzenia się z ogromem jakiegoś zagadnienia. Definicje są rzadko, a być może nawet nigdy nie są, użyteczne w przypadkach skrajnych, a granice ustanowione przez nie są zarówno ruchome, jak i nietrwałe lub przepuszczalne, ale dla pewnych zastosowań (na przykład bibliografii) granice są niezbędne.

Literatura utopijna

Słowo *utopia* lub *outopia* oznacza dosłownie *niemiejsce* [*no place*] lub *miejsce, którego nie ma* [*not place*]. *Topos* oznacza miejsce; „u” lub „ou” znaczy „nie”. Tomasz Morus, twórca terminu, ukuł kalambur *eutopia*, czyli *dobrze miejsce*, a od tego czasu dodaliśmy jeszcze *dystopię*, czyli *złe miejsce*. Istnieje bardzo wiele wariantów i odmian tych trzech słów; niektóre, jak *uchronia* lub *nie-czas*, stanowią poważną próbę przesunięcia granic naszego zrozumienia, inne — efekt czystej autorskiej samowoli¹⁰. A zatem podstawową charakterystyką miejsca utopijnego jest jego nieistnienie, połączone z *toposem* — osadzeniem w czasie i przestrzeni — dodającym prawdopodobieństwa. Ponadto miejsce musi być rozpoznawalne jako dobre lub złe, a przynajmniej powinno być dla współczesnego autorowi czytelnika. Wszelka fikcja opisuje jakieś nie-miejsce; fikcja utopijna zasadniczo opisuje dobre albo złe nie-miejsca. Zmienia się również moda na utopie; większość szesnastowiecznych eutopii zatrwaza współczesnego czytelnika, pomimo że intencje ich autorów były czyste. Z drugiej strony, dwudziestowieczne eutopie przez szesnastowiecznego czytelnika byłyby w większości postrzegane jako dystopie, a spora część z nich zostałaby ze sporym prawdopodobieństwem spalona jako dzieło diabła. Poprzednie definicje kluczowych pojęć obrazują, dlaczego słowa te powinny zostać zredefiniowane oraz przestrzegają przed niebezpieczeństwami kryjącymi się za każdą taką próbą. Dla Andreasa Voigta utopie są „[...] idealnymi obrazami innych światów [...]” (1906: 1), a Joyce Oramel Hertzler definiuje je przez zidentyfikowanie „charakterystycznych cech” *Utopii* Morusa, mówiąc: „[...] Morus przedstawił perfekcyjne i być może niemożliwe do zrealizowania społeczeństwo, ulokowane nigdzie, pozbawione niedociągnięć, marnotrawstwa i pogmatwania naszego czasu, żyjące w pełnym dopasowaniu, pełne szczęścia i zaspokojenia” (1923: 2). J. Max Patrick, także opierając swoją definicję na dziele Morusa, stwierdził:

[...] utopia dostraja się do pewnych podstawowych właściwości książki Morusa, która nadała nazwę całemu gatunkowi. Utopia powinna opisywać w różnych ujęciach i z zachowaniem pewnej logiki wyobrażone państwo lub społeczeństwo, które rozważane jest jako lepsze, przynajmniej w niektórych aspektach, od tego, w którym autor żyje. Nie twierdzi on po prostu, że fikcyjne społeczeństwo i należący do niego ludzie są perfekcyjni w każdym calu ani nie wysuwa on sugestii absolutnego ideału lub modelu, do którego należy dążyć lub który należy imitować; większość utopii jest prezentowana nie jako modele nierealistycznej perfekcji, lecz jako alternatywa dla tego,

¹⁰ Przykład najgorszego przypadku — zob. Widmer 1988.

co znane, jako normy, wedle których należy osądzać istniejące społeczeństwa, jako ćwiczenie w ekstrapolacji, pozwalające odkryć efekty działania pewnych teorii, zasad i projektów na życie i funkcjonowanie społeczeństwa. (293)

Część autorów upiera się, że społeczeństwo utopijne musi być idealne, a *zatem* jest niemożliwe do zrealizowania. Jeden z nich posunął się nawet do stwierdzenia, że „Utopia jest miejscem, gdzie wszyscy żyją długo i szczęśliwie...”, co w żaden sposób nie oddaje realiów literatury utopijnej. Ludzie nie „żyją długo i szczęśliwie” nawet w *Utopii* Morusa. W artykule z 1975 roku zademonstrowałem, że perfekcja nigdy nie należała do charakterystyki fikcji utopijnej, ale słowo „idealny” jest wciąż nadużywane (zob. Sargent 1975a).

Robert O. Evans w dyskusji nad dystopią podkreśla, że cechą definiującą dystopię jako gatunek ma być ostrzeżenie czytelnika, że coś należy — a w domyśle można — zrobić w teraźniejszości, aby zapobiec przyszłości (Evans: 1973: 33). Nawet jeśli dość oczywiste jest, że większość dystopii spełnia ten warunek, używanie intencji autora w charakterze cechy definiującej gatunek jest niezwykle problematyczne, ponieważ nawet w literaturze dydaktycznej, takiej jak literatura utopijna, nie zawsze można być pewnym intencji autora (Suvin 1973: 142). *Erewhon* Samuela Butlera (1872) to klasyczny przykład pracy, która jest praktycznie zawsze nazywana utopią, ale co do której nie ma konsensusu, jaka była intencja autora. Dzisiaj, jeśli są znane, intencje autorów bywają zazwyczaj złożone, a nawet wewnętrznie sprzeczne. A *zatem* intencja jest czynnikiem, który badacz powinien wziąć pod uwagę, ale nie dostarcza ona podstawy do scharakteryzowania gatunku.

Wielu badaczy literatury z Ameryki Północnej szczególnie trapi posługiwanie się intencją, ponieważ jedna z dominujących metodologii na tym polu w tej części świata zakłada, że intencja autora jest niemożliwa do rozpoznania. Ale ponieważ inne metodologie w Ameryce Północnej oraz dominujące metodologie w innych częściach świata i w innych dyscyplinach (studia utopijne są w ostatecznym rozrachunku dziedziną interdyscyplinarną) uznają intencję autora za ważną, chociaż problematyczną, jest możliwe, i, jak mi się wydaje, istotne, by posługiwać się nią wtedy, kiedy jest to możliwe. Utopie (i społeczeństwa utopijne) są historycznymi artefaktami, które powołuje się do istnienia w konkretnym czasie i miejscu, zwykle przez możliwych do zidentyfikowania ludzi, których motywy są co do zasady znane.

Od chwili powstania artefakt zaczyna żyć własnym życiem. W literaturze utopijnej do gry wchodzi czytelnicy, którzy mogą w procesie lektury stworzyć coś odmiennego od zamierzeń autora. Do naszej pracy jako badaczy należy próba jak najlepszego zrozumienia dzieła, zarówno tego zamierzonego przez autora, jak i tego stworzonego przez odbiorcę. Na przykład znamy część, ale nie wszystkie wymiary, jakie Edward Bellamy założył w *Looking Backward*, wiemy, co zamierzył Aldous Huxley w *Nowym wspaniałym świecie* i B.F. Skinner w *Walden Two*; wiemy także, że nawet w zakresie, co do którego jesteśmy pewni, część czytelników odczytuje lub odkrywa, że dla nich Bellamy i Skinner stworzyli dystopie, a Huxley — eutopię.

Spośród niedawnych definicji utopii, powstałych przed tekstem Levitas, te stworzone przeze mnie i przez Suvina są najbardziej użyteczne. Suvin definiuje utopię jako „Słowną konstrukcję konkretnego *quasi*-ludzkiego społeczeństwa, gdzie społeczno-polityczne instytucje, normy i indywidualne relacje są zorganizowane zgodnie z bardziej doskonałą zasadą niż w społeczności, z której wywodzi się autor; konstrukcja ta bazuje na wyobcowaniu, wynikającym z hipotetycznej, alternatywnej historii” (Suvin 1973: 132). Suvin pomija ważną cechę, obecną u Patricka, który mówi, że: „Utopia powinna opisywać w różnych ujęciach

i z zachowaniem pewnej logiki wyobrażone państwo lub społeczeństwo” (293). Z drugiej strony, definicja Suvina jest ważna ze względu na podkreślanie faktu bazowania większości utopii na „hipotetycznej, alternatywnej historii”, albo, innymi słowy, na wyjaśnieniu, jak lepsze społeczeństwo powstało. Utopie są zazwyczaj krytykowane za ograniczanie się do opisywania społeczeństwa bez wskazywania, jak powstało lub jak mogłoby zostać osiągnięte. Chociaż w wielu utopiach lekceważy się takie wyjaśnienia, są one, jak zauważa Suvin, często spotykane.

Istnieje pewna ogólne forma ujęcia utopii jako gatunku literackiego. Odwołuje się ona do prac opisujących wyobrażone społeczeństwa dosyć szczegółowo. Kompletność opisu będzie, rzecz jasna, różna. Niektóre stulecia kładły nacisk na konkretne aspekty społeczeństwa, pomijając inne, a niektórych autorów bardziej interesują pewne elementy społeczeństwa niż inne. Ale musi to być społeczeństwo — warunki, w których istnieją różne interakcje między ludźmi (albo jakimś ich ekwiwalentem), i w których ludzie (albo ich odpowiedniki) wyrażają siebie na różne sposoby.

Utopia jest przede wszystkim typem prozy, ale nie możemy wykluczyć wszystkich dzieł, które przyjmują formę opisową, wyjaśniającą. Aby przytoczyć chociaż jeden przykład, *Roadtown* Edgara Chamblessa (1910) ma formę eseju, ale prezentuje społeczeństwo które może być określone wyłącznie jako utopia, a ponadto istnieje spora grupka innych przykładów należących do tej kategorii. Niemniej pomyłką będzie *automatyczne* rozszerzenie zakresu utopii na wszystkie formy. Należy ustanowić pewne kryteria i rygorystycznie się ich trzymać, szczególnie jeśli chodzi o formy wyjaśniające.

Glenn Negley ostrzega nas: „określenie, czy konkretna praca jest »utopijna«, jest wprawdzie nieco arbitralne; jakakolwiek próba precyzyjnego zdefiniowania byłaby krzywdząca dla dowolności idealizacji i ekspresji, która jest sednem myśli utopijnej” (Negley 1965: ii). I chociaż część piszących o utopiach twierdzi błędnie, że podstawowe zarysy utopijnego społeczeństwa są niezmiennie¹¹, ich literacka forma zmieniała się wielokrotnie. Doszedłem do wniosku, iż nasz podstawowy leksykon utopii, eutopii i dystopii musi być skomplikowany, by obejmować olbrzymi zakres materiałów, który stworzyli autorzy. Moim kryterium we wszystkich przypadkach jest istnienie przynajmniej jednej pracy, która pasuje jedynie do jednej kategorii.

A jednak jeden z naszych najbardziej podstawowych terminów, dystopia, bywa zwykle lekceważony przez krytyków¹², a nowe teksty, takie jak *He, She and It* Marge Piercy, które są w oczywisty sposób zarazem eutopiami i dystopiami, wymykają się wszelkim próbom klasyfikacji. Określenia „dobre miejsce” i „złe miejsce” po prostu nie działają, jeśli chodzi o *He, She and It* oraz znaczną liczbę innych utopii napisanych w ciągu ostatnich trzydziestu lat. Raffaella Baccolini sugeruje, że powinniśmy ponownie przemyśleć pojęcie dystopii, w podobny sposób, jak zmuszeni byliśmy to zrobić z terminem eutopii pod wpływem krytyki feministycznej. Zauważa ona, że: „gatunki są konstrukcjami kulturowymi; istnieje opozycja, wynikająca

¹¹ Zob. np. Mumford 1965 i Dahrendorf 1958.

¹² Przegląd mojej nadzwyczaj długiej listy prac innych badaczy poświęconych utopiom wykazał jedynie pięć prac, w których rozważany jest koncept dystopii. W tej piątce zawiera się praca Raffaelli Baccolini, która doprowadziła mnie do wniosku, że koncepcja ta pozostaje zasadniczo niezbadana. Inne prace to: *Cultural Primitivism as Norm in the Dystopia Novel* Gormana Beauchampa, *Toward a Set of Standards for Evaluation Anti-Utopian Fiction* Gordona Browninga, *Hell and Dystopia: A Comparison and Literary Case Study* Dennisa Rohatyna i *Utopia and Dystopia: the Paradigm of Thomas More's „Utopia”* Warrena W. Woodena. Moje poszukiwania ograniczyły się do odnośników dostępnych w katalogach komputerowych. Kolejne cztery pliki z listami są aktualnie w procesie wprowadzania.

z pojęć gatunku i granic, pomiędzy tym, co »normalne«, a tym, co »odchylone«; pojęciem, które krytyka feministyczna starała się zdekonstruować, ponieważ różnica ta spycha praktykę feministyczną na margines” (Baccolini 1992: 139). Argumentuje ona, że kobiety-pisarki przyjmowały różne strategie podważania dominacji gatunku. Kobięce bohaterki stanowią centralną strategię, ale wpisują się w nią również częste użycie ironii, zdystansowania i humoru. Jak mówi badaczka: „Naśmiewanie się z upadku Zachodniego świata i jego dziedzictwa może być widziane jako oznaka braku nostalgii za »złotym wiekiem« patriarchy” (139).

Tradycyjna dystopia była ekstrapolacją teraźniejszości, która wiązała się z przestrożą. Eutopia mówi, że jeśli będziesz się zachowywać tak i tak, to czeka cię taka nagroda. Dystopia, w tradycji lamentów, mówi, że jeśli będziesz się zachowywać tak i tak, to czeka cię taka kara. Obie formy sugerują oczywiście, że możliwe są alternatywne modele zachowań, ale Baccolini oraz prace jak *He, She and It* mówią nam, że jednowymiarowe analizy już po prostu nie działają. W tym samym czasie musimy rozpoznawać zmiany w tradycjach utopijnych, musimy rozpoznawać, że te tradycje wciąż istnieją.

A zatem być może powinniśmy zwrócić uwagę na przejawy tej tradycji takie jak *utopijna satyra*, opisująca te dzieła, w których satyra staje się elementem dominującym i w której nie ma prostego rozróżnienia na dobro-zło (klasyczną satyrą utopijną jest *Erewhon* Samuela Butlera z 1872 roku, chociaż istnieje cały ciąg poprzedników, sięgający aż do Lukiana).

Dwa inne powszechnie używane terminy, niekiedy użyteczne, zmuszają mnie do zastrzeżenia się i zastanowienia. ‘Antyutopia’ jest w powszechnym użyciu synonimem dystopii, ale jako taka jest zazwyczaj określeniem nieprecyzyjnym. Jest za to funkcjonalna jako termin opisujący te teksty, które używają formy utopii do atakowania albo utopii w ogóle, albo konkretnych tekstów utopijnych (gros licznych prac używających Bostonu przyszłości Bellamy’ego do krytyki Bellamy’ego stanowi ‘antyutopie’, nie będąc jednocześnie ‘dystopiami’).

Wreszcie pewna liczba współczesnych badaczy używa pojęcia *utopia krytyczna* do opisu stale rosnącej kategorii utopii, które przedstawiają dobre miejsca z mankamentami i które stanowią refleksję krytyczną nad samym gatunkiem utopii. Utopia krytyczna pasuje do prac, które Tom Moylan omawiał w *Demand the Impossible*, gdzie wprowadził ten termin. Jestem jednak coraz bardziej przekonany, że utopie krytyczne nie są tak ważne jak wówczas, gdy opisał je on po raz pierwszy. Moylan pisał:

Głównym przedmiotem utopii krytycznej jest świadomość ograniczeń tradycji utopijnej, co objawia się w tekstach przez odrzucenie utopii jako planu przy jednoczesnym zachowaniu jej jako snu. Co więcej, te powieści rozwodzą się nad konfliktem pomiędzy oryginalnym światem i zestawionym w opozycji do niego utopijnym społeczeństwem, przez co proces zmiany społecznej jest wyrażony bardziej bezpośrednio. I wreszcie, powieści te skupiają się na trwającej nieustannie obecności różnic i niedoskonałości w społeczeństwie utopijnym, a przez to wskazują na bardziej rozpoznawalne i dynamiczne alternatywy. (Moylan 1986: 10–11)

Dla przykładu, pisząc o *Woman on the Edge of Time* Marge Piercy (1976), Moylan mówi, że jest to utopia krytyczna, ponieważ: „[...] jest ona świadoma ograniczeń gatunku; jego tendencji do redukcji alternatywnych wizji do zamkniętych i nudnych perfekcyjnych systemów, negujących impuls utopijny, który je wygenerował [...]” (Moylan 1986: 151). Chociaż myślę, że taki opis tradycji utopijnej jest błędny, trudno oczekiwać, by Piercy i inni autorzy byli bardziej świadomi charakterystyki tej tradycji niż większość badaczy.

