



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Czy ponowoczesność potrzebuje utopii?

Author: Katarzyna Ponikowska-Cichoń

Citation style: Ponikowska-Cichoń Katarzyna. (2014). Czy ponowoczesność potrzebuje utopii?. W: G. Libor, M. Michalska (red.), "Wielopropblematowość - wybrane aspekty ponowoczesności" (S. 137-147). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Czy ponowoczesność potrzebuje utopii?

Abstract: Katarzyna Ponikowska-Cichoń confronts a classic notion of utopia, both an escapist one, dreaming about the past and calling for its restitution and a heroic one referring to the past (referring to both the past and the future), activating both individuals and masses with a modern (postmodern) way of functioning a utopian thinking. The author, claiming bankruptcy of all ideologies in the period of fluid post-modernity, at the same time is against dissociating oneself from the category of utopia. She proves that the need to change the world for better still accompanies people and considers an exemplification of reviving religious communities or ecological movements. As Ponikowska-Cichoń claims, utopias are still present in reality, following the Foucault's heterotopia.

Key words: utopia, heterotopia, fluid modernity, community, changes

Wprowadzenie

Ponowoczesność: epoka bez granic, bez ostrości i bez początku. Za to epoka okrzykniętych, przez takich myślicieli jak Francis Fukuyama, Zygmunt Bauman czy Herbert Marcuse, końców: człowieka, historii, geografii czy ideologii. Czy w tak zdefiniowanych czasach, a raczej w czasach, w których definiowanie staje się pozbawione sensu, jest miejsce na utopie, mrzonki, marzenia, kreowanie ideałów, dążenie do doskonałości, w momencie mogącej stracić swój wymiar, stać się czymś błahym, niewartym uwagi. Utopia etymologicznie ma dwa znaczenia. Opierając się na przedrostku *eu-* przed rdzeniem słowa *topos*, definiujemy ją jako miejsce idealne, w którym warunki społeczne i naturalne pozostają względem siebie w perfekcyjnej symbiozie. Używając przedrostka *ou-*, mówimy o miejscu nieistniejącym, a raczej istniejącym jedynie w ludzkich czy społecznych wyobrażeniach. Myślenie

utopijne towarzyszyło człowiekowi niemal od początku jego istnienia. Tworzenie się zbiorowości ludzkich z ich niedoskonałościami stawało się impulsem do kreowania wizji społeczeństwa idealnego. Budziły się one z emocji, tęsknoty za doskonałością, chęci samospełnienia i dążenia do doskonałości, ubranych przez rozum w konstrukty upodobniające się do perfekcyjnie działającego mechanizmu.

Utopie klasyczne

Poczynając od anonimowej *The Tale of the Shipwrecked Sailor* pochodzącej z XX wieku przed naszą erą, przez homeryckie opowieści i *Państwo* Platona, po *Utopię* Tomasza Morusa z 1516 roku (dzieło definiujące zawarte w tytule pojęcie) autorzy przemycali swe pomysły na doskonałość¹. Później było już tylko coraz i więcej utworów zawierających recepty na nowy wspaniały świat. Każdy z nich, zarówno pomniejszy, jak i bardziej znaczący powstawał z pragnienia zrealizowania marzenia o idealnym życiu w idealnym otoczeniu wspólnotowym i naturalnym. Każdy z nich również proponował inny przepis na realizację tego projektu, receptę osadzoną w odmiennych warunkach historycznych, geograficznych, klimatycznych czy w końcu społecznych.

