

Atopia w teorii systemów autopojetycznych

Abstrakt: Przedmiotem artykułu jest fenomen atopii – jednej z możliwych form społecznych „realnej” utopii, która pojawiła się we współczesnym globalnym świecie wraz z towarzyszącymi jej derywatami, jak dystopia i heterotopia. Praca składa się z sześciu części: 1. Uśmiech Kota z Cheshire; 2. Fenomen atopii; 3. Atopia według Willkego; 4. Atopia wolnego rynku; 5. Maszyny aniołów; 6. Eksterytorializacja społeczeństwa. Główną ideą artykułu jest opisanie i rozważenie oryginalnej koncepcji stosunku do studium nowoczesnego społeczeństwa opracowanego przez Helmuta Willkego, niemieckiego profesora socjologii na Uniwersytecie w Bielefeld. Prymarnie atopia oznacza przede wszystkim „niemiejsce” i pojawia się z reguły jako forma społecznej koegzystencji, gdy konstytutywne cechy utopii – odległość oraz czas – tracą swoją relewancję i zanikają w świecie Internetu i globalnej cyfrowej łączności satelitarnej. Ale ten proces ma swoje konsekwencje – tworząc nowy status wiedzy, zmienia człowieka, generuje nowe znaczenie państwa narodowego i świata.

Słowa kluczowe: atopia, utopia, antyutopia, wolny rynek, Luhmann, Willke, system autopojetyczny, społeczeństwo eksterytorialne, społeczeństwo wiedzy

*'All right' said the Cat; and this time it vanished quite slowly, beginning with the end of the tail, and ending with the grin, which remained some time after the rest of it had gone. 'Well! I've often seen a cat without a grin,' thought Alice; 'but a grin without a cat! It's the most curious thing I ever saw in all my life!'*¹

Lewis Carroll

1. Uśmiech Kota z Cheshire

Radykalne kurczenie się przestrzeni i akceleracja czasu, w szczególności w interiorze cywilizacji Zachodnioeuropejskiej i Północnoamerykańskiej², powoduje współcześnie zanikanie dystansu – konstytutywnego warunku istnienia utopii³ – tej zwodniczo

¹ L. Carroll, *Alice's Adventures in Wonderland*, Wordsworth Editions, Ware 2001, s. 88.

² Zob. pojęcie *kultury instant*: Z. Melosik, *Kultura instant. Paradoksy post-tożsamości*, [w:] *Edukacja. Społeczne konstruowanie idei i rzeczywistości*, red. M. Cylkowska-Nowak, Wolumin, Poznań 2000, s. 372–385.

³ Utopie są opisami „wzorowo zorganizowanych społeczeństw, projektami sprawiedliwych ustrojów państwowych i bezbłędnie funkcjonujących instytucji; u podstaw ukazywanych w nich wizji życia społecznego znajdują się ideały skontrastowane z rzeczywistością socjalną i polityczną ich czasów” (*Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Ossolineum 1989,

powabnej konstrukcji społecznego Dobro-Bytu, a tym samym sprawia, że w coraz większej mierze staje się rzeczywistością społeczną jej derywat – „byt bez właściwości” – atopia:

Pierwotną materią wszelkiej atopii jest zanikanie odległości. Dopiero to zanikanie przywołuje świadomość tego, że to odległość pozwalała na zdystansowania, w których rodziły się utopie jako zdystansowanie od mizarii. Społeczeństwo, w którym odległość jest nierealna, ztraca wraz ze zdolnością do utopii dystans wobec siebie samego⁴.

Tak jak księżyc, atopia ma jednak też swoją ciemną, „jesienną” stronę⁵, która

objawia się jako dystopia, jako komplementarna rzeczywistość społeczeństwa, w którym odzwierciedlają się lęki atopii. Dystopia – jako odwrotna strona atopii, jako suma momentów kryzysowych atopii⁶

– obecnie coraz bardziej zyskuje na znaczeniu jako organon analizy strukturalno-funkcjonalnej społeczeństwa, wiedzy, nauki, edukacji, wychowania⁷. Czym zatem jest atopia – równie realna jak uśmiech Kota z Cheshire⁸ – i czym są jej momenty kryzysowe?

2. Fenomen atopii

Źródłosłów atopii stanowi greckie ἀτοπία, czyli: niedorzeczność, osobliwość, dziwaczność; obcość; nieprawość, grzech. Można też wyprowadzać jego etymologię od przymiotnika ἀτοπος, który zawiera w sobie takie zakresy semantyczne, jak: niezwykły, nadzwyczajny, osobliwy; obcy, paradoksalny, dziwny, nienaturalny, obrzydliwy, wstrętny; podły, niegodziwy, grzeszny; nie przestrzenny⁹.

W filozofii mianem atopii określano „zdarzenia lub cechy, przy omawianiu których nie sposób powołać się na żaden przykład, topos, dosłownie miejsce”¹⁰, także to,

s. 551). Utopiści czerpali swoje wizje z pragnienia zmiany społecznego status quo, antycypując stany przyszłe, doskonale siłą ich wyobraźni, dając przy tym często świadectwo własnych sympatii i idiosynkrazji, np. Tomasz Campanella (1568–1639), który czuł niechęć do Arystotelesa, gdyż w ówczesnej sytuacji walka z nim oznaczała dla niego obronę „wolnej myśli” przeciw dogmatom scholastyki; w swoim *Mieście Słońca* napisał, że Solariusze „żywią [...] głęboką pogardę dla Arystotelesa, którego nazywają logikiem, a nie filozofem” (T. Campanella, *Miasto Słońca*, przekł. L. i R. Brandwajnowie, Alfa, Warszawa 1994, s. 80).

⁴ H. Willke, *Dystopia. Studien zur Krisis des Wissens der modernen Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2002, s. 7.

⁵ Metafora z wiersza Jerzego Harasymowicza *Notatka księżycowa* z tomu *Zielnik czyli wiersze dla wszystkich. Pascha Chrysta. Poemat wielkanocny*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1972.

⁶ H. Willke, *Dystopia*, dz. cyt., s. 7.

⁷ Por. M. Głażewski, *Dystopia jako kategoria „rozmyta” w filozofii wychowania*, [w:] *Tradycja i współczesność filozofii wychowania*, red. S. Sztobryn, M. Miksza, t. II, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2007, s. 205–222.

⁸ Kot z Cheshire (ang. *Cheshire Cat*) – ważna postać z książki *Alicja w Krainie Czarów* Lewisa Carrolla. Kot potrafi znikać i pojawiać się w dowolnym miejscu i czasie. Znikając, zaczyna od ogona, a kończy na uśmiechu. W odwrotnej kolejności przebiega pojawianie się – najpierw uśmiech, a ostatni jest koniec ogona, choć potrafi też zakończyć pojawienie się tylko na głowie. Często jest zatem tak, że z całego kota istnieje tylko jego uśmiech (kot zawsze się uśmiecha) (por. L. Carroll, *Alice's Adventures in Wonderland*, dz. cyt.). Patrz: motto tego tekstu.

⁹ Zob. *Słownik grecko-polski*, t. 1, oprac. O. Jurewicz, Wydaw. Szkolne PWN, Warszawa 2000, s. 125.

¹⁰ Platon, *Biesiada*, przekł. E. Zwolski, Aureus, Kraków 1993, s. 170, przypisy 92.



czego nie da się wyrazić, właściwość zjawisk bądź rzeczy niezwykle rzadkich, tego, co podniosłe, oryginalne w najprawdziwszym sensie tego słowa. Np. Sokrates – a później w duchu tej tradycji inni wybitni filozofowie, którzy stali się przedmiotem ostracyzmu – obdarzany był niekiedy przydomkiem „atopos” – różnie przekładanym na język polski, niekiedy gubiąc w subiektywnej interpretacji tłumacza sens wielkości tej przydawki¹¹.

W tym duchu w okresie romantyzmu w Niemczech rozumiano niekiedy pod tym pojęciem denotację geniuszu ludzkiego – konkretną osobę – najczęściej Johanna Wolfganga Goethego czy Friedricha Schillera. Dziś taka atrybucja jest raczej rzadkością¹², atopijność pojmuje się raczej jako szczególną właściwość, cechę fenomenu, będącego przedmiotem percepcji czy refleksji, którego ani nie da się z niczym porównać, ani wykazać jego proveniencji.

