

WARTOŚCI UTOPII I UTOPIA WARTOŚCI

Obecnie dysponujemy już dość obszerną literaturą na temat utopii, obejmującą zarówno opracowania, które nabrały charakteru „klasycznego” (jak choćby *Ideologia i utopia* Karla Mannheim’a), jak i teksty komentatorów i badaczy, którzy analizują, porównują, krytykują myśli autorów-klasyków. Wiemy już wiele na temat możliwych typów i podziałów utopii. Nasze zainteresowanie utopiami nie ma jednak dzisiaj — może jeszcze bardziej niż kiedyś — charakteru tylko teoretycznego. Możliwości otwierane przez współczesny rozwój naukowo-technologiczny sprawiają, że utopie pojawiają się w naszym myśleniu przede wszystkim w wymiarze praktycznym, jako programy czy strategie, które mogą być urzeczywistnione, a po części już właśnie się urzeczywistniają. Opinie na temat genezy utopii i myślenia utopijnego są różne. Od takich, które słusznie akcentują powiązania między utopiami a wyzwaniem ich czasów, do takich, które sięgają jeszcze głębiej, gdyż nie poprzestają na wyjaśnieniach „horyzontalnych” — wskazujących zależność między utopią a wyzwaniem czasu, lecz odwołują się do uzasadnień „wertykalnych” — opisujących jakieś głębsze uwarunkowania utopii. Jedną z tego typu horyzontalnych interpretacji głosi, że tam, gdzie jest człowiek, tam też są utopie; wiążą się one bowiem nieusuwalnie z ludzkim marzycielstwem; źródło utopii tkwi w istocie człowieka (Zyber, 2007, 21-24, 56).

Zgadzam się z taką tezą i sądzę, że również dla niej można sformułować różne uzasadnienia. Uważam jednak, że najbardziej owocną perspektywę uzyskamy, gdy uwzględnimy konstytutywny dla człowieka wymiar aksjologiczny: nie ma wytworów ludzkiej intencjonalnej działalności, które nie byłyby w jakiś sposób odniesione do wartości. Przy tym dotyczy to nie tylko wytworów, lecz także procesów, które do nich prowadzą. Podobnie jest z utopiami. Jako produkty ludzkiego myślenia i — co chyba ważniejsze — marzeń o „lepszym” świecie, są odniesione do tego, co cenne. Wartości przysługują przecież idealnemu państwu, idealnej wyspie, doskonałej organizacji społecznej *etc.* — które zostają przedstawione jako treść utopii. Nawet gdy mamy do czynienia z tzw. utopią negatywną — na przykład w wersji *Roku 1984* George’a Orwella lub *Nowego wspaniałego świata* Aldousa Huxleya — prawda ta nie przestaje obowiązywać; różnica sprowadza się do tego, że przysługujące utopii wartości to wartości negatywne, a nie pozytywne.

Prawda o koniecznym odniesieniu utopii do wartości jest uniwersalna również w tym znaczeniu, że pozostaje zasadna niezależnie od tego, w jaki konkretny sposób rozumiemy wartości; czy jako obiektywne, czy jako subiektywne, absolutne, relatywne, zmienne, niezmiennie, uniwersalne,

indywidualne — wszystkie te możliwe dystynkcje jedynie inaczej tłumaczą takie odniesienie, bynajmniej go nie kwestionując. Prawda ta obowiązuje nawet dla takich ujęć utopii, które akcentują ich „negatywny” charakter (negatywny w innym sensie niż utopie Orwella czy Huxleya), gdyż przeciwstawiają je „naukowym” teoriom rzeczywistym, rozumianym jako teorie, które ujmują rzeczywiste, a nie tylko iluzyjne mechanizmy rządzące światem społecznym. Ich negatywność nie jest jednak bezwzględna, lecz odniesiona tylko do następujących po nich ujęć naukowych. Karol Marks tak pisał o socjalizmie utopijnym, przeciwstawiając go socjalizmowi naukowemu: „Znaczenie krytyczno-utopijnego socjalizmu i komunizmu pozostaje w odwrotnym stosunku do rozwoju historycznego” (Marks, 1979, 395). Wymowny dla takiego sposobu patrzenia jest także już sam tytuł pracy Fryderyka Engelsa *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*. W poniższych rozważaniach termin „utopia” nie jest jednak rozumiany w takim negatywnym, przeciwstawionym „nauce” znaczeniu, lecz w znaczeniu pozytywnym — jako teoria doskonałego świata społecznego lub sam ten świat.

Sformułowane na początku twierdzenie — utopie są odniesione do wartości — pozostaje jednak nazbyt ogólne. Po pierwsze, nie traktuje jeszcze o specyficznych wartościach utopii, lecz jedynie o wartościach ludzkiego działania i jego wytworów w ogóle. Po drugie, konstatując powiązanie między wartościami i utopią, nie określa jeszcze w pełni i w dokładny sposób „lokalizacji” wartości. Czy bowiem wartości pojawiają się jedynie w wyobrażonym świecie, tj. w samej treści utopii? Czy nie można ich poszukać jeszcze gdzie indziej, tj. w jakichś innych parametrach określających powstanie i funkcjonowanie utopijnych obrazów lepszego świata? Czy nie jest raczej tak, że za sformułowaniem utopijnego obrazu skrywa się określona motywacja, a tej nie można rozpatrywać w izolacji od sytuacji (indywidualnej, społecznej, kulturowej), w jakiej funkcjonuje tworzący utopię podmiot? Jeżeli mówimy o takiej zależności, to nie musi ona jeszcze oznaczać jakiejś tylko jednokierunkowej i bezwarunkowej zależności (tj. tego, że sytuacja określa podmiot). Może być to warunkowanie obustronne i warunkowe. Jeśli jednak słuszność mają badacze podkreślający diagnostyczno-krytyczną funkcję utopii (Szacki, 2000, 32-34; Sikora, 1982, 5-7; Goodwin, 2001, 2; Baczko, 2016, 23), to funkcja ta jest sensowna tylko o tyle, o ile sama utopia rozpatrywana jest w szerszym kontekście sytuacji, w której powstała.