Jerzy Szacki podsumowuje te dokonania, proponując podział utopii na kilka typologii². Opierając się na kryterium ucieczki, wyróżniamy utopie eskapistyczne. W tej kategorii lokują się trzy ich rodzaje. Pierwsza to utopia miejsca wskazująca przestrzenie, umożliwiające zaprojektowanie idealnych warunków życia, odnoszących się do organizacji przestrzennej, struktury społecznej, proporcji pomiędzy życiem zawodowym czy osobistym. Istotna w przypadku tego typu utopii jest jej względna izolacja od otoczenia obwarowana ścisłymi warunkami wejścia i wyjścia. Tak właśnie opisywał swój projekt Tomasz Morus, tak pisano o Atlantydzie, za tym tęskniono, opisując Eldorado. Przywołując utopie czasu, myślimy o epokach minionych lub przyszłych, o tym, co było bliskie ideału, a zostało zniszczone przez cywilizację, jak świat „szczęśliwego dzikusa” Jana Jakuba Russo, czy o tym, co może nastąpić, kiedy ludzie zdobędą cel, do którego dążą, by osiągnąć doskonałość osobistą lub społeczną, jak w przypadku ideologii komunistycznej. W kategorii utopii eskapistycznych znajdujemy także utopię ładu wiecznego ilustrującą wizje i pragnienia związane z wyobrażonym ideałem życia pozagrobowego. Druga propozycja tworzenia typologii utopii odnosi się do procesu przemiany zastanej rzeczywistości społecznej i są to utopie heroiczne. Można tu mówić o rewolucyjnych przemianach porządku społecznego – utopie polityki, oraz

¹ *The Faber Book of Utopias*. Ed. J. CAREY. London 1999, s. 5.

² J. SZACKI: *Spotkanie z utopią*. Warszawa 2000, s. 65–172.

o tworzeniu wycinkowych systemów organizacyjnych, w których jednostki bądź grupy mogą realizować swoje niespełnione wizje rzeczywistości – utopie zakonu. Każdy z wspomnianych typów wykracza poza temporalne możliwości realizacyjne ich twórców, wskazuje na utopię jako konstrukcję całkowicie pozbawioną potencjału spełnienia.

Czy koniec wieku ideologii oznacza koniec utopii?

W epoce ponowoczesnej każda forma rzeczywistości, każda postać ludzkiego życia, transformacji środowiska technicznego bądź naturalnego jest dopuszczalna. Jak pisze Herbert Marcuse, mamy możliwość zmiany świata w piekło i jesteśmy na najlepszej drodze, aby tę wizję zrealizować. Posiadamy także potencjał, aby zmienić go w coś piekła przeciwnego. To poczucie sprawstwa doprowadza do końca utopii, zaprzeczenia idei i teorii, wykorzystujących jej koncepcję do krytyki istniejących warunków społeczno-historycznych. Może to, według niego, oznaczać także *koniec historii* w bardzo dosłownym znaczeniu, wykluczającym historyczną kontynuację rzeczywistości społecznej³. Najpełniejszy obraz tej wielkiej przemiany w myśleniu politycznym, którą nazywa się końcem wieku ideologii, odnajdujemy także w dziełach *The end of Ideology* (1960) Daniela Bella czy *Lopium des intellectuels* (1956) Raymonda Arona. Refleksja na temat degradacji jednej z bardziej charakterystycznych myśli utopijnych w dziejach współczesnych – myśli socjalistycznej – sprawiła, że lata 50. XX wieku zaowocowały przemysleniami na temat końca epoki ideologii. Ponowoczesność zatem, wg przewidywań wspomnianych myślicieli, powinna stać się erą pozbawioną ideologii – wypełnionej trwałymi, opartymi na solidnej legitymizacji treściami.

Niewątpliwie ideologia stanowi niezbędny komponent myślenia utopijnego. Czasami nawet są one utożsamiane ze sobą. Jedną z definicji ideologii, stworzoną przez Jerzego Szackiego, odnosi się do jej funkcji rewolucyjnej, podkreślonej również przez teoretyków końca wieku ideologii. Inna z wskazywanych funkcji, dotyczy zdolności ideologii do wytwarzania solidarności grupowej oraz czynienia członków grupy zdolnymi do zbiorowej akcji przez wyposażenie ich w jednolite definicje sytuacji i świadomość celów, do jakich, jako członkowie grupy, powinni zmierzać. Tak rozumianą teorię ideologii przyrównuje on do Durkheimowskiej koncepcji religii bądź Sorelowskiego mitu⁴. Ideologia więc to jedna z wielkich narracji, których przewidywany koniec stanowi konstytutywną cechę ponowoczesności.