Współcześnie zakres językowego *usus* tego terminu może być bardzo obszerny: dla postmodernistycznego polisemantyzmu pojęciowego reprezentatywna jest choćby taka definicja atopii, umieszczona w formie poetyckiego manifestu na portalu internetowym *Atopia*:

Atopia jest nie-miejscem (*non-place*). To dosłownie nie-miejsce, które istnieje tylko wirtualnie. Tylko węzeł w sieci, który nie daje oparcia, lecz łączy inne węzły. Atopia nie jest niczym więcej niż krosnami, które splatają ze sobą różne wątki. Nie istnieje żaden uprzednio wymyślony wzór tkaniny, forma nieustannie sama się przemienia. Powstaje *polilog*, wielość głosów, które wzmacniają się wzajemnie, przecząc sobie i się ze sobą zgadzając. Literatura, filozofia, sztuka i polityka powinny stać się przedmiotem penetracji, nawzajem się inspirować i wytwarzać nowe konstelacje. [...] Między jasnością a ciemnością różnica zaczyna mienić się wszystkimi barwami, wynurza się nieznanne. Atopia to poszukiwanie tego, co atopijne, tej nieuchwytniej dyferencji. Utopii?¹³

Dane są wszakże we współczesnej myśli humanistycznej także poważniejsze ponowoczesne aplikacje atopii: np. Roland Barthes zastosował tę kategorię do dekonstrukcji ludzkich emocji, uczucia miłości w wydany w Paryżu w 1977 roku

¹¹ Por. tłumaczenie Edwarda Zwolskiego (Platon, *Biesiada*, dz. cyt.), *atopia* przełożona została jako *cudaczność*. Nie jest to w ogóle spójne z tonem wypowiedzi Alkibiadesa, który zalety Sokratesa wychwala: „Świadomego kłamstwa nie popełnię. Jeżeli natomiast będę mówił przywołując na pamięć jedno zdarzenie stąd, drugie zowąd, nie dziw się: człowiekowi w moim stanie, bez gubienia się, wyliczać po kolei twoje cudaczności rzecz niełatwa” (tamże). W tłumaczeniu Władysława Witwickiego także nadano atopii zabarwienie pejoratywne: „bo to dla mnie dziś niełatwa rzecz, tak wytrząść i po porządku wyliczyć wszystkie twoje dziwactwa” (por. Platon, *Uczta*, wyd. 4, przekł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1988, s. 121).

¹² „Poszukiwanie krainy idei, niezmiennej rzeczywistości po drugiej stronie pozoru świata materialnego, oraz wysiłki, by dzielić ten świat ze swymi współobywatelami, w całości pochłonięty osobę Sokratesa. Pośrednicząc między tymi, tak licznymi, którzy wygnani w ciemności jaskini śledzą grę obrazów, będących tylko cieniami, a swą własną wizją idei w jasnym świetle słońca, Sokrates staje się «atopos», «nieumiejscowionym», szczególną postacią, która zadaje zagadki i przez swe ekscentryczne zachowanie wydaje się nigdzie naprawdę nie pasować, a jednak podziwiany przez wszystkich, pasuje wszędzie [...]. To dotyczy także Sartra, Faucoult’a i Lacana, trzech «atopoi», którzy nigdy nie znaleźli właściwego miejsca we francuskiej filozofii uniwersyteckiej” (P. Rosseman, *Schule der geistigen Ortslosigkeit*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung” 23.10.1996, nr 247, s. N6).

¹³ Zob. *Atopia* [online] [dostęp: 23.07.2009]. Portal z symboliczną, „wirtualną” siedzibą na wyspach archipelagu Tokelau, na Pacyfiku, przez które przebiega linia zmiany daty. Dostępny w World Wide Web: www.atopia.tk.



tomie esejów *Fragments d'un discours amoureux*¹⁴, pokazując, jak przyporządkowanie właściwości (atrybucja) obecnych w pospolitym świecie codzienności obiektowi adoracji wydaje się dla człowieka prawdziwie zakochanemu niemal zdradą, świętokradztwem wobec jego najintymniejszej miłości: „dyskurs zakochanych może być jedynie dyskursem samotności: nie ma on żadnego konkretnego podmiotu, ale może być przywoływany przez «tysiące podmiotów»¹⁵. Obiekt adoracji ma charakter mityczny: „nie jest ani kłamstwem, ani wyznaniem: jest zniekształconym obrazem”¹⁶, przy czym jego atopijność polega na paradoksie, iż „odczytywanie obrazu jako (przezroczyściego) symbolu jest zaprzeczeniem jego realności jako obrazu”¹⁷. W istocie ten fenomen staje się doświadczeniem powszechnym, gdy np. rodzice potrafią opisać swą miłość do dzieci, charakteryzując głębię tej więzi emocjonalnej jako w istocie atopijną, czyli nie dającą się opisać.

Podobnie Niklas Luhmann twierdzi w *Semantyce miłości*, że człowiekowi zakochanemu – przy czym obiektem jego afektu może być równie dobrze osoba, mistycznie-metafizyczne bóstwo czy idol – niepotrzebna jest

znajomość cech obiektu. W sferze kodowania paradoksalnego uzasadnienia dostarcza miłości wyobraźnia. [...] uzasadnieniem miłości jest fakt, że się kocha. Jako samozwrotny zestrój komunikacji miłość sama się uzasadnia. Na przykład uroda ukochanego nie jest już nieodzownym faktem ani nieodzownym wyobrażeniem. Przestaje być racją, staje się dla kochającego konsekwencją miłości¹⁸.

Religie o najdawniejszych czasów mówiły w tym sensie o *tao*, praprzyczynie, tym, co wszechobecne, lecz niedefiniowalne; podobnie mistycy, filozofia metafizyczna i teologia używają pojęcia „pełni bytu”, w psychologii bada się to zjawisko doświadczenia pełni pod pojęciem holistycznej kreatywności, a szczególnie jako fenomen tzw. *flow-experience*.

3. Atopia według Willkego

W duchu Luhmannowskiej teorii systemów autopoietycznych Helmut Willke wprowadził do rozważań nad społeczeństwem pojęcie atopii¹⁹ jako określenie

¹⁴ R. Barthes, *Fragments einer Sprache der Liebe*, przekł. H. H. Henschen, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, s. 114–116.

¹⁵ J. Lechte, *Panorama współczesnej myśli humanistycznej. Od strukturalizmu do postmodernizmu*, przekł. T. Baszniak, Książka i Wiedza, Warszawa 1999, s. 214.

¹⁶ R. Barthes, *Mythologies*, przekł. A. Lavers, Paladin, St Albans 1973, s. 129, cyt. za: J. Lechte, *Panorama współczesnej myśli humanistycznej*, dz. cyt., s. 215.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ N. Luhmann, *Semantyka miłości. O kodowaniu intymności*, przekł. J. Łoziński, Wydaw. Naukowe Scholar, Warszawa 2003, s. 47–48.

¹⁹ Autopojeza (*autopoiesis*) oznacza (z grec. – αυτό = samo i ποίησις = wytwarzanie, kreacja) komplementarność między strukturą a funkcją. Termin ten został pierwotnie użyty przez chilijskich biologów dla zdefiniowania fenomenu swoistości żywej komórki. Jej komponenty biochemiczne (kwasy nukleinowe, proteiny) są zorganizowane w spójne struktury, jak jądro komórkowe, różne organella, błonę komórkową i szkielet komórkowy. Struktury te, bazując na strumieniu (*external flow*) molekuł i energii z zewnątrz, wytwarzają komponenty, które – z kolei – podtrzymują swoistą, spójną strukturę, stanowiącą źródło powstawania tych komponentów.



formy społeczeństwa, które radykalnie zniosło swe terytorialne ograniczenia. To nowe wyobcowanie obarczone jest jednak zasadniczym ryzykiem: cyklopową wizją systemów funkcjonalnych, ulegających współcześnie globalizacji, które nie dostrzegają już, że wraz z upośledzeniem zdolności do refleksji, narażają na szwank spójność całości²⁰.

Wraz z postępującą globalizacją następuje eskalacja tego zjawiska

do nieskończoności. Miejsce, przestrzeń i odległość stają się w coraz większym stopniu wielkościami, które [...] są nieznaczące. Pojęcie nieumiejscowienia (*Ortslosigkeit*), atopia oznacza ten moment utopii [...], który w idei utopijności potęguje nigdzie do gdziekolwiek. Utopia oznacza miejsce, którego nie ma. Atopia określa irrelevantność miejsca, globalne nieumiejscowienie²¹.

Dla globalnych systemów komunikacyjnych, dla technik komunikacyjnych, dla mass mediów i systemów transakcji giełdowych, dla internautów, wirtualnych graczy *on-line* miejsce, z którego się komunikuje, jest indyferentne, nie ma znaczenia, a czas, w jakim dokonują się te interakcje, przestał być dla nich relewantny. W atopijnym społeczeństwie o wymiarze globalnym utopia – jako świetlista wizja gdzieś i/lub kiedyś – stała się niemożliwa, bo wyzuta z tych konstytutywnych właściwości.