Woman on the Edge of Time to z pewnością utopia krytyczna, w której tarcia pomiędzy współczesnymi Stanami Zjednoczonymi oraz ich alternatywnymi przyszłościami jest centralnym punktem tekstu, ale można się zastanawiać, czy opisany mechanizm zmiany społecznej, morderstwo, naprawdę pasuje to Moylanowskiego pojęcia „wyrażonego procesu” [ang. *articulated proces* — M.K.].

Czy ‘dystopia krytyczna’ jest prawdopodobna? A może jest to po prostu oksymoron, ponieważ wszystkie dystopie są „krytyczne” w sensie Moylanowskim? Być może *He, She and It* Marge Piercy (1991) podpada pod tę kategorię. Obecnie skłaniam się ku przekonaniu, że ‘utopie krytyczne’ odpowiadające definicji Moylana były pisane, są obecnie pisane, chociaż rzadko, i mogą równie dobrze być znów pisane, a zatem powinniśmy pomyśleć nieco poważniej o możliwości istnienia ‘dystopii krytycznej’. Warto zatem utrzymać to pojęcie, nawet jeśli konieczne będzie ponowne jego przemyślenie.

A zatem mamy następujące definicje:

Utopizm — społeczne śnienie.

Utopia — jakaś nie-istniejąca społeczność dokładnie opisana i zwykle umiejscowiona w czasie i przestrzeni.

Eutopia lub utopia pozytywna — jakaś nie-istniejąca społeczność dokładnie opisana i zwykle umiejscowiona w czasie i przestrzeni, która w intencji autora miała być przez czytelnika postrzegana jako znacząco lepsza od społeczności, w której ten czytelnik żył.

Dystopia lub utopia negatywna — jakaś nie-istniejąca społeczność dokładnie opisana i zwykle umiejscowiona w czasie i przestrzeni, która w intencji autora miała być przez czytelnika postrzegana jako znacząco gorsza od społeczności, w której ten czytelnik żył.

Satyra utopijna — jakaś nie-istniejąca społeczność dokładnie opisana i zwykle umiejscowiona w czasie i przestrzeni, która w intencji autora miała być przez czytelnika postrzegana jako krytyka tego konkretnego społeczeństwa.

Antyutopia — jakaś nie-istniejąca społeczność dokładnie opisana i zwykle umiejscowiona w czasie i przestrzeni, która w intencji autora miała być przez czytelnika postrzegana jako krytyka utopizmu lub pewnej konkretnej utopii.

Utopia krytyczna — jakaś nie-istniejąca społeczność dokładnie opisana i zwykle umiejscowiona w czasie i przestrzeni, która w intencji autora miała być przez czytelnika postrzegana jako lepsza od współczesnego społeczeństwa, ale zarazem borykająca się z różnymi problemami, jakie opisana społeczność potrafi lub jakich nie potrafi rozwiązać, która przyjmuje krytyczne spojrzenie na gatunek utopijny.

Jak odnotowałem wcześniej, odrzucam jeden wspólny punkt starszych definicji. *Perfekcja, doskonałość* i ich warianty są swobodnie używane przez badaczy definiujących utopię. Nie powinny być. Po pierwsze, tak naprawdę bardzo niewiele eutopii przedstawia społeczeństwa, które autor uważa za doskonałe. Ideał jest wyjątkiem, nie normą. Po drugie, przeciwnicy utopizmu używają etykiety *doskonały* jako narzędzia walki politycznej, aby uzasadnić swój sprzeciw. Argumentują, że idealne społeczeństwo może zostać osiągnięte jedynie siłą; zatem utopizm prowadzi do totalitaryzmu i przemocy, użycia siły przeciwko ludziom. Bez użycia słowa *idealny* i jego synonimów znika część logiki antyutopijnych argumentów. A zatem badacze powinni stosować te słowa jedynie do przypadków, do których faktycznie się one odnoszą.

Tradycja utopijna w literaturze¹³

Spoleczne sny pojawiały się zanim wymyślono jakikolwiek termin, by je nazwać; te wczesne przykłady utopizmu tworzą fundament dla literatury utopijnej i, w nieco bardziej skomplikowany sposób, utopijnej teorii społecznej. Wierzę, że istnieją dwie podstawowe tradycje utopijne. Są one, w moim przekonaniu, alternatywnymi sposobami wyrażania impulsu utopijnego — tej kluczowej potrzeby śnienia o lepszym życiu, nawet jeśli jesteśmy zasadniczo zadowoleni [z obecnego — P.K.]. Utopizm niekoniecznie musi być odpowiedzią na jakiś niedobór. W najgorszych przypadkach nie ma wręcz warunków, by pisać utopie, ale te utopie istnieją — w mitach, tradycji ustnej, muzyce ludowej.

Pierwsze znane nam eutopie zwykliśmy określać mitami; spoglądają one w przeszłość rasy ludzkiej lub poza śmierć. Mają wiele różnych określeń — wieki złote, arkadie, ziemskie raje, Wyspy Szczęśliwe, Wyspy Błogosławione. Są one zaludnione przez naszych najstarszych przodków, bohaterów i — bardzo rzadko — bohaterki, cnotliwych zmarłych, albo — w niektórych przypadkach — współczesnych, ale mało znanych szlachetnych dzikusów. Wszystkie te eutopie mają pewne cechy wspólne: prostotę, wspólnotę, bezpieczeństwo, nieśmiertelność lub lekką śmierć, jedność z Bogiem lub bogami, dostatniość bez potrzeby ciężkiej pracy, brak wrogości pomiędzy człowiekiem a zwierzętami. Jeśli odnajdujemy w nich kobiety (co zwykle nie ma miejsca), a do tego są ciężarne, to dany jest im łatwy, bezbolesny poród.

Nie wszystkie z tych cech dotyczą wszelkich wczesnych eutopii, ale co do zasady istnieją między nimi podobieństwa. Cechą wspólną jest również fakt, że owe eutopie osiągnęte są bez wysiłku ze strony człowieka. Są darem natury lub bogów. Najbardziej znane przykłady to Złoty Wiek Hezjoda, Eden, niektóre wersje Tysiąclecia rządów Chrystusa, a także rozmaite greckie i rzymskie mity. Z potrzeby znalezienia dla nich wspólnej nazwy, określam je utopiami zaspokojenia zmysłów lub utopiami ciała¹⁴. Są one najprostszym przykładem społeczno-śnienia. Każda kultura zna takie historie i wierzę, że stanowią one podstawę dla utopizmu.

Istoty ludzkie nie lubią być jednak zależne od kaprysów natury lub bogów i gdy tylko rozwój intelektualny to umożliwi, stawiają pierwszy krok w kierunku przejścia kontroli nad snami, tworząc obrazy przyszłości zbieżne z wyobrażeniami życia po śmierci. Czwarta *Ekloga* Wergiliusza jest tego przykładem. Chociaż nie ma tam bezpośredniej ludzkiej kontroli, odnaleźć w niej można sugestię, że jest możliwa. Kolejny krok można zobaczyć w ustanowieniu świąt, takich jak Saturnalia, Święto Głupców czy Karnawał, podczas których świąt zostaje na kilka dni obrócony do góry nogami i biedni mogą tymczasowo dostąpić utopii ciała¹⁵. Trzecim krokiem jest Kukania i jej warianty. Opisuje ona permanentną utopię cielesną i w większości wersji jest przedstawiona jako możliwa do osiągnięcia przez niektórych

¹³ Zob. *Is There Only One Utopian Tradition?* mojego autorstwa. Dla dalszego zrozumienia utopijnej tradycji literackiej konieczne jest zgłębienie podstawowej bibliografii. Konieczne jest też sporządzenie obszerniejszej bibliografii, ale zob. następujące pozycje: *British and American Utopian Literature* Lymana Towera Sargenta, *Utopian Literature in The Pennsylvania State University Libraries: A Selected Bibliography* Arthura O. Lewisa i *Utopian Literature* Glenna Negleya. Inne ważne bibliografie wyszły spod pióra Gibsona, Patricka oraz Wintera. W celu odniesienia się do wcześniejszych studiów bibliograficznych por. Sagrent *Opportunities for Research*.

¹⁴ Nie jestem w pełni zadowolony z tej etykiety, ponieważ nie obejmuje ona całej literatury. Jednakże pasuje do większości przypadków, zwłaszcza tych najwcześniejszych.

¹⁵ Zob. Elliott 1970. Karnawał to pokrewny temat, który aż do niedawna był bardzo rzadko postrzegany jako tło utopizmu, zob. np. Bristol 1973; Gardiner 1992.

ludzi po ukończeniu niemal niewiarygodnych rytuałów przejścia¹⁶. Czwartym i najważniejszym krokiem jest oddanie wszystkiego pod kontrolę człowieka i stworzenie całkowicie nowej tradycji — utopii ludzkiej pomysłowości lub utopii miejskiej. *Republika* Platona jest najczęściej cytowanym przykładem z wczesnej kultury Zachodu, ale uważam, że lepszą reprezentacją byłyby jego *Prawa*.

W 1516 roku Tomasz Morus zapoczątkował gatunek, dla którego prekursorskie były wymienione prace. Od tego momentu literatura utopijna zaczęła mieć charakterystykę formalną, według której definiujemy gatunek dzisiaj, ale skłonność do społecznego marzycielstwa/marzenia istniała na długo przed tym, nim pojawił się jakikolwiek usystematyzowany gatunek utopijny.

W tym momencie pojawia się kolejny problem. Chociaż jasne jest, że utopia to źródło (mówiąc to, odrzucam koncepcję Darko Suvina, że utopie są podgatunkiem science fiction), zaś z tego źródła wypływa wiele rzek. Jeśli utopie i science fiction są traktowane wyłącznie jako gatunki literackie, jest coś na rzeczy z twierdzeniami Suvina, zwłaszcza w obecnej sytuacji, kiedy wiele utopii publikowanych jest jako science fiction, ale zarówno historycznie, jak i w prezentowanym tutaj rozumieniu utopizmu utopie są bez wątpienia głównym źródłem.

Aby rozjaśnić tę sytuację, skonstruowałem próbną taksonomię. Taksonomia ta jest z premedytacją ułożona w sposób chronologiczny i stanowi odbicie historii utopizmu. Istotne jest, by pamiętać, iż każdy z należących do niej elementów zmienił pod wpływem czasu zarówno formę, jak i rolę, którą odgrywał lub odgrywa w tej nieustannie toczącej się historii. Jest ona także celowo oparta na formie, nie na treści. Oczywiście, mogą zostać skonstruowane inne taksonomie, co zapewniłoby podstawy do interesującej dyskusji, jednak nie słyszałem o żadnej, a zatem wysuwam moją jako wstępną sugestię.

A. Mity

1. Mity ziemskiego raj
2. Wyspy Szczęśliwe
3. Szlachetne dzikusy
4. Arkadie
5. Niebo i piekło
6. Tysiąclecie rządów Chrystusa
7. Opowieści księdza Jana

B. Fikcja

1. Utopie
 - a) Utopia pozytywna albo eutopia
 - b) Utopia negatywna albo dystopia

¹⁶ Na temat Kukanii zob.: Ackermann 1944; Beauchamp 1981; Camporesi 1975, Cioranescu 1971, Cocchiara 1956, Fortunati, Zucchini 1989; Hinrichs 1955; Poeschel 1878; Rossi 1888; Schmidt 1897; Sluys i Sluys 1961. Na ten temat zob. też Camporesi 1989.

- c) Satyra utopijna
 - d) Antyutopia
 - e) Utopia krytyczna
2. Kukania
 3. *Science fiction*
 - a) Legenda o Atlantydzie
 - b) *Science fiction*
 - c) *Fantasy*
 - d) Opowieści o przyszłości [Futurystyka — P.K.]
 4. Utopia umysłu (Daumal, Hesse)
 5. Wyobrażone i niezwykle podróże
 6. Uchronia
 7. Robinsonada
 8. Guliweriana
 9. Baśnie
 10. Romans
 11. Opowieści orientalne

C. Formy niefikcyjne¹⁷

1. Instrukcje dla książąt
2. Filozofia polityczna (wiele przykładów zostało tutaj zaklasyfikowanych, niewiele powinno)
3. Idealne miasta
4. Urbanistyka
5. Wizjonerska architektura
6. Utopijna teoria społeczna
7. Film
8. Malarstwo
9. Muzyka

Jestem pewien, że ta taksonomia jest niekompletna i można do niej dodać wiele strumieni i strumyczków. Mój sposób zaaranżowania podkategorii jest też oczywiście otwarty na alternatywne sposoby ustalania kolejności. Jest to zaledwie sugestia¹⁸. Utopie i zmiany, którym ulegają, pomagają zarazem przeprowadzić zmianę społeczną, jak i stanowią odbicie

¹⁷ Sargent nazywa ten punkt „non-fiction”, w dosłownym tłumaczeniu „literatura faktu”, ale zakres pojęciowy angielskiego terminu różni się od tego obejmowanego przez bezpośrednio tłumaczenie [przyj. tłum.].

¹⁸ Chciałbym podziękować Tomowi Moylanowi za zasugerowanie ostatnich czterech podkategorii dzieł niefikcyjnych.

zmian w paradygmacie postrzegania kultury przez siebie samą. Czasami możliwe jest dość precyzyjne określenie roli konkretnej utopii lub grup utopii w tym procesie, jednak zmiany te zachodzą nierównomiernie, a zatem różne utopie w danym czasie i miejscu mogą odzwierciedlać różne stadia zmiany paradygmatu, w tym również stanowić reakcję na nie.

Definicje i taksonomie są jednak użyteczne jedynie jeśli dostarczają pewnych granic, niezależnie od tego, jak bardzo nieszczelne by one były. Kiedy uświadomimy sobie, że cała fikcja jest utopijna w najbardziej podstawowym sensie — przedstawiania nieistniejących miejsc — i podobnie wygląda sprawa z wieloma traktatami nawołującymi do reform, planami urbanistycznymi i szkicami architektów, konieczność ustanowienia granic okazuje się oczywista, nawet takich granic, które są nieszczelne lub słabo nakreślone. W przeciwieństwie do Baconi, upieram się przy stwierdzeniu, że granice są wciąż konieczne. Jestem świadom, że są one teraz bardziej problematyczne niż kiedykolwiek, ale zmuszony jestem podsumować tę dyskusję stwierdzeniem, że bez granic nie istnieje przedmiot, który moglibyśmy badać.

Najważniejszym pytaniem związanym z kwestią granicy jest pytanie o formę. Badający ten aspekt utopizmu muszą zacząć od traktowania go jako gatunku literackiego. Utopie są fikcją, nawet jeśli nie używają jednej z wielu form fikcji. Formy literackie podlegają zmianom i istnieją utopie, które nie wpasowują się w żadną formę nieobjaśniającą. Jednak kryteria, według których zaliczymy — istniejące — teksty do dzieł utopijnych, muszą być bardzo precyzyjne.

Intencja dostarcza granic, ale można się na nią powołać tylko, jeśli mamy na to solidny dowód, dowód, który jest tym mniej prawdopodobny do zdobycia, im bardziej jest potrzebny. Pracując nad literaturą utopijną, badacz musi spróbować zmierzyć się z tym niezwykle trudnym problemem nauki o literaturze. Niezbędne jest zadanie pytania, czy autor chciał bądź nie chciał napisać eutopii, dystopii albo któregoś z ich rozlicznych wariantów. Jest to szczególnie ważne, gdy uświadomimy sobie, że często tekst, który w założeniu autora miał być utopią pozytywną, z naszej perspektywy okazuje się dystopią¹⁹.