³ H. MARCUSE: *The End of Utopia*. In: *Five Lectures: Psychoanalysis, Politics, and Utopia*. Trans. J. SHAPIRO, S. WEBER. Boston 1970. <http://www.marcuse.org/herbert/pubs/60spubs/67endutopia/67EndUtopiaProbViol.htm> (dostęp: 3.07.2013).

⁴ J. SZACKI: *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*. Warszawa 1991, s. 223.

Karl Mannheim próbując dookreślić te dwa pojęcia, pisze, iż tym, co pozwala odróżnić świadomość utopijną od ideologicznej, jest ograniczenie utopii do takiej orientacji transcendentnej wobec rzeczywistości, która równocześnie rozsądza istniejący porządek⁵. Przy tak wielkim relatywizmie i marginesie swobody działania jednostek oraz grup w epoce późnej nowoczesności, przynajmniej w wymiarze aksjonormatywnym, trudno mówić o działaniach w sposób dramatyczny naruszających ten porządek, a raczej o takich, modyfikujących go w większym lub mniejszym zakresie.

Czy ponowoczesność, jeśli założymy, że według pewnych koncepcji charakteryzuje się ona zaprzestaniem tworzenia trwałych ideologii, w konsekwencji będzie też epoką pozbawioną miejsca dla utopii? Być może stały się one konstruktami archaicznymi, których funkcjonalność przestała mieć znaczenie, a ich istota przejawia się w kreacjach umysłu realizowanych i uaktualnianych na bieżąco. Potrzeba chwili, kaprys, moda dają impuls do powstania zamierzenia, które powinno być, zgodnie z postmodernistycznymi założeniami, realizowane tu i teraz. O ile ludzie wcześniejszych epok, tak płodnych w utopijne dzieła, działania swe kierowali w przeszłość, podążając śladami przodków, lub w przyszłość, projektując swe życie tak, by przygotować się na szczęśliwą wieczność, o tyle współczesność koncentruje się na teraźniejszości.

Utopia a czas

Klasyczne utopie lokowane były w retrospektywnej bądź prospektywnej perspektywie czasowej, ponowoczesność natomiast koncentruje się na obecnej perspektywie prezentystycznej. Charakterystyczny dla tej epoki czas momentalny cechuje się między innymi:

- podważeniem podziału na dzień i noc, na dni robocze i wolne od pracy;
- różnymi formami rozpadu gospodarstwa domowego;
- osłabieniem poczucia zaufania i lojalności w rodzinie na przestrzeni pokoleń;
- łatwością pozbywania się rzeczy i miejsc;
- ulotnością mody, idei, obrazów;
- „tymczasowością” wyrobów: kariery, przyród, wartości, związków osobistych;
- mnogością nowych wyrobów, technologii, śmieci;
- rozwojem rynku pracy krótkoterminowej i poczucia niepewności;
- rozwojem handlu całodobowego;

⁵ K. MANHEIM: *Ideologia i utopia*. Tłum. J. MIZIŃSKI. Lublin 1992, s. 159.

- wzrostem dostępności wyrobów – nie trzeba się przemieszczać, by skonsu-
mować;
- rosnącym poczuciem, że tempo życia jest zbyt szybkie;
- ulotnymi preferencjami politycznymi.

Charakteryzuje go więc, z jednej strony dostępność wszelkich dóbr nadających się do konsumpcji, z drugiej zaś, zmieniający się jak w kalejdoskopie krajobraz czasu i przestrzeni. Towarzyszy temu brak racjonalności dokonywanych wyborów, które opierają się nie tyle na podstawowych potrzebach, ile na zachciankach pojawiających się w jednej chwili, by zniknąć w następnej, ustępując miejsca kolejnemu kaprysowi. Warunki takie pozornie nie sprzyjają powstawaniu i rozwojowi myśli utopijnych, człowiek nie pragnie czegoś, co wykracza poza znaną rzeczywistość, większość jego potrzeb sprawnie zagospodarowuje rynek. Gdyby jednak wziąć pod uwagę wieczną tęsknotę człowieka za zaczarowaniem świata, które uległo degradacji wraz z racjonalizacją myślenia i działania, a także wskutek upadku wielkich narracji, to być może właśnie myślenie utopijne, czy też raczej parautopijne mogłoby przejąć funkcje, które do tej pory spełniały religia czy mit.

