

# Przemysław Czapliński

---

## Wątpliwe rozstanie z utopią

---

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 4 (40), 92-105

---

1996

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

*Przemysław Czapliński*

## **Wątpliwe rozstanie z utopią**

Próby stworzenia społeczeństwa doskonałego, oparte na przymusowym dopasowywaniu różnorodnych ludzi do jednolitej koncepcji „obywatela”, zaprowadziły od socjalizmu do Gułagu. Idea wrodzonej dobroci człowieka, któremu tylko warunki społeczne przeszkadzają w osiągnięciu doskonałości, usankcjonowała mordy tak niebotyczne, jakby ich punktem wyjścia było przekonanie o skończonym i niewybaczalnym złu ludzkości. Ale utopia powszechnej szczęśliwości, wsparta naukowym socjalizmem i mitologicznym prometeizmem, odchodzi chyba w przeszłość — co do tego większość intelektualistów wydaje się zgodna:

Zacząć trzeba od stwierdzenia, że prawdopodobnie, takie jest przynajmniej dość powszechne odczucie, znaleźliśmy się u schyłku formacji prometejskiej<sup>1</sup>.

Powinniśmy pamiętać, że pełna jedność człowieka jest niemożliwa, w przeciwnym wypadku będziemy próbowali narzucić ją wszystkimi środkami, jakie dają się pomyśleć, a nasze szaleńcze wizje doskonałości kończyć się będą przemocą lub totalitarną karykaturą jedności<sup>2</sup>.

Najdoskonalszy zapewne opis skutków owej utopii znajdujemy w książce Orwella *Rok 1984*.

---

<sup>1</sup> M. Janion *Powstrzymać Prometeusza*, w: *Wobec zła*, Chotomów 1989, s. 147.

<sup>2</sup> L. Kołakowski *Czy diabeł może być zbawiony?*, w: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s. 156.

Czy jednak klęska totalitaryzmu w starciu z ludzkim dążeniem do wolności i społecznym dążeniem do dobrobytu oznacza ostateczne rozstanie z utopią? Utożsamienie utopii z totalitaryzmem wydaje się niekiedy tak szczelne, że pociąga za sobą mniemanie, jakoby rozpad Imperium Zła był równoznaczny z końcem myślenia utopijnego.

Zajmując centralne miejsce w naszej wyobraźni, przechwytyjąc społeczne nadzieje i obsesje, utopie ukierunkowują dynamikę naszych społeczeństw. Kiedy wierzymy w utopijne obietnice, stajemy się odpowiedzialni za czającą się w naszej teraźniejszości totalitarną przyszłość<sup>3</sup>.

Istnieją jednak dobre powody, by sądzić, że utopia nie jest w sposób konieczny równoznaczna z władzą totalitarną (czyli władzą kontrolującą równocześnie ekonomiczne, polityczne i kulturowe obszary życia społeczeństwa) i że rozstanie z Prometeuszem, masowa wyprowadzka z antyutopii orwellowskiej, nie oznacza końca utopii w ogóle. Wydaje się bowiem, że schyłek wieku XX nie tylko nie przynosi rozstania z myśleniem utopijnym, lecz prowadzi do jego odrodzenia pod inną postacią. Rzec można, iż odrodzenie to odbywa się pod patronatem drugiego z wielkich mistrzów antyutopii. Jakiś paradoks sprawia bowiem, że wschodnioeuropejska wyprowadzka ze świata Orwella polega na przejściu do świata Huxleya.

Orwell chciał ostrzec przed rosnącą władzą państwa, przed groźnym zjawiskiem samozatrucia nienawiścią, którą — jako pewną energię — państwo potrafi obrócić na własną korzyść, przed groźbą upaństwowienia moralności. Huxley dostrzegł coś zupełnie innego: kiedy w 1932 roku pisał *Nowy wspaniały świat*<sup>4</sup> obawiał się o losy jednostki przegrywającej walkę nie tyle z wszechpotężnym państwem, ile z sobą samą. Huxley był prorokiem pewnego rodzaju zagłady moralnej, jaką człowiek gotuje sobie sam, z własnej woli, zagłady wynikającej z samopobłaźliwości. Nikt chyba tak dokładnie jak on nie opisał konsekwencji tej prostej postawy, którą Anglicy nazywają *self-indulgence*, a która dziś tworzy połowę kultury i obyczajowości rozwiniętego świata. Cywilizacja tego świata, stanąwszy przed głównymi źródłami społecznych cierpień — nierównością materialną, starością i nudą — wybrała, jak pisze Huxley, „maszyny, medycynę i szczęście” (*Nowy wspaniały świat*, s. 117).

*Nowy wspaniały świat* sprawia wrażenie powieści pisanej z jakąś niezwykłą pasją, chwilami nawet zjadłością. Coś musiało oburzyć Hux-

<sup>3</sup> B. Baczeko *Utopia*, w: *Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1994, s. 116.

