

## *Terra Utopia*. Glosy i konteksty pedagogiczne utopii

**Abstrakt:** Przedmiotem artykułu jest fenomen utopii postrzegany i interpretowany w kontekście edukacyjnym. Praca składa się z czterech części: 1) Dobre miejsce nigdzie, 2) Szczęśliwi Utopianie, 3) Pedagogiczne konteksty utopii, 4) Pochwała utopii. W pierwszej części zostały przedstawione zagadnienia genezy i specyfiki tożsamości definicyjnej utopii w aspekcie literackim, społecznym i filozoficznym. Podjęto tu próbę prześledzenia źródeł i uwarunkowań najważniejszych jej aplikacji oraz rozwinięć społecznych i ideowych. W części drugiej przedstawiono analizę projektów społecznych systemów utopijnych w wymiarze *conditio humana*, badając mechanizm eudajmoniczny (tzn. szczęścia kompulsywnego) projektów utopijnych. W części trzeciej wykorzystano wyniki wcześniejszych dociekań do deskrypcji problemów wychowawczych i edukacyjnych, poszukując ostatecznie możliwych konkluzji pedagogicznych. Część czwarta została poświęcona ukazaniu zalet myślenia i działania utopijnego dla edukacji. Głównym celem artykułu jest rozważenie hermeneutycznych i heurystycznych konsekwencji aplikacji utopijnych konstruktów dla pedagogiki.

**Słowa kluczowe:** atopia, Campanella, edukacja, Fourier, Morus, Nowe Społeczeństwo, Nowy Człowiek, Platon, społeczeństwo utopijne, tropizm, utopia

### 1. Dobre miejsce nigdzie

Utopia to filozoficzna idea omnipotencji – pierwotnie greckiego *polis*, potem różnych form państwa, „nie mająca szans urzeczywistnienia i nie licząca się z realnym stanem rzeczy i stosunków społecznych wizja idealnego, egalitarnego społeczeństwa”<sup>1</sup>. Z tej idei, będącej w istocie „duchem, który ciągle przeczy”<sup>2</sup>, wyrastały jednak konkretne programy przebudowy społecznej, wizje lepszego społeczeństwa. W szerokim rozumieniu zakres semantyczny utopii obejmuje:

<sup>1</sup> W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1985, s. 1235.

<sup>2</sup> J. W. Goethe, *Faust. Tragedii część pierwsza*, Warszawa 1967, s. 79.

„wszelkie systemy poglądów ugruntowane na sprzecznie wobec aktualnie istniejących stosunków i przeciwstawianiu im propozycji stosunków innych, bardziej odpowiadających istotnym potrzebom ludzkim”<sup>3</sup>. Wtedy utopia staje się miarą moralnego i społecznego dobra, a utopistą jest człowiek obdarzony wrażliwością na obecność zła i podejmujący (mające znikome szanse powodzenia) starania w celu jego eliminacji. Dlatego w języku potocznym słowo *utopia* oznacza zwykle mrzonkę, marzenie o jakimś niemożliwym do osiągnięcia stanie, czasie, porządku czy miejscu, projekt fantastyczny, nierealistyczny<sup>4</sup>.

Z czasem utopie przestały być „jedynie marzycielską mrzonką, bo ubrano je w szatę racjonalnej i naukowej teorii, a zwolenników myślenia utopijnego traktowano jako ludzi postępu i nowoczesności”<sup>5</sup>. Dla niemal wszystkich utopii charakterystyczna jest wizja egalitarnych, sprawiedliwych, perfekcyjnych stosunków społecznych, życia społecznego wolnego od troski o dobra materialne, których obfitość implikuje powszechne szczęście jako efekt satysfakcji konsumpcyjnej. Człowiek – *homo socius* – staje się miarą wszechrzeczy – podmiotem, który sam dla siebie jest zarazem przedmiotem działania na rzecz realizacji projektu utopii: „To dzięki jego zorganizowanym i precyzyjnie określonym wysiłkom miał się urzeczywistnić «raj na ziemi», miała się wypełnić świecka eschatologia zbawienia”<sup>6</sup>.

Utopie pozwalają antycypować rzeczywistość społeczną i przez swoją radykalność kwestionować mniemaną oczywistość etosu ładu społecznego:

są niczym punkty obserwacyjne, skąd terazniejszość pokazuje się jako niedoskonała. Rozwiązania uważane za naturalne («tak po prostu jest») przedstawia się w nich jako niemądre i tymczasowe ustalenia, które wkrótce ustąpią miejsca racjonalnym pomysłom. Utopie stymulują wyobraźnię, myślenie o tym, co mogłoby być<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Warszawa 2000, s. 24–25.

<sup>4</sup> Por. *Encyklopedyczny przewodnik po świecie idei*, red. S. Bednarek, J. Jastrzębski, Wrocław 1996, s. 242.

<sup>5</sup> K. Gryżenia, *Spór o rolę utopii w wychowaniu*, [w:] *Tradycja i współczesność filozofii wychowania*, red. S. Sztobryn, M. Miksza, Kraków 2007, s. 228.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> J. Appleton, *Cudowne teraz, niepewne jutro*, „Forum” 2007, nr 17–18, s. 33. Jako gatunek literacki utopia narodziła się w epoce odrodzenia, choć jej korzenie sięgają znacznie głębiej. Początek dały jej traktaty filozoficzno-społeczne Platona (*Państwo*), Arystotelesa (pisma o państwie w *Polityce*), Ksenofonta (*Cyropedia*), Euhemera z Messyny (*Święte pismo*), później św. Augustyna (*O państwie bożym*). Z czasem ideały utopii nabrały charakteru polityczno-instruktażowego, np. Francisca Bacona *Nowa Atlantyda* (1627), Denisa Veiraśa *L'Histoire de Sevarambes* (5 tomów – 1677–1679), Jamesa Harringtona *Oceana* (1656), Tomasza Campanelli *Miasto Słońca* (napisane po włosku w 1602 roku, po raz pierwszy opublikowane po łacinie we Frankfurcie w 1625 roku, wydane definitywnie – Paryż 1637), Francisca Fénelona *Historia Telemaka* (1699), Luisa S. Merciera *Rok 2440 albo Sen...* (1770), Ignacego Krasickiego *Mikołaja Doświadczyńskiego przypadki*, cz. II (1776), Wojciecha Gutkowskiego *Podróż do Kalopei*, Etienne Cabeta *Podróż do Ikarii*, Edwarda Bellamy’ego *W roku 2000* (ang. *Looking Backward*, 1888), Samuela Butlera *Erewhon* (1872), Williama Morrisa *Wieści z nikąd* (ang. *News from Nowhere*, 1891), Herberta G. Wellsa *Utopia współ-*



Początkowo utopijne państwa i społeczności umieszczane były na dalekich egzotycznych wyspach, nieodkrytych jeszcze lądach Nowego Świata, eksplorowanego dopiero w czasach odrodzenia, i opisywane za pomocą realistycznej techniki narracyjno-fabularnej. Pisarze niekiedy wręcz „postulowali się chwytem stylizacji na zapis dokumentalny”<sup>8</sup>. Od połowy XVIII wieku, wraz z rozwojem techniki, kurczeniem się i zanikaniem „białych plam” na mapie świata, zaczęto utopie przenosić w daleką przyszłość, dając w ten sposób podwaliny pod literaturę futurystyczną.

Poszukując *differentia specifica* utopii, można podkreślić za Leszkiem Kołakowskim, że „nie istnieje żaden konieczny powód, byśmy ograniczyli jego znaczenie tylko do tych idei, których logiczna niespójność bądź empiryczna niewykonalność są oczywiste”<sup>9</sup>. Mówiąc o utopii, nie należy jednak oddalać się zbyt daleko od znaczenia treści tego słowa zawartego w języku potocznym, nawet jeśli jego zawartość semantyczna jest dość labilna i nieostra. *Habent sua fata libelli* – ma swoje losy także „Utopia”: przemyślny neologizm stworzony przez Morusa jako nazwa własna dla ściśle określonego celu zyskał z czasem w procesie ewolucji kulturowo-lingwistycznej „sens tak szeroki, iż obejmuje on nie tylko gatunek literacki, ale również styl myślenia, mentalność i nastawienie filozoficzne”<sup>10</sup>. Uniwersalność i witalność tego słowa może skłaniać wręcz do stwierdzenia, że „mamy tu do czynienia z ponadczasową formą ludzkiej wrażliwości, z trwałym zjawiskiem antropologicznym”<sup>11</sup>.

Takie „pojemne” semantycznie stanowisko ma wszakże swoją cenę: implikuje radykalne rozmycie zakresu pojęcia utopii, gdyż z jednej strony mieściłoby ono w sobie każdą ideę, zamysł i marzenie, które dotyczyłoby poprawy

*czesna* (ang. *A Modern Utopia*, 1905) i *Ludzie jak bogowie* (ang. *Man Like Gods*, 1923), George B. Shawa *Powrót do Matuzala* (*Back to Matuselah*, 1920).

<sup>8</sup> J. Szacki, *Spotkania z utopią*, dz. cyt., s. 24–25. We wstępie do *Utopii* Morusa Witold Ostrowski pisze o tym zjawisku tak: „Nawiązując do tych wydarzeń, More tak bardzo troszczy się o dokładne sprawozdanie z nich, do takiego stopnia dba o to, by w jego książeczce nie było nic fałszywego, że zapytuje Egidiusza, czy most stolicy Utopii, Amaurotum, ma pięćset kroków długości czy trzysta, jak utrzymuje paż. Oświadcza, że raczej powtórzy cudze kłamstwo, niż je zmyśli: *potius mendacium dicum quam mentiar*” (W. Ostrowski, *Wprowadzenie do Utopii*, [w:] T. Morus, *Utopia*, Warszawa 1954, s. 44).

