



Waldemar Czajkowski
Politechnika Śląska, Gliwice

Kategoria utopii jako narzędzie teorii społecznej

Abstract: In the paper has been presented a concept of utopia. Utopia is conceived of as an image of a possible social world (possible history). This concept is a radical generalization of the traditional understanding of this notion. Some arguments have been formulated to support the thesis that the generalized concept of utopia can be useful in studying past, presence and future of social world. It has been stressed that so conceived of utopias cannot be foundations of utopianism.

Key words: utopia, (social) possible world, retrospective utopia, prospective utopia

Uwagi wstępne

Tytuł artykułu — z konieczności lapidarny — może być źródłem pewnych nieporozumień, dobrze go będzie zatem doprecyzować. Najpierw „negatywnie” — w artykule nie będzie (w zasadzie) mowy o utopii jako o pewnym społecznym fenomenie, który bywa badany w ramach socjologii i innych nauk społecznych. To niewątpliwie interesujący i ważny przedmiot badań, ale moje („pozytywne”) cele są inne: zamierzam, po pierwsze, radykalnie uogólnić pojęcie utopii; po drugie zaś uzasadnić tezę, że posługiwanie się takim pojęciem utopii — jako narzędziem (a nie: przedmiotem) badań — jest dopuszczalne, a z pewnego punktu widzenia: wręcz pożądane.

Pragnę też dodać na wstępie, że celowo posługuję się tu pojęciem teorii społecznej. Jestem przekonany, że koncepcja metodologiczna, którą chcę tu przedstawić, może znaleźć zastosowanie zarówno w socjologii, jak i w ekonomii, naukach politycznych i innych dyscyplinach społecznych.

Sądzę też, że pożyteczne będzie powiedzenie kilku słów o motywach, które skłoniły mnie do podjęcia problematyki, o której będzie mowa w tym tekście, a także o powodach, dla których wybrałem tę, a nie inną strategię badawczą. Mówiąc o motywach, chciałbym zacząć od nawiązania do koncepcji podmiotowości, rozumianej tu jako „potencjalna zdolność społeczeństwa do samoprzekształcania się” (Sztompka, 2002, s. 531). Uważam, że aktualizacja tej potencjalności jest dziś — z wielu powodów — pożądana. Uważam też, że jednym z ważnych czynników decydujących i o stopniu aktualizacji owej zdolności, i o celach oraz sposobach jej wykorzystania jest (samo)wiedza (społeczna); wiedza, która w złożonych społeczeństwach musi być „produkowana”. Jak wiadomo, o jakości (i „materialnych”, i „duchowych”) produktów decyduje m.in. ich „sposób produkcji”. Obecny „sposób produkcji” wiedzy społecznej jest, jak sądzę, nieadekwatny w stosunku do obiektywnego zapotrzebowania społecznego¹. Jego zmiana jednak to kwestia raczej odległej przyszłości. Dlatego trzeba poszukiwać choćby tymczasowych środków zaradczych. Wśród nich — środków przeciwdziałających „bałkanizacji” wiedzy (społecznej)². Jednym z takich środków jest rozwijanie koncepcji teoretycznych łączących różne obszary badawcze oraz różne tradycje teoretyczne. Można byłoby powiedzieć i mocniej, i prościej: potrzeba nie tylko nowej wiedzy, ale także — syntezy wiedzy już istniejącej. (Nawiasem mówiąc: tak — być może po „staroświecku” (?) — wyobrażam sobie jedną, choć bynajmniej nie jedyną, z ról, którą ma dziś do odegrania filozofia³). Koncepcja utopii, którą (w szkicowej postaci) zamierzam przedstawić w tym tekście, jest pomyślana właśnie jako przyczynek do takiej syntezy.

Uogólnione pojęcie utopii

Dobrze będzie rozpocząć od tradycyjnego pojęcia utopii. Przykładowo, według Piotra Sztompki utopie społeczne to „wizje dobrego, szczęśliwego społeczeństwa przyszłości, ujmowane na tyle skrajnie, że aż nierealistycznie” (Sztompka, 2002,

¹ Jest to składnik kryzysu intelektualnego, o którym dyskutowano — w gronie i humanistów, i techników — na konferencji „Rewolucja informacyjna a kryzys intelektualny” (Mądralin 2014), zorganizowanej przez Komitet Prognoz „Polska 2000 Plus” w ramach cyklu „Zagrożenia globalne barierami rozwoju”. Wszyscy bodaj uczestnicy tego spotkania — mimo naturalnych różnic w wielu kwestiach szczegółowych — zgadzali się co do ogólnej diagnozy. W tekście, który przedstawiłem na tej konferencji, zaproponowałem pewną definicję kryzysu intelektualnego, dokonałem przeglądu różnych manifestacji oraz wskazałem na — wykraczające daleko poza sferę „produkcji duchowej” — znaczenie przezwyciężenia tego kryzysu (Czajkowski, 2016, s. 142—144).

² Píše o niej przewodniczący (w latach 1994—1998) Międzynarodowego Towarzystwa Socjologicznego, zastanawiając się, czy np. rosnąca liczba komitetów naukowych w MTS „to dowód zdrowego podziału pracy czy nowotworowego rozrostu tkanek?” (Wallerstein, 2004, s. 194).

³ Szerzej piszę o tym w tekście zatytułowanym *Globalizacja jako kontekst samokrytyki filozofii* (Czajkowski, 2009, s. 31—32).

s. 444). Podobnie uważa Krishan Kumar: „Utopia is nowhere (*outopia*) and it is also somewhere good (*eutopia*). To live in the world that cannot be but where one wishes to be: that is the literally essence of utopia. To this extent utopia does share the quality of a dream” (1991, s. 1). Także Jerzy Szacki w swej klasycznej książce o utopiach stwierdza, że w „języku potocznym słowo utopia oznacza najczęściej mrzonkę⁴, chimere, wytwór nie liczącej się z faktami fantazji, projekt, którego urzeczywistnienie jest możliwe” (Szacki, 1980, s. 14). Szacki wskazuje jednak, że słowo to jest wieloznaczne; np. określa się nim także „wszelkie wizje lepszego społeczeństwa, niezależnie od tego, jakie były czy też są szanse na ich realizację” (1980, s. 21). Zwraca też uwagę na ciekawe rozumienie utopii zawarte „w koncepcjach zapoczątkowanych bodaj przez Ernesta Macha, który dopatrywał się podobieństw między społecznym utopistą a uczonym dokonującym myślowego doświadczenia w celu uświadomienia sobie wszystkich konsekwencji jakiejś hipotezy” (1980, s. 25). Do listy tej dodaje koncepcję „nieco inną; choć również nieoryginalną”. Jego zdaniem, twórca utopii „nie godzi się na świat zastany, nie zadowala się aktualnie istniejącymi możliwościami: marzy, fantazjuje, antycypuje, projektuje, eksperymentuje. Właśnie akt owej niezgody powołuje do życia utopię. [...] Możliwość utopii dana jest ze zdolnością wyboru. Nie ma utopii bez jakiejś alternatywy” (1980, s. 28).

Z pojęciem wyboru związane jest pojęcie wartości. To zatem nie przypadek, że w pojęciu utopii (a także: dystopii) zawarte są konotacje aksjologiczne (pozytywne, a w przypadku dystopii — negatywne). Wystarczy jednak rozważyć przykład pierwszej europejskiej utopii, jaką jest *Państwo* Platona, by dostrzec, że to, co z czyjogoś punktu widzenia jest obrazem „świata doskonałego”, to z punktu widzenia kogoś innego jest obrazem „złego świata”. W czasach współczesnych analogicznie rzecz się ma np. z *Walden Two* B.F. Skinnera: przez samego autora traktowana jako opis stanu pożądanego, przez wielu (większość?) czytelników — jako dystopia. Podobnie ma się rzecz, gdy rozważa się modalne charakterystyki światów opisywanych w utopiach. To, co komuś jawi się jako „absolutna niemożliwość”, z perspektywy innej osoby jest co najmniej prawdopodobne. I jeszcze uwaga „na marginesie” koncepcji J. Szackiego: z tekstami utopijnymi jest tak jak z wszelkimi innymi (poetyckimi, matematycznymi, politycznymi itd.) — tworzone bywają z nader rozmaitych powodów: z chęci odegrania ważnej roli w Historii, z pragnienia sławy (albo pieniędzy), dla zabawy... Nie sądzę, by zachodził jakiś prosty związek między motywami, dla których ludzie tworzą teksty, a ich treścią, jakością czy oddziaływaniem. Nie twierdzę oczywiście, że żadnych związków tego rodzaju nie ma — nie ma po temu podstaw; co więcej, *a priori* należałoby raczej przyjąć, że jakieś związki zachodzą. Ich istnienie i natura powinny być jednak przedmiotem badań, a więc nie powinny być przesądzone za pomocą ustaleń

⁴ Słowo „mrzonka” — niewątpliwie często kojarzące się ze słowem „utopia” — skłania mnie do zacytowania słów myśliciela reprezentującego tradycję filozofii analitycznej (tradycję trzeźwego myślenia), który stwierdza: „I do not laugh at the content of our wishes that go not only beyond the actual and what we take to be feasible in the future, but even beyond the possible; nor do I wish to denigrate phantasy, or minimize the pangs of being limited to the possible” (Nozick, 1974, s. 308).

definicyjnych. Podsumowując: znaczna arbitralność aksjologicznych i modalnych charakterystyk „utopijnej rzeczywistości”, a także rozmaitość powodów/intencji, dla których utopie bywają tworzone, jest jednym z argumentów przemawiających, moim zdaniem, na rzecz neutralnej (aksjologicznie i modalnie), a także — abstrahującej od motywów twórcy, definicji utopii. I taką właśnie definicję utopii zamierzam tu zaproponować.

