

EUTOPIE I DYSTOPIE. TYPOLOGIA NARRACJI UTOPIJNYCH Z PERSPEKTYWY FILOZOFICZNOLITERACKIEJ

KRZYSZTOF M. MAJ*

IDEOLOGIA I UTOPIA

Praktycznie każdy tekst z zakresu szeroko pojętych badań nad utopiami rozpoczyna się od mniej lub bardziej wnikliwej egzegezy ironicznego neologizmu Thomasa More'a, co powinno dziwić przynajmniej z trzech powodów. Po pierwsze, choć sam termin *ούτοπία* pomyślany był zrazu jako niejednoznaczny zarówno od strony semantycznej (jako 'nie-miejsce'), jak i syntaktycznej (jako kontaminacja męskiego rzeczownika *τοπος* z żeńskim sufiksem toponimicznym *-ία*), tak już w użyciu pragmatycznym z powodzeniem daje się dziś redukować do postaci, w której możliwe jest pomyślenie o „utopii miejsca”, pomimo iż w wykładzie dosłownym jest to dość oczywisty pleonazm¹. Po drugie, wobec postępującego kryzysu zainteresowania etymologią jako narzędziem służącym odkrywaniu prawdy o rzeczywistości (*εθυμολογία*), zaskakuje ciągła obecność tej wykładni w studiach nad utopiami, w których najwyraźniej zachowała się potrzeba pielęgnowania gestu odsłaniania prawdziwej natury rzeczy (*αλεθεια*)². Po trzecie wreszcie i najważniejsze, wiążące się z wykładnią etymologiczną obowiązkowe rozstrzygnięcia terminologiczne zwykle pozostają w sprzeczności z kształtem dalszego wywodu. Praktycznie każda bowiem klasyfikacja oparta na ujednoznacznionym sensie utopizmu i wyprowadzająca daleko idące wnioski z potocznego jego rozpoznania jako 'kryptosocjalistycznej mrzonki o państwie idealnym', jest automatycznie podważana przez patronującą jej etymologię, wymagającą na najbardziej podstawowym poziomie:

* Krzysztof M. Maj – doktorant, Wydział Polonistyki UJ.

¹ Nie dostrzegł tego Jerzy Szacki w do dziś cytowanych *Utopiach* (1968), ani też w nie mniej popularnych *Spotkaniach z utopią* (1980), w których optował za wprowadzeniem podziału utopii na: (1) utopie miejsca, (2) utopie czasu, (3) utopie ładu wiecznego, (4) utopie zakonu i (5) utopie polityki, spośród których trzy pierwsze klasyfikowały się jako eskapistyczne, zaś dwie ostatnie – jako heroiczne. Zob. J. Szacki, *Utopie*, Warszawa 1968, s. 43–51 i tegoż, *Spotkania z utopią*, Warszawa 1980, s. 48–51. W dalszych częściach tekstu będę na bieżąco polemizował z kolejnymi implikacjami tak wyprowadzonych zróżnicowań.

² Por. Z. Mitosek, *Mimesis: zjawisko i problem*, Warszawa 1997, s. 155.

(1) zlokalizowania ‘nie-miejsca’ w przestrzeni narracyjnej (gdzie jest ‘nie-miejsce’);

(2) zidentyfikowania jego punktu odniesienia (czym jest ‘miejsce’ w stosunku do ‘nie-miejsca’);

(3) rozpoznania sposobu krytyki *status quo* (czy ‘nie-miejsce’ neguje ‘miejsce’).

Tymczasem w przeważającej większości wprowadzanych dotąd klasyfikacji, typologii i podziałów rozważano najczęściej socjologiczny aspekt projektu utopijnego, będący niejako następstwem określonych uwarunkowań narracyjnych utopii i poszerzający zakres semantyczny tego pojęcia poza granice fikcji literackiej. Bardzo możliwe, że to właśnie legło u podstaw konfliktu literaturoznawczej wykładni utopizmu i socjologicznej wykładni utopianizmu³. Podczas gdy bowiem w literaturze stosunkowo łatwo jest przyjąć, że utopia jest ontologiczną niemożliwością, co wywołuje dalej konieczność „odłączenia jej od rzeczywistego świata [*disconnection from the real world*]”⁴, tak już w socjologii trudno zrezygnować z rozważania utopii jako nieobarczonej „koniecznością własnego nieistnienia (*Nicht-Sein*)”, a stającej się w zamian „możliwością, która je s z c z e nie została [podkr. K.M.M.] zrealizowana (*Noch-Nicht-Sein*)”⁵. Paradoks polega na tym, że jeśliby zechcieć w literaturoznawstwie podążać za myślą trawestowanego tu Karla Mannheima, należałoby utopie nazwać ideologiami, zaś ideologie – utopiami, zwłaszcza wobec faktu, iż jakkolwiek Mannheim przyjmuje za utopię „wyobrażenie transcendentne wobec rzeczywistości” czy „świadomość, która nie pokrywa się z otaczającym ją bytem”, tak już ideologię definiuje jako takie „wyobrażenie transcendentne wobec bytu, które *de facto* nigdy nie osiąga realizacji zawartych w nim treści”⁶. Tymczasem już z perspektywy założycielskiego tekstu dla gatunku utopii literackiej – *Libellus vere aureus, nec*

³ Podział ten stosuję dla odróżnienia literackich i pozaliterackich badań nad utopiami, co jest o tyle uzasadnione, iż gdy wybitny hinduski badacz utopii, Krishan Kumar, odszedł w swych studiach od analiz czysto literaturoznawczych (a więc od utopizmu), wybrał dla określenia swego nowego zakresu badawczego właśnie ów – ukuty skądinąd przez słynnego patrona panoptyzmu, Jeremy’ego Benthama – „utopianizm”, arbitralnie utożsamiający utopię z „sekularną różnorodnością myśli społecznej [*a secular variety of social thought*]”. Por. K. Kumar, *Utopianism*, Minneapolis, Minnesota UP 1991, s. 35.

⁴ Zwrot za: F. Standley, „*Even More*”: *Utopian and Dystopian Visions of the Future 1890–1990* [w:] *More’s Utopia and Utopian Inheritance*, red. A. D. Cousins, D. Grace, London 1995, s. 126.

⁵ Cyt. z oryginału niemieckiego za: T. Drewniak, *Epistemologia fikcji*, Nysa 2009, s. 98. Mannheim podąża tu zresztą za myślą Ernsta Blocha, uznającego świadomość utopijną za antycypację lepszego *hic et nunc*, w skrócie zaś za „świadomość tego, co powinno być”. Zob. E. Bloch, *Antizipierte Realität – Wie geschieht und was leistet utopisches Denken* [w:] *Der utopische Roman*, red. R. Villgrader, F. Krey, Darmstadt 1973, s. 18–29; cyt. za: M. Winiańczyk, *Utopia antyczna*, „Meander” 2002, nr 3–4, s. 237.

⁶ K. Mannheim, *Świadomość utopijna* [w:] tegoż, *Ideologia i utopia*, przekł. J. Miziński, Warszawa 2008, s. 229.

minus salutaris quam festivus, de optimo reipublicæ status, deque nova insula Utopia sir Thomasa More'a (1516) – znakomicie widać, że wykorzystany w nim model narracyjny przeczy chęci osiągnięcia „epistemologicznego pojednania”⁷ między wyobrażeniem wyspy Utopii a dopisanym później satyrycznym obrazkiem szesnastowiecznej Anglii. Jest to tym bardziej przekonujące, że – o czym niewiele pamięta – część pierwsza *Libellus vere aureus* nie jest chronologicznie pierwotna i poprzedza obecną część drugą jedynie z przyczyn kompozycyjnych⁸, co być może umotywowawała wczesnonowożytna potrzeba włączania fantastycznego świata w ramę modalną podróży ze znanego „Tu” ku nieznanemu „Tam”. More tym samym całkowicie świadomie i w nawiązaniu do utartego w filozofii zwyczaju wskazywania ideału moralnego bez zabiegania o jego egzekucję, wykorzystał imaginacyjną figurę *t o p o t e z j i*⁹ – czyli opisu miejsca¹⁰ do zhipostazowania politycznej idei i przedstawienia jej w atrakcyjnej literacko konwencji podróży do nowego, wspaniałego świata. To pozwala zaś na wyciągnięcie dalszych wniosków: choć bowiem dołączone do trzeciego (po leuweńskiej *editio princeps* z 1516 r. i paryskiej reedycji z 1517 r.) wydania *Utopii* z 1518 r. staraniem znanego bazylejskiego drukarza, Johna Frobenia, appendixy nie były autorstwa Thomasa More'a, to niemniej jednak stworzony przez Pietera Gillisa (Petrusa Ægidiusa) (1a) alfabet Utopian, (1b) *Tetrastichon vernacula Utopiensium Lingua* (przetłumaczony niemal dosłownie na łacinę¹¹) i (1c) kontrapunktowe dopiski na marginesie części drugiej, a ponadto (2) niewiadomego autorstwa *Hexastichon*

⁷ Filozofią „epistemologicznego pojednania” trafnie określił Stanisław Czerniak tradycję myślową Hansa-Georga Gadamera i Emmanuel Lévinasa, w Polsce chętnie – zwłaszcza wśród uczniów ks. Tischnera – uotożsamianą z filozofią dialogu. Por. S. Czerniak, *Założenia i historyczne aplikacje Bernharda Waldenfelsa fenomenologii obcego* [w:] B. Waldenfels, *Topografia obcego*, przekł. J. Sidorek, Warszawa 2002, s. IX–X.

⁸ Można się o tym dowiedzieć z niedostępnego wciąż w języku polskim listu Erasmusa Rotterdamusa (w Polsce z gigantycznej korespondencji Erazma przełożono i wydano jedynie – nieco, trzeba przyznać, małostkowo – *Korespondencję Erazma z Rotterdamu z Polakami*) do Ulricha van Huttena z 1519 r., w którym informuje on, iż: „część drugą [*Libellus vere aureus* – K.M.M.] napisał More w czasie wolnym, zaś później, przy okazji, dopisał do niej część pierwszą [*Secundum librum prius scripserat per ocium, mox per occasionem primum adiecit ex tempore*]”, dodając, iż to właśnie jest przyczyną „pewnej niewspółmierności stylu [*Atque hinc nonnulla dictionis inaequalitas*]” pomiędzy obydwoma częściami. Podaję tłumaczenie własne z oryginału łacińskiego, zweryfikowane w oparciu o przekład angielski. Por. *Erasmus to Ulrich von Hutten*, 23 lipca 1519, list nr 999 [w:] *The Correspondence of Erasmus*, przekł. Roger A. B. Mynors, Toronto 1974, t. VII, s. 15–25.