<sup>9</sup> L. Kołakowski, *Śmierć utopii na nowo rozważona*, [w:] L. Kołakowski, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 2000, s. 11.

<sup>10</sup> Tamże. Do powszechnej świadomości weszły takie Orwellofskie konstrukcje, jak np. Siódme Przykazanie z *Folwarku zwierzęcego*: „Wszystkie zwierzęta są równe”, co zmieniono później na „Wszystkie zwierzęta są równe, ale niektóre zwierzęta są równiejsze od innych”, albo okrzyk: „Cztery nogi: dobrze, dwie nogi źle!”, którym owce uciszały inne zwierzęta, gdy tylko te zaczynały narzekać, a który zmieniono na: „Cztery nogi: dobrze, dwie nogi: lepiej!”, gdy świnię, pragnącą upodobnić się do ludzi, zaczęły chodzić na zadnich nogach (cyt. za: G. Orwell, *Folwark zwierzęcy*, Warszawa 1988).

<sup>11</sup> L. Kołakowski, *Śmierć utopii na nowo rozważona*, dz. cyt., s. 12.



ludzkiej egzystencji, tak jak pojmował je na przykład Ernst Bloch<sup>12</sup> czy Herbert Marcuse<sup>13</sup>, każdy eksperyment myślowy, przeprowadzany dla „uświadomienia sobie wszystkich konsekwencji jakiejś hipotezy na temat funkcjonowania społeczeństwa w założonych uprzednio warunkach”<sup>14</sup> (Ernst Mach, August Comte, André Lalande, Burrhus F. Skinner) i każdą alternatywę odnoszącą się do ludzkiego porządku społecznego, z drugiej zaś strony utopijnymi nazywałyby się wszelkie religijne przedstawienia i obietnice Edenu i wiecznego szczęścia. Takie rozumienie utopii faktycznie defaworyzuje to pojęcie w kontekście precyzji terminologicznej nauki, czyniąc je mało przydatnym dla rozważań filozoficznych, socjologicznych czy pedagogicznych, gdyż obejmowałoby ono „wszystko, co ludzie kiedykolwiek uczynili dla poprawy swojej kolektywnej i indywidualnej egzystencji, a także ich eschatologiczne oczekiwania [...]”<sup>15</sup>. Nie bez znaczenia są przy tym pejoratywne skojarzenia, często o dużym ładunku emocjonalnym, zawarte w języku potocznym, a także różne bolesne engramy powszechnej pamięci, utworzone w niej przez próby realizacji utopii w postaci totalitaryzmów, jak choćby komunizm czy faszyzm<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, t. 1–3, Berlin 1954–1959. Ernst Bloch (1885–1977) „Uznawał rzeczywistość i nieodzowność «zapośredniczenia» między przedmiotem i podmiotem. [...] Podstawowemu tworzywowi istnienia (*Urgrund*) właściwy jest swego rodzaju teleologiczny pęd do trwania, na szczeblu biologicznym występujący jako popęd samozachowawczy, swoisty «głód», który w człowieku występuje jako nadzieja” (*Encyklopedia filozofii*, t. I, red. T. Honderich, Poznań 1999, s. 78). W swym trzytomowym dziele *Zasada nadziei* wnikliwie opisał sprawczy charakter motywu nadziei w cywilizacji ludzkiej, teleologicznego pędu do trwania, swoistego „głodu”, który w człowieku występuje jako nadzieja – od Biblii po reklamy kosmetyków. Rozumie on go jako obecność ducha rozwijającego się nieustannie w kulturze i czasie. Głównym elementem tego rozwoju jest tęsknota i kielkujące dążenie; ta zasada utopijności politycznej przekłada się na wizję społeczności, w której nie będzie istniał wyzysk człowieka przez człowieka. Człowiek ze swej natury jest istotą utopijną, gdyż cechuje go dążność do przekraczania swego tu i teraz, nadzieja na lepszą przyszłość bez ubóstwa, chorób, niesprawiedliwości. Takie pojmowanie utopii jest współcześnie chyba bardziej adekwatne niż klasyczne utopie „planowe”, konstruujące w detaliczny sposób wszelkie atrybuty życia ludzkiego.

<sup>13</sup> Herbert Marcuse (1898–1979) – urodzony w Niemczech teoretyk polityki i społeczeństwa, „ojciec Nowej Lewicy”, odróżniał utopie abstrakcyjne od konkretnych. Te pierwsze traktował jako czyste rojenia, drugie natomiast wywodził z krytycznej teorii społeczeństwa. Idee utopijne wyrastają według niego z otchłani nieświadomości ludzkiej, a ich moc twórcza przekracza granice uświadomionej rzeczywistości, dając w ten sposób wyraz nadziejom, pragnieniom i chęciom. Każda utopia nabiera takiego charakteru dopiero, gdy odrywa się od panujących ideologii i odwołuje do zrozumienia społecznej całości oraz narzędzi sprawczych kreacji nowych warunków (por. *Utopie*, [w:] *Encyklopedia filozofii*, t. II, red. T. Honderich, Poznań 1999, s. 946).

<sup>14</sup> *Encyklopedyczny przewodnik po świecie idei*, dz. cyt., s. 243.

<sup>15</sup> L. Kołakowski, *Śmierć utopii na nowo rozważona*, dz. cyt., s. 12.

<sup>16</sup> „Pamięci niezliczonych mężczyzn i kobiet, wszystkich wyznań narodów i ras, którzy stali się ofiarami faszystowskiej i komunistycznej wiary w Niezłomne Prawa Historycznego Przeznaczenia” – brzmi motto książki Karla R. Poppera *Nędra historycyzmu* (Warszawa 1989, s. XV). Fundamentalną, „antyutopijną” zasadą etyki Poppera było: „Działaj raczej na rzecz eliminacji konkretnego fałszu, niż na rzecz osiągnięcia absolutnej prawdy” (tamże, s. X).



Można zatem, biorąc pod uwagę powyższe zastrzeżenia, przyjąć za Kołakowskim ograniczenie dwojakiego rodzaju:

Po pierwsze, mówiąc o utopiach będziemy mieli na myśli nie idee dotyczące poprawy jakiegokolwiek aspektu ludzkiej egzystencji, a jedynie przekonanie, że możliwe jest osiągnięcie stanu ostatecznego i nieprzekraczalnego – takiego, w którym nie ma już nic do poprawienia. Po wtóre, będziemy określać tym słowem projekty, które mają być zrealizowane ludzkim wysiłkiem [...]”<sup>17</sup>.

To ograniczenie wyklucza wszelkie eschatologiczne wizje Raju metafizycznego i tego stworzonego na Ziemi w wyniku działania siły boskiej, na przykład „rozmaite ruchy chiliastyczne bądź adwentystyczne, a także idee głoszące pojawienie się Królestwa Bożego na ziemi na skutek paruzji”<sup>18</sup>. Nie eliminuje to jednak z rozważanego zakresu przedmiotowego wszystkich utopii religijnych, na przykład rewolucyjnego anabaptyzmu z XVI wieku, działań Thomasa Müntzera w Niemczech, francuskich albigensów czy braci polskich, komun społeczno-religijnych, idyllicznych utopii „przednowoczesnych”, powstających współcześnie w odludnych rejonach w Europie czy Ameryce, których członkowie izolują się i odrzucają nowoczesne technologie, koncentrując się na pracy dla wspólnoty i wspólnym korzystaniu z jej owoców<sup>19</sup>.

To doskonałość, finalność, ostateczność i podmiotowość ludzkiego sprawstwa stanowią zatem esencję pojęcia utopii – tak w sensie społeczno-politycznym, jak duchowo-metafizycznym.

Powyższe zastrzeżenie w istocie poszerza pole semantyczne pojęcia utopii, gdyż doskonale można odnieść je wtedy nie tylko do „idealnej postaci sto-

<sup>17</sup> L. Kołakowski, *Śmierć utopii na nowo rozważona*, dz. cyt., s. 12.

<sup>18</sup> Tamże, s. 12–13. Chiliazm to określenie na wiarę w milenium, w tysiącletnie osobiste panowanie Jezusa Chrystusa na Ziemi, po którym nastąpi koniec świata; wiara głoszona przez takie sekty chrześcijańskie, jak np. świadkowie Jehowy czy adwentyści. Paruzja, inaczej Dzień Pański (z gr. obecność, przyjsie, pojawienie się), według Nowego Testamentu i doktryny wczesnego chrześcijaństwa oznacza zapowiadany przez proroków powrót Chrystusa w chwale pod koniec dziejów na świat, jako triumfatora nad złem, wskrzesiciela umarłych i sędziego świata. Jej źródłami biblijnymi są słowa Jezusa z Ewangelii, komentarze Pawła z Tarsu i *Apokalipsa* świętego Jana (zob. [pl.wikipedia.org/wiki/paruzja](http://pl.wikipedia.org/wiki/paruzja), 9.04.2005).