<sup>4</sup> Liczby przy cytatach odsyłają do wydania: A. Huxley *Nowy wspaniały świat*, przeł. St. Kuszelewska, *Nowy wspaniały świat poprawiony*, przeł. J. Horzelski, Warszawa, Oficyna Liberałów 1985.

leya. Przypuszczalnie prawda, którą dostrzegł. Nagle bowiem Huxleyowi ułożyło się w logiczną całość wszystko to, co pisał poprzednio, zwłaszcza kwestie moralności, ideologiczne obłądy lat dwudziestych i trzydziestych oraz zajadle tropiony przez niego wątek seksu i erotyki. Twórczość Huxleya, począwszy od powieści *W cudacznym korowodzie* (1928), charakteryzuje nasilanie się tendencji satyrycznej: miał on zawsze skłonność do konstruowania postaci, które uosabiały określone koncepcje ideologiczne i intelektualne, a przenikliwość pisarza nakazywała mu ujęcia mocno krytyczne! Stężenie satyry w *Nowym wspaniałym świecie* wskazuje jednak, że nie chodziło tu o zwykłe wyszydzenie, lecz chyba raczej o interwencję. Na pierwszych dwudziestu stronach pisarz bombarduje nas nazwiskami znaczącymi — Lenina Crowne, Polly Trocka, Bernard Marks, Herbert Bakunin, Joanna Diesel, Darwin Bonaparte — przylepiając je do przeciętnych postaci, które wcale nie będą reprezentować światopoglądu swego pierwowzoru. Wydaje się, że Huxley skompletował te nazwiska według podwójnego klucza: po pierwsze, przemieszał je, na dowód, że oglądamy świat całkowitej zgody, pojednania między poglądami, wartościami, tradycjami wydawałoby się nie do pogodzenia; po drugie, cechą wspólną postaciom historycznym, które użyczyły swoich nazwisk bohaterom literackim, okazuje się pewna postawa myślowa — zacięte poszukiwanie jednolitej wizji człowieka, całościowej koncepcji ogarniającej wszystko w jednym. Ich idee łączy ponadto charakterystyczna skaza koncepcji holistycznych i deterministycznych: zwalniają one człowieka z odpowiedzialności. Czyniąc tak, zwalniają go zarazem z obowiązku wyznaczania granic własnej wolności i znoszą podstawy, na mocy których możliwe było oddzielanie dobra od zła. Właśnie dlatego systemy te w sposób niesłychany sprzyjają wyjaławianiu człowieka. Instytucje stwarzane przez takie „dzieciniały” społeczności — instytucje sądu, policji, środków kontroli komunikacji — nie mają charakteru totalitarnego i nie muszą być mocne: ich siłą jest słabość „dzieci”.<sup>5</sup> Także i państwo odmalowane przez Huxleya jest słabe: oparte na niewielu strażnikach, wspomagane ciągle zawodną inżynierią genety-

---

<sup>5</sup> Wszyscy Obywatele Nowego Wspaniałego Świata są dziećmi w podstawowym znaczeniu tego słowa, to znaczy — bez względu na to, co robią — są niewinni. Dlatego w *Nowym wspaniałym świecie* obowiązkiem każdego jest „czysto dziecinny stosunek do wszelkich emocji — nawet wbrew skłonnościom” (s. 50). Zob. też fragment powieści R. Bradbury’ego *451° Fahrenheitu* (tłum. A. Kaska, Warszawa 1960, s. 60; przy kolejnych cytatach paginacja w tekście): „Z pokoju dziecinnego do uniwersytetu i z powrotem do pokoju dziecinnego, oto nasz intelektualny schemat przez ostatnie pięć stuleci czy nawet więcej”.

czną, zawierające zbyt łatwo sile hypnopedii, narażone jest na upadek od byle podmuchu, buntu garstki bohaterów. Jest jednak zarazem tak, że antyutopia zakreślona przez Huxleya stanowi nadal — czy może nawet: coraz bardziej — realną konstrukcję. U schyłku stulecia prawdziwszą od groźby Orwellowskiej.

Zastanówmy się najpierw nad słabością — tego projektu i tego państwa. Nowy, wspianały świat pojęty jako forma sprawowania władzy — opartej na próbie genetycznego wyłączenia jednostki z prawa do samostanowienia o swoim życiu — jest rzeczywiście konstrukcją myślową nie do końca spójną. Totalitaryzmowi genetycznemu, sortującemu w sposób idealny jednostki ludzkie ze względu na ich społeczną przydatność, powinni przecież podlegać wszyscy. Szaleńczy i nieco szatański projekt edukacyjny u Huxleya opierał się na poszukiwaniu drogi do pogodzenia człowieka z jego losem. Rozwiązanie, jak pamiętamy, odnaleziono w manipulacji kodem genetycznym i indoktrynacji przypadającej na okres niemowlęcy i przedszkolny (co jeszcze raz przypomina, że edukacja jest potencjalnie najbardziej zideologizowaną formą kształtowania jednostki). W efekcie osiągnięto sukces niemal całkowity, nauczono „człowieka upodobania do swego nieuniknionego przeznaczenia społecznego” (*Nowy wspianały świat*, s. 7).