Jeszcze jedno jest ważne. Gdyby wartości utopii należało ograniczyć tylko do wartości, które przysługują wyłącznie samemu wyobrażonemu światu, nie byłyby to wartości „realne”, lecz jedynie wartości twórców wyobrażonych. Rzecz jasna, wartości nigdy nie są realne w takim sensie, w jakim realne są ich nośniki; realny charakter może mieć tylko twór, w jakim wartości się urzeczywistniają. Ale te nie-realne wartości przybierają na wadze, nabierają większego znaczenia wtedy, gdy twory wyobrażone spełniają realne funkcje w realnym świecie. Oddziałując na realny świat

— poprzez ludzką percepcję, wrażliwość i działania — wartości przybliżają się do rzeczywistości. Problemem, który wymagałby głębszego przebadania, a tutaj może zostać tylko zasygnalizowany, jest kwestia następująca: jak w przypadku różnych wartości prezentują się ewentualne modyfikacje w ich znaczeniu w zależności od stopnia wpływu na realne sytuacje w realnym świecie. Ogólnie można chyba powiedzieć, że nawet jeśli ktoś broni w aksjologii stanowiska absolutystyczno-obiektywistycznego, zgodnie z którym realizacja lub nierealizacja jakiejś wartości nie wpływa na jej wartościowość (nawet gdy wszyscy oszukują, wartość prawdomówności jest nienaruszona w swojej cennie), to nie będzie zaprzeczał temu, że lepiej jest, gdy wartości są realizowane niż nierealizowane. Nicolai Hartmann podkreślał, że zarówno w swej materii (treści), jak i w swym powinnościowym charakterze wartości są nakierowane na świat realny, w nim bowiem powinny być realizowane (Hartmann, 1962, 138-146, 154-166; Kopciuch; 2010, 59-90). Ten Hartmannowski motyw nakierowania wartości na rzeczywistość można wykorzystać w celu uzasadnienia tezy, że pełne opisanie aksjologicznego nasycenia analizowanej sytuacji wymaga uwzględnienia wszystkich jej komponentów. Dlatego ważne jest, by analizując aksjologie utopii, uwzględniać również te inne, już realne komponenty, w kontekście których utopia powstaje. Wartości im przysługujące także nie są realne, ale przysługują twórcom realnym.

Rozłożenie wartości w przypadku utopii — w takim szerokim rozumieniu — prezentuje się zatem następująco:

- wartości przysługują wytworowi, który spełnia warunki zawarte w definicji utopii;
- wartości przysługują czynności, która wytwarza ten produkt;
- wartości przysługują podmiotowi, tj. podmiotowi czynności, czyli temu, kto wytwarza, oraz podmiotowi rozumianemu jako ktoś, kto ma zyskać na urzeczywistnieniu utopii;
- wartości przysługują społeczno-kulturowemu otoczeniu, w którym zachodzi owa wytwórcza aktywność (to otoczenie to zarówno świat aktualny, jak i świat, który dopiero ma się urzeczywistnić).
- Tylko w węższym znaczeniu wartości utopii są zlokalizowane w obrębie samego tylko wytworu. Przy czym również i tutaj okazuje się, przy bliższym oglądzie, że sytuacja jest bardziej złożona. Najpierw bowiem trzeba wyróżnić wartości, które w ścisły sposób przysługują światu wyobrażonemu. Następnie pojawiają się wartości, które przysługują utopii rozumianej jako określony tekst wzgl. inna forma ekspresji, w których świat przedstawiony został jako utrwalony. Wreszcie trzeba również wyliczyć wartości, które przysługują odniesieniu tego wytworu do określonych aspektów realnych sytuacji. A zatem, by te warianty przedstawić w systematycznym, a zarazem bardziej szczegółowym wyliczeniu; układ omawianych wartości utopii, rozumianych jako wartości wytworu, jest następujący:

- wartości świata przedstawionego; przykłady: racjonalność organizacji (zgodność z nakazami rozumu, zarówno instrumentalnego i nieinstrumentalnego), sprawiedliwość, równość, powszechne odczuwanie szczęścia, realizacja pełni posiadanych przez człowieka możliwości, wolność jako zgodność chcenia i działania z rozumem, wolność holistyczna, a nie indywidualna, panowanie nad losem (nieżywiolowość organizacji i działań), rozwój badań naukowych, kult nauki, scjentyzm, planowość; skrajność¹; powinnościowy charakter świata przedstawionego, jego ogólność, jego uniwersalność
- wartości tekstu (lub innej formy, w jakiej utopia zostaje wyrażona); przykłady: klarowność, atrakcyjność literacka, inne walory estetyczne, racjonalność argumentacji;
- wartości odniesienia; przykłady: trafność diagnozy, siła oddziaływania, zgodność z oczekiwaniami indywidualnymi lub społecznymi, zdolność motywowania pragnień indywidualnych i społecznych, względna lub regulatywna „realność” prognostyczna.

