RUCH FILOZOFICZNY
LXXXI 2025 2

CC BY ND

Tomasz Stefaniuk
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie
ORCID: 0000-0002-0009-3142
e-mail: tomasz.stefaniuk@mail.umcs.pl

DOI: http://dx.doi.org/10.12775/RF.2025.021

Wolność autentyczna i wolność pozorna w ujęciu Charles'a Fouriera

Wprowadzenie

Rozważania i dyskusje dotyczące zagadnienia wolności są stale obecne w rodzimej literaturze filozoficznej[1]. Jeżeli chodzi o historię myśli nowożytnej, na szczególną uwagę zasługują niezmiernie interesujące propozycje utopijnych socjalistów, w tym między innymi Charles'a Fouriera (1772–1837). Nie był on, rzecz jasna, ani jedynym nowożytnym utopistą, ani też jedynym przedstawicielem myśli socjalistycznej, który podjął się zbadania kwestii wolności[2], niemniej warto – z kilku powodów – poddać

[1] Zob. np. Tadeusz Buksiński, „Postmodernistyczna historia, czyli koniec rozumu i wolności", w: *Wolność a racjonalność*, red. Tadeusz Buksiński (Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu Adama Mickiewicza, 1993); Jan Kochanowicz, „Uwagi na temat koncepcji wolności w chrześcijaństwie", w: *Wolność w epoce poszukiwań*, red. Marek Szulakiewicz, Zbigniew Karpus (Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2007); Stanisław Kowalczyk, *Filozofia wolności. Rys historyczny* (Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1999); Marek Siemek, *Wolność, rozum, intersubiektywność* (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2002).

[2] Nt. zagadnienia wolności w ujęciu przedstawicieli socjalizmu utopijnego zob. np. Barbara Danowska-Prokop, „Wolność w poglądach przedstawicieli so-

jego ujęcie zagadnienia wolności dokładniejszej analizie[3]. Po pierwsze, mimo że niektóre z głoszonych przezeń koncepcji, zrodzonych z niczym nieograniczonej, jak się wydaje, wyobraźni autora, były najzupełniej fantastyczne i kuriozalne[4], to jednak jego idee ekonomiczne i społeczne spotkały się, przynajmniej swego czasu, z wielkim zainteresowaniem, znalazły licznych zwolenników, kontynuatorów i naśladowców. Wśród autorów w mniejszym lub większym stopniu zainspirowanych Fourierowską spuścizną należy wymienić między innymi: Victora Consideranta (ucznia Fouriera, a ponadto założyciela Fourierowskich czasopism *Le Phalange* i *La Reforme Industrielle*), Piotra Kropotkina[5], Waltera Benjamina[6], Herberta Marcusego[7] czy wreszcie Karola Marksa[8]. Idee głoszone przez Fouriera oddziaływały nie tylko na myślicieli społecznych i po-

---

cjalizmu utopijnego oraz socjalizmu naukowego", *Prace Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach* (2016): 102–125.

[3] Wybrane polskie opracowania filozofii i myśli społecznej Fouriera, w tym zwłaszcza dotyczące Fourierowskiej koncepcji wolności, zob. m.in. Barbara Danowska-Prokop, „Wolność versus państwo w rozważaniach socjalistów utopijnych", *Studia Ekonomiczne* 349 (2018): 57–66; Leszek Augustyn, *Dostojewski i sprzeczności XIX wieku* (Warszawa: Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, 2020); Katarzyna Szumlewicz, „Konstrukcje nadziei w utopiach Roberta Owena, Charles'a Fouriera i Flory Tristan", w: *O wyobrażeniach świata możliwego*, red. Jowita Gromysz, Rafał Włodarczyk (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2016), 87–94; Barbara Stoczewska, „Idea wolności w doktrynie utopijnego socjalizmu", w: *Wolność człowieka i jej granice. Antologia pojęcia o doktrynach polityczno-prawnych*, t. 2: *Od Cato's Letters do klasyków anarchizmu*, red. Olgierd Górecki (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2019); Krzysztof Matuszewski, „Fourier, Reich, Foucault – seksualność w okowach władzy?", *Nowa Krytyka: czasopismo filozoficzne* 36 (2016): 29–55.

[4] Jak chociażby jego „nauka" o kopulujących planetach i „rodzeniu się" – dzięki temu – w świecie przyrody nowych gatunków roślin i zwierząt; zob. np. Daniel Bell, „Charles Fourier: Prophet of Eupsychia", *The American Scholar* 38(1) (1968): 47.

[5] Zob. Matthew Adams, „Rejecting the American Model: Peter Kropotkin's Radical Communalism", *History of Political Thought* 35(1) (2014): 147–173.

[6] Zob. Sam Dolbear, Hannah Proctor, „«Cracking Open the Natural Teleology»: Walter Benjamin, Charles Fourier and the Figure of the Child", *Pedagogy, Culture & Society* 24(4) (2016): 495–503.

[7] Zob. Javier Sethness Castro, „Introduction: Marcuse, the Utopian", w: Javier Sethness Castro, *Eros and Revolution* (Leiden: Brill, 2016), 1–15.

[8] Ideowa zależność Marksa od Fouriera jest kwestią dość dobrze zbadaną. Mimo że sami marksiści dokonywali rozróżnienia między „socjalizmem utopijnym" (przedmarksowskim) a „socjalizmem naukowym" Marksa, Fourier jest uważany przez niektórych współczesnych badaczy za prekursora Marksa. Zob. np. Blanca Missé, „Fourier, Marx, and Social Reproduction", *CLCWeb: Comparative Literature and Culture* 22(2) (2020): 5; Riccardo Soliani, „Karl Marx and

litycznych, lecz także na rewolucjonistów i reformatorów, dążących do odrzucenia zastanego porządku społecznego. Wśród nich należy wymienić między innymi: Michała Butaszewicza-Pietraszewskiego, lidera nieformalnego stowarzyszenia naukowców i studentów Uniwersytetu Petersburskiego[9], założyciela pierwszego w Rosji falansteru, czy wspomnianego już Consideranta, który w Stanach Zjednoczonych, w Teksasie, powołał do istnienia kolonię La Réunion, opartą na nauce Fouriera (ponadto w Stanach Zjednoczonych założono kilka osad funkcjonujących zgodnie z zasadami Fouriera, na przykład Utopię w stanie Ohio).