Przez utopię chcę rozumieć (dowolny) obraz (model) możliwego świata społecznego⁵. Sformułowanie to wymaga komentarza. Zaczniemy od końca: przez „świat społeczny” chcę rozumieć społeczeństwo (globalne bądź lokalne) wraz z jego „materialnym” (środowisko przyrodnicze, technika) i „niematerialnym” (kultura, wiedza itd.) otoczeniem. Przejdźmy teraz do słowa „możliwy”. Nawet zwięzła, ale systematyczna refleksja filozoficzna, na którą pojęcie możliwości niewątpliwie zasługuje, wymagałaby znacznie więcej miejsca, niż mogę jej tu poświęcić. Ograniczę się więc do dwóch uwag. Po pierwsze, można odróżnić rozmaite typy czy stopnie możliwości: np. wytworzenie jakiegoś obiektu jest możliwe technologicznie, ale nie — ekonomicznie; w innym przypadku istnienie jakiegoś obiektu jest dopuszczalne na podstawie np. fizyki, ale nie — aktualnej technologii. Po drugie, najsłabszym typem możliwości wydaje się możliwość logiczna, która wyklucza ze zbioru obiektów możliwych wyłącznie obiekty wewnętrznie sprzeczne (np. kwadratowe koła). I takie właśnie, najsłabsze rozumienie pojęcia możliwości zakładam w definicji utopii (w tym to sensie jest ona „modalnie neutralna”). Pozostało jeszcze słowo „obraz” („model”). I ono (wbrew pozorom?) wymagałoby obszernego komentarza, na który nie ma tu miejsca. Ograniczyć się więc muszę do garści przykładów: Obraz (model) możliwego świata społecznego może przybrać kształt powieści, *quasi*-reportażu, zbioru twierdzeń prognostycznych czy „socjologicznej

⁵ Pragnę zasygnalizować, że użyta tu fraza „możliwy świat społeczny” jest świadomym i celowym nawiązaniem do filozoficznego pojęcia światów możliwych (ang. *possible worlds*). Pojęcie to — mające swoje korzenie w filozofii Leibniza — zyskało dużą popularność na przełomie lat 60. i 70. minionego stulecia; początkowo głównie na obszarze logiki modalnej (Jaakko Hintikka, Samuel Kripke), później także — metafizyki analitycznej (David Lewis, Leszek Nowak) (por. Szubka, 1995, s. 9—30, a także van Inwagen, 1995, s. 177—216)). Odnotować też trzeba wykorzystanie tego pojęcia w tzw. wieloświatowej interpretacji mechaniki kwantowej sformułowanej przez Hugh Everetta. Filozoficzny (metafizyczny, epistemologiczny) status tego pojęcia budzi ożywione spory, których rozstrzygnięcie — jeśli w ogóle możliwe — jest raczej odległe w czasie. Dlatego też wybór bazy ontologicznej (metafizycznej) dla teorii społecznej traktującej „serio” możliwe światy społeczne jest odrębnym i trudnym zagadnieniem. Tu wskazać mogę jedynie na swego rodzaju „warunki brzegowe”, które powinna spełniać metafizyka światów możliwych, by mogła odgrywać wskazaną tu rolę: Z jednej strony nie powinna traktować światów możliwych „czysto instrumentalnie”, ale z drugiej — powinna raczej ostrożnie podważać metafizykę „zdrowego rozsądku”. Myślę też, że analogia z matematyką i filozofią matematyki mogłaby być pomocna: Uprawiamy arytmetykę (liczb naturalnych, rzeczywistych etc.) i stosujemy ją w najrozmaitszych dziedzinach; zakładamy więc, że liczby „jakoś” istnieją. I to nam wystarcza. Natomiast metafizyczne (ontologiczne) pytanie o „sposób istnienia” liczb jest co prawda filozoficznie doniosłe i interesujące, ale — jak dowodzi historia — jego rozstrzygnięcie nie jest potrzebne, by skutecznie arytmetykę uprawiać. (Analogia ta, jak bodaj każda, ma swoje granice. Myślę, że na razie nie musimy ich przekraczać, choć w przyszłości może się to okazać pożądane/konieczne). Szerzej zob. Czajkowski, 2015a, s. 47—48.

charakterystyki” jakiejś (hipotetycznej) społeczności. Może być mniej lub bardziej kompletny, mniej lub bardziej precyzyjny, może być też spójny lub — sprzeczny (zakładam tu, że — z różnych powodów — opis rzeczywistości, która zawsze jest — jak się na ogół przyjmuje — niesprzeczna, może być sprzeczny).

Zamierzam teraz podać inną (ale logicznie równoważną tej sformułowanej wcześniej) definicję utopii. Uwzględniając oczywisty fakt, że świat społeczny ma wymiar czasowy (istnieje/staje się w realnym, fizycznym czasie), możemy powiedzieć, że utopia to obraz pewnej możliwej historii globalnej lub lokalnej⁶. Znaczenie tej wersji definicji utopii ujawni się w jednej z dalszych części tego artykułu.

Przed przejściem do dalszych rozważań, których celem będzie dyskusja poznawczych funkcji utopii, chcę poświęcić nieco miejsca kwestii z pozoru drobnej, a jednak zasługującej na krótki choćby komentarz. Chodzi mianowicie o samo słowo „utopia”. Wszak można byłoby zastąpić je jakimś innym (choćby neologizmem), które służyłoby za użyteczny skrót dla „nieporęcznej” niewątpliwie frazy, jaką jest „obraz możliwego świata społecznego”. Są jednak — uważam — powody, dla których warto wykorzystać słowo będące już „w obiegu”. Jeden z nich ma charakter aksjologiczny: uważam, że są istotne powody, by przeciwstawić się tendencji do skrajnie jednostronnego stosunku do utopii (w potocznym sensie tego słowa) — do poszukiwania alternatyw dla „aktualnego” świata społecznego⁷. Jest też argument wynikający z pewnej interpretacji historii wiedzy/nauki: można sądzić, że między np. astrologią a astronomią czy też między alchemią a chemią — przejście jest mniej lub bardziej ciągłe; podobnie rzecz się ma w przypadku wiedzy społecznej: utopie tradycyjne mają się do utopii współczesnych (? — czy raczej przyszłych), zasługujących — założmy — na miano „naukowych”, tak jak np. alchemia do chemii. Warto też, uważam, potraktować owe tradycyjne utopie jako źródło inspiracji dla tworzenia utopii naukowych⁸. Kończąc ten fragment rozważań, chciałbym podkreślić, że tradycyjnie rozumiane utopie też były obrazami możliwych światów społecznych — tyle że w pewien sposób „wyróżnionymi”, bo wyposażonymi dodatkowo w charakterystyki aksjologiczne. Dlatego zaproponowane przeze mnie rozumienie terminu „utopia” może być uznane za uogólnienie rozumienia tradycyjnego (poszerzenie jego zakresu).

⁶ Jak zauważył np. Robert Nozick, „[m]any criticism focus upon utopians’ lack of discussion of means of achieving their visions” (1974, s. 326), czyli brakiem tradycyjnych utopii jest — mówiąc ogólniej — ich statyczny, ahistoryczny charakter.

⁷ Uważam za wysoce niepożądaną tę postawę myślową, która znalazła wyraz w popularnym w ostatnich dwóch dekadach minionego wieku hasło „TINA” (*There Is No Alternative*) czy w Francis Fukuyamie koncepcję „końca Historii”. Jednostronnie krytyczny stosunek do utopii jest z tą postawą blisko związany.

⁸ „Nie sądzę..., że należy... uchylić problem poznawczej wartości utopii. Znajdujemy w nich... elementy społecznej wiedzy, trafne sądy o rzeczywistości co prawda zawsze pomieszane z sądami o powinnościach. Pod tym względem utopie nie są... wyjątkiem: pomieszanie podobne cechuje wiele... systemów naukowych... Nikt nie zbadał jeszcze... wkładu myśli utopijnej w rozwój wiedzy o społeczeństwie, ale — jak wolno przypuszczać — był on znacznie większy, niż może się to wydawać na pierwszy rzut oka. [...] Odpowiednie studia mogą nas doprowadzić do wniosku, że utopia jest... szczególną postacią społecznej teorii” (Szacki, 1980, s. 208—210).

Kilka słów chciałbym teraz poświęcić różnym rodzajom utopii i różnym sposobom ich konstruowania. Nie mogąc podjąć tej kwestii w sposób bardziej systematyczny, chciałbym wskazać na bardzo prostą — dychotomiczną — klasyfikację utopii, która — mimo swej prostoty — zasługuje na uwagę, gdyż ma u swych podstaw pewną (ważną, jak sądzę, i trafną) wizję ogólnej struktury świata społecznego. Mam tu na uwadze rozróżnienie — najdobitniej wyartykułowane przez Jurgena Habermasa — „świat życia” (*Lebenswelt*) oraz „system”⁹. Rozróżnienie to ma, uważam, poważne podstawy ontologiczne, racje epistemologiczne i znaczenie aksjologiczne¹⁰ — z tego powodu warto wykorzystać je także do klasyfikacji utopii. Nie chodzi tu przy tym o zabieg czysto porządkowy: przyjmując to rozróżnienie, możemy mówić o dwóch podstawowych strategiach konstruowania utopii: jednej, zaczynającej od obrazu pewnego „świata życia”, a następnie badającej, jakie systemy mogłyby taki „świat życia” wygenerować, oraz drugiej — rozpoczynającej od pewnego „systemu” i analizującej, jakie „światy życia” mogłyby się w jego ramach pojawić. Uważam, że obie strategie powinny być uznane za komplementarne i stosowane równoległe¹¹.