Wyliczone przykładowe wartości są zawarte (choć nie wszystkie w takim układzie) zarówno w utopiach pozytywnych, jak i negatywnych. Specyficzne jest jednakże, że w antyutopiach duża część wartości świata przedstawionego przyjmuje postać zaprzeczenia tych wartości pozytywnych. Choćby na miejsce równości wchodzi nierówność, na miejsce racjonalności w sensie racjonalności nieinstrumentalnej i instrumentalnej tylko racjonalność instrumentalna.

Specjalne miejsce przysługuje wartości wolności. Powstaje bowiem pytanie, czy w ogóle można ją w kontekście światów utopijnych pomyśleć inaczej niż jako wolność rozumianą jako zgodność z nakazami racjonalności oraz jako wolność holistyczną, a nie wolność indywidualną. Jeżeli w przypadku antyutopii zakwestionowanie wolności indywidualnej jest tezą bardzo wyraźną i jakby oczywistą, to w przypadku utopii pozytywnych — co już nie jest oczywiste — nie jest inaczej. Gdy czytamy opisy szczęśliwego życia mieszkańców Utopii Morusa, jest uderzające, że wiedzą oni zaplanowane, uporządkowane z góry, przez innych rozstrzygnięte życie. Czy w ogóle utopijny plan społeczeństwa szczęśliwego, zorganizowane według nakazów racjonalnych może dopuszczać miejsce dla wolności indywidualnej, dla negatywnej wolności indywiduum? Opisy państwa idealnego pochodzące od Platona zdają się to kwestionować. Podział społeczności na trzy warstwy (rządzący filozofowie, wojownicy i wytwórcy) zapewnia państwu sprawne funkcjonowanie — każdy robi bowiem to, co czego jest najbardziej predestynowany ze względu na typ duszy, który w nim dominuje. Rządy sprawują efektywnie władzę, gdyż dominuje u nich dusza rozumna, a żołnierze dobrze bronią państwa, gdyż och najbardziej rozwinięta część duszy to du-

¹ Jerzy Szacki pisał o utopiście bardzo przekonująco: „Nie widzi on złych i dobrych stron rzeczywistości; widzi jedynie dobro i zło. Jego wizja świata jest nieuchronnie dualistyczna. To człowiek rozumujący według schematu «albo–albo». [...] jest maksymalistą” (Szacki, 2000, 33-34).

sza tymiczna, popędliwa. Można pomyśleć, że jest to model. W ramach którego ludzie, robiąc to, do czego są najbardziej uzdolnieni, osiągają szczęście.

W takim modelu nie ma jednak miejsca na indywidualizm i wolność negatywną. Te idee, tak charakterystyczne dla wrażliwości zachodniej, nie mogłyby znaleźć realizacji klasycznych światach utopii, takich jak utopia Platona, Morusa czy Campanelli. Nieco inna sytuacja występuje w utopii transhumanistycznej, która większy nacisk kładzie na uwolnienie człowieka od biologicznych ograniczeń — w tym przede wszystkim człowieka indywidualnego. Problem z transhumanizmem polega jednak również na tym, że ściśle biorąc postczłowiek nie będzie człowiekiem, a jego ewentualna (jeżeli w ogóle) wolność negatywna będzie wolnością post-człowieka.

Być może jednak postulat wolności negatywnej, rozwijany w wielu najgłębszych analizach fenomenu człowieka (takich jak analizy Nicolai Hartmanna lub Jeana-Paula Sartre'a) nie musi wcale wchodzić w skład świata utopijnego. Jeżeli sięgniemy do równie głębokich analiz rzeczywistych ludzkich postaw, jakie przeprowadził Erich Fromm, okazuje się, że ponowózny człowiek wcale nie pragnie wolności, a gdy ją sobie uświadamia, zaraz chce od niej „uciec” (Fromm, 1993).

Nie wszystkie z tych wyliczonych wcześniej wartości ujawniają się od razu, niektóre są skryte za tymi bardziej widocznymi. Jest tak, co chyba najbardziej zrozumiałe, z wartościami tekstu lub innej formy, w jakiej utopia zostaje wyrażona. One są przede wszystkim dostępne dla odbiorców „wyszkolonych”, a jednocześnie zwracających uwagę nie tylko na samą treść, lecz także na jej wykonanie. Nie wszystkie też wartości, nawet gdy się je już jakoś uchwyci, ukazują się od razu w swojej rzeczywistej treści. Weźmy za przykład wartość względnej lub regulatywnej „realności” prognostycznej; jeżeli z jednej strony w istocie utopii jest zawarte, że jest to miejsce, którego nie ma, to z drugiej strony nie może to być obraz, którego zasadniczo, w żaden sposób i nigdy nie da się urzeczywistnić. Gdy tak było, utopia nie mogłaby pełnić swojej funkcji diagnostyczno-krytycznej, byłaby bowiem zasadniczo różna od tego, co dzieje się w świecie realnym, a pomyślenie jej urzeczywistnienia w rzeczywistości musiałby się prezentować jako nieusuwalnie sprzeczne. Dlatego tylko w pewnym określonym sensie utopia jest miejscem, którego nie ma. Nie ma go aktualnie, być może nigdy go nie będzie w konkretnym czasowym momencie, ale możemy myśleć, że nie jest ona zasadniczo nierealizowalna. Utopia jest zatem zawsze niezrealizowana, ale zawsze pozostaje realizowalna. Jest miejscem, którego nie ma, ale jednocześnie miejsce to może być. I być powinno. Ta swoista modalność utopii jest uderzająca, gdy się już uchwyciło motywacje i konteksty, w jakich formułuje się utopie.