Celem niniejszych rozważań jest krytyczna analiza koncepcji wolności zawartej w pismach Fouriera, autora między innymi: *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales* (*Teoria czterech ruchów i przeznaczeń powszechnych*, dalej jako: *Théorie des quatre mouvements*, 1808)[10], *Le traité du libre arbitre* (*Traktat o wolnej woli*, 1843)[11] oraz *Le nouveau monde industriele et sociétaire* (*Nowy świat przemysłowy i społeczny*, 1848)[12], w których to pracach – szczególnie w dwóch pierwszych – została omówiona zarówno wolność w ujęciu metafizycznym, jak i wolność w ujęciu społecznym. W dziełach francuskiego utopisty wolność została silnie powiązana z powszechnymi prawami ruchu, czy też zmiany, a także z perspektywą doskonałego, utopijnego porządku społecznego, które Fourier – jak sam sądził – odkrył dla ludzkości. Analizując Fourierowskie ujęcie wolności, szczególną uwagę należy zwrócić na to, czy francuski autor dokonał wyraźnego rozróżnienia między wolnością metafizyczną a wolnością społeczną (ewentualnie: wolnością społeczno-polityczną)[13]. Poza tym trzeba

---

Charles Fourier", w: *The Individual and the Other in Economic Thought*, red. Ragip Ege, Herrade Igersheim (London: Routledge, 2018), 97–117.

[9] Do stowarzyszenia tego należeli – oprócz samego Pietraszewskiego – m.in. F. Dostojewski, M. Danilewski (późniejszy panslawista), pisarze A. Majkow i M. Sałtykow-Szczedrin oraz kompozytor A. Rubinstein.

[10] Charles Fourier, *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*, w: *Oeuvres complètes de Charles Fourier*, t. 2 (Paris: Librairie societate, 1843).

[11] Charles Fourier, *Le traité du libre arbitre*, w: *Oeuvres complètes de Charles Fourier*, t. 2 (Paris: Librairie societate, 1843); dalej jako: *Du libre arbitre*.

[12] Charles Fourier, *Le nouveau monde industriele et sociétaire*, w: *Oeuvres complètes de Charles Fourier*, t. 6 (Paris: Librairie societate, 1845).

[13] Termin „wolność metafizyczna" można spotkać w pracach m.in. następujących polskich autorów: Dariusza Łukasiewicza, Karoliny Wiśniowskiej czy Leszka Kopciucha; zob. Dariusz Łukasiewicz, „Boska wiedza pośrednia, wolność i zło", *Przegląd Filozoficzny* 53 (2005): 137–142; Karolina Wiśniowska, „Wolność metafizyczna jako warunek odpowiedzialności? Znaczenie wolności metafizycznej dla teorii prawa w kontekście różnych podejść filozoficznych", *Internetowy Przegląd Prawniczy TBSP UJ* 4 (2018): 49–61; Leszek Kopciuch, „Kre-

wyjaśnić, czy wolność jednostki jest u niego istotnym zagadnieniem, czy też – przeciwnie – interesuje go raczej wyłącznie dobrze zorganizowane społeczeństwo. Wreszcie należy ustalić, czy w filozofii Fouriera wolność traktowana jest jako wartość, do której urzeczywistnienia powinno się dążyć, a jeżeli tak, to czy chodziłoby tutaj o wolność jednostki, czy może o „wyzwolenie mas", ewentualnie o wolność pojmowaną kolektywnie.

Podstawy Fourierowskiej metafizyki wolności

Fourierowi zarzuca się niekiedy, nie bez racji, że nie dysponował odpowiednią kulturą filozoficzną. Rzeczywiście, francuski utopista sam wspominał o tym, że nie widzi potrzeby dokładnego analizowania dotychczasowego rozwoju myśli filozoficznej, zagłębienia się w historię filozofii. Filozofią do pewnego stopnia pogardzał, co wynikało prawdopodobnie z kilku powodów: po pierwsze, ze swoistej manii wielkości samego Fouriera, po drugie, z jego poglądów dotyczących historii powszechnej i rozwoju ludzkości[14], po trzecie, stąd, że – tak jak później Marks – uważał, że świat należy zmienić, a nie tylko filozoficznie roztrząsać jego istnienie[15]. Według francuskiego utopisty filozo-

---

atywność antropologiczna", *Nauki o Wychowaniu. Studia interdyscyplinarne* 7 (2018): 44–55. Z kolei termin „wolność polityczna" stosowany jest m.in. przez Jarosława Bacławskiego, Tadeusza Ślipkę, Artura Laskę, Tomasza Tulejskiego czy Karola Jasińskiego; zob. Jarosław Bacławski, „Wola powszechna i jej stabilność według koncepcji J. J. Rousseau", *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria* 4(84) (2012): 183–192; Tadeusz Ślipko, „Wolność w liberalizmie a prawda o wolności", *Annales. Etyka w życiu gospodarczym* 11(1) (2008): 15–22; Artur Laska, „Sprawiedliwość społeczna w interpretacjach filozofii współczesnego liberalizmu", *Świat Idei i Polityki* 5 (2005): 51–72; Tomasz Tulejski, „Mądrość i cnota. Wolność rzeczywista w filozofii politycznej Edmunda Burke'a", w: *Wolność człowieka i jej granice. Antologia pojęcia o doktrynach polityczno-prawnych*, t. 2: *Od Cato's Letters do klasyków anarchizmu*, red. Olgierd Górecki (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2019), 159–184; Karol Jasiński, „Czy wolność człowieka jest absolutna? Punkt widzenia liberalizmu klasycznego", *IDEA. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych* 23 (2011): 53–64.

[14] Według Fouriera filozofia, podobnie jak teologia, prezentuje fałszywy obraz świata, hamując tym samym postęp – zob. dalej.