<sup>19</sup> Idea zbudowania (odzyskania) utraconego Edenu bierze swój początek w religijnej koncepcji – tzw. pelagianizmie (IV–V w.) – rodzaju chrześcijańskiego stoicyzmu, głoszonego w Rzymie i Kartaginie przede wszystkim przez Pelagiusza, Celestiusza i Juliana z Eklanum. Pomniejsza on znaczenie łaski uświęcającej, chrztu i modlitwy na rzecz własnych zasług, uczynków. Ludzkość może sama powrócić do stanu doskonałości pierwotnego Edenu, osiągnąć zbawienie, gdyż grzech pierworodny nie jest czymś ostatecznym. To przekonanie, potępione zresztą przez papieża Innocentego I, zostało wskrzeszone przez Francisca Bacona w jego *Nowej Atlantydzie* i stało się od XVII wieku *spiritus movens* rozwoju socjotechnicznego – nurtu utopizmu technicznego tak silnie dziś obecnego w Stanach Zjednoczonych w postaci wiary w moc konwergencji inżynierii molekularnej, genetycznej, cybernetyki, informatyki itp., mającej dać ostateczne szczęście w postaci nieograniczonych możliwości ciała i umysłu ludzkiego.



sunków społecznych”<sup>20</sup>, lecz także do „określonych obszarów ludzkiej aktywności”<sup>21</sup>. Przykładowo, ze względu na kryterium poznawcze można wyróżnić utopię epistemologiczną, w której poszukuje się ostatecznej prawdy, absolutnej pewności i ostatecznego źródła wartości poznawczych (Kartezjusz, Immanuel Kant, Edmund Husserl); można mówić też o „utopii naukowej” – nadziei na znalezienie ostatecznego fundamentu jakiejkolwiek nauki – charakterystycznej w szczególności dla nauk pozytywnych, opartych na „twardej” empirii, oraz dla niektórych nurtów filozoficznych, jak na przykład pragmatyzmu<sup>22</sup>. Źródłem utopii jest z reguły niezgoda, konflikt, niezadowolenie, krytyka, „chęć zamiany zła na dobro, radykalnego zerwania ciągłości”<sup>23</sup> dotychczasowego rozwoju stosunków społecznych.

## 2. Szczęśliwi Utopianie

Spółeczność klasycznej utopii można opisać jako mieszkańców swojego terrarium, w którym – niczym niższe organizmy zwierzęce czy roślinne – kierują się prostą taksją (gr. *táksis* – uporządkowanie) – ujemną, gdy dążą do minimalizacji dyssatisfakcji, oddalając się od bodźca dla uniknięcia przykrości i bólu, lub dodatnią, gdy przemieszczają się w kierunku bodźca, dążąc do maksymalizacji satysfakcji (przyjemności, szczęścia)<sup>24</sup>. Takie behawioralne rozumienie szczęścia „redukuje człowieka do pozycji «zwierzęcia konsumującego», producenta i użytkownika dóbr materialnych, a życie społeczne zamienia się w «wyścig szczurów»”<sup>25</sup>. Utopia jest projektem cywilizacyjnym, który ma charakter jednoznacznie autoteliczny – jej zasadniczym celem jest ostateczne przekształcenie

<sup>20</sup> A. Świętochowski, *Utopie w rozwoju historycznym*, Warszawa 1910.

<sup>21</sup> L. Kołakowski, *Śmierć utopii na nowo rozważana*, dz. cyt., s. 13.

<sup>22</sup> Jest to tzw. efekt Izmaela – roszczenie niektórych doktryn i nurtów filozoficznych do uniknięcia losu, na który wedle nich skazany jest każdy inny dyskurs. Autorem tego pojęcia jest David C. Stove, filozof australijski, który nawiązał do zdania wypowiedzianego przez Izmaela, narratora powieści Hermana Melville’a *Moby Dick*: „I tylko ja sam uszedł, abym ci oznajmił”. Taki jest sens twierdzenia pragmatyzmu: „Jest (absolutną) prawdą, że prawda jest relatywna” albo: „Należy myśleć, że nie istnieje nic takiego jak myśl”.

<sup>23</sup> *Encyklopedyczny przewodnik po świecie idei*, dz. cyt., s. 243.

<sup>24</sup> „Ludzie są szczęśliwi; otrzymują wszystko, czego zapagną, a nigdy nie pragną czegoś, czego nie mogą otrzymać” (A. Huxley, *Nowy wspaniały świat*, dz. cyt., s. 229).

<sup>25</sup> H. Kieręś, *Utopia a edukacja*, [w:] *Filozofia a edukacja. Materiały z sympozjum z cyklu „Przyszłość cywilizacji Zachodu”*, Lublin 2005, s. 227. W tym sensie utopia jest pewną (radykalną) odmianą komunitaryzmu, czyli zrodzonej w XIX wieku apologii więzi społecznych, wspólnoty (*community*) celów, tradycji – w opozycji do liberalizmu Johna Locka, stawiającego wolność i własność jednostki na pierwszym miejscu. Komunitaryzm „podkreśla społeczną naturę życia, instytucji, ludzkich powiązań, w konsekwencji silnie akcentując cielesność i niesamodzielność ludzkiej jednostki, [...] wartość dóbr publicznych i wspólnotowych, a za źródło wartości uznaje praktyki wspólnotowe” (*Komunitaryzm*, [w:] *Encyklopedia filozofii*, t. I, dz. cyt., s. 445).



struktur społecznych i nieustanne reprodukowanie tej doskonałości. Traktując zmianę systemową jako tożsamą z moralną odnową człowieka, z jego perfekcyjną formą egzystencji osobowej, „dokonuje tragicznego w skutkach redukcjonizmu antropologicznego, bo ów błąd prowadzi w ostateczności do schizofrenii celów osoby ludzkiej i celów społecznych”<sup>26</sup>. Utopia zaspokaja wprawdzie potrzebę bezpieczeństwa i spokoju, ale nie oferuje nic poza pustką „zrealizowanego raju, bo szczęście – jak wiadomo – jako stan dłuższy niż chwila jest jedynie kiczem”<sup>27</sup>.

Racjonalność utopii stanowi formę antynomii świadomości nieszczęśliwej, za pomocą której Hegel opisywał stan ducha sfrustrowanej ludzkości upatrującej spełnienia w szczęściu w iluzji metafizycznej życia wiecznego na „tamnym świecie”, gdyż w świecie doczesnym nie sposób go znaleźć, gdyż jest „tylko zły, niezdolny do dobra, które pozostawało zaświatem”<sup>28</sup>. Niemiecki filozof, Peter Sloterdijk, w książce *Krytyka cynicznego rozumu* przedstawia natomiast wizję opresji równie przykrej, jaka „spada na człowieka, gdy wszystko mu się udaje tu i teraz. Spotyka go nuda zaspokojenia, a jedyną żywszą emocją jest strach, że ktoś mu zaraz tę nudę odbierze”<sup>29</sup>.

Utopia z samej swej natury dotknięta jest syndromem spełnienia mitycznego króla Frygii – Midasa. Również jej dotknięcie zamienia wszystko w szlachetny, najbardziej pożądany kruszec – w złoto, oraz spełnia sen o doskonałości, ale równocześnie zestala, petryfikuje, zabija życie, oferując w zamian lodowatą, martwą perfekcję. Między utopijną wizją Fouriera – jego *Falansterem* – a na przykład *Miastem Słońca* Campanelli różnica jest taka, że „Fourier próbuje go realizować”<sup>30</sup> i w ten sposób grzebie idee, gdyż proces instytucjonalnej utopizacji „najczęściej owocuje buntem społecznym”<sup>31</sup>.

Wydaje się, że „źródło zła tkwi właśnie w tym zinstytucjonalizowanym realizowaniu projektów utopijnych, w działaniu, w przemienianiu idei w czyn,

<sup>26</sup> K. Gryżenia, *Spór o rolę utopii w wychowaniu*, dz. cyt., s. 232.

<sup>27</sup> R. Krasowski, *Uroki europejskiej szklarni*, „Europa – Tygodnik Idei” 3.11.2007, nr 44, s. 2.

<sup>28</sup> G. W. F. Hegel, *Wykłady o filozofii dziejów*, Warszawa 2003, s. 483.

<sup>29</sup> R. Krasowski, *Uroki europejskiej szklarni*, dz. cyt.

<sup>30</sup> J. Szacki, *Spotkania z utopią*, dz. cyt., s. 57. „[...] w 1832 r. Baudet-Dulary przekazał swój majątek w Condé-sur-Vesgre na instalację wzorcowej falangi. Przystąpiono do dzieła z entuzjazmem, ale niebawem okazało się, że z zaprojektowanej sumy 1 mln 200 tys. franków zdołano zebrać jedynie około 300 tys. i to w obligacjach kredytowych. Poczęto zatem modyfikować pierwotny projekt Fouriera, a wtedy on demonstracyjnie wycofał swoje poparcie, uznając, iż twór powstały w wyniku owych ograniczeń i zmian nie tylko nie będzie prawdziwym falansterem, ale skompromituje jego idee” (A. Sikora, *Fourier*, Warszawa 1989, s. 129). Także Robert Owen (1771–1858), walijski reformator społeczny, socjalista utopijny, przeznaczył majątek na założenie w 1825 roku w amerykańskim stanie Indiana utopijnej kolonii Nowa Harmonia, która jednak już po dwóch latach uległa rozpadowi.

<sup>31</sup> H. Kiereś, *Utopia a edukacja*, dz. cyt., s. 227.



w radykalnie instrumentalnym<sup>32</sup> sposobie transplantacji idei do żywego organizmu społecznego. Bunt mas jest wtedy naturalnym sposobem obrony immunologicznej<sup>33</sup>.

W tej materii poruszamy się zatem między Scyllą utopii a Charybdą dystopii. Kołakowski – wyważając racje obu stron – pisze, że raczej należy

oczekiwać, iż dwa rodzaje mentalności – sceptyczna i utopijna – przetrwają oddzielnie, w nieuniknionym konflikcie. Co więcej, potrzebujemy ich chwilowego współistnienia; obie są bowiem istotne dla naszego kulturalnego przetrwania. Zwycięstwo utopijnych mrzonek oznaczałoby totalitarny koszmar i całkowity upadek cywilizacji, podczas gdy niekwestionowane panowanie ducha sceptycyzmu skazałoby nas na beznadziejną stagnację – bezruch, który najmniejszy przypadek mógłby łatwo zamienić w katastrofalny chaos<sup>34</sup>.

W tej sytuacji skazani jesteśmy zatem na życie w pasie „ziemi niczyjej” – pomiędzy niemożliwymi do pogodzenia, antagonistycznymi roszczeniami, z których każde posiada jednak dobre uzasadnienie antropologiczno-kulturowe; aporema, z jaką musimy się świadomie potykać – zwłaszcza na polu edukacji, gdy pytamy o adaptacyjny i rekonstrukcyjny wymiar wychowania.