Typ modalności zbliża utopie do idei regulatywnych. Niezależnie od całej specyfiki, która charakteryzuje idee regulatywne w filozofii Immanuela Kanta, jest coś, co je łączy z modalnością utopii. I jedno, i drugie są realizowalne tylko w niekończonym czasie. Oznacza to, że nie są one

zrealizowane w żadnym konkretnym czasie czy epoce. Kant pisał o idei człowieka wyzwolonego ze swego społecznego charakteru w następujących słowach: „[...] zadanie to jest najtrudniejsze ze wszystkich. Jego doskonale rozwiązanie jest niemożliwe: z drewna tak krzywego jak to, z którego jest zrobiony człowiek, nie można wystrugać nic prostego. Dlatego przyroda kazała nam tylko zbliżyć się do tej idei” (Kant, 2005, 36-37). Jeszcze bardziej takie pokrewieństwo samej idei utopii z konstrukcją regulatywną widać w twórczej interpretacji myśli Kantowskiej zaproponowanej przez jednego z głównych przedstawicieli neokantyzmu marburskiego — Hermanna Cohena, a zwłaszcza w jego interpretacji Kantowskiej rzeczy samej w sobie jako idei tylko regulatywnej (Cohen, 1877, 18-36). Podobną interpretację formułował Cohen w odniesieniu do wolności. O ile Kant traktował ją jako postulat, którego spełnienie warunkuje możliwość moralności, o tyle Cohen odczytuje ją jako rezultat naszego moralnego rozwoju (Cohen, 1877, 199-201). Odwołanie się do regulatywnego charakteru wolności jest tym bardziej interesujące, że jest to sens, który pojawia się także w wielu utopiach. To samo można by powiedzieć o idei ludzkiej autonomii, gdyż w innej swej pracy — *Ethik des reinen Willens* — Cohen podobnie akcentował, że taki regulatywny charakter ma sama idea autonomii człowieka: nie jest to stan, który byłby już teraz osiągnięty, jako pewien stan faktyczny stanowiący podstawę działania i wyborów. Autonomia to stan, który powinniśmy uzyskiwać dopiero w efekcie naszej aktywności (Cohen, 1904, 321).

Prezentowane tu rozumienie typowej dla utopii regulatywnej rzeczywistości prognostycznej jest w części przynajmniej zbieżne z rozumieniem utopii proponowanym przez Petera G. Stillmana, który akcentuje, że utopie są rodzajem praktycznej filozofii politycznej, tj. myślą polityczną, w której rozważa się i ocenia ideały, środki i uwarunkowania w celu ułatwienia, pobudzenia mądrej ludzkiej aktywności (Stillman, 2001, 10). Tym, co odróżnia utopie od innych form myśli politycznej, jest dla Stillmana fakt, że zasady te są demonstrowane w praktyce (Goodwin, 2001, 3). Utopie — i to właśnie moment zbieżny — mówią o świecie, który różny od świata aktualnego może i powinien istnieć, nawet jeśli tylko w myśli (Stillman, 2001, 18). Jeszcze bardziej wyraźnie ten motyw realizowalności utopii pojawia się w rozważaniach wspomnianego już wcześniej Erika Zybera: „Wyobrażenia utopijne są zawsze nakierowane na ten świat. Są być może nierzeczywiste, ale nie niemożliwe” (Zyber, 2007, 38).

Utopie mają swoją logikę. Myślę, że dałoby się ją ująć w postaci warunku dwóch *M*. Pierwsze *M* to możliwość, drugie *M* to moc, by tę możliwość urzeczywistnić. Właśnie dlatego możemy zrozumieć, dlaczego próby urzeczywistniania utopijnych pomysłów pojawiają się często w społeczeństwach z silną, zcentralizowaną władzą (np. w ZSRR) — możliwość może bowiem wtedy zbiec się z mocą.

W ogólnej perspektywie, poczwórna lokalizacja wartości nie jest jednak czymś szczególnym; przeciwnie, jest zjawiskiem całkiem zwyczajnym, gdyż powtarza jedynie prawidłowości obserwowalne w przypadku innych wariantów ludzkiej aktywności. Przykładem może być choćby działanie kreatywne (Kopciuch, 2014, 147-174). Układ tych wartości może się jednak różnicować według typu utopii: sam fakt współwystąpienia czterech rodzajów wartości nie zakłada bowiem ich równorzędnej wagi. Z jednej strony, dominujący charakter mają wartości świata przedstawionego; niekiedy wartości tego świata wręcz przykrywają inne możliwe lokalizacje wartości. Z drugiej strony, zależnie od typu utopii, na plan pierwszy mogą się także wysuwać inne wymiary wartości. Aby to unaocznić, posłużę się najpierw „klasyczną” typologią utopii, którą sformułował Jerzy Szacki (Szacki, 2000), a następnie odwołam się do jednej z niezwykle obecnie żywo rozwijanych utopii, tj. do transhumanizmu (w wersji Nicka Bostroma).

Podziały Szackiego są wielowymiarowe. Na podstawowym poziomie, nawiązując *explicite* do rozróżnienia Lewisa Mumforda (Szacki, 2000, 55), wyróżnia on wprawdzie tylko utopie eskapistyczne i heroiczne. Ale te pierwsze, dla których tak charakterystyczny jest brak motywów aktywistycznych, rozpadają się zaraz na utopie czasu, miejsca oraz ładu wiecznego. Drugie natomiast, dla których charakterystyczny jest już postulat aktywności, dzieli Szacki na utopie zakonu — postulujące wytworzenie jakichś lepszych, utopijnych „rezerwatów” wewnątrz istniejącego społeczeństwa, oraz utopie polityki — te mówią już o zastąpieniu istniejącego porządku społecznego jakimś innym w całości.