[15] Nt. filozofii Marksa, w tym zwłaszcza jego stosunku do Fouriera oraz jego ujęcia zagadnienia wolności, zob. np. Karol Marks, Fryderyk Engels, „Feuerbach. Przeciwstawność poglądów materialistycznego i idealistycznego", w: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Wybrane pisma filozoficzne 1844–1846* (Warszawa: Książka i Wiedza, 1949); Karol Marks, „Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne", w: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła zebrane*, t. 1 (Warszawa: Książka i Wie-

fia, podobnie zresztą jak teologia, ukształtowała ideowe – „naukowe", „duchowe" – podwaliny tego, co sam uważał za jedynie przejściowy etap w rozwoju, czy też ewolucji ludzkości, a mianowicie cywilizacji [franc. *la Civilisation*], do której – tak jak to wcześniej czynił między innymi Rousseau, a później Marks[16] – odnosił się krytycznie. Filozofię i teologię określa Fourier mianem „nauk niepewnych" [franc. *les sciences incertaines*][17], a także mianem przewodników, którzy wskazują ludziom drogę, choć jednocześnie sami są zepsuci; między innymi z tego powodu niektórzy współcześni badacze określają Fouriera mianem „anty-filozofa"[18]. Sam Fourier pisze, że zważywszy na rezultaty owych nauk – tj. filozofii i teologii – nie należy:

> dziwić się temu, że ludzkość, będąc prowadzoną przez tych dwóch zarozumiałych przewodników [franc. *confiée à ces duex guides présomplueux*], kroczy drogą prowadzącą do szczęścia niczym rak, i że po trzech tysiącleciach zmuszona jest uciec się do zasady Bacona: stworzyć od nowa rozum ludzki we wszystkich kwestiach społecznego ruchu [franc. *refaire l'entendement humain sur toutes les questions de mouvment social*] oraz zapomnieć wszystko, czego dotychczas się nauczyliśmy[19].

Jednakże pomimo pogardzania filozofią Fourier sam przecież był filozofem. Co więcej, jego filozoficznym rozważaniom nie można odmówić pewnej konsekwencji, szczególnie zaś nie sposób zarzucić im braku powiązania między refleksją z obszaru metafizyki a filozofią społeczną. Przeciwnie, Fourierowska filozofia społeczna stanowi rozwinięcie głoszonej przezeń metafizyki, a – spoglądając na to z innej strony – jego „filozofia pierwsza" stanowi klucz do zrozumienia całej filozoficznej twórczości francuskiego autora.

Fundamentem Fourierowskiej metafizyki[20] jest filozoficzny optymizm, który można porównać ze stanowiskiem głoszonym przez Leibniza czy jeszcze wcześniej przez stoików: świat jest doskonały, racjonalny i zasadniczo dobry (niedoskonały może być co najwyżej człowiek,

---

dza, 1960); Mieczysław Gogacz, „Zagadnienie wolności woli w marksizmie", *Roczniki Filozoficzne/Annales de Philosophie/Annals of Philosophy* 12(1) (1964): 65–75.

[16] Zob. np. Soliani, „Karl Marx and Charles Fourier", 105 i in.

[17] Fourier, *Théorie des quatre mouvements*, 21.

[18] Np. Soliani, który pisze: „I think that we can add Fourier to the group of anti-philosophers who emancipate senses and include passions in the social order'"; zob. Soliani, „Karl Marx and Charles Fourier", 107.

[19] Fourier, *Du libre arbitre*, XXX.

[20] Fourier, *Théorie des quatre mouvements*, 26.

a to dlatego, że nie korzysta właściwie z danego mu rozumu)[21]. Można to stwierdzić przynajmniej w odniesieniu do Natury, którą francuski utopista – podobnie jak to wcześniej czynił Spinoza – utożsamia z Bogiem. W przeciwieństwie do Natury życie społeczne jest doskonałe jedynie potencjalnie – dąży do doskonałości, którą osiągnie, rzecz jasna, dopiero po wprowadzeniu doktryny francuskiego utopisty w życie. Wtedy to, jak pisze Fourier, „będziemy świadkami wydarzenia, które tylko raz można oglądać na ludzkim globie: nagłego przejścia od bezładu do związku społecznego [franc. *le passage subit de l'incohérence à la combinaison sociale*]. Jest to najdoskonalszy efekt ruchu [franc. *le plus brillant effet de mouvment*], jaki może się dokonać we wszechświecie"[22]. Warto przy tym zauważyć, że przytoczony powyżej fragment uwidacznia jedną z najistotniejszych Fourierowskich koncepcji: postęp społeczny stanowi najdoskonalszy przejaw ruchu (postępu, rozwoju). Innymi słowy, życie społeczne ludzi jest najistotniejszym – a ponadto najwyższym, najdoskonalszym – elementem struktury rozwijającego się, ewoluującego bytu.

Fourier co prawda dość często wspomina o Bogu i Bożej opatrzności, odrzuca jednak wiarę z *creatio*, uznając, że świat – zarówno materia, jak i dusze – musi istnieć od zawsze. Pisząc o Bogu, nie ma on bynajmniej na myśli Boga religii monoteistycznych[23]; przeciwnie, głosi pewną formę naturalizmu, a jego wiara w opatrzność, którą wyraża wielokrotnie w swoich pismach, jest pozorna i służy jedynie maskowaniu własnego filozoficznego stanowiska – w tym przypadku nieodbiegającego od Spinozy. Podobnie jak u stoików, natura jest dlań makrokosmosem, człowiek zaś to swego rodzaju mikrokosmos – stanowiący odbicie Natury i jej wiecznego porządku. Od stoików różni Fouriera jednak to, że o ile oni koncentrują się na człowieku pojmowanym jako indywiduum, dążąc do jego udoskonalenia, o tyle Fourierowskim mikrokosmosem jest człowiek pojmowany gatunkowo, którego aktywność uwidacznia się przede wszystkim w funkcjonowaniu porządku społecznego.