⁹ Przekład mój za: A. D. Cousins, D. Grace, *Introduction* [w:] *More's Utopia...*, *op. cit.*, s. IX–XXI. W polskiej literaturze przedmiotu występuje on zwykle – choć w odniesieniu do innych gatunków literackich – w oryginalnej postaci; zob. np. K. Burczak, *Figury retoryczne i tropy w Psalmach, na podstawie Expositio Psalmorum Kasjodora*, Lublin 2004.

¹⁰ Definicja za: Cassiodorus Magnus Aurelius, *Expositio Psalmorum* [w:] *Corpus christianorum*, t. 98, Turnhout 1958, s. 52–57.

¹¹ Por. precyzyjną analizę filologiczną [w:] G. Schmidt, *The Translation of Paradise: Thomas More's Utopia and the Poetics of Cultural Exchange* [w:] *Futurescapes: Space in Utopian and Science Fiction Discourses*, red. R. Pordzik, New York 2009, s. 26–30.

Anemoli (o którym szerzej niżej)¹² i (3) słynny drzeworyt *Utopiae Insulae Tabula* Ambrosiussa Holbeina stworzyły razem paratekst na tyle nierozłączny z samym tekstem *Utopii*, iż z dzisiejszej perspektywy mogący śmiało uchodzić za pierwszy tak zaawansowany przykład transfikcjonalnego światotwórstwa¹³.

John Michael Parrish przy okazji cennej analizy porównawczej *Libellus vere aureus* z *De Otio* Seneki¹⁴ podaje drugi argument filologiczny potwierdzający niewspółmożliwość wizji utopijnej More'a i jej potencjalnych możliwości realizacyjnych w rzeczywistym świecie. Mianowicie w satyryczno-politycznej partii *Utopii* późniejszy jej narrator, Raphael Hythlodæus, stanowczo odmawia – indagowany o to przez samego Thomasa More'a, z którym prowadzi dialog o wadach współczesnego im świata – przyjęcia pozycji doradcy na którymkolwiek z europejskich dworów, argumentując swoje stanowisko całkowitą nieprzystawalnością wartości rzeczywistych do utopijnych. Parrish słusznie uznał to nie tyle za moralizatorski przytyk Europie doby XVI stulecia, ile za filozoficzną konsekwencję negatywnego statusu ontologicznego utopii, wyrażonego nie tylko greckim *ούτοπία*, ale również, co wynika z listu More'a do Erazma z Rotterdamu z 3 września 1516 r., łacińskim *nusquam*¹⁵ – potwierdzającym tezę o tym, iż w rzeczywistości nie ma miejsca dla utopii. Tylko w ten sposób daje się wyjaśnić, dlaczego w długiej tradycji gatunkowej utopii najbardziej problematyczne pozostawało sfabularyzowanie ramy modalnej utopijnej topotezji – czy może raczej: utopotezji, jako opisu nie-miejsca – w celu doprowadzenia do chwilowej koniunkcji dwóch radykalnie rozbieżnych porządków i powstania

¹² Wśród filologów trwa spór co do tego, czy autorem heksastychu jest sam Thomas More (zob. A. Prévost, *L'utopie de Thomas More*, Paris 1978, s. 330) czy też Pieter Gillies (zob. K. Kerényi, *Ursinn und Sinnwalden des Utopischen* [w:] „Eranos Jahrbuch” 1963, nr 32, s. 10). Spośród polskich badaczy o sporze tym wspomina M. Winiańczyk; por. tegoż, *Die Problematik der antiken Utopie* [w:] tegoż, *Die hellenistischen Utopien*, Berlin 2011, s. 2 oraz cytowany przekład polski tego rozdziału w „Meandrze” (s. 234).

¹³ To oczywiście teza dość kontrowersyjna w zestawieniu z realiami doby Renesansu (choć potwierdzają ją wcale nienowe badania anglosaskie; zob. zwłaszcza R. J. Schoeck, *The Ironic and the Prophetic: Towards Reading More's Utopia as a Multidisciplinary Work*, „A Quarterly Journal Concerned with British Studies”, 1978, nr 10, s. 124–134), to jednak dziś w całkowicie analogiczny sposób powstają typowe narracje światotwórcze (uniwersa *Śródziemia* J. R. R. Tolkiena czy *Gwiezdnych wojen* G. Lucasa) – a mianowicie do dzieła fundatorskiego dołączane są zgodne z realiami danego uniwersum teksty lub wzbogacające jego wielowymiarową (a więc zarówno transmedialną, jak i transfikcjonalną) percepcję appendixy (mapy, obrazy, grafiki koncepcyjne, alfabet, gramatyki etc.), których autorzy współuczestniczą w kreacji jednej, światotwórczej narracji. Więcej na ten temat piszę w przygotowywanej do druku książce *Allotopie. Topografia światów fikcjonalnych*.

¹⁴ J. M. Parrish, *A New Source for Utopia*, „The Historical Journal” 1997, nr 40, s. 493–498.

¹⁵ „Nusquam nostram nusquam bene scriptam ad te mitto: praescipsi epistolam ad Petrum meum”. *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roderdami*, red. P. S. Allen, Oxford, 1958, t. 11, nr 461, ww. 1–2. Łacińskie *Nusquam* było też pierwszą rozważaną przez More'a wersją tytułu *Utopii*. Cyt. za: tamże, s. 493.

symbolicznej bramy między miejscem i nie-miejscem. Charakterystyczne, że właśnie taki układ fikcyjnej przestrzeni uznali za prototypowy dla narracji fantastycznych zarówno Vladimir Propp w *Morfologii bajki* („podróż do innego królestwa”)¹⁶, jak i Farah Mendlesohn w *The Rhetorics of Fantasy* [tzw. *portal-quest fantasy*]¹⁷ – co pokazuje, iż jest on charakterystyczny dla krańcowo odmiennych i odległych od siebie zarazem w czasie zjawisk literackich, operujących jednakowoż zblizoną do utopii ramą modalną narracji. Owo „przeszczepienie ogrodu Utopii na małą farmę [*transplanting the garden of Utopia to the little farm*]¹⁸ z *Kandyda* Voltaire’a, wokół którego wybitna znawczyni myśli Thomasa More’a, Clare M. Murphy, osnuła niegdyś swą analizę porównawczą utopii i powiastki filozoficznej, ma przecież swój odległy ekwiwalent w długiej podróży Samwise’a Gamgee z Tolkienowskiego *Władcy pierścieni*, gdzie tylko dzięki zdobytemu w Lothlórien nasieniu drzewa mallorn mógł dzielny hobbit rekultywować rodzime Shire po tym, jak wyjawily je złe rządy Sarumana Wielu Barw. More’a, Voltaire’a i Tolkiena łączy tu zatem nie gatunek literacki i nie nawet sposób kreacji wyobrażonej przestrzeni, lecz wiara w istnienie korzyści poznawczych płynących z dystansowania się wobec tego, co znane i przez to tak często bezrefleksyjnie przyjmowane za rzeczywiste, prawdziwe i jedynie słuszne.

Nie jest więc rzeczą przypadku, że w Holbergowskiej *Podróży do krajów podziemnych Nielsa Klima* (1741) tytułowy Mikołaj Klimiusz wpadł do utopijnej Potuanii przez rozpadlinę skalną, zaś prawie dwieście lat później Herbert George Wells w powieści *Ludzie jak bogowie* (1923) sprawił, że samochód pana Barnstaple’a teleportował się do utopijnego świata przez portal czasoprzestrzenny. W praktycznie każdej literackiej utopii musi pojawić się na granicy dwóch porządków jakieś zjawisko nadnaturalne, by stworzyć chwilowe warunki umożliwiające transgresję poza *continuum* doświadczenia. Mimo to jednak niemożliwe są jakiegokolwiek próby wpłynięcia jednego porządku na drugi. Gdy Wellsowski pan Barnstaple zerwał w Utopii płatek kwiatu, chcąc ukazać swemu światu ślad zaświatowej doskonałości, ten „stracił swą płomienną barwę [...] skurczył się, zwinął i szerniał, a delikatny [jego] zapach ustąpił miejsca mdłej woni”¹⁹

¹⁶ W kontekście: „Bohater przenosi się, jest przeniesiony lub przyprowadzony w miejsce, gdzie znajduje się przedmiot jego poszukiwań. Określenie: przeniesienie przestrzenne między dwoma królestwami; przewodnictwo w drodze [...]. Zazwyczaj obiekt poszukiwań znajduje się w »drugim«, »innym« królestwie. Królestwo to może znajdować się albo w bardzo dużej odległości po linii poziomej, albo bardzo wysoko lub głęboko po linii pionowej”. Za: V. Propp, *Morfologia bajki*, przekł. W. Wojtyga-Zagórska, Warszawa 1976, s. 101.

¹⁷ Mendlesohn lokuje w tej osobliwej przestrzeni dwuświata rodzaj: „fantastycznego świata, do którego po prostu można przedostać się przez portal [*a portal fantasy is simply a fantastic world entered through a portal*]”, traktując za jego prototyp np. *Alicję w Krainie Czarów* Carolla. Por. F. Mendlesohn, *The Rhetorics of Fantasy*, Middletown 2008, s. XIX.

¹⁸ C. M. Murphy, *The Island of Utopia and Voltaire’s Country of Eldorado* [w:] *More’s Utopia...*, dz. cyt., s. 116.

¹⁹ H. G. Wells, *Ludzie jak bogowie*, przekł. J. Sujkowska, Warszawa 1959, s. 317.

– a z kolei kontakt Utopian z przybyłymi wraz z Barnstaplem allochtonami niemalże zdziesiątkował autochtoniczną populację wskutek epidemii prymitywnej choroby zakaźnej. Powieść Wellsa przypomniła tym samym, że każda próba zhipostazowania utopijnej „sfery idolum” [*sphere of idolum*] – w klasycznej pozycji Lewisa Mumforda utożsamionej z wewnętrznym światem idei, przeciwstawionym otaczającemu go zewnątrz²⁰ – jest dosłowną realizacją Gadamerowskiego postulatu „fuzji horyzontów” i, jak każda dosłowna realizacja abstrakcyjnej idei, grozi wyciąganiem z niej krańcowych, paradygmatycznych wniosków. Podstawowa różnica między literaturoznawczą a socjologiczną wykładnią utopii zarysowuje się zatem w odmiennym ukierunkowaniu poznania: o ile filozof literatury traktuje utopię jako punkt wyjścia rozważań o naturze idealnego, lecz nie mniej przez to fikcyjnego świata, o tyle socjolog dostrzega w niej przede wszystkim prawdziwie osiągalny punkt dojścia – co z kolei samo w sobie jest przejawem myślenia utopijnego, u Karla Mannheima zwanego chiliazmem²¹.

