

Andrzej Sepkowski*

Korzenie utopii

Od kiedy człowiek uwierzył w to, że *Regnum hominis* może zastąpić *regnum Dei* poszukiwania nowej, postmillenarystycznej postaci zbawienia nabrały innego charakteru. Nieziemskiego soteru zastąpił on sam, poszukując zbawienia dla siebie i przez siebie, tu, na ziemi i te poszukiwania wiodły ku utopiom czy- nu, a bodaj pierwszą z takich, jeśli pominiemy anabaptystów z Münster i kilka innych prób tworzenia prawdziwie bożego królestwa na ziemi, były redukcje paragwajskie – eksperymenty jezuitów próbujących stworzyć namiastkę prawdziwie doskonałej, chrystologicznej wspólnoty mającej millenarystyczne korzenie¹. Drogi ku takiemu zbawieniu wskazał Thomas More swą skromną książeczką o przygodach Rafaela Hytlodeusa. Nie był aż tak oryginalny, jak się niekiedy powiada, choć z pewnością przyczynił się do tak wielkiej metamorfozy świata ludzi. Po wiekach dominacji providencjalizmu stworzył jednak swoją wizję raju utraconego, przywrócił prawie zapomniane tęsknoty za stanem, jaki był gwarancją prostego, pełnego szczęścia² i uczynił to w czasie, w którym pragnienie tego szczęścia osiągnęło punkt szczytowy, czyli w spragnionym życia odrodzeniu. Takie stany w naszej erze stworzyli millenaryści, choć dodajmy, że wielka odwaga More’a przejawiała się w tym, że odrzucił ingerencję transcendencji. Poza tym, że człowiek postanowił kontynuować boskie dzieło tworzenia, pojawiły się tęsknoty za rajem odnalezionym i poczęto szukać go na wszystkich kontynentach, aż do pełnej demityzacji pięknego mitu o krainie wiecznego szczęścia, który przetrwał po dziś w wielu mutacjach. Mogliśmy spotykać go choćby w zachwytach pierwszych antropologów badających

* Doktor habilitowany, Uniwersytet Łódzki, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych, Katedra Teorii Polityki i Myśli Politycznej.

¹ O. Jan Mazur, *Od kerygmatu do ewangelii życia*, Radom 2003, s. 88.

² W. Welsch, *Sztuczne raje*, [w:] *Nowe media w komunikacji społecznej XX wieku*, M. Hopfinger (red.), Warszawa 2002, s. 461.

społeczności nazywane pierwotnymi i konstatającymi, że każdy ma swoją ideę utopii zawierającą w sobie równość, sprawiedliwość, wolność od mozołu³.

Powiada się, że wtedy narodziło się myślenie utopijne, co zdaje się tylko nieporozumieniem będącym wynikiem symplifikacji, prostego utożsamienia More'a z utopią. Człowiek zmuszony do nieustannego antycypowania, przekraczania siebie, wchodzenia w przyszłość, wręcz musi być utopijny, nie można bowiem wiązać nadziei ze stanami będącymi gorszymi od poprzednich, a w marzeniach zwykł przekraczać wszelkie granice, wierząc w czyste, spełnione wartości do zrealizowania tu, na ziemi. Poza tym nędza jest wielkim pomocnikiem każdego utopisty, materią, w której pracuje, substancją, jaką żywi swe myśli⁴, a przecież żyliśmy w nędzy przez tysiące lat. Dla Ernsta Blocha i wielu innych teoretyków myślenie utopijne wypływa z chęci wyzwolenia się człowieka spod władzy czasu, jest swoistą postacią ucieczki przed biedą, samotnością, starością, śmiercią i jest zarazem nieustannym poszukiwaniem jedności, zbawienia. Takie myślenie zdaje się tak stare jak społeczności ludzkie marzące o swej pełni. Nietrudno zauważyć, że mimo bankructwa różnych systemów – pisała Thérèse Delpech – i teorii uniwersalnych, dążenie do ustanowienia królestwa sprawiedliwości nadal pociąga umysły ludzkie⁵.

Utopia rodziła się i rodzi z pragnienia przekroczenia barier czasu dzielących człowieka od innych, lepszych stanów, a my wszyscy konstruujemy obraz świata zgodnie z tym, czym chcielibyśmy, by ten świat był⁶. Tworzy idealne światy istniejące tylko w wyobraźni kreatora i z nimi porównuje rzeczywistość, dokonuje bezlitosnych sądów nad nią z perspektywy zawieszonego poza czasem ideału. Ten nawyk utopistów, właściwy im od czasów oświecenia, przyniósł w konsekwencji utopie czynu.

Te zastane światy nigdy nie są doskonałe, choćby były pełne dóbr i wymysłnych sposobów zaspokajania potrzeb ciała i umysłu. Myślenie utopijne zaś jest myśleniem specyficznie wartościującym, oceną rzeczywistości właśnie z perspektywy ponadczasowego ideału, zrealizowanej sprawiedliwości, równości, wolności. Taki typ myślenia, chyba właściwy człowiekowi od początków istnienia, zapładnia ludzkie umysły pierwiastkami idealnymi i dzięki niemu pojawia się niezwykła dynamika dziejów. Człowiek zaczął określać stany idealne normami absolutnymi, a to, co rzeczywiście było osiągalne, ujął w normach statystycznych⁷. A przekraczając to, co osiągalne, znów oglądał się na to,

³ N.N. Taleb, *The Black Swan. The Impact of the Highly Improbable*, New York 2007, s. 192.

⁴ E. Cioran, *Historia i utopia*, Warszawa 1997, s. 66.

⁵ T. Delpech, *Powrót barbarzyństwa w XXI wieku*, Warszawa 2008, s. 57.

⁶ U. Eco, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, Warszawa 1994, s. 160.

⁷ G. Hofstede, *Kultury i organizacje. Zaprogramowanie umysłu*, Warszawa 2000, s. 45.

co idealne. Nie wspominamy o tym, że pojęcia utopii, utopijności nie zostały dobrze skategoryzowane, nie mają nawet nieostrych pól znaczeniowych, ale chyba żaden z czynników jakościowych nie da się zdefiniować. To oczywiście owocuje nadużywaniem pojęć, przy czym często mają one wydźwięk pejoratywny i czasami wygląda na to, jakbyśmy sami wstydzili się swoich marzeń o lepszych światach.

Obcowanie z tym, co idealne jest integralną częścią poszukiwania siebie spełnionego, a samo myślenie utopijne – przekonywał Aleksander Świętochowski – tkwi w naturze człowieka i za jego sprawą człowiek nie jest „gadem pełzającym po ziemi”⁸. Przed pojawieniem się właściwych utopii czynu socjalista miał swoje racje, tak widząc zbawienie ludzkości. Dopiero kilka dziesiątków lat później, kiedy pojawiły się pierwsze utopie czynu, mogliśmy konstatować jak wybitny socjolog: „Utopia jednego może być koszmarem innego”⁹.

Niektórzy powiadają, że dziś znikło wszelkie myślenie utopijne, ale takie sądy zdają się niczym nieuprawnione¹⁰. Upadek myślenia utopijnego oznaczać musi koniec marzeń o lepszym świecie, a takich człowiek nie wyrzeknie się chyba nigdy. Być może marzenia o równości doskonałej są dobrami symbolicznymi, starymi jak nasz świat, ale wyraźniej możemy je zauważyć dopiero na początku naszej ery wraz z chrześcijaństwem, choć dysputy o egalitaryzmie toczyli starożytni Grecy i Rzymianie, a głosy Platona i Lukiana z Samosaty z jego *Historii prawdziwej* po dziś dzień bywają przywoływane jako poważne argumenty w dyskusjach o demokracji, choć równie często i równie bezzasadnie obaj bywają nazywani utopistami. Owszem, w ich conceptualizacjach pojawiają się elementy, jakie można uznawać za utopijne, nieodłączne od dziejów człowieka przesiąkniętego duchem utopii, który szukał i wciąż szuka nowych form ekspresji¹¹. Obaj stworzyli wizje społeczności, wedle ich mniemania doskonałych, ale przecież możliwych w ziemskiej kreacji i te, nie jedyne przecież w starożytności, autorskie wizje, te artykulacje nadziei zbiorowych, które zauważali u współczesnych sobie, zdawały się być inspiracjami przez wieki dla tych, którzy poszukiwali „sprawiedliwych” światów człowieka.

Przez pięćuset laty altruistyczny, zbuntowany człowiek renesansu stworzył nowe wizje świata i nową antroposferę, a jakby konfirmacją tego przełomu była właśnie ta niepozorna książeczka T. More’a. Stworzył on paradygmat w ogromnej mierze przesądający o kształtach wyobraźni społecznej wieków następnych, nie tylko XVI. Dzięki niemu providencjalizm i wizje soteriologiczne średniowiecza

⁸ A. Świętochowski, *Utopie w rozwoju historycznym*, Warszawa 1910, s. 344.

⁹ J. Riffkin, *The Age of Access*, New York 2000, s. 97.

¹⁰ M. Brumlik, *Gnostycy. Marzenia o samozbawieniu człowieka*, Gdynia 1999, s. 317.