Już ten ogólny schemat pokazuje różne rozkłady wartości. Sama dychotomia — utopie eskapistyczne i utopie heroiczne — preferuje wartości przysługujące ludzkiemu działaniu i postawom eskapistycznym lub heroicznym; to ich wartości są pierwszoplanowe. Jest jednak wątpliwe, czy są to wartości pierwsze w porządku aksjologicznego fundowania. Są bowiem inne wartości, dopiero ze względu na które możliwa staje się heroiczna aktywność lub pozostaje tylko eskapistyczne wycofanie się. Pierwszoplanowy charakter wartości, ze względu na które mówi się o utopiach heroicznych i eskapistycznych, to pierwszoplanowość przejawiania się, ukazywania się, a nie pierwszoplanowość fundowania. Do wartości pierwszych w porządku fundowania należy zaliczyć wartość samego działania i jego składowych, takich np. jak planowanie, przewidywanie, rozpoznawanie prawidłowości i reguł rządzących światem społecznym, zdolność do zachowań teleologicznych, zdolność postrzegania wartości, zdolność dokonywania wyborów i ich konsekwentnej realizacji.

Inny będzie już układ wartości w perspektywie rysowanej przez transhumanizm. Nurt ten, rozwijający się obecnie coraz żywiej, nie jest jednorodny. Poszczególni autorzy akcentują różne aspekty człowieka, czego rezultatem są odmienne w szczegółach artykulacje paradygmatu transhumanistycznego (Garbowski, 2015, 34-37). Z tego względu skupię się jedynie na wariacie

transhumanizmu reprezentowanym przez Nicka Bostroma. W szczególności — w kontekście kwestii wartości utopii — ważny jest jego tekst *Transhumanist values* (Bostrom, 2003). To w gruncie rzeczy manifest prezentujący wszystkie te wartości, które z jednej strony tkwią u podstaw transhumanizmu, a z drugiej — fundują cenność stanów, które transhumaniści chcą urzeczywistnić.

Jakie wartości konstytuują transhumanizm? Bostrom z jednej strony podkreśla, że ludzka natura jest otwarta i znajduje się w trakcie kształtowania, z drugiej zaś — właśnie na podstawie tej otwartości — wylicza szereg mankamentów, które charakteryzują człowieka w jego naturalnej kondycji i jako obarczone wartością negatywną stanowią punkt wyjściowy dla programu korekty transhumanistycznej: a) człowiek żyje zbyt krótko; b) wydajność intelektualna ludzkiego umysłu nie jest wysoka; c) funkcjonalność cielesna nie jest wysoka; d) człowiek nie dysponuje w wielu zakresach wrażliwością zmysłową analogiczną lub przynajmniej porównywalną z tą, jaką posiadają zwierzęta; e) człowiek jest poddany swoim nastrojom i samopoczuciu. Podniesienie wszystkich tych parametrów stanie się możliwe poprzez wykorzystanie możliwości oferowanych przez rozwijającą się naukę i technikę. Zarazem taki transhumanistyczny scenariusz wymaga spełnienia pewnych społeczno-politycznych warunków, takich jak: a) globalne bezpieczeństwo, które stanowi zwiększenie szans na utrzymanie się inteligentnego życia na ziemi; b) utrzymanie się postępu naukowo-technologicznego; c) zapewnienie szerokiego społecznego dostępu do korzyści i rozwiązań oferowanych przez naukę i technologię. Z tymi ogólnymi warunkami i ich wartością wiążą się następnie warunki i wartości bardziej szczegółowe: wolność jednostki w odniesieniu do przyjęcia lub odrzucenia poprawek technologicznych, „badania naukowe, debaty publiczne i otwarte dyskusje na temat przyszłości, giełdy informacyjne, wspólnotowe filtrowanie informacji”, edukacja, myślenie krytyczne, otwartość umysłu, techniki uczenia się, technologie informatyczne, Rozszerzenie zasad prawa i demokracji na międzypaństwową płaszczyźnie, ograniczenie broni masowego rażenia, nastawienie pragmatyczne, ratowanie życia, promowanie różnorodności (Bostrom, 2003).

Wyliczenie wszystkich tych wartości pokazuje wyraźnie, że dominują tu wartości należące do wartości podmiotu. Najpierw mogłoby się wydawać, że przede wszystkim temu, który uzasadnia celowość korekty transhumanistycznej, a dopiero potem temu, który ma się wyłonić w wyniku postulowanych przemian. Czy jednak nie jest tak, że w skali ważności wartość tego, kto ma być wytworzony — transczłowiek, postczłowiek — wysuwa się, nawet jeśli nieznacznie, na pierwsze miejsce? Co prawda, transczłowiek (a potem postczłowiek) wydaje się ucieleśnieniem wszystkich tych walorów, jakich pragnie człowiek. Jest jednak niewiadomą, której wartość trzeba zaryzykować, jeżeli ma wyznaczyć cel naszych aktualnych działań. *Implicite* ten motyw występuje także w tekście Bostroma. Pisze on tak: „Weźmy dla przykładu «teorię układu wartości» opisaną przez

