

OD REDAKCJI

AMBIWALENCJA UTOPII

Utopia, utopijność i utopizm spotykają się zarówno z afirmacją, jak i dezaprobatą – pociągają, uwodzą i jednocześnie budzą obawy i krytykę. Tak za jedną, jak i drugą postawą wobec tych zjawisk zdają się stać mocne racje, oczywiście są to racje odmienne, i dlatego zachodzi potrzeba spojrzenia na utopię z wielu stron i na różnych płaszczyznach refleksji: filozoficznej, socjologicznej, politycznej, kulturoznawczej, naukoznawczej, historycznej, futurologicznej i – last but not least – teologicznej. Jeśli w rezultacie takiego wielostronnego spojrzenia na utopię dostrzeżemy tylko barwy i odcienie dziwnego mentalnego kameleona, to nie ulega wątpliwości, że groźny potwór stanie się w ten sposób jakby istotą oswojoną, z którą można żyć, a nawet czerpać z jej obecności korzyści.

Każda utopia zasługuje na życzliwe spojrzenie. Większość z nich rodzi się z marzeń o lepszym świecie. Przenosząc wyobrażenie życia szczęśliwego gdzie indziej – do krainy bez miejsca – utopie nierzadko stanowią zakamuflowaną krytykę aktualnych społeczeństw, ukazując krzywdy i cierpienia bez nazywania ich wprost. Jako gatunek literacki utopia zdaje się mieć podobną genezę jak bajki Ezopowe, w których mówi się o sprawach ludzkich, przedstawiając stosunki panujące rzekomo w świecie zwierząt. W utopiach występują ludzie, którzy mają szczęście żyć w świecie lepiej urządzonym. Utopia spełnia funkcję retoryczną, przekonuje o konieczności i możliwości zmian w świecie, w którym otwarte formy krytyki i perswazji są niedopuszczalne, a nawet zabronione. Utopia literacka stawała się łagodnym środkiem powiększania wolności mowy.

Nie jest przypadkiem, że wielkie dzieła utopistów Tomasza Morusa i Tommasa Campanelli pojawiły się u świtu nowożytności i miały intelektualny udział w kształtowaniu moderny jako śmiałego projektu nowego świata, projektu naznaczonego antynomiami, ale w swej istocie wyłaniającego się z humanistycznej wiary w wielkość człowieka, zgodnie z którą zasługuje on na godne życie i jest w stanie przeobrazić świat w miejsce życia bardziej godnego. Utopia poruszała przede wszystkim wyobraźnię. W rzeczy samej utopia jest fenomenem estetycznym bazującym na percepcji formy i całości, budzącym przeżycie war-

tości w ich powiązaniu z pięknem. Pisarze poruszający problematykę społeczną i architekci idealnych miast stawali się jej głównymi propagatorami. Kto był świadom jej estetycznego kodu, traktował ją tak samo, jak na przykład traktuje się operę lub taniec, z tą różnicą, że utopia rości pretensję do czynu.

Współczesna niechęć do utopii wyrasta w wielkiej mierze z doświadczenia katastrofalnych skutków jej realizacji w dwudziestowiecznych systemach totalitarnych. Trzy formy totalitaryzmu: komunizm, faszyzm i nazizm, były formami rewolucji totalnej, obecny w nich element myślenia utopijnego natomiast jest wtórny w stosunku do myślenia rewolucyjnego, polegającego na całkowitym zniszczeniu aktualnej rzeczywistości społecznej w celu jej totalnej transformacji. Chociaż sama utopia nie prowadzi jeszcze do rewolucji, to sytuacja, w której staje się ona narzędziem rewolucji, przeobraża również samą utopię z marzenia i wyobrażenia lepszego świata w środek zniszczenia i źródło przemocy. Utopijne wizje „społeczeństwa bezklasowego” czy „narodu czysto aryjskiego” powodowały głęboką erozję moralną, wzmagaly irracjonalną wiarę, w czym nie mała rolę odgrywała posługująca się retoryką utopii propaganda krajów totalitarnych. Rewolucje dwudziestego wieku często zyskiwały zarówno swoich „bojowników”, jak i „towarzyszy drogi” za sprawą ukąszenia utopijnego, osłabiającego w stopniu wręcz chorobliwym ludzką zdolność poznawczego kontaktu z rzeczywistością.