¹¹ J. Horton, A.T. Baumeister, *Literature, Philosophy and Political Theory*, [w:] *Literature and the Political Imagination*, A.T. Baumeister, J. Horton (red.), London 1996, s. 23.

zaczęły blaknąć i na czas jakiś w cieniu znalazły się projekcje millenarystyczne. To More odkrywał kreatywne moce człowieka równe mocy samego Boga. Dokonał swoistej egzegezy Ewangelii, powiadając, że człowiek sam może stworzyć społeczność doskonałą; opierając się o pokłady dobra istniejące w każdym z nas, może zbawić sam siebie w tym okrutnym świecie. Współ z Erazmem z Rotterdamu mocno akcentowali wiarę w możliwość radykalnego przekształcenia jednostki, czynienia z niej „człowieka w sobie”¹², doskonałego w boskim zamysśle, a prostą konsekwencją takiego założenia była doskonałość społeczna, możliwa jedynie w warunkach wolności i równości. Apologizując renesansową chrystologię przez suponowanie, że to sam Chrystus stworzył filozofię nazywaną przez nich odrodzeniem, zachęcali do prób przenoszenia ideału w doczesność, tworzenia zarodków społeczności doskonałej, do prób utopii czynu, które pojawiły się w Niemczech czasu wojen religijnych.

W dużej mierze to dzięki ich odwadze i odwadze interpretatorów formą organizowania nadziei zbiorowych stały się wizje społeczności pełnej, idealnej, złożonej z jednostek doskonałych moralnie, a wiara w esencjonalne dobro człowieka towarzyszyła wszystkim twórcom setek wizji utopii myśli powstających po czasie I wojny światowej. Takie wizje obiecywały spełnienie materialne i intelektualne, w nich człowiek stawał się prawdziwym kreatorem. Powstawały wtedy, kiedy człowiekowi brakowało wiary, nadziei i hartu ducha – sugerował swego czasu Erich Fromm¹³, także zafascynowany kreatywną mocą nadziei jednostkowej i grupowej, które dopełniają się nawzajem, inspirują, rodząc utopie. Jednak trudno zgodzić się z takim sądem, bo przyglądając się historii utopii na tle dziejów powszechnych, zauważymy, iż utopie są właśnie artykulacjami głębokiej wiary i bywały, choć nie wszystkie, nowymi sposobami organizacji czy rytualizacji nadziei zbiorowej, ale niemal zawsze opieranymi o archetyp rajski. Być może pojawiają się częściej wtedy, kiedy nasila się to – zauważane przez Mircea Eliadego – przekonanie tkwiące w każdym z nas, że świat powinien odrodzić się od nowa, taki, o jakim marzymy¹⁴. Nie tylko w okresach kryzysów, jak myślał Hegel i przekonywał Fromm, bo także w okresach prosperity, wtedy bowiem sama rzeczywistość dostarcza wielu przesłanek do takich kreacji.

Nie jest naszym celem prezentowanie nawet zarysu sporów o istotę utopii, choć wypada przypomnieć znaczące, traktowane jak odkrywcze, konstatacje Karla Mannheim’a, utrzymującego, że utopia jest postacią świadomości fałszywej, podobnie jak ideologia¹⁵, czy też rozważania Roberta Nozicka, Chada Walsha i Jacoba

¹² Erazm z Rotterdamu, *Trzy rozprawy*, Warszawa 1960, s. 53.

¹³ E. Fromm, *Rewolucja nadziei*, Poznań 1996, s. 44.

¹⁴ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 2000, s. 433.

¹⁵ K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, Lublin 1992, s. 49.

Talmona, dla których utopia, będąc formą poszukiwań dobra absolutnego w immanencji, stała się koszmarem, moderowała formy totalizmu, przynosząc komunizm, faszyzm, terroryzm wreszcie. Utopia cały czas sąsiaduje z apokalipsą (rozumianą nie jako objawienie, ale zniszczenie), niekiedy bywa śmieszna, naiwna, ale straszna wtedy, kiedy zbliża się ku rzeczywistości – zauważał Emil Cioran¹⁶. Oskarżanie jej o inspirowanie zła wydaje się jednak wynikiem prostych komparacji założeń twórców państw totalitarnych z praktyką, a jest w sumie oskarżeniem marzeń człowieka o lepszym świecie, które to marzenia mają rodzić tylko zło. Utopia jest tylko jedną z postaci takich marzeń, mutacją millenaryzmu i wielu innych postaci nadziei na świat wartości zrealizowanych i wcale nie musi być źródłem zła. Stawała się nim tylko wtedy, kiedy człowiek zbyt szybko, zbyt niecierpliwie starał się osiągnąć dobro doskonałe. Poszukując form transferu idei, moglibyśmy zauważyć, że z utopijnej gleby wzrosła demokracja i wiele tendencji uważanych za „postępowe”, a także i to, że oskarżając ją, oskarżamy swoją dualność.

Wobec tak wielu nieporozumień dotyczących tej postaci zbiorowej nadziei warto tylko mocniej zaznaczyć pole znaczeniowe samego pojęcia. Utopia to wytwór wyekstrahowany z rzeczywistości i jako niemożliwy w realizacji, bywa sytuowany albo „obok” czasu historii, albo w nieokreślonej przyszłości. Utopia zakłada zwykle skończoną doskonałość rozwiązań społecznych, a także moralną doskonałość członków społeczności, którą często osiąga się przez nagłą iluminację. Autorzy projektów utopijnych przedstawiali się często jako rewelatorzy prawd absolutnych, zwykle nie prezentując dróg dojścia do stanu idealnego. Uznawali przy tym aksjomaty o nadrzędności instancji ontologiczno-aksjologicznej, a odnajdując transcendentne sankcje dla swoich projektów, utrzymywali przy tym, iż stan idealny jest zdeterminowany przez Boga, Naturę, Rozum czy Siły Wytwórcze.

Nie wydaje się, by zasadne były sugestie, że utopie są tylko emanacjami potocznie rozumianego, jednostkowego idealizmu, gdy nie sposób nie zauważyć funkcjonalności tych wizji. Z pozoru dogmatyczni epistemologicznie rewelatorzy¹⁷ dokonywali wysiłku organizacji czasu zbiorowego na poziomie symbolicznym. Taka funkcja jest „wyraźnie widoczna w przypadku utopii, które egzorcyzmują przyszłość, gromadząc i nadając strukturę nadziejom i marzeniom o przyszłym społeczeństwie”¹⁸. Tego typu marzenia i nadzieje były pożywką buntów i rewolucji, przygotowywały największe wydarzenia w historii świata. Zwykle bywały naiwne, niekiedy wręcz infantylne, co nie pomniejsza ich niezwyklej siły.

¹⁶ E. Cioran, *op. cit.*, s. 69.

¹⁷ T. Olson, *Millenarism, Utopianism and Progress*, Toronto–Buffalo–London 1982, s. 154.

¹⁸ B. Baczkowski, *Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*, Warszawa 1994, s. 15.

Zauważaliśmy już, że nie można ich kwantyfikować, ale także nie można wątpić w ich istnienie, konstatuując role triady: Wolność, Równość, Braterstwo w Rewolucji Francuskiej albo stale obecnej wiary w „sprawiedliwość społeczną”, wiary, która wymusza na rządzących decyzje polityczne. Nie sposób jednak prześledzić dróg, sposobów reinterpretacji ideałów stale obecnych w utopiach, ale to dzięki nim w społecznościach każdego czasu odnajdywano nowe cele w przyszłości, w tym także nowe formy demokracji. Jak wspominaliśmy, More zapoczątkował dwuwiekowe poszukiwania nowego świata, a bodźcami przez cały czas poszukiwań najsilniejszymi były nadzieje na pełną wolność i czystą sprawiedliwość¹⁹. Poszukiwania zakończyły się fiaskiem. Poznano świat taki, jakim on był, a ani Indianie, ani Maorysi nie przypominali poddanych króla Utopusa i przez jakiś czas tylko tworzone mit „szlachetnego dzikusa”, później zaś ten mit stał się tylko przeszkodą w „niesieniu cywilizacji”. Próbowano tworzyć podwaliny idealnego świata podczas Rewolucji Francuskiej i dziesiątków rewolucji XIX wieku, i wszystko bezskutecznie.

Nadzieje na ziszczenie ziemskiego ideału w początku utopii myśli pobudzały nie tylko wielkie ruchy społeczne, destrukcyjne porządek feudalny i inspirujące powstawanie podwalin systemów demokratycznych. Poprzedzały je niezwykle eksperymenty psychospołeczne, które zdają się nosić wszelkie znamiona „utopii czynu”, a które także znajdują się na marginesach nauk społecznych i co jakiś czas pojawiają się tylko jako argument w legitymizacji jakiejś nowej/starej idei. Zasadność posługiwania się pojęciem „utopii czynu” tłumaczy się istnieniem utopii realizowanych w praktyce społecznej *ad hoc*, niekiedy bez podbudowy teoretycznej, dziesiątkami prób tworzenia zaczynów społeczności idealnej, zwłaszcza w wieku XIX, w którym nasiliło się pragnienie usytuowania nadziei nie poza historią, ale „tu” i „teraz”²⁰, a takie nasilenie wydawało się konsekwencją wszelkich niedostatków kapitalizmu i niezrealizowanych obietnic młodych demokracji, niezwykle szczodrych w szafowaniu nimi, obiecujących pełnię życia w dobrobycie i spokoju. Wtedy to, w euforii inspirowanej postępem naukowo-technicznym, zdaniem rewelatorów, pojawiła się szansa zbawienia w doczesności, szansa potęgowana tym żywiołowym rozwojem nauki i techniki, które traktowano przecież jak narzędzia zbawienia. Potraktowano je jak przesłanki do wniosków o możliwości stworzenia doskonałego społeczeństwa już w takim czasie.