UTOPIE JAKO EUTOPIE I DYSTOPIE

W badaniach nad utopiami można wyróżnić dwa główne nurty metodologiczne: (1) protoutopijny, przyjmujący za *terminis a quo* utopii rok 1516 i publikację *Libellus vere aureus* More’a oraz (2) historiozoficzny²², poszukujący zarówno literackich (*Państwo Platona*, *De Civitate Dei* Augustyna z Hippony, *Commentarium in Somnium Scipionis* Macrobiusa, *Państwo doskonałe* Al-Farabiego itd.), jak i kulturowych (średniowieczne topiki *dolce far niente* typu: Bengadii, *Le Pays de Cocagne*, *Schlaraffenland*, *Lubberland*, *Venusberg*, krainy pieczonych gołąbków itp.²³) prefiguracji utopii. Jakkolwiek w nurcie historiozoficznym powstają niewątpliwie najciekawsze prace, tropiące podobieństwa między starożytnym, wczesnonowożytnym i nowożytnym sposobem myślenia o utopii i inspirowane analogiczne badania na granicy literatury nowoczesnej i ponowoczesnej, to jednak głównie w nurcie protoutopijnym podkreśla się prekursorstwo literackiego projektu More’a, który, decydując się na ironię i neologiczność opisu, poddał w wątpliwość czytelny związek utopii z prostym przepisem na *dolce far niente*.

²⁰ L. Mumford, *The Story of Utopias*, Gloucester 1959, s. 13.

²¹ Cyt. za: K. Mannheim, dz. cyt., s. 243.

²² Nurt historiozoficzny jest bliski zaproponowanej przez Nozicka redefinicji utopii w języku semantyki światów możliwych, pozwalającej jego zdaniem na uzyskanie kompromisu pomiędzy różnymi współmożliwymi wizjami utopii. Zob. R. Nozick, *Fundament pod utopię* [w:] tegoż, *Anarchia, państwo i utopia*, przekł. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Warszawa 2010, zwł. s. 345–356.

²³ Za: B. Gutowski, *Filozoficzne uwarunkowania utopii* [w:] *A ty mnie na wyspy szczęśliwe zawieź: sztuka i myśl w świetle utopii*, red. B. Gutowski, Warszawa 2006, s. 8. Więcej na ten temat także [w:] B. Banasiak, *O bohaterach i rajach. Utopia i optymizm jako wyznaczniki kultury Zachodu* [w:] *Utopia wczoraj i dziś*, red. T. Sieczkowski, D. Misztal, Toruń 2010, ss. 24–42 oraz R. A. Tokarczuk, *Polska myśl utopijna*, Lublin 1995, s. 19–23.

Problem pierwszy wiąże się z tym, że polskie badania nad utopią paradoksalnie pominięły ten aspekt etymologicznej niejednoznaczności utopii, który w świecie anglosaskim pozostaje najbardziej frapujący, a który wiąże się z notorycznie niecytowaną prefacją *Hexastichon Anemoli Poetae Laureati Hythlodæi Ex Sore Nepotis in Utopiam Insulam* dołączoną wraz ze wspomnianym już alfabetem i zapisanym w nim *Tetrastichon Vernacula Utopiensium Lingua* Pietera Gillisa do *editio princeps* z roku 1516. W oryginale łacińskim oraz w parafrazie polskiej z najbardziej kompletnej edycji z 2001 r. prefacja ta brzmi następująco:

Utopia priscis dicta, ob infrequentiam,	W starożytności zwano mnie Utopią, bo byłam nieznana.
Nunc civitatis aemula Platonicae,	Teraz jestem współzawodniczką Państwa Platońskiego,
Fortasse victrix, (nam quod illa literis	A może nawet zwyciężę je (gdyż to, co ono w słowach
Deliniavit, hoc ego una praestiti	Zdobyło, ja jedna tylko urzeczywistniłam).
Viris et opibus optimisque legibus)	Ludna i bogata, mająca też najlepsze prawa,
Eutopia merito sum vocanda nomine ²⁴ .	Słusznie powinnam otrzymać miano Eutopii ²⁵ .

Sens powyższego heksastychu nie jest wbrew pozorom oczywisty. Po pierwsze, wiedząc z tytułu, iż jego fikcyjny autor przedstawia się jako Anemoliański poeta i siostrzeniec dostojnego Rafała Bajubaju (tak należałoby przełożyć aptro-nim Hythlodæus²⁶), z treści samej *Utopii*, że Anemolianie zamieszkiwali sąsiadujące z królestwem Utopusa Amaurotum (czyli Mrocznogród²⁷), a z anglosaskiej tradycji interpretacyjnej, że Anemolianie kojarzeni są z Europejczykami – ma się pełne prawo podejrzewać, że sens tak szczegółowego tłumaczenia czytelnikowi tytułu książki musi tu być ironiczny (tym bardziej że w wydaniach łacińskich *Hexastichon Anemoli* był zamieszczany na początku, a nie, jak w edycji polskiej, na końcu książki). Po drugie, podejrzenie ironiczności wzmagają się wraz z odkryciem, że w angielskim systemie fonetycznym słowa *utopia* (ούτοπία) i *eutopia* (εὐτοπία) wymawia się identycznie (*yuto*^u-piã²⁸) – co z faworyzowanej przez Jerzego Szackiego znaczeniowej alternatywy („poprzedzająca to słowo [*topos* – K.M.M.] litera *u* mogła pochodzić [...] już to od greckiego *eu-*, już to od greckiego *ou-*”²⁹) czyni jednoznaczną grę słów: i po grecku, i po angielsku, i po polsku heterograficznych, lecz zarówno dla Thomasa More’a, jak i współczesnego Anglika homofonicznych. Po trzecie wreszcie, filologowie klasycyści zwrócili już uwagę na to, że neologizm *ούτοπία* ukuty został z intencjonalnym narusze-

²⁴ Cytat za wydaniem: T. More, *Utopia. Latin and English Translation*, przekł. R. M. Adams, red. G. M. Logans, R. M. Adams, C. H. Miller, Cambridge 1995, s. 18.

²⁵ Przekład Wiktora Kornatowskiego za wydaniem: T. More, *Utopia*, przekł. K. Abgardo-wicz, Warszawa 2001, s. 208.

²⁶ Por. tamże.

²⁷ Zob. W. Ostrowski, *Wprowadzenie do Utopii* [w:] tamże, s. 46.

²⁸ Za: *Utopia* [w:] *The English Oxford Dictionary*, red. J. A. H. Murray et al., Oxford 1970, t. XI, s. 485.

²⁹ J. Szacki, *Spotkania...*, dz. cyt., s. 10–11.

niem reguł słowotwórstwa starogreckiego – jak odnotował Bernhard Kytzler, prawidłowa postać negacji powinna była powstać przez dodanie *alpha privativum* i brzmieć tak, jak brzmi dziś u Marca Augé: *ατοπία* (przy czym nie ma powodu jednocześnie przypuszczać, by polihistor i poliglota formatu Thomasa More'a mógł o tym nie wiedzieć³⁰). Nieprzyswojenie przez polską recepcję *Utopii* tych istotnych faktów filologicznych miało i ma dość poważne reperkusje: otóż autorzy ukutego w latach 50. XX w.³¹ terminu „antyutopia” nigdy nie zyskaliby tylu zwolenników, gdyby było powszechnie wiadomo, że pierwsza „utopia krytyczna” – a taka jest dominująca wykładnia „antyutopii”³² – powstała w 1516 roku. Trudno o krytykę czy negację pojęcia, które samo od swego zarania destabilizuje się pod wpływem ironicznej parabazy – właśnie dlatego Derrida interpretował strukturalizm jako statyczny monolit oparty na „hipotekach metafizycznych”³³, a nie np. dynamiczną strukturę, jak chociażby Itamar Even-Zohar³⁴. Jeżeli do końca nie wiadomo, kiedy i pod jakimi warunkami utopia może się stać eutopią, to pojęcie to nie może wchodzić w skład jakiegokolwiek antynomii, ponieważ istotą ironii od Schlegla do de Mana nieprzerwanie pozostaje poddawanie w wątpliwość wszelkich rodzajów dwubiegunowej alternatywy³⁵. Termin „antyutopia” zatem nie dość, że funduje i podtrzymuje binarną opozycję utopii i „antyutopii”, to w dodatku:

(1) ignoruje etymologię greckiego neologizmu More'a, tworząc *contradictio in terminis*: jeżeli bowiem przyjąć, iż utopia znaczy tyle, co ‘nie-miejsce’, to prefiks *anty-* (gr. naprzeciw; opozycyjny, wrogi, rywalizujący) wyraża w tym złożeniu tyle, co ‘anty-nie-miejsce’ – czyli zgoła niewiele;

(2) wartościuje antynomię: albo „anty-utopijność” pozwala na sprzeciw wobec paradygmatu utopijnego (przy uprzednim założeniu, że utopię można uznać za rodzaj myśli paradygmatycznej), albo też „anty-utopijność” staje się kontrparadygmatem i wyraża ten sam sprzeciw, tyle że już na zasadzie substytucji;

(3) przez syntaktyczne podobieństwo ze słowami o podobnej morfologii (antyterrorysta, antybiotyk, antywirus, antimateria itp.) stwarza sugestię, jakoby utopia miała być zwalczana w obrębie określonego systemu (co prowokuje pytanie, o jaki system miałyby chodzić);

³⁰ Odnotował to: P. O. Kristeller, *Thomas More as A Renaissance Humanist*, „Moreana” 1980, nr 65–66, s. 9. Zob. także polemikę [w:] B. Blumenfeld, *The Political Paul: Democracy and Kingship in Paul's Thought*, Sheffield 2001, s. 25 (przyp. 34).

³¹ Za: D. Wojtczak, *Siódmy krąg piekła: antyutopia w literaturze i filmie*, Poznań 1994, s. 23.

³² Zob. przyp. 41 i 42.

³³ Określenie J. Derridy [w:] *Pozycje. Rozmowy z Henri Ronsem, Julią Kristevą, Jean-Louis Houdebinem i Guy Scarpettą*, przekł. A. Dziadek, Bytom 1997, s. 35.

³⁴ Mowa tu przede wszystkim o jego teorii polisystemów. Zob. I. Even-Zohar, *Teoria polisystemów*, przekł. K. Lukas, „Przestrzenie Teorii” 2007, nr 7, s. 347–367.

³⁵ Por. na ten temat: A. Warakomska, *Wieloznaczna tożsamość. Problem ściśle językowy czy filozoficzny kultury europejskiej?*, „Acta Philologica” 2012, nr 41, s. 75–82.

(4) i w końcu, choć nie na końcu, wypiera starszy o prawie 300 lat i używany w czasach jej patronów, Swifta i Holberga, termin „dystopia”.