4. Atopia wolnego rynku

Gdy w 1914 roku „arcychrześcijańskie monarchie europejskie [...] rzuciły się sobie do gardeł z absurdalnie anachronicznym i samobójczym zapalem i zatopiły Europę

W kontekście utopijności komunikacji Luhmann pisze: „Systemy społeczne powstają przez to (i tylko przez to), że obaj partnerzy doznają podwójnej kontyngencji i że ta nieokreśloność (*Unbestimmbarkeit*) tego rodzaju sytuacji przydaje dla obu partnerów każdej aktywności, która potem zachodzi, znaczenie wiążące strukturalnie (*strukturbindende Bedeutung*)”. (N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1987, s. 154). Zob. także: M. Gładzewski, *Dystopia. Pedagogiczne konteksty teorii systemów autopojetycznych Niklasa Luhmanna*, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2010.

²⁰ H. Willke, *Atopia. Studien zur atopischen Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2001, tekst na czwartej stronie okładki. Willke (ur. 1945) jest profesorem teorii państwa (*Staatstheorie*) na Wydziale Socjologii Uniwersytetu w Bielefeld, wykłada także gościnnie w Waszyngtonie D.C, w Genewie i Wiedniu. W 1994 roku otrzymał prestiżową nagrodę Leibniz-Preis der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Jego najważniejsze prace to: *Global Governance*, Bielefeld 2006 (transcript); *Symbolische Systeme. Grundriss einer soziologischen Theorie*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2005; *Einführung in das systemische Wissensmanagement*, Carl-Auer, Heidelberg 2004; *Heterotopia. Studien zur Krise der Ordnung moderner Gesellschaften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003; *Dystopia. Studien zur Krisis des Wissens der modernen Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002; *Atopia*, dz. cyt.; *Systemisches Wissensmanagement*, UTB, Stuttgart 1998; *Supervision des Staates*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997; *Ironie des Staates. Grundlinien einer Staatstheorie polyzentrischer Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992; *Systemtheorie III: Steuerungstheorie*, Fischer, UTB, Stuttgart 1995; *Systemtheorie II: Interventionstheorie. Einführung in die Theorie der Intervention in komplexe Sozialsysteme*, Fischer, UTB, Stuttgart 1994; *Systemtheorie entwickelter Gesellschaften*, Weinheim, München 1989; *Entzauberung des Staates. Überlegungen zu einer gesellschaftlichen Steuerungstheorie*, Athenäum, Königstein/Ts. 1983; *Systemtheorie I: Eine Einführung in die Grundprobleme*, Fischer UTB, Stuttgart 1982.

²¹ H. Willke, *Atopia*, dz. cyt., s. 13.



w morzu krwi”²², „krajobraz po bitwie”, jaki zastała Sowa Minerwy, wylatując o zmroku, był policentrycznym zamętem. Z tej (po)wojennej anomii zrodziły się utopie, których dystopijny impet wyczerpał się dopiero w końcu XX stulecia, wraz z implozją totalitarnego socjalizmu – „realnej” formy komunizmu, bolszewizmu, stalinizmu. Ta destrukcja, poprzedzona eksplozją faszystowskiego alter ego, „stała się częścią mitu triumfu kapitalistycznego porządku świata”²³ – utopii wolnego rynku, jedyne go ładu, jaki pozostał po zduszeniu przez jej przemożną siłę tych konkurencyjnych utopii i innych alternatywnych projektów społeczno-gospodarczych, „trzech dróg”, jakie kiełkowały ówczesnie na gruzach starego porządku²⁴.

Utopia wolnego rynku znajduje się w fazie systematycznej progresji – jako „mocniej ufundowana i nowocześniejsza, bardziej amoralna i bardziej wyzuta z ograniczeń niż wszelkie dotychczasowe utopie”²⁵. Jej protagonistami nie są fantaści społeczni, płomienni rewolucjoniści, lecz chłodno kalkulujące, bezosobowe instytucje, jak Bank Światowy czy Międzynarodowy Fundusz Walutowy, amerykański FED, finansjści i maklerzy z Wall Street, transnarodowe koncerny, trusty i holdingi, globalne fundusze inwestycyjne.

Utopia uniwersalnego wolnego rynku radykalnie znosi granice między państwami czy kontynentami i czyni „niewidzialną rękę rynku” Adama Smitha „dźwignią globalnej transformacji, która dobrobyt narodów i dobrostan udziałowców [shareholder] podnosi do rangi globalnej szczęśliwości [pursuit of hapiness]”²⁶. Ten ekonomiczny porządek świata ma decydujące znaczenie dla porządku społecznego, jednakże – w przeciwieństwie do dotychczas kreowanych utopii – dla jego ziszczenia ideowe zaangażowanie człowieka jest zbędne. Tamte utopie ponosiły bowiem klęskę, gdyż od początku obarczone były fatalną wadą: zakładały, że ludzka natura jest podatna na przemianę w naturę anielską, doskonałą, że – jak wynika z sokratycznych dialogów Platona – „nikt [...] nie dopuszcza się zła świadomie, ani tego, co uważa za zło i, jak się zdaje, nie leży to we wrodzonym usposobieniu człowieka: iść dobrowolnie za tym, co uważa za zło, zamiast iść za dobrem”²⁷. Racjonalna iluminacja miała być narzędziem przemiany człowieka w Nowego Człowieka, który współtworzyłby Nowe Społeczeństwo, wolne od zła, bo moralnie rozumne. Tu tkwiła słabość utopii,

²² W. Kopaliński, *Słownik wydarzeń, pojęć i legend XX wieku*, Wydaw. Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 466.

²³ H. Willke, *Atopia*, dz. cyt., s. 7.

²⁴ Np. koncepcji trójczłonowości organizmu społecznego (*die soziale Dreigliederung*) Rudolfa Steinera, opartej na izomorficznej wobec antropozoficznie pojętego organizmu ludzkiego strukturze trzech autonomicznych sfer życia społecznego – sferze państwa i prawa, autonomicznej wobec niej sferze życia gospodarczego oraz sferze wolnego życia duchowego (por. R. Steiner, *Zasadnicze podstawy nowego ustroju społeczeństwa i państwa*, przekł. J. Siedlecka, T. Witkowski, Wydaw. Gebethner i Wolf, Warszawa 1933). Zob. także: M. Głazewski, *O witalności szkoły*, WSP im. T. Kotarbińskiego, Zielona Góra 1996 (szczególnie rozdział: *Trójczłonowość organizmu społecznego*, s. 48–52).

²⁵ H. Willke, *Atopia*, dz. cyt., s. 7.

²⁶ Tamże.

²⁷ Platon, *Protagoras*, przekł. R. Regner, Wydaw. Naukowe PWN, Warszawa 2004, 358c, s. 84. Jest to jeden z tzw. paradoksów sokratycznych, wniosek „zaskakujący i nie dający się zaakceptować”, czyli „zdumiewająca konsekwencja Sokratowskiego utożsamiania wiedzy z cnotą” (por. S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, red. J. Woleński, Książka i Wiedza, Warszawa 1998, s. 284).



w wierze, że człowiek wybierze powabne piękno moralne dobra, a nie obmierzłą brzydotę zła. A przecież już Owidiusz przyznawał się do słabości swej natury: „Video meliora proboque, deteriora sequor”²⁸.

Utopia rynku (*Marktutopie*) ten zawodny czynnik ludzki uczyniła indyferentnym dla powodzenia czy porażki. Jej podmiotem jest tylko system: instytucja i jej funkcjonalny mechanizm działania wyznaczony przez reguły. Gdy w tym systemie wykonywane są operacje, to człowiek musi pozwolić powodować się nimi. Niepotrzebna jest mobilizacja ideowa, gorliwość, propaganda, nieprzydatne marsze i pochody, zbyteczne programy wychowawcze i resocjalizacyjne. Podobnie jak ma to miejsce w szkołach, na uniwersytetach, w szpitalach, kościołach, w sądach czy restauracjach, gdzie człowiek po prostu przyjmuje istniejące reguły i według nich postępuje, często „wbrew własnym wyobrażeniom i marzeniom”²⁹, tak też wolny rynek wyraźnie określa reguły i restrykcje, a ludzie muszą się dostosować pod groźbą wykluczenia.

Kręgosłupem ideowym wszystkich klasycznych utopii – od Platona, przez Morusa, Bacona, Campanellę, aż po Marksa czy Blocha, był społeczny egalitaryzm, do którego dodawano niekiedy hasła wolności i – jako apoteozę równości – braterstwo. Ta niezachwiana wiara w równość ludzi była czynnikiem nieuchronnej autodestrukcji każdej utopii, gdyż

jeśli tylko pozostawi się ludziom samych sobie, to wydaje się, że niemal wszystko gotowi są poświęcić dla wywyższenia się nad innych, dla wyznaczenia różnic, pofolgowania chęci nierówności, nawet jeśli wiele ze skutków tej nierówności jest bolesnych³⁰.

Wszystkie utopie – sentymentalnie idealizując (Rousseau) bądź pragmatycznie upraszczając człowieka (Mao, Pol Pot) – doznawały klęski w obliczu „tej wewnętrznej hydry człowieka, która tym więcej rodzi motywów dla nierówności, im brutalniej motywy te są jej amputowane”³¹.