Związany z cechami czasu momentalnego brak poczucia zakorzenienia, azymutu, który stanowiły idee pozbawione relatywizmu moralnego czy Baumanowska płynna rzeczywistość, z jednej strony odciągają ludzkie myślenie od tworzenia wielkich ideologii, z drugiej, mogą pobudzać do poszukiwania miejsc stałych i pewnych w chwiejnym czasie i przestrzeni. Ponowoczesność stawia jednostkę przed nieznanym, pozbawia go wiedzy i kompetencji, oddając je w ręce małej grupy wtajemniczonych, a masie pozostawiając poczucie pozornego sprawstwa. Nigdy przedtem czas nie mijał tak szybko, z prędkością, która jest poza zasięgiem ludzkiej świadomości. Historie z różnych miejsc i środowisk dzieją się obok siebie w często chaotyczny i dowolny sposób, wrywając zdarzenia z kontekstu i narracji⁶.

Tworzenie miniotopijnych konceptów i możliwych form ich realizacji może przewrotnie dawać ludziom nadzieję na ponowne nawiązanie kontaktu z realnym światem, zamiast trwania w świecie symulaków.

Potrzeba utopii a społeczeństwo ryzyka

Późna nowoczesność wyróżnia się według Anthony'ego Giddensa czterema głównymi cechami. Oprócz pojawienia się nowych form ryzyka, cechują ją nowe formy zaufania, oparte na „abstrakcyjnych systemach” nadzorowanych przez ekspertów, którym ufamy, że posiadają wiedzę niezbędną do zapewnienia nam

⁶ J. URRY: *Socjologia mobilności*. Tłum. J. STAWIŃSKI. Warszawa 2009, s. 176; za: P. GEISE: *Turystyka kulturowa*. www.turystykakulturowa.org (dostęp: 3.07.2013).

bezpiecznych warunków życia. Zwraca on uwagę także na płynność i niepewność sytuacji społecznych, a w końcu na wszechobecność procesów globalizacyjnych⁷. W takim społeczeństwie stajemy w obliczu ryzyka ekonomicznego, ekologicznego, związanego ze zdrowiem i z przepływem informacji. Przytłaczające jednostkę cechy globalnego społeczeństwa informacyjnego, postrzeganego właśnie jako opisywane przez Ulricha Becka społeczeństwo ryzyka, to między innymi:

- kumulacja zagrożeń dla bezpiecznego rozwoju;
- zarządzanie ryzykiem jako nieodłącznym elementem zarządzania systemami;
- strategię walki informacyjnej – stającą się środkiem prowadzącym do osiągnięcia celów politycznych i ekonomicznych;
- niemożność pogodzenia wolności i bezpieczeństwa;
- syndrom *kurczenia się czasu i przestrzeni*⁸ spowodowany przez technologie informacyjne.

W tak opisywanej rzeczywistości szum informacyjny prawdopodobnie osłabia ludzki potencjał tworzenia trwałych idei. Jednocześnie coraz bardziej oddala jednostki od ideałów znajdujących ujście w utopijnych wizjach. Biorąc pod uwagę opisywany przez Maksa Webera proces odczarowywania rzeczywistości i towarzyszące mu konsekwencje związane z brakiem możliwości zaspokojenia ludzkich potrzeb związanych z istnieniem w ich życiu obszarów zaczarowanych, pojawia się pytanie, w jaki sposób można uzupełnić ten deficyt? Jakie odpowiedzi na to pytanie mogą pojawić się w prognozowanych strategiach dotyczących przyszłości?