---

[21] Nt. Leibniza i jego ujęcia zagadnienia wolności zob. np. Przemysław Gut, „Za co Leibniz krytykował Kartezjański pogląd na wolną wolę?", *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria* 4 (2016): 371–386; Przemysław Gut, „Zagadnienie wolności osoby ludzkiej w ujęciu Leibniza", *Analiza i Egzystencja* 2 (2005): 53–72; Daniel Bubula, „Woluntaryzm w ujęciu Gottfrieda Wilhelma Leibniza i Samuela Clarke'a", *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* 48 (2011): 77–94; Wojciech Kozyra, „Kant i Leibniz o fatalizmie i ślepej konieczności", *Analiza i Egzystencja: czasopismo filozoficzne* 51 (2020): 23–43.

[22] Fourier, *Du libre arbitre*, XXVII–XXVIII.

[23] Zob. np. Soliani: „The Deity of Fourier, in fact, has little to do with the God of revealed religions", Soliani, „Karl Marx and Charles Fourier", 107.

Rzeczywistość (wszystko, co istnieje) przejawia się, według Fouriera, w trzech zasadach – „wiecznych, niestworzonych i niezniszczalnych" [franc. *éternels, incréés et indestrucibles*][24] – którymi są:

a) Bóg albo Duch [franc. *Dieu ou l'Espirit*], będący przyczyną sprawczą wszelkiej zmiany, tj. element aktywny [franc. *principe aktif et moteur*];
b) Materia [franc. *la matière*], będąca elementem pasywnym, czyli przedmiotem, na który oddziałuje i którym porusza Duch;
c) wreszcie Sprawiedliwość, inaczej Matematyka [franc. *la Justice ou les Mathématiques*], tzn. zasady regulujące wszelką zmianę [franc. *principe régulateur du Mouvement*][25].

Warto podkreślić, że według Fouriera duch nie może istnieć bez materii, materia nie może rozwijać się bez ducha (przy czym, jak to już zostało wspomniane, zarówno duch, jak i materia są odwieczne), a prawidła rządzące ich rozwojem i wszelką zmianą (tzn. „sprawiedliwość" lub „matematyka") są od nich nieodłączne.

Fourierowska metafizyka jest jednocześnie materialistyczna i panteistyczna[26]. Za materialistę uważali Fouriera już jego XIX-wieczni krytycy, a także Marks – odrzucający Fourierowską wersję materializmu, a mianowicie zarzucający mu, że wersja ta stanowi proste rozwinięcie i kontynuację francuskiego materializmu epoki Oświecenia[27]. Rzeczywiście, materializm Fouriera jest czymś niewątpliwym i ewidentnym, o czym świadczy między innymi to, że w jego filozofii – przeciwnie niż na przykład u Kartezjusza – nie odnajdujemy dualizmu duszy i ciała. Jeżeli chodzi o człowieka, dusza może się w pełni realizować tylko w ciele (w zespoleniu z ciałem), podążając za właściwymi sobie namiętnościami. Trudno byłoby wręcz wyobrazić sobie duszę bez jakiegoś sposobu jej manifestowania się w świecie materialnym. Dusza, mimo że jest czymś

---

[24] Fourier, *Théorie des quatre mouvements*, 46.

[25] Tamże.

[26] O nie zawsze wyrażanym wprost, lecz wszechobecnym panteizmie Fouriera wspomina m.in. Nicholas V. Riasanovsky, *The Teaching of Charles Fourier* (University of California Press, 2021), 158. Już XIX-wieczni krytycy Fouriera opisywali jego panteizm, będący jedynie „ugrzecznioną formą ateizmu"; zob. np. Charles Julius Hempel, *The True Organization of the New Church, as Indicated in the Writings of Emanuel Swedenborg, and Demonstrated by Charles Fourier* (New York: William Radde, 1848), 36–37.

[27] Marks wspomina o tym w swej *Świętej rodzinie*, podaję za: Donald Macraild, Avram Taylor, *Social Theory and Social History* (London: Bloomsbury Publishing, 2017), 220–221. Nt. stosunku Marksa do filozofii Fouriera zob. np. Mathieu G. Ravignat, *Charles Fourier and Charles Taylor: Romantic Expressivism and the Socialist Philosophy of Labour* (Ottawa: University of Ottawa, 2001), 33–34.

nieśmiertelnym, musi być przecież zespolona ze śmiertelnym ciałem, z którego uchodzi w chwili śmierci. Oznacza to, że za jedyną istniejącą substancję Fourier uznaje wyłącznie materię.

O materializmie Fouriera świadczy wyraźnie również to, że wspominając o „Bogu" i „Duchu", francuski filozof posługuje się tymi określeniami w taki sposób i w takim znaczeniu, które skłaniają do uznania owych „zasad" po prostu za „aktywny element" materii. „Bóg" i „Duch" – podobnie jak dusza ludzka – nie stanowią, w tym ujęciu, odrębnej od materii substancji. Są to jedynie, przypomnijmy, elementy pobudzające ją do zmiany, do rozwoju – i nic więcej. W perspektywie analizy Fourierowskiej koncepcji wolności konsekwencje przyjęcia takiego stanowiska są dość znaczące: „Duch", czy też „Bóg", będący „motorem zmiany" – której przedmiotem jest bezwładna, bierna materia – bynajmniej nie jest wolny, ponieważ materia w ogóle nie działa w wolny sposób[28]. Fourier odnosi się do tego wyraźnie w swej *Théorie des quatre mouvements*, pisząc:

> Aby ustanowić harmonię […], w poruszaniu i modyfikowaniu materii Bóg musi się zgadzać z matematyką [franc. *il faut que Dieu, an mouvant et modifiant la matière, s'accorde avec les mathématiques*]; bez tego we własnych oczach, podobnie jak i w naszych, byłby arbitralny, ponieważ nie zgadzałby się [wówczas] z pewną i niezależną sprawiedliwością [franc. *une justice certaine et indépendante*]. Jeżeli jednak Bóg poddaje się regułom matematycznym [franc. *mais si Dieu se soumet aux règles mathématiques*], których nie może zmienić [franc. *qu'il ne peut pas changer*], [wówczas] odnajduje w tej zgodzie swoją chwałę i swój interes […][29].