David Lewisa. Według teorii Lewisa coś jest wartością dla ciebie wtedy i tylko wtedy, jeśli chciałbyś jej chcieć, gdybyś ją w pełni znał i zarazem ujmował ją i rozważał tak wyraźnie jak to tylko możliwe. Zgodnie z tym poglądem, są wartości, których obecnie nie chcemy i których nawet nie chcemy chcieć, gdyż być może ich w ogóle nie znamy lub też dlatego, że nasze rozważania nie są idealne. Niektóre wartości dotyczące pewnych form postludzkiej egzystencji mogą być tego rodzaju” (Bostrom, 2003). Zdaje się stąd wynikać, że przynajmniej niektóre aksjologiczne aspekty postczłowieka powinny budzić nasze pragnienie, mimo że pozostają nieznanne. Dlatego dominują wartości postczłowieka, a nie człowieka. Powstaje wielkie pytanie, czy transhumanizm nie jest już poza-humanizmem? Oczywiście, literalnie biorąc, transhumanizm nie jest humanizmem, gdyż mówi o konieczności i potrzebie wyjścia poza człowieka. Ale nie chodzi tu o taką dosłowną interpretację. Ważniejszy jest bowiem fakt, że chociaż Bostrom podkreśla bliskość między człowiekiem a postczłowiekiem (Bostrom, 2010, 1), to cel zostaje określany jako post-człowiek, a nie człowiek. Ponieważ celem jest post-człowiek i jego urzeczywistnienie, to wartości samego człowieka znajdują się na drugim miejscu, zaś wartości kontekstu kulturowo rozumiane jako warunek tego urzeczywistnienia, są na miejscu trzecim — zgodnie z regułą, że instrument ma wartość ze względu na wartość celu. Ważny jest również fakt (o którym mowa poniżej), że Bostrom analizuje różne warianty przyszłości ze względu na relację człowiek — postczłowiek, co zakłada odróżnienie obu elementów relacji.

Pytanie o utopijność programów transhumanistycznych może natknąć się na dwa zarzuty. Po pierwsze, jeden z czołowych przedstawicieli tego nurtu — Max More — podkreślał, że transhumanizm nie jest utopią, lecz ekstropią (Szymański, 2015a, 137; 2015b, 159-175). Po drugie, dokonujące się obecnie skoki technologiczne zdają się dowodzić, że programu transhumanistyczne mogą być zrealizowane, przez co znikaloby miejsce dla spełnienia jednego z warunków utopii — tj. tego, że jest to miejsce, którego nie ma. Takie ewentualne zarzuty można jednak już na wstępie oddalić. Pierwszy dlatego, że deklaracje samego autora na temat tego, czym jego teoria jest i co mówi, nie muszą być tożsame z tym, czym ona jest rzeczywiście i co rzeczywiście stwierdza. Drugi dlatego, że skala przemian prognozowanych przez transhumanistów jest tak wielka, a same przemiany tak zasadnicze, że być może nie można ich wyprowadzić po prostu z aktualnego stanu ludzkiej wiedzy i możliwości. W tym duchu można by też zinterpretować wypowiedzi samego Bostroma, który dopuszcza cztery możliwe warianty naszej przyszłości: 1) zanik człowieka jako gatunku; 2) regres w rozwoju; 3) pojawienie się postczłowieka koegzystującego z człowiekiem; 4) pojawienie się postczłowieka, który doprowadzi do eliminacji człowieka (Bostrom, 2009; Kopicuch, 2014: 124). Tym bardziej, że zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami, dla utopii jest charakterystyczne, że jej treść, nawet jeśli jest nierzeczywista, pozostaje czymś, co można urzeczywistnić,

nawet jeśli w nieskończonym czasie. Również wielu krytyków transhumanizmu nie ma wątpliwości co tego, że transhumanizm stanowi przykład utopii (np. Garbowski, 2015, 37-41; Bortkiewicz, 2015, 123). Z kolei sam Nick Bostrom pisze esej *Letter from Utopia* (Bostrom, 2010). Wchodząc w rolę postczłowieka, zwraca się do człowieka i demonstruje mu różne niezwykle pozytywne strony stanu postludzkiego: We call the lives we lead here «Utopia» (Bostrom, 2010, 1). Już to dowodzi, że podczas gdy dla krytyków transhumanizm jest utopią w sensie mrzonki, fantazji, która nie mogą się ziścić, to dla Bostroma świat poshumanistyczny to utopia rozumiana jako miejsce dobre, ale też miejsce, które „będzie” lub — łagodniej — „może być”. Kończąc swój list z Utopii, podpisuje go Bostrom następująco: Yours sincerely, Your Possible Future Self (Bostrom, 2010, 7).

Na koniec odwróć kolejność terminów w rozważanym dotąd problemie. Jeżeli dotychczas próbowałem zarysować kwestię, jakie wartości przysługują utopii, co dałoby się zawrzeć w krótkim haśle „wartości utopii”, to teraz pytanie brzmi następująco: jakie momenty utopijne występują w wartościach — co dałoby się zawrzeć w krótkim haśle „utopia wartości”. Taka stylistyczna figura to nie jakaś językowa gra, redukująca się do samego tylko do odwrócenia kolejności terminów. Zabieg pozwala raczej unaocznic jedno z niebezpieczeństw występujących we współczesnych dyskursach normatywnych: niektórzy bowiem powiedzą, że wartości w ogóle nie istnieją. Formuła „utopia wartości” jest więc teoretycznie owocna przynajmniej w dwóch wymiarach. Po pierwsze, jest ważna w kontekście aksjologiczno-etycznym. Po drugie jednak, zawiera też z całą czystością definicyjne momenty utopii: miejsce dobre (wzgl. najlepsze) i miejsce, którego nie ma.