Wiek XIX właśnie jawi się jako wielki poligon prób wieku następnego i to nie tylko poligon totalitaryzmów, bowiem utopiści myśli i czynu inspirowali,

¹⁹ J. Cullen, *The American Dream: A Short History of an Idea that Shaped a Nation*, Oxford 2003, s. 17.

²⁰ I. Pańków, *Filozofia utopii*, Warszawa 1990, s. 74.

antycypowali nie tylko społeczeństwo dobrobytu, ale i unifikacje regionalne i globalne, a także samą globalizację. Wielu utopistów chciało weryfikować fragmentaryczne, niespójne wizje z praktyką i wielu to czyniło, a wtedy utopie stawały się dziełem zbiorowym, innym jakościowo od utopii myśli i wtedy stawały się utopiami czynu. Czasami dopiero, na gruncie praktyki, weryfikowano pierwotne założenia albo je modyfikując, albo zarzucając eksperyment, jak czynili to polscy twórcy utopii czynu (koło Towiańskiego, Bracia Zjednoczeni, Gromady Ludu Polskiego). Wspominamy o tym, pomijając eksperymenty Owena, Fouriera, Noyesa, gdyż nikt nie pokusił się o nazwanie ich utopijnymi, a akty fundujące te wspólnoty noszą wszelkie znamiona utopii czynu.

Ale to zwłaszcza francuscy prorocy nowych światów głęboko wierzyli w to, że inicjują zmiany będące albo wymogami Rozumu, albo założone w boskich planach świata, choć ci rewelatorzy nie przekroczyli granic zła tak dalece, jak ich następcy w wieku XX. Niepowodzenia swoich eksperymentów interpretowali inaczej niż ci, którzy uznali, że dobro można czynić przez zło. Wedle nich, człowiek nie dojrzał jeszcze do realizacji idei doskonałości, ale taki czas niewątpliwie nadejdzie i takie przekonanie artykułowano jak pewnik. Twórcy wielu utopii czynu nie zauważali komentarzy Pierre'a-Josepha Proudhona, twierdzącego z sarkazmem po upadku Ikarii Cabeta, że „komunizm to filozofia nędzy”, zauważającego autokratyczne zapędy utopijnych rewelatorów, którzy „z urzędu dzierżą w swym ręku cały zasób rozumu, wolności, godności człowieka”²¹. Komentując niepowodzenia Ikarian w Nauvoo, Proudhon antycypował kształty późniejszych utopii czynu, uważając, że przyczyną zła jest bezkrytyczna wiara w esencjonalne dobro człowieka i chęć jak najszybszego zrealizowania wartości doskonałych. A krytykując, sam pozostał utopijny, choć nie był utopistą, poszukując innych form zbawienia dla uciśnionych, tworząc dla nich swoją „religię”.

Utopie ożyły w nowym „czasie nadziei”, a pamięć o niepowodzeniach wielu utopistów czynu falsyfikowano, zacierano, utrzymując przy tym, że nauczoni doświadczeniami następcy unikną takich błędów. Ożyły za sprawą socjalistów, chcących na nowo zorganizować zbiorowe nadzieje milionów ludzi pracy najemnej zyskujących statusy „grup dla siebie” w ostatnich latach XIX wieku. Taka reorganizacja byłaby niemożliwa przez formy relatywnie wysublimowane, jakie zauważyć możemy choćby u Georges'a Sorela, krytykującego demokrację jako dzieło oszustów i manipulatorów²², poszukującego idealnych rozwiązań niezbyt zrozumiałych dla ludzi pracy najemnej. Pojawiła się potrzeba wykreowania wielkich wizji, rytualizacji starych mitów wolności, równości,

²¹ P. Proudhon, *Wybór pism*, t. I, Warszawa 1974, s. 30.

²² G. Sorel, *Złudzenia postępu*, Kraków 1912, s. 12.

sprawiedliwości, wskazania ludzkości nowych celów i socjaliści różnych mądrości zrozumieli ją bodaj najlepiej. Prawdziwą eksplozję „klasycznego” utopizmu przyniosły lata 90., choć mało kto zauważał utopie amerykańskie i ich inność. Utopiści zza oceanu (J. Clopper, J.F. Cooper, G. Tucker) zakładali ewolucyjność zmian i możliwość takowych. Ale to nie oni przydali nowych impulsów utopizmowi, a amerykański sympatyk socjalizmu Edward Bellamy.

Jego wielkie wizje, jego konceptualizacje, zdają się wyjątkowe, godne porównania z tymi More’a. Budziły zachwyty intelektualistów przełomu wieków, inspirowały kreatorów nadziei, dostarczając im tworzywa propagandowego w tworzeniu nowego obrazu świata-ideału. Było to o tyle łatwe, że wielu z nich zniechęciło się do praktyki demokracji, jak choćby późniejszy chwalcą systemu radzieckiego John Reed²³. Podobieństwa niektórych propozycji Bellamy’ego do praktyki radzieckiej lat 20. są wprost uderzające, a choćby jego pomysł na „komunizm wojenny” zdaje się wyglądać prawie jak scenariusz dla poczynań Lenina. Obie projekcje Bellamy’ego to wyidealizowane obrazy świata około roku 2000, w którym, na skutek ewolucji porządku społeczno-politycznego, panuje ład i dobrobyt. Człowiek sam, dzięki sobie, powrócił do raju utraconego, a siłą sprawczą tych zmian okazał się etatyzm, wprowadzany przez nieludzko wprost kompetentnych i altruistycznych polityków, dla których dobro wspólne jest wartością najwyższą. Przejęcie całej przemysłu przez społeczeństwo okazało się sprawą dla autora prostą. Po prostu, zarówno pracodawcy, jak i pracownicy dojrzeliby do uznania takiej formy za optymalną dla wszystkich. W ten sposób naród stał się pracodawcą i pracownikiem zarazem, wymagającym, ale i sprawiedliwym, bo każdy obywatel dysponował kredytem publicznym odpowiadającym jego udziałowi w produkcji²⁴. Owa dojrzałość była dla amerykańskiego sympatyka socjalizmu niczym innym jak osiągnięciem prymatu „bycia”, ograniczeniem ludzkich przywar, w tym zachłanności.

Równość w ideale Bellamy’ego jest mocno relatywizowana, będąc tylko równością praw i obowiązków. Powszechny altruizm pozwalał na bezkonfliktowe zarządzanie gospodarką i dystrybucją dóbr, a także łączył wzajemne układy między poszczególnymi (socjalistycznymi) podmiotami polityki światowej: Europą, Ameryką i Australią należącymi do, stworzonej bez większych problemów, federacji światowej²⁵. Po nim ideał zrytualizowali niezwykle popularni swego czasu autorzy z Th. Hertzka, Th. Von Harbou i I. Donnely na czele, tworząc zbiorowe przekonanie, że ów ideał jest osiągalny i nie zdawało się, że może być to ideał niszczycielski, bo to zauważono poniewczasie²⁶. Autorzy ci upowszechniali wiarę

²³ S. Hook, *Marxism and Beyond*, Lanham 1983, s. 133.

²⁴ E. Bellamy, *W wieku XXI*, Warszawa 1890, s. 58.

²⁵ Idem, *Equality*, London 1908, s. 34.

²⁶ R. Pipes, *Własność a wolność*, Warszawa 2000, s. 314.

w to, że sama inicjacja utopii czynu stworzy człowieka doskonałego i tak szczęśliwego, że pozostanie mu tylko kontentowanie się swoim szczęściem. W ich przypadku wiara w esencjonalne dobro osiągała granice pełnej apologii ideału Człowieka.

To paradoksalne na swój sposób, ale kresem socjalistycznej utopii na Zachodzie stał się czas sprowadzenia ideału na ziemię przez bolszewików – powstanie Rosji Radzieckiej i początek wielkich eksperymentów Lenina i Stalina, którzy być może w początkach wierzyli w możliwość stworzenia doskonałej społeczności, ale ta wiara nie trwała długo, załamała się natychmiast po pełnym zwycięstwie. Przestając wierzyć, „ojcowie rewolucji” stworzyli to, co Józef Maria Bocheński nazwał eschatologią komunistyczną²⁷, choć to stwierdzenie pozostało dla autora tylko ozdobnikiem. Po przejęciu władzy nie wiedzieli, od czego zacząć budowę socjalizmu²⁸ i porzucili naukowe spekulacje, egzegezy Marksą, oglądając się na zwykłego, zabobonnego, wynędzniałego Rosjanina, który marzył o kawałku chleba i dniach spokoju, nawet za cenę tak wygórowaną, niby nie żądając tak wiele dla siebie. Dali Rosjanom marzenia, o jakich ci zwykli, mocno wierzący ludzie nie śmieli myśleć. Zawłaszczyli dziedzictwo odwiecznych ideałów – zauważał Alain Besançon²⁹. Robert Conquest dodawał, że wyznawcy tej ideologii do natury rzeczy zaliczyli to, że dla dobra całej ludzkości trzeba posłużyć się dyktaturą i przemocą³⁰. Raz jeszcze, z pewnością nie ostatni, dualny człowiek dał się przekonać, że o dobro niekiedy trzeba walczyć złem. I przynajmniej w początkach nie kwestionował zawłaszczania przez wizjonerów ideałów uniwersalnych ani tego, że owi wizjonerzy zamienili je w prawdy transcendentne, zmuszając przeciwników do dowodzenia, iż nie są to prawdy święte.