Można zatem zasadnie określić stanowisko Fouriera jako materialistyczne. Można również Fourierowski materializm w pewien sposób doprecyzować i określić go mianem materializmu panteistycznego, względnie – odczytawszy go w świetle Boehmego i niemieckich romantyków, jak to czynią niektórzy współcześni badacze – mianem „materializmu spirytualistycznego"[30]; nie zmienia to jednak faktu, że jest to ma-

---

[28] Osobną kwestię stanowi to, że Fourier popełnia błąd, pisząc niekiedy o Bogu jako o elemencie aktywnym, pobudzającym materię do działania, niekiedy zaś jako o całości bytu. Ze względu jednak na charakter niniejszych rozważań kwestia ta nie będzie tutaj dokładniej analizowana.

[29] Fourier, *Théorie des quatre mouvements*, 46.

[30] Oczywiście określenie „materializm metafizyczny" jest raczej nieprecyzyjne. Posługującemu się nim Wilsonowi chodzi o to, że mimo bycia materialistą Fourier podkreślał „duchowe aspekty świata". Zob. Peter Lamborn Wilson, *Escape from the Nineteenth Century and Other Essays* (New York: Autonomedia, 1998), 57–58.

terializm. Najlepszym jednak sposobem dookreślenia Fourierowskiego materializmu będzie powiązanie go z głoszonymi przez francuskiego utopistę determinizmem i mechanicyzmem.

Fourier do pewnego stopnia poddaje się intelektualnemu klimatowi epoki, w której przyszło mu żyć i tworzyć, co przejawia się przede wszystkim w zaakceptowaniu przezeń Newtonowskiego mechanicyzmu – chociaż w swojej *Théorie des quatre mouvmentes*, już na samym jej początku, z charakterystyczną dla siebie pogardą dla dotychczasowych osiągnięć rozumu ludzkiego zaznacza, że „zdobyta wiedza ledwo sięga ćwierci tej, która była do zdobycia"[31]. Niemniej w kolejnym fragmencie pisze już, że odkryte przez niego samego prawa rozwoju „są w każdym punkcie zgodne z prawami przyciągania materialnego [franc. *étaient en tout point conformes a celles de l'Attraction matérielle*], wyjaśnionymi przez Newtona i Leibniza [franc. *expliquées par Newton et Leibniz*]"[32]. W istocie zakorzeniona w teorii Newtona „psychofizyka" – „ekstrapolująca" prawa odkryte przez Newtona na rzeczywistość poza-fizyczną, w tym zwłaszcza na namiętności – której opracowaniu i wykładowi poświęcił się francuski autor, stanowiła fundament jego systemu.

Fourier, przynajmniej według niego samego, to jednak – w porównaniu z Newtonem – umysł prawdziwie genialny. Jest tak, ponieważ teoria tego ostatniego odnosi się wyłącznie do świata materii, podczas gdy Francuz odkrywa teorię „powszechnych przeznaczeń" [franc. *les destinées générales*]. Newton być może szedł słuszną drogą, lecz nie uświadamiał sobie – w przeciwieństwie do Fouriera – że istnieje jedność systemu ruchu w świecie materialnym i w świecie ducha[33]. Ujmując to dokładniej, można powiedzieć, że Newton odkrył zaledwie jedną czwartą tego, co było do odkrycia, ponieważ opisując ruch, ograniczył go jedynie do ruchu materialnego; tymczasem „ruch powszechny" [franc. *le mouvment universel*] dzieli się na „cztery główne odgałęzienia" [franc. *quatre branches principales*]:

a) ruch społeczny [franc. *le mouvement social*];
b) ruch zwierzęcy [franc. *le mouvement animal*];
c) ruch organiczny [franc. *le mouvement organique*];
d) ruch materialny [franc. *le mouvement matériel*][34].

Fourier podkreśla, że „nie istnieje żadne zjawisko ruchu, które nie byłoby zawarte w jednej z tych czterech grup [franc. *qui ne soit compris dans*

---

[31] Fourier, *Théorie des quatre mouvements*, XXIX–XXX.
[32] Tamże, XVIII.
[33] Tamże, XI–XII.
[34] Tamże, XLIV–XLV.

l'une de ces quatre divisions]". Dzięki niemu odkryte zostały nowe nauki ścisłe [franc. *des nouvelles sciences*; *deux sciences fixes*]: analogia czterech ruchów – wraz z towarzyszącą jej teorią przyciągania namiętnościowego [franc. *la théorie de l'Attraction passionnée*][35]. Dzięki owym naukom Fourier zaczął „czytać w tajemnej księdze natury" [franc. *le grimoire de la nature*], której tajemnice wyjaśniały się kolejno – aż zrzucił „zasłonę uznawaną [dotychczas] za nieprzeniknioną" [franc. *le voile réputé impénétrable*]. Odkrycie zasad wszelkiej zmiany ujawniło Fourierowi, przynajmniej według niego samego, Boże tajemnice, umożliwiając mu nawet wgląd w przyszłość – ponieważ odkryte zostały „prawa wszystkich ruchów obecnych, przeszłych i przyszłych" [franc. *de tous les mouvements présents, passés et à venir*]; w ten sposób Fourier zaoszczędził ludzkości być może i dziesięć tysięcy lat poszukiwań[36].

Teoria przyciągania namiętnościowego to w filozofii Fouriera swego rodzaju punkt Archimedesowy; bez niej mielibyśmy w jego przypadku do czynienia co najwyżej z kolejną wersją materialistycznego naturalizmu. Analizując ją, należy jednak doprecyzować ów być może najbardziej kluczowy w filozofii Fouriera termin. Otóż „namiętności" [franc. *des attractions*] nie oznaczają tutaj bynajmniej silnych stanów uczuciowych, na przykład gwałtownej miłości, lecz raczej „przyciąganie", względnie bycie „atrakcyjnym" (dla kogoś, dla pewnego podmiotu). Wzorowane do pewnego stopnia na odkryciach Newtona, częściowo zaś na filozofii Spinozy[37], Fourierowskie prawo namiętności można porównać z Schopenhauerowską metafizyką woli[38], zaprezentowaną w pierwszym tomie *Świata jako woli i przedstawienia* tego ostatniego. Fourier w każdym razie stwierdza, że każdy element rzeczywistości – czy to należący do porządku ducha, czy do porządku materii – jest dynamiczny. Ponadto wszystko, co istnieje, do czegoś dąży – do czegoś, co jest atrakcyjne, pociągające lub „przyciągające". Motorem, czy też siłą napędową wszelkiej zmiany

---

[35] Tamże, XVII–XVIII.