### 3. Pedagogiczne konteksty utopii

Pedagogika i utopia są ze sobą wielorako i silnie powiązane:

Gdyby się pozbawiło pedagogikę pierwiastka utopijnego, wtedy każda jej teoria, każda systemowa koncepcja szkolnictwa straciłaby sens istnienia. Pedagogika znajduje dla siebie uzasadnienie w tym, co dopiero będzie, tzn. w efektach wychowawczych, które sprawdzą się po latach<sup>35</sup>.

Dla pedagogiki pojęcie utopii, tego *ou-tópos* – miejsca, którego nie ma, ale też *eu-tópos* – dobrego miejsca, ma funkcję niemal archetypową: jest źródłem radykalnego myślenia o społeczeństwie, człowieku i wychowaniu, a także –

<sup>32</sup> A. Męczkowska, *O utopijność pedagogicznego myślenia*, [w:] *Materiały konferencyjne V Ogólnopolskiego Zjazdu Pedagogicznego*, t. 2 *Pedagogika we współczesnym dyskursie humanistycznym*, red. T. Lewowicki, Wrocław 2004, s. 330–331.

<sup>33</sup> „Jesteśmy obecnie świadkami pewnego zjawiska, które, czy tego chcemy czy nie, stało się najważniejszym faktem współczesnego życia publicznego w Europie. Zjawiskiem tym jest osiągnięcie przez masy pełni władzy społecznej. Skoro masy już na mocy samej definicji nie mogą ani nie powinny kierować własną egzystencją, a tym mniej panować nad społeczeństwem, zjawisko to oznacza, że Europa przeżywa obecnie najcięższy kryzys, jaki może spotkać społeczeństwo, naród i kulturę. Historia zna już takie wypadki. Znane są także charakterystyczne rysy i konsekwencje takich kryzysów. Mają one też w historii swoją nazwę. Zwią się: buntem mas” (J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, Warszawa 2002, s. 7).

<sup>34</sup> L. Kołakowski, *Śmierć utopii na nowo rozważana*, dz. cyt., s. 31.

<sup>35</sup> A. Dróżdż, *Mity i utopie pedagogiczne*, Kraków 2000, s. 7.





w postaci swego dystopijnego *alter ego*, które pokazuje ponure skutki takich projektów powszechnej szczęśliwości, jest – czy może być – źródłem pedagogicznego sceptycyzmu, pokory i umiarkowania „woli mocy” behawioralnych inżynierów dusz, dla których:

każda utopia społeczna – wizja i projekt nowego społeczeństwa powszechnej szczęśliwości – musi być wizją pedagogiczną, projektującą kształtowanie człowieka określonej (lepszego, pożądanej) jakości – funkcjonalnego względem zaprojektowanego ładu społecznego<sup>36</sup>.

To założenie stanowi nieodmienną wadę każdej utopii – rodzaj błędu redukcjonizmu antropologicznego: utopie zajmują się człowiekiem abstrakcyjnym, wyidealizowanym, anonimowym i bezosobowym, a nie konkretnym, żyjącym tu i teraz:

Poszczególne jednostki są ontycznie czymś słabszym i wtórnym wobec społeczeństwa i państwa; jest surowcem totalitarnej technologii państwowej, produkującej «prawdziwego» człowieka, «prawdziwego» komunistę, faszystę, liberała lub anarchistę<sup>37</sup>.

Motywy „społeczeństwa wychowującego”, które systemowo realizowałyby utopię jako cel i środek pedagogiczny w procesie adaptacji-inkulturacji, rekonstrukcji strukturalnej i funkcjonalnej przypominają jednak ideę *perpetuum mobile*, maszyny samowystarczalnej energetycznie, doskonałej i niemożliwej w swej konstrukcji. Legitymacją jej pedagogicznej omnipotencji byłby zawsze cel – dobro ogółu, tożsamy, jak na przykład w naiwnej wizji Nowego Społeczeństwa Jana Jakuba Rousseau, z oczywistym dobrem i wolą tego dobra każdego człowieka – dziecka stanowiącego przedmiot oświecenia. Stąd wszelki opór wobec tych dobroczynnych zabiegów wychowawczych należy przełamywać, tak jak choremu dla jego dobra podaje się gorzkie lekarstwo wbrew jego woli. Marzenie o wychowaniu Nowego Człowieka i tym samym zmianie społecznej pojawiało się zawsze wtedy, gdy zawodziły zabiegi o racjonalną akceptację Nowego Społeczeństwa przez edukację perswazyjną, czyli wprowadzanie do świadomości społecznej idei dla osiągnięcia efektu ozdrowienia pacjenta-społeczeństwa przez samozrozumienie źródła swej choroby/dysfunkcji na zasadzie terapii w psychoanalizie Freudowskiej (tak było na przykład w przypadku idei społeczeństwa trójczłonowego Rudolfa Steinera<sup>38</sup>), albo gdy po przewrocie

<sup>36</sup> T. Hejnica-Bezwińska, *Edukacja – kształcenie – pedagogika (Fenomen pewnego stereotypu)*, Kraków 1995, s. 35.

<sup>37</sup> K. Gryżenia, *Spór o rolę utopii w wychowaniu*, dz. cyt., s. 232.

<sup>38</sup> Rudolf Steiner (1865–1942) – austriacki filozof, działacz społeczny i pedagog, stworzył ideę społeczeństwa trójczłonowego jako tzw. trzecią drogę rozwoju społecznego – między kapitalizmem a socjalizmem. Idea Steinerowskiej koncepcji trójczłonowości organizmu społecznego zakładała współistnienie trzech sfer życia społecznego: sfery prawa, stanowiącej domenę państwa, sfery ekonomii, obejmującej funkcjonowanie gospodarki opartej na zasadach braterskiej współ-



rewolucyjnym i dojściu do władzy okazywało się, że nie wszyscy i niecałkowicie skłonni są być Zupełnie Nowymi Ludźmi, jak na przykład po Rewolucji Francuskiej czy rewolucji bolszewickiej (Październikowej). Z realizacją „konkretnej utopii” zawsze wiązała się konieczność „przemiany świadomości”<sup>39</sup> i wychowania Nowego Człowieka „o jakości funkcjonalnej względem wizji powszechnej szczęśliwości”<sup>40</sup>, innego, doskonalszego niż ludzie współcześni. Jako narzędzie radykalnej zmiany społecznej pedagogika traciła swą tożsamość na rzecz ideologii i jako taka stosowana była do manipulacji społecznej: „Im bardziej brakuje władzy oparcia w społeczeństwie rzeczywistym, a nie wyobrażonym, tym bardziej lokuje ona swe nadzieje w nowym człowieku, nowym narodzie, które zostaną ukształcone”<sup>41</sup>.

Nadzieje pokłada się wtedy w przyszłości – w człowieku *in statu nascendi*, w dzieciach, wolnych od przesądów, szkodliwych idei i nawyków charakterystycznych dla starego porządku społecznego<sup>42</sup>, traktując teraźniejszość jako pomost do Lepszego Świata, przydając nazwie docelowej formy utopii atrybut ją relatywizujący, na przykład realny socjalizm, a realnych ludzi jako „niegotową jeszcze” formę przejściową, niedoskonałe „brakujące ogniwo” w ewolucji społecznej. Sama metoda edukacji jest zbliżona do psychologii behawioralnej:

Człowiek jest biernym i plastycznym materiałem podatnym na dowolną obróbkę. [...] A zatem cel rozwoju musi być określony, ale [...] wyznacza go

pracy, a nie na konkurencji, oraz sfery wolnego życia duchowego, w pełni autonomicznej wobec pozostałych dwu sfer. Steiner podjął wysiłek ziszczenia tej koncepcji w celu stworzenia nowej harmonii w chaosie Europy po I wojnie światowej: w latach 1917–1922 zorganizował Ruch na Rzecz Trójczłonowości Organizmu Społecznego (*Bund für Dreigliederung des sozialen Organismus*), w ramach którego prowadził ożywioną działalność prelegentką. Państwo powinno porzucić rolę nadopiekuńczego kuratora swych obywateli, zaprzestać ich ubezwłasnowolniania, pozostawić im pełną wolność tworzenia i życia duchowego. W trzeciej sferze – sferze wolnego życia duchowego – dobrodziejstwa autonomii zazna „wszystko to, co polega na naturalnym uzdolnieniu poszczególnego ludzkiego indywiduum, co musi wejść w społeczny organizm na podstawie tego naturalnego, równie dobrze duchowego, jak i fizycznego uzdolnienia poszczególnego indywiduum” (R. Steiner, *Zasadnicze podstawy nowego ustroju społeczeństwa i państwa*, Warszawa 1933, s. 59). Sztuka, nauka (edukacja), kultura, religia muszą być w pełni niezależne, gdyż „w wolnym życiu duchowym najbardziej czynnymi są siły, które w nim samym leżą” (tamże, s. 20).

<sup>39</sup> H. Kiereś, *Utopia a edukacja*, dz. cyt., s. 225.

<sup>40</sup> T. Hejnicka-Bezwińska, *Edukacja – kształcenie – pedagogika*, dz. cyt., s. 36.

<sup>41</sup> B. Baczek, *Ukształcić nowego człowieka. Utopia i pedagogika w okresie rewolucji francuskiej*, [w:] *Problemy wiedzy o kulturze*, red. A. Brodzka, M. Hopfinger, Wrocław 1986, s. 265.