Określenie intencji nie zawsze może się udać, ale istotna jest sama próba. Badacze są zawsze świadomi, że autorzy mogą robić rzeczy, których sobie nie założyli, jednak jeśli chodzi o literaturę utopijną, należy założyć przynajmniej rozważenie intencji. Intencja jest przy tym polem minowym, na które powinno się wkraczać jedynie z konieczności, wyłącznie z konkretnym, określonym zamiarem, jakim jest stwierdzenie, czy dany tekst powinien być sklasyfikowany jako eutopia, dystopia itp.

Szczególny przypadek z powyższej taksonomii stanowi dobry sprawdzian przydatności moich definicji. Większość *Robinsonad* nie pasuje do mojego ujęcia dobrego miejsca, chociaż z szacunku do tradycji umieściłem kilka w mojej bibliografii. Nie pasują, ponieważ nie ma w nich społeczeństwa, nawet uwzględniając Piętaszka. Możliwe wydaje się wyobrażenie sobie eutopii samotności²⁰, jednak nie znajdujemy jej u Defoe czy w wielu innych *Robinsonadach*. Znajdujemy tam natomiast krytykę ówczesnego społeczeństwa, połączoną z komentarzem na temat umiejętności pozbawionego zewnętrznej pomocy człowieka²¹, chociaż *Cruzo* jest w stanie przetrwać jedynie dzięki zapasom z wraku, co jest cechą częstą, ale nie

¹⁹ Dyskusja o takich utopiach — zob. Fitting 1922; Hermand 1992; Orth 1990.

²⁰ Prototypem *Robinsona Cruzo* była utopia samotności. Zob. Tufayl 1972.

²¹ Znalazłem dwie *Robinsonady*, w których *Cruzo* jest kobietą; prawdopodobnie jest ich więcej — [Charles Dibdin] *Hannah Hewit* (1792) i *Female Robinson Cruzo* (1837).

uniwersalną dla Robinsonad. Eutopie samotności są możliwe, ale są bardzo rzadkie, a interakcje społeczne, poza tymi kilkoma wyjątkami, okazują się fundamentalne dla formy utopijnej.

Kolejna kwestia. W większości Guliweriad głównymi bohaterami nie są ludzie. Czy utopia może być zamieszkała przez istoty inne niż ludzie? Tutaj nie ma granic; istnieje po prostu zbyt wiele utopii zamieszkałych przez inne istoty, które posiadają wszelkie cechy ludzkich utopii²².

Nie miałem wyrobionego zdania co do kolejnego problemu — kwestii chrześcijańskiego Nieba. Śmierć wydaje się być dziwnym sposobem, by osiągnąć dobre życie, ale przekonała mnie zarówno duża liczba tekstów²³, jak i niedawna praca badawcza poświęcona historii Nieba, autorstwa Coleen McDannel i Bernharda Langa (1988). Piekło nie było tak popularnym miejscem jak niebo, ale jest archetypiczną dystopią i jest czasami używane jako kontrast dla Nieba. Niezwykle rzadko zdarza się, że ów kontrast stawia w lepszym świetle Piekło²⁴.

Ostatnią kwestią związaną z granicą jest pytanie o treść. W przeszłości komentatorzy często identyfikowali utopizm z socjalizmem, co stanowi dla mnie podstawowy problem jeśli chodzi o używanie treści jako kryterium. Po pierwsze, treść nieustannie podlega zmianom. Po drugie, treść nie dostarcza nam żadnych mechanizmów pozwalających odróżnić utopizm od innych zjawisk.

Spółeczności intencjonalne²⁵

Badanie społeczności intencjonalnych przypomina wejście na niezbadany teren w tym sensie, że nie ma zgody co do ich definicji ani co do ich związku z utopizmem. Co więcej, jeden z najbardziej szanowanych badaczy historii komunitaryzmu w Stanach Zjednoczonych twierdzi, że takiego związku nie ma (Bestor 1970: 230–252). Część tego eseju będzie miała

²² Zob. np. Edward Bulwer-Lytton *The Coming Race* (1871), Ludvig Holberg *Nicolai Klimii Iter Subterraneum Novam Telluris* (1741) i C.S. Lewis *Perelandra* (1943).

²³ Zob. np.: George Wood *Future Life* (1858); *The Monk of Mountains* (1866); Thomas Clarke *The Two Angels* (1867); Eugene Crowell M.D. *The Spirit World* (1879); Elizabeth Stuart Phelps *Beyond the Gates* (1883); William Denton *Garrison in Heaven* (1884); Margaret Oliphant *The Land of Darkness* (1888); Carlyle Petersilea *The Discovered Country* (1889); Rebecca Ruter Springer *Intra Muros* (1898); Thomas Augustus Bland M.D. *In The World Celestial* (1901); William Clarke Ulyat *The First Years of the Redeemed After Death* (1901); Alfred Kummer *The City That Lieth Four-Square or Things Above* (1906); Mary Sparkes Wheeler *As It Is In Heaven* (1906); Arthur Christopher Benson *The Child of the Dawn* (1912); Augusta Albertson *Through Gates of Pearl* (1916); George Warren Russel *A New Heaven* (1919); Isabel Griffiths *Three Worlds* (1922); Herbert Millingchamp Vaughan *Nephelococcygia or Letters from Paradise* (1929); Adrian R. Apple *True Riches* (1931); Neil M. Gunn *The Green Isle of the Great Deep* (1944); Kathleen Norris *Through a Glass Darkly* (1957); Lucius M. Bush *A Peek at Heaven* (1964); Cornelia Hinkley Hotson *The Shining East* (1964); Michael Frayn *Sweet Dreams* (1973); Theodore Zeldin *Happiness* (1988).

²⁴ Nie badałem szczegółowo literackiego obrazu Piekle. Jesteśmy zaznajomieni z różnymi piekami Egiptu, Grecji i Rzymu; *Piekło* Dantego narzuciło wzór dla kolejnych opisów. *Huis clos* Sartre'a (1945) jest prawdopodobnie najbardziej znaną z ostatnich wariacji. W temacie badań nad postrzeganiem Piekle w kontekście dystopii zob. Abrash 1983; Caillois 1974; Rohatyn 1989.

²⁵ Zdecydowałem się na przetłumaczenie Sargentowskiego 'intentional societies' jako 'społeczności intencjonalne', mimo że głównym znaczeniem 'society' jest 'społeczeństwo', ze względu na zakres pojęcia. 'Społeczeństwo' odnosimy zazwyczaj do ogółu ludzi, szerokiego zakresu, natomiast 'społeczność' sugeruje zakres węższy, lokalność, przynależność do konkretnej grupy. To drugie określenie lepiej oddaje, moim zdaniem, fenomen, o którym pisze Sargent, ze względu na mały rozmiar, zwartość i duże zróżnicowanie owych społeczności [przypp. tłum.].

na celu udowodnienia, że jest on w błędzie. Jednak równie ważna jest próba objaśnienia, co tak właściwie rozumiemy pod hasłem społeczności intencjonalne.

Na początek, dobrym pomysłem wydaje się zerknięcie na terminy, które były używane w odniesieniu do tego pojęcia — społeczność intencjonalna, społeczeństwo intencjonalne, społeczeństwo komunalne, społeczeństwo współpracujące, praktyczna utopia, komuna, społeczność wycofana, społeczność ustanowiona, społeczność eksperymentalna, eksperyment wspólnotowy, społeczeństwo alternatywne, alternatywny sposób życia, eksperyment komunitarny, kolonie socjalistyczne, układ kolektywny, wspólnota wzajemna, społeczeństwo komunistyczne, społeczeństwo utopijne i eksperyment utopijny. Dziewiętnaście etykiet o różnym wydźwięku zostało zaprezentowanych przeze mnie w sposób mniej więcej odwrotny do chronologicznego. Jak widać, związek z utopizmem był wyraźny w przeszłości, jednak został zarzucony, zarówno dlatego że badacze pragnęli mieć do dyspozycji bardziej neutralne terminy, jak i dlatego że członkowie ówczesnych wspólnot odbierali określenie „utopijny” jako nadmierny bagaż, którego nie chcieli dźwigać.

Wymienione etykiety spaja jedna nić. *Wspólny, kolektywny* i ich warianty oraz *komunitaryzm* — wszystkie wskazują na system ekonomiczny bez własności prywatnej, podobnie jak, *de facto*, użyte w tym kontekście określenie „utopijny”. *Intencjonalny* i *ustanowiony* takiego wydźwięku nie mają, posiadają za to inne implikacje.

Poprzednie definicje

Zanim przejdziemy dalej, chciałbym pobieżnie rzucić okiem na niektóre z definicji używanych przez badaczy społeczności intencjonalnych; wybór w miarę nowych definicji, które uznałem za najlepsze, załączono w przypisie²⁶. Ale wszystkie te definicje mają jeden, zasad-

²⁶ „Luźna definicja społeczeństwa intencjonalnego została przyjęta przez Stowarzyszenie Społeczeństw Intencjonalnych (Fellowship of Intentional Communities, FIC) w 1953 roku. Ustala ona jako kryteria: członkostwo minimum trzech rodzin lub pięciu osób dorosłych oraz organizację wystarczającą do zapewnienia rozpoznawalnej bliskości geograficznej członków w celu zagwarantowania ciągłości wspólnoty. FIC podkreśla następujące koncepty, leżące u podstaw społeczności: współdzielenie całości sposobu życia; wagę ducha wspólnoty; konieczność aktywnego udziału we wspólnocie, prowadzącą do dojrzewania zarówno osoby, jak i porządku społecznego. W tym czasie społeczeństwa intencjonalne uważane były za ziarno nowego porządku społecznego, zainspirowanego zasadami wspólnej troski, wspólnego dostępu do zasobów, demokracji, odrzucenia przemocy, balansowania pomiędzy potrzebami i wartościami jednostki i społeczeństwa”. (Bouvard 1975: 100)

„Kolonja utopijna [...] składa się z grupy ludzi, próbujących stworzyć nowy wzór społeczny bazujący na wizji idealnego społeczeństwa, którzy wycofali się z szerzej pojmowanego społeczeństwa, aby spróbować zrealizować tę wizję w formie eksperymentalnej. Celem jest zazwyczaj stworzenie modelu, za którym podążą inne kolonie i, ostatecznie, cała ludzkość. Koncepcja wycofania, ważny element tej definicji, eliminuje te organizacje, które poprzez wysiłek bazujący na kooperacji dążą do zmiany społeczeństwa od wewnątrz, czyli: kooperatywy konsumenckie czy samopomocowe, fabryczne ligi podziału zysków czy nawet związki zawodowe. Te ciała zgłaszają akces do utopizmu, jednak opierają swoje reformy na możliwości wprowadzenia stopniowych zmian wewnątrz istniejącego porządku, zamiast ustanawiać całkowicie nowe wzorce. Stąd grupy, które wycofały się, mogą być logicznie odizolowane od innych elementów w historii reform społecznych”. (Hine 1953: 5)

„Ideal społecznej jednostki doprowadził do powstania licznych komun i społeczności utopijnych. Są one dobrowolnymi, opartymi na współdzielonych wartościach, komunalnymi porządkami społecznymi. Ponieważ i dołączenie do wspólnoty, i pozostanie w niej, są dobrowolnymi wyborami jej członków, dopasowanie

niczy problem. Są wręcz idealne do opisu konkretnej, badanej przez swojego autora społeczności, ale większość jest zbyt wąska i specyficzna, by opisać całe spektrum rzeczywiście ustanowionych instytucji. Zazwyczaj zakładają one, że konkretny model jest jedynym modelem. Nawet jeśli nie dowiedzieliśmy się niczego innego w ostatniej dekadzie, nauczyliśmy się, że społeczności są niesamowicie zróżnicowane. Wiele z tych, które większość z nas chciałaby zaliczyć w poczet społeczności intencjonalnych, byłoby z tego grona wykluczone przez część,

do wspólnoty oparte jest na zaangażowaniu członków — ich własnej chęci dostosowania się do obowiązujących reguł — a nie na użyciu siły bądź przymusie. Społeczność kontrolowana jest albo przez całą wspólnotę, albo przez cieszącą się odpowiednim szacunkiem jednostki spośród swojego grona, a nie przez zewnętrzne agencje lub siły polityczne. Komuna dąży do samostanowienia, zazwyczaj ustanawiając swoje własne prawa i sprzeciwiając się tym ustanowionym przez resztę społeczeństwa, z którego została wyodrębniona. Można zidentyfikować ją jako byt posiadający zarazem fizyczne, jak i społeczne granice, ponieważ posiada fizyczną lokację oraz sposób na rozróżnianie pomiędzy członkami a obcymi. Celowo wprowadza zestaw wartości, dobranych w taki sposób, by osiągnąć pewne ideały, które wywierają wpływ na podejmowane w jej obrębie decyzje. Głównym celem wspólnoty jest egzystencja w sposób zgodny z tymi ideałami. Wszystkie inne cele są drugorzędne i związane z osiągnięciem harmonii, braterstwa, wzajemnego wsparcia i wyrażania wartości. Ideały te prowadzą do kluczowej umowy społecznej, współdzielenia zasobów i finansów. [...]

Społeczność utopijna może być także scentralizowaną, ściśle koordynującą swoje działania organizacją, zwykle łączącą pod jednym dachem wszystkie aspekty życia. Życie ekonomiczne, polityczne, socjalne i rodzinne może w całości zachodzić w obrębie wspólnoty i być przez nią koordynowane. Wspólnota może być w tym samym czasie gospodarstwem domowym (dużą, powiększoną rodziną), jednostką produkcyjną (farmą czy firmą), porządkiem politycznym (wsią czy miasteczkiem) i instytucją religijną. W przeciwieństwie do ogółu społeczeństwa, wszystkie te funkcje są skoncentrowane w jednym, wyodrębnionym bycie. W przeciwieństwie do zakonów, które mogą służyć interesom szerszej społeczności w obrębie danego Kościoła czy firm, które skupiają się na rynku lub interesach nieobecnych fizycznie właścicieli, takich jak akcjonariusze, działalność komuny służy po pierwsze i przede wszystkim jej własnym członkom; wszelakie korzyści oferowane przez nią na zewnątrz są co do zasady drugorzędne i wywołane koniecznością zaspokojenia potrzeb wspólnoty. I wreszcie relacje pomiędzy członkami wspólnoty są ważniejsze niż relacje pomiędzy członkami lub społecznością a światem zewnętrznym. Dla przykładu, w typowej nieutopijnej, niekomunalnej organizacji, takiej jak firma, natura pracy decyduje o tym, kto może zostać jej członkiem, podczas gdy w społeczności utopijnej to natura ludzi, którzy już są jej członkami, może decydować o tym, jakiego rodzaju praca jest wykonywana. Utrzymywanie poczucia solidarności wewnątrz grupy jest równie ważne, jak spełnianie określonych celów”. (Kanter 1972: 2–3)

„Pomimo różnic pomiędzy poszczególnymi wariantami swojej realizacji, ideał komunitarny posiada pewne powszechne cechy wspólne. Jego eksperymentalnymi realizacjami były zazwyczaj małe, odizolowane, lecz rzadko kiedy monastyczne, samodzielne jednostki społeczne, złożone z ludzi współdzielących pewne określone idee. Zwykło się dla opisu owych jednostek używać określenia „kolonia”. Ich celem politycznym była zazwyczaj czysta demokracja z szerokim uczestnictwem, chociaż czasami istniała ona jedynie na papierze. Silny lider mógł być zaletą. Wiele eksperymentów przyjęło komunalną naturę, jako że członkowie wspólnie praktykowali działalność społeczną czy ekonomiczną. Był to wyraz wiary w to, że niektóre czynności nie mogą być wykonywane samodzielnie w sposób równie efektywny, co wśród grupy podobnie myślących osób”. (LeWarne 1975: 4)

„Komuna [...] jest relatywnie stabilną grupą, liczącą pomiędzy pięcioma a dwudziestoma pięcioma dorosłymi, wraz z jakimikolwiek posiadanymi przez nich dziećmi, pochodzącymi z więcej niż jednej rodziny dwupokoleniowej, silnie, aczkolwiek pod pewnymi warunkami, zaangażowanymi we wspólne życie i pracę, i współdzielącymi tak dużo, jak to tylko możliwe, ze swojego życia. Współdzielą oni pracę we wspólnym gospodarstwie domowym lub kompleksie gospodarstw domowych, w którym na stałe zamieszkuje. Ideałem jest pierwszeństwo życia w grupie nad wszystkimi innym, poza, być może, życiem par tej samej lub różnej płci, a ich dom zaprojektowany jest w taki sposób, by jak najbardziej owo życie w grupie rozszerzyć i umożliwić jak najwięcej wspólnych aktywności, a przynajmniej wspólne spożywanie posiłków. Grupa jest związana obyczajowo i ekonomicznie, a interakcje w obu tych przypadkach zachodzą w duchu niepewnej i badawczej wzajemności. Jest w komunie wystarczająco dużo zasobów, aby utrzymać spójność grupy w obliczu poważnych wewnętrznych tarć i nacisku zewnętrznego”. (Abrams i in. 1976: 45)

jeśli nie całość tych definicji. Dla przykładu odkryłem, że niezwykle trudno byłoby dopasować Amiszów, Wspólnotę Kobiet (*Woman's Commonwealth*) albo Stelle (te trzy przykłady pochodzą wyłącznie z USA) do którejkolwiek z nich. Równie trudnym zadaniem byłoby wpasowanie w nie wielu społeczności lesbijskich, które można nazwać *quasi-stałymi*, ponieważ np. istnieją tylko w miesiącach letnich²⁷.