Być może słuszne są właśnie te wizje obrazów porządku globalnego zaproponowane przez Roberta Robertsona, wykorzystujące typologię Ferdinanda Toenniesa. Według niego, zglobalizowany świat może podążyć w czterech najbardziej prawdopodobnych kierunkach. Pierwszy z nich to *Globalny Gemeinschaft I*, czyli świat jako zbiór zamkniętych, izolowanych wspólnot, kolejny to *Globalny Gemeinschaft II*, rozumiany jako ogólnoludzka zgoda w kwestii pewnych wartości i idei, następny to *Globalny Gesellschaft I*, pojmowany jako zestaw niezależnych państw narodowych współpracujących ze sobą, i w końcu, przewidujący unifikację regionalną i globalną pod auspicjami ponadnarodowej i ponadpaństwowej władzy *Globalny Gesellschaft II*⁹.

W kontekście dyskusji na temat utopii, a szczególnie kondycji utopii współczesnych i ich przyszłości, warto skupić się na koncepcji *Globalnego Gemeinschaft I*. Szczególną wagę, jaką przykłada się w różnego rodzaju strategiach rozwojowych do lokalności, można potraktować jako zachętę do realizowania miniidei dotyczących idealnego społeczeństwa. Podobne tendencje dają się zauważyć w procesie odradzania się lub tworzenia małych wspólnot religijnych

⁷ P. SZTOMPKA: *Socjologia*. Kraków 2002, s. 576–577.

⁸ U. BECK: *Spoleczeństwo ryzyka*. Przeł. S. CIEŚLA. Warszawa 2004.

⁹ R. ROBERTSON: *Globalization*. London 1992, s. 61–84; za: P. SZTOMPKA: *Socjologia*...

czy grup proekologicznych. Tutaj lokalność łączy się z globalizacją, której narzędzia wykorzystywane są w osiąganiu zlokalizowanych przestrzennie celów. To właśnie takie elementy myślenia utopijnego, jak chęć realizacji mniej lub bardziej prywatnej wizji idealnego świata, stają się motorem napędzającym kreowanie i trwanie wspólnot w znaczeniu klasycznym bądź też w znaczeniu wspólnoty nowych plemion Michela Maffesoliego.

Heterotopia jako alternatywa dla utopii

Przestrzeni utopijnych możemy szukać w rzeczywistości – czasie i przestrzeni – w której istniejemy. Pozornie takie stwierdzenie wyklucza się definicyjnie z samym pojęciem utopii, jeśli jednak odwołamy się do niej jako do miejsca idealnego, możemy natrafić na nie nawet mimochodem. To miejsce jednak, zgodnie z ponowoczesną filozofią, może być idealne tylko na chwilę. W swoim wykładzie z 1967 roku, zatytułowanym *Des Espace Autre*, Michel Foucault mówi o innych przestrzeniach, zwanych też heterotopiami, w których ludzie widzą ekwiwalent przestrzeni otwartych dla nich przez Galileusza. Przestrzeni kosmicznych, tajemniczych, dających nadzieję niesioną tylko przez to, co niepoznane. Współczesny deficyt przestrzeni spowodowany procesami demograficznymi i opresyjnymi wobec niej działaniami człowieka każe na nowo definiować pojęcie terytorium i jego znaczenie. Foucault podkreśla wagę przestrzeni w kreowaniu napięcia charakterystycznego dla współczesności. Uważa, że czas, mimo że nie jest bez znaczenia, stanowi tylko jeden z czynników zanurzonych w przestrzeni. Przestrzeń, w której żyjemy, odciąga nas od istoty życia, od istoty nas samych. Dokonuje się w niej erozja naszego istnienia, czasu i historii – przestrzeń ta osacza i ogranicza. W poszukiwaniu miejsc dających ukojenie, udajemy się do innych przestrzeni rzeczywistych, ale też w wyraźny sposób odizolowanych. Inaczej niż utopie, które zawieszono są w nierealnej przestrzeni, heterotopie są rodzajem efektywnie odegranych utopii, próbą przeniesienia utopijnego scenariusza na deski teatru życia codziennego, a może niecodziennego, w pewien sposób odświętnego, celebrowanego. Są to przestrzenie, w których przebywając, możemy obserwować siebie z perspektywy lustra, stworzyć dystans do tego co tu i teraz. Michel Foucault przedstawia kilka podstawowych zasad kierujących *innymi przestrzeniami*:

- Każde społeczeństwo posiada miejsca identyfikowane jako heterotopie.
- Należą tutaj zarówno heterotopie kryzysu, miejsca uświęcone lub uprzywilejowane, gdzie udają się osoby będące w szczególnym momencie swojego życia oraz heterotopie dewiacji, do których wysyłane są jednostki poddawane resocjalizacji, miejsca funkcjonujące po to, by odizolować jednostkę od społeczeństwa.

- Każda heterotopia ma precyzyjnie określone i zdeterminowane funkcje, mogące się zmieniać historycznie, ale mające szczególne znaczenie więziotwórcze dla wspólnoty. Przykładem takiego miejsca może być cmentarz, będący przestrzenią, na której spotykają się przedstawiciele różnych warstw społecznych, kultur czy przekonań.
- Heterotopie łączą w jednym miejscu kilka wymiarów, tak jak kino, gdzie spotyka się rzeczywistość realna z wyobrażoną, do której można uciec, która odzwierciedla nasze pragnienia.
- Heterotopie związane są z jednostkami czasu i momentami przejścia. Mogą kumulować czas przez zestawienie jego wytworów, jak na przykład w bibliotece, lub też festiwalizować wydarzenia w czasie, jak w przypadku karnawału w Rio, podczas którego obowiązujące na co dzień normy postępowania zostają zawieszane. W czasie festiwalu można realizować pragnienia dotyczące idealnej zabawy i przeżywania chwili.
- Heterotopie posiadają określone warunki otwarcia i zamknięcia, którym towarzyszą często rytuały przejścia, uwydatniane przez wyjątkowość miejsca. Przykład stanowi rytuał oczyszczenia dokonywany przed skorzystaniem ze skandynawskiej sauny, innym rodzajem jego egzemplifikacji są szczególne działania, wymagane od potencjalnych członków przez stowarzyszenia czy organizacje.
- Heterotopie pozostają w określonej relacji do świata zewnętrznego, chociaż stanowią dla niego swoisty kontrapunkt. Spełniają dwie podstawowe funkcje, kreują świat iluzji lub też tworzą alternatywną rzeczywistość¹⁰.

Inaczej niż w klasycznej definicji utopii jest to rzeczywistość realna, co oznacza, że realne są możliwości jej realizacji. W tak określonej przez Foucaulta koncepcję można wpisać pewne formy organizacji, stowarzyszeń czy wspólnot, kierujących się systemami wartości i norm znacząco różniącymi od tych, którymi kieruje się otaczająca je codzienność. Można tutaj przywołać odradzające się religijne, posthipisowskie czy te nawiązujące w swoich założeniach do idei proekologicznych grupy.

Współczesne przejawy myślenia utopijnego i próby ich realizacji

Obserwując dynamiczny proces samoorganizacji ludzi w tego typu całości, widzimy ich różnorodność zarówno sferze wartości, jak i w sferze organizacyjnej. Wskazane rozważania można zilustrować dwoma przykładami osadzonymi w jakże

¹⁰ M. FOUCAULT: *The Other Spaces. Heterotopias*. «Architecture, Mouvement, Continuité» 1984, No. 5, s. 3–6. www.foucault.info (dostęp: 4.07.2013).

różnych warunkach geograficznych i społecznych, a jednak podobnych, być może dlatego, że realizują założenia miejsca, w którym można choć na chwilę prowadzić życie według – przynajmniej w zamiarze – idealnego planu, czasami bardziej a czasami mniej udanego. Pierwszy przykład stanowi miasto w południowych Indiach o nazwie Auroville. Jest ono realizacją koncepcji *idealnego miasta* jednoczącego ludzkość, stworzonej przez Mirrę Alfassę, zwanej Matką i guru jogi integralnej Sri Aurobingo i mającą swój początek w latach 60. XX wieku. Miejsce to miało stanowić perfekcyjne połączenie europejskiej umiejętności doskonalenia organizacji społecznej i charakterystycznego dla kultury Indii dążenia do wewnętrznej doskonałości jednostki. „Auroville chce pozostać uniwersalnym miastem, gdzie mężczyźni i kobiety ze wszystkich krajów mogą żyć w pokoju i progresywnej harmonii, ponad wszystkimi podziałami, narodami i politycznymi uwarunkowaniami. Celem Auroville jest realizacja idei jedności ludzi”¹¹.