Przejdźmy teraz do wstępnej dyskusji relacji między utopiami a teorią społeczną. W tym celu niezbędne będzie przyjęcie pewnych założeń metateoretycznych, które mają niewątpliwie charakter idealizujący. Założenia te dotyczą przede wszystkim języka, w którym formułowane są teorie społeczne, a także — utopie. Przyjmę (powtórzymy i podkreślmy: kontrafaktycznie!), że wszystkie teorie społeczne, jak również utopie, sformułowane są w jednym, wspólnym języku. (Nie podzielając poglądu Paula Feyerabenda o istnieniu niewspółmiernych teorii/języków, uważam, że dowolne dwie teorie — oczywiście dotyczące tej samej dziedziny przedmiotowej, a więc np. społeczne — są wzajemnie przekładalne, ewentualnie po odpo-

⁹ Odróżnienie to pozostaje w pewnym związku z różnorodnością literackich form utopii. Nie jedną możliwą, ale z pewnością „naturalną” formą opisu *Lebenswelt* jest powieść. Warto, uważam, wspomnieć tu ciekawy utwór (który bez większego trudu można uznać za powieść, choć z pewnością nie „klasycznie literackie” motywy wiążą się z jego powstaniem) Stevena Lukeasa. Główny bohater (profesor Caritat) odwiedza różnorodne krainy: Militarę, Utylitarię, Komunitarię, Libertarię, Egalitarię, będące — jak wskazują ich nazwy — aktualizacjami znanych doktryn ideologicznych/politycznych.

¹⁰ Obszerniejsza argumentacja na rzecz tej opinii (bezpośrednio co prawda odniesiona do relacji między fenomenologią pracy a dialektyką produkcji) zawarta jest w tekście Przybylska-Czajkowska, Czajkowski (2015, s. 139–140).

¹¹ Chciałbym w tym miejscu zwrócić uwagę na książkę, której tematyka jest (być może?) przebrzmiała, ale która — z uwagi na swą konstrukcję — może służyć za przykład tego, co chciałbym nazwać „utopią naukową”. Książka ta, zatytułowana *The No-Growth Society* (Olson, Landsberg, eds., 1973), zawiera różnorodne (ekonomiczne, demograficzne itd.) analizy dwóch koncepcji: zerowego wzrostu gospodarczego oraz zerowego wzrostu demograficznego. Autorzy, wychodząc od kontrafaktycznej (przynajmniej względem zdecydowanej większości społeczeństw historycznych) idei wzrostu zerowego, próbują odpowiedzieć na pytanie o to, czy takie społeczeństwo byłoby możliwe, ewentualnie pod jakimi warunkami, a także — jakie byłyby (niezamierzone) konsekwencje realizacji takiej idei. A mówiąc ogólnie: konstruując utopie „systemowe” można stosować strategię „całość → część” bądź też (tak jest w przypadku omawianej książki) — „część → całość”. Nie widzę powodów, by którąkolwiek preferować.

wiednim niesprzecznym poszerzeniu języka jednej z nich lub też obu). Akceptując to założenie, można przyjąć następnie, że dysponujemy jakimś (i to „dostatecznie obszernym”, „dostatecznie różnorodnym”...) zbiorem utopii. Utopii — zgodnie z przyjętym założeniem — porównywalnych. Każda teoria społeczna wyróżnia w tym zbiorze pewien podzbiór: obrazów tych światów społecznych (tych historii), które są możliwe nie tylko logicznie, lecz także w jakimś mocniejszym sensie. Dodajmy, że klasyfikację dychotomiczną (możliwy/nieвозмоny) warto byłoby uzupełnić klasyfikacją porządkową czy wręcz pewnym (generowanym przez daną teorię społeczną) rozkładem prawdopodobieństwa określonym na zbiorze utopii. To oczywiście wymagałoby i teorii społecznych, i utopii wyrażonych w dostatecznie precyzyjnym (formalnym, zmatematyzowanym) języku; czy, a jeśli tak, to kiedy będzie to możliwe — nie sposób dziś rozstrzygać. Uważam jednak, że taki obraz relacji między teoriami społecznymi a utopiami — nawet jeśli nie odpowiadałby „myślowej rzeczywistości” — może mieć spore znaczenie heurystyczne.

Wprowadzone tu pojęcie utopii wiąże się też z ważnym pojęciem z metodologii ogólnej (filozofii nauki), a mianowicie — z pojęciem eksperymentu myślowego. Na związek ten zwrócił w szczególności uwagę Ernest Cassirer¹². Komentując rozważania Jana Jakuba Rousseau o „człowieku natury”, który miałby zastąpić „konwencjonalnego człowieka społecznego”, stwierdza on, że jeśli „będziemy śledzić dalszy rozwój myśli Rousseau, stanie się dla nas jasne, że nawet to pojęcie »człowieka natury« dalekie jest od pojęcia fizycznego, że jest w istocie pojęciem symbolicznym”. Cytuje dalej jego słowa (z rozprawy *O pochodzeniu nierówności między ludźmi* [Warszawa 1956, s. 141]): „Wyniki badań, w które można się przy tym temacie zapuścić, należy brać nie za prawdy historyczne, lecz za rozważania hipotetyczne i warunkowe”. Słowa te świadczą — zdaniem Cassirera — że „Rousseau próbuje wprowadzić do dziedziny nauk moralnych tę hipotetyczną metodę, którą Galileusz zastosował w swych badaniach zjawisk przyrody” (Cassirer, 1971, s. 120). Stwierdzenie to warto uzupełnić Cassirerowską charakterystyką metodologii wielkiego fizyka: „Kiedy Galileusz kładł podwaliny swojej nowej nauki o dynamice, musiał rozpoczynać od pojęcia ciała całkowicie wyizolowanego. Ciała takiego nigdy nie zaobserwowano... Nie było to ciało rzeczywiste, lecz ciało możliwe — a w pewnym sensie nie było nawet możliwe, ponieważ założenie, na którym Galileusz oparł swój wniosek, tj. nieobecność wszelkich sił zewnętrznych, nigdy się w przyrodzie nie urzeczywistnia” (Cassirer, 1971, s. 116).

Pojęcie eksperymentu myślowego warto powiązać także z pojęciem *Artificial Societies* (wersja polska tego terminu — „sztuczne społeczeństwa” — nie jest raczej używana). Idea stosowania komputerów, z którą powiązane jest to pojęcie, do badań nad społeczeństwem pojawiła się bardzo wcześnie — niemal wraz z narodzinami komputerów. Jednakże dopiero w latach 90. ubiegłego wieku zyskała na popularności¹³. Na dwie sprawy trzeba tu zwrócić uwagę. Po pierwsze, należy odróżnić

¹² Jak już sygnalizowałem, zdaniem Szackiego na analogię tę wcześniej zwrócił też uwagę Mach. Nie udało mi się, niestety, znaleźć żadnych dokładniejszych informacji na ten temat.

¹³ Można przyjąć, że trwały rozwój tej dziedziny zapoczątkowała książka Epstein, Axtell (1996).

dwa rodzaje zastosowań w różnorodnych naukach, nie tylko zresztą społecznych. Jeden rodzaj zastosowań — skądinąd ważny — nie wiąże się z istotnymi zmianami metodologicznymi: komputer jest używany jako niezwykle szybkie i sprawne „liczydło”, dostarczające danych liczbowych, które w inny sposób nie byłyby osiągalne. Natomiast drugi rodzaj zastosowań — polegający na tworzeniu „wirtualnej rzeczywistości” („fizycznego”, „biologicznego” czy „społecznego” typu) — wiąże się z wieloma kwestiami o charakterze już nie tylko metodologicznym, ale także filozoficznym. Po drugie, na ideę *Artificial Societies* warto spojrzeć w szerszym kontekście, obejmującym koncepcje *Artificial Intelligence* oraz *Artificial Life*. Nie ulega raczej wątpliwości, że pierwsza z nich wniosła pewien wkład w psychologię, a druga — w biologię. (To, jak znaczny był ów wkład, może być — i jest — przedmiotem dyskusji; lekceważyć jednak tego wkładu nie sposób). Nie widzę powodów, dla których inaczej miałyby być w przypadku teorii społecznej. (Zresztą już w książce Joshuy Epsteina i Roberta Axtella można znaleźć godne uwagi wyniki badań).

Zauważmy na koniec, że badania, w których utopia jest kluczowym narzędziem, w bardzo naturalny sposób są (powinny być) badaniami wykorzystującymi bardzo zróżnicowane metody: inspiracje czerpane z szeroko rozumianej literatury utopijnej (w tym *science fiction*, *social fiction* itd.), z badań historycznych i socjologicznych nad „egzotycznymi społecznościami” (takimi jak społeczności amiszów, kibuce, komuny hippisowskie), symulacje komputerowe oraz różnorakie badania teoretyczne (o których będzie mowa dalej).

Utopie a struktura świata społecznego

Nie sposób nie zgodzić się z Pawłem Sztopmką, gdy stwierdza on, że „wszelkie obiekty społeczne, od małych grup po społeczeństwo globalne, pozostają w nieustannym ruchu. Istnieją tylko dzięki działaniom indywidualnym i zbiorowym, trwają tylko dzięki powtarzalności takich działań, rozpadają się wraz z ustaniem takich działań. Ponieważ działania i konfiguracje działań są płynne i zmienne, obiekty społeczne ulegają nieustannej zmianie, są procesami, a nie bytami statycznymi... do opisanego stanu jakiegokolwiek obiektu społecznego lepiej od terminu »istnienie« nadaje się termin »stawanie się«” (Sztopmka, 2002, s. 454). Trzeba jednak zauważyć, że z jednej strony jest to prawda o wszystkim, co istnieje w czasie (z wyjątkiem tzw. cząstek elementarnych). A z drugiej strony prawdą — potwierdzoną przez całą dotychczasową historię ludzkiej wiedzy — jest zarazem i to, że chcąc cokolwiek opisać i zrozumieć, musimy pewne cechy (aspekty, atrybuty) badanych obiektów „ustabilizować”, choćby „na krótko”. Dlatego też, chcąc opisać (wyjaśnić) historię możliwą, trzeba dysponować jakimś obrazem możliwej struktury rzeczywistości społecznej. Każdą bowiem historię (możliwą) można traktować jako pewien dostatecznie „gęsty” ciąg struktur społecznych — okreś-

lonych dla „dostatecznie krótkiego” odcinka czasu (takiego, w którym struktura społeczna jest „praktycznie” niezmienna). Przyjawszy te założenia, zacznę refleksje nad utopiami i teorią społeczną od „strukturalnego” („statycznego”) podejścia do świata społecznego.