Definicje, które nie są zbyt szczegółowe, okazują się zbyt ogólne; nie wyznaczają żadnych sensownych granic. Chociaż definicja musi mieć zastosowanie dla szerokiego zakresu społeczności, powinna również ustalać granice. Kiedy już będziemy dysponowali taką definicją, będziemy w stanie wyodrębnić różnice, które pozwolą nam omawiać grupy o wspólnej charakterystyce. Już to robimy, jednak przyjmując założenie, że omawiana grupa reprezentuje wszystkie społeczności. Chcę definicji, która pozwoli nam rozszerzać, a nie zawężać spektrum. Możemy zawężać je, kiedy tylko chcemy, ale musimy być świadomi, że badane zjawisko ma wiele odmian.

Z powyższych powodów podjąłem decyzję, że dla współczesnych badań najlepszym rozwiązaniem będzie wybranie relatywnie neutralnego terminu, takiego jak *s p o ł e c z n o ś ć i n t e n c j o n a l n a*, jako odpowiedniej etykiety. Definiowałbym ową *s p o ł e c z n o ś ć i n*

„Użyłem funkcjonalnej definicji w tym badaniu. Jeśli społeczność organizuje swoje sprawy ekonomiczne, warunki mieszkaniowe i praktykę życiową wokół współpracy lub reguł komunalnych, uznałem ją [za społeczeństwo intencjonalne]”. (Fogarty 1980: ix)

„Nasza definicja komuny będzie odwoływać się do analizy zarówno poziomu indywidualnego, jak i relacyjnego. Zdefiniujemy komunę jako jakąkolwiek grupę pięciu lub więcej dorosłych (plus ewentualne dzieci), z których większość *nie jest połączona więzami krwi lub małżeństwa*, którzy zdecydowali się żyć wspólnie *bez przymusu, na nieokreślony czas*, przede wszystkim w imię *celu ideologicznego*, skupionego na *osiągnięciu wspólnoty*, dla którego kolektywne gospodarstwo domowe jest uznane za niezbędne. Definicja ta nie implikuje programu utopijnego, wspólnoty własności, wspólnotowego wychowywania dzieci czy egalitaryzmu”. (Zablocki 1980: 7)

„[...] powinniśmy oprzeć nasz stosunek do sprawy na najszerszej koncepcji społeczności, w stosunku do których terminy te zostały użyte. Owe społeczności stanowią określone alternatywy dla istniejącego porządku społecznego; próbują one świadomie wprowadzić innowacje społeczne, nie przez bezpośrednią reformę szerszego społeczeństwa, ale przez wycofanie się do mniejszej społeczności, złożonej z tych, którzy wybierają życie w obrębie alternatywnych struktur. I wreszcie, społeczeństwa komunalne dążą do poprawy życia poprzez braterstwo i odrzucenie konkurencji materialno-ekonomicznej na rzecz współdzielenia zasobów materialnych”. (Wagner 1982: 4)

„Bardzo ogólnie, życie komunalne może być opisane jako sytuacja, w której ludzie świadomie i chętnie współdzielą warunki mieszkaniowe i dobra materialne. [...]”

Nie ma jednego modelu życia komunalnego. Tak naprawdę istnieją różne stopnie komunalizmu, co oznacza wielką różnorodność pomiędzy grupami już przy rozważaniu, które aspekty codziennego życia są współdzielone z innymi członkami wspólnoty. Grupy komunalne różnią się mocno w liczebności, strukturze, sposobie organizacji społecznej, celach, wyznawanej filozofii czy długości okresu, jakie udaje się im przetrwać. Niektóre to społeczności rozmiarów osad, z populacją liczoną w setkach — czasami nawet w tysiącach! Inne to pojedyncze gospodarstwa domowe z zaledwie kilkoma członkami. Część z tych projektów jest zintegrowana z głównym nurtem społeczeństwa, a ludzie spoza grupy i ich bliscy współpracownicy mogą nie być nawet świadomi, że taka grupa komunalna istnieje. Inne są fizycznie i socjalnie odizolowane od reszty społeczeństwa, mają własną miniekonomię, strukturę społeczną i system przekonań. Niektóre, jak wspólnoty huterytów w Ameryce Północnej, przetrwały stulecia. Inne nie są w stanie przetrwać nawet do pierwszej rocznicy założenia! I oczywiście, pomiędzy tymi skrajnościami istnieje niepoliczalna ilość wariantów. Aktywności w pracy i zabawie, wartości i zachowania społeczne, struktury finansowe, skłonności rodzicielskie i seksualne, przekonania i kultury różnią się bardzo pomiędzy grupami komunalnymi, często w sposób większy pomiędzy jedną a drugą niż pomiędzy nimi a resztą społeczeństwa”. (Wood 1989: 6)

²⁷ Zob. Cheney 1985.

tencjonalną jako grupę pięciorga lub więcej dorosłych oraz ich dzieci, jeśli je posiadają, którzy pochodzą z więcej niż jednej dwupokoleniowej rodziny i którzy zdecydowali się żyć wspólnie, by wzmacniać współdzielone wartości lub dla innego wspólnie ustalonego celu. Jestem świadom, że ta zachowawcza definicja pomija mnóstwo czynników, które obejmują inne definicje, jednak myślę, że jest to jej zaleta, nie wada.

Jakie granice daje nam ta definicja? Pytanie o intencję, które stanowi taki problem w obrębie literatury utopijnej, stanowi znacznie mniejszy problem, jeśli chodzi o społeczności intencjonalne, z wyłączeniem okresu lat 60. W tamtym czasie życie we wspólnocie było tak rozpowszechnione i modne, że często nie sposób było określić, czy dana grupa to współlokatorzy z akademików, czy społeczność intencjonalna. Jeśli dowody na intencję są dostępne, a w latach 60. rzadko tak bywa, można je wykorzystać do ustalenia, czy uznać daną grupę za społeczność intencjonalną, czy nie. Intencjonalność wyklucza tradycyjne organizacje plemienne. Na przykład tradycyjne organizacje plemienne Maorysów czy Indian Ameryki Północnej nie pasują do tej definicji, ale ich współczesne wersje, oparte na dobrowolnym uczestnictwie, już tak. A zatem tradycyjne formy nie konstytuują społeczności intencjonalnych, chyba że zostały wybrane w konkretnym celu lub z konkretnym zamysłem. Takie intencjonalne formy istnieją obecnie pomiędzy Maorysami i Indianami Północnoamerykańskimi, a zatem grupy te zostałyby włączone do tej definicji.

Grupy muszą współdzielić pewne projekty, wartości, cele, wizje itp. Definicja nie wyłącza, co powinno być współdzielone. Nie precyzuje także, jaką formę wspólnota powinna przyjmować. A zatem obejmuje zarówno Amiszów, których wspólnotę możemy w najlepszym wypadku nazwać kulturową, jak i Wspólnotę Kobiet, której członkinie nie zawsze żyły wspólnie, ale myślały o sobie jako o społeczności także w okresie separacji, czy, być może, Stelle, która zdaje się przekształcać ze społeczności intencjonalnej w typową społeczność podmiejską.

Definicja zawiera także dwa inne elementy, które wykluczają niektóre grupy identyfikujące się z ruchem społeczności intencjonalnych — minimalną liczbę członków oraz wymóg, by pochodzili z więcej niż jednej dwupokoleniowej rodziny. „Communities” i podobne magazyny wydawane w obrębie tego ruchu regularnie zamieszczają listy „społeczności” złożonych z dwóch albo trzech osób, które poszukują kolejnych członków. Jasne jest, że ci ludzie myślą o sobie jako o powstających bądź rodzących się społecznościach; mają zamiar stworzyć społeczność, ale w większości przypadków nie ma sensu uważać ich jeszcze za taką. Podobnie jest w przypadkach dużych, liczebnych rodzin; dopóki nie przyjmą w swoje grono członków niebędących częścią rodziny, nie są społecznością.

Można wyobrazić sobie odstępstwa od granic, które nakreśliłem, i będę optował za tym, że wszystkie granice są nieostre i płynne. Będę także twierdził, że jako badacze musimy określić wyśrubowane kryteria, jeśli chodzi o przemieszczanie czegoś poza owe granice. Powtórzę: jako zaangażowani intelektualiści możemy zidentyfikować coś, co chcemy postawić po jednej lub drugiej stronie granicy, ale musimy mieć bardzo mocne, możliwe do obronienia argumenty, by to zrobić. Dla przykładu, tak jak nie lubię idei faszystowskiej utopii, wolałbym myśleć, że rasiści ze środowisk pravicowych we współczesnej Ameryce nie tworzą społeczności intencjonalnych, jednak muszę zaakceptować, że takowe społeczności istnieją.

Społeczności intencjonalne mają początek, punkt ustanowienia (zwykle bardzo łatwy do określenia), okres życia i, w większości przypadków, dezintegracji oraz punkt końcowy

(często trudny do określenia). Gdy już dotrą do tego ostatniego, można mówić o ich wpływie. Czasami, jak w przypadku społeczności New Harmony w USA, można określić znaczący wpływ, jaki wywarły na społeczeństwo. Częściej wpływ przejawia się w życiu jednostek. Ale wpływy te, chociaż mogą być zidentyfikowane i śledzone, są w najlepszym wypadku podobne do wpływu, jakie ma książka na czytelnika. Oba typy wpływu są pozostałościami jakiegoś działania — pisania książki czy tworzenia wspólnoty.

Istniejące społeczności różnią się, jeśli chodzi o spójność, a ich członkowie różnią się, jeśli chodzi o siłę swojego przywiązania. W niektórych społecznościach i u niektórych członków przez pewien czas istnieje świadomy i spójny obraz własny. U innych, zwłaszcza kiedy życie wspólnoty zmierza ku końcowi, obraz ten staje się mniej spójny. Niektóre społeczności lat 60. nigdy nie zjednoczyły się wokół celu albo projektu ani nigdy nie wykształciły autowizerunku, może z wyjątkiem swoich założycieli. W większości zaliczały się one do tych społeczności, które istniały najkrócej.

Jednym z problemów badań nad społecznościami intencjonalnymi było przesadne zainteresowanie ich powodzeniem, którego miarą zazwyczaj był czas przetrwania. Rosabeth Moss Kanter w *Commitment and Community* (1972), najlepiej znanym współczesnym studium nad społecznościami intencjonalnymi, przyjmuje tak rozumiany sukces jako centralny punkt swojej analizy. Powodzenie określane wyłącznie jako czas przetrwania nie bierze jednak pod uwagę chociażby zróżnicowanych intencji założycieli i członków społeczności. A zatem dochodzi do wymuszonego sprowadzenia wielowymiarowego zjawiska do jednowymiarowego standardu. Ponadto, nawet jeśli kryterium czasu przetrwania jest właściwe, jaka byłaby właściwa jego miara? W Stanach Zjednoczonych większość społeczności intencjonalnych przetrwała dłużej niż większość małych firm²⁸.

Z jakimi problemami pozostaliśmy, przyjmując moją definicję? Po pierwsze, bardzo łatwo przytoczyć przykłady grup, które postrzegają siebie jako społeczności ale nigdy nie miały więcej niż trzech lub czterech członków. Grupy takie występowały najczęściej w latach 60., ale można je spotkać i dzisiaj. Po drugie, można zidentyfikować grupy, które myślały o sobie jako o komunach i były jako takie odbierane przez co najmniej część osób z zewnątrz, jednak nie miały zdefiniowanego celu. Można tak powiedzieć na przykład o wielu grupach skupionych wokół Jamesa K. Baxtera w Auckland i Wellington w Nowej Zelandii przed założeniem pierwszej społeczności Jerusalem oraz pomiędzy jej rozpadem a ustanowieniem drugiej. Po trzecie, jak podejść do społeczności, które nie są intencjonalne? Tak jak zaznaczałem wcześniej, wiele organizacji plemiennych podnosi ten problem. I po czwarte, gdzie przynależy kooperatywa (spółdzielczość; *cooperation*)? Kooperatywy producentów nie wydają się pasować do definicji, podczas gdy część, ale nie wszystkie, spółdzielnie mieszkaniowe się w niej mieszczą.

Pierwsze podejście do taksonomii społeczności intencjonalnych generuje mnóstwo dychotomii i nakładania się na siebie pewnych elementów. Jasne jest, że jakakolwiek taksonomia potrzebuje znacznie więcej pracy, ale stworzyłem jej pierwszą wersję, którą przedstawię poniżej:

²⁸ Ponieważ szacunki dla obu grup rzadko kiedy są idealne, być może najlepiej będzie nie przywiązywać do nich znaczącej wagi; skoro jednak tak zwany współczynnik zawodności społeczności intencjonalnych jest często używany jako argument w ramach retoryki antyutopijnej i szerzej antysocjalistycznej, rzeczywiste szacunki powinny dać powód do namysłu. Więcej na temat analizy kwestii „sukcesu” — zob. *Democratic Procedure and Community in Utopia* Cummingsa i *Success in Intentional Communities* Wagnera.

1. Religijne/świeckie
 - a) Chrześcijańskie milenialne²⁹ / chrześcijańskie niemilenialne
 - b) Żydowskie rolnicze (Stany Zjednoczone)
 - c) Religie wschodu
 - d) Spirytualistyczne (uogólnione — bez wyszczególnionej religii)
 - e) Kibuce (zarówno świeckie, jak i religijne)
 - f) Pustelnicy (zarówno świeccy, jak i duchowni)³⁰
2. Miejskie/wiejskie
3. Stałe w zamyśle/tymczasowe w zamyśle
4. Podejście do własności
 - a) Komunalne
 - b) Kooperatywa [spółdzielczość — M.K.]
 - c) Oparte na własności prywatnej (rzadkie)
 - d) Mieszane (łącznie własność wspólną i prywatną)
5. System polityczny
 - a) Autorytarny lub oparty na charyzmie
 - b) Demokratyczny
 - c) Anarchistyczny
 - d) Oparty na konsensusie
6. Orientacja seksualna
 - a) Celibat
 - b) Lesbijskie/homoseksualne
 - c) Standardowe małżeństwa
 - d) Niektóre formy małżeństw niestandardowych, np.:
 - o Małżeństwa złożone (Oneida)
 - o Polifidelia (Kerista)
 - o Poligamia (Mormoni i inni)
 - e) Wolna miłość
7. Źródło idei, np.
 - a) Fourierowskie
 - b) Owenowskie

²⁹ Odwołujące się do Tysiąclecia Rządów Chrystusa [przyp. tłum.].