Utopia rynku tej aporii unika i z tego czerpie zaskakującą moc. Problem równości i nierówności nie leży w sferze jej zainteresowania, gdyż postulowana przezeń równość jest o wiele bardziej radykalna. Nie jest to jednak równość ludzi, lecz równość parametrów ekonomicznych rynku. Zarówno jako oferenci, jak i konsumenci ludzie są tu absolutnie równi – nie ma znaczenia ich wyznanie czy kolor skóry, płeć czy pochodzenie społeczne, czy są piękni czy brzydcy. Reguły wolnego rynku nie znają żadnych przywilejów dla nikogo. Bogaci i biedni podlegają im w tym samym stopniu. Ta bezosobowa egalitarność generuje „bez dalszego przyczyniania się aktorów derywacyjną równość możliwości rozwojowych i innowacyjnych”³². Przeszłe zasługi i osiągnięcia nie mają żadnego znaczenia dla terażniejszości, ważna jest tylko obecna jakość produktu. Reguły rynku są dla nabytych przywilejów i zasług bardziej radykalne i bezwzględne od każdej rewolucji, znoszą tradycyjną strukturę hierarchii i dawne uprawnienia, gdy tylko przestają one znajdować

²⁸ „Widzę lepsze i pochwalam je, lecz idę za gorszym”, cyt. za: L. Regner, *Wstęp*, [do] Platon, *Protagoras*, dz. cyt., s. XIV.

²⁹ H. Willke, *Atopia*, dz. cyt., s. 8.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże.

³² Tamże, s. 9.



legitymację w rzeczywistej pozycji rynkowej. Ta „produktywna destrukcja” stanowi mechanizm samoregulacji, homeostazy, trwania utopii „czystego rynku” – utopii na wskroś nowoczesnej:

Nie stawia ona – jak dawne utopie, czy jeszcze marksizm – na konkretne treści utopijnej szczęśliwości, określone stany końcowe historii jako utopijne spełnienie marzenia ludzkości. Utopia rynku zadawała się raczej postulowaniem procedur i warunków granicznych, które potem, niczym *deus ex machina* – wytwarzają proces eskalujący w swojej kompleksowości do nieskończoności, utopijną ciągłość zmienności, która – odnosząc się sama do siebie i sama siebie korygując – wciąga ludzi na tor modelu porządkowego, który nie zależy od szlachetnych motywów, lecz od elementarnych egoizmów³³.

Nie musi utopia wolnego rynku dokonywać rewolucyjnego przewrotu, aby zacząć funkcjonować w świadomości ludzkiej: „Zastępuje ona tę jedną wielką rewolucję miriadami małych lokalnych przystosowań”³⁴. Te akty konformizmu mogą się też kumulować w wielkie przemiany, lecz nie wymaga to zaistnienia elity rewolucyjnej – wystarczą w zupełności interesowni konsumenci. Nikt też nie poddaje w wątpliwość legitymacji dokonujących się przemian: tysiące (miliony) zadowolonych klientów (widzów, konsumentów) nie mogą się mylić. Sukces jest równoznaczny z legitymacją, prawidłowością, racją (także moralną czy artystyczną) – tak jak w polityce obowiązuje tu uświęcająca zwyczajęcę wyborów zasada: „Vox populi, vox dei”³⁵, jeśli tylko transakcje są obustronnie dobrowolne, tzn. nikt nie jest do nich jawnie przymuszany. Tak długo, jak rynek oferuje możliwość dokonywania wyborów, funkcjonuje on – jak to zgrabnie określa Willke – „z frapującym automatyzmem”³⁶ – w sposób uprawniony i efektywnie.

Jednak właśnie ten wewnętrzny immanentny automatyzm obnaża „paradoksalnie niehumanitarną nowoczesność [*Modernität*] utopii rynku”³⁷. Jej programowa apoteoza racjonalnego działania, kierowanego własnym interesem podejmowania decyzji przez każdego poszczególnego człowieka, każe przypuszczać, że to on jest w niej najważniejszy. Lecz równocześnie pokazuje się wyraźnie, że te poszczególne decyzje mają znaczenie marginalne: „Vox unius, vox nullius”³⁸. Tak naprawdę liczą się „abstrakcyjne zespoły decyzji, przemożne wobec innych tego typu zespołów”³⁹. Relewantne dane rynkowe są pochodną skupienia, wiązek (klastarów) wielu transakcji, składających się dopiero na trendy rynkowe. „Za tym welonem irrelewantności znika człowiek ze swą uprzednio tak prominentną pozycją”⁴⁰. Wyraźnie widoczne są paralele ze sferą polityki: jeden wyborca jest dla wyniku głosowania irrelewantny, nieistotny, tak jak jedna decyzja rynkowa (np. zakupu czy sprzedaży). Człowiek jako jednostka może rościć sobie prawo do ważności nie jako on sam w sobie, lecz jako element jakiegoś dostatecznie liczego zespołu, definiowanego przez dany cel działania w obrębie rynku jako całości lub jakichś jego części.

W obrębie dających się ogarnąć skupisk ludzkich w miastach i regionach ta wmontowana w utopię rynku wewnętrzna sprzeczność między nowoczesnością

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, s. 10.

³⁵ Czy w innej wersji: „Sacra populi lingua est” (Alkuin, *Listy*, 166,9 – List do Karola Wielkiego).

³⁶ H. Willke, *Atopia*, dz. cyt., s. 10.

³⁷ Tamże.

³⁸ „Głos jednego, to żaden głos”.

³⁹ H. Willke, *Atopia*, dz. cyt., s. 11.

⁴⁰ Tamże.



(*Modernität*) a indywidualnością (*Individualität*) da się jeszcze znieść, gdyż „każdy pojedynczy człowiek może się odnaleźć w tych zespołach [*Agreggaten*]”⁴¹. Rynek zachowuje się tu jeszcze adekwatnie do lokalnych potrzeb szczególnych, co wytwarza pozór istotności każdego konsumenta. Szanse na ulegnięcie iluzji „indywidualnej relewancji” rosną wraz z kurczeniem się przestrzeni terytorialnej i społecznej. Zwiększanie tych dymensji zmniejsza natomiast wiarygodność przekonania o jakimkolwiek relewantnym znaczeniu jednostki. Staje się coraz bardziej widoczna rzeczywista proveniencja efektywnej mocy sprawczej utopii rynku, która pochodzi nie od działającego podmiotu, lecz od tej „niewidzialnej ręki”, od uogólnionych reguł, generujących „instytucjonalny rozsądek, który właśnie przez to zyskuje ważność dla [animacji – M.G.] społeczeństwa, gdyż może się uniezależnić od rozsądku ludzi”⁴².

Dla rynku indywidualności ludzkie są zbędne, on potrzebuje tylko działających osób (*Akteure*), które obserwują i reagują na informacje, podejmując decyzje

Czystość rynku i tym samym siła lśnienia utopii rynku rosną wraz z liczbami. Masowe rynki epoki industrialnej były już dość zaawansowanymi manifestacjami logiki ruchu handlowego, opartego na anonimowych relacjach wymiennych. Mogły darować sobie wszelkie odniesienia do indywidualności, gdyż dopiero wielkie liczby transakcji «bez oglądania się na osobę» czyniły efektywną tę logikę przetwarzania zgeneralizowanej obserwacji w indywidualną decyzję⁴³.

Współcześnie, gdy globalizacja weszła w fazę radykalizacji, powstają niczym nieograniczone rynki światowe, które rzeczywiście zbliżają się do utopii wolnego rynku „asymptotycznie”, to znaczy, że wszelkie dystynktywne ich cechy zanikają do nieskończoności w miarę tego procesu przybliżania się. Konsekwentnie jednostka zatracza jakiegokolwiek znaczenie, staje się nieważna w skali ogromnej liczby innych jednostek. Realna i dostrzegalna staje się już tylko jako masa czy target group.

Twierdzenie, że modernizm stymulował indywidualizm, czy wręcz go wytwarzał, jest dlatego raczej formą myślenia życzeniowego apologetów postmodernizmu, jak pokazuje np. pseudo-indywidualizacja przez «zindywidualizowaną produkcję masową»⁴⁴.

Modernizacja w gospodarce, polityce, systemie opieki zdrowotnej czy wreszcie w edukacji oznacza sprowadzenie indywidualnych, szczególnych właściwości i cech ludzkich do wskaźników, liczb, wartości średnich i danych statystycznych.

5. Maszyny aniołów

Dla analizy społeczeństwa atopijnego Willke posłużył się niezwykłą przenośnią – metaforą aniołów. W ten sposób stworzył instrumentarium, które

obrazuje równoważność przestrzenną [*Äquidistanz*] [kategorii – M.G.] tutaj i [kategorii – M.G.] tam; równoczesność bliskości i dalekości, przewyciężenie dystansu między niebem a ziemią

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże, s. 12.