Zanim pokażę te dwa wymiary w nieco bliższy sposób, konieczne jest odróżnienie kwestii utopii wartości od kwestii wartości utopijnych. Choć powiązane i zbliżone, nie są to kwestie identyczne. Określenie „wartości utopijne” uwypukla na pierwszym planie nierealizowalność jakichś wartości. Szukając dla tego określenia wyrażen synonimicznych lub bliskoznacznych, powiemy: wartości iluzyjne, wartości złudne, wartości fikcyjne, wartości, których w ogóle nie da się urzeczywistnić. Sytuacja tego określenia jest nieco paradoksalna. Z jednej strony jest ono negatywne, gdyż odnosi się do czegoś, co ma charakter iluzyjny czy złudny. Ale z drugiej strony jest ono również pozytywne, gdyż występuje w dyskursie aksjologicznym w roli krytyczno-pozytywnego narzędzia, oczyszczającego rozumienie z idoli. Ważne jest również, że to określenie nie jest radykalne. To, że są wartości utopijne, nie oznacza, że wszystkie wartości są tego rodzaju. Jeżeli są wartości utopijne, to są również wartości nieutopijne.

Tymczasem określenie „utopia wartości”, w swoim najbardziej narzucającym się znaczeniu, ma charakter dużo bardziej radykalny. Odnosi się bowiem do wszystkich wartości i wskazuje, że

są one wszystkie są rodzajem iluzji². W tym duchu pisał o nich John Leslie Mackie, podkreślając argumenty na rzecz swojego stanowiska, które nazywa „moralnym sceptycyzmem”: obiektywne wartości w ogóle nie istnieją (Mackie, 1977, 15-49), a gdyby miały istnieć to musiałyby być „dziwne”, gdyż np. różne od własności naturalnych, ale jednocześnie jakoś z nimi powiązane i na nich osadzone; przysługujące obiektom, ale zarazem — w odróżnieniu od zwykłych własności naturalnych — przez jednych dostrzegane i uznawane, a przez innych nie. Odczytywanie w ten sposób statusu wartości zdaje się być głęboko charakterystyczne dla współczesnych ujęć znaturalizowanych. Opierając się na wynikach eksperymentów Benjamina Libeta oraz eksperymentów zespołu Johna-Dylana Haynesa, ujęcia takie kwestionują fakt wolnego osobowego, danego w autodoświadczeniu decydowania (Marzec-Remiszewski, 2016), wstawiając na jego miejsce nieuświadomianą przez jednostkę aktywność mózgu. Ponieważ świadome przeżycie decyzji pojawia się dopiero po wspomnianej aktywności neuronów w mózgu, iluzyjny charakter mogą mieć wszystkie wartości, na które w swoim świadomym decydowaniu odwołuje się jednostka.

Nie da się jednak zaprzeczyć, że określenie „utopia wartości” można również zinterpretować jako termin, który oddaje w pełni istotę tego, czym wartości są i jaka rolę spełniają w wymiarze życia jednostkowego i społeczno-kulturowego³.

1) Wartości pozytywne zawierają treść, która co do swego charakteru jest odpowiednikiem dobrego miejsca w utopii.

2) Wartości są także odpowiednikiem tego, czego (jak w utopii) w świecie realnym nie ma, gdyż realizacja wartości nie oznacza, że same wartości stają się czymś realnym i urzeczywistnionym, lecz jedynie, że świat realny (obojętne, w którym swoim fragmencie) zostaje przekształcony w kierunku osiągnięcia zgodności z treścią wartości. Świat uzgodniony z treścią wartości nie jest tożsamy z samą wartością, choć jest wartościowy. W tym znaczeniu możemy zasadnie mówić o utopii wartości, jako że spełnione są dwa definicyjne warunki utopii.

² Agnieszka Lekka-Kowalik pisze o utopijnym charakterze pomysłu, że nauka powinna być wolna od wartości (Lekka-Kowalik, 2010)

³ Podobny sposób podejścia — zastosowany do kwestii możliwej relacji między utopiami i etyką — prezentuje Mariusz Wojewoda w artykule *Etyka jako utopia społeczna. Analiza w perspektywie filozofii wartości*: „Termin „utopijność” można zastąpić określeniem „idealność” norm etycznych, ale nie zmienia to ogólnego sensu wykraczania tych norm poza przeciętne standardy zachowań. Trudno się spodziewać, że będą to normy powszechnie przestrzegane przez osoby lub instytucje — do tej pory przynajmniej tak się nie zdarzało. Utopijność, podobnie jak idealność, jest związana z transcendowaniem oczekiwań ponad aktualnie zachodzące relacje między podmiotami, bądź podmiotami i instytucjami” (Wojewoda, 2018, 39). Choć przedstawiając te kwestie, w szczególności on zwraca uwagę na inne jej elementy.

W kontekście rozwijanych współcześnie krytyk, opierających się na perspektywie znaturalizowanej, rodzi się pytanie, czy mówienie o wartościach i ich roli w ludzkiej aktywności nie jest już tylko wyrazem przestarzałego, nienowoczesnego myślenia o człowieku. Jakimś rodzajem atawizmu. Odpowiedzi na tego typu wątpliwości możemy szukać w sformułowanej jeszcze w zeszłym stuleciu perspektywie świata życia (*Lebenswelt*). Husserl pisał następująco: „Ten rzeczywiście naczynny, rzeczywiście doświadczany lub pozwalający się doświadczyć świat, w którym rozgrywa się całe nasze praktyczne życie, pozostaje jako taki niezmienny w swej własnej strukturze istotowej, w swym własnym, konkretnym charakterze przyczynowym, niezależnie od tego, co byśmy robili, w sposób umiętny lub nie. Nie zmieni się on także przez to, że wynajdziemy szczególnego rodzaju umiętność, np. geometrię lub umiętność uprawianą przez Galileusza, która zwie się fizyką” (Husserl, 1987, 47-48). Ten właśnie świat życia jest już nasycony wartościami, normami i sensami, których obecność sprawia, że teorie mówiące o iluzyjności wartości same stają się iluzjami. Myślę, że sytuacja z wartościami jest analogiczna do sytuacji wolności. Nawet ten, kto je krytykuje i próbuje pokazać, że tak naprawdę ich nie ma, a to, co przeżywamy jako motywy naszego działania jest poprzedzone innymi, rzeczywistymi przyczynami naszej aktywności, działa w swoim życiu praktycznym tak, jakby one istniały. W tym sensie, to nie wartości zaliczają się do utopii, lecz poglądy, które je krytykują.