<sup>42</sup> W *Folwarku zwierzęcym*, jednej z najcelniejszych dystopii gatunku, Georg Orwell maluje scenę, gdy na pomoc wieprzowi Napoleonowi, jednemu z przywódców zbuntowanych zwierząt na Folwarku Dworskim pana Jonesa, przychodzą wychowywane przez niego w izolacji i tajemnicy szczeniaki: „Na ów sygnał rozległo się na zewnątrz straszliwe ujadanie, a potem dziewięć ogromnych psów [...] wpadło jak burza do stodoły. [...] Oslupiałym i przerażonym zwierzętom dosłownie odebrało dech w piersiach. [...] były to te same szczenięta, które Napoleon odebrał niegdyś matkom i wziął na wychowanie. Choć nie osiągnęły jeszcze dojrzałego wieku, były potężnej postury, a srogim wyglądem dorównywały wilkom. Nie odstępowały Napoleona” (G. Orwell, *Folwark zwierzęcy*, dz. cyt., s. 51–52).



## I. Obrazy utopii w perspektywie pedagogiki

grupa społeczna i ten cel dotyczy zewnętrznych funkcji społecznych, jakie podejmie wychowywana jednostka<sup>43</sup>.

Edukacja w/dla utopii oznacza zatem urabianie człowieka zgodnie z promowanymi przez społeczeństwo celami<sup>44</sup>, czemu sprzyja nieokreśloność „natury ludzkiej” oraz jej plastyczność, podatność na wpływy środowiska naturalnego, materialnego, społecznego i kulturowego<sup>45</sup>. Zwłaszcza „charakter ludzki jest podatny na zabiegi socjotechniczne i można nim kierować. Możliwe jest zatem zaprojektowanie społeczeństwa, w którym panowałyby idealne warunki dla rozwoju człowieka. W takim kontrolowanym środowisku można będzie uformować pożądany typ osobowości człowieka”<sup>46</sup> za pomocą socjotechnik inżynierii społecznej.

Ludzie realni mogli tworzyć zręby Nowego Moralnego Świata, gdyż byli za pomocą socjotechniki kształtowani przez wyposażonych w wiedzę o prawach organizacji społecznej i rozwoju człowieka „nosicieli utopii”<sup>47</sup>, władzę Platónskich królów-filozofów czy osobników alfa-plus Aldousa Huxleya, która różniła „między kształtującymi nowy naród a narodem kształtowanym, między nauczającymi a nauczonymi, między nadawcami przekazu pedagogicznego a jego odbiorcami, między oświeconymi elitami a ludem, który ma być oświecony”<sup>48</sup>. To są właśnie „negatywne strony tego procesu – realizacja projektu naprawy świata przebiegała w sposób zinstytucjonalizowany, za pośrednictwem masowej edukacji społeczeństwa”<sup>49</sup>, edukacji, która ma „optymalizować wyznaczoną w utopii strategię życia społecznego”<sup>50</sup>.

Tak naprawdę ten spór o edukację jest sporem o samą istotę pedagogiki i sytuuje się w rzeczywistości szerokim kontekście:

spór toczy się o ludzką kondycję, czyli sposób postrzegania człowieka i świata. Jest to spór między utopijnością «rewolucyjnego projektu człowieka i świata» a realnością, czyli spór na pograniczu nowoczesności i ponowoczesności<sup>51</sup>.

<sup>43</sup> K. Gryzenia, *Spór o rolę utopii w wychowaniu*, dz. cyt., s. 231.

<sup>44</sup> „Wszelkiej społeczności, a nawet całemu światu, można nadać dowolny ogólny charakter – czyniąc ją najlepszą albo najpodlejszą, pogrążyć ją w ciemności albo oświecić – poprzez zastosowanie odpowiednich środków; te środki zazwyczaj znajdują się w rękach i pod kontrolą tych, którzy mają wpływ na ludzkie sprawy” (R. Owen, *Essays on the Formation of Charakter*, [w:] *The Life of Robert Owen*, New York 1967, s. 265).

<sup>45</sup> Por. S. Gałkowski, *Rozwój i odpowiedzialność. Antropologiczne podstawy koncepcji wychowania moralnego*, Lublin 2003, s. 15–16.

<sup>46</sup> G. L. Gutek, *Filozoficzne i ideologiczne podstawy edukacji*, Gdańsk 2003, s. 216–217.

<sup>47</sup> T. Hejnicka-Bezwińska, *Edukacja – kształcenie – pedagogika*, dz. cyt., s. 37.

<sup>48</sup> B. Baczko, *Ukształcić nowego człowieka*, dz. cyt., s. 267.

<sup>49</sup> A. Męczkowska, *O utopijność pedagogicznego myślenia*, dz. cyt., s. 330.

<sup>50</sup> K. Gryzenia, *Spór o rolę utopii w wychowaniu*, dz. cyt., s. 232.

<sup>51</sup> T. Hejnicka-Bezwińska, *Edukacja – kształcenie – pedagogika*, dz. cyt., s. 40.



## 4. Pochwała utopii

Na współczesnym stosunku do utopii odcisnęły swe piętno traumatyczne doświadczenia związane z przymusem uczestniczenia w eksperymencie „urzeczywistniania takiego projektu powszechnej szczęśliwości zwanego «komunizmem» (socjalizmem, realnym socjalizmem itd.)”<sup>52</sup>, możliwego w ideologicznych ramach neo-nowoczesności XX wieku, przy czym nauka, edukacja i pedagogika (tzw. pedagogika instrumentalna) miały swój udział w tym zniewoleniu.

Nowożytne dzieje narodów pokazują, że

wiele elementów tego literackiego obrazu świata stało się bezpośrednim doświadczeniem ludzi, którzy w sposób świadomy byli w stanie ogarnąć intelektualnie swoje doświadczenia życiowe zdobyte w europejskich totalitaryzmach XX wieku<sup>53</sup>.

Nic dziwnego więc, że panuje obecnie dość powszechnie przekonanie, iż „utopizm jest błędem prowadzącym człowieka na manowce”<sup>54</sup>, a „wołanie o utopię brzmi dzisiaj archaicznie, jest wyrazem politycznej niepoprawności, jest próbą powrotu do wspomnianych z odrazą totalitaryzmów”<sup>55</sup>.

Konsekwentne wykluczanie wszelkich form utopijności z życia i z refleksji pedagogicznej oznacza jednak przyjęcie stanowiska pragmatycznego jako sceptycznego poszukiwania „sposobów służących zmniejszaniu ludzkich cierpień i zwiększaniu ludzkiej równości, zwiększaniu możliwości wszystkich dzieci do rozpoczynania życia z równymi szansami na szczęście”<sup>56</sup>, albo też „naukowego krytycyzmu” w formie postulatu etycznego: „działaj raczej na rzecz eliminacji konkretnego fałszu, niż na rzecz osiągnięcia absolutnej prawdy”<sup>57</sup>. Czy nie oznacza to jednak równocześnie eliminacji z życia wartości absolutnych, metafizycznych źródeł prawd ostatecznych, czy choćby nadziei na istnienie takich prawd, a tym samym zubożenie i spłaszczenie świadomości człowieka wyłącznie do jednego wymiaru *homo faber* czy *homo oeconomicus*, bo to właśnie

niekiedy odwołanie się do «absolutnie słusznego przeciwko absolutnie niesłusznemu» może być najskuteczniejszym sposobem usunięcia niesprawiedliwości społecznej i budowania poczucia solidarności między ludźmi cierpiącymi z powodu bólu i upokorzenia<sup>58</sup>.

<sup>52</sup> Tamże, s. 34.

<sup>53</sup> T. Hejnicka-Bezwińska, *Pedagogika ogólna*, Warszawa 2008, s. 187.

<sup>54</sup> Por. H. Kiereś, *Utopia a edukacja*, dz. cyt., s. 227–228.

<sup>55</sup> A. Męczkowska, *O utopijność pedagogicznego myślenia*, dz. cyt., s. 327.

<sup>56</sup> R. Rorty, *Relatywizm: odnajdowanie i tworzenie*, [w:] *Habermas, Rorty, Kołakowski: stan filozofii współczesnej*, Warszawa 1996, s. 65.

<sup>57</sup> S. Amsterdamski, *Słowo wstępne*, [w:] K. R. Popper, *Nędra historycyzmu*, dz. cyt., s. VIII.

<sup>58</sup> A. Szahaj, *Przynajmniej czasami potrzebujemy myśli utopijnej, aby uchronić się od akceptowa-*



Utopia „napina”, sublimuje byt, odpowiadając na ludzką potrzebę ekscytacji i transcendencji, stymuluje wyobraźnię społeczną<sup>59</sup> jako myślenie o tym, co mogłoby być, nie pozwala pozostać przy dobrze znanych odpowiedziach, kreując możliwe światy, pomaga nabrać dystansu, zrelatywizować oczywistość świata zastanego, każe żywić nieufność wobec mniemanych imponderabiliów ładu społecznego, otwiera furtkę ku zmianie, pozwala „człowiekowi wychylać się ku przyszłości”<sup>60</sup>, transcenduje terażniejszość, motywuje, nadaje sens i wartość postawie krytycznej. Utopia jest wyrazem metafizycznej tęsknoty człowieka za spełnieniem, za doskonałością, za pewnością prawdy, realną obecnością dobra i sprawiedliwości, za tymi aksjomatami świadomości ludzkiej, o których się intuicyjnie wie, że są lub mogą istnieć, nawet jeśli nie jesteśmy w stanie podać ich naukowej definicji<sup>61</sup>. Myślenie utopijne wykracza poza granice realizmu i pragmatyzmu<sup>62</sup>, bowiem „przyszłość nie jest jasno określona, przeciwnie, powinna pozostać w sferze pewnego «niedomknięcia»”<sup>63</sup>. Pragmatyzm, ze swą utylitarną koncepcją prawdy i dobra, oznacza tak naprawdę tylko dreptanie w miejscu, czy – jakby powiedział Platon – przesuwanie cieni na ścianie jaskini. Czy można jednak być „pragmatycznym utopistą”, próbując pogodzić się z ambiwalencją tych dwóch stanowisk lub czy można uczestniczyć w pedagogicznej (antynomicznej) „samoograniczającej się rewolucji” (przez analogię do postawy określonej na gruncie społecznym w 1981 roku przez Jadwigę Staniszkis), mając świadomość, że to „droga jest celem”, że spełnienie, eudajmonia, ma dla linii życia człowieka postać asymptoty – tak jak prawda dla nauki, a utopia dla społeczeństwa?