W Rosji kilku tysiącom zdecydowanych na wszystko wyznawcom idei udało się najpierw nadać nowy kształt nadziejom milionów wynędzniałych i głębokoboko wierzących Rosjan, wykorzystać ich najgłębsze rezerwuary wiary dzięki prostym, zrozumiałym hasłom, jakie od stuleci przemawiały do nędzarzy pod każdym słońcem. Ideologowie radzieccy nigdy nie praktykowali tego, co Kim Ir Sen, który wprost przyznał, że najpotężniejszymi motorami rewolucji były nędza i ciemnota³¹, ale, nie przyznając, wykorzystywali te rezerwuary. Dla tych milionów chcących wierzyć nędzarzy ustrój zorientowano na cel eschatologiczny w diamacie i histmacie³², ale zapomniano o czymś szczególnie ważnym,

²⁷ J.M. Bocheński, *Lewica, religia, sowietologia*, Warszawa 1996, s. 250.

²⁸ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 3, Poznań 2001, s. 31.

²⁹ A. Besançon, *Przekleństwo wieku*, Warszawa 2000, s. 41.

³⁰ R. Conquest, *Uwagi o spustoszonej stuleciu*, Poznań 2002, s. 25.

³¹ W.J. Dziak, *Kim Ir Sen*, Warszawa 2001, s. 92.

³² R. Imos, *Wiara człowieka radzieckiego*, Kraków 2007, s. 53.

zapomniano o tym, że integralną częścią eschatologii jest soteriologia i że będzie to rodziło oddolne potrzeby dopełnienia tej eschatologii. Ale w początkach z tego zrodziła się ta wizyjność, atrakcyjność marksizmu-leninizmu-stalinizmu, która tak zachwycała filozofa katolickiego, choć nie przyznawał wprost, że soteriologia Rosjan skutecznie rywalizowała z transcendentną³³. Ona konkurowała z nią ledwie przez kilka lat. A kiedy okazało się, że te naturalne regulacje typu idealistycznego nie potwierdzają zbawienia na ziemi, Rosjanie zapadli w apatię, pozorując religijność, a po krachu idei zbawienia przez siły wytwórcze, powrócili do zbawienia w transcendencji.

Wystarczająco dobrze konieczność prostoty zbawienia rozumiał Lenin mówiący, że rosyjskie masy muszą dostać coś prostego, coś, co mogą pojąć, czyli rady i komunizm³⁴. Obiecywano władzę, dobrobyt, równość, wolność, sprawiedliwość i te obietnice-odwołania do kodowanych w nieświadomości zbiorowej, prelogicznych z natury mitów zdają się być pierwszą siłą rewolucji, nie zaś z pozoru wyrafinowane conceptualizacje Lenina, Stalina i innych teoretyków rewolucji, którzy tylko dostosowywali teorie do praktyki swojej rewolucji, tworząc hermetyczne dzieła, niezrozumiałe nawet dla późniejszych interpretatorów i nie wiemy, czy rozumieli je sami. Wyznawcom zaś pozostawała tylko wiara i, patrząc na tę rewolucję przez pryzmat dokonań psychologów społecznych, można zaryzykować tezę, że ta rewolucja powiodła się i mogła powieść w społeczeństwie czystej wiary, a Rosjanin archaiczny i magiczny był jednym z najgłębiej wierzących Europejczyków. Jego wiara, z natury prelogiczna, była tak zakorzeniona w postaci swoistego, rosyjskiego cesaropapizmu, że zamiana Boga na człowieka mogła się powieść przy użyciu narzędzi tak skutecznych jak nadzieja i strach. Być może dlatego ideologia przybrała postać „świeckiej religii” – jak widział to polski poeta, traktując ową „religię” jak metaforę³⁵.

Nie był oryginalny, gdyż przed nim dostrzegał to ostrożny Joseph A. Schumpeter. Wedle niego, marksizm-leninizm był religią w „pewnym sensie”, ale system celów ostatecznych nosił znamiona eschatologii i soteriologii określającej sens życia, wymuszającej absolutne normy. Zawierał także plan zbawienia dla zbiorowości, wskazując zło, od którego idee mają zbawić ludzkość po zwycięstwie „jedynie słusznej idei”³⁶. Dalej autor dodawał, że można nazywać marksizm fałszywą religią albo karykaturą wiary, nie można jednak żadną miarą nie podziwiać wielkości samego dokonania. A tym dokonaniem była soteriologia ziemska – wszystkie obietnice zbawienia, których siły nie doceniali analitycy. Nie

³³ J. Alfaro, *Teologia postępu ludzkiego*, Warszawa 1971, s. 25.

³⁴ B. Williams, *Lenin*, Wrocław 2002, s. 73.

³⁵ Cz. Miłosz, *Zniewolony umysł*, Kraków 1989, s. 17.

³⁶ J.A. Schumpeter, *Kapitalizm. Socjalizm. Demokracja*, Warszawa 1995, s. 5.

podzielamy jednak tego swoistego zachwytu Schumpetera synkretyzmem, jaki uznano za konceptualizacje niezwykle oryginalne. Jeśli przyjrzymy się planom zbawienia rysowanym przed Rosjanami, dostrzeżemy tam kopie konceptualizacji millenarystów, utopistów XIX wieku (od których tak się odżegnywano), a przede wszystkim pomysłów Bellamy'ego. I to już zakrawa na paradoks, bo amerykański intelektualista, „tylko” sympatyk socjalizmu, może uchodzić za jednego z „ojców” rosyjskiej utopii czynu.

Opisujący dzieje Związku Radzieckiego jako „historię pewnego złudzenia”, François Furet dokonał niezwykle ciekawej analizy początków Rosji Sowieckiej, suponując, że niepojęte powodzenie obcy zwykłemu Rosjaninowi bolszewicy zawdzięczali zupełnemu wyczerpaniu się nadziei zbiorowych i jednostkowych w okresie wojny, spotęgowaniu się tęsknot za zwykłym życiem sprzed wojny, które wydawało się rajskim. Tęsknoty za tym „rajem utraconym” zrodziły tak potężne ruchy, które miały przetrwać tak długo jak nadzieja na zbawienie przez rajskie idee. Ich śladami poszli inni utopiści czynu – faszyci włoscy i niemieccy, różnice między którymi zdają się francuskiemu uczonemu kosmetyczne³⁷, choć można zauważyć inną „gospodarkę” dobrami symbolicznymi w Rosji i Niemczech, która przełożyła się na jakość poparcia Stalina i Hitlera przez ich społeczeństwa. Podobieństw między totalitaryzmami jest oczywiście wiele, a oczywistą jest równość wobec władzy – równość w strachu. Różnic także sporo. W Niemczech idee zbawienia były kultywowane przez lumpeninteligencję, tak często roszczącą sobie prawa do wskazywania dróg społeczności, w Rosji natomiast takie role pełniła serwilistyczna nowa inteligencja. Rosjanie mocno wspierali się o tradycje religijne. Niemcy zaś o filozofie marginesu, w tym ariozofię, co miało dodawać ideologii „obiektywizmu”³⁸.

Złudzeniami bliskości ideału karmili się nie tylko Rosjanie. Twierdzi się powszechnie, że intelektualiści europejscy, poza nielicznymi wyjątkami (Orwell, Koestler), byli zauroczeni jakością eksperymentu socjalistycznego, ale nagły zanik utopii socjalistycznych na zachodzie Europy zdaje się podważać ten utarty sąd, utopie bowiem powstawały właśnie w kręgach intelektualnych, choć nie kwestionujemy tego, że zbyt wielu wielkich z tych kręgów uległo zauroczeniu, po części stąd, że socjalizm miał wielką siłę mitotwórczą, a kapitalizm nie ma jej prawie wcale – pisał ze sporą przesadą Peter Berger³⁹. Naszym zdaniem, zauroczenie intelektualistów miało także inną przyczynę. Oto przez stulecia

³⁷ F. Furet, *Przeszłość pewnego złudzenia. Esej o idei komunistycznej w XX wieku*, Warszawa 1996, s. 265.

³⁸ N. Goodrick-Clarke, *Okultystyczne źródła nazizmu*, Warszawa 2001, s. 141.

³⁹ P.L. Berger, *Rewolucja kapitalistyczna: pięćdziesiąt tez o dobrobycie, równości i wolności*, Warszawa 1995, s. 326.

byli oni depozytariuszami idei utopijnych, nie mając nadziei na ziszczenie ideałów i niespodzianie, po klęsce całego gatunku, ujrzeni możliwość i uwierzyli. Taką wiarę można było zauważyć u amerykańskiego muckrakera Lincolna Steffensa, który po obejrzeniu kilku wsi potiomkinowskich w 1920 roku, pisał: „To nie fantastyczny sen. Takie doskonałe społeczeństwo jest w każdej chwili budowane w Związku Radzieckim”⁴⁰.