Ostatnia hipoteza może zabrznieć szczególnie kontrowersyjnie w polskiej tradycji badawczej, gdzie całkiem na poważnie krąży frapująca opinia Joanny Czaplińskiej, jakoby autorem terminu „dystopia” był Stanisław Lem, który miał ów w dodatku „wprowadzić [...] jako podgatunek antyutopii”³⁶. Pomijając już fakt, że Lem (skądinąd w całkowitej zgodzie z tradycją anglosaską, o której szerzej nieco później), jedynie z e s t a w i ł „kausalno-socjologiczną”³⁷ antyutopię z projektującą – jak powiedziałyby Kingsley Amis – „nowe mapy piekła”³⁸ dystopią, to autorem tego terminu być nie mógł, jakkolwiek by on nowatorsko przez skojarzenie z prozą SF nie pobrzmiewał. Z opublikowanych na łamach „Notes & Queries” w 2010 r. badań historycznoliterackich Vesselina M. Budakova, przeprowadzonych w inspiracji odkryciem Deirdre Ni Chuanacháin³⁹, wynika niezbiecie, że pierwsze poświadczony w literaturze użycie pojęcia dystopii datuje się na rok 1747⁴⁰, w którym to opublikowany został panegiryk na cześć hrabiego Chesterfielda z Irlandii, zatytułowany *Utopia: or Apollo's Golden Days* i przypisywany dziś Lewisowi Henry’emu Younge’owi⁴¹. W wierszu tym, co najważniejsze, po raz pierwszy przeciwstawiona została eutopia rozumiana jako „szczęśliwy lub błogosławiony kraj” (*a happy or blessed country*) dystopii⁴² pojętej jako „kraj nieszczęśliwy” (*an unhappy country*)⁴³ – co pozwala wysnuć przypuszczenie, że słowo to mogło zostać ukute *per analogiam* przy okazji dyskusji wokół krytycznych względem tradycji utopijnej *Podróży do wielu odległych narodów świata* Jonathana Swifta, wydanych w 1726 i wznowionych w 1735 r. – a więc ciągle na 9 lat przed ukazaniem się panegiryku Lewisa Henry’ego Younge’a. Dowodzi to czegoś znacznie poważniejszego, niż tylko pierwszeństwa dystopii nad

³⁶ „Dystopia” [kursywa autorki – K.M.M.] jest terminem wprowadzonym przez Stanisława Lema jako »podgatunek« antyutopii. Zob. J. C z a p l i ń s k a, *Zniewalanie umysłu: dystopia w czeskiej literaturze współczesnej*, „Zeszyty Naukowe Slavica Stetinensia” 1996, nr 6, s. 117.

³⁷ S. L e m, *Utopia i futurologia* [w:] t e g o ż, *Fantastyka i futurologia*, t. III, Warszawa 1993, s. 154.

³⁸ Przywołuję tu tytuł znanej i wpływowej monografii *science-fiction* Kingsley’a Amisa (*New Maps Of Hell: A Survey Of Science Fiction*, Michigan 1960). Na język polski przetłumaczono dotąd jedynie jej fragment. Zob. K. A m i s, *Nowe mapy piekła*, przekł. L. Jęczmyk [w:] *Antologia szkiców i esejów o science fiction*, red. R. Handke, L. Jęczmyk, B. Okólska, Poznań 1989.

³⁹ Odkrycie to zostało po raz pierwszy odnotowane [w:] Lyman Tower Sargent, *In Defence of Utopia*, „Diogenes” 2006, nr 11, s. 15.

⁴⁰ V. M. B u d a k o v, *Dystopia. An Earlier Eighteenth-Century Use*, „Notes and Queries” 2010, nr 57, s. 86.

⁴¹ Tamże, s. 86 i 87.

⁴² Druk z roku 1747 zawierał jeszcze zniekształconą, prawdopodobnie wskutek błędu edytorskiego, pisownię ‘dustopia’, która wszelako została zastąpiona formą właściwą w przedruku na łamach „The Gentleman’s Magazine and Historical Chronicle” z września 1748 (s. 399–402), opatrzoną dodatkowo przypisem z objaśnieniem na stronie 400. Za: L. T. S a r g e n t, msc. cyt.

⁴³ Za: V. M. B u d a k o v, dz. cyt., s. 87.

„antyutopią”; dowodzi mianowicie tego, że w XVIII w. świadomość gatunku była na tyle wysoka, że w obiegu powszechnym (gdy John Stuart Mill, wygłaszając w 1868 r. mowę w House of Commons, użył terminu dystopii⁴⁴, rzecz można było jeszcze złożyć na karb jego filozoficznej erudycji, z Lewisem Henrym Youngiem już się to tak łatwo nie udaje) swobodnie przeciwstawiano utopię dystopii, nie dostrzegając potrzeby (po Swifcie!) wyrazistszego polaryzowania dzielącej oba pojęcia różnicy.

Jedynym argumentem na rzecz feralnej „antyutopii” pozostaje dość silnie ugruntowana w badaniach anglosaskich tradycja odróżniania dystopii jako utopii negatywnej od „antyutopii” jako utopii parodystycznej. Tradycja to jednak, trzeba przyznać, wygasająca, choć paradoksalnie to ona najbardziej wpłynęła na polskich badaczy okresu lat 70. i 80. XX wieku, w znacznej mierze za sprawą Witolda Ostrowskiego i jego hasła *Antyutopia* na łamach „Zagadnień Rodzajów Literackich” oraz odpowiadających mu wpisów Antoniego Smuszkiewicza i Andrzeja Niewiadowskiego z popularnego (i nawiasem mówiąc, wciąż jedyne) *Leksykonu polskiej literatury fantastycznonaukowej*⁴⁵. Dziś jednakże coraz trudniej spotkać – także w kręgach amerykańskiego The Society for Utopian Studies, wydającego najstarszy periodyk w dziedzinie („Utopian Studies”) czy siostrzanego Utopian Studies Society w Europie – badaczy opartych na utrzymaniu tego rozróżnienia. Nawet Lyman Tower Sargent, znakomitej sławy badacz utopii *sensu stricto* i utopizmu *sensu largo*, zrewidował ostatnio swoje kategoryczne stanowisko z artykułu *Utopia – The Problem of Definition*, opublikowanego w połowie lat 70. ub. wieku, gdzie argumentował za wprowadzeniem podziału utopii na pozytywne (eutopie), negatywne (dystopie) i satyryczne („antyutopie”) – i obecnie przyznaje, że w obrębie dwóch ostatnich kategorii doszło już do zauważalnego przemieszczenia akcentów, powodującego zrównanie kategorii „antyutopii” i dystopii⁴⁶. I w ten sposób studia nad nomenklaturą gatunków utopijnych powra-

⁴⁴ We fragmencie: „It is, perhaps, too complimentary to call them Utopians, they ought rather to be called dys-topians, or caco-topians [podkr. K.M.M.]. What is commonly called Utopian is something too good to be practicable; but what they appear to favour is too bad to be practicable”. Za: *Dystopia* [w:] *Oxford English Dictionary*, red. J. A. Simpson et al., Nowy Jork 1989. Nawiasem mówiąc, przywołane przez Milla słowo „kakotopia” ma odnotowane użycie jeszcze wcześniej niż „dystopia”, bo w roku 1715. Zob. V. M. Budakov, *Cacotopia: An Eighteenth-Century Appearance in News from the Dead*, „Notes and Queries” 2011, nr 3, s. 391–394.

⁴⁵ Mowa tu o tekstach: W. Ostrowski, *Antyutopia* [w:] *Zagadnienia rodzajów literackich* 1958, t. I, s. 192; A. Niewiadowski, *Świadectwa prognoz społecznych w polskiej fantastyce naukowej (1945–1985)* [w:] *Spór o SF. Antologia szkiców i esejów o science fiction*, red. R. Handke et al., Poznań 1989; A. Smuszkiewicz, *W kręgu współczesnej utopii*, „Fantastyka” 1985, nr 6 oraz tegoż, *Antyutopia* [w:] *Leksykon polskiej literatury fantastycznonaukowej*, red. A. Niewiadowski, A. Smuszkiewicz, Poznań 1990, s. 250.

⁴⁶ Por. L. T. Sargent, *Utopia – The Problem of Definition*, „Extrapolation” 1975, nr 16, s. 137 oraz tegoż, *The Three Faces of Utopianism Revisited*, „Utopian Studies” 1994, nr 5, s. 8.

cają do punktu wyjścia, a dorobek badaczy zajmujących się historią pojęciową utopii rośnie, dostarczając całkowicie niereferowalnej liczby klasyfikacji tekstów i idei utopijnych – także w Polsce (wbrew może niechętnemu pogładowi Świętochowskiego na temat niepodatności Polaków na myślenie utopijne⁴⁷), reprezentowanych przez kilka teoretycznych propozycji⁴⁸.

OJCIEC LOGOSU I WŁADCA LOGOSU

Każda utopia, a zatem również każda eutopia i dystopia, jest zarazem gatunkiem dialogicznym i krytycznym. W protoutopii Thomasa More'a – inna rzecz, że głównie wskutek inkorporowania przez ówczesną prozę formy dialogu filozoficznego – dialogiczność stała się w zasadzie spoiwem drugiej i pierwszej części *Libellus vere aureus*. Stanowiąca ramę modalną utopotezji fingowana rozmowa Thomasa More'a, Pietera Gilliesa, pafia Johna Clementa i Raphaela Hytloedæusa nie jest bowiem jedynie, jak interpretował Witold Ostrowski, „fikcją i mistyfikacją”⁴⁹. Funkcją jej jest, owszem, ironiczne, ale jednak u w i a r y g o d n i e n i e fantazji (*pithane phantasia*) o utopii, która dzięki całkowitej sztuczności osnutej na jej opisie rozmowy, ostentacyjnie absurdalnych imion postaci i nazw lokacji⁵⁰ oraz szczątkowej ramy fabularnej (podróż do Utopii, *tour de monde*, powrót z Utopii) – wysuwa się na plan pierwszy, przyczyniając się do powstania pierwszej narracji o świecie nie tyle przedstawionym w fabule, ile względem niej przedustawnym. Krytyczność utopii ujawnia się jednak już w tym, że niemożliwa jest w niej sytuacja równoważnego dialogu: nawet elementarna, dwuelementowa relacja autochtona zamieszkałego w Utopii i allochtona przybywającego z zewnątrz⁵¹ narażona jest na sytuację, w której – jeśli wyrazić rzecz w języ-

⁴⁷ Uwagi Świętochowskiego są zresztą nadzwyczaj aktualne: „[Polacy], utraciwszy niepodległość, marzyli w niewoli tylko o takim przekształceniu świata, którym by odzyskali wyjarzmioną ojczyznę pod postacią samoistnego państwa. Trudność takiego przekształcenia odstręczała ich od wiary w powolny rozwój a zalecała im wiarę w nagłe cuda, zwłaszcza dokonane przez mężów opatrnościowych”. A. Świętochowski, *Utopie w rozwoju historycznym*, Warszawa 1910, s. 341.