Utopie są traktowane współcześnie z pobłażaniem jako naiwne obrazy nowych społeczeństw, „halucynacyjne wizje kreowane w czasach desperacji”<sup>64</sup>.

nia status quo, [w:] *Habermas, Rorty, Kolakowski*, dz. cyt., s. 148.

<sup>59</sup> „Życie może smakować zupełnie inaczej” – to przesłanie Williama Morrisa zawarte w książce *Wieści z nikąd*, kończącej się słowami: „Jeśli inni zobaczą to tak, jak ja zobaczyłem, wówczas nie będzie to sen, lecz wizja” (W. Morris, *Wieści z nikąd czyli Epoka spoczynku: Kilka rozdziałów utopijnego romansu*, Lwów 1902).

<sup>60</sup> A. Męczkowska, *O utopijność pedagogicznego myślenia*, dz. cyt., s. 335.

<sup>61</sup> Bliskie jest mi w tym względzie stanowisko Poppera, który pisze: „brak kryterium prawdy nie czyni pojęcia prawdy niedorzecznym, tak jak nie czyni niedorzecznym pojęcia zdrowia brak kryterium zdrowia. Chory człowiek może pragnąć zdrowia niezależnie od tego, czy może czy też nie ustalić, czym ono jest. Człowiek błędzący może szukać prawdy, nawet jeżeli nie posiada żadnego kryterium jej ustalenia” (K. R. Popper, *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, t. II *Wysoka fala prorocत्व: Hegel, Marks i następstwa*, Warszawa 1993, s. 384).

<sup>62</sup> Jürgen Habermas (ur. 1929) – przedstawiciel drugiego pokolenia szkoły frankfurckiej, „ostatni z wielkich modernistów”, pisze choćby o „utopii wspólnoty idealnej komunikacji”, czyniąc z niej „kontrfaktyczną” miarę istniejącej rzeczywistości. Dla Habermasa, podobnie jak dla Kanta, wizje społeczne racjonalnego konsensu są też potrzebne dla ukierunkowania myśli na regulatywną ideę prawdy, wyznaczającej kres badań (por. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, Kraków 2000).

<sup>63</sup> A. Męczkowska, *O utopijność pedagogicznego myślenia*, dz. cyt., s. 336.

<sup>64</sup> Frederic Jameson w książce *Archeologies of the Future* (cyt. za: J. Appleton, *Cudowne teraz*,



Ale one wcale nie były naiwne – ich prostota jest raczej ironią sokratejską<sup>65</sup>, odkrywaniem problemów w rzeczach oczywistych: „źle jest czytać utopie, widząc w nich każdy szczegół oddzielnie, a nie w ramach całości”<sup>66</sup>. Wychwytywanie wewnętrznych sprzeczności, nielogiczności czy absurdałności rozwiązań cząstkowych i konstruowanie na tej podstawie negatywnych sądów o całości koncepcji danej utopii jest zabiegiem erystycznie wątpliwym: „W utopiach należy raczej widzieć całościowe propozycje alternatywnego ładu społecznego, których wartość nie zależy li tylko ani nawet głównie od wartości rozwiązań szczegółowych”<sup>67</sup>.

Problem polega raczej na tym, że po traumatycznych doświadczeniach przeszłości totalitaryzmów XX wieku wszelka antycypacja przyszłości jako ideowo-racjonalnego Dobro-bytu, wszelka wiara w lepszą przyszłość jako konstrukcję woli i rozumu ludzkiego uważana jest za naiwną i niebezpieczną. Wola zmian ku utopii została zastąpiona lękiem przed koszmarem dystopii. Lecz przez wyprany z wielkich narracji postęp informatyczny życie nie stało się wcale pełniejsze, a przez prosty przyrost sprawności technologicznej nie przybyło nam wcale egzystencjalnego poczucia sensu bytu – bez utopii, ale i bez dystopii skazani jesteśmy na życie w praktopii<sup>68</sup>.

W „późnej nowoczesności” końca XX i początku XXI wieku<sup>69</sup> pojęcie utopii jako projekt nowego społeczeństwa, jako punktu obserwacyjnego, skąd

*niepewne jutro*, dz. cyt., s. 33).

<sup>65</sup> Por. K. Jaspers, *Autorytety: Sokrates, Budda, Konfucjusz, Jezus*, Warszawa 2000. „Wychowanie nie jest dla niego [Sokratesa – M. G.] przypadkowym procesem wywołanym przez wiedzącego w niewiedzącym, ale jest żywiołem, w którym jednostki, dochodząc wspólnie do prawdy, osiągają samopoznanie. Młodzieńcy pomagali mu, jeśli on chciał im pomóc. Odbываło się to metodą odkrywania problemów w rzeczach na pozór oczywistych, pobudzania wątpliwości, zmuszania do myślenia, uczenia poszukiwania, stawiania pytań i nieuchylania się przed odpowiedziami na gruncie podstawowej wiedzy, że to prawda łączy ludzi” (tamże, s. 7). „Możliwa jest tu przyjaźń w prawdzie, nie tworzenie sekt w wierze. W jasności tego, co człowiekowi dostępne, Sokrates spotyka się z innymi na równi z nimi. Nie chce czynić z nich uczniów, dlatego próbuje przewagę swej natury zneutralizować przez ironię skierowaną na siebie samego” (tamże, s. 34).

<sup>66</sup> J. Szacki, *Spotkania z utopią*, dz. cyt., s. 194.

<sup>67</sup> Tamże.

<sup>68</sup> Pojęcie utworzone przez Avina Tofflera: „Rysuje się tu natomiast, na razie jeszcze dość mgliście, coś nowego, co możemy nazwać «praktopią». Nie jest to świat ani lepszy, ani też najgorszy z wszystkich możliwych, taki, który mając praktycznie szansę istnienia, byłby jednocześnie lepszy od poprzedniego. «Praktopia» – w odróżnieniu od utopii – wcale nie jest wolna od chorób, świństw politycznych i złych manier. Od większości utopii różni się tym, że nie jest statyczna, zastępną w nierealnej doskonałości. Nie ma w niej atawizmu, który by ją kształtował na podobieństwo jakiegoś wymyślanego ideału przeszłości. Ale też «praktopia» nie jest ucieleśnieniem czystego zła, ponurą odwrotnością utopii. Nie jest bezwzględnie antydemokratyczna ani militarystyczna. Nie uniformizuje swych obywateli i nie pozbawia ich ludzkiej twarzy. Nie niszczy sąsiadów i nie rujnuje środowiska. Słowem «praktopia» stwarza pozytywną, wręcz rewolucyjną szansę, znajdującą się w zasięgu naszych realistycznych możliwości” (A. Toffler, *Trzecia fala*, Poznań 2006, s. 401 – zmodyfikowany przekład Ewy Woydyłło i Michała Kłobukowskiego).

<sup>69</sup> Por. T. Hejnicka-Bezwińska, *Pedagogika ogólna*, dz. cyt., s. 182–186.



teraźniejszość pokazuje swą wadliwość, uległo archiwizacji, archaizacji i deprecjacji, stało się martwym tekstem; z drugiej strony „istnieje coś takiego jak współczesna tęsknota za utopią, lecz jej wyrazem jest najczęściej banał”<sup>70</sup> – pusta zbitka fonemów o szlachetnej proveniencji staje się komercyjną etykietką produktów: na przykład *Utopia Group* – to dystrybutor sprzętu łazienkowego, który obiecuje każdemu możliwość „wyrażenia swej własnej osobowości i zaprojektowania wizji swej łazienki”<sup>71</sup>, *Utopia-Asia* – wczasy dla homoseksualistów, *Utopia-Optics* – „niezwykle okulary dla niezwykłych ludzi” itd.

Kreatorzy eudajomnistycznej utopii, będącej czymś w rodzaju konsumentkiego raj, wykorzystujący potęgę mediów elektronicznych, z bylejakości czynią wzór do naśladowania, a nawet każdą jarmarcznią niedorzeczność potrafią przetworzyć w naukową teorię, popartą empirycznymi dowodami. W świecie zamazanych wartości i wątpliwych autorytetów korzystanie z rozumu przestaje być warunkiem kulturowej adaptacji, co więcej – może stać się czymś anachronicznym i wstydliwym<sup>72</sup>.

Obietnice wolności i innego smaku życia, projekty samotnych wielkich buntowników powodowanych pragnieniem szczęścia ludzkości, plany stanowiące mieszaninę wizjonerstwa i szaleństwa, zrodzone w głowach ludzi dla ludzi, karleją i blakną w ponowoczesności. Utopia jako idylliczna kraina dobra, gdzie ludzkie namiętności nie były tłamszone, lecz kierowane ku szlachetnym celom, utopia oświecenia – świata racjonalnego, uwolnionego od swych bogów, ulega atrofii w dzisiejszym globalnym świecie, który *ou-topos* (nigdzie) zmienia na *a-topos* (wszędzie i nigdzie). Na opuszczonej przestrzeń, ziemię jałową, jaka pozostaje po wielkich utopiach społecznych i politycznych, po ich ostatnich przebłyskach rozumu, wpełza atopia, a ta z kolei przywołuje nieuchronnie drugą, ciemną stronę utopii – dystopię, kakofonie koszmarów szaleństwa wiedzy<sup>73</sup>, władzy<sup>74</sup>, wiary<sup>74</sup>.

<sup>70</sup> J. Appleton, *Cudowne teraz, niepewne jutro*, dz. cyt., s. 33.