Systematyczna dyskusja tej problematyki nie jest — nawet w skrótovej postaci — możliwa: to temat (przynajmniej) na książkę. Ograniczyć się więc muszę do kilku przykładów. Zacząć chciałbym od koncepcji Stanisława Ossowskiego przedstawionej w jego fundamentalnej pracy *O osobliwościach nauk społecznych*. W rozdziale zatytułowanym *Koncepcje ładu społecznego i typy przewidywania* Ossowski wyróżnia „trzy podstawowe typy zachowania się ludzi w grupie społecznej: a) członkowie zbiorowości zachowują się w sposób wyznaczony wspólnością wzorów [...]; b) zachowanie się zbiorowe jest wynikiem wzajemnego oddziaływania różnych ośrodków decyzji [...]; c) zachowaniem się członków zbiorowości kieruje jeden wspólny ośrodek decyzji” (Ossowski, 1967, s. 173). Tym „idealnym typom zachowania się” odpowiadają trzy koncepcje ładu społecznego: ład przedstawień zbiorowych, porządek policentryczny oraz porządek monocentryczny (1967, s. 175). Typy te poddaje Ossowski wnikliwej analizie, której wszakże nie ma potrzeby w tym akurat miejscu streszczać. Przywołać pragnę natomiast ustalenia końcowe tego rozdziału. Ossowski zauważa tam, że wyróżnienie trzech typów ładu oparte jest na dwóch (logicznie niezależnych) dychotomiach. Jedna z nich to podział działań zbiorowych na te z „interferencją wielu ośrodków myśli i decyzji” oraz te „bez żadnej interferencji decyzji”. Druga to podział na „działania nieskoordynowane przez żaden wspólny ośrodek decyzji” oraz „działania skoordynowane”. Ossowski zauważa, że skrzyżowanie tych dwóch dychotomii daje cztery (a nie: trzy) typy zachowania społecznego. Można by powiedzieć, że dzięki dość prostemu zabiegowi logicznemu odkrywa czwarty typ ładu społecznego, który określa mianem „ładu opartego na systemie porozumień” (1967, s. 192). Jak się wydaje, ład ten — w odróżnieniu od trzech wymienionych poprzednio — nie został jak dotąd (w każdym razie — w dużej skali) zaktualizowany. „Ta czwarta koncepcja ładu społecznego, która [...] ma pogodzić policentryczny charakter życia społecznego z racjonalnym systemem planowania, narzuca dzisiejszemu człowiekowi zagadnienia pierwszorzędnej wagi i otwiera szerokie pole dla badań socjologicznych i dla »socjologicznej wyobraźni«. Idzie tu o rozwiązanie konfliktu między efektywnością jednolitego kierownictwa i humanistycznymi walorami policentryzmu” (1967, s. 193). Można byłoby, moim zdaniem, dociekania Ossowskiego podsumować następująco: analiza teoretyczna pozwoliła na odkrycie „czysto możliwego” typu ładu społecznego i określenie jego miejsca w klasyfikacji ładów społecznych obejmujących także łady, które już gdzieś/kiedyś zaistniały.

Ład społeczny to — wolno chyba tak to powiedzieć — sposób regulowania działań jednostek przez społeczeństwo. Pojęcie regulacji wydaje się z kolei bliższe pojęciu władzy. Stało się ono punktem wyjścia do interesującej typologii społeczeństw, przedstawionej przez Innocentego M. Bocheńskiego w artykule pod znanym tytułem *Pojęcie społeczeństwa wolnego*. Punktem wyjścia jest tam pojęcie wolności jednostki (rozumiane jako „nieobecność autorytetu sankcji”)

zrelatywizowane do pewnej dziedziny praktyki społecznej (ta relatywizacja jest kluczowa dla tej koncepcji). Formułując pojęcie to w języku logiki formalnej i badając je środkami właściwymi logice, Bocheński pokazuje, że istnieje dwa-
naście *a priori* możliwych generalizacji tego pojęcia, a każda z nich jest — jak twierdzi — „opisem pewnego *a priori* możliwego prostego typu społeczeństwa pod względem wolności” (Bocheński, 1993, s. 153). Szkicuje też kierunki dalszej rozbudowy i pogłębienia swego modelu.

Pozostawiamy jeszcze przy Bocheńskim. W artykule zatytułowanym *Przyczynek do filozofii przedsiębiorstwa przemysłowego* stwierdza on: „Większość współczesnych [pisane w roku 1985 — W.C.] dyskusji na temat kapitalizmu i socjalizmu zakłada analizę, która liczy sobie prawie 200 lat. Analiza ta nie tylko nie odpowiada sytuacji dzisiejszej, lecz ponadto jest bardzo jednostronna. Skutek jest taki, że wiele dyskusji obraca się dzisiaj wokół błędnie postawionej problematyki” (1993, s. 162), „przyjmuje się stale, że istnieją tylko dwa rodzaje elementów w przedsiębiorstwie przemysłowym [*scil.* kapitał i siła robocza — W.C.] i tylko dwa możliwe ustroje: kapitalistyczny i socjalistyczny” (1993, s. 171). Bocheński proponuje daleko idącą modyfikację tradycyjnego modelu. Jego zdaniem, należy przyjąć „co najmniej sześć rodzajów elementów przedsiębiorstwa przemysłowego. Trzy wewnętrzne: kapitał, siła robocza i wynalazek. Trzy zewnętrzne: klientela, rejon, państwo”¹⁴. Przyjmując, że — w zasadzie — przedsiębiorca może być niezależny od wszystkich elementów przedsiębiorstwa albo też zależny od reprezentantów jednego, kilku lub wszystkich elementów, Bocheński dochodzi do wniosku, że z przeprowadzonych przezeń analiz „wynika schemat wszystkich *a priori* możliwych ustrojów przedsiębiorstwa przemysłowego”. Na podstawie prostej analizy kombinatorycznej dochodzi do wniosku, że są dokładnie 64 możliwe ustroje przedsiębiorstwa przemysłowego¹⁵ (1993, s. 177).

Podobną koncepcję naszkicował E.F. Schumacher w znanej (niegdyś) książce *Małe jest piękne*. Jego zdaniem, można wyróżnić trzy „wymiarzy” ładu społeczno-ekonomicznego, z których każdy może być (w dużym uproszczeniu) opisany przez opozycję dwóch „czystych typów”. Pierwsza z nich to wolność *versus* totalitaryzm, druga — rynek *versus* plan, trzecia — własność prywatna *versus* własność kolektywna. Według Schumachera, wymiary te są logicznie niezależne, więc wszystkie osiem kombinacji okazuje się nie tylko matematycznie, ale także społecznie możliwe. Co więcej, sugeruje on, że wszystkie były już (gdzieś, kiedyś) zrealizowane (Schumacher, 1981, s. 316—318).

¹⁴ Odnotujemy na marginesie, że koncepcja Bocheńskiego jest w punkcie wyjścia podobna do spopularyzowanej przez Edwarda R. Freemana koncepcji interesariuszy (ang. *stakeholders*). Ponieważ o zapożyczeniach trudno, jak mi się zdaje, mówić (choć książka Freemana ukazała się w roku 1984, a artykuł Bocheńskiego w 1985), w podobieństwie tym dopatrzeć się można jakiegoś *Zeit-geistu*.

¹⁵ Bocheński zwraca też uwagę na konsekwencje klasyfikacji ustrojów przedsiębiorstw dla klasyfikacji ustrojów politycznych. Jego zdaniem, „[w]inno być jasne, że nazywanie np. ustroju Francji »kapitalistycznym«, a ustroju Polski »socjalistycznym« wprowadza [...] zamęt” (Bocheński, 1993, s. 178).

Przedstawione przykłady dotyczyły — można powiedzieć — struktur społecznych. Dobrze będzie wskazać też na analogiczny sposób podejścia do teoretycznych badań nad ogólnie rozumianą kulturą. Mam tu na uwadze jedną z najszerzej znanych koncepcji Talcotta Parsonsa, a mianowicie koncepcję „zmiennych wzoru” (Parsons, 2009, s. 82—90), które można byłoby określić jako podstawowe wymiary sposobu, w jaki podmiot jednostkowy interpretuje sytuację, w której się znajduje/działa. Wymiary te to: afektywne zaangażowanie *versus* afektywna neutralność, aspektowość *versus* całościowość, uniwersalizm *versus* partykularyzm, osiąganie *versus* przypisanie, orientowanie się na siebie *versus* orientowanie się na zbiorowość. Parsons zakłada, że wymiary te są logicznie niezależne, a więc wszystkie ich kombinacje (32 — jak wynika z kombinatoryki) są w zasadzie możliwe. Inną sprawą jest, które z nich zostały faktycznie zrealizowane w istniejących dotąd kulturach/społeczeństwach, a także — które z nich mogą znajdować się w „centrum” jakiejś kultury, a które mogą występować co najwyżej na „peryferiach” pewnych kultur.

Jako ostatnią niech mi będzie wolno przypomnieć koncepcję sformułowaną swego czasu w Katowicach w ramach badań nad kategorią podziału pracy. Punktem wyjścia była charakterystyka pracy jako układu pięciu „momentów”, obejmującego: przedmiot pracy, moment idealny, siłę roboczą, środki pracy i produkt pracy (Bartoszek *et al.*, 1986, s. 15). Przyjęto, że można zdefiniować — względem każdego z „momentów” z osobna — dwie relacje: dysponowania i użytkowania. Następnie zdefiniowano relację panowania (nad „momentem” pracy) jako relację przyjmującą dwie wartości, w zależności od tego, czy dysponent i użytkownik to ten sam podmiot, czy też dwa różne podmioty. W kolejnym kroku wprowadzono pojęcie „sposobu panowania nad pracą” jako układu rodzajów panowania nad poszczególnymi momentami pracy. W przyjętych założeniach jest matematycznie oczywiste, że da się zdefiniować dokładnie 32 sposoby panowania nad pracą¹⁶. Sformułowano też hipotezę interpretacyjną, zgodnie z którą przynajmniej połowa z nich znalazła w dotychczasowej historii swoje realizacje.