⁴⁴ Tamże.



przez ruch dwojakiego rodzaju, jaki powiązany jest z niezwykłą właściwością aniołów, które są *równocześnie* blisko Boga i blisko ludzi⁴⁵.

Metafora anioła jest narzędziem dla wyjaśnienia uwarunkowań możliwości (dokładniej: kontyngencji⁴⁶) społeczeństwa atopijnego – społeczeństwa „gdziekolwiek”, dla którego wszelka ustalona lokalizacja jest irrelevantna. Odległość zanika

po drugiej stronie nieskończoności, w dysymulacji dystansu w skali mikronów i nanometrów. Jeśli każde miejsce na Ziemi jest osiągalne dla komunikacji w czasie rzeczywistym, to zanika w każdym razie dla stosunków ziemskich dyferencja na tutaj i tam, na dystans przestrzenny i bliskość, a te dyferencje są odsyłane z powrotem do ich pierwotnego sensu ewokowania transcendencji⁴⁷.

Dystans, odległość stanowi pierwotną cechę konstytutywną wszelkich utopii, lecz równocześnie jest „najintymniejszym przecuciem transcendencji” (*die nächste Vorahnung der Transcendenz*), a zanikanie, redukcja tej ich właściwości, powoduje utratę owej płodnej dyferencji. Na ich miejsce pojawia się atopia, by uchwycić „paradoksalność wszechobecnej [*ubiquitär*] równoważności przestrzennej w kategoriach możliwej bliskości, podczas gdy transcendencja już dawno ulotniła się w odmętach kosmosu, gdyż tam tylko odległość ma jeszcze znaczenie”⁴⁸.

⁴⁵ Tamże, s. 71.

⁴⁶ N. Luhmann, *Soziale Systeme*, dz. cyt., s. 154. Pojęcie kontyngencji stanowi w ogóle jeden z fundamentalnych elementów koncepcji Luhmanna: „kontyngencja rozumiana jest jako zależność, w sensie angielskiego *'contingent on'*. Takie przedstawienie zależności ma tradycję teologiczną, która nie jest już widoczna w użyciu tego wyrazu. Czysto teoretyczno-modelowe pojęcie, że coś jest także możliwe inaczej, a więc nie konieczne, nie niemożliwe, lecz jest czymś pomiędzy, w rozważaniach teologicznych zreformułowane jako zależność od Boga, który mógł być przecież inaczej urządzić świat. W tradycji anglosaskiej istnieją oba te komponenty semantyczne *'contingency'* jako *'zależny od'*, w mowie potocznej używa się zatem *'contingent on'*, a z drugiej strony *'contingency'* w sensie możliwości bycia także inaczej, a więc jako negacji niemożliwości i konieczności.” (N. Luhmann, *Einführung in die Systemtheorie*, Carl-Auer Verlag, Heidelberg 2006, s. 317–318). I w innym miejscu: „Kontyngentne jest to, co nie jest ani konieczne, ani niemożliwe, czyli to, co jest (było, będzie), może być takie, ale co może być także zupełnie inne.” (N. Luhmann, *Soziale Systeme*, dz. cyt., s. 152). Kontyngencja (gr. *endechómenon*, łac. *contingere* – wydarzać się/ *contingentia* – możliwość) jest pojęciem stosowanym w filozofii (logika modalna, neopragmatyzm – Richarda Rorty'ego kontyngentna teoria prawdy) i socjologii dla oznaczenia zasadniczej otwartości i niepewności ludzkich doświadczeń życiowych. Świat społeczny jest postrzegany jako jeden z wielu możliwych, nie jest ani przypadkowy, ani konieczny. Nawet samo postrzeganie świata jest kontyngentne, polega na rozróżnieniach i konstrukcjach, które mogą być równie dobrze inne, realizowane inaczej. Zasadnicza otwartość ludzkich postaw i działań, prowadząca do kompleksowości, jest zredukowana przez kształtowanie systemów społecznych. Z punktu widzenia epistemologii kontyngencja jest wiedzą o tym, że każda wiedza jest relatywna. Epistemologicznie rzecz biorąc, kontyngencja jest pewną (ze swej strony kontyngentną) wiedzą, że każda wiedza jest relatywna: zawsze może też być zupełnie inaczej. Kontyngencja stała się centralnym pojęciem epistemologii. Pokazuje ono, że niemożliwe są zamknięte w sobie i równocześnie uniwersalne teorie. Poznanie powstaje raczej w procesach autoreferencyjnych. Szczególnym rodzajem kontyngencji jest podwójna kontyngencja. Opisuje ona niemożliwość udanej komunikacji, gdy dwoje ludzi uzależnia swoje działania każdorazowo od kontyngentnych działań partnera, nieprzewidywalnych, zaskakujących i różnorodnych. Luhmann pojęcie kontyngencji zapożyczył od Arystotelesa, który rozumiał ją jako możliwość *niekonieczną i nie dowolną*. Kontyngencja oznacza u niego negację konieczności i niemożliwości. (W polskim przekładzie *Semantyki miłości* Luhmanna, dokonany przez Jerzego Łozińskiego, kontyngencja jest błędnie tłumaczona jako przypadkowość – zob. N. Luhmann, *Semantyka miłości*, dz. cyt., s. 33, 56).

⁴⁷ H. Willke, *Atopia*, dz. cyt., s. 71.

⁴⁸ Tamże. Willke posługuje się tu terminem *ubiquitär* (pol. ubikwisty, z łac. *ubique* – wszędzie),



Znany obraz „niewidzialnej ręki rynku” Adama Smitha Willke rzutuje „na megamaszynę globalnych infrastruktur komunikacyjnych”, która funkcjonuje sama z siebie, niezależnie od intencji, woli czy wiedzy uczestników gry. Z socjologicznego punktu widzenia idzie tu o „zniesienie terytorialności rzeczywistych społeczeństw w prowizorycznej jeszcze formie eksterytorialnej socjalności”⁴⁹. Tradycyjne społeczeństwa narodowe nie znikną nagle, ale będą zapewne stopniowo wypierane przez te nowe formy ubikwistego społeczeństwa globalnego.

Samą ideę metafory ludzi jako maszyn stworzonych przez anioły, którymi te się posługują, realizując za ich pomocą „określone aktywności, które im się już sprzykrzyły – przede wszystkim powtarzalne, repetytywne, i w gruncie rzeczy nieco nudne modlenie się”⁵⁰, Willke zapożyczył od niemieckiego poety Jeana Paula. Lecz nadał jej nowy, współczesny sens, gdyż – jak twierdzi – „także dla aniołów wraz z globalizacją i digitalizacją zmieniły się zakresy ich możliwości”⁵¹. Konstrukcja aniołów wyznaczona była od zawsze przez konwergencję wywiedzionej od boga inteligencji oraz nakazanej przez boga funkcji przekazywania informacji, przy czym obie te właściwości musiały ulec współcześnie spotęgowaniu tak, by sprostać nowym wymaganiom. Lecz z kolei ludzie „już nie zaspokajają oczekiwań aniołów, nawet jeśli idzie o realizację pozostałych trywialnych zadań”⁵², więcej nawet – tam gdzie dla potrzeb globalnego porządku decydujące znaczenie ma inteligencja i przekaz informacji, tam „nawet ludzie nie zdają się na ludzi”⁵³. Powstały systemy informatyczne, które z kolei przejęły konieczne, lecz w gruncie rzeczy nudne, bo powtarzalne, funkcje i zadania digitalnego społeczeństwa. „Te refleksyjne maszyny nazywamy infrastrukturami drugiej generacji lub globalnymi, opartymi na wiedzy systemami infrastruktury”⁵⁴. Do tych refleksyjnych maszyn-systemów Willke zalicza Internet oraz telematykę komunikacyjną – „magamaszynę dla koordynacji i sterowania setkami tysięcy maszyn pierwszego porządku: ludźmi, samochodami, pociągami, autobusami, statkami, samolotami itd.”⁵⁵ Składają się na nią przede wszystkim systemy satelitarne trojakiemu rodzajowi: LEO (*low earth orbit*) oraz satelity geostacjonarne „drugiego” (ok. 10 tys. kilometrów) i „pierwszego nieba” (ok. 36 tys. kilometrów). Po raz pierwszy w historii ludzkości sieci komunikacyjne oplatają całą Ziemię, umożliwiając wymianę danych, informacji, wiedzy i ekspertyz.

Zadanie, które w wielkich religiach monoteistycznych zastrzeżone były dla aniołów, bezcielesne przekazywanie wieści każdego rodzaju do każdego miejsca, teraz zostało przekazane megamaszynom. Maszyny aniołów i maszyny ludzi odnajdują się zjednoczone w jednej zwrotnej maszynie, która uwalnia anioły od przyrodzonych im zadań i otwiera im opcje, których kontury są jeszcze niejasne⁵⁶.

zaczepniętym z botaniki i zoologii, gdzie oznacza rośliny i zwierzęta występujące w różnych biotopach na całej Ziemi.