³⁰ Pustelnicy i eremici jako społeczności intencjonalne wywołują podobne problemy, co Robinsonady w literaturze utopijnej, ale wiemy, że pustelnicy i pustelniczki żyli w takich społecznościach intencjonalnych jak *Woman in the Wilderness* i w obrębie wielu zakonów klasztornych.

- c) Saint-Simonsowskie
- d) Skinnerowskie

8. Zorientowane korporacyjnie *versus* zorientowane interpersonalnie (Wagner 1985: 95–96).

Nawet jeśli lista ta nie przyda się do niczego innego, może przynajmniej uświadomić, jak bardzo zróżnicowane jest zjawisko komunitaryzmu.

Komunitaryzm i utopizm

Rozważywszy kwestie związane z definicją, możemy wreszcie zastanowić się, czy istnieje możliwość łączenia komunitaryzmu z utopizmem. Przedostatnia kategoria taksonomii — źródło — dostarcza widocznego na pierwszy rzut oka dowodu na istnienie takiego połączenia. Wszystkie cztery przytoczone źródła są regularnie uznawane za część zjawiska nazywanego przez nas utopizmem. Dodatkowo, chociaż definicje określające te społeczności jako utopijne nie są już powszechne, nie powinniśmy o nich zapominać. A zatem nawet pochylenie się nad kwestią definicji i taksonomii stanowi pierwszy krok do utworzenia tego połączenia.

Widać jasno, że na Zachodzie owo połączenie sięga korzeniami średniowiecza i monastycyzmu — chociaż część cytowanych przeze mnie definicji wyraźnie wyklucza monastycyzm — lub nawet jeszcze wcześniej, wycofanych żydowskich społeczności w epoce przedchrześcijańskiej³¹. Można nakreślić linię bezpośrednio łączącą monastycyzm i wczesne sekty heretyckie, które ostatecznie dały początek pierwszym wycofanym społecznościom protestanckim³².

Obecnie różne formy wschodniego monastycyzmu wyemigrowały lub zostały zaimportowane na Zachód, a w niektórych przypadkach świadomie łączą się ze wspólnotową tradycją Zachodu. (Kolejną słabością badań nad społecznościami intencjonalnymi jest to, że, z wyjątkiem izraelskich kibuców, skupiają się one na Europie i Ameryce, z okazjonalnymi ukłonami w innych kierunkach). Międzynarodowe Towarzystwo Świadomości Kryszny, z rozrzuconymi na całym świecie społecznościami, które wyraźnie podpadają pod wykorzystaną tutaj definicję społeczności intencjonalnych, jest oczywistym przykładem połączenia tradycji Wschodu z komunalizmem Zachodu. Mniej znane są różne klasztory buddyjskie, które zostały ustanowione założone na Zachodzie i przyciągnęły tamtejszych członków. Niektóre, tak jak klasztory tybetańskie, zostały początkowo ustanowione przez uchodźców, uciekających ze swych rodzinnych krajów, a następnie przyciągnęły otrzymały lokalne wsparcie. Inne zostały założone przez mieszkańców Zachodu, którzy podróżowali, by pobrać nauki od różnych przywódców religijnych, zwłaszcza w Indiach i Japonii. A jeszcze inne zostały założone właśnie przez takich przywódców religijnych, którzy sami podróżowali. A zatem, oprócz tradycyjnych form Zachodniego monastycyzmu, istnieją klasztory (czasami nazywane także wspólnotami czy *Asramami*), które w oczywisty sposób spełniają wiele definicji społeczności intencjonalnych.

Istnieją także bezpośrednie połączenia z literackim utopizmem. Kukanie są często postrzegane jako odzwierciedlenie monastycyzmu — bądź to satyryczne, bądź jako świadectwo, w jak trudnych warunkach żyli mnisi; Morus w oczywisty sposób inspirował

³¹ Na temat monastycyzmu utopijnego zob. Horn i Born 1979; Braunfels 1972; Hillery i Morrow 1976.

³² Zob. Cohn 1970.

się monastycyzmem w swoim opisie Utopii; podobne wpływy są widoczne jak na dłoni przez cały wiek XVIII³³. Natomiast w niedawnym artykule pokazałem część z powiązań istniejących pomiędzy XIX-wieczną literaturą utopijną a ówczesnymi komunami³⁴. W większości przypadków projekt społeczności intencjonalnej, która nigdy nie została założona, jest od razu oznaczany etykietką „utopia”, a literatura poświęcona społecznościom intencjonalnym, zarazem istniejącym, jak i fikcyjnym, jest często wymieniana w jednym zdaniu z utopiami.

Pisarze wyrażają swoje marzenia poprzez spisywanie i publikowanie ich, jakkolwiek marne by to pisarstwo czasem nie było; członkowie komun wyrażają swoje marzenia poprzez próbę wcielenia ich w życie, jakkolwiek niepewne, bezowocne lub ograniczone by owe praktyki nie były.

Nawet te społeczności, które oczekiwały na powtórne przyjscie Chrystusa w niedalekiej przyszłości, miały swoje konstytucje, prawa i regulacje oraz uzgodnienia, jakie życie powinny prowadzić ich członkowie w ciągu tych dni, które pozostały. Jeśli dokumenty owe byłyby fikcją, nazwalibyśmy je bez wahania utopiami. W zasadzie większość z nich była fikcją — w tym sensie, że nijak nie przekładały się na rzeczywistość, nawet jeśli nie taka była intencja ich autorów. Forma wyrazu była zróżnicowana, ale jedna motywacja wspólna — pragnienie wyrażenia społecznego snu/marzenia, jakiejś eutopii.

Zdecydowana większość społeczności intencjonalnych jest częścią tradycji utopii miejskiej. W zasadzie można by nawet próbować postawić tezę, że społeczność intencjonalna utopii ciała jest sprzecznością samą w sobie. Jednak między wspólnotami lat 60., pomiędzy tymi, które Wagner nazywa „skupionymi interpersonalnie”, istniało wiele „utopii spełnienia zmysłowego”, z których część, jak się zdaje, próbowała funkcjonować tak, jakby ludzki wysiłek był zbędny. Nie przetrwały one długo, ale stanowiły część wczesnej fazy snu.

Utopizm nie-Zachodni

Ponieważ większość świata leży poza Zachodem, twierdzenia, iż utopie są wytworem Zachodu, a w szczególności chrześcijaństwa, oznaczałyby, że to, co nazwałem fundamentalną częścią bycia człowiekiem, odnosi się wyłącznie do tych, którzy znaleźli się pod wpływem chrześcijańskiego Zachodu. W tej części postaram się wykazać, że wszyscy ograniczający utopie do Zachodu popełniają oczywisty błąd.

Po pierwsze: pytania muszą zostać sformułowane bardziej precyzyjnie. Choć niektórzy badacze przynajmniej zakładali, że nie istniały nie-Zachodnie utopie przed kontaktem³⁵, posiadamy zbyt silne dowody, by ktokolwiek mógł w dalszym ciągu przyjmować takie stanowisko. Jednak samo w sobie nie rozwiązuje to niczego. Istnienie pojedynczych tekstów jest interesujące, lecz niezbyt ważne. Ważne jest za to pytanie, czy istniała nie-Zachodnia tradycja utopijna przed kontaktem³⁶, a chociaż nie mogę na razie mówić definitywnie, takie tradycje istnieją przynajmniej w Chinach i Arabii.

³³ Zob. np. *A Serious Proposal To the Ladies* Mary Astell (1694) oraz *A Description of Millenium Hall* Sarah (Robinson) Scott (1762).

³⁴ Zob. *Utopian Literature and Communitarian Experiments* Sargenta.

³⁵ Współczesne stwierdzenia dotyczące tego stanowiska — zob. Kumar 1987: 2–3, 10; Uemiche 1984.

³⁶ Chciałbym podziękować Krishanowi Kumarowi za przekonanie mnie, że jest to realny problem.

Po drugie: dlaczego jest to ważne? Ponieważ ci, którzy twierdzą, że nie istnieją tradycje utopijne niepowiązane z Zachodem, zazwyczaj łączą utopie z konkretną tradycją religijną, czyli chrześcijaństwem. Stoję na stanowisku, że:

1. Utopizm (śnienie/marzycielstwo/marzenie społeczne) jest zjawiskiem powszechnym wśród ludzi;
2. Każda kultura wytworzyła utopie ciała;
3. Istnieją utopie miejskie, a nawet niezależne tradycje utopijne poza chrześcijańskim Zachodem;
4. Tomasz Morus stworzył szczególną formę literacką, która błyskawicznie się rozpowszechniła. Pomysł Morusa miał olbrzymie znaczenie; nadał utopizmowi formę, która została powszechnie przyjęta. Forma ta wyrosła z tradycji i poprzedników, a do chwili obecnej znalazła wielu następców.

Niezmiennie, gdy badacze argumentują, że nie istnieją rdzenne, nie-Zachodnie utopie sprzed kontaktu, to odnoszą się do utopii miejskiej. Jeśli uwzględniają utopie ciała, są po prostu w błędzie. Dlaczego popełniane są takie błędy? Po pierwsze, badania nad większą częścią nie-Zachodniego utopizmu w zasadzie do tej pory nie istniały. Zwolennicy obecnego podejścia mogą argumentować, że tak jest, ponieważ po prostu nie ma czego badać, a poza tym nie można z całą pewnością dowieść nieistnienia czegoś. Mamy jednak zbyt wiele dowodów, by ten argument zaakceptować. Po drugie, istnieje problem z samą definicją. Jasne jest, że jeśli nie-Zachodnia utopia musi być podobna do *Utopii* Morusa, całkiem prawdopodobne jest, że takowa nigdy nie zostanie odnaleziona. Ale taki wymóg ekstremalnie zawęziłby zakres rozważanych dzieł i wykluczyłby ze spektrum także spore obszary Zachodniego utopizmu.

Jeśli zaakceptujemy wysuniętą wcześniej charakterystykę tradycji utopijnej, zarówno problem, jak i twierdzenia, że nie ma czegoś takiego jak nie-Zachodnia utopia, znikają. Mogę dowieść, że w Chinach, Indiach i południowej Azji istniały utopie ciała na długo przed Morusem. Wygląda na to, że istniały także w Japonii, ale tutaj potrzebne są głębsze badania. Istniały one także w tradycji islamu, ale nie chcę opierać na niej swojej argumentacji, ponieważ jej kulturalne i geograficzne korzenie są zbyt podobne do chrześcijańskich³⁷. Jednak w obliczu istnienia innych nie-Zachodnich przykładów islam może być użyty do podparcia mojego stanowiska³⁸.

Pozostaje mi odpowiedzieć na jeszcze jedno pytanie — czy istniały jakiegokolwiek nie-Zachodnie utopie miejskie przed Morusem? Tak, kilka w Chinach i Indiach. Nie wygląda na to, by takowe istniały w Japonii, a o innych kulturach zwyczajnie nie mamy wiedzy. Jeśli w grę wchodzi społeczności intencjonalne, zdefiniowane jak wyżej i obejmujące monastycyzm, istniała pewna liczba takich utopii w kulturach Wschodu. A zatem, oba typy literatury utopijnej oraz jeden typ społeczności intencjonalnej istniały w niektórych nie-Zachodnich, niechrześcijańskich kulturach w okresie, nim mówienie o wpływie Zachodu

³⁷ Zob. Al-Azmeh 1990.

³⁸ Nie wspomniałem o Afryce, ponieważ po prostu nie znam odpowiedzi. Istniały rzecz jasna pewne elementy utopijne w kulturze starożytnego Egiptu, jednak Afryka Subsaharyjska jest na chwilę obecną białą plamą. Jest to świetne pytanie dla badaczy — czy istnieją rdzenne utopie wśród ludów Afryki Subsaharyjskiej? To samo pytanie może być zadane odnośnie każdej innej ludności rdzennej przed kontaktem z Zachodem i kilka wskazań, którymi dysponujemy, sugeruje odpowiedź twierdzącą.

du byłoby uzasadnione, chociaż doskonale zdają sobie sprawę, że wymiana międzykulturowa nie jest ani tak prostym, ani tak późnym zjawiskiem, jak często zakładamy.

Ostatecznym sposobem na dowiedzenie istnienia utopizmu poza kręgiem wpływów Zachodu i chrześcijaństwa jest zastosowanie utopijnej teorii społecznej. Czy utopizm odgrywał podobną rolę w hinduizmie, buddyzmie, konfucjanizmie i tak dalej? Odpowiedź generalnie brzmi „nie”. Utopizm istniał w wymienionych religiach, i obecnie w obrębie hinduizmu i islamu toczą się nad nim debaty, jednak nie mogą odnaleźć w nich konfliktu podobnego do tego, który dotyczy utopizmu w chrześcijaństwie. Istniały neokonfucjańskie utopijne teorie społeczne³⁹, ale nie było ani śladu takiego konfliktu, jaki dał początek dyskusjom na Zachodzie, z wyjątkiem współczesnego islamu.

Stąd wyniknąć może rozwizanie całej tej sytuacji, a może nawet początek odpowiedzi na czwarte z pytań, które zadałem na początku. Może być równie dobrze tak, że przynajmniej część dawnych twierdzeń na temat relacji między chrześcijaństwem a utopiami jest poprawna, o ile zostaną przeformułowane one tak, by obejmować wszystkie religie eschatologiczne. To nie chrześcijaństwo jako takie tworzy utopizm, lecz pewien zbiór postaw wyrażanych w oczekiwaniach. Być może konflikt, który charakteryzuje tak znaczną część utopijnej teorii społecznej, ma swoje korzenie w chrześcijaństwie, ponieważ zarazem akceptuje ono oraz odrzuca utopizm.

Dla chrześcijanina utopia jest podstawowym problemem teologicznym. Po pierwsze, Eden był eutopią, typowym ziemskim rajem lub złotym wiekiem. Nikt nie pracował ponad miarę ani nie umierał. Nie było wrogości pomiędzy ludźmi i zwierzętami, a Adam i Ewa byli blisko Boga. Wraz z Upadkiem i wygnaniem z Edenu, wszystko to zmieniło się, dopóki Chrystus nie pojawił się i nie cierpiał jako człowiek, biorąc na siebie winy i odpuszczając część kary.

Jednak grzech pierworodny nie został zniesiony; to stanie się dopiero wraz z Powtórny Przyjściem i tysiącleciem, w którym Eden zostanie odrodzony. A zatem chrześcijanin żyje w ambiwalencji. Ludzkość jest napiętnowana świadomością istnienia przeszłego i przyszłego Edenu, ale oba z nich pozostają poza ludzką kontrolą. Ponadto chrześcijanin jest świadomy zarówno Nieba, jak i Piekła, a zakres wyboru jednostkowego przeznaczenia jest szeroko dyskutowany. Na chrześcijanina spada kara w postaci wiedzy, wyboru i niepewności. Ten sprzeczny stosunek do utopizmu znajduje odzwierciedlenie w utopijnej teorii społecznej. W dodatku chrześcijańscy heretycy regularnie sugerują, że Eden, Niebo albo Tysiąclecie Rządów Chrystusa mogłoby nadejść tu i teraz, jeśli obalony zostanie dominujący, instytucjonalny Kościół. A zatem chrześcijaństwo dało podstawę znacznej części Zachodniego utopizmu, a argumenty dotyczące utopizmu w obrębie chrześcijaństwa były jednymi z pierwszych etapów rozwoju utopijnej teorii społecznej.

Utopijna teoria społeczna

Trzecia i ostatnia z postaci utopizmu nie była obiektem tak szerokiej dyskusji jak pozostałe dwie, chociaż zmieniło się to w przeciągu ostatnich kilku lat. To, co powinno zostać włączone w obręb utopijnej teorii społecznej, pozostaje kwestią dyskusyjną, jednak w dalszym ciągu stanowi część zespołu idei nazywanych przez nas utopizmem, które, w różnych przebraniach, od dawna funkcjonowały w naszym świecie.

³⁹ Zob. Ching 1972/1973.