Nie sposób nie zauważyć podobieństwa czy wręcz identyczności „schematu logicznego” kryjącego się za merytorycznie różnorodnymi koncepcjami klasyfikacyjnymi. Sam ten fakt — to, że tak różni badacze, jak Ossowski i Bocheński czy Parsons i Etienne Balibar, stosują tę samą metodę — przemawia, moim zdaniem, na jej rzecz. Ale można też wskazać argumenty bardziej zasadnicze. Po pierwsze, klasyfikacja obiektów badanych przez dowolną dyscyplinę naukową jest ważnym składnikiem realizowanych przez nią badań, a jej jakość współdecyduje o ogól-

¹⁶ Przedstawiona tu klasyfikacja jest próbą realizacji koncepcji Balibara. Wyszedł on od określenia „elementów wszelkiego sposobu produkcji”, którymi są — robotnik, środki produkcji (przedmiot pracy, środki pracy) oraz nie-pracujący, oraz dwóch relacji (własności oraz rzeczywistego/materialnego przywłaszczenia). Jego zdaniem, „[b]adając różnorodne zespolenia tych elementów wedle obu relacji należących do struktury wszelkiego sposobu produkcji [...] możemy [...] tworzyć tą drogą sposoby produkcji, jakie nigdy nie istniały w samodzielnej formie [...]. Uzyskalibyśmy w końcu tabelę porównawczą form różnych sposobów produkcji, które wszystkie są kombinacjami tych samych »czynników«” (Balibar, 1975, s. 311, 313).

nej jakości badań. Po drugie, szczególnie, moim zdaniem, interesujące są takie klasyfikacje, które zawierają „puste miejsca”: miejsca dla obiektów istniejących, ale jeszcze nieodkrytych, albo takich, które (jeszcze) nie istnieją, ale istnieć mogą (najbardziej może pouczającą ilustracją z obszaru nauk przyrodniczych jest dokonana przez Dmitrija Mendelejewa klasyfikacja pierwiastków chemicznych — przewidująca istnienie nieodkrytych jeszcze pierwiastków). Dodałbym jeszcze, że omówione tu klasyfikacje nie są, według mnie, względem siebie konkurencyjne, lecz — komplementarne. Może już czas, by podjąć próbę syntezy?

Utopie a badanie przeszłości

W kontekście problematyki, którą zamierzam podjąć w tym rozdziale, szczególnie istotny jest ten wariant definicji utopii, w którym mówi się o możliwej historii. Jednym z motywów przyjęcia tej definicji była chęć zwrócenia uwagi na — moim zdaniem — ważną i głęboką analogię między pewnym rodzajem myślenia o przyszłości (tj. myśleniem utopijnym w tradycyjnym sensie) a kontrafaktycznym myśleniem o przeszłości, myśleniem o tym, „co by było, gdyby...”. (Jeśli utopia — w przyjętym tu sensie — ograniczać się będzie do przeszłości, będę ją określać mianem utopii retrospektywnej; analogicznie utopię skierowaną w przyszłość nazywać będę utopią prospektywną. Możliwe są oczywiście utopie zarazem retrospektywne i prospektywne). Ten rodzaj myślenia przez wielu historyków bywał odrzucany jako „nienaukowa spekulacja”¹⁷. Zapewne niebezpiepodstawnie: być może nie potrafimy w sposób dostatecznie uargumentowany odpowiedzieć na pytanie, co by było, gdyby np. Napoleon nie przegrał pod Waterloo albo gdyby powiódł się zamach na Hitlera. Ale to, że nie potrafimy odpowiedzieć na jakieś pytanie, nie dowodzi, że pytanie jest bezsensowne. Ponadto nie jest bynajmniej oczywiste, że z tego, że nie znamy metod znajdowania odpowiedzi na pytania tego rodzaju, wynika, że metod tego rodzaju nigdy nie znajdziemy. Dwie jeszcze rzeczy są dalece nieoczywiste: Po pierwsze, z tego, że — założmy — na niektóre z pytań kontrafaktycznych nie da się odpowiedzieć, nie wynika, że dotyczy to wszystkich pytań tego rodzaju. Po drugie: z tego, że — przyjmijmy — nie da się udzielić pełnych odpowiedzi, nie wynika, iżby nie dało się udzielić choćby odpowiedzi częściowych. A sprawa jest poważna: Jeśli odrzucamy przekonanie, że cokolwiek się wydarzyło, wydarzyć się musiało,

¹⁷ Jak pisał (w połowie lat 80. minionego wieku) niemiecki historyk: „[w] naukach historycznych gardzi się domniemaniami na temat niedoszłych wydarzeń. Rozważanie niezrealizowanych możliwości [...] wydaje się zbędną grą myśli [...] Dociekanie, jak jeszcze mogłyby potoczyć się wypadki — to nie temat dla historyka”. Autor tych słów nie akceptuje takiej postawy. Przeciwnie, twierdzi on, że „nasz obraz historii pozostanie niedokończony, jeśli nie ujmie się go w ramy nieurzęczywistnionych możliwości. Rozpatrywanie zdarzeń, do których w historii nie doszło, jest [...] pouczające ze względu na poznanie historii realnej. Fantazja historyczna [...] mogłaby stać się *Novum Organon* nauki. Wychodzi ona od historii i do historii powraca” (Demandt, 1999, s. 9—10).

to musimy umieć pokazać — przynajmniej w niektórych przypadkach — że bieg zdarzeń mógł być inny. Jeśli tego nie potrafimy, to odrzucenie historiozoficznego determinizmu pozostanie wyrazem czysto filozoficznej wiary, a raczej niewiary — w determinizm. Można też, choć to chyba rzadziej jeszcze praktykowane podejście do przeszłości, zadawać pytanie o to, dlaczego nie zdarzyło się coś, co — jak nam się wydaje — zdarzyć się „powinno”¹⁸.

Z filozoficznego punktu widzenia nie jest też oczywiste, że przebieg procesu historycznego jest stale zdeterminowany w tym samym stopniu (w ten sam sposób). Można sobie wyobrazić, że w historii występują fazy względnie stabilne, w których alternatywne przebiegi procesu historycznego różnią się od siebie „nieznacznie”, oraz fazy niestabilne, w których pojawiają się poważne „rozwidlenia”: alternatywne przebiegi procesu historycznego różnią się „głęboko”. Celowo oba słowa („nieznacznie”, „głęboko”) ująłem w cudzysłów: chodzi mi o podkreślenie, że mamy tu do czynienia z poważnym problemem teoretycznym, problemem możliwości (sposobu itd.) „mierzenia” (porównywania) „odległości” między różnymi strukturami czy różnymi procesami. Nie wchodząc w (skądinąd warte kiedyś podjęcia) bardziej abstrakcyjno-filozoficzne rozważania, zilustrujmy sygnalizowany tu problem kwestiami diskutowanymi w socjologii historycznej. Spór o to, czy np. rewolucja bolszewicka była zmianą „głęboką” (powiedzmy: przejściem od autorytaryzmu do totalitaryzmu), czy też „powierzchnową” (powiedzmy: zmianą „barw ideologicznych” totalitaryzmu), jest — jeśli „weźmiemy w nawias” konteksty ideologiczne i polityczne — istotną kwestią teoretyczną. (Nie ulega wątpliwości, że gdyby Lenin nie wrócił w roku 1917 do Rosji, jej losy potoczyłyby się inaczej. Pytanie: „jak bardzo” inaczej?). Jeszcze donioślejszy — z pewnego punktu widzenia — jest spór, który toczył się między dwoma czołowymi reprezentantami teorii systemu światowego: Andre Gunderem Frankiem, uznającym, że system światowy trwa nieprzerwanie od 5000 lat, a różnorodne przełomy mają mniej czy bardziej „powierzchnowy” charakter, i Immanuelem Wallersteinem, uznającym, że kapitalistyczny system światowy powstał 500 lat temu, a przełom, który dokonał się w wieku XVI, był „głęboką” transformacją społeczną.

Warto też zauważyć, że stopień zdeterminowania procesów społecznych może być zmienny nie tylko „w czasie”, ale także „w strukturze”. Można bowiem przyjąć, że niektóre procesy społeczne mają charakter zdeterminowany „silnie”, inne zaś — „słabo”. Właśnie dociekania na temat alternatywnego przebiegu różnych procesów dostarczają argumentów na rzecz tego przypuszczenia. Przywołajmy opinię cytowanego już autora *Historii niebyłej*. Jego zdaniem, „bieg dziejów pozostałby nieomal niezmienny, gdyby z historii skreślić Leibniza albo Darwina, Helmholtza albo Einsteina” (Demandt, 1999, s. 41). Tymczasem „bez Mojżesza, Buddy, Jezusa, Mahometa nie sposób wyobrazić sobie ruchów religijnych, którym dali początek” (1999, s. 44). Inaczej mówiąc, rozwój nauk przyrodniczych był

¹⁸ „J. Giedymin [...] zwrócił uwagę na to, że warto by wyróżnić takie wyjaśnienie, gdy historyk zastanawia się, dlaczego nie zaszło wydarzenie B, jakkolwiek zaszło A, po którym nie zaszło zdarzenie B, czyli chce wskazać na wyniki, które nazywa się w metodologii przeszkadzającymi” (Topolski, 1968, s. 30).