Trudno jednak wyobrazić sobie jednostki genetycznie uwarunkowane, a zarazem, jak Bernard Marks, zdolne pojęciowo opanować — i przekroczyć — własną sytuację egzystencjalną. Myślowa kruchość wywodu Huxleya, a zwłaszcza maksymalne uproszczenie atrybutów państwa, służących do sprawowania władzy nad człowiekiem, spowodowały, że antyutopia ta była — i jest w dalszym ciągu — narażona na pogłębiającą się trywializację gatunkową, której najwyrazistszym przejawem jest posługiwanie się figurą państwa opresyjnego, państwa terroryzującego jednostkę. Napisano dziesiątki powieści i nakręcono setki filmów<sup>6</sup>, które w sposób mniej lub bardziej bezmyślny wykorzystywały

---

<sup>6</sup> Pojęcie o tym bogactwie daje praca D. Wojtczaka *Siódmy krąg piekła. Antyutopia w literaturze i filmie*, Poznań 1994. Trudno mi nie wspomnieć, że zupełnie nie zgadzam się ani z wykorzystaną przez autora metodą badania antyutopii, metodą schematów fabularnych (pozwalającą utożsamić obie odmiany), ani z konkluzjami tej książki, zwłaszcza ze stwierdzeniem, że antyutopia jest „gatunkiem ginącym” — „jako całość, konwencja gatunkowa z zespołem naczelných zasad konstrukcji tekstów i ich struktury ideologicznej jest dziś tworem literackim z wielu przyczyn zdezaktualizowanym” (s. 200). Antyutopia będzie tak długo aktualna, jak długo istnieć będą marzenia o likwidacji cierpień, a te — jak sądzę — nie znikną nigdy i chyba nie powinny zniknąć. Bo nędzna jest ta filozofia, która ogranicza się do stwierdzenia, że cierpienie jest konieczne, choć zarazem szalona bądź zbrodnicza może okazać się ta, która cierpienie chce zlikwidować za jednym zamachem.

pomysł Huxleya, zaprzepaszczając podstawową jego ideę — narodzin „wspaniałego świata” jako konsekwencji rzeczywistego ruchu oddolnego. „To nie przyszło od rządu” — mówi Beatty, dowódca posterunku strażaków z powieści Bradbury'ego. — „Początkowo nie było żadnego nakazu, deklaracji, cenzury. Nie! Technologia, eksploatacja masowa i nacisk mniejszości załatwiły całą sprawę. Dziś dzięki nim możemy być szczęśliwi przez cały czas” (451° *Fahrenheita*, s. 66); „Ludzie są szczęśliwi; mają co chcą i nigdy nie chcą, czego mieć nie mogą” (*NWS*, s. 110). Otóż ten świat, w którym można być szczęśliwym „przez cały czas”, nikogo nie zatrzymuje siłą. Przebywa się w nim dobrowolnie. Oczywiście ta, odkryta przez Huxleya, znalazła swoje przedłużenie w *Powrocie z gwiazd* Lema i cytowanej powieści 451° *Fahrenheita* Bradbury'ego. Podobną myśl rozwijał wcześniej Zamiatin w powieści *My*. Idea, którą wszyscy ci pisarze dostrzegli, idea płodna jak samo życie, jest dość prosta: nie chcemy cierpieć. To banalne stwierdzenie, kiedy tylko staje się motorem historii i ideą regulatywną rozwoju państwa, staje się zarodkiem antyutopii — antyutopii wynikającej z próby pogodzenia szczęścia i niewinności. Stwierdzenie to nakazuje radykalnie rozłączyć „linię” Huxleya i „linię” Orwella.

Gdy przeciwstawimy sobie *Rok 1984* i *Nowy wspaniały świat* dostrzeżemy od razu kilka wyraźnych różnic. Pierwszą z nich opisać można poprzez analogie przestrzenne. Otóż model świata skonstruowanego przez Orwella daje się określić jako „wyspa”, podczas gdy model Huxleya to „półwysep”. Tym niewinnym geograficznym terminom towarzyszą bardzo określone implikacje, bo przecież z wyspy nie ma ucieczki, z półwyspu zaś zawsze można się wycofać. Winston Smith z *Roku 1984* Orwella, Konwicki — bohater *Małej apokalipsy*, doktor Żywago z powieści Pasternaka, Atanazy Bazakbal z *Pożegnania jesieni* Witkacego, Rusłan z powieści Władimowa, Rubaszow z *Ciemności w południe* Koestlera — wszyscy oni napotykają swoich prześladowców na ścieżkach, którymi usiłowali ich wyminąć. Państwo Orwellowskie jest wszechpotężne: jego funkcjonariusze są wszędzie, zasięg władzy państwa rozszerzając poprzez inwigilację i prowokacje, a zakres — poprzez indoktrynację. W konflikcie z tak potężną władzą nie może być mowy o pragmatycznym zwycięstwie jednostki. Dlatego też bohaterowie tych powieści mają do wyboru albo „honorową śmierć”, albo „niegodne życie”. Godności i życia razem zachować się nie da.