⁴⁸ Wśród najważniejszych: J. Szacki, dz. cyt.; L. Kle szc z, *Filozofia i utopia: Platon, Biblia, Nietzsche*, Wrocław 1997; A. S m u s z k i e w i c z, dz. cyt.; M. Ł u c z e w s k i, *Utopia i konserwatyzm*, „Edukacja Filozoficzna” 2000, t. 30, s. 38–58; D. W o j t c z a k, dz. cyt.

⁴⁹ W. O s t r o w s k i, dz. cyt., s. 43.

⁵⁰ Erazm z Rotterdamu nie bez powodu żałował w jednym z listów, że „nie otrzyma już więcej wieści z Utopii, które by go rozbawiły”, co tylko dobitnie pokazuje, że w czasach More'a ironiczno-fantastyczny charakter tekstu *Libellus vere aureus* był powszechnie zrozumiały i oczywisty. Przekład własny za: *Erasmus to Cuthbert Tunstall*, 24 kwietnia 1518, list nr 823 [w:] *The Correspondence of Erasmus. Letter 594–841 (1517–1518)*, przekł. R. A. B. Mynors, Toronto 1979, t. V, s. 410.

⁵¹ W badaniach anglosaskich mówi się w tym kontekście o relacji przewodnik–gość [*guide-visitor relationship*]. Zob. P. A b b o t t, *Utopians at Play*, „Utopian Studies” 2004, nr 1, s. 45–48.

ku ksenologii responsywnej⁵² Bernharda Waldenfelsa – „owo »dia« (*δία*) [...] międzymowy [*διά-λογος*] narażone jest na niebezpieczeństwo monologicznego zagłuszenia przez jeden głos jednego logosu [podkr. K.M.M.]”⁵³. Z tej perspektywy utopotezja More’a niczym się nie różni od uchodzącej za najbardziej radykalną (Frederic Rouvillous utożsamia ją wprost z „przednowożytnym totalitaryzmem”⁵⁴) utopotezji Campanelli: w obydwu dochodzi bowiem do zesrodkowania na utopijnym logosie, rozchwiewanym jedynie „grą słów na temat nieistnienia utopii”⁵⁵. Miał więc rację znany polski badacz fantastyki socjologicznej, Mariusz M. Leś, twierdząc, że:

Słowu eutopijnemu patronuje figura „ojca założyciela”, suwerennego, nadrzędnego podmiotu zapewniającego przejrzystość i spójność konstrukcji idealnego państwa. Agresywna przejrzystość słowa eutopijnego upowszechnia zasadę samowystarczalnego podmiotu [...] „Ojciec logosu” narzuca odczucie jedności słowa, rozumu, sensu i rzeczy⁵⁶.

Odwołanie do znanego fragmentu *Dysseminacji* Jacquesa Derridy, poświęconego błyskotliwej interpretacji przekazywanej w *Fajdrocie* (274C–275B) anegdoty o wynalezieniu pisma – „lekarstwa (*φαρμακον*) na pamięć i mądrość” (274E) – jest w studiach nad utopiami z wielu względów adekwatne (choć nieczęsto spotykane⁵⁷). Podobnie jak w filozoficznym wielogłosie Sokratesa, Fajdrosa, Kaliklesa, Gorgiasza, Teajteta, Timaiosa czy Kritiasa co rusz pobrzmiwał jeden głos jednego Platona, tak też nawet przez najbardziej zaawansowaną ramę modalną utopii przebija się zawsze logos utopisty. „Ojcem logosu jest jego źródło [...]. Logos jest zatem synem i bez obecności, bez obecnej opieki własnego ojca odebrałby sobie życie [...]. Bez ojca jest on już właśnie tylko pis-

⁵² Waldenfelsowska „ksenologia responsywna” jest rozwinięciem Husserlowskiej nauki o pobudzeniach (*Affektionen*), w której wyróżnia się aspekt hyletyczny (samoodniesienie) oraz właśnie responsywny, który w rozumieniu Waldenfelsa „ma swój początek poza sensem i regułą, tam gdzie coś nas wzywa [w tłumaczeniu polskim omyłkowo: »wzywa« – K.M.M.] i kwestionuje nasze możliwości zanim oddamy się badawczo pragnieniu wiedzy i zrozumienia”. Responsywność pozwala zatem w ksenologii na zajęcie stanowiska różnego od przyjmowanego przez zwolenników pojedynczej hermenezy, jako że „dialog zakłada asymetrię wymagania (*Anspruch*)” i „wykracza poza konsensus wymiany zdań”, uświadamiając, że zaniepokojenie ze strony tego, co obce niezmiennie „poprzedza każde partnerstwo”. Więcej na ten temat: B. Waldenfels, *Odpowiedź na to, co obce. Główne rysy fenomenologii responsywnej* [w:] *Studia z filozofii niemieckiej*, t. III: *Współczesna fenomenologia niemiecka*, Toruń 1999, s. 109.

⁵³ B. Waldenfels, dz. cyt., s. 92.

⁵⁴ Por. F. Rouvillous, *Utopia and Totalitarianism* [w:] *Utopia in Search for the Ideal Society in Western World*, red. R. Schaer, Oxford 2000, s. 331.

⁵⁵ Ph. Abbott, dz. cyt., s. 49.

⁵⁶ M. M. Leś, *Fantastyka socjologiczna. Poetyka i myślenie utopijne*, Białystok 2008, s. 20–21.

⁵⁷ W anglosaskich badaniach utopizmu interpretacje *Ojca logosu* Derridy należą do rzadkości, mimo że sama myśl (anty)logocentryczna przyswojona jest dość powszechnie; zob. np. M. DeKoven, *Utopia Limited: The Sixties and the Emergence of Postmodern*, Durham 2004.

mem⁵⁸ – wnioskował Derrida i rzeczywiście z tej perspektywy oczywisty staje się związek *ideé fixe* utopisty z logocentryzmem utopotezji. Wyspa (*Utopia* More’a, *Nowa Atlantyda* Bacona, *Wyspa* Huxley’a), koncentryczne miasto (*Civitas solis* Campanelli, *Reipublicæ Christianopolitanae descriptio* Andreægo, *Miranda* Langeo, *Późne lato* Crowley’a), klauzura (opactwo Telemitów w *Gargantui i Pantagruelu* Rabelais’go, koncenty w *Peanatemie* Stephensona) – wszystko to przykłady miejsc przejawiania się w utopii idei utopisty. Oczywiście, to od razu wywołuje wątpliwości, bowiem wiadomo, że „Ojciec [logosu] zawsze podejrzewa i nadzoruje pismo⁵⁹ – i dlatego rzeczywiście m o ż n a interpretować figurę Metafizyka, uobecniającego się u Campanelli pod postacią trygramu HOH oraz symbolu solarnego, jako dystopijną figurę władzy nadzorującej i panoptycznej, a nie eutopijną figurę protektoratu nad powierzonym rozumowi światem⁶⁰. Konkluzja rozważań Derridy przynosi jedynie potwierdzenie narzucającej się analogii między Metafizykiem i bogiem słońca Ammonem z sokratejskiej anegdoty w *Fajdroście*:

Dobro w widzialnej-niewidzialnej postaci ojca, słońca, kapitału, jest źródłem *onta*, ich pojawiania się i przybycia do logosu, który je gromadzi i zarazem wyodrębnia [...]. Dobro (ojciec, słońce, kapitał) jest zatem ukrytym, oświecającym i oślepiającym źródłem logosu. I tak jak nie można mówić o tym, co pozwala mówić (zakazując mówić o nim czy też wobec niego), [tak też] będzie się mówić jedynie o tym, kto mówi, i o rzeczach, o których, prócz jednej, stale się mówi⁶¹.

W *Civitas solis* Tommasa Campanelli utopijny logos przyjmuje dwie prototypowe formy, legitymizujące bliską poglądom Derridy wykładnię utopii jako „wyobrażenia utrwalonego w słowie⁶² – logosferę. Przede wszystkim, samo miasto Metafizyka (⊙) jest księgą: po wewnętrznej stronie okalających je siedmiu koncentrycznych murów, wznoszących się spiralnie aż ku świątyni na szczycie, snuje się *biblia pauperum*, stworzona przez „przepiękne malowidła, które w niezwykle przejrzystym układzie przedstawiają wszystkie nauki⁶³. Po wtóre, w świątyni położonej w geometrycznym centrum miasta przechowuje się księgę ksiąg: zwój zwany *Mądrością*, zawierający sumę wszystkich nauk niedostępnych już ogółowi Utopian (czyli *pauperum*). Obydwa sposoby przejawiania się utopijnego logosu przetrwały przy tym dość długo w tradycji utopijnej – w znacznej mierze może dzięki zespoleniu z różokrzyżową symboliką

⁵⁸ J. Derrida, *Ojciec logosu*, „Colloquia Communia” 1988, nr 1–3, s. 306.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Trawestując słowa Ottona von Freising o „władzy mieszczącej w sobie patronat nad całym światem [auctoritas ad quam totius orbis spectat patrocinium]. Cyt. za: J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, przekł. H. Szumańska-Grossowa, Warszawa 1995, s. 273.

⁶¹ Tamże, s. 310.

⁶² Sformułowanie za: M. M. Leś, dz. cyt., s. 19.

⁶³ T. Campanelli, *Miasto Słońca*, przekł. L. i R. Brandwajnowie, Wrocław 1955, s. 10.