— zdaniem Alexandra Demandta — zdeterminowany raczej „silnie” (czyli alternatywna historia nauk przyrodniczych byłaby „bardzo podobna” do rzeczywistej), natomiast rozwój (załóżmy, co nie jest oczywiste, że możemy i w tym kontekście użyć tego słowa) religii — raczej „słabo” (czyli alternatywna historia religii byłaby raczej „niepodobna” do rzeczywistej). Uzasadnienia dla tej opinii można szukać np. w twierdzeniu: „Dla wszystkiego, co nie zagraża statystycznej przeciętnej i co nie wykracza poza ramy ogólnego rozwoju, potrafimy znaleźć rozwiązania zastępcze. Trudności nastęrczają stałe i kolektywne zjawiska, zwłaszcza takie, które powstawały bardzo powoli [...], których istnienie być może zakładamy z góry, o ile chcemy ujmować historycznie jednostkowe decyzje i działania poszczególnych ludzi” (1999, s. 131—132). Bardziej dobitnie myśl ta została wypowiedziana w sposób następujący: „Oczywista niezastąpioność ponadpokowych zjawisk, takich jak podział pracy i organizacja miast, wojsko i administracja, rodzina i wychowanie, dotyczy w nieco jedynie mniejszym stopniu także zjawisk typowych dla danej epoki. Oświecenie i romantyzm, idealizm i socjalizm, imperializm i państwo narodowe — teoretycznie można je nieco skorygować pod względem rozmiarów i proporcji” (1999, s. 132—133). Koniec końców Demandt dostrzega istnienie „stałych antropologicznych” („antropologiczne przesłanki [...] historii”), pozwalających mu twierdzić, że „spekulowanie, że mogłoby nie dojść do rozwoju cywilizacji, produkcji, organizacji — jest bezpodstawne. Chodzi tu o naturalną dążność i zainteresowania człowieka” (1999, s. 133). Można się zgadzać lub nie z Demandtem (np. co do nieuchronności rozwoju cywilizacji), natomiast trzeba się z nim zgodzić co do tego, że wielkość „przestrzeni alternatywnych historii” jest w istotny sposób zdeterminowana przez naturę ludzką. W tym punkcie historiozofia styka się z antropologią filozoficzną.

To dobry moment, by wskazać na pewną analogię między przyjętym tu pojęciem utopii (a także przypisaną jej/przewidzianą dla niej rolę w teorii społecznej) a pojęciem sytuacji używanym w koncepcji tzw. interpretacji humanistycznej. Zaczniemy od bardzo zwięzłej charakterystyki tej koncepcji¹⁹. Jej sednem jest przyjęcie, że znajdowanie się jednostki w pewnej sytuacji oznacza, że jednostka może (dysponuje odpowiednimi narzędziami, umiejętnościami itd.) wykonać którekolwiek działanie z pewnego ich zbioru, ale zarazem — tylko jedno z nich. Według tej koncepcji wyjaśnienie działania jednostki polega, najogólniej mówiąc, na wskazaniu zbioru działań możliwych oraz mechanizmu wyboru (spośród elementów tego zbioru) działania faktycznie wykonanego. W istocie podstawowym składnikiem omawianej koncepcji jest charakterystyka mechanizmu wyboru. By jednak móc w ogóle pytać o naturę tego mechanizmu, trzeba najpierw przyjąć, że w ogóle mamy do czynienia z wyborem. Można powiedzieć, że rzeczywiste działanie wyjaśniamy przez umieszczenie go w kontekście innych — alternatywnych, możliwych do podjęcia, ale niepodjętych działań.

¹⁹ Źródłowa, systematyczna prezentacja tej koncepcji zob. Kmita, Nowak, 1968, s. 110 i nast.

Utopie a badanie przyszłości

Czy można badać przyszłość? Zanim odpowie się na to pytanie, należałoby je doprecyzować. Po pierwsze, uwzględnić wymiar czasowy. Co innego badać przyszłość odległą o dzień, miesiąc czy rok, co innego — tę odległą o dekady, jeszcze co innego — tę odległą o stulecie, nie mówiąc o tej, od której dzieli nas tysiąclecie. Po drugie, uwzględnić to, że różne fragmenty rzeczywistości (także przeszłej) poznajemy z różnym stopniem dokładności i z uwzględnieniem mniejszej lub większej ilości jej aspektów (przykładowo: osobowość Stalina możemy badać bardziej wieloaspektowo aniżeli osobowość Iwana Groźnego). Nie widać powodu, by inaczej było w przypadku przyszłości (świata społecznego). Po trzecie, praktycznie żadna wiedza (poza ewentualnie logiką i matematyką) nie jest wiedzą pewną, lecz tylko — prawdopodobną. Czy np. twierdzenie, że prawdopodobieństwo wybuchu wojny światowej było w październiku roku 1962 (kryzys kubański) większe niż w lipcu 1975 (zakończenie konferencji KBWE), jest twierdzeniem pozbawionym podstaw? Nie sądzę²⁰. Czy dlatego, że wiedza na temat przyszłości jest (i zawsze będzie, jak każda zresztą wiedza) niekompletna i niepewna, należy z niej zrezygnować? Także nie. Jeśli więc zgodzić się, że warto badać przyszłość²¹, to warto także konstruować utopie (prospektywne).

Oczywiście, badanie przyszłości napotyka na różnorakie trudności (specyficzne dla różnych gałęzi wiedzy: czym innym jest badanie przyszłości Układu Słonecznego, czym innym — całego Wszechświata, życia na Ziemi itd.). Niektóre z nich mają charakter najbardziej fundamentalny — logiczny. Przykładowo: trzeba zgodzić się z Popperem, że właśnie z logicznych powodów nie da się przewidzieć odkryć naukowych (Popper, 1989, s. 2—3). Czy jednak trzeba też godzić się z wnioskami, które Popper z tego faktu wyprowadza — odnośnie niemożliwości przewidywania przyszłości społeczeństwa ludzkiego? Nie sądzę. Uważam bowiem, że przewidywanie przyszłych odkryć naukowych nie jest niezbędne dla badania przyszłości świata ludzkiego. Treść odkryć naukowych wpływa co prawda na przekonania ludzi, ale — pomijając niewielkie grupy intelektualistów — w stopniu znikomym²². Istotne znaczenie mają głównie ich zastosowania praktyczne, które dają

²⁰ W (niewątpliwie trudnej) kwestii używania pojęcia prawdopodobieństwa, gdy nie da się go nie tylko zmierzyć, ale nawet oszacować, warto sięgnąć do koncepcji „nieprecyzyjnego prawdopodobieństwa”. Por. http://en.wikipedia.org/wiki/Imprecise_probability (data dostępu: 23.05.2016).

²¹ Uwaga dla poszukiwaczy paradoksów: przyszłości badać ponoć nie można, gdyż jeszcze nie istnieje. Ponieważ z kolei przeszłość już nie istnieje, to i jej nie można byłoby badać. Zostałaby terazniejszość. Ale ta jest tak naprawdę — (niemal) nieuchwytną — granicą między przeszłością a przyszłością. Czy potrafimy badać owo nieuchwytnie „teraz”? Wątpię. Jeśli więc nie chcemy zaakceptować „totalnego” sceptycyzmu, powinniśmy zgodzić się, że potrafimy badać i przeszłość, i przyszłość.

²² Zauważmy, w jak nieznacznym stopniu na sposób myślenia ludzi wpłynęły dwie wielkie rewolucje w fizyce XX wieku: kwantowa i relatywistyczna.

się opisać w języku potocznym²³. (Na tym, nawiasem mówiąc, polega duża część literatury *science fiction*.) Można opisywać hipotetyczne technologie (traktując je jako swego rodzaju „czarne skrzynki”) i analizować skutki ich zastosowania. Przykładowo: możemy założyć, że uzyskaliśmy możliwość znaczącego przedłużenia ludzkiego życia²⁴, i próbować odpowiedzieć na pytanie o możliwe konsekwencje (ekonomiczne, kulturowe itd.) wydłużenia się średniej długości życia do 100 lat (nawiasem mówiąc, można próbować oszacować granicę, poza którą hipotezy prognostyczne przestają być „realistyczne” — wątpliwe, czy kiedykolwiek będzie można wydłużyć ludzkie życie do 1000 lat²⁵).

Przeciw możliwości badania przyszłości bywa wysuwany argument metafizyczny: człowiek jest wolny. A skoro wszyscy jesteśmy wolni — przyszłość jest nieprzewidywalna. Wniosek ten można podważać z dwóch stron. Po pierwsze, można kwestionować przesłankę. Zakwestionowanie tak mocnego i zwięzłego twierdzenia nie musi (i nie powinno) oznaczać zastąpienia go równie mocnym i zwięzłym twierdzeniem przeciwnym. Sformułowanie wszechstronnej teorii ludzkiej wolności jest zadaniem wciąż czekającym na podjęcie. Ale kilka spraw jest, moim zdaniem, dość oczywistych. Na przykład: wolnym się raczej bywa, niż się nim jest. Wolnym się bywa — niekiedy w mniejszym, niekiedy w większym stopniu (człowiek nie jest ani Bogiem, ani maszyną). A to, kiedy i w jakim stopniu jesteśmy wolni, zależy m.in. od rozmaitych uwarunkowań społecznych. Uwarunkowania te można badać i na tej podstawie próbować prognozować przyszłe losy wolności ludzi. Po drugie, pewne problemy, przed którymi staniemy w przyszłości, nie zależą od naszych (założmy: nawet całkowicie wolnych) wyborów. Przykładowo: od naszych — dzisiejszych i przyszłych — wyborów zależy tempo zużycia rozmaitych surowców (jeśli większość z nas wybierze „konsumpcyjne szaleństwo” — tempo będzie szybsze, jeśli większość z nas wybierze „ekologiczną ascezę” — wolniejsze); ale to, że np. zasoby węgla „kiedyś” (i to nie za tysiące lat) się skończą, jest oczywiste.

Wreszcie kwestia być może najważniejsza: są dwa sposoby odnoszenia się do przyszłości: jeden to planowanie (projektowanie)²⁶ przyszłości, drugi to jej prognozowanie. Pojęcie planowania związane jest z pojęciem decyzji (a więc także

²³ Przytoczmy tu tyleż interesujące, ile kontrowersyjne twierdzenie znanego fizyka i futurologa: „Obecnie znajdujemy się na styku epok. [...] Dobiega końca era odkryć w nauce, zaczyna się era mistrzostwa, epoka umiejętnego wykorzystania osiągnięć naukowych” (Kaku, 2000, s. 19).

²⁴ Jest to — na gruncie naszej wiedzy biologicznej, fizykochemicznej, a także doświadczeń minionego stulecia — dość wiarygodne założenie.

²⁵ Skądinąd próba wyobrażenia sobie funkcjonowania społeczeństwa, którego członkowie żyją średnio 1000 lat, byłaby — jak myślę — nader pouczającym socjologicznym eksperymentem myślowym.