Model miasta ma odzwierciedlać obraz galaktyki z jej centralnym punktem i koncentrycznie wobec niego rozłożonymi obszarami. W samym centrum znajduje się Matrimandir z urną, do której przybywający wrzucają garść ojczystej ziemi. Jej zawartość ma symbolizować jedność ludzi na świecie. Wokół placu ulokowane są strefy: przemysłowa, międzynarodowa, kulturowa, mieszkalna, strefa pokoju i pas zieleni, rozmieszczone na rzucie koła, co jest charakterystyczne dla utopii miejsca.

Podstawowe założenia wspólnoty Auroville zapisane są w jej statucie:

- „Auroville nie jest niczyją prywatną własnością. Auroville należy do ludzkości jako całości. Ale, aby żyć w Auroville musisz być oddany Boskiej Świadomości.
- Auroville będzie miejscem niekończącej się nauki, nieustającego postępu i młodości, która nie poddaje się upływowi czasu.
- Auroville chce stanowić most pomiędzy przeszłością i przyszłością, korzystając z dokonanych już odkryć będzie podążać ku ich przyszłym realizacjom.
- Auroville będzie miejscem materialnych i duchowych poszukiwań dla życia w urzeczywistnionej ludzkiej jedności”¹².

Podstawę funkcjonowania tego uświęconego miasta stanowi duchowość, której zadaniem jest łączenie. Idealny wymiar pragnienia wolności sprawia, że Auroville zawiera pierwiastek charakterystyczny dla utopii. Organizacja ta odpowiada także pewnym zasadom opisującym heterotopię, jest miejscem uświęconym, przynoszącym oczyszczenie, a równocześnie łączącym w sobie wiele wymiarów: Wschód z Zachodem, młodość ze starością, niewiedzę z oświeceniem.

Flirt myślenia utopijnego i realnego można także znaleźć w projekcie Christiania. Jego początki datowane są na przełomie lat 60. i 70. XX wieku, kiedy to grupa osób wtargnęła na tereny opuszczonych koszarów wojskowych w jednej z dzielnic Kopenhagi. Początkowo była to komuna hipisowska, która wraz ze schyłkiem

¹¹ www.auroville.org (dostęp: 4.07.2013).

¹² www.auroville.org (dostęp: 4.07.2013).

ery dzieci kwiatów zmieniała nieco swój charakter, natomiast do dzisiaj pozostała wierna podstawowym zasadom pierwszych osadników. Obecnie Christiania zajmuje ponad osiemdziesiąt arów ziemi zamieszkiwanych na stałe przez około tysiąc mieszkańców i wciąż nosi nazwę *Wolnego Miasta*. Jak zapisano w manifeście na początku jej funkcjonowania: „Celem projektu jest stworzenie samostanowiącej się społeczności, gdzie każda jednostka jest odpowiedzialna za siebie, będąc jednocześnie integralną częścią naszej wspólnoty. Jej członkowie zamierzają w tym celu osiągnąć ekonomiczną niezależność. Równie ważnym zamiarem jest utwierdzenie w przekonaniu, że ogólnie pojęta nierówność międzyludzka może zostać poprzez naszą działalność zażegnana”¹³. Podobnie jak w klasycznych utopiach zakłada się tutaj maksymalne uproszczenie struktury społecznej, ekonomiczną samowystarczalność i wolność jej mieszkańców. Zamieszkiwanie oparte jest głównie na swobodnym zajmowaniu przestani miejskiej na zasadzie squatingu, a stosunek do władzy, delikatnie mówiąc, jest dość ambiwalentny, kiedyś zdecydowanie anarchistyczny, dzisiaj ze względu na, powiedzmy, historyczną konieczność, chłodny. Christiania nie jest jednak odizolowana, otwiera się na turystów i osoby o trudnej historii potrzebujące tymczasowego schronienia. W komunie obowiązują surowe zasady, dotyczące jednak tylko najbardziej podstawowych kwestii, takich jak zakaz używania twardych narkotyków, ograniczenie komunikacji samochodowej czy nakaz sortowania śmieci. Widzimy w nich połączenie hispisowso-ekologicznych założeń współlistnienia człowieka i natury. Biorąc pod uwagę jej nieco zdeformowany charakter, można by ją zakwalifikować jako swego rodzaju pop-utopię. Kreację w pewnych aspektach realizującą założenia pojawiające się w utopijnych marzeniach na temat idealnego miejsca, ale zniekształconą przez słabość człowieka i uległość wobec popkultury.