* * *

Z tych kilku refleksji wylania się obraz utopii jako wielowymiarowo nasyconej wartościami. Dominacja wartości świata przedstawionego nie powinna przesłaniać tych innych wartości, które w niej występują i bez których nie mogłaby ona pełnić funkcji diagnostyczno-krytycznej. Coś, co zostało tu określone jako względna lub regulatywna realność prognostyczna, stanowi jeden z najważniejszych momentów utopii. Bez tego utopie byłyby tylko czczym marzycielstwem. Bez wątpienia, prawdziwie dobre utopie są nierealizowalne, ale nie w ogóle, lecz tylko w jakimś konkretnym, skończonym czasie. Tym samym zbliżają się do idei regulatywnych.

Literatura:

- Baczko, Bronisław; 2016, Światła utopii, tłum. Wiktor Duski, posłowie Jerzy Szacki, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN
- Bortkiewicz, Paweł TChr; 2015, religia i Bóg w świetle transhumanizmu, w: Ethos, nr 3 (111), ss. 114-127, doi: 10.12887/28-2015-3-111-08
- Bostrom, Nick; 2003, Transhumanist Values, <https://nickbostrom.com/ethics/values.html> (dostęp: 5.10.2018)

- Bostrom, Nick; 2009, The Future of Humanity, <https://nickbostrom.com/papers/future.pdf> (dostęp; 5.10.2018).
- Bostrom, Nick; 2010, Letter from Utopia, <https://nickbostrom.com/utopia.pdf> (dostęp; 5.10.2018)
- Cohen, Hermann; 1877, Kants Begründung der Ethik, Berlin: Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung Harrwitz und Gossman
- Cohen, Hermann; 1904, Ethik des reinen Willens, Berlin: Bruno Cassirer
- Fromm, Erich; 1993, Ucieczka od wolności, tłum. Olga i Andrzej Ziemilscy, Warszawa: Czytelnik
- Garbowski, Marcin; 2015, Transhumanizm. Geneza — założenia — krytyka, w: Ethos, nr 3 (111), ss. 23-41, doi: 10.12887/28-2015-3-111-03
- Goodwin, Barbara; 2001, Intruduction, w: Barbara Goodwin (ed.), The Philosophy of Utopia, London and New York: Routledge, ss. 1-8
- Hartmann, Nicolai; 1962, Ethik, wyd. 4 niezmienione, Berlin: Walter de Gruyter & Co
- Husserl, Edmund; 1987, Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna, tłum. Sławomira Walczewska, Kraków: Papięska Akademia Teologiczna, Wydział Filozoficzny (materiały do użyciu wewnętrznego).
- Kant, Immanuel; 2005, Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym, tłum. Mirosław Żelazny, w: Immanuel Kant, Rozprawy z filozofii historii, wstęp Tomasz Kupś, Kęty: Wydawnictwo ANTYK — Marek Derewiecki
- Kopciuch, Leszek; 2014, Kryzysy, kreatywność i wartości, Lublin: Wydawnictwo UMCS
- Lekka-Kowalik, Agnieszka; 2010, Nauka wolna od wartości — groźna utopia współczesnej kultury, w: Edward Jarmoch, Andrzej W. Świdorski, Izabela Aldona Trzpił (red.), Nauka wolna od wartości, t. 1: Siedlce: Wydawnictwo Akademii Podlaskiej
- Mackie, John Leslie; 1977, Ethics. Inventing Right and Wrong, London: Penguin Books.
- Marks, Karol, Engels Fryderyk; 1979, Manifest Partii Komunistycznej. w: Karol Marks, Pisma wybrane: Człowiek i socjalizm, wyb. i wstęp Jerzy Ładyka, Warszawa: PWN, ss. 352-398
- Marzec-Remiszewski, Michał; 2016, Czy wnioski z eksperymentów naukowych badających wolną wolę są uzasadnione? Przegląd i analiza krytyki eksperymentów Benjamina Libeta i Johna-Dylana Haynesa, w: Argument: Bilingual Philosophical Journal, t. 6, nr, 2, ss. 475-492
- Sikora, Adam; 1982, Prorocy szczęśliwych czasów, Warszawa: Nasza Księgarnia.
- Stillman, Peter G.; 2001, 'Nothing is, but what is not': Utopias as Practical Political Philosophy, w: Barbara Goodman (ed.), The Philosophy of Utopia, London and New York: Routledge, ss. 9-24
- Szacki, Jerzy; 2000, Spotkania z utopią, Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Szymański, Kamil; 2015a, Transhumanizm, w: Kultura i Wartości, nr 13, s. 133-152, www.journals.umcs.pl/kw, <http://dx.doi.org/10.17951/kw.2015.13.133>
- Szymański, Kamil; 2015b, Transhumanizm: utopia czy ekstropia?, w: Idea Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych, t. XXVII, ss. 159-175
- Wojewoda, Mariusz; 2018, Etyka jako utopia społeczna. Analiza w perspektywie filozofii *wartości*, w: Er(t)go. Teoria—Literatura—Kultura, nr 36 (1): Utopie / Iluzje / Pragnienia, ss.37-50
- Zyber, Erik; 2007, Homo utopicus. Die Utopie im Lichte der philosophischen Anthropologie, Würzburg: Königshausen & Neumann