²⁶ Mówiąc o projektowaniu społecznym warto nawiązać do koncepcji Nozicka, który odróżnia dwa rodzaje środków definiowania „najlepszego społeczeństwa”: *design devices* oraz *filter devices*. „Design devices construct something (or its description) by some procedure which does not essentially involve constructing descriptions of others of its type. The result of the process is one object” (Nozick, 1974, s. 313). Natomiast „[f]ilter devices involve a proces which eliminates (filters out) many from a large set of alternatives” (1974, s. 314).

wolności), natomiast pojęcie prognozowania — z pojęciem sytuacji (a więc także zdeterminowania). Jak argumentowałem wcześniej, wolność i determinacja współokreślają naszą egzystencjalną sytuację. Dlatego też myślenie o przyszłości musi być z konieczności „splotem” planowania i prognozowania. Ponieważ niemożliwe jest ustalenie jakichś „optymalnych proporcji” między oboma składnikami tego „splotu”, tak potrzebne jest myślenie utopijne (także w tradycyjnym sensie tego słowa): myślenie, które próbuje najpierw opisać „przyszłości możliwe”, a dopiero w następnym kroku ustalić, które ich składniki mogą być uznane za „nieuchronne”, a które — za „zależne od naszych decyzji”²⁷.

Zasygnalizujmy na koniec tej części, że swoistą formą projektowania społecznego jest prawo, a w szczególności — konstytucja (nie jest zapewne przypadkiem, że konstytucje zaczęły być tworzone w epoce rewolucji przemysłowej). Swego rodzaju „światową konstytucją” jest Karta Narodów Zjednoczonych i Deklaracja Praw Człowieka.

Utopie a badanie teraźniejszości

Jest rzeczą dziś już raczej oczywistą, że nie sposób w analizie teraźniejszości abstrahować od przeszłości. Nieco może mniej oczywiste jest to, w jaki sposób to czynić. Można skupiać się na narracji historycznej i ukazywać, w jaki sposób mniej lub bardziej odległa przeszłość stała się teraźniejszością. Ale można próbować pójść „głębiej”, próbując odpowiedzieć na pytanie o to, które składniki współczesności są skutkiem tych trendów historycznych, które wolno uznać za (przynajmniej w dużym stopniu) „nieuchronne”, które zaś są efektem swobodnych wyborów, przypadków itd. Jest raczej oczywiste, że rozróżnienia tego rodzaju muszą mieć za przesłankę jakieś hipotezy, dotyczące tego, co — i jak — mogło się w przeszłości potoczyć inaczej. Podejście takie wydaje się niezbędne do zrozumienia współczesności. A także: do zrozumienia przyszłości. (Można założyć, że te składniki teraźniejszości, które są współczesnymi etapami głębokich trendów historycznych, będą kontynuowane; trudno natomiast przewidzieć ciąg dalszy procesów współczesnych, niemających takiego zakorzenienia w przeszłości).

O ile znaczenie badań nad przeszłością w badaniach nad współczesnością nie budzi raczej wątpliwości, o tyle analogiczne znaczenie badań nad przyszłością analizowane jest stosunkowo rzadko. Uważam, że niesłusznie. Sądzę bowiem, że istotne jest (zarówno z powodów poznawczych, jak i praktycznych), by analizując współczesność potrafić odróżniać te zjawiska i procesy, które można uznać za

²⁷ Zauważmy, że wszelkie (także techniczne) projektowanie jest jednocześnie (pewnego rodzaju) prognozowaniem: projektując budynek (most itd.), projektant przewiduje (jeśli jest odpowiedzialny, to właśnie w ścisłym sensie tego słowa przewiduje, a nie — gołosłownie obiecuje), że w normalnych warunkach (gdy nie występują trzęsienia ziemi, wielkie powodzie itd.) budowla będzie bezpiecznie służyć użytkownikom przez, powiedzmy, dziesiątki lat.

(może ledwo dostrzegalne) symptomy nadchodzących zmian, od tych, które są manifestacją aktualnego ładu społecznego. Przykładowo: czy kryzys roku 2008 jest — jak chce np. Immanuel Wallerstein — elementem ostatecznego kryzysu kapitalistycznego systemu światowego, czy też przejawem właściwej temu systemowi cykliczności reprodukcji? Perspektywa ta może mieć znaczenie także dla analiz „długiej teraźniejszości”. Przykładowo: czy zjawiska składające się na tzw. kontrkulturę lat 60. XX wieku były jakąś „ślepą uliczką” Historii (z której być może już wyszliśmy), czy też symptomem bardziej trwałych/głębokich przemian? Sumując: są powody, by uważać, że utopie — zarówno retrospektywne, jak i pro-spektywne — są ważnym (być może nawet niezbędnym) elementem badań nad współczesnością.

Ważnym nurtem (wewnętrznie nader zróżnicowanym) myśli społecznej w ogólności, a socjologii w szczególności jest — nurt krytyczny (Mucha, 1986). Sam termin „krytyka” wymaga pewnego komentarza. W teorii społecznej, a zwłaszcza w filozofii, termin ten występuje najczęściej w znaczeniu zbliżonym do tego, które nadał mu Immanuel Kant w *Krytyce czystego rozumu* (a także w dwóch pozostałych „Krytykach”). Krytyka w sensie kantowskim to — mówiąc nader skrótowo — badanie podmiotowych warunków wszelkiej wiedzy (czy szerzej: przekonań, np. moralnych czy estetycznych). Warto może zauważyć, że tak rozumiana krytyka dostarcza fundamentu dla krytyki w sensie potocznym (rozumianej np. jako „the practice of judging the merits and faults of something”²⁸), podważając poczucie oczywistości pewnych przekonań, „naturalności” jakiegoś porządku społecznego czy jakichś praktyk itd.

Trzeba zauważyć, że krytyka podważająca „oczywistość” jakiejś — z natury rzeczy: „teraźniejszej” — rzeczywistości (społecznej) jest w istocie jedynie pierwszym krokiem w kierunku czegoś, co można byłoby nazwać krytyką „serio” (poważną). Sądzę, że na takie miano zasługuje jedynie krytyka, która wskazuje na jakąś alternatywę dla aktualnej rzeczywistości. Warunkiem poważnej krytyki współczesności jest więc konstrukcja jakiejś utopii — i to utopii możliwie rozbudowanej, precyzyjnej.

Spójrzmy na zasygnalizowany tu problem z perspektywy historycznej: Powiada się dość często, że próba urzeczywistnienia (w rzeczywistości „nieurzeczywistnialnej”) komunistycznej utopii była istotną czy może nawet główną przyczyną dramatów, których doświadczyła Rosja czy Chiny w XX wieku. Jestem raczej sceptyczny wobec tej koncepcji. Jest ona według mnie nazbyt „idealistyczna” (w filozoficznym sensie: sam szukałbym wyjaśnień bardziej „materialistycznych”). Założmy jednak, że w koncepcji tej zawarta jest jakaś ważna prawda. Myślę, że — przyjmując to założenie — należałoby twierdzić, że ważną przyczyną dramatów i tragedii obecnych w tych historiach były liczne słabości tej utopii. Nie mam tu wszakże na uwadze jej treści — była ona po wielokroć dyskutowana i nie widzę ani możliwości, ani potrzeby, by dyskuszję tę streszczać czy komentować. Pragnę natomiast zwrócić uwagę na jej słabości „formalne”. Inaczej mówiąc (i korzystając

²⁸ <http://en.wikipedia.org/wiki/Criticism> (data dostępu: 23.05.2016).

z przyjętej tu definicji utopii): nie chodzi mi o domniemane lub rzeczywiste „wady” świata przedstawionego w komunistycznej utopii (komunistycznych utopiach). Chodzi mi o jej/ich „wady” jako obrazu/modelu owego świata. Nie sposób, moim zdaniem, uznać kilku tez dotyczących uspołecznienia (upaństwowienia) gospodarki, roli rad itp. za choćby szkicową wersję takiego obrazu. (Coś na kształt w miarę systematycznego obrazu hipotetycznego społeczeństwa komunistycznego zawierał dopiero dokument przyjęty w 1961 roku na XXII Zjeździe KPZR). Być może więc to brak dostatecznie rozbudowanej utopii był jednym ze źródeł dramatów dwudziestowiecznej historii Rosji czy Chin. Nie twierdzę, że tak w istocie było. Sądzę wszakże, że warto byłoby hipotezę taką przedyskutować (czyli, nawiasem mówiąc, zbadać pewną ilość utopii retrospektywnych).

Niezależnie od wyników takiej teoretyczno-historycznej dyskusji ogólna zasada dotycząca związku między krytyką a utopią wydaje się mało kontrowersyjna. Można byłoby sformułować ją następująco: Im bardziej radykalna krytyka „świata aktualnego”, tym bardziej rozwinięta (rozbudowana, konkretna itd.) powinna być towarzysząca jej utopia.

Z (zarówno tradycyjnym, jak i proponowanym w tym tekście) pojęciem utopii i krytyki społecznej wiąże się pojęcie inżynierii społecznej, o której Zygmunt Bauman twierdzi, że „jest dziś w niełasce. Niewielu jest takich, co gotowi byliby bronić jej racji i walorów moralnych po załamaniu się komunistycznego eksperymentu. [...] Wiemy dziś aż nadto dobrze, że gdy się raz zaczęło uzdrawiać społeczeństwo, można łatwo skończyć na mordowaniu ludzi i zamykaniu tych, co przy życiu pozostali, w oddziałach intensywnej opieki” (Bauman, 1995, s. 310—311). Wszelako „[w]yrzec się inżynierii społecznej jako prawomocnego środka praktyki politycznej to tyle, co odrzucić (jako z góry zdyskredytowaną) możliwość społeczeństwa innego niż to, które jest; to tyle, co przystać na swoisty zakaz intelektualny sięgania myślą poza istniejący stan rzeczy” (1995, s. 311). Nie ulega wątpliwości, że „[i]nżynieria społeczna okazała się kosztowną ambicją, i to tym bardziej kosztowną, im bardziej ambitną. Nie znaczy to jednak, by za wyrzeczenie się inżynierii społecznej nie trzeba było płacić. Pozór zysku z wyrzeczeń wynika z redystrybucji kosztów. A i z tego, że kalkulują koszty nie ci, co je ponoszą. Można nawet powiedzieć, że zakaz inżynierii społecznej jest już sam przez się rodzajem inżynierii społecznej, z chwilą gdy wie się, jak wiemy dziś, do jakich następstw doprowadzi żywiołowe działanie mechanizmów rynkowych” (1995, s. 312—313). Nie mam nic do dodania do tych słów.