Księgi Wszechświata (*Liber Mundi*)⁶⁴ – by zainspirować np. utopotezję Bensa-lemu w *Nowej Atlantydzie* Francisa Bacona, a pośrednio również doprowadzić do trwałego powiązania znajomości księgi z tajemną (więc prawdziwą) wiedzą na temat natury świata⁶⁵. To jednak dopiero dystopii dane było wyciągnąć pełnię wniosków z tego, iż – tu znów wypadnie odwołać się do Derridy – „logos reprezentuje to, wobec czego jest zobowiązany – ojca będącego także przywódcą, kapitałem, dobrem”, któremu jednak, niczym słońcu, „nie można spojrzeć w twarz”⁶⁶, a zatem: nie można go postrzegać po kartezjańsku, jasno i wyraźnie. Skoro jednak o źródle logosu zaświadcza tylko jego świadectwo, nad którym w dodatku narastają kolejne znaczenia symboliczne, to co, jeśli ojciec nie jest „postacią dobra (*agathon*)”⁶⁷, lecz wcielonego zła, zafałszowującego utopijne słowo i fundującego socjostazę na perfidnym „kłamstwie założycielskim”⁶⁸? Świadectwo logosu zostaje wywyższone ponad figurę ojca założyciela z chwilą, w której utopia może zacząć świadczyć przeciw utopiście: ku logosowi przychodzi bowiem zwracać się „nie tylko wówczas, gdy słoneczne źródło jest obecne i niesie ryzyko wypalenia nam oczu, jeśli je w nim utkwimy”, ale także wtedy, „gdy słońce staje się pozornie nieobecne w chwili zaćmienia”⁶⁹. Z inkluzywnej perspektywy Eutopianina zamieszkującego eutopię Campanelli, Metafizyk (☉) pozostaje ukryty (*absconditus*) w takim samym stopniu, w jakim dla Dystopianina zamieszkującego dystopię Angsocu w *Roku 1984* Orwella ukryty jest Wielki Brat. W obu przypadkach dla zapewnienia wewnętrznego ładu socjostazy wymagana jest bowiem jedynie wszechobecność medium, które pozwala widzieć wszystko temu, kto nie chce przez nikogo być oglądany:

Na każdym piętrze, na wprost drzwi windy, spoglądał ze ściany plakat z ogromną twarzą. Była tak namalowana, że oczy mężczyzny zdawały się śledzić każdy ruch przechodzącego. WIELKI BRAT PATRZY, głosił napis u dołu plakatu [...]. W dole, na ulicy, podmuchy wiatru wprawiały w wir kurz i skrawki papieru, a choć świeciło słońce, niebo miało barwę stali; wszystko było jakby pozbawione koloru – z wyjątkiem porozlepianych wszędzie plakatów [...]. Jeden z nich wisiał na fasadzie domu dokładnie naprzeciwko. WIELKI BRAT PATRZY, głosił napis, a ciemne oczy wwiercały się w oczy Winstona⁷⁰.

⁶⁴ Pisze o tym Andrzej Dróżdź w swej imponującej monografii związków między książką i utopią. Zob. zwł. te go z, *Utopie księgi [w:] Od Liber Mundi do hipertekstu. Książka w świecie utopii*, Warszawa 2009, s. 165–173.

⁶⁵ Termin oznaczający dosłownie „społeczność w stazie”, a więc zarówno statyczną, jak i unieruchomioną w terażniejszości; podają za: S. L e m, dz. cyt., *passim*.

⁶⁶ J. D e r r i d a, dz. cyt., s. 309.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Formuła za: P. Ć w i k ł a, *Boksowanie świata. Wizje ładu społecznego na podstawie twórczości Janusza A. Zajdla*, Katowice 2006, s. 131.

⁶⁹ J. D e r r i d a, dz. cyt., s. 311.

⁷⁰ G. O r w e l l, *Rok 1984*, przeł. T. Mirkowicz, Warszawa 1993, s. 5–6.

W dystopii ojciec logosu ukazuje najbardziej złowróżbne ze swych oblicz: nieobecną twarz władcy, wykorzystującego „władzę dyskursu”⁷¹ do zakłamywania przekazu o świecie. Perwersyjność dystopii przejawia się w tym jednak, że nie wystarczy już „odwrócić się do logosu, gdy słońce jest nieobecne w chwili zaćmienia”⁷² – albowiem władca logosu już wie, że to władza nad słowem stanowi klucz do zwycięstwa nad wolnością. Dlatego z inkluzywnej perspektywy dystopii, gdzie skutek pozbawienia prawdy mocy korespondencyjnej i zasupłania jej w koherencyjnej pętli, nie sposób już odróżnić logosu własnego od cudzego, tylko jedna ścieżka wiedzie do wyzwolenia – i każda zarazem do zguby.

W *Roku 1984* Winston Smith, podobnie zresztą jak jego poprzednik, Δ-503 z dystopii *My* Evgenija Zamiatina, odwołuje się do logosu własnego dziennika, pomagającemu mu odkrywać prawdę o otaczającym go świecie do czasu, w którym jest mu dane sięgnąć prawdy ostatecznej: napisanej przez Wroga Ludu, Emmanuela Goldsteina, Księgi, dzieła nieprzypadkowo pozbawionego tytułu w świecie, w którym nagłówki gazet zmienia się *ex post*, a same słowa przeinacza tak, by wszelkie „znaczenie uboczne zostało wymazane i zapomniane”⁷³. Dystopia jest ześrodkowana na logosie pozornie w takim samym stopniu, jak utopia: słowa mają kluczowe znaczenie i w *My* Zamiatina, gdzie z obawy przed nimi nawet imiona własne zredukowano do symboli i znaków, i w *Nowym wspaniałym świecie* Huxley’a, z którego wyrugowano wszelką poezję poza tą pozwalającą zrymować na potrzeby hipnopedii „*Was and will makes me ill*”⁷⁴, czy wreszcie w *451 Fahrenheita* Bradbury’ego, w którym książką trzeba się było *stac*, ażeby ocalić ją od spalania.

Choć więc logos wciąż jest w dystopii „lekarstwem (*φάρμακον*) na pamięć i mądrość” z *Fajdroza* (274E), pozwalającym przypomnieć sobie o sytuacji założycielskiej socjostazy, to przez fakt pozostawania w gestii władcy, a nie ojca logosu, przypomina o innej znanej maksymie medycyny: iż tylko dawka czyni z lekarstwa truciznę (*dosis sola fecit venenum*)⁷⁵. I tak właśnie należałoby odczytywać niejednoznaczne zakończenie *Paradyżji* Janusza A. Zajdla, jednej ze świetniejszych dystopii w historii gatunku, w której finale skrzyżowała się symbolika ujawniającej prawdę o tytułowej stacji orbitalnej Księgi (w *Paradyżji*

⁷¹ J. Derrida, dz. cyt., s. 308.

⁷² Tamże, s. 311.

⁷³ Tamże, s. 56.

⁷⁴ W świetnym przekładzie Bogdana Barana: „»Było« i »będzie« mnie nie posiedzie, gdy żywam gram, nieustanne »dzisiaj« mam”. Za: A. Huxley, *Nowy, wspaniały świat*, przeł. B. Baran, Warszawa 2008, s. 111.

⁷⁵ W obiegu powszechnym funkcjonuje pseudocytat; a tymczasem u Paracelsusa czyta się: „*Omnia venenenum sunt, nec sine veneno quicquam existit; dosis sola scit ut venenum non sit* [wszystkie substancje są truciznami i nic bez trucizny nie istnieje; tylko dawka czyni truciznę]”. Tłumaczenie własne za: Ph. A. T. B. von Hohenheim [Paracelsus], *Descriptionis et designationis nouorum receptorum* [w:] tegoż, *Opera omnia medico-chemico-chirurgica*, Genewa 1658, s. 254.

funkcję jej pełni zarówno opowiadanie fantastycznonaukowe *Edenia*, jak ukryty w wierszu o silne Coriolisa kryptogram, obydwa autorstwa – tradycyjnie będzie to aptronim – Orley’a Huxwella) z funkcją niepozornej, szarej tabletki, będącej „ostatnim środkiem, jaki można zaaplikować choremu światu”⁷⁶. Pomijając bowiem dedukowalny z samej fabuły fakt, iż owa pastylka mogła posłużyć za dość nietypową pomoc naukową w przeprowadzeniu eksperymentu ujawniającego „kłamstwo założycielskie” Paradyzji, to przede wszystkim stała się ona swoim placebo, opiatycznym lekarstwem (*φάρμακον*) na trawiącą władcę logosu chorobę ducha⁷⁷.

ŚWIATY UTOPII: MIĘDZY INKLUZYWNOŚCIĄ A TELEOLOGIA

Prócz analizy logocentrycznej natury relacji eutopii i dystopii, filozoficzno-literacką wykładnię utopizmu powinna wspierać refleksja nad topograficznymi założeniami utopotezji. Proces powstawania każdej utopii, a więc zarówno eutopii, jak i dystopii, jest otóż zbieżny z opisanym u Maxa Webera procesem ekstrapolacji należących do „czystych fikcji [*Reine Fiktionen*]” typów idealnych, przebiegającym od: (1) separacji grupy wzajemnie powiązanych cech z materiału empirycznego przez (2) spotęgowanie właściwości wyabstrahowanego układu po (3) przekształcenie go w „wewnętrznie niesprzeczny system [*Widerspruchlosen Kosmos*]”⁷⁸. Oznacza to – jeśliby podążyć za komentarzem Tomasza Drewniaka z *Epistemologii fikcji* – że stworzony tak typ idealny (i chyba nie będzie nadużyciem rozciągnięcie tej kategorii i na typy nieidealne) „nie odzwierciedla obiektywnie istniejącej rzeczywistości, ale ją kreuje”: nie jest zatem „finalnym aktem aktywności poznawczej”, lecz raczej paradygmatem, umożliwiającym „sformułowanie twierdzeń opisujących i wyjaśniających świat”⁷⁹. Co jednak ważne, stosunku świata idealnego (lub nieidealnego) do rzeczywistego nie należy sprowadzać do błędnej, pseudoreferencjalnej relacji pomiędzy „wewnątrzliterackim” tekstem a „zewnątrzliterackim” poza-tekstem, częstokroć na domiar złego opacznie dedukowanej ze znanego *stichwurtu* Derridy *il n’y a pas de hors-texte*⁸⁰. W istocie rzeczy nie byłoby nic łatwiejszego, niż uznać wbrew Derridzie, że utopia jest „światem tekstu”, zaś rzeczywistość

⁷⁶ J. A. Zajdel, *Paradyzja*, Warszawa 2004, s. 157–158.

⁷⁷ Może zwłaszcza *todetiitis*, czyli „dyspozycję zawłaszczenia przez sens ogólny”. C. Noica, *Sześć chorób życia współczesnego*, przeł. I. Kania, Kraków 1997, s. 66, 68, *passim*.

⁷⁸ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1951, s. 190. Proces ekstrapolacji referują za: T. Drewniak, *Fikcja jako typ idealny* [w:] *te go z*, dz. cyt., s. 87.

⁷⁹ Tamże. Wydaje się, że podobną intencją kierował się Barthes, stawiając tezę o relacji kausalnej między „systemowym zamknięciem” a „wyzwoleniem wyobraźni”. Zob. R. Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, tłum. R. Lis, Warszawa 1996, s. 21.

⁸⁰ Por. A. Burzyńska, *Dekonstrukcja post mortem* [w:] *te j z e*, *Dekonstrukcja, polityka i performatyka*, Kraków 2013, s. 20–21.