Utopia okazała się ponadto zdolna do symbiozy z nowożytną nauką, której Francis Bacon przypisał rolę panowania nad światem. Związki utopii z nauką są obustronne, utopia ze swą zdolnością projekcji i obmyślenia nowych rozwiązań może wskazywać kierunek, a nawet wpływać na same wyniki badań naukowych, a z drugiej strony naukowo weryfikowalna wiedza może stawać się elementem utopii. Traktowanie nauki jako sfery działalności pozbawionej wymiaru aksjologicznego czyni ją jeszcze bardziej podatną na wchodzenie w związki z utopią. Ponieważ wiedza naukowa faktycznie pomnaża władzę człowieka nad naturą, krok ku poszerzeniu panowania za sprawą nauki na obszar spraw dotyczących również samego człowieka jawi się wręcz jako konieczna konsekwencja „etyki nauki” rozumianej jako powinność czynienia wszystkiego, na co pozwala wiedza. Trudno nie zauważyć, że odseparowanie płaszczyzny faktów od płaszczyzny wartości otwiera drogę do nieobliczalnego w swoich skutkach sojuszu utopii i nauki.

Rewolucyjne utopie społeczne spełniały się na opak, wykazując, że utopie nie mogą być zrealizowane zgodnie z wyobrażeniami ich twórców. Życie społeczne i polityczne cechujące się wielością nurtów i dążeń stawiało opór utopijnym tendencjom do wcielania w nie nazbyt prostych i abstrakcyjnych modeli, nieprzystających do realnej dynamiki społecznej. Ale czy utopie nauko- wotechnologiczne, takie jak transhumanizm, są w podobny sposób skazane na niepowodzenie? Odpowiedź na to pytanie wykracza poza zakres naszej wiedzy

nie tylko dlatego, że projekty transhumanizmu dotyczące udoskonalenia natury ludzkiej i zapewnienia człowiekowi nieśmiertelności na razie mają jedynie charakter pomysłów stymulujących badania i działania. Odpowiedź na to pytanie nie mieści się zasadniczo w granicach naszej wiedzy, ponieważ nieznane nam są granice panowania człowieka nad swoją naturą. Przekonanie, że nauka i technologia są obszarem realizowania się nieograniczonej woli mocy, pobudza transhumanistów do marzeń o świecie bez cierpień i śmierci. Jest to myślenie radykalnie areligijne i radykalnie nihilistyczne, w którym pojęcia natury i nadprzyrodzoności zostają całkowicie wyeliminowane i zastąpione pojęciem bytu jako produktu naukowotechnologicznej działalności ludzkiej.

O ile projekt transhumanizmu dotyczący przyszłości gatunku ludzkiego jawi się jako otwarta utopia, z jednej strony fascynująca jako wyraz odwiecznych marzeń ludzkich, a z drugiej budząca zastrzeżenia moralne wobec ryzykownego igrania z kondycją ludzką, to „miejscem” plenięcia się i rozkwitu realizowanych utopii wydaje się sfera życia indywidualnego. Utopie zdają się przenosić w obszar samorealizacji polegającej na całkowitym zamknięciu się w prywatności i egotyzmie. Paradoks wiary w prywatną utopię, w jej wyjątkowość i niepowtarzalność, tkwi w fakcie, że większość indywidualnych autoprojektów lansowanych w masowej kulturze konsumpcyjnej jest wypadkową potężniejszych niż jednostka sił rynku i opinii.

Jest paradoksem, że piękna z daleka twarz utopii, kiedy patrzymy na nią z bliska, ukazuje swą brzydotę. A mimo to ludzie cywilizacji zachodniej nie potrafią żyć bez utopii – spełnia ona rolę stymulatora naszych dążeń.

Rozkwit utopii w naszej kulturze zbiega się z narastającą falą sekularyzacji i do pewnego stopnia utopie – społeczne, naukowe, egzystencjalne – przejmują rolę właściwe dla religii, a zwłaszcza religii chrześcijańskiej. Obietnica szczęścia głoszona przez świeckie utopie jest czymś innym niż chrześcijańska nadzieja wypływająca z wiary w odkupienie człowieka przez Boga obecnego realnie w historii i otwierającego eschatologiczną perspektywę życia wiecznego. Nowożytne utopie zdają się mieć pewien rys prometejski, stanowią niejako próbę przyspieszenia Królestwa Bożego w wymiarze doczesnym, urzeczywistnienia eschatologii tu i teraz za sprawą sił naturalnych.

Chrześcijaństwo nie jest wolne od myślenia utopijnego, ale myślenie to nie może stanowić jego istoty, jest raczej domieszką konieczną dla poruszenia serc i woli. Gdy utopia wypiera rdzenne elementy świadomości chrześcijańskiej, staje się herezją, jak na przykład w przypadku chiliazmu, głoszącego tysiąclecie Królestwa Bożego na ziemi. Należy pamiętać, że utopijny poryw wpisany w fascynację ideałami Ewangelii rodził bogate formy życia chrześcijańskiego. Do pewnego stopnia wielkie reguły życia zakonnego zawierają wizje utopijne, przedstawiają one bowiem idealny, w praktyce nieraz trudno osiągalny wzorzec życia. Zmaganie się z trudnymi ideałami, których urzeczywistniania wymagały

reguły zakonne, prowadziło do reformy zakonów, realizowanej na drodze nowej interpretacji reguły.