Zakończenie

Dziś (na początku XXI wieku) — bardziej niż kiedykolwiek przedtem — rezygnowanie z myślenia utopijnego jest nieodpowiedzialne. Niezbędne jest badanie problemów (wyzwań), z którymi aktualnie się borykamy, a także tych, które

mogą się pojawić w bliższej lub dalszej przyszłości (że nie są to problemy błahe, dowodzić nie trzeba). Niezbędne jest też poszukiwanie alternatywnych rozwiązań tych problemów²⁹. A do badania aktualnych i przyszłych problemów niezbędne jest też rozumienie przeszłości.

Myślenie utopijne było częstokroć w różnoraki sposób krytykowane. Rozważania, które prowadziłem w tym artykule, były próbą ustosunkowania się do krytyk o charakterze — w szerokim sensie tego słowa — filozoficznym (metafizycznym, epistemologicznym itp.). Znaczna część krytyk dotyczyła jednak nie tyle myślenia utopijnego „jako takiego”, ile pewnej postawy: utopizmu. Postawy niebezpiecznej, bo prowadzącej (ponoć) do przemocy (Popper, 1989, s. 597—598). Systematycznej dyskusji tej problematyki trzeba by poświęcić osobny i raczej obszerny tekst. Ponieważ jednak jest to problematyka doniosła, sformułuję na jej temat choć kilka krótkich uwag. Po pierwsze: utopizm jest pewną odmianą fundamentalizmu. Czy najbardziej niebezpieczną? Nie jest to oczywiste. A jeśli nawet byłoby to prawdą, to czy znaczyłoby, że myślenie utopijne w każdej jego postaci należy zwalczać? Wszak fundamentalizm religijny bywa także bardzo niebezpieczny. A jednak projekt „zniesienia” wszelkich religii uznałibyśmy niemal wszyscy (niezależnie od naszych światopoglądowych przekonań) za tyleż niemoralny, co — w potocznym sensie tego słowa — utopijny³⁰. Po drugie: między myśleniem utopijnym a utopizmem nie zachodzi prosty związek przyczynowo-skutkowy (nie jest z pewnością tak, by samo istnienie utopii, a nawet ich powszechna znajomość były wystarczającą przyczyną upowszechniania się utopizmu). Jeśliby jednak zgodzić się (a są po temu podstawy), że te czy inne utopie odegrały jakąś — choćby niewielką — rolę w genezie historycznych dramatów, to problematyki związków między utopią a przemocą zlekceważyć nie sposób.

Koncepcja utopii, którą przedstawiłem w tym tekście, jest — jak mi się wydaje — koncepcją, która pozwala (praktycznie) wyeliminować możliwość wykorzystania utopii do uzasadniania (racjonalizowania itd.) przemocy. Przede wszystkim dlatego, że w koncepcji tej chodzi o badanie jak największej liczby alternatywnych światów społecznych, o wszechstronne badanie ich zalet i wad (relatywnych względem tych czy innych aksjologii). Świadomość tego, że możliwe są różne „sensowne” i „dobre” światy społeczne, wydaje się sprzyjać postawom antyfundamentalistycznym. Postawom takim powinno też sprzyjać traktowanie utopii jako *sui generis* koncepcji naukowych: jako swego rodzaju hipotez, które mogą być rozwijane (rozbudowywane, precyzowane itd.), a także — choć niewątpliwie

²⁹ Por.: „Dla cywilizacji rosnącej w przyspieszeniu zachodzi taka oto komplementarność: im pewniejsze są prognozy przyszłości, tym mniejsza może być rezerwa wiedzy nie użytkowanej do-raznie. I na odwrót, im trudniej rozpoznawalna przyszłość, tym staranniej należy dbać o maksymalizowanie wiedzy nadmiarowej” (Lem, 1974, s. 21).

³⁰ „We may distinguish three utopian positions: imperialistic utopianism, which countenances the forcing of everyone into one pattern of community; missionary utopianism, which hopes to persuade or convince everyone to live in one particular kind of community, but will not force them to do so; and existential utopianism, which hopes that a particular pattern of community will exist [...] though not necessarily universally, so that those who wish to so may live in accordance with it” (Nozick, 1974, s. 319—320).

w swoisty sposób — testowane i epistemicznie oceniane (osobną kwestią, której poruszać tu nie zamierzam, jest kwestia — skądinąd doniosła — aksjologicznej oceny utopii).

Sądzę, że „ideę przewodnią” tego artykułu można wyrazić, parafrazując (rozbudowując) znane hasło ruchów ekologicznych: „Myśl globalnie — działaj lokalnie”. Brzmiało by ono — po tej parafrazie — tak: „Myśl: globalnie, radykalnie i odważnie — działaj: lokalnie, stopniowo, ostrożnie”.

Bibliografia

- Balibar E., 1975: *O podstawowych pojęciach materializmu historycznego*. W: L. Althusser, E. Balibar: *Czytanie „Kapitału”*. Warszawa: PIW.
- Bartoszek A., Bogalska-Czajkowska E., Czajkowski W., Małkiewicz A., 1986: *Podział pracy. Struktura i geneza*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Bauman Z., 1995: *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bocheński J.M., 1993: *Logika i filozofia. Wybór pism*. Tłum. T. Baszniak, J. Garewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Cassirer E., 1971: *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*. Tłum. A. Staniewska. Warszawa: Czytelnik.
- Czajkowski W., 2009: *Globalizacja jako kontekst samokrytyki filozofii*. W: T. Czakon, red.: *Filozofia wobec globalizacji*. Katowice: Oficyna Wydawnicza WW.
- Czajkowski W., 2013: „Koniec ideologii.” *Uwagi o socjologicznym i ideologicznym sensie oraz aktualności tezy Arona-Bella*. W: J. Jaskiernia, red.: *Wpływ standardów międzynarodowych na rozwój demokracji i ochronę praw człowieka*. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Czajkowski W., 2015a: *O możliwości filozofii Historii*. „Filo-Sofija”, nr 28 (1/II).
- Czajkowski W., 2015b: *Od wizji filozofii XXI wieku do historii filozofii*. W: A. Kuzior, red.: *Humanistyka. Księga pamiątkowa poświęcona pamięci profesora Jacka Rąba*. Zabrze: M-studio.
- Czajkowski W., 2016: *O pojęciu kryzysu intelektualnego*. W: J. Auleytner, J. Kleier, red.: *Rewolucja informacyjna a kryzys intelektualny*. Warszawa: Komitet „Polska 2000 Plus” PAN.
- Demandt A., 1999: *Historia niebyła. Co by było, gdyby...?* Warszawa: PIW.
- Epstein J., Axtell R., 1996: *Growing Artificial Societies. Social Science from the Bottom Up*. Washington, D.C.: Brookings Institution Press.
- Hawthorn G., 1991: *Possible worlds: possibility and understanding in history and the social sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heller M., Niekrasz A., 1989: *Utopia u władzy. Historia Związku Sowieckiego*. T. 1—2. Wrocław: Oficyna Wydawnicza „Universitas”.
- Inwagen P. van, 1995: *Dwa pojęcia światów możliwych*. W: T. Szubka, red.: *Metafizyka w filozofii analitycznej*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

- Kaku M., 2000: *Wizje, czyli jak nauka zmieni świat w XXI wieku*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Kmita J., Nowak L., 1968: *Studia nad teoretycznymi podstawami humanistyki*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza.
- Kumar K., 1987: *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*. Oxford: Basil Blackwell.
- Kumar K., 1991: *Utopianism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lem S., 1974: *Summa technologiae*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Lukes S., 2003: *Niezwykłe oświecenie profesora Caritata. Komedia idei*. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Muza SA.
- Mucha J., 1986: *Socjologia jako krytyka społeczna. Orientacja radykalna i krytyczna we współczesnej socjologii zachodniej*. Warszawa: PWN.
- Nozick R., 1974: *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basi Books, Inc.
- Olson M., Landsberg H.H., eds., 1973: *The No-Growth Society*. New York: W.W. Norton, Inc.
- Ossowski S., 1967: *Dzieła. O nauce*. T. 4. Warszawa: PWN.
- Parsons T., 2009: *System społeczny*. Przeł. M. Kaczmarczyk. Kraków: Nomos.
- Popper K.R., 1989: *Nędza historycyzmu: z dodaniem fragmentów Autobiografii*. Warszawa: Wydawnictwo KRAĞ.
- Przybylska-Czajkowska B., Czajkowski W., 2015: *O fenomenologii pracy i dialektyce produkcji. Uwagi na początek XXI wieku..* W: A. Kuzior, red.: *Humanistyka. Księga pamiątkowa poświęcona pamięci profesora Jacka Rąba*. Zabrze: M-studio.
- Schumacher F.C., 1981: *Małe jest piękne. Spojrzenie na gospodarkę świata z założeniem, że człowiek coś znaczy*. Przeł. E. Szymańska, J. Strzelecki. Warszawa: PIW.
- Szacki J., 1980: *Spotkania z utopią*. Warszawa: Iskry.
- Sztompka P., 2002: *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków: Znak.
- Szubka T., 1995: *Wprowadzenie*. W: T. Szubka, red.: *Metafizyka w filozofii analitycznej*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Topolski J., 1968: *Metodologia historii*. Warszawa: PWN.
- Walicki A., 1996: *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wallerstein I., 2004: *Koniec świata, jaki znamy*. Przeł. M. Bilewicz, A.W. Jelonek, K. Tyska. Warszawa: Scholar.