Chociaż współcześni badacze skupiają się głównie na kilku dwudziestowiecznych myślicielach, korzenie utopijnej teorii społecznej można odnaleźć w idei postępu i stałym, chociaż na ogół nieusystematyzowanym strumieniu myśli, który można nazwać antyutopizmem. Zarówno w owym strumieniu myśli, jak i w wierze w postęp, często używano słów *perfekcja* oraz *doskonałość*, z sugerowaną przez nie kompletnością, ukończeniem, statycznością i niezmiennością, a problem perfekcji, jak wcześniej zaznaczałem, wciąż stanowi bołączkę badaczy.

Idea postępu czy idea, że świat albo nieuchronnie zmierza ku polepszeniu, albo może to robić przy właściwym wsparciu ze strony ludzi, ma długą i zawiłą historię, która często jest przywoływana⁴⁰. U swych podstaw idea postępu stanowi pewne wyjaśnienie natury przemian historycznych, ale ze względu na charakter tego wyjaśnienia to, czy prowadzi ona do aktywizmu, czy też stagnacji, stało się kwestią przekonania. Idei postępu używano także do usprawiedliwienia kolonializmu, imperializmu i rasizmu. Popadła ona w niełaskę dopiero w połowie dwudziestego wieku, w czasie, kiedy nawet największemu optymiście trudno było uwierzyć w nieuchronność postępu. Jednak przez jakiś czas utrzymała się wiara w postęp naukowy, a przekonanie o możliwości kontrolowanego przez człowieka postępu społecznego naprzemiennie pojawiała się i znikalo w latach 60. i 70., w zależności od lokalizacji. I wreszcie twierdzenie, że powrót wiary w pozytywny wpływ wolnego rynku oznacza powrót przekonania o postępie dokonującym się bez świadomego udziału istot ludzkich, stanowi co najmniej otwarcie pola do dyskusji.

Niemniej, chociaż może tak być i można wysunąć argument za istnieniem wolnorynkowej utopii, jednoznaczne stanowisko zwolenników wolnego rynku jest antyutopijne. A zajmując taką pozycję, stają się oni spadkobiercami długiej tradycji.

Antyutopizm na Zachodzie często wydaje się wyrazem chrześcijańskiej idei „grzechu pierworodnego”. Na skutek Upadku rasa ludzka jest niezdolna do wprowadzenia poważnych zmian na lepsze w życiu doczesnym. Prawdę mówiąc, dla wielu chrześcijan utopizm jest herezją. Upieranie się, że utopiści oczekują perfekcji — czegoś boskiego — stanowi główny powód postrzegania utopizmu jako czegoś heretyckiego. Dla ludzi nie może istnieć zbawienie przed śmiercią.

Jak większość podobnych idei, ta również została zsekularyzowana. Perfekcja stała się czymś niemożliwym lub nierealizowalnym, a rzekome upieranie się utopistów przy perfekcji doprowadzi do zniszczenia ludzkości. Jest to, na przykład, temat *Kaliguli* Alberta Camusa; Ernest Jünger opisał tę postać jako należącą „[...] do gatunku konkretnych marzycieli, którzy są bardzo niebezpieczni”⁴¹ (1983: 81); a George Sand tak napisała o Wielkiej Rewolucji Francuskiej: „[...] podczas rządów terroru, mężczyźni, którzy przelali najwięcej krwi, byli zarazem tymi, którzy czuli najsilniejszy pociąg do poprowadzenia swoich towarzyszy do wysnionego Złotego Wieku i którzy okazywali największe współczucie dla ludzkiego cierpienia” (cyt. za: Pfaff 1990: 90). Te zsekularyzowane wersje herezji utopii kładą nacisk na bardzo realne zagrożenia, stworzone przez tych, którzy zagubili się w swoich fantazjach i przekonali innych, by do nich dołączyć. Jednakże to prawdziwe zagrożenie zostało rozdmuchane do takiego poziomu, iż obawa prowadzi do odrzucenia jakiegokolwiek społecznego śnienia.

⁴⁰ Na temat idei postępu zob. Baczek 1989; Lovejoy, Boas (1965); Salomon; Simon; Tuveson; Whitney.

⁴¹ Cyt. za polskim wydaniem: Ernst Jünger, *Na marmurowych skalach*, przeł. Wojciech Kunicki, Warszawa 1986, s. 88.

Skutkuje to odwróceniem powszechnych wyobrażeń na temat utopii. Jeśli utopia jest he-retycka, ziemski raj musi być sztuczką diabła, a szlachetne dzikusy są sługami Szatana. Ataki na socjalizm zostają rozszerzone do ataków na jakiegokolwiek planowanie (było to dość po-wszechne w Stanach Zjednoczonych w latach 50. i w Wielkiej Brytanii w latach 80.). Nawet jeśli utopia jest realizowalna, koszty są zbyt duże, a ludzie są po prostu niezdolni do osiągnię-cia utopii. I oczywiście, największym sukcesem antyutopian było nadanie określeniu „utopia” wydźwięku sugerującego coś wydumanego, nierealnego, niepraktycznego. W literaturze ten antyutopizm zostaje najlepiej wyrażony w sporej części dystopii kwestionujących naturę eutopii i rozważających cenę, którą należy zapłacić za jej osiągnięcie. W tym sensie są one zatem zbliżone do Moylanowskiej idei „utopii krytycznej”.

Dwudziesty wiek

W dwudziestym wieku utopijna teoria społeczna stała się bardziej usystematyzowana, a róż-nice pomiędzy zwolennikami i przeciwnikami utopizmu stawały się chwilami centralnym punktem debaty politycznej. Co więcej, Karl Mannheim wykorzystał pojęcie utopii, wraz z jej ideologią, do stworzenia czegoś, co uznał za obiektywną socjologię wiedzy.

Poniżej poddam szybkiej analizie teorię fikcji, którą uważam za intelektualną podstawę utopijnej teorii społecznej. Poczynię też kilka uwag na temat Karla Mannheima, a następnie omówię problem utopizmu i totalitaryzmu, pierwotnie podjęty przez Karla Poppera, który cieszy się współcześnie zyskanym na nowo rozgłosem; zajmę się także stwierdzeniem, że uto-pia jest kluczowa dla społecznego doskonalenia, o czym wspominali m.in. F.L. Polak i Ernst Bloch. Na koniec pokażę, że to, co nazywam „sprzeczną naturą utopii”, ujawnia skompli-kowany zestaw fikcji, zarówno popularnych, jak i naukowych, które tkwią w centrum tych twierdzeń. Podsumuję zaś stwierdzeniem, że utopianizm jest niezbędny, ale niebezpieczny.

Wszystkie utopie są fikcjami określonego typu. Na najwyższym poziomie uogólnienia utopia może być rozważana jako forma „aktywności fikcjonalnej” [ang. *fictive activity*]⁴², jeśli by posłużyć się określeniem Hansa Vaihingera. Innymi słowy, mamy do czynienia z budową fikcji. Z jednej strony byt fikcyjny jest, jak określa to Jeremy Bentham: „bytem, któremu przez gramatyczną formę dyskursu używanego w mówieniu o nim przypisuje się istnienie, choć po prawdzie i w rzeczywistości nie należy tego robić”. Bentham nie zajmuje się konkretnie konstruowaniem tak złożonego fikcyjnego bytu jak utopia; skupiony jest na bardziej konkretnych bytach oraz problemie języka, który z nich korzysta. Na przykład używa słowa „prawo” jako przykładu obiektu, „którego istnienie jest wymyślone na potrze-by dyskursu — przez fikcję tak potrzebną, że bez niej ludzki dyskurs nie mógłby trwać” (Bentham 1959: 118).

Kolejny liczący się teoretyk fikcji, Hans Vaihinger, podchodzi do problemu z innej per-spektywy. Mówi, że „fikcje są strukturami myślowymi” (1935: 12–13). Vaihinger rozpatruje fikcję utopijną jako ważną kategorię aktywności fikcjonalnej (26).

Od Benthama i Vaihingera już niedaleko do Karla Mannheima⁴³. Mannheim zakłada dwie formy aktywności fikcjonalnej, obie zaliczane do klasy utopijnych konstruktów myślo-wych. Mówi on:

⁴² Jako że myśl Vaihingera ściśle obraca się wokół koncepcji fikcji, uznałem bezpośrednią kalkę językową za najlepszy sposób na oddanie jej na poziomie terminologii [przyp. tłum.].

⁴³ Sekcja ta oparta jest na *Ideology and Utopia* mojego autorstwa.

Termin 'utopia' w tym znaczeniu, w jakim używam go tutaj, może być odniesiony do jakiegokolwiek procesu myślowego, który zyskuje swój rozmach nie z bezpośredniego, realnego źródła, ale z konceptów, takich jak symbole, fantazje, sny, idee itp., które w najbardziej ogólnym sensie tego pojęcia nie istnieją. Rozpatrywane z perspektywy socjologii owe konstrukty myślowe mogą zasadniczo przybierać dwie formy: są „ideologiczne”, jeśli służą ocieplaniu wizerunku lub stabilizowaniu obecnych realiów społecznych; „utopijne”, jeśli inspirują aktywność zbiorową, której celem jest zmiana owych realiów, by lepiej odpowiadały ich celom, które transcendują rzeczywistość. (Mannheim 1935: 200)

Oczywiście definicja Mannheim'a jest mniej generalizująca niż twierdzenia Bentham'a lub Vaihinger'a. Mannheim nie mówi jednak o powieści utopijnej albo ruchu wspólnotowym jako takich; określa sposób myślenia, pewien pogląd na życie. Niemniej podejście Mannheim'a można zastosować, i tak często robiono, do literatury utopijnej i komunitaryzmu.

Istotą stanowiska Mannheim'a jest to, że identyfikowalne społeczności (nie sposób znaleźć bardziej precyzyjnego określenia) wytwarzają systemy myślowe. Można badać społeczne początki systemów myślowych, można również poznać sposoby, w których status i mobilność społeczna zdeterminowały myślenie. Dwa najważniejsze schematy mentalne to: schemat ideologiczny i schemat utopijny. Mentalność ideologiczna stanowi odbicie dominujących ugrupowań społecznych, które nieświadomie maskują niestabilność swojej pozycji. Mentalność utopijna odzwierciedla podporządkowane pozycje społeczne oraz ucieczkę od mentalnych więzów obecnego porządku. Mentalność utopijna jest podstawą każdej poważnej zmiany społecznej (Mannheim 1991: 173–174).

Ideologia jest dla Mannheim'a pojęciem niemal całkowicie negatywnym. Jest to spojrzenie wstecz, zorientowanie na przestarzałe status quo. Z drugiej strony, ma on ambiwalentny stosunek do utopii i twierdzi, że utrata utopii byłaby katastrofą, ponieważ jest ona kluczowa dla przemian społecznych. Jednak utopia nie jest zorientowana na rzeczywistość, a na wizję lepszego życia. Mannheim oczekuje zarówno realności, jak i wizji.

Szczerze wierzył on, że zmiany edukacyjne, ekonomiczne oraz społeczne, a także psychoanaliza mogą zdemaskować i przewyciężyć myślenie ideologiczne i usunąć okoliczności generujące myślenie utopijne (Mannheim 1943: 171n). Nietrudno zauważyć, że jest to przykład myślenia utopijnego — nawet wedle kryteriów Mannheim'a.

*Utopia i totalitaryzm*⁴⁴ — Obecne stulecie wykazuje tendencję do stawiania znaku równości między utopią a siłą, przemocą i totalitaryzmem. Rozumowanie to jest złożone, pełne alternatywnych i uzupełniających stanowisk, zależnie od przewidywanej odpowiedzi przeciwników. Jego podstawowa teza opiera się na definicji. Utopia jest planem tego, co autor uważa za perfekcyjne społeczeństwo, które powinno zostać ustanowione bez żadnych większych odstępstw od tego planu. Jest idealne, a każde zmiana obniżyłaby jego jakość. To jednak niemożliwe, ponieważ nie ma czegoś takiego jak idealne społeczeństwo, a nawet jeśli by było, nie mogłoby zostać ustanowione, gdyż wymagałoby doskonałych ludzi, a wiemy, że tacy nie istnieją.

Kiedy zdeklarowany utopista próbuje zbudować eutopię, doprowadzi to do narastania konfliktów, ponieważ, nie będąc w stanie osiągnąć eutopii [zwykłymi środkami — P.K.], on lub ona użyje w tym celu siły. Rozwiązanie siłowe będzie konieczne, gdyż ludzie kwestionują celowość eutopii, albo dlatego że istnieje rozdźwięk pomiędzy doskonałym planem

⁴⁴ Sekcja ta oparta jest na *Authority & Utopia* mojego autorstwa.

a niedoskonałymi ludźmi. Eutopiści nie porzucą i nie są w stanie porzucić tej wizji, ponieważ jest doskonała, a ludzi można uczynić doskonałymi, nawet jeśli jeszcze takimi nie są. Życie w doskonałym społeczeństwie jest najlepszym rozwiązaniem nawet dla niedoskonałych ludzi, ponieważ zaakceptują je jako lepsze albo prawo (siła) wymusi to na nich. Antyutopiści podsumowują, że tylko ta ostatnia opcja jest możliwa. Wierzą, że zbudowane celowo społeczeństwo tego rodzaju może zostać utrzymane tylko dzięki stałemu użyciu siły.

Karl R. Popper, najbardziej znany reprezentant tego stanowiska, mówi, że utopijne przedsięwzięcie stworzenia idealnego państwa zgodnie ze szczegółowym planem nie może się rozwijać bez silnego, scentralizowanego rządu nielicznych, który ze sporym prawdopodobieństwem przerodzi się w dyktaturę (Popper 1971: 159). Jest to twierdzenie na temat przekonania i zachowań jednostek. Jak ujmuje to Popper: „Postawa utopijna może znaleźć poparcie tylko w Platonskiej wierze w absolutny i niezmienny ideał wraz z dwoma dalszymi założeniami, mianowicie: (a) że można w sposób racjonalny określić raz na zawsze, jaki ów cel naprawdę jest, oraz (b) jakie są najlepsze środki do jego realizacji”⁴⁵ (Popper 1971: 161). (A) i (b) są ze swojej natury niemożliwe⁴⁶, co wynika z podstaw Popperowskiego rozumienia świata. Wynika to po części z naszego braku wiedzy, a po części z nieuchronności wystąpienia nieprzewidzianych efektów ubocznych, pewności, że nie możemy w sposób idealny zrealizować naszego planu. Co więcej, ze względu na niedostępność racjonalnych metod, rozdźwięk pomiędzy planistami a inżynierami utopii doprowadzi do „użycia siły w miejsce rozumu, to jest do przemocy”⁴⁷ (Popper 1971: 161). Ta analiza odrzuca możliwość istnienia racjonalnych podstaw decyzji w utopii (Popper 1971: 161–162).

Większość twierdzeń przeciwko utopizmowi można odrzucić po prostu jako tautologiczne albo dlatego, że wyrastają z ignorancji wobec tradycji utopijnej, niemniej wciąż pozostaje ważna ta część argumentacji dotycząca konfliktu wartości w społeczeństwie oraz trudności w osiągnięciu przemian społecznych przy użyciu modeli alternatywnych przyszłości. Wygląda na to, że na dzień dzisiejszy dyskusję wygrał Popper. Słyszymy, że utopia jest martwa, ponieważ prowadzi ona de facto do totalitaryzmu. Dowód jest oczywisty. A zatem musimy pozbyć się utopizmu. W pozostałej części tekstu chciałbym przyrzeć się nieco bliżej temu twierdzeniu oraz rozważyć prawdę i fałsz w obliczu otrzymanej dzisiaj wiedzy. Rozstrzygnięcie, czy podniesione kwestie powinny doprowadzić nas do odrzucenia utopizmu w całości, musi zaczekać na omówienie argumentów na korzyść utopizmu.

Utopia i wolność — Argumentacja drugiej strony nie jest tak klarowna. Wysuwają się górnolotne twierdzenia niemożliwe do udowodnienia czy obalenia, podważalne definicje, ale bywają i przekonujące argumenty. Orędownicy utopii są zazwyczaj bardziej zaznajomieni ze złożonością tradycji utopijnej, chociaż nie ustępują oni pola, jeśli chodzi o ignorancję w kwestii argumentów drugiej strony. Jako że część ich stanowisk pozostaje niedostatecznie przedstawiona, spróbuję je wyjaśnić i rozwinąć.