Przykłady Auroville i Christianii ilustrują przemiany, jakim poddane zostało myślenie utopijne od postaci klasycznej do wersji ponowoczesnej. Odpowiedź na pytanie zawarte w tytule tego artykułu może więc przyjąć tylko postać twierdzenia. Dopóki człowiek kieruje się myślą i emocją, dopóty będzie tęsknił za ideałem, który jest efektem jego wyobrażeń. Wyobrażenia te przyjmując różne formy, mają różny zasięg i popularność, ale trwają. Najtrafniejszym podsumowaniem przeprowadzonych rozważań będą chyba parafrazowane przez Zygmunta Baumana słowa Marka Twaina: „doniesienia o śmierci utopii są co najmniej przesadzone”¹⁴.

¹³ www.christiania.org (dostęp: 4.07.2013).

¹⁴ Z. BAUMAN: *Płynne czasy. Życie w epoce niepewności*. Warszawa 2007, s. 141.

Literatura

- ARON R.: *Opium intelektualistów*. Tłum. C. MIŁOSZ. Warszawa 2000.
- BARRY J.: *Environment and Social Theory*. London 2007.
- BAUMAN Z.: *Płynne czasy. Życie w epoce niepewności*. Warszawa 2007.
- BECK U.: *Społeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*. Przeł. S. CIEŚLA. Warszawa 2004.
- BELL D.: *The End of Ideology*. Cambridge 1988.
- MANNHEIM K.: *Ideologia i utopia*. Tłum. J. MIZIŃSKI. Lublin 1992.
- ROBERTSON R.: *Globalization*. London 1992.
- RUSSEL J.: *The End of Utopia: Politics and Culture in an Age of Apathy*. New York 2000.
- SZACKI J.: *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*. Warszawa 1991.
- SZACKI J.: *Spotkania z utopią*. Warszawa 2000.
- SZTOMPKA P.: *Socjologia*. Kraków 2002.
- The Faber Book of Utopias*. Ed. J. CAREY. London 1999.
- URRY J.: *Socjologia mobilności*. Tłum. J. STAWIŃSKI. Warszawa 2009

Źródła internetowe

- MARCUSE H.: *The End of Utopia*. In: *Five Lectures: Psychoanalysis, Politics, and Utopia*. Trans. J. SHAPIRO, S. WEBER. Boston 1970. <http://www.marcuse.org/herbert/pubs/60spubs/67endutopia/67EndUtopiaProbViol.htm>. (dostęp: 3.07.2013).
- FOUCAULT M.: *Other Spaces. Heterotopias*. «Architecture, Mouvement, Continuité» 1984, No. 5. www.foucault.info (dostęp: 4.07.2013).
- GEISE P.: *Turystyka kulturowa*. www.turystykakulturowa.org (dostęp: 3.07.2013).
- www.auroville.org. (dostęp: 4.07.2013).
- www.christiania.org. (dostęp: 4.07.2013).
- www.hausarbeiten.de. (dostęp: 5.07.2013).
- www.spiritofspider.com. (dostęp: 5.07.2013).