Widząc powstającą utopię czynu, jakby zwątpili w umysł, a w tej właśnie grupie dostrzec można – to zauważał Richard Rorty – zwycięstwo pragnienia pewności nad potrzebą mądrości⁴¹. Pragnący pewności zdawali się nawet obawiać krytycznych analiz pism Lenina (ta obawa jest zauważalna także dziś), wybierając wyznawczą egzegezę, a krytyka zdawała się konieczna dla zrozumienia teoretycznych źródeł totalitaryzmu. Sięgnięcie po kilka dzieł „klasika” dało autorowi więcej niż się spodziewał. Zwłaszcza wizje demokracji Lenina mogą szokować. Prosty wniosek wyciąganym z lektury jednego z dzieł jest ten o tożsamości dyktatury proletariatu z demokracją⁴². Dyktatura proletariatu zaś, jak wynika z supozycji w innych miejscach, jest równoznaczna z dyktatem partii komunistycznej. Demokracja więc to dyktatura. Zdumiewać może też przywiązanie do swoistej mutacji demokracji – demokracji socjalistycznej, jako wyższego stopnia jej rozwoju. Tam postępowano tak, jak radził Tertulian, każący wierzyć w coś właśnie dlatego, że jest to absurdalne. Wierzano w to, co mówili i pisali „klasycy”, ale do czasu największą wiarę pokładano w promiennym jutrze komunizmu i pełni zbawienia w doczesności.

Do czasu, bowiem służalczym, prymitywnym ideologom nie udało się usytuować soteriologii komunistycznej w długim czasie nadziei, a krótkie jej czasy wyczerpały się w latach 20., kiedy większość z tych, którzy po swojemu racjonalizowali obrazy swego świata, poczęła zauważać, że świetlane wizje przyszłości zmieniają się w ponurą szarość i nic nie zapowiada odmiany⁴³. Widząc atrofie nadziei, która rodziła przecież entuzjazm dla nowego ustroju, ideologowie obrócili się w stronę strachu i Rosja Stalina stała się krajem strachu. Później o upadku Rosji Radzieckiej przesądził upadek ideologii, która łączyła wyznawców. Tak widział to D. Bell doceniający, a niekiedy przeceniający czynniki ekonomiczne⁴⁴. Właściwie początkiem końca wspólnoty wiary w ideały stała się utrata nadziei na ich ziszczenie, a jej wyraźne symptomy były zauważalne

⁴⁰ L. Steffens, *Letters*, New York 1938, s. 182.

⁴¹ R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, Warszawa 1994, s. 281.

⁴² W.I. Lenin, *Rewolucja proletariacka a renegat Kautsky*, [w:] idem, *Dzieła*, t. 28, Warszawa 1954, s. 257.

⁴³ E. Morin, *O naturze Związku Radzieckiego*, Warszawa 1990, s. 28.

⁴⁴ D. Bell, *As We Go into the Nineties*, [w:] *The United States in the World Political Economy*, T. Reuter (red.), New York 1994, s. 381.

w początkach lat 60. Wyraźne tylko dla tych, którzy potrafią odnajdywać przesłanki jakościowe do wniosków prospektywnych.

Wydaje się, że Rosjanie popełniali kardynalne błędy, których później uniknęli Niemcy. W początkach tworzenia swego Kraju Rad ideologowie konkretyzowali metafory, obiecując osiągnięcie ideału jeszcze za życia świadków przemian. Widać to w poezji Majakowskiego, dokonaniach teoretycznych Anatolija Łunaczarskiego, ale najlepiej w wydawanej w wielotysięcznych nakładach literaturze pięknej, kreującej wspomnianą nieświadomość zbiorową, której istotę starał się wyjaśniać Lawrence Pervin. Wedle psychologa, nieświadomość poznawcza (niekontrolowane przetwarzanie informacji) odnosi się do tych zjawisk, z których nie zdajemy sobie sprawy, które nie stają się przedmiotem świadomego myślenia dopóty, dopóki nie zajdą jakieś szczególne okoliczności⁴⁵. Społeczność co jakiś czas znajdowała się w takich „szczególnych” okolicznościach, wtedy zwłaszcza, kiedy pojawiały się nowe wizje promiennej przyszłości i kiedy konfrontowano je świadomie z uprzednimi, a podobnymi obietnicami.

Socjalizm w swej sowieckiej postaci został zniszczony przez tych, których nadzieje zawiodł. Potwierdziła się praktyka utopistów czynu z wieku XIX, tak żarliwie pragnących sprowadzić ideał pełni szczęścia na ziemię. Spotykały ich takie same klęski, jak tych, którzy projektowali szczęśliwość komunizmu. Zostali unicestwieni przez tych, których dobra rzekomo poszukiwali. Siłę nadziei zbiorowych i wiary w ziemskie zbawienie potwierdzali ci, którzy analizowali historię Solidarności, twierdząc choćby, że robotnicy walczyli z socjalizmem dlatego, że nie dotrzymał obietnic⁴⁶. Istotne jest, że to właśnie robotnicy mocniej niż racjonalizująca inteligencja zakwestionowali komunistyczną soteriologię, oni nie maskowali rozżewu między obietnicą a rzeczywistością metaforami, czując swoją siłę, którą zresztą przez dekady wmawiali im ideologowie. W ich przypadku uwewnętrznione oczekiwania lepiej służyły jako zasada „kontroli rzeczywistości”⁴⁷.

Utopia jest zwykle uniwersalna, w swoich ramach zamyka całą ludzkość i w ogromnej mierze dzięki niej nie przestajemy marzyć o tym pokojowym, globalnym superplemieniu. Takie marzenie staje się rumowiskiem po położeniu pierwszych cegieł. Tych cegieł jednak jeszcze nie położono, ale istnieje piękny plan budowli ze znamionami utopii, zakładający doskonałość i człowieka, i struktury, jeszcze umieszczony poza historią i mający sankcje Rozumu.

⁴⁵ L.A. Pervin, *Psychologia osobowości*, Gdańsk 2002, s. 218.

⁴⁶ N. Easterbrook, *State Heterotopia*, [w:] *Political Science-Fiction*, D.M. Hassler, C. Wilcox (red.), Columbia 1997, s. 44.

⁴⁷ P.L. Berger, *op. cit.*, s. 331.

Całkiem niedawno Amitai Etzioni, włączając się w dysputy o globalizmie rozumianym jako idea państwa globalnego, pisał, że możemy sobie wyobrazić jakieś *postaci global governance*, ale nie starcza nam wyobraźni, by imaginować sobie społeczeństwo globalne⁴⁸ i zapomniał o dziesiątkach wizji obecnych w kulturach człowieka „od zawsze”.

Z ducha utopii przesycającego światy symboliczne wyrastała idea społeczeństwa globalnego, zwykle traktowana jako utopia, choć nie nosi wszystkich znamion utopii. Pytanie zatem, czy jest utopijna? Tylko wtedy, jeśli uznamy, że można ją stopniować, a tak widzi się ją w nauce. Takie społeczeństwo tylko w połowie ma transcendentne sankcje, w połowie ma być doskonałe, w połowie poza historią. I w tych kształtach utopia funkcjonuje w światach symbolicznych przez wieki, żywotna, niezniszczalna, mocno zakorzeniona w archetypach. Wieczna kraina szczęścia – mutacja archetypu rajskiego przez wieki była marzeniem człowieka bojącego się każdego następnego dnia. Widzimy to w wielu niestykających się ze sobą kulturach. Istniała jakby w dwóch wymiarach: praktycznym i idealnym, przeplatając się, uzupełniając, zwalczając, zniechęcając i znów kusząc. Ta „gorzka tęsknota” za państwem globalnym, jak nazwał ją Glenn Tinder⁴⁹, stała się ideą powrotów, tak trwała, że nie sposób jej nie dostrzec.

Ten praktyczny wymiar to wielkie próby podboju całego świata barbarzyńców motywujące przez wieki praktycznych Greków i wojowniczych Rzymian do walki o pokój. Grecy pragnęli poznać i cywilizować całą *oikumene*, stać się hegemonem dla wszystkich i, choć odnosili wiele sukcesów na takiej drodze, to przegrywali u siebie sami ze sobą, prowadząc liczne *myomachie*. Rzymianie natomiast stworzyli generującą ideę *pax Romana*, marząc o podboju całego znanego świata, i przekonując się, że granice świata człowieka są niezmierzone. Rzym, niezmiennie ekspansywny, załamał się pod ciężarem takich wysiłków, ale ta idea została przejęta przez triumfujące chrześcijaństwo, a mutacją rzymskiej była karolińska idea *PAX Christiana* przywołująca legitymację apostołów. Kulturowano ją z nadzieją, że zdominowanie całego świata i oparcie go na fundamentach wiary będzie uwieńczeniem marzeń o świecie spełnienia, prawdziwym Królestwie Bożym, ale nie w wersji millenarystów, a Kościoła i marzycieli takich, jak Hildebrand – Grzegorz VII. Ku takiemu Królestwu Bożemu dążono w wyprawach krzyżowych z nadzieją, że z boską pomocą uda się podporządkować cały znany świat.

Spoiłem dla wszystkich zwolenników globalizmu była i jest ciągle wizja lepszego świata dla wszystkich, bez względu na narodowość i kolor skóry.

⁴⁸ A. Etzioni, *From Empire to Community*, New York 2004, s. 195.

⁴⁹ G. Tinder, *Myślenie polityczne*, Warszawa 2003, s. 53.