Fredrick L. Polak stwierdził, że wyobrażenie przyszłości wpływa na rzeczywistość przyszłość. „Będziemy postrzegać społeczeństwo i kulturę ludzką jako magnetycznie *przyciągane*

⁴⁵ Cyt. za polskim wydaniem: Karl Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t.1: *Urok Platona*, przeł. H. Kraheńska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 205 [przyp. tłum.].

⁴⁶ Zobacz jego *Towards a Rational Theory of Traditions*.

⁴⁷ Tamże.

ku przyszłemu spełnieniu swoich przeszłych i dominujących idealistycznych obrazów przyszłości, a jednocześnie *popychane* od tyłu przez własną, realistyczną przeszłość” (1961: 15). Polak nie jest jedynym, który wysuwa taką tezę.

Polak przechodzi do stwierdzenia, że „[...] jeśli zachodni człowiek zaprzestanie myśleć i śnić tworzywa dla nowych obrazów przyszłości oraz spróbuje zamknąć się w teraźniejszości, z tęsknoty za bezpieczeństwem i z lęku przed przyszłością, nadejdzie kres jego cywilizacji. Nie ma on innego wyjścia niż śnić albo umrzeć, skazując całe zachodnie społeczeństwo na śmierć wraz z nim” (1961: 53). Oczywiście, twierdzenie, że przetrwanie cywilizacji Zachodu zależy od ciągłości istnienia pozytywnych obrazów przyszłości (eutopii), czyni z nich jedno z najważniejszych artefaktów wytworzonych przez rasę ludzką. Twierdzenie to nie pozostawia wiele miejsca na komentarz. Polak przedstawia godne uwagi dowody, by zwiększyć jego wiarygodność, ale to twierdzenie, z samej swojej natury, pozostaje poza możliwością potwierdzenia lub obalenia.

Polak mówi także, że utopia zachęca to wysiłków w kierunku rozwoju ludzkiej godności (1961: 445). Stoi to w sprzeczności z argumentacją Poppera, że utopia ogranicza ludzką godność, skoro Polak twierdzi, że utopia jest kluczowa dla naszej zdolności zyskiwania godności. I znów — Polak skupia się raczej na założeniu, ale oczywiście, jeśli ktoś zaakceptuje jego pierwszą propozycję, to samo uczyni z drugą. Dla Polaka utopia oznacza wybór, wolność i kreatywność. Jest ona lustrem, skierowanym stale ku teraźniejszości, ukazującym błędy współczesnego społeczeństwa. Lubię myśleć o nim jako o metaforze krzywego zwierciadła na opak, ukazującego, jak dobrze moglibyśmy wyglądać. Utopia ma prawo zasmucać ludzi, ponieważ nieustannie sugeruje, że nasze życie, nasze społeczeństwo jest niewystarczające, niepełne, chore.

Ernst Bloch był jednym z najważniejszych pisarzy opowiadających się za utopią. Jego prace wychwalały utopię jako leżącą w centrum zarówno marksizmu, jak i chrześcijaństwa. Dla niego utopia jest miarą, według której oceniamy istniejący porządek. Leży daleko od drogi prowadzącej ku totalitaryzmowi — jest drogą oddalającą od totalitaryzmu⁴⁸.

Wolność oznacza, że jesteśmy zdolni do dostrzegania alternatyw i do działania w taki sposób, by spełniać swoje oczekiwania. Utopia przedstawia alternatywy tak koloryzowane, by czynić je pożądanymi, albo, w przypadku dystopii, niepożądanymi. Utopia dba o naszą zdolność do marzeń, do stwierdzania, że rzeczy nie są takie, jakimi być powinny, oraz pozwala nam zakładać, że poprawa jest możliwa. Dystopista twierdzi, że sytuacja może się pogorszyć, o ile nie zaczniemy działać, a większość utopii sugeruje, że zmiana naszego życia na lepsze lub gorsze zależy wyłącznie od wyborów ludzi korzystających ze swojej wolności. Najbardziej skrajnym wariantem tego argumentu jest twierdzenie, że wolność jest niemożliwa bez utopii. A zatem szeroko głoszony „kres utopii”, którym miały być zmiany w Europie Wschodniej, okazuje się czymś zupełnie przeciwnym. Wschodni Europejczycy obalili starą utopię, która stała się dystopią, w imię nowej utopii, która już staje się dystopią, tak jak, jakiś czas temu, stała się dla wielu ludzi na Zachodzie.

Sprzeczna natura utopii — W poprzednich sekcjach omówiłem dwa sprzeczne twierdzenia na temat utopii. Wedle pierwszego, utopia nieuchronnie wiedzie do użycia siły, przemocy i totalitaryzmu. Wedle drugiego, utopia jest postrzegana jako kluczowy składnik wolności, cywilizacji, a nawet bycia człowiekiem. Chociaż pogodzenie tych ekstremów może być nie-

⁴⁸ Studium nad relacją między Blochem a utopizmem, zob. *Utopian Studies* 1, 2 (1990).

możliwe, postaram się dowieść, że w utopizmie tkwi jakaś bazowa dwuznaczność, która pozwala przypuszczać, że oba stanowiska zawierają ziarno prawdy.

Spora część pierwotnych podstaw stanowiska antyutopijnego wywodzi się z antykomunizmu lub antyfaszyzmu⁴⁹. Zostało ono przekształcone najpierw przez połączenie tych dwóch postaw w antytotalitaryzm, a następnie przez rozwój dystopii. Wiek dwudziesty, jak żaden inny, odrzuca nadzieję. Nastąpiła całkowita utrata pewności jutra [*confidence* — M.K.], ale wyglądało, i wciąż może wyglądać, na to, że była ona uzasadniona. Wiek XX odczytywano tylko jako katalog porażek — I i II wojna światowa, Korea, Wietnam, Środkowy Wschód, Irlandia Północna, archipelag Gułag, wzrost liczby brutalnych przestępstw, katastrofy ekologiczne, korupcja, a teraz gwałtowna eksplozja czystek etnicznych i plemiennych w Europie Wschodniej i Afryce. Nic dziwnego, że doprowadziło to do utraty wiary w umiejętności rasy ludzkiej do osiągnięcia lepszego społeczeństwa i do tego, że dystopia — ostrzegająca, że może dojść do czegoś jeszcze gorszego — stała się dominującą formą utopijną.

Czy możemy dokonywać słuszych wyborów? Oto pytanie zadawane przez dystopistów. Niektóre dystopie są głęboko pesymistyczne i mogą być postrzegane jako kontynuacja idei grzechu pierworodnego. Wygnana z Ogrodu Eden, niemożliwa do niego powrócić ani osiągnąć jego świeckiej wersji, rasa ludzka jest niezdolna do zbudowania utopii. Ale wiele dystopii stanowi samoświadome ostrzeżenia. A ostrzeżenie zakłada, że wybór — a zatem i nadzieja — jest wciąż możliwy.

Stanowisko Polaka i, w mniejszym stopniu, Blocha, że cywilizacja zależy od ciągłego istnienia pozytywnej tradycji utopijnej, może wydawać się ekstremalne, ale jest możliwe do obronienia. Kluczowe w ich argumentacji jest twierdzenie, że wytworzone przez nas obrazy przyszłości pomagają kształtować właściwą przyszłość. Innymi słowy, formy społeczne podążają za oczekiwaniami, lub, negatywnie, formy niewyobrażalne są mało prawdopodobne. Wynika z tego, że jeśli ludzie mają pozytywne oczekiwania, jeśli wierzą, że mogą poprawić albo że poprawią swoje życia, bardziej prawdopodobne jest, że to zrobią, niż kiedy mają oczekiwania negatywne. Jeśli wierzą, że życie nie może się poprawić lub że pewne jest jego pogorszenie, nie będą próbowali poprawiać swojej sytuacji i wówczas prawdopodobne jest, że spełnią się nawet ich najczarniejsze przewidywania. Wiara w coś lub nadzieja na przyszłość rodzi wysiłek. Wysiłek z większym prawdopodobieństwem prowadzi do pozytywnego rezultatu niż jego brak. Apatia generuje jedynie więcej apatii.

Chociaż wielu komentatorów, w tym Polak, nie dostrzegło pozytywnego przesłania dystopistów, nie było wówczas wielu pozytywnych obrazów przyszłości, zwłaszcza w latach 50. Ważnym elementem dla Polaka jest pozytywny lub negatywny obraz, który dominuje w danej kulturze, a z całą pewnością przez większość tego wieku na Zachodzie dominowała dystopia.

Utopia służy jako lustro dla współczesnego społeczeństwa, wskazując jego silne i słabe strony, częściej te drugie. Jest to jedna z jej najważniejszych funkcji. Autor nie musi dążyć do tego, by wizję jego wymarzonego społeczeństwa przyjęto z detalami. Jako alternatywa dla teraźniejszości, utopia pokazuje jej defekty poprzez ukazanie bardziej pożądanej drogi.

Ludzie mogą być silnie zmotywowani wizją lepszego jutra dla siebie i swoich dzieci. Jakaś wizja tego, gdzie chcemy się udać, jest prawdopodobnie niezbędna dla jakiegokolwiek próby zmiany relacji społecznych, ale na pewno jest niezbędna w sposób oczywisty dla wielkich

⁴⁹ Joseph Wood Krutch był pierwszorzędnym przykładem stanowiska antykomunistycznego. Zob. np. jego *The Modern Temper* (1929) i *The Measure of Man* (1954). Postawa antyfaszystowska wywodzi się z *Plato Today* (1937) R.H.S. Crossmana.

ruchów społecznych. Nawet najskromniejsza reforma wskazuje, że coś jest nie tak i powinno zostać poprawione. Pomysł tworzenia lepszego państwa wymaga jakiejś wizji innej organizacji społeczeństwa i chociaż „inne zorganizowanie” nie zakłada od razu kompletnej utopii, to wskazuje na coś podobnego. Każdy reformator ma jakieś pojęcie o tym, jak ludzie powinni żyć. On lub ona może wierzyć, że reforma — albo, powiedzmy, pewna doza manipulowania przy systemie społecznym — jest wszystkim, czego potrzeba albo co jest możliwe w danym momencie. Ale nawet manipulowanie zakłada, że reformator może zidentyfikować błąd, który może zostać poprawiony, a przynajmniej zniwelowany.

Przeciwnik reform jest w tym samym sensie utopistą. W twierdzeniu, że nie możemy albo nie powinniśmy próbować ulepszać naszej teraźniejszości, kryje się pogląd, że albo żyjemy w najlepszym możliwym świecie, albo że jakakolwiek zmiana prawdopodobnie sprawi, że nasz i tak już niedoskonały świat stanie się jeszcze mniej doskonały. Pierwsze stanowisko jest utopijne. Drugie jest podstawowe dla klasycznych twierdzeń antyutopijnych. Zgodnie z drugim stanowiskiem, reformie należy stawić opór, ponieważ niemal pewne jest, że doprowadzi do błędu. Jest to podejście podobne do tego spotykanego w tragedii greckiej. W naszej pysze sięgamy po utopię i naruszamy granice przydzielonej nam przestrzeni. A zatem musimy skonfrontować się z *nemesis*, ponieść porażkę w tworzeniu utopii i zapłacić za swoją bezczelność pogorszeniem warunków naszej egzystencji. Jak napisał M.I. Finley: kiedy ruch reformatorski ponosi porażkę, „[...] podnoszone są głosy [...] przeciw możliwości ludzkiego postępu, przeciwko ludzkiemu potencjałowi do czynienia dobra” (Finley 1967: 20). Ten cykl nadziei, porażki, rozpacz i całkowitego odrzucenia nadziei, za którym podąża jej odnowa, wydaje się podstawowym wzorcem postaw wobec zmiany społecznej.

Podsumowanie

Wyrażanie utopizmu wydaje się jedną z podstawowych warstw ludzkiego doświadczenia. Błędne rozumienie, jak często się to dzieje, zasadniczo skonfliktowanej natury tego aspektu naszego człowieczeństwa jest niebezpieczne psychologicznie, społecznie i politycznie. Niezważanie na ostrzeżenia niesione zarówno przez utopię ciała, jak i utopię miejską, prowadzi do wytworzenia się zarówno personalnych, jak i społecznych patologii, groteski wyobraźni i polityki. Utopia ciała była w swoich przedstawieniach niemal niezmienna od 1750 roku przed naszą erą aż do współczesności. Utopia miejska pojawiła się później i jej wizje były bardziej zróżnicowane, ale zawsze zawierały pragnienie lepszego życia, ładu, jedności i prostoty. To jest tradycja utopijna i wyraża wiele z istoty naszego człowieczeństwa.

Utopia wyraża głęboko zakorzenione potrzeby, pragnienia i nadzieje. Dla niektórych autorów ważne są proponowane instytucje, dla innych ogólny zestaw wartości — jedność, prostota, harmonijność, dogodne połączenie osoby i życia. Utopiści nie wierzą, by frustracja, bieda i niedostatek miały być niezbędne dla kreatywności.

TŁUMACZENIE: PIOTR KRZYWICKI

Redakcja, korekta, konsultacja merytoryczna: Michał Kłosiński
Ponowna korekta i redakcja: zespół „Zagadnień Rodzajów Literackich”

Bibliografia

- Abrams Philip, McCulloch Andrew, Abrams Sheila, Gore Pat (1976), *Communes, Sociology and Society*, Cambridge UP, Cambridge.
- Abrash Merritt (1983), *Dante's Hell as an Ideal Mechanical Environment* [w:] *Clockwork Worlds: Mechanized Environments in SF*, red. Erlich R.D., Dunn T.P., Greenwood Press, Westport, s. 21–25.
- Ackermann Elfriede Maria (1944), „*Das Schlaraffenland*” in *German Literature and Folksong. Social Aspects of an Earthly Paradise, with an Inquiry into its History in European Literature*, Diss. Chicago.
- Al-Azmeh Aziz (1990), *Utopia and Islamic Political Thought*, „History of Political Thought”, t. 11, nr 1, s. 9–19.
- Babcock Barbara A., red. (1978), *The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society*, Cornell UP, Ithaca.
- Baccolini Raffaella (1992), *Breaking the Boundaries: Gender, Genre, and Dystopia*, red. Minerva N., s. 137–146.
- Baczko Bronislaw (1989), *Utopian Lights: The Evolution of the Idea of Social Progress*, przeł. J.L. Greenberg, Paragon House, New York.
- Beauchamp Gorman (1977), *Cultural Primitivism as Norm in the Dystopian Novel*, „Extrapolation”, nr 19, s. 88–96.
- Beauchamp Gorman (1981), *The Dream of Cockaigne: Some Motives for the Utopias of Escape*, „Centennial Review”, nr 24, s. 345–362.
- Bentham Jeremy (1959), *The Theory of Fictions* [w:] *Bentham's Theory of Fictions*, red. Ogden C.K., Littlefield, Adams, Paterson.
- Bestor Arthur Eugene, Jr. (1970), *Patent-Office Models of the Good Society: Some Relationships Between Social Reform and Westward Expansion* [w:] Bestor A.E., Jr., *Backwoods Utopias: The Sectarian and Owenite Phases of Communitarian Socialism in America, 1663–1829*, druga edycja, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, s. 230–252.
- Bouvard Marguerite (1975), *The Intentional Community Movement: Building a New Moral World*, Kennikat Press, Port Washington.
- Braunfels Wolfgang (1972), *The St. Gall Utopia* [w:] Braunfels W., *The Monasteries of Western Europe: The Architecture of the Orders*, Thames & Hudson, London, s. 37–46.
- Brinton Crane (1973), *Utopia and Democracy*, red. Manuel F.E., s. 50–68.
- Bristol Michael (1973), *Acting Out Utopia: The Politics of Carnival*, „Performance”, nr 1, s. 13–15, 22–28.
- Browning Gordon (1970), *Toward a Set of Standards for Evaluating Anti-Utopian Fiction*, „Cithara”, nr 10, s. 18–32.
- Bullough Geoffrey (1973), *The Later History of Cockaigne* [w:] *Festschrift Prof. Dr. Herbert Koziol zum Siebzigsten Geburtstag*, („Wiener Beiträge zur englischen Philologie”, nr 75), red. Bauer G., Stanzel F.K., Zaic F., Wilhelm Baraunmüller, Stuttgart, s. 22–35.
- Caillois Roger (1974), *Metamorphoses of Hell*, przeł. M. Burnet, „Diogenes”, nr 85, s. 62–82.
- Camporesi Piero (1975), *Carnevale, cuccagna e giuochi di villa (Analesi e documenti)*, „Studi e problemi di criterion testuale”, 10, s. 57–97.