<sup>71</sup> „Designer bathroom furniture, contemporary taps and modern sanitary ware all allow you to express your own individuality and design flair to your bathroom. As a privately owned British company, the focus of Utopia is to create a range of simply stunning bathroom furniture and storage solutions to fit even the smallest of British bathrooms” ([www.utopiagroup.com](http://www.utopiagroup.com)).

<sup>72</sup> A. Drózdź, *Mity i utopie pedagogiczne*, dz. cyt., s. 5.

<sup>73</sup> Michel Foucault (1926–1984) pisze o współczesnym społeczeństwie jako o dystopii wszechobecnych relacji władzy, „panoptycznej modalności władzy”, które przybierają ostatecznie postać biowładzy (zob. M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, Warszawa 1998, s. 215).

<sup>74</sup> Współczesne utopie przybierają niekiedy postać tzw. utopii nowego kościoła, szczególnie w uboższych krajach Trzeciego Świata pojawiają się jako charyzmatyczne, mistyczne czy gnostyczne ruchy religijne, stanowiące mieszaninę kultów pogańskich, elementów religii Dalekiego Wschodu, New Age i chrześcijaństwa. Ich celem jest sprowadzenie polityki do gigantycznego planu manichejskiej walki duchowej między dobrem a złem, między mocą Bożą a szatańską. Ich popularność wynika po części z przekonania o upolitycznieniu tradycyjnych wyznań (katolicyzmu, protestantyzmu) i obarczaniu ich współwiną za społeczne zło świata. Te nowe ruchy można nazwać utopiami terapeutycznymi, gdyż obiecują całkowite uleczenie ze wszystkich chorób i ochronę



Wydaje się, że współcześnie

to, co prawdziwie utopijne, mieści się w innym wymiarze niż sądzą utopiści i krytykujący ich sceptycy; ponieważ dopiero transcendentja otwiera horyzont, gdzie chodzi o doskonałość niedającą się relatywizować. W każdym razie to, co utopijne, rzeczywiście jest oderwane od miejsca i czasu<sup>75</sup>

– utopijne zatem.

## Bibliografia:

- Amsterdamski S., *Słowo wstępne*, [w:] K. R. Popper, *Nędza historycyzmu*, Wydaw. Krąg, Warszawa 1989.
- Appleton J., *Cudowne teraz, niepewne jutro*, „Forum” 2007, nr 17–18.
- Arendt H., *Myslenie*, przekł. H. Buczyńska-Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1991.
- Bacon F., *Nowa Atlantyda i Z wielkiej Odnowy*, przekł. W. Kornatowski, J. Wikarjak, Wydaw. Alfa, Warszawa 1995.
- Baczko B., *Ukształcić nowego człowieka. Utopia i pedagogika w okresie rewolucji francuskiej*, [w:] *Problemy wiedzy o kulturze*, red. A. Brodzka, M. Hopfinger, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1986.
- Becker C. L., *Der Gottesstaat der Philosophen des 18. Jahrhunderts*, Schöningh, Würzburg 1946.
- Bednarek S., Jastrzębski J., *Encyklopedyczny przewodnik po świecie idei*, Wydaw. Astrum, Wrocław 1996.
- Berneri M. L., *Reise durch Utopia*, Kramer, Berlin (West) 1982.
- Biesterfeld W., *Die literarische Utopie*, J. B. Metzler, Stuttgart 1982.
- Biesterfeld W., *Aufklärung und Utopie. Gesammelte Aufsätze und Vorträge zur Literaturgeschichte*, Verlag Dr. Kovac, Hamburg 1993.
- Blackburn S., *Oksfordzki słownik filozoficzny*, red. J. Woleński, przekł. M. Szczubińska, Książka i Wiedza, Warszawa 1998.
- Blaim A., *Aesthetic Objects and Blueprints: English Utopias of the Enlightenment*, Maria Curie-Skłodowska University Press, Lublin 1997.
- Bloch E., *Abschied von der Utopie? Vorträge*, red. H. Gekle, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980.
- Bloch E., *Geist der Utopie, bearbeitete Neuauflage der zweiten Fassung von 1923*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985 (wyd. I: München–Leipzig 1918).
- Bloch E., *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993.
- Blüher R., *Moderne Utopien*, Schroeder, Bonn–Leipzig 1920.

od wszelkich nieszczęść (por. L. Hurbon, [w:] G. Minois, *Marzenia, o których mówi świat*, „Forum” 2007, nr 17/18, s. 39–40).

<sup>75</sup> U. Cillien-Naujeck, *Die verbogene Wahrheit der Utopie. Aufsätze zur Pädagogik und Religion*, Anne Fischer Verlag Norderstedt/Leipziger Universitätsverlag GmbH, Leipzig 1998, s. 47.





## I. Obrazy utopii w perspektywie pedagogiki

- Börner K. H., *Auf der Suche nach der irdischen Paradies. Zur Ikonographie der geographischen Utopie*, Wörner Verlag, Frankfurt am Main 1984.
- Brentjes B., *Atlantis. Geschichte einer Utopie*, DuMont, Köln 1994.
- Buber M., *Paths in Utopia*, Syracuse University Press, Syracuse, New York 1996 (wyd. I: Routledge & Kegan Paul Ltd. 1949).
- Butler S., *Erewhon and the Erewhon revisited*, wstęp I. Mumford, New York 1943.
- Campanella T., *Miasto słońca*, przekł. L. i R. Brandwajnowie, Wydaw. Alfa, Warszawa 1994.
- Chlada M., *Der Wille zur Utopie*, Alibri Verlag, Aschaffenburg 2004.
- Cillien-Naujeck U., *Die verbogene Wahrheit der Utopie. Aufsätze zur Pädagogik und Religion*, Anne Fischer Verlag Norderstedt–Leipziger Universitätsverlag GmbH, Leipzig 1998.
- Cioran E. M., *Geschichte und Utopie*, Ernst Klett, Stuttgart 1965.
- Cyrzan H., *O potrzebie utopii: z dziejów utopii stosowanej XX wieku*, Wydaw. Adam Marszałek, Toruń 2004.
- Drózd A., *Mity i utopie pedagogiczne*, Wydaw. Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2000.
- Elliott R. C., *The Shape of Utopia. Studies in a Literary Genre*, University of Chicago Press, Chicago–London 1970.
- Encyklopedia filozofii*, t. I–II, red. T. Honderich, przekł. J. Łoziński, Wydaw. Zysk i S-ka, Poznań 1998.
- Ferguson J., *Utopias of the Classical World*, Cornell University Press, Ithaca 1975.
- Foucault M., *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przekł. T. Komendant, Wydaw. Aletheia, Warszawa 1998.
- Fest J., *Der zerstörte Traum. Vom Ende des utopischen Zeitalters*, Siedler, Berlin 1991.
- Freyer H., *Die politische Insel. Eine Geschichte der Utopien von Plato bis zur Gegenwart*, Ausgabe, Leipzig 1936.
- Fromm E., *Humanismus als reale Utopie. Der Glaube an den Menschen*, Ullstein Taschenbuch Verlag, Hamburg 2005.
- Gałkowski S., *Rozwój i odpowiedzialność. Antropologiczne podstawy koncepcji wychowania moralnego*, Wydaw. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2003.
- Gelebte Utopien. Alternative Lebensentwürfe*, Insel, Frankfurt am Main 2001.
- Gerber R., *Utopian Fantasy*, Routledge&Kegan Paul, London 1955.
- Głazewski M., *Dystopia: Pedagogiczne konteksty teorii systemów autopojetycznych Niklasa Luhmanna*, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2010.
- Gnüg H., *Utopie und utopischer Roman*, Reclam, Stuttgart 1999.
- Goethe J. W., *Faust. Tragedii część pierwsza*, przekł. W. Kościelski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1967.
- Gryżenia K., *Spór o rolę utopii w wychowaniu*, [w:] *Tradycja i współczesność filozofii wychowania*, red. S. Sztobryn, M. Miksza, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2007.
- Gutek G. L., *Filozoficzne i ideologiczne podstawy edukacji*, przekł. A. Kacmajor, A. Sulak, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2003.
- Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przekł. M. Łukaszewicz, Universitas, Kraków 2000.