⁴⁹ Tamże, s. 72.

⁵⁰ Tamże, s. 66.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże, s. 67.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże, s. 70.



Codziennie przekazywane są w ramach globalnego systemu komunikacyjnego, w którym ani czas ani miejsce nie mają znaczenia, miliardy digitalnych przesłań, wieści, informacji, animując „niewidzialne ręce rynku” za pomocą tej niewidzialnej maszyny komunikacyjnej. Dla obserwatora z zewnątrz te pierwsze działania, nawet w nieprzejrzystej i zakamuflowanej formie, były jeszcze dostrzegalne i klasyfikowalne, lecz teraz „procesy komunikacyjne maszyn anielskich są tej naoczności niedostępne. Gdyż tylko procesy komunikacyjne są w stanie obserwować [inne] procesy komunikacyjne”⁵⁷, przy czym wraz ze wzrostem stopnia ich skomplikowania i kompleksowości wzrasta także znaczenie owego zestroju wzorców komunikacyjnych sterujących działaniami jako głębokiego fundamentu tych „maszyn aniołów” i maleje znaczenie świadomości tożsamości tych procesów. Willke dokonuje ekstrapolacji tych procesów, by stwierdzić, że społeczeństwa, ewoluując w kierunku porządku społeczeństwa globalnego, ulegają eksterytorializacji, co w duchu teorii systemów Luhmanna, który społeczeństwo światowe (*Weltgesellschaft*) traktuje jako oczywistość – w przeciwieństwie do części tradycyjnej socjologii, dla której forma społeczeństwa narodowego wciąż jest podstawowym pojęciem teoriopoznawczym – może być sformułowane jako prawidłowość, gdyż „współczesna forma społeczeństwa może być tylko ową formą społeczeństwa światowego”⁵⁸.

6. Eksterytorializacja społeczeństwa

Atopii wolnego rynku Willke przeciwstawia własną trzecią drogę: między społeczeństwem narodowym a społeczeństwem globalnym. Nazywa go modelem lateralnych systemów wszechświatowych (*Modell lateraler Weltsysteme*). Postuluje

nową formę zorganizowanych systemów społecznych między, z jednej strony, społeczeństwem nowoczesnym, funkcjonalnie zróżnicowanym i terytorialnie powiązanim w narodową państwowość a z drugiej strony, w pełni ukształtowanym społeczeństwem globalnym⁵⁹.

Jego forma jest tworzona przez zrastające się w wymiarze światowym i wyzwalające się w tym procesie transnarodowej restrukturyzacji z własnych społeczeństw macierzystych funkcjonalne podsystemy nowoczesnego społeczeństwa – głównie systemy finansowe i ekonomiczne, ale także systemy komunikacji masowej, sportu, kultury masowej, a po części również prawa. To powoduje z kolei erozję fundamentów tradycyjnych narодно- państwowych struktur społeczeństw, opartych przeważnie na etosie pracy i państwa opiekuńczego, podczas gdy nowe formy ich restabilizacji jeszcze nie zostały uświadomione, a samoczynny mechanizm samoregulacji w globalnym kontekście społecznym nie działa jeszcze, gdyż jego potencjał nie został do tej pory zinstytucjonalizowany, co jest zresztą powodem także tego, że globalizacja nie zaowocowała pojawieniem się stabilnych właściwości społeczeństwa jako jakości uniwersalnej.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże, s. 73.

⁵⁹ Tamże.



Samo pojęcie „społeczeństwa” Willke rozumie resztą specyficznie – jako „żywozną jedność polityczno-ekonomiczną [*viable polit-ökonomische Einheit*] [osadzoną – M.G.] w kulturowym łożysku (nie ograniczonym do tego społeczeństwa)”⁶⁰. Społeczeństwo jest zatem swoistym systemem socjalnym, posiadającym kompetencje do samosterowania i samozaopatrzenia, a jego żywotność (siła witalna) bierze się stąd, że „obie te kompetencje osadzone są w społeczno-kulturowym kontekście samostanowienia”⁶¹.

W tym sensie ta definicja Willkego nawiązuje do Arystotelesowskiej idei samowystarczalności, ekonomicznej autarkii⁶². Społeczeństwo Willkego wymaga dodatkowo „autonomii polityczno-kulturowej, a więc zdolności do samoorganizacji i autoreprodukcji także reguł samosterowania”⁶³. To zastrzeżenie jest istotne, gdyż zróżnicowanie między samoorganizacją a samosterowaniem określa powody, dla których nie istnieje jeszcze społeczeństwo globalne: samoorganizacja jako taka nie stanowi warunku wystarczającego, chociaż jest konieczna (społeczeństwo globalne istnieje w tym sensie, nawet jeśli organizowane jest negatywnie – przez konflikty i katastrofy). Dla samosterowania, jako „nowoczesnej” właściwości społeczeństwa w sensie zwrotnego systemu normatywnego, jest nieodzowna „instancja, która mogłaby dawać normy kolektywnie obowiązujące”⁶⁴.

Nowoczesne państwo narodowe stanowi jedynie jedną, ukształtowaną w toku rozwoju historycznego, możliwą formę organizacji społeczeństwa. Przed nim istniały inne formy i zapewne po nim pojawią się inne:

Osobliwości nowoczesnego, delimitowanego terytorialnie i konstytuowanego narodowo społeczeństwa dopatrywać się należy w tym, że dla pewnej określonej epoki historii granice narodowe rzeczywiście wyznaczały przestrzeń żywotnych jedności polityczno-ekonomicznych, ponieważ ekonomie ukonstytuowała się jako ekonomia

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Tamże.

⁶² Autarkia – samowystarczalność gospodarza narodu, państwa lub związku państw (*polis*) (z gr. αὐτάρκεια (*autárkeia*), od *autòs* = sam oraz *arkèein* = wystarczać); pojęcie to ma jeszcze u Arystotelesa inne znaczenia: „Samowystarczalnością zaś nazywamy to, co samo przez się czyni życie godnym pożądania i wolnym od wszelkich braków: czymś takim zaś jest – zdaniem naszym – szczęście, które jest nawet ze wszystkiego najbardziej pożądania godne, nie będąc żadnym ze składników sumy poszczególnych dóbr. Bo gdyby było jakimś składnikiem owej sumy, stawałoby się bardziej pożądania godne po powiększeniu się o najmniejsze choćby dobro. Albowiem przybytek oznacza przyrost ilości dóbr, a z dwu dóbr to jest zawsze bardziej pożądania godne, które jest większe. Okazuje się tedy, że szczęście, będąc celem wszelkiego działania, jest czymś ostatecznym i samowystarczalnym”. (Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Ks. I, 1097b, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, przekł. D. Gromska, L. Regnaer, W. Wróblewski, Wydaw. Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 88). Arystoteles w *Etyce wielkiej* pisze jeszcze o samowystarczalności w aspekcie przyjaźni: „Należałoby również pomówić o samowystarczalności i o człowieku samowystarczalnym: czy człowiek samowystarczalny będzie potrzebował dodatkowo przyjaźni, czy nie, i czy będzie on dla siebie samowystarczalny i w jakim zakresie? [...] Otóż jeśliby ktoś zastanowił się nad pojęciem ‘przyjaciel’ i dostrzegł istotę i właściwości tego, kto jest przyjacielem, to (okaże się), że on jest drugim ja, szczególnie jeślibyś wyobraził sobie szczególnie bliskiego przyjaciela [...]. Skoro najtrudniejszą właśnie rzeczą, jak głosili niektórzy mędracy, jest poznać siebie i najprzyjemniejszą (albowiem przyjemną rzeczą jest znać siebie), to sami z siebie nie możemy mieć żadnego obrazu siebie samych (a że sami nie możemy, to widać stąd, że co ganimy u innych, to sami również nieświadomie czynimy, nie zdając sobie sprawy, a to dzieje się na skutek życzliwości bądź też namiętności; i dla wielu z nas to stoi na przeszkodzie, aby wydawać poprawne sądy)”. (Arystoteles, *Etyka wielka*, księga II, 1213a, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 5, dz. cyt., s. 381–382).

⁶³ H. Willke, *Atopia*, dz. cyt., s. 73–74.

⁶⁴ Tamże, s. 74.



narodowa i ponieważ równocześnie polityka ugruntowała się za pomocą pozytywnego prawa jako forma samolegitymacji i samosterowania narodową jednością polityczną⁶⁵.

Współcześnie jednak można zaobserwować tendencję do powolnej atrofii możliwości sprawczych polityki w zakresie samosterowania, które staje się „nie powiązaniem funkcjonalnie-systemowo efektem zdecentralizowanej koordynacji rozmaitych aktorów, którzy mają jakiś wspólny problem”⁶⁶. W tym sensie, jak pisze Willke, „nie mielibyśmy do czynienia z końcem historii, lecz z *ironią historii*, która wynajduje na nowo politykę jako nie-politykę i tak to – wbrew abdykacji tradycyjnej polityki – nadal dopuszcza społeczeństwo witalne (*viable Gesellschaft*)”⁶⁷.