[36] Tamże, I.

[37] W której to filozofii podmiot – będąc aktywny – koniecznościowo podlega afektom.

[38] Jest to jednak wyłącznie zbieżność formalna. Nt. Schopenhauera i jego filozofii wolności woli zob. np. Milena Marciniak, „Wyzwolenie ludzkiego losu z uwarunkowania przyczynowego w filozofii Schopenhauera", *Humanistyka i Przyrodoznawstwo* 17 (2011): 141–152; Iwo Ustyniak, „Schopenhauerowska koncepcja motywacji a jedność ludzkiej podmiotowości w świetle rozprawy o wolności ludzkiej woli", *Internetowy Magazyn Filozoficzny Hybris* 28 (2015): 58–77; Artur Schopenhauer, *O wolności ludzkiej woli* (Warszawa: Fundacja Nowoczesna Polska, 2015).

są zatem „namiętności", względnie „atrakcje" – te zaś podlegają z kolei „prawom pasjonalnym". Owe prawa głoszą między innymi, że namiętności warunkują każdy rodzaj ludzkiej aktywności, a ponadto cechują się dążeniem do realizacji. Według Fouriera między namiętnościami nie może być i nie ma żadnych konfliktów, ponieważ wszystkie one istnieją i funkcjonują w ramach łączącej je więzi (są elementami harmonijnego porządku naturalnego). To właśnie dzięki tak pojmowanym namiętnościom rozwinęły się, jego zdaniem, wszystkie charaktery ludzkie[39].

Fourier jest hedonistą i uważa, że namiętności nie powinny być hamowane. Uwidacznia się tym samym przepaść między jego filozoficznym ujęciem człowieka a chociażby stanowiskiem stoików (a także głównym nurtem filozofii klasycznej, nakazującej podporządkowanie tego, co nieracjonalne, zwłaszcza emocji, pożądania etc., rozumowi – choćby, jak uważał Platon, przemocą). O ile w myśli klasycznej stoicy głosili postulat podporządkowania (dzięki zrozumieniu natury świata, jak i dzięki odpowiednim „ćwiczeniom") emocji intelektowi, o tyle francuski myśliciel uważa, że wszystkie namiętności są naturalne, a bez ich realizacji człowiek nie może być w pełni szczęśliwy.

Przechodząc do szczegółów, wylicza on dwanaście głównych namiętności, łączących się w pewne układy, czy też „ogniska":

a) ognisko pierwsze: „dobrobyt" [franc. *le luxe*], obejmujące „apetyty zmysłów" [*sensiteves ou désirs des sens*]; są nimi wzrok, słuch, dotyk, powonienie i smak; namiętności te powiązane są z dążeniem do osobistej pomyślności, dobrobytu, zdrowia i bogactwa;
b) ognisko drugie: „grupy" [franc. *les groupes*], obejmujące namiętności podrzędne, zwane też namiętnościami afektywnymi [franc. *passions secondaires, dites affectives*]; są nimi pragnienie miłości (zmysłowej), rodziny, przyjaźni i zespolenia;
c) ognisko trzecie: „serie" [franc. *les séries*], obejmujące namiętności należące do sfery intelektu; są to „namiętności dystrybutywne" [franc. *distributives*]: skłonność do rywalizacji [franc. *la cabaliste*], potrzeba współpracy z innymi i solidarności [franc. *la composite*]; upodobanie w zmienności [franc. *la papillone*, „motylkowatość"]. Dzięki owym trzem namiętnościom wyższym ludzie łączą się w „serie", w których mogą się już w pełni realizować i dążyć do swej doskonałości. To trzecie ognisko namiętności było, według Fouriera, doskonale znane społecznościom pierwotnym; obecnie

[39] Według Fouriera ludzie nie są równi i nie powinni być tak traktowani. Prawdziwa harmonia polega na różnorodności i zsyntetyzowaniu różnorodności; więcej na ten temat w dalszej części tekstu.

ową „utraconą tajemnicę" należy przywrócić (znosząc cywilizację – wyraźna analogia do filozofii Rousseau)[40].

Można zauważyć, że – jeżeli chodzi o jej elementy składowe – Fourierowska metafizyka nie stanowi, w perspektywie historii filozofii, absolutnej nowości. Wykazuje ona wyraźną zbieżność nie tylko z myślą XVII i XVIII stulecia (między innymi ze Spinozą czy Leibnizem, ale też, po części, z Kartezjuszem), lecz także z filozofią klasyczną. Oryginalne i do pewnego stopnia nowatorskie jest dopiero połączenie wszystkich tworzących ją elementów.

Fourier uważa, że w świecie panuje powszechna harmonia; świat to racjonalny, naturalny i zasadniczo dobry *kosmos*, przy czym te same prawa ruchu można odnaleźć zarówno w makro-, jak i w mikrokosmosie. Ponieważ mikrokosmos stanowi (zarówno strukturalne, jak i dynamiczne) odbicie makrokosmosu, głównym elementem metody badania wszelkiej zmiany jest „prawo analogii". Jeżeli zbada się i pozna mikrokosmos, zbada się i zrozumie jednocześnie makrokosmos – oraz *vice versa*. Analogia stanowi zatem podstawową zasadę poznawczą, poprzez którą można wyjaśnić wszystko. W opisywanym przez Fouriera świecie nie ma miejsca na jakąkolwiek formę dualizmu, na przykład na dualizm człowieka i świata, czy też, w odniesieniu do człowieka, dualizm duszy i ciała[41] (dusza może się w pełni realizować tylko w ciele, podążając za właściwymi sobie atrakcjami, namiętnościami). Analogia do systemu Spinozy, zwłaszcza do Spinozjańskiego monizmu, nasuwa się tutaj sama.