Zdaje się ona wyrastać z utopii i bywa traktowana jak utopizm, choć ów świat dla wszystkich nie był takim dla tych, którzy w państwie globalnym widzieli cel rozwoju ludzkości. Idea ta niezmiennie towarzyszyła Amerykanom chcącym ziścić ich założycielski mit „miasta na wzgórzu” – ukryta, będąca zbiorowym marzeniem. Objawiła się światu z chwilą wchodzenia Ameryki w wojnę światową i wtedy to Walter Lippman uprzedził prezydenta Wilsona, pisząc na łamach „New Republic”: „Wielka nadzieja świata to nic więcej jak Federacja Światowa”⁵⁰. Sam prezydent czuł wielką misję prowadzenia ludzkości do nadnarodowego społeczeństwa opartego na prawie. Jeszcze przed przystąpieniem Stanów do wojny wydawało się, że rząd światowy powstanie, a Wilson stanie się zbawcą ludzkości⁵¹. Prezydent chciał tego, takie idee propagowała otwarcie wspierana przez niego organizacja zwana Ligą do Wymuszania Pokoju (Liga Tafta).

Praktyczni Amerykanie ograniczyli jednak wizjonerskiego Wilsona i, nie wierząc w stworzenie *ex nihilo* państwa globalnego, proponowali pokojowy ład świata oparty o silną, demokratyczną organizację międzynarodową rozwiązującą problemy globalne. Po przychylnym przyjęciu projektu Wilsona i ożywionych dyskusjach w lipcu 1918 roku świat ujrzał Pakt Ligi Narodów. Potencjalny zawiązek rządu globalnego stawał się faktem politycznym i wzorem dla wszystkich zwolenników globalizmu, w tym twórców ONZ.

Sama idea została jakby potwierdzona mimo niepowodzenia, a jej depozytariuszami stały się europejskie autorytety z Herbertem G. Wells na czele, którego zdania nie można było nie słyszeć, zwłaszcza po tym, jak ukazała się jego książka *The Shape of Things to Come*, w której antycypował nie tylko II wojnę zaczynającą się od konfrontacji Polski z Niemcami, a kończącą stworzeniem Związku Państwa Nowoczesnego – uniwersalnej państwowości dbającej o interesy wszystkich jej obywateli. Wells nie był utopistą żądającym niemożliwego, a jego projekty z innej pracy wcale nie wydają się mrzonkami. Postulował powszechną ochronę naturalnych bogactw planety, stworzenie jednego prawa i wymuszanie jego przestrzegania oraz ustalenie federalnej kontroli transportu i komunikacji międzynarodowej⁵². Wells przejawiał pewność rewelatora ostatecznych prawd, powiadając, że rząd światowy, pokój i uniwersalna religia są przeznaczeniem świata⁵³. Droga ku takiemu państwu wolności i powszechnego szczęścia stoi otworem – powtarzał po wielokroć. Jesteśmy przed granicami Ziemi Obiecanej, ale wysiłek człowieka, by przekroczyć tę granicę, jest wciąż

⁵⁰ W. La Feber, *The American Age*, New York 1989, s. 49.

⁵¹ N.G. Levin Jr., *Woodrow Wilson and World Politics*, Oxford 1970, s. 180.

⁵² G.H. Wells, *Jutro ludzkości*, Łódź 1946, s. 21.

⁵³ R. Sobel, *The Age of Giant Corporations*, Westport 1993, s. X.

znikomy, ludzkość wciąż wierzy w wojnę, jest nią fascynowana jak królik przez węża – dodawał Bertrand Russel⁵⁴, także utopijny jak dziesiątki mocarzy słowa. Te imperatywy wielkich intelektualistów sprzed tylu lat nie zdezaktualizowały się po latach, bo niemal taką samą argumentację spotykamy w Raportach dla Klubu Rzymskiego czy w opracowaniach autorów tworzących w ramach World Order Models Project.

Intelektualiści kultuwujący ideał uważali i uważają taką utopię czynu za formę uniwersalnego zbawienia. Tak myślał Einstein, pisząc swój głośny list z apelem o stworzenie rządu globalnego. Podobnie Toynbee, uważający, że mamy niewielki wybór między samozagładą a połączeniem się w jedną wielką rodzinę, czy Florian Znaniecki, propagujący ogólnoludzką „cywilizację humanistyczną”⁵⁵. Depozytariuszami idei stali się twórcy i współpracownicy Klubu Rzymskiego, bezustannie powtarzający, że świat jest systemem potrzebującym homeostazy, a hasłem Klubu powtarzanym od lat jest: „przetrwąć, ale w lepszym stylu”. Nieodmiennie prospektywni i altruistyczni twórcy wielkich Raportów konsekwentnie powtarzają: „Musimy szerzyć na całym świecie ideę rozumnego, wspólnego rodzaju ludzkiego i ludzkich społeczeństw”⁵⁶. Potwierdzają konstatację, że utopia ciągle szuka nowych form ekspresji, wbrew sceptykom odmawiającym jej prawa obywatelstwa nie tylko w nauce, ale życiu⁵⁷. Będzie je odnajdywała, bo marzenia o lepszych światach nie umrą nawet wtedy, kiedy spełnienie zbliży się do pełni.

Podobnie prezentowały się głośne, już powojenne rozwiązania Jürgena Friedrichsa, wedle których rząd światowy, którego konieczność powstania jest poza dyskusją, powinien okazać się zdolny do podejmowania decyzji i działań umożliwiających szybkie i optymalne rozwiązywanie zadań narzucanych przez postępy rewolucji naukowo-technicznej przy znalezieniu demokratycznych hamulców ograniczających jego władzę i zapobiegających alienacji aparatu biurokratycznego, a gwarantujących obywatelom osobowość polityczną. Dalej niemiecki wizjoner suponował konieczność korekt systemów wartości w koherencji z tworzeniem drzew celów globalnych, problemami i ograniczeniami w ich osiągnięciu, a także tworzenia alternatyw dla tych celów. Takie alternatywy mieliby proponować ludzie nauki i intelektualiści. Oni także mieliby prowadzić społeczny dyskurs nad różnymi wariantami, oceną ich powiązań. Niejaką odpowiedzią na takie sugestie były rozliczne modele nowej, globalnej społeczności

⁵⁴ B. Russel, *Per Aspera ad Astra*, [w:] *Science and Future of Mankind*, H. Boyko (red.), Berlin 1964, s. 339.

⁵⁵ F. Znaniecki, *Ludzie terazniejsi a cywilizacja przyszłości*, Warszawa 1974, s. 25.

⁵⁶ A. King, B. Schneider, *Pierwsza rewolucja globalna. Jak przetrwać?*, Warszawa 1992, s. 298.

⁵⁷ J. Horton, A.T. Baumeister, *op. cit.*, s. 23.

tworzone przez wybitnych naukowców: „globalne społeczeństwo humanitarne” J. Saint-Marca, „ponadnarodowe społeczeństwo globalnej modernizacji” J. Jacobsena, „społeczeństwo uniwersalne” J. Hirszfelda, „społeczeństwo globalnego pokoju” R. von Weizsackera czy „ogólnoświatowe społeczeństwo integralne” P. Sorokina. Nie można zapominać o propozycjach Johna Burtona z głośnej kiedyś pracy *World Society*. Dla wszystkich i inspiracją, i mocną przesłanką był cud jednoczenia się Europy, dla wielu może być ona swego rodzaju zaczynem państwa globalnego⁵⁸.

Ilość i jakość tych propozycji poświadcza niezwykłą żywotność idei, niemal nieobecnej w literaturze, co może dziwić. Nierzadko spotykamy się z nieporozumieniami wynikającymi stąd, że myli się globalizm (pierwotny i starszy o dekady) z globalizacją, a globalizacja nadała mu tylko inny wymiar. Pozostając przy globalizmie, zauważamy, że podział na globalistów i piewców idei narodowej stawał się coraz wyraźniejszy, a polemiki między nimi coraz głośniejsze po kryzysach lat 70., kiedy to godzono się z sugestiami, że świat, jaki znamy, może nie przetrwać następnego kryzysu i potrzebne są mu mocne zabezpieczenia. Dysputa toczyła się bez udziału znaczących polityków, ci czasami sugerowali jedynie, że nadmiernym optymizmem grzeszą takie organizacje jak Światowi Federaliści czy autorzy Raportów dla Klubu Rzymskiego, którzy śmiało atakowali problemy suwerenności w świecie zamykającym się w ciasnych nacjonalizmach, uważający pomysł stworzenia rządu światowego za prosty wymóg zwykłej racjonalności.

Wedle autorów Raportów, samo osiągnięcie porozumienia co do globalnych potrzeb i celów ludzkości może spowodować szerokie ożywienie intelektualne, poważnie dyskusje międzynarodowe, zarówno na płaszczyznach rządowych, jak i pozarządowych, co mogłoby wreszcie doprowadzić do wypracowania podstawowego zestawu celów całej ludzkości. Uzyskanie tego rodzaju konsensusu mogłoby stanowić warunek podstawowy do osiągnięcia już szczegółowych celów globalnych w sferze politycznej, gospodarczej, a przede wszystkim: trwałego zabezpieczenia pokoju, wyżywienia ludzkości, wyrównania poziomów rozwoju gospodarczego, tym samym życia.

Owe cele, z którymi godzono się powszechnie (przynajmniej oficjalnie), wymagają – dodawano – adaptacji lub radykalnych przekształceń instytucji międzynarodowych już istniejących po to, by mogły podołać ogromowi zadań. Według Światowych Federalistów taką instytucją jest ONZ, którą tworzą dla realizacji podobnych celów, a która jest dziś tylko listkiem figowym światowych dominatorów. Konieczna jest demokratyzacja i odbiurokratyzowanie organizacji, choćby przez zniesienie dysfunkcjonalnej, niedemokratycznej Rady

⁵⁸ M. Mandelbaum, *The Case of Goliath*, New York 2005, s. 208.