W wyniku przemian w zakresie dystrybucji i spożytkowania surowców, które w coraz większym stopniu zbliżają się do schematu koła recydingu, zrywając z tradycyjnym pojmowaniem mechanizmów ekonomicznych i przybierając postać samowystarczalnego, zamkniętego obiegu zasobów surowcowych i wiedzy (ekspertyz, technologii, strategii) w kierunku *sustainable development* czy *sustainable consumption* (samoodtwarzalnego rozwoju czy konsumpcji), zmienia się współcześnie charakter społeczeństwa: „«ekonomia» traci swe strukturalne sprzężenie z tradycyjnie rozumianą «pracą» – proces, który, rzecz znamienna, nabrał rozmachu w krajach rozwiniętych”⁶⁸.

Zatem samowystarczalność stanowi ich właściwość konstytutywną i tym samym staje się problemem systemowo-gospodarczym – dziś można już odchodzić od pojęcia społeczeństwa przemysłowego (opartego na pracy), by zacząć stosować coraz bardziej adekwatne pojęcie społeczeństwa wiedzy. O ile dla społeczeństw, określanych jako feudalne czy później burżuazyjne, decydującym momentem było pojawienie się własności ziemskiej, a więc granic uznawanych za legitymację własności, to dla społeczeństwa post-narodowego, informacyjnego, które swą tożsamość czerpie z procesów digitalnej komunikacji, relewantna jest powszechna nowa świadomość ograniczeń fizycznych w czasie i przestrzeni, która „czyni tradycyjne granice dość porowatymi, by zdegradować je do roli zwykłych fasad”⁶⁹.

Transformacje struktur technologicznych w wymiarze globalnym powodują przemiany nie tylko procesów finansowo-ekonomicznych, lecz także zmieniają zupełnie mobilność ludzi, towarów, informacji, wiedzy czy ekspertyz. Powstają wysoko zaawansowane struktury, których *spiritus movens* jest wiedza, a nie praca jako wysiłek ludzi czy działanie maszyn, struktury oparte na regułach trudnych do zrozumienia przez człowieka, gdyż „ich sens nie daje się już wpasować w dotychczasowe modele myślenia i światów doświadczeń”⁷⁰, ewoluujących coraz wyraźniej w kierunku wizji „aniołów poza czasem i przestrzenią” oraz ich maszyn.

Tu kończy się historia państw narodowych, gdyż dla rzeczywistych celów praktyki komunikacyjnej, dla oceny „jakości” danej formy funkcjonowania społeczeństwa czy jakiegoś kontekstu społecznego informacje dotyczące potencjału

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Tamże, s. 75.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże, s. 76.

⁷⁰ Tamże, s. 78.



politycznego, jak w wieku XIX, ani informacje anonimowego kapitału finansowego, jak w okresie rozkwitu ekonomii przemysłu masowego w wieku XX, przestają być znaczące, natomiast miarą stają się dane na temat poziomu inteligencji zbiorowej, inteligencji systemowej oraz jej potencjału rozwojowego, jej zdolności do uczenia się, a więc o charakterze procesów komunikacyjnych w systemowym samosterowaniu, tendencjach rozwojowych wyznaczanych przez status wiedzy.

Ostatecznie jednak „idzie tu w najmniejszym stopniu o państwo filozofów”⁷¹, Platonską wizję „złotych mędrców” na szczycie władzy i wiedzy. Nowa istotność zasobów wiedzy oraz rola generujących ją praktyk społecznych nie pochodzi od filozofów, lecz „od hybrydowych wspólnot praktyków, wynalazców, naukowców oraz biznesmenów, którzy realizują nowe idee biznesu”⁷². Transformacji ulega przede wszystkim pojęcie wiedzy, co w konsekwencji prowadzi do zmiany praktycznego znaczenia wiedzy jako zasobu funkcjonalnego (*Ressource*) społeczeństwa.

Bibliografia:

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, przekł. D. Gromska, L. Regnaer, W. Wróblewski, Wydaw. Naukowe PWN, Warszawa 1996.
- Arystoteles, *Etyka wielka*, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 5, przekł. D. Gromska, L. Regnaer, W. Wróblewski, Wydaw. Naukowe PWN, Warszawa 1996.
- Bailey K. D., *Sociology and the New Systems Theory: Toward a Theoretical Synthesis*, State of New York Press, New York 1994.
- Blackburn S., *Oksfordzki słownik filozoficzny*, red. J. Woleński, przekł. M. Szczubiałka, Książka i Wiedza, Warszawa 1998.
- Barthes R., *Mythologies*, przekł. A. Lavers, Paladin, St Albans 1973.
- Barthes R., *Fragments einer Sprache der Liebe*, przekł. H. H. Henschen, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003.
- Brejdek J., *Niklas Luhmann – hermeneutyka różnicy konstytutywnej*, „Fenomenologia” 2003, nr 1.
- Brunkhorst H., *Systemtheorie*, [w:] *Enzyklopädie Erziehungswissenschaft*, t. I: *Theorien und Grundbegriffe der Erziehung und Bildung*, red. D. Lenzen, wyd. Ernst Klett, Stuttgart 1983.
- Bunge M., *Systemizm, nowy paradygmat ludzkiego poznania*, przekł. K. Duszkiewicz, „Philosophon Agora” 1981.
- Campanella T., *Miasto Słońca*, przekł. L. i R. Brandwajnowie, Alfa, Warszawa 1994.
- Carroll L., *Alice's Adventures in Wonderland*, Wordsworth Editions, Ware 2001.
- Churchman C. W., *The Systems Approach*, Laurel Dell Pub. Comp., New York 1968.
- Fausser P., Schweizer F., *Pädagogische Vernunft als Systemrationalität*, „Zeitschrift für Pädagogik” 1981, nr 27.
- Gasparski W., *Systemów teoria*, [w:] *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, red. Z. Cackowski, J. Kmita, K. Szaniawski, P. J. Smoczyński, Wydawnictwo PAN, Ossolineum, Wrocław 1987.
- Głazewski M., *O witalności szkoły*, Wydaw. Naukowe WSP im. T. Kotarbińskiego, Zielona Góra 1996.
- Głazewski M., *Conflict as a Dispute over Truth – Post-modern Ethics of Fear and Hope*, [w:] *Conflicts Mediation the Youth*, red. M. Głazewski, L. Sałaciński, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2005.

⁷¹ Tamże, s. 87. „Jak długo [...] miłośnicy mądrości nie będą mieli w państwie władzy królewskiej [...], tak długo nie ma sposobu, żeby zło ustało. [...] nie ma ratunku dla państw, a uważam, że i dla rodu ludzkiego” (Platon, *Państwo*, przekł. W. Witwicki, Antyk, Kęty 1999, XVIII D, s. 177).

⁷² H. Willke, *Atopia*, dz. cyt., s. 87.