Spójrzmy teraz na bohaterów najstynniejszych antyutopii należących do grupy Huxleyowskiej: Dzikus z *Nowego wspaniałego świata*, Mon-

tag z 451° *Fahrenheit*a Bradbury'ego, Delta-503 z *My Zamiatina*, Hal Bregg z *Powrotu z gwiazd* Lema — wszyscy oni, na stałe lub chwilowo, wychodzą ze świata antyutopijnego i przechodzą do innego, w którym istnieje zupełnie odmienna wspólnota. Każdy z bohaterów miał pewne — czasem większe, czasem mniejsze — kłopoty z ucieczką, niemniej jednak nawet chwilowy sukces dowodzi, iż nowy, wspaśniały świat można opuścić. Tak naprawdę, to nikt nikogo w tym świecie nie zatrzymuje.

Ta podstawowa różnica — wyspy i półwyspu — nie odzwierciedla więc jakiejś mało istotnej wariacji fabularnej w jednolitej konwencji literackiej. Aby udowodnić, że chodzi tu w istocie o dwie skrajnie odmienne koncepcje myślowe i odpowiadające im dwie konwencje literackie, wystarczy zwrócić uwagę, iż gatunkowe podobieństwa obu odmian skrywają w sobie podstawowe zupełnie różnice. Dla modelu Orwellovskiego i Huxleyovskiego znajdziemy pewien zestaw cech wspólnych: mit „punktu zerowego w dziejach” (*Wielki Brat* i *Jego Fordowska Mość* przejęli władzę w podobnych okolicznościach); fabułę poznawczą i socjologiczną; wątek *Księgi Całkowitej* i motyw zbrodni prywatnego pisania; wreszcie, bodaj czy nie najważniejszy, wątek poszukiwania pierwiastka swoiście ludzkiego (duszy, pamięci, jaźni, sumienia, *Przeżycia Metafizycznego*), pierwiastka fundującego poczucie tożsamości i z tej racji stanowiącego obiekt zakusów państwa bądź przedmiot zagrożony prawidłowością procesu historycznego; wreszcie mit *Końca Historii*. Wszystko to, powtórzmy, tworzy szereg wspólnych dla obu odmian antyutopii swoistych węzłów myślowych i fabularnych. Jednak w każdym z tych węzłów znajdziemy potwierdzenie odmienności.

Obie konwencje przyjmują — w uporządkowaniu czasowym — zasadę punktu zerowego w historii, jakiegoś kataklizmu, który zapoczątkował *Nowe Dzieje*. Wcześniejsza historia okazuje się w całości okresem „błędów i wypaczeń”, historia nowa zaś — erą pogodzenia natury z historią, czasem zniesienia dziejowości. Dzięki wspomnianemu kataklizmowi (wojna, wybuch atomowy, etc.) władzę przechwyciło jakieś centrum. Motyw ten odnajdziemy zarówno u Orwella, jak i u Huxleya. Tak więc, jak pisze Bronisław Baczko, „w obu fikcyjnych społeczeństwach wyobrażenia o doskonałym społeczeństwie, społeczeństwie urzeczywistnionego szczęścia, są wykorzystane przez władzę jako niezbędne ogniwo mechanizmu zapewniającego społeczną stabilność, a co za tym idzie

— odtwarzanie się systemu”.<sup>7</sup> Jednak regulacja mechanizmu stabilizacji państwa oraz podstawa światopoglądowa są w obu tych przypadkach zupełnie różne.

Oto u Orwella celem sprawowania władzy jest... sprawowanie władzy. Być może w momencie początkowym, momencie obejmowania kontroli nad całością społeczeństwa, Partia wykorzystwała pewne elementy ideologii społecznych — mit wroga zewnętrznego, ideę rewolucji społecznej — które podżywały jej mandat. Zaraz jednak potem „centrum” umacnia się i całkowicie alienuje od masy społecznej, która odtąd poczyna dzielić się na „nomenklaturę” (uprzywilejowanych ze względu na dostęp do decyzji i uczestnictwo w dystrybucji dóbr), „obywateli” (definiowanych przez obowiązki społeczne) i „proletów” (wolnych, bo pozbawionych jakiegokolwiek wpływu na politykę). Celem tej parcelacji społeczeństwa, wprowadzenia terroru i rozbudowanej kontroli, jest tylko jedno:

Partia pragnie władzy wyłącznie dla samej władzy. Nie obchodzi nas dobro ludzkości; obchodzi nas wyłącznie władza. [...] Władza to nie środek do celu; władza to cel. Nie wprowadza się dyktatury po to, by chronić rewolucję; wznieca się rewolucję w celu narzucenia dyktatury. Celem prześladowań są prześladowania. Celem tortur są tortury. Celem władzy jest władza. [*Rok 1984*, s. 181]<sup>8</sup>

Samocelowość sprawowania władzy pozwala nazwać model antyutopii stworzony przez Orwella a n t y u t o p i ą r e p r e s y j n ą<sup>9</sup>. Rozumiem przez to antyutopię opisującą upaństwowione i prawnie umocowane metody terroru, przemocy, skrajnej kontroli cenzorskiej, metody spychania w nędzę i materialne uzależnienie, dzięki którym państwo sprawuje ekonomiczną, polityczną i duchową (tzw. totalną) władzę nad jednostką i społeczeństwem.