Bezpieczeństwa, a podniesienia rangi organów takich, jak WHO, FAO, organów do spraw rozbrojenia i bezpieczeństwa międzynarodowego oraz nowych, które miałyby zajmować się organizacją eksploracji zasobów mórz i oceanów czy przestrzeni kosmicznej. Manifest programowy Federalistów proponował także rozwiązanie problemów finansowych rozbudowanej ONZ. Poza składkami członkowskimi znaczącymi sumami w budżecie miałyby być opłaty tranzytowe od morskich i powietrznych przewoźników korzystających z międzynarodowej przestrzeni powietrznej i akwenów będących w gestii ONZ⁵⁹.

Kreowanie nowych i modyfikacja tych instytucji, które sprawdziły się, a kierują działaniami w skali horyzontalnej, winny być oparte o placówki zwane przez autorów wywodzących się z WOMP Wydziałami Doradczymi do Spraw Celów i Badań, działające jako organy konsultacyjne przy rządach krajowych, a podporządkowane odpowiednim organom wspólnoty europejskiej i ONZ.

Prace WOMP z ostatniego ćwierćwiecza wciąż prezentują się ciekawie, niemal nie tracąc na aktualności, choćby ze względu na to, że są podbudowane teorią i metodologią prognostyki politycznej, a także dlatego, że Unia Europejska jest spełniającym się marzeniem globalistów. Bez wątpienia jedną ze sztandarowych propozycji WOMP była ta autorstwa R. Kothari, dla którego takim wzorem była nie Europa, a ONZ⁶⁰. Umiarkowany, ale jednak sceptycyzm wobec ONZ jako potencjalnego zaczynu rządu światowego był podzielany przez innych autorów WOMP. Richard A. Falk zdawał się nie zauważać prototypu takiego rządu, sugerując wyraźnie konieczność powołania zupełnie nowych organizmów, mających zadbać przede wszystkim o cel nadrzędny, który – wedle niego – nie da się zakwestionować, a tym jest światowy pokój. Zaproponował stworzenie Komitetu do spraw Bezpieczeństwa Światowego ze Światowymi Siłami Bezpieczeństwa (zaczątek armii światowej), Światowej Służby Rozbrojeniowej i Trybunału Światowego, który miałby rozsądzać sprawy łamania praw narodów i państw. Przyszłą skuteczność działań takich instytucji wyklucza demokratyzm ciał nimi zarządzających i konieczne są tu porozumienia najważniejszych podmiotów polityki światowej, nowe kodyfikacje prawa międzynarodowego i kroki niezbędne, jak np.: zahamowanie transferu broni do krajów rozwijających się, skuteczna egzekucja wyroków Trybunału na łamiących prawa, bez względu na ich podmiotowość⁶¹. Tenże Falk, niezmiennie globalistyczny, wzywa dziś do stworzenia parlamentu globalnego mającego krzewić ideały demokracji⁶².

⁵⁹ World Federalists, *What we Seek*, [w:] *Future Politics*, E.D. Giglio, J.J. Schrems (red.), Berkeley 1971, s. 283–284.

⁶⁰ R. Kothari, *Footsteps into the Future*, New York 1975, s. 149.

⁶¹ R.A. Falk, *A Study of Future Worlds*, New York 1975, s. 242.

⁶² A.M. Slaughter, *A New World Order*, Princeton 2005, s. 238.

W podobny sposób przyszłość światowego ładu wyobrażał sobie, konsekwentnie stojący „twarzą ku utopii”, Georg Picht utożsamiający przetrwanie ludzkości ze spełnieniem elementarnych warunków. Wedle niego (a mówił to niemal 30 lat temu), konieczne są inwestycje w preindustrialnych regionach globu dla zabezpieczenia egzystencji i minimum poziomów życia gwałtownie rosnącej liczby ludności. Są to jednak wielkości takiego rzędu, że można je realizować tylko przez nowy podział bogactw światowych, a większość ludzi żyjących na ziemi jest przekonana, że to może dokonać się tylko przez wielką rewolucję. Można jednak stworzyć takie formy porządku politycznego, które uchodzą za utopijne⁶³. Picht myślał oczywiście o rządzie światowym, zauważając wiele razy z goryczą, że bogaci nie chcą zbawienia biednych ich kosztem.

Dalekie echa koncepcji globalistycznych w ich amerykańskiej mutacji pojawiły się po „Jesieni Ludów”, kiedy dynamiczna rzeczywistość odebrała odwagę nawet „realistom”. Przyznawano, jak Paul Wolfowitz, że „początek lat 90. dramatycznie ukazał trudności w przewidywaniu stanów środowiska międzynarodowego”⁶⁴. Rolę bodźców mogły spełnić wielkie wizje, które zawsze towarzyszyły Amerykanom i takie wizje trzeba było przekładać na śmiałe projekty, czego nie czyniono, zarzucając potem pierwszemu Bushowi i Clintonowi utratę szans na stworzenie nowego porządku światowego⁶⁵. Stworzenie takich wizji w czasie przełomu mogło wyzwolić aktywizm i dać pełną legitymację działania śmiałym wizjonerom. Ameryka i świat potrzebowały wizji zdolnych stworzyć nowe drzewa celów, ale w owym okresie wielkich nadziei brakło takich rewelatorów jak Wilson czy F.D. Roosevelt. One nie powstawały, choć tak często powtarzano: „Żyjemy w czasie, który bardziej niż inne potrzebuje uniwersalistycznego projektu”⁶⁶. Nie zdobywali się na nie ani politycy, ani intelektualiści, tak mocno manifestujący odwagę przed przełomem, jakby sparaliżowani świadomością, że właśnie w takim czasie mogą stać się prawdziwymi kreatorami. A nietrudno zauważyć, że podówczas dominator miał wystarczającą siłę i wolność wyboru, by narzucić swoją wolę także krajom Drugiego Świata⁶⁷.

Politycy amerykańscy nie byli w stanie zdobyć się na polityczny idealizm i altruizm, stworzyć wizji nowego globalnego ładu w czasie, w którym takie działania były palące i pilące zarazem. Nie trafiało do nich przekonanie, że geopolityka to także geointelektualizm, wykraczanie w przyszłość zamiast

⁶³ G. Picht, *Odwaga utopii*, Warszawa 1981, s. 69.

⁶⁴ P. Wolfowitz, *The New Defense Strategy*, [w:] *Rethinking America's Security. Beyond Cold War to New World Order*, G. Allison, G.B. Trevcoaton (red.), New York 1992, s. 181.

⁶⁵ F. Cameron, *US Foreign Policy after the Cold War*, New York 2002, s. 24.

⁶⁶ E.M. Wood, *What is „Postmodern” Agenda*, [w:] *In Defence of History. Marxism and Postmodern Agenda*, E.M. Wood, J.B. Foster (red.), New York 1997, s. 13.

⁶⁷ W.P. Shively, *Power and Choice*, New York 1991, s. 73.

trwania. Za sprawą wielu zaniechań Amerykanie stali się zawiedzioną nadzieją świata, oskarżaną, nie zawsze zasadnie, o całe zło dni dzisiejszych, choćby przez Hardta i Negriego w *Imperium* albo Georges'a Corma, według którego Amerykanie pełnymi garściami dostarczają mocnych argumentów siłom antydemokratycznym⁶⁸. Niczym złym jest dbanie o interesy swoich obywateli, którzy animują globalizację, ale można mieć do nich żal o to, że (myśląc i pilnując tych interesów) nie wykorzystali szans na stworzenie tego ładu wtedy, kiedy mogli właściwie robić wszystko. Próbuje tworzyć imperium, co im się nawet zasadnie zarzuca, ale nie jest to imperium podobne do dawnych. Amerykanie, dzięki monopolowi kulturowemu, pragną stworzyć swoje imperium ducha, ale choć to tylko próba zdominowania wyobrażeń zbiorowych, to i tak nie jest pozbawiona gwałtu, wykluczenia, dominacji – uważa David Korten⁶⁹.

W sfragmentowanym, relatywistycznym świecie jest nam potrzebny uniwersalizm – twierdzi Rosi Braidotti⁷⁰. Taki uniwersalizm ożywa w dobie globalizacji, okresie zauważalnego osłabienia państw narodowych, czasie konieczności stworzenia nowego ładu w miejsce tego zdestruowanego przez korporacje. Wielu analityków mówi nawet o spirali chaosu, co dla innych jest przesłanką do wniosków podobnych temu: „Globalizacja pociągnie za sobą koniec narodów, zwiastuje nieuchronnie powstanie państwa globalnego”⁷¹. W takich manifestacjach pewności pojawia się to głębokie przekonanie co do możliwości samoregulacji systemu światowego, jakby cień wiary w „ducha świata”, tego *deus ex machina*, który nie opuszczał człowieka w najbardziej krytycznych momentach.