– w której utopia oczywiście musi zostać zrealizowana po stosownej fuzji horyzontów⁸¹ – jakimś „światem poza-tekstu”, w którym władca logosu jest jeszcze królem bez ziemi. Zbyt często trywializowany izolacjonizm utopii jest jednakże czymś bliższym temu, co Fernand Braudel określił mianem *Il s'échauffe* – a zatem wyspy, która nie jest oblana morzem⁸², ściśle związanej z modelem świata zdominowanego przez centrum władzy i pogranicze posłuszeństwa (w eutopii) bądź nieposłuszeństwa (w dystopii). Nie jest przypadkiem, że w większości dystopii, a na pewno w trzech kanonicznych dla gatunku powieściach Zamiatina, Orwella i Huxley’a, dystopijna socjostaza zamknięta jest w przestrzeni urbanistycznej, podczas gdy ruch oporu ulokowany jest na mniej lub bardziej oddalonych od centrum peryferiach⁸³ – chodzi tu o ustanowienie *par excellence* heterotopijnej relacji między enklawą naturalności i sztuczną doskonałością logosfery. Jest to w jakimś sensie niechciane dziedzictwo tzw. „eutopii praw natury”⁸⁴ Jeana Jacquesa Rousseau, która przetrwała w modelu dystopijnej diastazy natury i kultury wbrew woli nawet niektórych dystopistów⁸⁵, zwalczających ją zaciekle jako naleciałość retrospektywnego myślenia mitycznego, przeciwstawnego prospektywnemu myśleniu utopijnemu⁸⁶. Wspomnieć tu o tym warto z tego przede wszystkim względu, iż z krytyką Roussowskiej utopii praw natury wiąże się powstanie

⁸¹ Wielokrotnie cytowany przez polskich badaczy gatunku Bronisław Baczko przyjmuje realizowalność utopii za aksjomat, będący w dodatku – niestety – przyczynkiem do fatalistycznej egzegezy utopijnego profetyzmu: „Zajmując centralne miejsce w naszej wyobraźni, przechwytyjąc społeczne nadzieje i obsesje, utopie ukierunkowują dynamikę naszych społeczeństw. Kiedy wierzymy w utopijne obietnice, stajemy się odpowiedzialni za czającą się w naszej teraźniejszości totalitarną przyszłość”. Za: B. Baczko, *Utopie [w:] tegoż, Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1994, s. 116.

⁸² F. Braudel, *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II*, Warszawa 2004, t. I, s. 171, 176, 177.

⁸³ Por. na ten temat: L. Marin, *Frontiers of Utopia. Past and Praesent [w:] „Journal of Medieval and Early Modern Studies”* 2006, nr 36, zwł. s. 415.

⁸⁴ Pojęcie za: A. Świątchowski, dz. cyt., s. 93.

⁸⁵ Do głównego przeciwnika „utopii praw natury” należał XWB Ignacy Krasicki, prawem nie szczęśliwego paradoksu uznawany powszechnie za pierwszego polskiego eutopistę, zapewne przez zbyt subtelne zaatakowanie Roussowskiej koncepcji w ramach topotezji Nipuańskiej w *Mikołaja Doświadczyńskiego przypadkach*.

⁸⁶ Wśród niewielu zwolenników tej – jak sądzę – rozsądnej propozycji rozwiązania sporu dotyczącego związków utopii z mitem (wywołanego zresztą przez historiozoficzny nurt w badaniach utopijnych, w przypadku liczenia historii gatunku od More’a problem mityczno-utopijnego statusu Wyp Szcześliwych czy takich tekstów jak *Panchaea* Ehemerusa czy *Wyspy Słońca* Iambulusa po prostu nie istnieje) wyróżnia się Maciej Czaremski, proponujący następujące odróżnienie obydwu pojęć: „Jeśli utopia mówi o ideałach abstrahujących od rzeczywistości, to mit – dokładnie na odwrót – o rzeczywistości abstrahującej od ideału. Oba fenomeny są niewątpliwie modelami, ale, korzystając z celnego rozróżnienia, które wprowadził Clifford Geertz, utopia jest bardziej »modelem rzeczywistości«, mit natomiast – »modelem dla rzeczywistości«”. Za: M. Czaremski, *Utopia i mit*, „Obóz” 2006, nr 45–46, s. 29–30. Por. również książkę tegoż, *Mit i utopia*, Kraków 2012.

pierwszej polskiej utopii, opisanej w *Mikołaja Doświadczńskiego przypadkach* przez XBW Ignacego Krasickiego, której błędne rozpoznanie jako eutopii znakomicie służy ukazywaniu zależności pomiędzy założeniem topograficznym socjostazy i jego rezultatem felicytologicznym (tj. odnoszącym się do ogólnej teorii szczęścia) zarazem. Otóż elementarnym – i zdaje się, że również wyczuwalnym intuicyjnie – warunkiem pomyślnego funkcjonowania w warunkach permanentnego zamknięcia czy izolacji jest zwalczenie wrażenia klaustrofobicznego, bądź to na drodze racjonalnego rozumowania, bądź to zwodzenia zmysłów iluzją większej przestrzeni. Za łatwymi tezami o utopijnym izolacjonizmie rzadko jednakże idzie refleksja nad tym, z jakiej przyczyny władcy doskonałych eutopii pragnęli utrzymywać kontakt z niedoskonałym światem – badania postkolonialne wciąż bowiem nie zdołały zrewidować wśród badaczy utopii przekonania, że istotne jest tylko to, co z bytności w doskonałym świecie wynoszą (doświadczeniowo i materialnie) odwiedzający Eutopian cudzoziemcy, a nie to, co zyskują na tym odwiedzani przez cudzoziemców Eutopianie. Odpowiedzi na to pytanie nie trzeba szukać daleko – została ona udzielona w 1623 r. przez Francisca Bacona:

Widzicie tedy, żeśmy to znoszenie się z krajami obcymi ustanowili nie dla złota, srebra i klejnotów, nie dla jedwabiu czy korzeni i nie gwoli jakichś innych przedmiotów wartościowych, lecz jedynie dla uzyskania tego, co jest najpierwszym dziełem Bożym, to znaczy światłości. Gwoli światłości docierającej przecie wszędzie i rozwijającej się we wszystkich okolicach świata⁸⁷.

To nietypowe otwarcie eutopii na świat zewnętrzny przy jednoczesnym hołubieniu własnej autonomiczności jest niesłychanie istotne z perspektywy felicytologicznej: sugeruje mianowicie, że eutopijne odosobnienie nie jest narzuconą z góry dyrektywą, lecz dobrowolnie wybraną samoizolacją. Taki stan rzeczy jest oczywiście niemożliwy w dystopii – ale nawet w niej nigdy nie zmanifestuje się radykalny izolacjonizm. „Orgie-porgie” i soma z *Nowego świata* Huxley’a, wirtualny świat z *Matrixa* braci Wachowskich, seanse „Dwóch Minut Nienawiści” z *Roku 1984* Orwella, szałochłony z *Wizji lokalnej*, altruizyna z *Cyberiady* i maskony z *Kongresu futurologicznego* Lema, Can-D (wariacja na temat ang. *candy*) z *Trzech stygmatów* Palmera Eldritch’a Dicka, wigor z gry *Bioshock: Infinite* studia Irrational Games, hipoksja z *Cylindra van Troffa* Zajdla, pastylki orzeźwiające w *Wirze pamięci* Wnuka-Lipińskiego, szampon z animacji *Metropia* Tarika Saleha czy pigułka Murti-Binga w *Nienasyceniu* Witkiewicza – wszystkie te opia dla mas służyły otwarciu jedynych drzwi, na których pozostawienie otworem władca logosu mógł sobie pozwolić, a mianowicie drzwi percepcji⁸⁸. Oczywiście, w znacznej mierze były to także wenty-

⁸⁷ F. Bacon, *Nowa Atlantyda*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1995, s. 54.

⁸⁸ Termin ten spopularyzowany został przez samego A. Huxley’a w jednej z jego mniej znanych w Polsce książek, poświęconej zapisowi doświadczeń z eksperymentów z meskaliną, pt. *Drzwi percepcji. Niebo i piekło*, przeł. P. Kołyszko, Warszawa 1991.

le bezpieczeństwa logosfery, kanalizujące grożące trwałości socjostazy odruchy sprzeciwu wobec narzuconego *status quo* i utylizujące je w izolowanym środowisku (najbardziej symptomatyczne są tu Orwellowskie „Dwie Minuty Nienawiści”, transmitujące niechęć społeczną z bytu medialnego Wielkiego Brata na byt medialny Wroga Ludu). I trzeba było dopiero przytomności umysłu Aleksandra W. Lipatowa⁸⁹, który zwrócił jako jedyny spośród wszystkich dotychczasowych interpretatorów Krasickiego⁹⁰ uwagę na to, że z opisaną w II księdze *Mikołaja Doświadczynskiego przypadków* wyspy Nipu, nie można było dobrowolnie odpłynąć – a w każdym razie przestrzegano przed tym „piramida kamieni usypana nad grobem grupy Nipuańczyków, którzy ośmielili się myśleć inaczej” i którzy „targnęli się na niewzruszone tradycje kraju skostniałego w swej idylli”⁹¹. Metaforycznie więc ujmując, utopotezja Nipu nie była zatem eutopijną „hipostazą myśli poszukującej”⁹², lecz myśli dawno ukonstytuowanej, nie dynamicznej woli rozumnego dążenia do ciągłej oświaty, lecz statycznego uporu w nieustępliwym realizowaniu apriorycznego wzorca.

Dopiero po porównaniu wszystkich tych przykładów możliwe staje się przejście do ostatniej i bodaj najważniejszej – wobec sformułowanego wcześniej stanowiska na temat mylnego rozpoznania *Przypadków* Krasickiego jako eutopii – tezy. Otóż argumentacja Lipatowa jest przekonująca przede wszystkim z tego powodu, iż została przeprowadzona z perspektywy samych Nipuańczyków – Lipatow nie wykorzystał przewagi, jaką dawał mu dystans względem utopotezji, lecz wybrał taki element socjostazy, który wywoływał wewnętrzną sprzeczność w lo-

⁸⁹ Mowa o artykule: A. Lipatow, *Rousseau i Krasicki: utopia i antyutopia w »Mikołaja Doświadczynskiego przypadkach«* [w:] „Pamiętnik Literacki” 1980, nr 2.