Wzorzec wykorzystany przez Huxleya należałoby natychmiast nazwać a n t y u t o p i ą p e r m i s y j n ą. Do tej odmiany antyutopii należą utwory, które pokazują uboczne skutki projektów likwidacji „węzłowych problemów” społeczeństw konsumpcyjnych i postkonsumpcyjnych (choroby, przeludnienie, śmiertelność). Antyutopia

<sup>7</sup> B. Baczek *Utopia*, s. 115.

<sup>8</sup> Wszystkie cytaty wg wydania: G. Orwell *Rok 1984*, przeł. T. Mirkowicz, Warszawa 1988.

<sup>9</sup> Za nazwę równoprawną można by uznać określenie „utopia u władzy”. Termin ten, zapożyczony z tytułu pracy M. Hellera i A. Niekricza (*Utopia u władzy. Historia ZSRR od roku 1917 do naszych dni*, przeł. z ros. Zespół, Warszawa–Wrocław, Wyd. WERS 1986) daje dwie korzyści: sygnalizuje groźbę i realność fikcji, która powstaje w wyniku sprawowania „władzy dla władzy” pod sztandarem utopijnej idei, a zarazem odsyła do jednego z najlepszych (w piśmiennictwie historycznym) opisów antyutopii represyjnej.



permissywna dopowiada więc obyczajowe, psychiczne i metafizyczne konsekwencje naukowego opanowania tych czynników rozwoju cywilizacji ludzkiej, które mają charakter kluczowy i zarazem nieprzewidywalny. Co znamienne, autorzy antyutopii permissywnych w znacznej większości byli pesymistami czy katastrofistami dialektycznymi, tzn. uważali, że cywilizacji zagraża ten sam element, który stanowi o jej rozwoju, że, innymi słowy, groźne są dla niej momenty, kiedy pewne marzenie, które ożywiało ją przez wieki, wreszcie udaje się zrealizować. Na przykład marzenie o zapanowaniu nad przyrostem naturalnym, nad chorobami, nad śmiertelnością czy cierpieniem egzystencjalnego nieprzystosowania. Realizacja każdego z tych rojeń odbywa się bowiem zawsze kosztem wolności.

U Orwella zatem władza przechyciła władzę i od tej pory trzyma wszystko za mordę. Mówiąc inaczej, antyutopia represyjna jest powieścią o sposobach zachowania całkowitej kontroli nad jednostką i społeczeństwem: światem przedstawionym tej odmiany antyutopii są techniki sprawowania władzy totalnej, rodzaj opresji, jakiej poddać można jednostkę, aby uczynić z niej obywatela doskonałego. Antyutopia permissywna natomiast, jako rzeczywista kontynuatorka utopii oświeceniowych, ukazuje konsekwencje dążeń do zbudowania społeczeństwa idealnego fundowanego zasadą maksymalizacji szczęścia jednostki. Wszystko zaczyna się tu od jakiegoś niewinnego zdania, którego oczywistości zazwyczaj nie kwestionujemy. Na przykład: „Człowiek dąży do szczęścia”; „Zapytaj samego siebie, czego przede wszystkim pragniemy w naszym kraju? Ludzie chcą być szczęśliwi, prawda? Czy nie słyszałeś tego przez całe życie? Chcę być szczęśliwy, mówią wszyscy. No i czy nie są?” (451° *Fahrenheita*, s. 68). I to wystarczy. Bo jeśli chcą być szczęśliwi, to znaczy, że nie chcą cierpieć, a zatem należy usunąć źródła cierpienia. Dyskurs o historii w antyutopii permissywnej przedstawia się zatem jako analityka prewencji cierpienia, a historia władzy to systematyka owej prewencji. Antyutopia permissywna portretuje więc taki układ stosunków społecznych, który jest rzeczywistym wytworem ludzkich pragnień — efektem marzeń o życiu bez cierpienia. Nadaje jednak tym pragnieniom charakter idei regulujących życie społeczne, idei stanowiących o porządku prawnym i obyczajowym.

Bo też antyutopia permissywna pokazuje, że ludzkość pozostawiona sama sobie ściągnie na siebie zgubę: jeśli bowiem podstawowym warunkiem istnienia jest prokreacja, to brak kontroli nad prokreacją

proceedzi do przeludnienia, głodu, wyczerpania zasobów naturalnych i surowców energetycznych, a przede wszystkim do „nadprodukcji” ludzi, którym nikt nie będzie w stanie zapewnić godziwego życia. Trudno więc zaprzeczyć, że przyrost naturalny powinien być normowany jakimis — moralnymi, religijnymi, medycznymi, społecznymi — względami, że eksploatację zasobów naturalnych należy wyhamować, że trzeba intensyfikować działania zmierzające do zapobiegania cierpieniom wynikającym z chorób. A także, że należy liczyć się z tym, iż cierpienia egzystencjalne prowadzić mogą do zła równie łatwo, jak fanatyzm czy nuda. Przechwycenie kontroli nad wszystkimi źródłami potencjalnych zakłóceń życia społecznego i szczęścia jednostki, choćby wynikało z rzeczywistych potrzeb społeczeństwa, prowadzi do państwa totalitarnego. Istota nowego, wspaniałego świata jest raczej inna. Jego głównym przeciwnikiem jest bowiem cierpienie, nazwijmy to tak, metafizyczne. Aby je usunąć, antyutopia permissywna musi wyeliminować wszelkie zakazy moralne. Jej fundamentem okazuje się zatem zniesienie moralnych uzasadnień dla ograniczania udziału w szczęściu. I właśnie to odkrycie, a nie groźbę eugeniki i hypnopedii kontrolującej społeczeństwo, można uznać za najważniejsze przesłanie *Nowego wspaniałego świata*.