- Głazewski M., *Dystopia jako kategoria „rozmyta” w filozofii wychowania*, [w:] *Tradycja i współczesność filozofii wychowania*, t. II, red. S. Sztobryn, M. Miksza, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2007.
- Gripp-Hagelstange H., *Niklas Luhmann. Eine erkenntnistheoretische Einführung*, wyd. 2, Fink Verlag, München 1997.
- Habermas J., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann*, [w:] *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, red. J. Habermas, N. Luhmann, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971.
- Harasymowicz J., *Zielnik czyli wiersze dla wszystkich. Pascha Chrysta. Poemat wielkanocny*, Wydaw. Literackie, Kraków 1972.
- Hauschke-Rhein R., *Systempädagogische Wissenschafts- und Methodenlehre*, Rhein Verlag, Köln 1986.
- Horster D., *Niklas Luhmann*, Beck Verlag, München 2005.
- Jurewicz O., *Słownik grecko-polski*, Wydaw. Naukowe PWN, Warszawa 2000.
- Kaniowski A., *Sprzeczności metodologiczne i implikacje polityczne teorii systemów N. Luhmanna*, „*Studia Nauk Politycznych*” 1981, nr 5 (53).
- Kiss G., *Grundzüge und Entwicklung der Luhmannschen Systemtheorie*, Enke, Stuttgart 1990.
- Kneer G., Nassehi A., *Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Eine Einführung*, Fink Verlag, München 1993.
- König E., Riedel H., *Systemtheoretische Didaktik*, Weinheim und Basel, Beltz 1976.
- Kopaliński W., *Słownik wydarzeń, pojęć i legend XX wieku*, Wydaw. Naukowe PWN, Warszawa 2000.
- Lechte J., *Panorama współczesnej myśli humanistycznej. Od strukturalizmu do postmodernizmu*, przekł. T. Baszniak, Książka i Wiedza, Warszawa 1999.
- Luhmann N., *Soziologische Aufklärung*, t. 1–6, Westdeutscher Verlag, Opladen 1967–1995.
- Luhmann N., *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main 1977 [wyd. pol.: *Funkcja religii*, przekł. D. Motak, Nomos, Kraków 1998].
- Luhmann N., *Soziologie der Moral*, [w:] *Theorietechnik und Moral*, red. N. Luhmann, S. H. Pfürtner, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978.
- Luhmann N., *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982 [wyd. pol.: *Semantyka miłości. O kodowaniu intymności*, przekł. J. Łoziński, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003].
- Luhmann N., *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1987.
- Luhmann N., *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1988.
- Luhmann N., *Ökologische Kommunikation*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1988.
- Luhmann N., *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1990.
- Luhmann N., *Die Selbstbeobachtung des Systems. Ein Gespräch mit Ingeborg Breuer*, „*Frankfurter Rundschau*” 5.12.1992.
- Luhmann N., *Das Recht der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993.
- Luhmann N., *Die Kunst der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993.
- Luhmann N., *Was ist Kommunikation?*, [w:] *Soziologische Aufklärung*, t. 6: *Die Soziologie und der Mensch*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1995.
- Luhmann N., *Das Erziehungssystem und die Systeme seiner Umwelt*, [w:] *Zwischen System und Umwelt*, red. N. Luhmann, K. R. Schorr, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996.
- Luhmann N., *Social Systems*, przekł. J. Bednarz, Stanford University Press, Palo Alto, CA 1996.
- Luhmann N., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1997.
- Luhmann N., *Recht als soziales System*, „*Zeitschrift für Rechtssoziologie*” 1999, nr 20.
- Luhmann N., *Die Politik der Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2000.
- Luhmann N., *Die Religion der Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2000.
- Luhmann N., *Das Erziehungssystem der Gesellschaft*, red. D. Lenzen, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2002.
- Luhmann N., *Schriften zur Pädagogik*, red. D. Lenzen, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2004.
- Luhmann N., *Das Kind als Medium der Erziehung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2006.



- Luhmann N., *Einführung in die Systemtheorie*, red. D. Baecker, Carl Auer Verlag, Heidelberg 2006.
- Luhmann N., *Einführung in die Theorie der Gesellschaft*, Carl Auer Verlag, Heidelberg 2005.
- Luhmann und die Kulturtheorie, red. G. Burkart, G. Runkel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2004.
- Luhmann N., Schorr K. E., *Das Technologiedefizit der Erziehung und die Pädagogik*, [w:] *Zwischen Technologie und Selbstreferenz*, red. N. Luhmann, K. E. Schorr, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1982.
- Luhmann N., Schorr K. E., *Reflexionsprobleme im Erziehungssystem*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1998.
- Maturana H. R., Varela H. J., *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens*, Scherz, Bern–München–Wien 1987.
- Meinberg E., *Systemtheorie – Herausforderung für die moderne Erziehungswissenschaft*, „Pädagogische Rundschau” 1983, nr 37.
- Melosik Z., *Kultura instant. Paradoksy post-tożsamości*, [w:] *Edukacja. Społeczne konstruowanie idei i rzeczywistości*, red. M. Cyłkowska-Nowak, Wolumin, Poznań 2000.
- Miller J. G., *Living Systems*, McGraw-Hill Book Company, New York 1978.
- Mingers J., *Self-Producing Systems*, Wolters Kluwer Academic/Plenum Publishers 1994.
- Odum H., *Ecological and General Systems: An Introduction to Systems Ecology*, Colorado University Press, Colorado 1994.
- Olk T., *Gesellschaftstheoretische Ansätze in der Jugendforschung*, [w:] *Handbuch der Jugendforschung*, red. H. H. Krüger, Leske + Budrich, Opladen 1993.
- Pädagogik. Erziehungswissenschaft und Systemtheorie*, red. J. Oelkers, H. E. Tenorth, Beltz, Weinheim 1987.
- Platon, *Biesiada*, przekł. E. Zwolski, Wydaw. Aureus, Kraków 1993.
- Platon, *Państwo*, przekł. W. Witwicki, Antyk, Kęty 1999.
- Platon, *Protagoras*, przekł. R. Regner, Wydaw. Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- Reese-Schäfer W., *Niklas Luhmann zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg 2001.
- Reinhardt J. D., *Niklas Luhmanns Systemtheorie interkulturell gesehen*, Verlag Traugott Bautz, Nordhausen 2005.
- Rosseman P., *Schule der geistigen Ortslosigkeit*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung” 23.10.1996, nr 247.
- Saldern M. von, *Erziehungswissenschaft und neue Systemtheorie*, Duncker&Humbolt Verlag, Berlin 1991.
- Schäfer A., *Systemtheorie und Pädagogik: Konstitutionsprobleme von Erziehungstheorien*, Athäneum, Königstein 1983.
- Steiner R., *Zasadnicze podstawy nowego ustroju społeczeństwa i państwa*, przekł. J. Siedlecka, T. Witkowski, Wydaw. Gebethner i Wolf, Warszawa 1933.
- Systemtheorie*, red. H. Brunkhorst, [w:] *Enzyklopädie Erziehungswissenschaft. Theorien und Grundbegriffe der Erziehung und Bildung*, red. D. Lenzen, K. Mollenhauer, Klett-Cotta, Stuttgart 1983.
- Treibel A., *Theorie sozialer Systeme (Luhmann)*, [w:] A. Treibel, *Einführung in soziologische Theorien der Gegenwart*, Leske + Budrich, Opladen 1993.
- Treml A. K., *Die Systemtheorie – Folgenloses Sprachspiel oder erfolgversprechendes Paradigma?*, [w:] *Systemische Pädagogik*, t. 4, red. H. Huschke-Rhein, Rhein-Verlag, Köln 1990.
- Treml A. K., *Systemtheoretisch orientierte Pädagogik*, [w:] *Pädagogische Konzeptionen*, red. J. Petersen, G. B. Reinert, Auer, Donauwörth 1992.
- Willke H., *Atopia. Studien zur atopischen Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2000.
- Willke H., *Systemtheorie I: Eine Einführung in die Grundprobleme*, Fischer Verlag, Stuttgart 1982.
- Willke H., *Entzauberung des Staates. Überlegungen zu einer gesellschaftlichen Steuerungstheorie*, Verlag Athenäum, Königstein 1983.
- Willke H., *Systemtheorie entwickelter Gesellschaften*, Weinheim, München 1989.



- Willke H., *Systemtheorie II: Interventionstheorie. Einführung in die Theorie der Intervention in komplexe Sozialsysteme*, Fischer Verlag, Stuttgart 1994.
- Willke H., *Systemtheorie III: Steuerungstheorie*, Fischer Verlag, Stuttgart 1995.
- Willke H., *Ironie des Staates. Grundlinien einer Staatstheorie polyzentrischer Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1992.
- Willke H., *Supervision des Staates*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1997.
- Willke H., *Systemisches Wissensmanagement*, UTB, Stuttgart 1998.
- Willke H., *Dystopia. Studien zur Krisis des Wissens der modernen Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002.
- Willke H., *Heterotopia. Studien zur Krise der Ordnung moderner Gesellschaften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2003.
- Willke H., *Einführung in das systemische Wissensmanagement*, Carl-Auer Verlag, Heidelberg 2004.
- Willke H., *Symbolische Systeme. Grundriss einer soziologischen Theorie*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2005.
- Willke H., „Smart” *Global Governance: Governing the Global Knowledge Society*, University of Chicago Press, Chicago 2007.
- Zwischen Intransparenz und Verstehen*, red. N. Luhmann, K. E. Schorr, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1986.
- Zwischen System und Umwelt*, red. N. Luhmann, K. E. Schorr, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1996.

Atopia According to Autopoietic Systems Theory

Abstract: The subject of the article is the phenomenon of atopia – one of the possible social forms of the ‘real’ utopia that has emerged in the modern global world recently, followed by its derivations like dystopia and heterotopia. The paper consists of six parts: 1. The Smile of Cheshire Cat, 2. Phenomenon of Atopia, 3. Atopia according to Willke, 4. Atopia of Free Market, 5. Machines of Angels, 6. Exteriorization of Society. The main idea of the article is to describe and to consider the original concept of attitude to modern society study developed by Helmut Willke, a German professor in sociology at the University of Bielefeld. Atopia means primarily ‘no place’ and it always occurs as a form of social coexistence when the constitutive characteristics of utopia – the distance and the time – lose their relevance and disappear in the world of Internet and global digital satellite communication. But it has its consequences – it changes the man by creating a new status of knowledge, it generates a new meaning of a nation state and the world.

Keywords: atopia, utopia, dystopia, free market, Luhmann, Willke, autopoietic system, exterritorial society, society of knowledge