Omówione elementy filozofii Fouriera (głoszony przezeń materializm w połączeniu z „teorią namiętności") nie wyjaśniają jednak jeszcze w pełni tego, czy człowiek dysponuje jakiegoś rodzaju wolnością. Kwestią, którą należałoby ustalić, jest to, czy – według Fouriera – podmiot może się jakoś oprzeć oddziaływaniu namiętności lub chociażby modyfikować ich wpływ na podejmowane decyzje, ponieważ tylko przy spełnieniu tego warunku można zasadnie mówić o wolności. W wypadku przeciwnym mielibyśmy do czynienia z determinizmem i mechanicyzmem (na wzór Newtona, a jedynie „rozszerzonym" na wszystkie formy ruchu). W celu wyjaśnienia tychże kwestii należy poddać analizie to dzieło Fouriera, które już w samym swym tytule wskazuje na wolną wolę – rozprawę *Le traité du libre arbitre*.

---

[40] Zob. Fourier, *Théorie des quatre mouvements*, CXII–CXVI.

[41] Jak to jest np. w filozofii Kartezjusza.

Uwarunkowania wolności autentycznej oraz wolności pozornej

Na wstępie należy zaznaczyć, że wspominając w swym *Le traité du libre arbitre* o wolności, Fourier ma na myśli przede wszystkim wolność jako coś dostępnego – lub niedostępnego – ludziom w życiu społecznym; innymi słowy, redukuje on pojęcie wolności właśnie do jej przejawów w życiu zbiorowym[42]. W związku z powyższym zaskakiwać może fakt, że omawiając wolność społeczną – i na niej się w swej pracy zasadniczo koncentrując – posługuje się on określeniem „wolna wola". Sytuację tę można wyjaśnić wspomnianym już wyżej brakiem kultury filozoficznej francuskiego utopisty bądź potraktować ją jako zabieg celowy (jedno nie wyklucza zresztą drugiego). W tym drugim przypadku warto zestawić stanowisko Fouriera z późniejszym stanowiskiem Marksa: o ile dla Marksa wszelka świadomość społeczna stanowi przejaw bytu społecznego w jego aktualnej formie („byt społeczny poprzedza świadomość społeczną"), o tyle w ujęciu Fouriera to warunki społeczne w pełni decydują o tym, czy człowiek jest wolny, czy ma świadomość wolności, wreszcie – czy może się w pełni realizować jako wolna jednostka. Nawet jednak przy założeniu, że ujęcie to jest adekwatne, określanie wolności, która może się realizować wyłącznie w życiu społecznym, mianem wolnej woli jest, rzecz jasna, błędne.

Z drugiej strony, Fourier uświadamia sobie, do pewnego stopnia, różnicę między wolnością w sensie metafizycznym a wolnością w sensie społeczno-politycznym. Pisze na przykład, że przy braku „swobód politycznych i materialnych", po to aby przeciwstawić się wierze w determinizm i fatalizm, „chełpimy się niejaką wolnością duchową [franc. *libertés spirituelles*], a mianowicie wolną wolą [franc. *libre arbitre*]"[43]. Nie wydaje się jednak, aby Fourier rozumiał, czym w filozofii (a także w teologii) jest wolna wola. „Dotychczasową" filozofię i teologię – traktowane przezeń jako gadanina, pustosłowie [franc. *verbiages*][44] – wraz z ich ujęciem wolnej woli Fourier ocenia negatywnie i zdecydowanie odrzuca, posługując się przy tym następującym quasi-argumentem: nie jest żadną wolnością rzekoma możliwość wybierania między dobrem i złem, skoro po wybraniu zła człowieka czeka kara na tym świecie lub w ży-

---

[42] Redukcja ta dotyczy zresztą nie tylko wolności człowieka, lecz także wolności Boga (w Fourierowskim rozumieniu).

[43] Fourier, *Du libre arbitre*, VII–VIII.

[44] Zob. tamże, VIII i in.

ciu przyszłym[45]. „Argument" ten jest kuriozalny i zupełnie chybiony, albowiem ponoszenie (lub nieponoszenie) konsekwencji związanych z dokonywaniem wyborów przez człowieka nie przesądza bynajmniej o tym, czy człowiek jest – w sensie subiektywnym – wolny, czy nie.

Wyrażany przez Fouriera pogląd oparty jest ponadto na fałszywym przeświadczeniu, że istnieje jakaś „jedna filozofia", która zajmuje „(tylko) jedno stanowisko" odnośnie do problemu wolności w sensie metafizycznym. Tak nigdy nie było; zamiast tego w historii filozofii odnajdujemy wiele, niekiedy przeciwstawnych sobie poglądów dotyczących wolności. Poza tym, wbrew przekonaniu Fouriera, wielu filozofów bynajmniej nie przyjmowało koncepcji całkowitej wolności ludzkiej woli. Niektórzy z nich, na przykład stoicy i epikurejczycy, utrzymywali, że dusze ludzkie, podobnie jak wszystko inne w świecie, podlegają prawom naturalnym. Według stoików oznaczałoby to, że dokonywane przez ludzi wybory są zdeterminowane przyczynowo – choć jednocześnie wyróżniają oni dwa różne rodzaje zdeterminowania: zewnętrzne, niezależne od człowieka, oraz wewnętrzne, zależne. Z wolnym wyborem człowieka będziemy mieli do czynienia wówczas, gdy czynnikiem determinującym ludzkie działalnie nie będą okoliczności zewnętrzne, lecz wybór oparty na rozumie. Epikurejczycy z kolei prezentowali bardziej mechanistyczną koncepcję działania, głosząc, że ludzka dusza – podobnie jak wszystko inne, co istnieje – składa się z atomów. Determinizm jednak, według nich, może być do jakiegoś stopnia zniesiony, ponieważ mogą wystąpić pewne niedeterministyczne „odchylenia", stanowiące fundament ludzkiej wolności[46]. Z kolei w filozofii wczesnochrześcijańskiej Augustyn utrzymywał, że wola jest w człowieku władzą samostanowiącą, ale może być ona wewnętrznie zdeterminowana czynnikami psychologicznymi, a Tomasz z Akwinu w kwestii wolności i determinizmu przyczynowego lub teologicznego przyjmował stanowisko kompatybilistyczne, tzn. uważał, że wola i determinizm są ideami wzajemnie się niewykluczającymi[47]. Podobne przykłady, zaczerpnięte

---

[45] Zob. tamże, V–VII.