- Camporesi Piero (1989), *Bread of Dreams: Food and Fantasy in Early Modern Europe*, przeł. D. Gentilcore, University of Chicago Press, Chicago / Polity, Oxford.
- Cheney Joyce, red. (1985), *Lesbian Land*, Word Weavers, Minneapolis.
- Ching Julia (1972/1973), *Neo-Confucian Utopian Theories and Political Ethics*, „Monumenta Serica”, nr 30, s. 1–56.
- Cioranescu Alexandre (1971), *Utopia: Land of Cocaigne and Golden Age*, przeł. S. Bradshaw, „Diogenes”, nr 75, s. 85–121.
- Clarke I.F. (1978), *Tale of the Future from the Beginning to the Present Day. An Annotated Bibliography of those satires, ideal states, imaginary wars and invasions, coming catastrophes and end-of-the-world stories, political warnings and forecasts, inter-planetary voyages and scientific romances — all located in an imaginary future period — that have been published in the United Kingdom between 1644 and 1976*, trzecia edycja, Library Association, London.
- Cocchiara Giuseppe (1956), *Il Paese di Cuccagna. L'evasione dalla realtà nella fantasia popolare* [w:] Cocchiara G., *Paese di Cuccagne e altri studi di folklore*, Einaudi, Torino, s. 159–187.
- Cohn Norman (1970), *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary messianism in medieval and Reformation Europe and its bearing on modern totalitarian movements*, trzecia edycja, Paladin, London.
- Cummings Michael S. (1980), *Democratic Procedures and Community in Utopia*, „Alternative Futures”, t. 3, nr 4, s. 35–57.
- Cummings Michael S., Smith Nicholas D., red. (1989), *Utopian Studies II*, University Press of America, Lanham.
- Dahrendorf Ralf (1958), *Out of Utopia: Toward a Reorientation of Sociological Analysis*, „American Journal of Sociology”, t. 64, s. 115–127.
- Davis J.C. (1981), *Utopia and the Ideal Society: A Study of English Utopian Writing 1516–1700*, Cambridge UP, Cambridge.
- Davis J.C. (1993), *Formal Utopia/Informal Millennium: The Struggle between Form and Substance as a Context for Seventeenth-century Utopianism* [w:] *Utopias and the Millennium*, red. Kumar K., Bann S., Reaktion Books, London, s. 17–32, 138–142.
- Donawerth Jane, Kolmerten Carol, red. (1994), *Utopian and Science Fiction by Women: Worlds of Difference*, Syracuse UP, Syracuse (forthcoming).
- Elliott Robert C. (1970), *Saturnalia, Satire and Utopia* [w:] Elliott R.C., *The Shape of Utopia: Studies in a Literary Genre*, University of Chicago Press, Chicago, s. 3–24.
- Evans Robert O. (1973), *The Nouveau Roman, Russian Dystopias, and Anthony Burgess*, „Studies in the Literary Imagination”, t. 6, s. 27–38.
- Finley Moses I. (1967), *Utopianism Ancient and Modern* [w:] *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse*, red. Wolff K., Moore B., Jr., Beacon, Boston, s. 3–20.
- Fitting Peter (1922), *Utopias Beyond Our Ideals: The Dilemma of the Right-Wing Utopia*, „Utopian Studies”, t. 2, nr 1/2, s. 95–109.
- Fogarty Robert S. (1980), *Dictionary of American Communal and Utopian History*, Greenwood Press, Westport.
- Fortunati Vita, Zucchini Giampaolo, red. (1989), *Paesi di cuccagna e mondi alia rovescia*, Alinea, Firenze.
- Gardiner Michael (1992), *Bakhtin's Carnival: Utopia as Critique*, „Utopian Studies”, t. 3, nr 2, s. 21–49.

- Gibson R.W., (na podst.) More St. Thomas (1961), *A Preliminary Bibliography of His Works and of Moreana to the Year 1750*, Yale UP, New Haven.
- Gibson R.W., Patrick J. Max (b.r.), *Utopias and Dystopias 1500–1750*, red. Gibson R.W., s. 291–412.
- Hermund Jost (1992), *The Dreams of a New Reich: Volkish Utopias and National Socialism*, przeł. P. Levesque, współpraca S. Soldovieri, Indiana UP, Bloomington.
- Hertzler Joyce Oramel (1923), *The History of Utopian Thought*, Macmillan, New York.
- Hillery George A., Jr., Morrow Paula C. (1976), *The Monastery as a Commune*, „International Review of Modern Sociology”, t. 6, nr 1, s. 139–154.
- Hine Robert V. (1953), *California's Utopian Colonies*, Huntington Library, San Marino.
- Hinrichs Hans (1955), *The Glutton's Paradise; Being a Pleasant Dissertation on Hans Sach's „Schlaraffenland” and Some Similar Utopias*, Peter Pauper Press, Mount Vernon.
- Horn Walter, Born Ernst (1979), *Plan of St. Gall: A Study of the Architecture and Economy of a Paradigmatic Carolingian Monastery*, t. 1–3, University of California Press, Berkeley.
- Jünger Ernest (1983), *On the Marble Cliffs*, przeł. S. Hood, Penguin, Harmondsworth [Jünger Ernst (1986), *Na marmurowych skalach*, przeł. W. Kunicki, Warszawa, s. 88].
- Kanter Rosabeth Moss (1972), *Commitment and Community: Communes and Utopias in Sociological Perspective*, Harvard UP, Cambridge.
- Ketterer David (1973), *Utopian Fantasy as Millennial Motive and Science-Fictional Motif*, „Studies in the Literary Imagination”, t. 6, s. 79–104.
- Kumar Krishan (1987), *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, Basil Blackwell, Oxford.
- Kuryllo Helen (1989), „*A Woman's Text in the Wild Zone: The Subversiveness of Elizabeth Gaskell's Cranford*”, „Utopian Studies”, t. 2, red. Cummings M., Smith N., s. 102–108.
- Levitas Ruth (1990), *The Concept of Utopia*, Philip Allan, Hemel Hempstead / Syracuse UP, Syracuse.
- Le Warne Charles Pierce (1975), *Utopias on Puget Sound, 1885–1915*, University of Washington Press, Seattle.
- Lewis Arthur O. (1984), *Utopian Literature in The Pennsylvania State University Libraries: A Selected Bibliography*, Pennsylvania State University Libraries, University Park.
- Lovejoy Arthur O., Boas George (1965), *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Octagon Books, New York.
- Macaulay Thomas Babington (1943), *Lord Bacon*, „The Works of Lord Macauley”, 6 tomów [3], Houghton, Mifflin, Boston.
- Mannheim Karl (1935), *Utopia*, „Encyclopedia of the Social Sciences” t. 15, Macmillan, New York, s. 200–203.
- Mannheim Karl (1943), *Diagnosis of Our Time: Wartime Essays of a Sociologist*, Routledge and Kegan Paul, London.
- Mannheim Karl (1991), *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, przeł. L. Wirth, E. Shils, nowa edycja, Routledge, London.
- Manuel Frank E., Manuel Fritzie P. (1979), *Utopian Thought in the Western World*, Harvard UP, Cambridge.
- Manuel Frank E., red. (1967), *Utopias and Utopian Thought*, Beacon Press, Boston.
- McDannell Colleen, Lang Bernhard (1988), *Heaven: A History*, Yale UP, New Haven.
- Minerva Nadia, red. (1992), *Per una definizione dell'Utopia: Metodologie e discipline a confronto. Atti del Convegno Internazionale di Bagni di Lucca 12–14 settembre 1990*, Longo, Ravenna.

- Morris William (1903), *A Dream of John Ball and a King's Lesson*, Longmans, Green, London.
- Moylan Tom (1986), *Demand the Impossible: Science Fiction and the Utopian Imagination*, Methuen, London.
- Mumford Lewis (1965), *Utopia, The City and The Machine*, „Daedalus”, t. 94, nr 2, red. Manuel F., s. 3–24.
- Negley Glenn, red. (1965), *Utopia Collection of the Duke University Library*, Friends of Duke University Library, Durham.
- Negley Glenn (1978), *Utopian Literature*, Regents Press of Kansas, Lawrence.
- Orth Michael (1990), *Reefs on the Right: Fascist Politics in Contemporary American Libertarian Utopias*, „Extrapolation”, t. 31, nr 4, s. 293–316.
- Pfaff (1990), *L'Homme engagé*, „New Yorker”, 66 (July 9), s. 86–91.
- Piercy Marge (1991), *He, She and It*, Alfred A. Knopf, New York.
- Poeschel Johannes (1878), *Das Märchen vom Schlaraffenlande*, „Beiträge zur geschichte der deutschen Sprache und Literatur”, t. 5, s. 389–427.
- Poggioli Renato (1964), *Definizione dell'Utopia; e, Morte del senso de l'IIa tragedia; due saggi di critica della idee*, Saggi di Varia Umanita, nr 46, Pisa.
- Polak Fred[erick] L. (1961), *The Image of the Future; Enlightening the Past, Orientating the Present, Forecasting the Future*, t. 1–2, przeł. E. Boulding, Oceana, New York.
- Popper Karl R. (1948), *Toward a Rational Theory of Tradition*, „The Rationalist Annual”, s. 36–55.
- Popper Karl R. (1971), *The Open Society and Its Enemies*, t. 1–2, czwarta edycja, Harper & Row, New York.
- Quarta Cosima (1971), *Per una definizione dell'Utopia* [Naples].
- Rohatyn Dennis (1989), *Hell and Dystopia: A Comparison and Literary Case Study*, „Utopian Studies”, t. 2, red. Cummings M., Smith N., s. 94–101.
- Rossi Vittorio (1888), *Il paese di Cuccagna nella letteratura italiana* [w:] *Le Lettre di messer Andrea Calmo*, „Biblioteca di Testi inediti o rari”, t. 3, Ermanno Loescher, Torino, s. 398–410.
- Salomon Albert (1946), *The Religion of Progress*, „Social Research”, t. 13, nr 4, s. 441–462.
- Sargent Lyman Tower (1967), *The Three Faces of Utopianism*, „Minnesota Review”, t. 7, nr 3, s. 222–230.
- Sargent Lyman Tower (1975a), *A Note on the Other Side of Human Nature in the Utopian Novel*, „Political Theory”, 3,1, s. 88–97.
- Sargent Lyman Tower (1975b), *Utopia: The Problem of Definition*, „Extrapolation”, t. 16, nr 2, s. 137–148.
- Sargent Lyman Tower (1977), *Opportunities for Research on Utopian Literature to 1900*, „Extrapolation”, t. 19, nr 1, s. 16–26.
- Sargent Lyman Tower (1979), *British and American Utopian Literature 1516–1975: An Annotated Bibliography*, G.K. Hall, Boston.
- Sargent Lyman Tower (1982a), *Authority & Utopia: Utopianism in Political Thought*, „Polity”, t. 14, nr 4, s. 565–584.
- Sargent Lyman Tower (1982b), *Is There Only One Utopian Tradition*, „Journal of The History of Ideas”, t. 43, nr 4, s. 681–689.

- Sargent Lyman Tower (1983), *Ideology and Utopia: Looking Backward at Karl Mannheim*, „Ideology, Philosophy and Politics”, red. Parel A., Wilfrid Laurier University Press for Calgary Institute for the Humanities, Waterloo, s. 211–224.
- Sargent Lyman Tower (1988), *British and American Utopian Literature 1516–1985: An Annotated, Chronological Bibliography*, Garland, New York.
- Sargent Lyman Tower (1989), *Utopian Literature and Communitarian Experiments before Belamy*, „ATQ”, t. 3, nr 1, s. 135–146.
- Sargent Lyman Tower (1992), *Political Dimensions of Utopianism With Special Reference to American Communitarianism*, red. Minerva [N.], s. 185–210.
- Sawada Paul Akio (1897), *Toward the Definition of Utopia*, „Moreana”, nr 31–32 (November 1971), s. 135–146.
- Schmidt Erich (1897), *Das Schlaraffenland*, „Cosmopolis”, nr 6, s. 245–264.
- Simon Walter M. (1956), *History for Utopia: Saint-Simon and the Idea of Progress*, „Journal of the History of Ideas”, nr 17, s. 311–331.
- Sluys Felix, Sluys Claude (1961), *Le Pays de Cocagne*, „Problemes Revue de Vassociation generale des etudiants en medecine de Paris”, nr 77 [cały numer].
- Suvin Darko (1973), *Defining the Literary Genre of Utopia: Some Historical Semantics, Some Genology, A Proposal and A Plea*, „Studies in the Literary Imagination”, nr 6, s. 121–145.
- Suvin Darko (1979), *Metamorphoses of Science Fiction: On the Poetics and History of a Literary Genre*, Yale UP, New Haven.
- Trevor-Roper Hugh (1976/1978), *A Hidden Life: The Enigma of Sir Edmund Backhouse*, Macmillan, London. Późniejsze wydanie: *Hermit of Peking: The Hidden Life of Sir Edmund Backhouse*, Penguin, Harmondsworth.
- Tufayl Ibn (1972), *Hayy Ibn Yaqzān*, przeł. L.E. Goodman, Twayne, New York [*The Journey of the Soul*, przeł. R. Kocache, Octagon Press, London 1982].
- Tuveson Ernest Lee (1949), *Millennium and Utopia: A Study in the Background of the Idea of Progress*, University of California Press, Berkeley.
- Uemiche Isao (1984), *Paradise in Japanese Literature*, „Communal Societies”, nr 4, s. 1–18.
- Vaihinger Hans (1935), *The Philosophy of 'as if': A System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*, druga edycja, przeł. C.K. Ogden, Routledge and Kegan Paul, London.
- Voigt Andreas (1906), *Die socialen Utopien*, G.J. Goschen'sche Verlagshandlung, Leipzig.
- Wagner Jon (1982), *Sex Roles in American Communal Utopias: An Overview* [w:] *Sex Roles in Contemporary American Communes*, red. Wagner J., Indiana UP, Bloomington.
- Wagner Jon (1985), *Success in Intentional Communities: The Problem of Evaluation*, „Communal Societies”, nr 5, s. 89–100.
- Whitney Lois (1934), *Primitivism and the Ideal of Progress in English Popular Literature of the Eighteenth Century*, Johns Hopkins UP, Baltimore.
- Widmer Kingsley (1988), *Counterings: Utopian Dialectics in Contemporary Contexts*, UMI Research Press, Ann Arbor.
- Wilde Oscar (1910), *The Soul of Man Under Socialism*, John W. Luce, Boston [Wilde Oskar, *Dusza człowieka w epoce socjalizmu*, przekład anonimowy [L.B.], Polskie Towarzystwo Nakładowe, Lwów 1908, s. 40].

- Winter Michael (1978), *Compendium Utopiarum: Typologie und Bibliographie literarischer Utopien*, 1, *Von der Antike bis zur deutschen Frühaufklärung. Repertorium zur deutschen Literaturgeschichte*, t. 8, J.B. Metzler, Stuttgart.
- Wood Andy (1989), *History and Overview* [w:] *Diggers and Dreamers: The 1990/91 Guide to Communal Living*, red. Ansell V., Coates Ch., Dawling P., How J., Morris W., Wood A., Townhead, Dunford Bridge, Communes Network, Sheffield, s. 6–16.
- Wooden Warren W. (1980), *Utopia and Dystopia: the Paradigm of Thomas More's Utopia*, „Southern Humanities Review”, 14, 2, s. 97–110.
- Zablocki Benjamin (1980), *Alienation and Charisma: A Study of Contemporary American Communes*, Free Press, New York.