Czy „cywilizacja miłości”, głoszona przez bł. Pawła VI i św. Jana Pawła II ma znamiona utopii? Mogłaby stać się utopią, gdyby jej zamysł uzyskał jednoznaczny wykładnię przez utożsamienie z jakimś jednym modelem cywilizacji, na przykład z „cywilizacją łacińską” czy „państwem katolickim”. Cywilizacja miłości domaga się realizacji w różnorodnych kontekstach kulturowych i ustrojowych. Nie opiera się ona na konkretnych rozwiązaniach społecznych, politycznych czy ekonomicznych, i choć nie pozostaje w stosunku do nich neutralna, przekracza ich materialność i substancjalność, wnosząc wymiar uniwersalnych pryncypiów: prymatu osoby przed rzeczą, prymatu być przed mieć, prymatu etyki przed techniką.

Chrześcijanie swój ideał dobrego i szczęśliwego życia nazywają „cywilizacją miłości”, ponieważ oczekując nadejścia „nowej ziemi i nowego nieba” (por. Ap 21,1) w eschatologii, nie rezygnują z podejmowania odpowiedzialności i troski za formy życia doczesnego. We współczesnej wizji cywilizacji miłości można dostrzec antyutopijne wątki refleksji dotyczącej powołania chrześcijan, wyrażone przez starożytnego autora *Listu do Diogneta*. „Chrześcijanie nie różnią się od innych ludzi ani miejscem zamieszkania, ani językiem, ani strojem. Nie mają bowiem własnych miast, nie posługują się jakimś niezwykłym dialektem, ich sposób życia nie odznacza się niczym szczególnym. Nie zawdzięczają swej nauki jakimś pomysłom czy marzeniom niespokojnych umysłów, nie występują, jak tyłu innych, w obronie poglądów ludzkich. Mieszkają w miastach greckich i barbarzyńskich, jak komu wypadło, stosują się do miejscowych zwyczajów w ubraniu, jedzeniu, sposobie życia, a przecież samym swoim postępowaniem uzewnętrzniają owe przedziwne i wręcz nie do uwierzenia prawa, jakimi się rządzą. Mieszkają każdy we własnej ojczyźnie, lecz niby obcy przybysze. Podejmują wszystkie obowiązki jak obywatele i znoszą wszystkie ciężary jak cudzoziemcy. Każda ziemia obca jest im ojczyzną i każda ojczyzna ziemią obcą”¹.

Wielorakie konteksty refleksji o utopii prowadzonej przez autorów artykułów publikowanych w niniejszym numerze „Ethosu” zdają się przecinać jak trajektorie gwiazd wokół postaci św. Tomasza More’a. Jawi się on jako prawdziwa persona dramatis dyskursu na temat utopii – to on dał ożywczy impuls do jej rozwijania w czasach nowożytnych, on też stworzył nowe słowo, które zrobiło jakże zawrotną karierę. Świadectwem swego życia – naznaczonego głęboko duchem współpracy i odmowy – opowiedział się za istnieniem transcendentnego i obiektywnego ładu, którego nie wolno naruszać w imię partykularnej wizji szczęścia, nawet gdyby była ona wizją i marzeniem samego króla.

¹ *List do Diogneta*, nr 5, w: *Liturgia Godzin*, Pallottinum, Poznań 1984, t. 2, s. 658.

*

Nadszedł czas pożegnania się z pracą, która przynosiła mi wiele satysfakcji w ciągu ośmiu lat pełnienia zaszczytnej roli redaktora naczelnego „Ethosu”. Dziękuję Autorom, Redakcji, Kolegium Redakcyjnemu i Recenzentom za ich nieoceniony wkład w tę wielką przygodę, jaką jest tworzenie czasopisma. Staraliśmy się, aby kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL łączył cechy czasopisma naukowego i czasopisma ideowego. Wierność Czytelników sięgających po kolejne tomy „Ethosu” zdaje się potwierdzać, że był to słuszny wybór.

Obecnie, po upływie określonych statutowo dwóch kadencji pełnienia roli dyrektora Instytutu Jana Pawła II i redaktora naczelnego kwartalnika „Ethos”, dzieło zainicjowane i twórczo realizowane od roku 1982 przez Księdza Profesora Tadeusza Stycznia przekazuję mojej Następczyni Pani Profesor Agnieszce Lekkiej Kowalik z gratulacjami i najlepszymi życzeniami.