Bo, paradoksalnie, „genetyczny” projekt Huxleya wydaje się dziś najbardziej wątpliwy. Koszty totalitaryzmu genetycznego są wielokrotnie wyższe niż koszty gwiazdnych wojen, a poza tym nie wynaleziono jeszcze środków tak skutecznej ingerencji w kod genetyczny. Okazuje się jednak, że świat Huxleya pozbawiony sztafażu biologicznego zachowuje swoją aktualność. Prawdziwa siła tej wizji polega bowiem na odkryciu, iż motorem zachowań ludzkich i „popychadłem” dziejów jest dążenie do niewyrafinowanego szczęścia. W rezultacie, podstawowym punktem w umowie społecznej okazuje się zobowiązanie, że nie będziemy sobie nawzajem przeszkadzać w osiągnięciu owego szczęścia. A może nawet więcej: że będziemy sobie świadczyć wzajemne usługi przyjemnościowe. „Człowiek cywilizowany” — stwierdza Mustafa Mond, jeden z Kierowników Świata w powieści Huxleya — „nie ma żadnej potrzeby wytrzymywania czegokolwiek, co jest naprawdę przykre” (s. 119). Zdanie to, jako jedna z dyrektyw polityki globalnej, stwarza świat pozbawiony autentycznego uczestnictwa w życiu. Nie ma tu uczuć, namiętności, postaw — ani wobec drugiego człowieka, ani wobec zbiorowości, ani wobec władzy. Stwierdzenie powyższe po raz kolejny nakazuje przeciwstawić sobie

Orwella i Huxleya — tym razem ze względu na fabułę socjologiczną. Fabuła socjologiczna to rzecz o pojednaniu bądź konflikcie jednostki z grupą społeczną. Model Orwellowski w sposób konieczny prezentuje wariant konfliktu nierozwiązywalnego. Oto bohater, wyobcowany z rzeczywistości, którą coraz silniej poznaje, może dojść do zgody ze światem, z którym nic prócz odrazy i nienawiści go nie łączy, tylko za cenę zdrady samego siebie. Oczywiście w Państwie Orwella funkcjonariusze wiedzą, jak pomóc skonfliktowanej jednostce — jak ją przenieć, jak sprawić, by pogodziła się ze społeczeństwem. Wystarczy wymienić w osobowości ten element, który stanowi fundament poczucia tożsamości (u Orwella elementem tym jest pamięć językowa, u Konwickiego — godność, u Witkacego — zdolność przeżywania Tajemnicy Metafizycznej, czyli zdumienia własnym istnieniem).

Antyutopia represyjna jako odmiana gatunkowa dotyczy więc tych projektów, które dążą do u p a ń s t w o w i e n i a w a r u n k ó w d o ś w i a d c z a n i a t o ż s a m o ś c i — języka, moralności, sztuki. Przykładowo: według Orwella fundamentem poczucia indywidualności człowieka jest pamięć językowa, ponieważ język nie pozwala nam kłamać; dopóki poprawnie posługujemy się składnią i leksyką, dopóty mówimy prawdę. Wystarczy więc wymienić leksykon, ułożyć nowy słownik, aby zniknęła groźna dla Państwa skłonność do uzgadniania rzeczy ze słowami. Pozostaje jednak składnia, czyli więźba myśli. Jej usunięcie z umysłu człowieka oznacza usunięcie szkieletu nośnego, na którym wspierają się procesy poznawania świata, komunikowania się z bliźnimi i wyrażania siebie. Składni języka nie można wymienić, można ją jedynie zniszczyć. Ale tylko razem z psychiką ludzką. Przenicowany bohater, który nie jest już sobą, a więc w jakimś stopniu martwy, jedna się ze swoim losem. W ostatniej scenie powieści Orwella w Winstonie dokonuje się ostateczne przeniećowanie:

Walka się skończyła. Odniośt zwycięstwo nad samym sobą. Kochał Wielkiego Brata. [Rok 1984, s. 206]

Zgoła inaczej przedstawia się fabuła socjologiczna w odmianie zapoczątkowanej przez Zamiatina i Huxleya. Przechodzi ona bowiem od konfliktu do autentycznego sojuszu: zarówno Delta-503, jak i Dzikus, a także Hał Bregg z powieści Lema, i bohater Bradbury'ego poznali wspólnoty, w których respektuje się kodeks etyczny oparty na uznaniu, że istotnym, a może nawet fundamentalnym składnikiem człowieczeństwa jest niereformowalna niedoskonałość, a w konse-

kwencji — doświadczanie cierpienia. Cierpienia wielorakiego: egzystencjalnego — bo jesteśmy śmiertelni, tożsamościowego — bo człowieczeństwo nigdy nie daje się zdefiniować z całkowitą pewnością, oraz poznawczego — bo nie wiemy i wiedzieć nie będziemy.