⁹⁰ Nie wzmiankuje o tym żadna z kanonicznych interpretacji powieści Krasickiego, w żadnej też nie pojawia się obecna u Lipatowa i podzielana przeze mnie hipoteza, że powieść ta nie przynależy do gatunku eutopii. Por. A. Cieński, *Problematyka stylistyczna »Mikołaja Doświadczynskiego przypadków«*, Wrocław 1969; S. Gęsiarz, *Utopie społeczne w filozofii Dalekiego Wschodu*, Wrocław 1990; S. Gracioti, *Utopia* [w:] *Słownik literatury polskiego oświecenia*, Wrocław 1991 i tegoż, *Utopia w dziełach Ignacego Krasickiego*, Warszawa 1972; B. Gubrynowicz, *Działalność powieściopisarska Ignacego Krasickiego* [w:] tegoż, *Romans w Polsce za czasów Stanisława Augusta*, Lwów 1904; M. Klimowicz, *Wstęp* [w:] I. Krasicki, *Mikołaja Doświadczynskiego przypadki*, Wrocław 1973; P. Matuszewska, *Wolter w twórczości Krasickiego* [w:] „Pamiętnik Literacki” 1980, nr 2; P. Mączewski, *Mikołaja Doświadczynskiego przypadki*, „Pamiętnik Literacki” 1904, nr 3; M. Parkitny, *Ignacy Krasicki w kręgu opozycji dawności i terażniejszości* [w:] *Ignacy Krasicki w dwustulecie śmierci*, red. T. Kostkiewiczowa, Warszawa 2002; M. Piszczkowski, *Ignacy Krasicki. Monografia literacka*, Kraków 1969; M. Szyjowski, *Dzieje utopii Rousseau w Polsce XVIII-go wieku* [w:] tegoż, *Myśl J. J. Rousseau w Polsce XVIII w.*, Kraków 1913; R. Wołoszyński, *Ignacy Krasicki. Utopia i rzeczywistość*, Wrocław 1970.

⁹¹ A. Lipatow, dz. cyt., s. 82. Lipatow podaje również szereg argumentów z biografii, listów i pism ulotnych Krasickiego, jednak ich szczegółowe przytoczenie i zanalizowanie wymaga osobnego studium, popularyzującego niezapoznane od prawie 30 lat badania Aleksandra Lipatowa, dość radykalnie odmieniające dotychczasowe postrzeganie rozwoju polskiej utopii literackiej.

⁹² Zwrot za: T. Pawlak, *Utopia jako poszukiwanie sensu życia* [w:] *A ty mnie na wyspy szczęśliwe zawieź...*, dz. cyt., s. 12–13.

gosferze. Wyrokując z zewnętrznej, „niewspółobecnej”⁹³ perspektywy, sytuować się można wyłącznie w pozycji ojca lub władcy logosu, oddzielającego prawem niepodzielnej samowiedzy białe utopie od czarnych antyutopii – z perspektywy zaś wewnętrznej, inkluzywnej wiadomo tylko tyle, że utopia jest „wyobrażeniem utrwalonym w słowie”⁹⁴ i wielką niewiadomą pozostaje intencja, z jaką to słowo zostało wypowiedziane. I dlatego też typologią lepiej uwzględniającą utopijną inkluzywność byłoby powiązanie eutopii z teleo-eudajmonizmem⁹⁵ (rozumianym jako intencjonalne dążenie logosu do doskonałości), zaś dystopii – z teleo-kakodajmonizmem (rozumianym jako pozorne dążenie logosu do doskonałości, a faktyczne – pogłębianie niedoskonałości). Najważniejsza jest tu, podobnie zresztą jak w samym rozróżnieniu eutopii od dystopii, wspólnota rdzeniowa: podobnie bowiem jak i eutopie, i dystopie są (u)topiami (miejscami więc o określonej, bądź pozytywnej, bądź negatywnej waloryzacji) podobnie też i w e u t o p i a c h, i w d y s t o p i a c h funkcjonuje żywioł teleologiczny, który wymaga adekwatnego kamuflażu felicytologicznego. Jak pouczają bowiem wszystkie teorie szczęścia i doskonałości, zapewnianie społeczności idyllicznego bytowania wymaga płynnego wykonywania rachunku zaspokojenia i przyjemności, poprzez ciągłe podsycanie nienasyconego apetytu na szczęście⁹⁶ – i kto wie, czy to właśnie *Nienasycenie* Witkacego nie jest w tym kontekście tą dystopią, która łączy duch krytyczny z negatywistycznym w sposób, który pozwala obalić ostatni bastion obrońców „antyutopijności”⁹⁷. Nikt nie jest w stanie rozstrzygnąć, czy przykładowy Mustafa Mond miał słuszność i czy mieszkańcy *Nowego wspólnego świata* istotnie byli szczęśliwi; można natomiast stwierdzić, że cel, jaki tkwił u podstaw owego uszczęśliwienia nie był eutopijny, ponieważ to nie szczęśliwość była celem ostatecznym socjostazy, lecz uczynienie powszechnej szczęśliwości elementem porządku społecznego. Podobnie w *Roku 1984* było z językiem, w *Mikołaja Doświadczynskiego przypadkach* z izolacjonizmem, zaś w *Matrixie* – z posthumanistyczną symbiozą człowieka i maszyny, która dała rządzącym maszynom możliwość pasożytowania na energii ludzi. Siła teleologiczna stanowi *spiritus movens* każdego rodzaju utopizmu⁹⁸, bez względu na jego zewnętrzną – bo korzystającą z encyklopedii światów pozautopij-

⁹³ Odwołuję się tutaj do Bachtinowskiej „niewspółobecności” jako figury dystansu, znanej szerzej pod pojęciem egzotopii, spopularyzowanym w studiach T. Todorova. Zob. tegoż, *Philosophical Anthropology* [w:] tegoż, *Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principles*, Oxford 1984.

⁹⁴ Sformułowanie za: M. M. Leś, dz. cyt., s. 19.

⁹⁵ Termin za: V. J. Bourke, *Etyka starożytnej Grecji i Rzymu* [w:] tegoż, *Historia etyki*, przeł. A. Białek, Toruń 1994, s. 25.

⁹⁶ Por. W. Tatarkiewicz, *O doskonałości*, Warszawa 1976, s. 16 oraz *Szczęście a nieszczęście* [w:] tegoż, *O szczęściu*, Warszawa 1976, s. 103.

⁹⁷ O obnażaniu szczęścia jako zasady utilitarystycznej i o „bydłoco szczęśliwym trwaniu” u Witkiewicza zob. L. Gawor, *Dystopia Stanisława Ignacego Witkiewicza* [w:] „Wschodni Rocznik Humanistyczny” 2008, t. V, zwł. s. 267.

⁹⁸ Za: F. Standley, dz. cyt., s. 121.

nych⁹⁹ – waloryzację aksjologiczną i jest właściwie, jako swego rodzaju przedłużenie intencjonalności, jedynym pewnym wyznacznikiem utopijności jako takiej, w możliwie najszerszym dostępnym utopijności znaczeniu.

KONSTITUTYWNE CECHY ŚWIATÓW UTOPIJNYCH

	TOPOTEZJA	TELEOLOGIA	ŹRÓDŁO LOGOSU	WALORYZACJA SOCJOSTAZY
EUTOPIE	Doskonała (eutopotezja)	eudajmonistyczna	ojciec logosu (paternalizm idealistyczny i opiekuńczy)	pozytywna inkluzywnie, pozytywna ekskluzywnie
DYSTOPIE	Niedoskonała (dystopotezja)	kakodajmonistyczna	władca logosu (paternalizm autorytarny i opresywny)	pozytywna inkluzywnie, negatywna ekskluzywnie

Jeśli by odwołać się do filozofii starożytnej, można by stwierdzić, iż w dystopiach funkcjonuje – z uwagi na teleokakodajmonistyczny cel socjostazy – tylko odczucie szczęśliwości (*euthymie*), przy braku poczucia szczęścia (*euestó*)¹⁰⁰, zaś w eutopiach już współwystępuje – z racji teleoeudajmonistycznego celu socjostazy – i odczucie szczęśliwości (*euthymie*), i poczucie szczęścia (*euestó*). I jeżeli w ten sposób można zbliżyć choćby o krok paradygmatyczną strukturę utopii do dynamicznego systemu społecznego, tak by teoria utopii stała się przynajmniej w połowie tak skomplikowana i drażliwa, jak analizowane z jej pomocą teksty – to warto zrezygnować z wygody¹⁰¹, jaką daje aprioryczne rozstrzygnięcie o tym, że dany świat jest szczęśliwy, a inny nie, na rzecz podjęcia próby spojrzenia nań z wewnętrznej, inkluzywnej perspektywy. Być może dzięki temu możliwe będzie przywrócenie utopii pierwotnego dla niej żywiołu ironicznej niejednoznaczności i potraktowanie pary pojęciowej dystopii i eutopii¹⁰² nie jako skrajnie spolaryzowanej antynomii, lecz dwóch stron tego samego medalu – który może zostać wybity zarówno na jubileusz miłościwego panowania ojca logosu, jak i ponurą rocznicę rządów jego władcy.

⁹⁹ Terminu tego używam w odniesieniu do Ecowskiej formuły encyklopedii jako odniesienia opartego na kontrakcie i współdzielonej wiedzy o danym świecie możliwym. Zob. przede wszystkim odpowiednie rozdziały z książki: Umberto Eco, *Lector in fabula. Współdziałanie w interpretacji tekstów narracyjnych*, przekł. P. Salwa, Warszawa 1994 oraz rozdział *Uwagi o odniesieniu jako kontrakcie* [w:] tegoż, *Kant a dziobak*, przekł. B. Baran, Warszawa 2012.

¹⁰⁰ Terminy *euthymie* i *euestó* pochodzą z zaginionego traktatu *O pogodzie ducha* Demokryta z Abdery. Zob. na ten temat: Bourke, dz. cyt., s. 15.

¹⁰¹ Jednym z nielicznych badaczy, którzy przyznali, że wygoda użycia i obecność w uzusie jest właściwie jedynym argumentem na rzecz przeciwstawiania utopii „antyutopii”, jest R. Nycz. Zob. tegoż, *Utopia, antyutopia, science fiction*, „Tygodnik Kulturalny” 1977, nr 47, s. 6.

¹⁰² Sugerował to już J. Jarzębski w tekście: *Science fiction a polityka (wersja Stanisława Lema)* [w:] tegoż, *W Polsce, czyli wszędzie. Szkice o polskiej prozie współczesnej*, Warszawa 1992, s. 148.

Krzysztof M. Maj

EUTOPIAS AND DYSTOPIAS:
A TYPOLOGY OF UTOPIAN NARRATIVES FROM THE PERSPECTIVE
OF PHILOSOPHY OF LITERATURE

Summary

This article attempts to reconsider and systematize the classification of the utopian subgenre from the twin perspectives of philosophy of literature and literary theory. It appears that some of the latest contributions in that field undermine the traditional triad (which is generally accepted in Poland) of utopias, anti-utopia and dystopias. The author argues that the old typology should be replaced by a new division of utopias, or fictional 'non-places', into eutopias (ideal 'nonplaces') and dystopias (bad 'non-places'). This division draws on a critical tradition – less known in Poland – which links dystopias with a critique of European logocentrism and the author's own idea of a contrastive pairing of the eutopian Father of Logos and the dystopian Ruler of Logos. This formula dethrones the dominant sociological paradigm and puts in its place a new analytical instrument which may be of use to critics, both literary critics and sociologists, who seek to align the eutopia and the dystopia with the modern and the postmodern narrative respectively.