Wielu uczonych przejawia niezwykłą pewność co do stworzenia państwa globalnego. Wedle Arjuna Appaduraia, budulec na stworzenie postnarodowego, uniwersalnego imaginarium znajduje się w zasięgu ręki⁷², choć autor ten nie wskazuje ani na cegły, ani na spoiwo. Niektórzy wręcz chcą czynić zakłady, uważając, że prawdopodobieństwo powstania rządu globalnego w okolicach roku 2100 wynosi 100%⁷³. Nam nie starcza imaginacji, nie możemy wyobrazić sobie wielkich, zbawczych struktur tworzonych przez polityczne elity takie, jakie mamy, a już zupełnie przez intelektualistów. Próby odszyfrowania istoty *global government* czy *global governance* są nieśmiałe, ale panuje przekonanie,

⁶⁸ G. Corm, *Religia i polityka w XXI wieku*, Warszawa 2007, s. 186.

⁶⁹ D. Korten, *The Great Turning, From Empire to Earth Community*, Oakland 2006, s. 33.

⁷⁰ R. Braidotti, *Transpositions*, Cambridge–Malden 2006, s. 15.

⁷¹ A. Baring, *Czy Niemcom się uda? Pożegnanie złudzeń*, Wrocław 2000, s. 118.

⁷² A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, Kraków 2005, s. 37.

⁷³ S. Mendlowitz, *A Perspective on the Cutting Edge of World Order Inquiry. The Past, Present and Future of WOMP*, „International Interactions” 1981, no. 1, s. 159.

że procesy globalizacji i regionalizacji kreują nowe sieci interakcji i siły, że jest to proces nieuchronny⁷⁴.

Sięgając po metafizykę, intelektualisci poszukują wyjaśnień. Odwołując się do „twardego determinizmu”, na powrót odnajdują wzorce providencjalne, co nie dziwi w przypadku Teilharda de Chardina. Wedle niego, ludzkość coraz bardziej konstituuje się jak organizm wyposażony w pewną fizjologię i nie są to więzy powierzchowne. Wielkie, transcendentne siły już zdecydowały o *telosach* Człowieka i one wypełnią się wtedy, kiedy nadejdzie czas. Zdaje się w nie wierzyć także kontestujący, zwykle radykalny D. Korten, mówiący ze zwykłą mu przesadą, że globalna wspólnota to wybór i odpowiedzialność wszystkich, a budowa takiej wspólnoty zaczęła się w 1999 roku w Seattle⁷⁵.

Bibliografia

- Alfaro J., *Teologia postępu ludzkiego*, Warszawa 1971.
- Appadurai A., *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, Kraków 2005.
- Baczko B., *Wyobrażenia zbiorowe. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*, Warszawa 1994.
- Baring A., *Czy Niemcom się uda? Pożegnanie złudzeń*, Wrocław 2000.
- Bellamy E., *Equality*, London 1908.
- Bellamy E., *W wieku XXI*, Warszawa 1890.
- Berger P.L., *Rewolucja kapitalistyczna: pięćdziesiąt lat o dobrobycie, równości i wolności*, Warszawa 1995.
- Bocheński J.M., *Lewica, religia, sowietologia*, Warszawa 1996.
- Braidotti R., *Transpositions*, Cambridge–Malden 2006.
- Brumlik M., *Gnostycy. Marzenia o samobawieniu człowieka*, Gdynia 1999.
- Cameron F., *US Foreign Policy after the Cold War*, New York 2002.
- Cioran E., *Historia i utopia*, Warszawa 1997.
- Conquest R., *Przekleństwo wieku*, Warszawa 2000.
- Conquest R., *Uwagi o spustoszonego stuleciu*, Poznań 2002.
- Corm G., *Religia i polityka w XXI wieku*, Warszawa 2007.
- Cullen J., *The American Dream*, Oxford 2003.
- Delpach T., *Powrót barbarzyństwa w XXI wieku*, Warszawa 2008.
- Easterbrook N., *State Heterotopia, The Political Imagination in Heinlein, Le Guin, and Delany*, [w:] *Political Science Fiction*, D.M. Hassler, C. Wilcox (red.), Columbia 1997, s. 43–75.

⁷⁴ D. Held, *Global Government*, Cambridge 2007.

⁷⁵ D.C. Korten, *op. cit.*, s. 52.

- Eco U., *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, Warszawa 1994.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, Warszawa 2000.
- Erazm z Rotterdamu, *Trzy rozprawy*, Warszawa 1960.
- Etzioni A., *From Empire to Community*, New York 2004.
- Falk R.A., *A Study of Future Worlds*, New York 1975.
- Fromm E., *Rewolucja nadziei*, Poznań 1996.
- Furet F., *Przeszłość pewnego złudzenia. Esej o idei komunistycznej w XX wieku*, Warszawa 1996.
- Goodrick-Clarke N., *Okultystyczne źródła nazizmu*, Warszawa 2001.
- Held D., *Global Governmemt*, Cambridge 2007.
- Hofstede G., *Kultury i organizacje. Zaprogramowanie umysłu*, Warszawa 2000.
- Hook S., *Marxism and Beyond*, New Jersey 1983.
- Horton J., Baumeister A.T., *Literature, Philosophy and Political Theory*, [w:] *Literature and Political Imagination*, A.T. Baumeister, J. Horton (red.), London 1996, s. 1–31.
- Imos R., *Wiara człowieka radzieckiego*, Kraków 2006.
- King A., Schneider B., *Pierwsza rewolucja globalna. Jak przetrwać?*, Warszawa 1992.
- Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu*, t. 3, Poznań 2001.
- Korten D., *The Great Turning. From Empire to the Earth Community*, Oakland 2006.
- Kosseleck R., *Warstwy czasu. Studia z metahistorii*, Warszawa 2012.
- Kothari R., *Footsteps into the Future*, New York 1975.
- LaFeber W., *The American Age*, New York 1989.
- Lenin W.I., *Rewolucja proletariacka a renegat Kautsky*, [w:] *Dzieła*, t. 28, Warszawa 1954, s. 229–330.
- Levin Jr. N.G., *Woodrow Wilson and World Politics*, Oxford 1970.
- Maffesoli M., *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach nowo-wczesnych*, Warszawa 2008.
- Mandelbaum M., *The Case of Goliath*, New York 2005.
- Mannheim K., *Ideologia i utopia*, Lublin 1992.
- Marody M., *Jednostka po nowoczesności*, Warszawa 2015.
- Miłosz C., *Zniewolony umysł*, Kraków 1989.
- Morin E., *O naturze Związku Radzieckiego*, Warszawa 1990.
- Olson T., *Millenarism, Utopianism and Progress*, Toronto 1982.
- Pańków I., *Filozofia utopii*, Warszawa 1990.
- Pervin L.A., *Psychologia osobowości*, Gdańsk 2002.
- Picht G., *Odwaga utopii*, Warszawa 1981.
- Rorty R., *Filozofia a zwierciadło natury*, Warszawa 1994.

- Russel B., *Per Aspera ad Astra*, [w:] *Science and Future of Mankind*, H. Boyko (red.), Berlin 1964, s. 339–354.
- Schumpeter J.A., *Kapitalizm. Socjalizm. Demokracja*, Warszawa 1995.
- Shively W.P., *Power and Choice*, New York 1991.
- Sobel R., *The Age of Giant Corporations*, Westport 1993.
- Sorel G., *Złudzenia postępu*, Kraków 1912.
- Standing G., *Prekariat. Nowa niebezpieczna klasa*, Warszawa 2014.
- Steffens L., *Letters*, New York 1939.
- Świętochowski A., *Utopie w rozwoju historycznym*, Warszawa 1910.
- Taleb N.N., *The Black Swan*, New York 2007.
- Tinder G., *Myślenie polityczne*, Warszawa 2003.
- Wells H.G., *Jutro ludzkości*, Łódź 1946.
- Williams B., *Lenin*, Wrocław 2002.
- Wolfowitz P., *The New Defence Strategy*, [w:] *Rethinking America's Security. Beyond Cold War to New World Order*, G. Allison, G.B. Trevcoton (red.), New York 1992, s. 176–195.
- Wood E.M., *What is „Postmodern” Agenda*, [w:] *In Defence of History. Marxism and Postmodern Agenda*, E.M. Wood, J.B. Foster (red.), New York 1997, s. 1–12.
- World Federalist. What We Seek*, [w:] *Future Politics, prospectives on American and comparative political institutions*, E.D. Giglio, J.J. Schrems (red.), Berkeley 1971, s. 282–290.
- Znaniecki F., *Ludzie terazniejsi i cywilizacja przyszłości*, Warszawa 1974.

Abstract

“Ideology” of utopia is an abstraction of the methaphoric system of beliefs, values and institutional relationship that characterize a particular culture or society; mythology is the body of traditional narratives that exemplifies and historicized ideology. Myths are stories drawn from history, that have acquired through usage over many generations a symbolizing function central to the culture of the society that produces them. The language of myth assimilates the peculiar and contingent phenomena of secular history to archetypal patterns of growth and decay, salvation and damnation, death and rebirth. So formulated myths support that by understanding and imaginatively reenacting the conflict resolution of the past, we can interpret and control the unresolved conflicts of the present.

The belief in ideal (utopistic) worlds is one of the oldest and most enduring patterns in western civilization. The idea that human history is divinely ordained and will lead to a period of heavenly perfection on earth can be dated at least as far back as the early prophecies. The search for salvation on earth is an obviously important component of the quest from ancient to our times. Its obvious, that every nation experiences its own fears and hopes and every tries to habituate them. Every nation needs a vision of utopia.

Keywords: utopia, millenarianism, ideal worlds