Odkryciu prawdy o konflikcie między zasadami zbiorowymi i jednostkowymi służy w obu odmianach antyutopii fabuła poznawcza. W odmianie Huxleyowskiej wykorzystuje się w tym celu postać „zdumieńca” (wymyślonego przez literaturę oświeceniową), a w ścieżce Orwella postać „straceńca”. Znowu więc przy tak drobnej różnicy ujawniają się dalekosiężne konsekwencje: „zdumieniec”, czyli Obcy, Dzikus, Prostaczek, postać oglądająca świat z perspektywy dziwiącego się przybysza, pozwala pisarzom rozegrać fabułę o zderzeniu systemów — myślowych, obyczajowych, moralnych — i kompromitować całą nieludzką „świata postępu”; „straceniec” natomiast uruchamia opowieść o przetrwaniu — wiemy, że zdobycie wiedzy, dotarcie do prawdy w wypadku Winstona Smitha równać się będzie śmierci, ponieważ sposób funkcjonowania Państwa poznać można tylko na sobie.

Postaci „zdumieńca” i „straceńca”, wprzęgnięte w fabułę poznawczą, odkrywają prawidła funkcjonowania Państwa. I znowu docieramy do różnic: Państwo u Orwella jest nieprzejryste, utrudnia dojście do swego centrum, obwarowuje je szeregiem przeszkód, a ostatecznym strażnikiem prawdy czyni przemoc i strach; jest to Państwo zakłamanie i obłudne, w którym wolność zakazana to prawo do mówienia oczywistości, do głoszenia prawd elementarnych („Wolność oznacza prawo do twierdzenia, że dwa i dwa to cztery” — zapisuje Winston Smith w swoim pamiętniku; *Rok 1984*, s. 61). U Huxleya natomiast państwo jest przejrzyste, a wiedza o nim dana każdemu — nie trzeba jej zdobywać za cenę życia, bo Państwo to jest cyniczne w swej szczerości, dowodząc na każdym kroku, że służy wszystkim, którzy wybrali szczęście zamiast wolności; ostatecznym strażnikiem prawdy okazuje się tu frustracja, a nową definicją wolności zakazanej — prawo do bycia różnym od sąsiada. Cynizm Nowego Wspaniałego Świata polega zaś na tym, iż ukazuje on każdemu intelektualistę, że czym innym jest zrozumienie reguł zniewolenia szczęściem, a czym innym chęć bycia wolnym.

W powieści Huxleya wątek odkrywania prawdy o Państwie przebiega w dwóch etapach: pierwszy, podobnie jak u Orwella, polega na dotarciu do Księgi Całkowitej, czyli tekstu wyjaśniającego prawidła funkcjonowania społeczeństwa; drugi — ma charakter autoanalizy, jest

wyprawą w głąb siebie — w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie „Czy ja tu chcę żyć?”. Tu — to znaczy w świecie niewyrafinowanego szczęścia. Szczęście to, raczej nie ekstatyczne, bliższe przyjemności niż rozkoszy, osiąga się dzięki kulturze transu, pozwalającej uciec przed cierpieniami egzystencjalnymi, dzięki łagodzeniu i relatywizacji zakazów obyczajowych i moralnych, co pozwala uciec przed cierpieniami sumienia, i wreszcie — dzięki medykalizacji, eliminującej ból przemijania.

Nie chcę wygodny! Chcę Boga, poezji, prawdziwego niebezpieczeństwa. Chcę wolności, cnoty, grzechu.

— Mówiąc konkretnie, żądasz prawa do nieszczęścia.

— Niech i tak będzie. [...] Żądam prawa do nieszczęścia.

Mustafa Mond wzruszył ramionami.

— Pozwól-że sobie kochasiu. [s. 120]

Kolejni bohaterowie antyutopii „Huxleyowskiej” opuszczają więc Wspaniały Świat, żegnani wzruszeniem ramion. Co zostawiają za sobą? Wbrew pozorom — bardzo wiele: technikę — usłużną i wygodną, stawiającą coraz niższe wymagania naszemu rozumieniu; języki symboliczne — pomieszane, dyspozycyjne, uległe wobec naszych pragnień; medycynę — gotową zamienić biologiczny proces starzenia się w przypadki chorobowe podlegające leczeniu; i system edukacyjny — mający na celu wychowanie bezkonfliktowych jednostek. Oddają to wszystko za prawo do niewygody, do rozterek moralnych, do odpowiedzialności i ryzyka, a także do znoszenia starości i chorób jako naturalnych etapów życia. Pod wieloma względami robią naprawdę zły interes. Chyba że oba te światy — ten bez cierpień, ale pełen zadowolenia, i ten od cierpienia, ale dający szansę autentycznej wolności — nie są rozłączne. Obawiam się jednak, że są.