- Hansot E., *Perfection and Progress: Two Modes of Utopian Thought*, The MIT Press, Cambridge 1974.
- Hegel G. W. F., *Wykłady o filozofii dziejów*, przekł. A. Zieleńczyk, De Agostini Polska, Warszawa 2003.
- Hejnicka-Bezwińska T., *W poszukiwaniu tożsamości pedagogiki. Świadomość teoretyczno-metodologiczna współczesnej pedagogiki polskiej (geneza i stan)*, Wydaw. WSP, Bydgoszcz 1985.
- Hejnicka-Bezwińska T., *Pedagogika ogólna*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.
- Hermant J., *Orte irgendwo. Formen utopischen Denkens*, Athenaeum, Königstein-Taunus 1981.
- Hurbon L., [w:] G. Minois, *Marzenia, o których mówi świat*, „Forum” 2007, nr 17/18.
- Huxley A., *Brave New World*, Vintage Cla, wstęp D. Bradshaw, London 2004 (wyd. I: Chatto & Windus 1932; wyd. pol.: *Nowy wspaniały świat*, przekł. B. Baran, Wydaw. Literackie, Kraków 1988).
- Huxley A., *Nowy wspaniały świat poprawiony*, przekł. J. Horzelski, Instytut Literacki, Londyn 1960.
- Jaspers K., *Autorytety: Sokrates, Budda, Konfucjusz, Jezus*, przekł. P. Bentkowski, R. Flaszak, Wydaw. KR, Warszawa 2000.
- Kautsky K., *Tomasz More i jego „Utopia”*, Książka i Wiedza, Warszawa 1949.
- Kiereś H., *Źródła myślenia utopijnego*, „Zeszyty Instytutu Edukacji Narodowej” 1999, nr 6: *O Europie i edukacji*.
- Kiereś H., *Utopia a edukacja*, [w:] *Filozofia a edukacja. Materiały z sympozjum z cyklu „Przyszłość cywilizacji Zachodu”*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin 2005.
- Kołąkowski L., *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000.
- Kołąkowski L., *Obecność mitu*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1994.
- Kopaliński W., *Słownik mitów i tradycji kultury*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1985.
- Kopaliński W., *Słownik wydarzeń, pojęć i legend XX wieku*, Wydaw. Naukowe PWN, Warszawa 2000.
- Kowalska A., *Od utopii do antyutopii*, WSiP, Warszawa 1987.
- Krasowski R., *Uroki europejskiej szklarni*, „Europa – Tygodnik Idei” 3.11.2007, nr 44.
- Krauss W., *Reise nach Utopia*, Rütten & Loening, Berlin 1964.
- Kumar K., *Utopia and Anti-Utopia In Modern Times*, Basil Blackwell, Oxford 1987.
- Levitas R., *The Concept of Utopia*, Syracuse University Press, Syracuse 1990.
- Mannheim K., *Ideologia i utopia*, przekł. J. Miziński, Wydaw. Test, Lublin 1992.
- Manuel F. E., Manuel F. P., *Utopian Thought in the Western World*, Harvard University Press, Cambridge 1979.
- Mead M., *Toward More Vivid Utopias*, [w:] *Utopia and Its Enemies*, red. G. Kateb, Free Press, Glencoe, Illinois 1983.
- Męczkowska A., *O utopijność pedagogicznego myślenia*, [w:] *Materiały konferencyjne V Ogólnopolskiego Zjazdu Pedagogicznego*, t. 2 *Pedagogika we współczesnym dyskursie humanistycznym*, red. T. Lewowicki, Wydaw. DSWE TWP, Wrocław 2004.
- Minois G., *Marzenia, o których mówi świat*, „Forum” 2007, nr 17–18.



## I. Obrazy utopii w perspektywie pedagogiki

- Morris W., *Wieści z nikąd, czyli Epoka spoczynku: Kilka rozdziałów utopijnego romansu*, przekł. W. Szukiewicz, Biblioteka Powieściowa H. Altenberg, Lwów 1902 (lub: *Wieści z nikąd: Powieść utopijna*, przeł. M. Kreczowska, Księgarnia Polska, Lwów 1902).
- Morson G. S., *The Boundaries of Genre Dostoyevsky's Diary of a Writer and the Traditions of Literary Utopia*, Univeristy of Texas Press, Austin 1981.
- Morton A. L., *The English Utopia*, Seven Seas Publishers, Berlin 1986.
- Morus, T., *Utopia*, przekł. K. Abgarowicz, Iskry, Warszawa 1954.
- Moylan T., *Das Unmögliche verlangen. Science Fiction als kritische Utopie*, Argument, Hamburg 1990.
- Mumford L., *The Story of Utopias*, Boni and Liveright, New York 1922.
- Müller G., *Gegenwelten. Die Utopie in der deutschen Literatur*, J. B. Metzler, Stuttgart 1989.
- Negley G., *Utopian Literature. A Bibliography with a Supplementary Listing of Works Influential in Utopian Thought*, University of Kansas Press, Lawrence 1978.
- Niemojewska M., *Pochwała utopii*, Czytelnik, Warszawa 1987.
- Ortega y Gasset J., *Bunt mas*, przekł. P. Niklewicz, Warszawskie Wydaw. Literackie Muza SA, Warszawa 2002.
- Orwell G., *Folwark zwierzęcy*, przekł. B. Zborski, Wydaw. Alfa, Warszawa 1988.
- Owen R., *Esseys on the Formation of Character*, [w:] *The Life of Robert Owen*, Wydaw. A. M. Kelley, New York 1967.
- Palczewski J. K., *Utopista bez złudzeń – Herbert George Wells*, Czytelnik, Warszawa 1976.
- Petsch D., *Tomasz Morus*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1962.
- Picht G., *Odwaga utopii*, przekł. K. Maurin [i in.], Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1981.
- Platon, *Państwo*, t. I-II, przekł. W. Witwicki, Państwowe Wydaw. Naukowe, Warszawa 1958.
- Pleij H., *Der Traum vom Schlaraffenland. Mittelalterliche Phantasien vom vollkommenen Leben*, S. Fischer, Frankfurt am Main 2000.
- Popper K. R., *Nędza historycyzmu*, Wydaw. Krag, Warszawa 1989.
- Popper K. R., *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, t. II *Wysoka fala prorocत्व: Hegel, Marks i następcy*, przekł. H. Krahelska, Państwowe Wydaw. Naukowe, Warszawa 1993.
- Postman N., *W stronę XVIII stulecia. Jak przeszłość może doskonalić naszą przyszłość*, przekł. R. Frąc, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2001.
- Postman N., *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, przekł. A. Tanalska-Dulęba, Wydaw. Literackie MUZA, Warszawa 2004.
- Rabelais F., *Gargantua i Pantagruel*, przekł. T. Boy-Żeleński, Zielona Sowa, Kraków 2003.
- Richert F., *Der endlose Weg der Utopie. Eine kritische Untersuchung zur Geschichte. Konzeption und Zukunftsperspektive utopischen Denkens*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001.
- Rorty R., *Relatywizm: odnajdowanie i tworzenie*, [w:] *Habermas, Rorty, Kołakowski: stan filozofii współczesnej*, Wydaw. IFiS PAN, Warszawa 1996.
- Saage R., *Politische Utopien der Neuzeit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Bochum 2000.
- Sargent L. T., *Utopia – The Problem of Definition*, „Extrapolation” 1975, nr 16.
- Sargent L. T., *The Three Faces of Utopianism Revisited*, „Utopian Studies” 1994, nr 5.
- Sargent L. T., *Utopianism and National Identity*, [w:] *The Philosophy of Utopia*, red. B. Goodwin, Routledge, London–New York 2004.



- Schuller H. E., *Bloch-Konstellationen. Utopien der Philosophie*, Klampen, Lüneburg 1991.
- Schwendter R., *Utopie. Überlegungen zu einem zeitlosen Begriff*, ID-Verlag, Berlin 1994.
- Seibt F., *Utopica. Zukunftsvisionen aus der Vergangenheit*, Orbis, München 2001.
- Sikora A., *Fourier*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1989.
- Steiner R., *Zasadnicze podstawy nowego ustroju społeczeństwa i państwa*, przekł. J. Siedlecka, T. Witkowski, Gebethner i Wolf, Warszawa 1933.
- Swift J., *Podróże Guliwera*, przekł. W. J. Dobrowolski, Nasza Księgarnia, Warszawa 1958.
- Szacki J., *Spotkania z utopią*, Wydaw. Sic!, Warszawa 2000.
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej. Wydanie nowe*, Wydaw. Naukowe PWN, Warszawa 2003.
- Szahaj A., *Przynajmniej czasami potrzebujemy myśli utopijnej, aby uchronić się od akceptowania status quo*, [w:] *Habermas, Rorty, Kołakowski: stan filozofii współczesnej*, Wydaw. IFiS PAN, Warszawa 1996.
- Świętochowski A., *Utopie w rozwoju historycznym*, Warszawa 1910.
- The Philosophy of Utopia*, red. B. Goodwin, Routledge, London–New York, 2004.
- Toffler A., *Trzecia fala*, przekł. E. Woydyłło, M. Kłobukowski, Wydaw. Kurpisz SA, Poznań 2006.
- Utopias and Utopian Thought. A Timely Appraisal*, red. F. E. Manuel, Bacon Press, Boston 1966.
- Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, Metzlersche J. B. Verlagsb, Frankfurt am Main 1985.
- Utopie und Moderne*, red. R. Eickelpasch, A. Nassehi, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996.
- Voigt A., *Die sozialen Utopien*, Leipzig 1905.
- Wallerstein I., *Utopistik. Historische Alternativen des 21. Jahrhunderts*, Promedia Verlagsges, Wien 2002.
- Wells H. G., *Anticipations*, 1901 (wyd. pol. *Wizje przyszłości*, przekł. J. Kleczyński, Warszawa 1904).
- Wells H. G., *Men like Gods*, 1923 (wyd. pol. *Ludzie jak bogowie*, przekł. J. Sujkowska, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2002).
- Wells H. G., *A Modern Utopia*, Penguin Books, London 2005 (wyd. pierwsze 1905).
- Wheen F., *Introduction*, [w:] H. G. Wells, *A Modern Utopia*, Penguin Books, London 2005.
- Winter M., *Compendium Utopiarum. Typologie und Bibliografie literarischer Utopien*, Stuttgart 1978.
- Zacharias C., *Wo liegt Utopia? Nur wer träumt, ist Realist*, Schoenbergers, München 1985.

## *Terra Utopia*. Educational glosses and contexts of utopia

**Abstract:** The subject of the article is the phenomenon of utopia described and interpreted in the context of education. The paper consists of four parts: 1) Good place anywhere, 2) Happy Utopians, 3) Pedagogical contexts of utopia, 4) Eulogy of utopia. In the first part, some questions of origin and specific



## I. Obrazy utopii w perspektywie pedagogiki

of utopia definition identity in literary, social and philosophical aspects were presented. In this chapter, an attempt was made to trace the most important origins of applications of its social and idealistic developments. In the second part, there were shown analysis of the utopian social system projects, focused on the *conditio humana* problem, by studying the eudaimonic mechanism (ie. compulsive happiness) of utopian projects. In the third part, based on the results of previous ascertainments, some descriptions of educational problems were revealed, coming thus eventually to possible pedagogical conclusions. The fourth section is devoted to the advantages of utopian thinking and acting for education. The main goal of the paper is to consider the hermeneutic and heuristic consequences of application of utopian constructs for pedagogies.

**Keywords:** atopia, Campanella, education, Fourier, More, New Man, New Society, Plato, tropism, utopia, utopian society