Świat pierwszy kusi bowiem końcem Historii, obietnicą zniesienia różnic, perspektywą pogodzenia szczęśliwości z niewinnością, ten drugi zaś nie ma do zaoferowania nic ponad twierdzenie, że różnic należy strzec, gdyż fundują hierarchie etyczne i estetyczne, i że zawsze musimy wyznaczać granicę naszemu udziałowi w szczęściu, aby nie popaść w winę. Oto więc i prawdziwa aktualność antyutopii permissywnej stworzonej przez Huxleya, a zarazem autentyczny dylemat, przed którym dzisiaj stoimy, dylemat końca Historii.

Koniec Historii to już ostatnia różnica pomiędzy antyutopią represyjną i permissywną. W wersji Orwellowskiej koniec ów miał charakter dekretu, który mówił, że oto, dzięki zniesieniu różnic klasowych, Hi-

istoria zrównała się z porządkiem Idei, dobiegła swego kresu, osiągnęła doskonale spełnienie. Duch Dziejów przybrał ostateczną postać, wcielając się w Partię, człowiek zatem niczego więcej już nie osiągnie na ziemi. Ponieważ jednak „Koniec historii nie jest wartością przykładową i doskonałą”, lecz „arbitralną zasadą terrorystyczną”<sup>10</sup>, wobec tego terrorem wymusza się akceptację dekretu, a manipulacjami wytwarza się pożądany obraz dziejów. Państwo Orwella dąży do zawładnięcia świadomością społeczną poprzez opanowanie społecznej pamięci. W tym celu „całą historię” przemienia „w palimpsest, zeszkrobywany i zapisywany tak często, jak to uważano za konieczne” (*Rok 1984*, s. 32).

U Huxleya koniec Historii przybiera zupełnie inną postać — amnezji, spowodowanej brakiem jakichkolwiek potrzeb przechowywania pamięci o przeszłości. Nie darmo jedna z maksym u Huxleya głosi: „Historia to *humbug*” (s. 18). Bo też dzieje nie są do niczego potrzebne, skoro Wspaniały Świat zlikwidował wszelkie napięcia i różnice, które dotąd napędzały historię: różnice majątkowe, intelektualne, niedopasowanie uczuciowe — wszystko, co mogło stać się bodźcem do działania, do wprowadzania zmian, odmieniania historii, uległo likwidacji. Koniec Dziejów okazuje się bezbolesny, ale niezbyt wesoły:

Koniec historii będzie bardzo smutną epoką. Walka o uznanie, gotowość ryzykowania życia w imię całkiem abstrakcyjnych celów, powszechna wojna ideologiczna, która wymagała śmiałości, odwagi, wyobraźni i idealizmu — wszystko to ustąpi miejsca kalkulacji ekonomicznej, nieustannemu rozwiązywaniu problemów technicznych, zainteresowaniu środowiskiem i zaspokajaniu wyszukanych potrzeb konsumpcyjnych. W okresie posthistorycznym nie będzie ani sztuki, ani filozofii, a tylko stała opieka nad muzeum ludzkiej historii.<sup>11</sup>

Zdania Fukuyamy nie zostały sformułowane na marginesie lektury Huxleya. Odnoszą się one do świata nam współczesnego. Wyciągnąć z tego można dwa wnioski: po pierwsze, że koniec historii jest możliwy i że nie trzeba było czekać na ponowoczesność, aby go przewidzieć, po drugie, że koniec ów przypomina realizację utopii, przed którą ostrzegali *Nowy wspaniały świat*.

Wiele przemawia więc za tym, że stoimy w obliczu samospełniającej się utopii końca Historii, wynikającej z prostej hierarchii przyjmowanej przez współczesne społeczeństwa, hierarchii stawiającej dobrobyt i zadowolenie ponad wolnością i refleksją metafizyczną. Jest to

<sup>10</sup> A. Camus *Człowiek zbuntowany*, przeł. J. Guze, Kraków 1991, s. 208.

<sup>11</sup> F. Fukuyama *Koniec historii?*, przeł. B. Stanosz, w: *Czy koniec historii?*, Warszawa 1991, s. 34.

utopia „na własne życzenie” i stąd jej realność: trudno bowiem przypuszczać, by najpotężniejsze siły rozwojowe współczesnego społeczeństwa — lęk przed starością i śmiercią, zapobieganie przemocy, poszukiwanie zadowolenia — nie zamieniły naszej rzeczywistości w „półwysep” naprawdę szczęśliwego świata. Pytania, jakie warto w tym momencie postawić, dotyczą nie tyle kwestii, czy można owemu końcowi coś przeciwstawić, lecz raczej, czy przeciwstawienie to nie doprowadzi do powstania kolejnej wyspy — tym razem teokratycznej czy fundamentalistycznej, strzegącej siłą wartości religijnych. Że tak być może, dowodzi ostatnia, napisana w 1962 roku powieść Huxleya — utopijna wizja społeczeństwa doskonałego, opartego na edukacji łączącej racjonalizm z mistyką. Powieść nosi tytuł *Island*. Czyli Wyspa.