[46] Nt. koncepcji wolności u stoików zob. np. Susanne Bobzien, „Stoic Conceptions of Freedom and Their Relation to Ethics", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 41(68) (1997): 71–89.

[47] Nt. koncepcji wolności u Tomasza z Akwinu zob. np. Petr Dvořák, „The Concurrentism of Thomas Aquinas: Divine Causation and Human Freedom", *Philosophia* 41(3) (2013): 617–634; Artur Andrzejuk, „Wolność w doktrynie Tomasza z Akwinu", w: *Wolność człowieka i jej granice. Antologia pojęcia w doktrynach polityczno-prawnych*, t. 1: *Od Starożytności do Monteskiusza*, red. Olgierd Górecki (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2019); Martyna Koszkało, *Natu-*

z historii filozofii, można by, rzecz jasna, mnożyć, jednak już tylko te przytoczone powyżej wyraźnie wykazują błędność rozumowania francuskiego utopisty, przekonanego, że filozofowie zajmowali jakieś jedno, wspólne stanowisko dotyczące wolności.

Podobnie jak później uczyni to Marks, Fourier – w ramach swej historiozofii oraz filozofii społecznej – prezentuje pewną formę ewolucjonizmu. O ile u Marksa kresem „ewolucji" życia społecznego ma być społeczeństwo komunistyczne (znoszące wszelką niesprawiedliwość, w tym przede wszystkim podziały klasowe), o tyle u Fouriera ewolucja zakończy się odrzuceniem „cywilizacji"[48] i ustanowieniem nowego porządku społecznego. W owym porządku prawdziwa natura człowieka będzie już „uwolniona", bądź też, ujmując to inaczej, wolność będzie mogła się już w pełni, bez przeszkód realizować. Odnosząc się do braku wolności w życiu społecznym, w jego aktualnej postaci, Fourier zadaje następujące retoryczne pytanie: „Dlaczego narody cywilizowane nie są zdolne cieszyć się dobrem, które jest przedmiotem pragnień jednostek i zbiorowości?"[49].

Przyczyny braku wolności w życiu społecznym „w stadium cywilizacji" [franc. *dans l'état civilisé*] należy, według Fouriera, upatrywać w dwóch czynnikach. Pierwszym z nich jest nieznajomość praw zawiadujących rozwojem Natury, tj. dotychczasowa ignorancja ludzkości, przed odkryciami Fouriera, drugim zaś „zepsucie" nauk, które powinny wyjaśnić owe prawidła. Owe „złe nauki" to, rzecz jasna, filozofia i teologia, odpowiedzialne za ideowe fundamenty „stadium cywilizacji". Według francuskiego utopisty w cywilizacji ludzie – ponieważ brak im rozeznania – dokonują wyborów wyłącznie pod wpływem zewnętrznych nacisków[50].

---

ra woli, wolność a konieczność: stanowisko Jana Dunsa Szkota na tle koncepcji św. Augustyna, św. Anzelma z Canterbury i św. Tomasza z Akwinu (Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2019); Kamil Trombik, „Wolność a łaska", *Analecta Cracoviensia. Czasopismo Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie* 50 (2018): 173–190. Problem wolności był następnie podejmowany przez wielu filozofów epoki nowożytnej, nierzadko w nawiązaniu do rozwiązań klasycznych – m.in. przez Kartezjusza, okazjonalistów, Hobbesa, Locke'a czy Hume'a. Nt. koncepcji wolności w filozofii nowożytnej zob. np. Shoshana Brassfield, „Cartesian Virtue and Freedom: Introduction", *Essays in Philosophy* 14(2) (2013): 138–140.

[48] Posługując się terminem „cywilizacja" – przypomnijmy – Fourier (podobnie jak wcześniej np. Rousseau) ma na myśli zdegenerowaną formę życia społecznego, zasługującą na odrzucenie, czy też przezwyciężenie.

[49] Fourier, *Du libre arbitre*, V–VI.

[50] Tamże, VI–VII.

Wolność wyboru Fourier wiąże nie tylko ze świadomością, czy też z rozumnością, lecz także – a może przede wszystkim – z odpowiednim jego umotywowaniem. Świadczy o tym fragment, w którym pisze on o wolności wyboru, że „jest to jasny i świadomy sąd" [franc. *jugement éclairé*], „umotywowany tak ściśle, jak sąd w matematyce" [franc. *motivé aussi fixément que celui du géometrie*], wszelka zaś inna wolność w istocie nie jest wolnością, a jedynie przejawem „bezrozumności" [franc. *déraison*], względnie – „arbitralnością" [franc. *l'arbitraire*][51]. Ujmując to dokładniej, wolność wyboru będzie rzeczywistą wolnością tylko wówczas, gdy będzie oparta na zasadach sprawiedliwości, a także gdy będzie użyteczna [franc. *l'utilité d'application*][52] – lecz co to właściwie oznacza?

Wolność wyboru – jeżeli pojmowany gatunkowo człowiek rzeczywiście nią dysponuje – pozostaje wolnością wyboru nawet wtedy, gdy nie funkcjonuje zgodnie z zasadami sprawiedliwości (tzn. człowiek może świadomie, z namysłem dokonywać niesprawiedliwych wyborów). Jednakże Fourier posługuje się określeniem „sprawiedliwość" w specyficznym znaczeniu. Według niego „sprawiedliwość" [franc. *la justice*], inaczej „matematyka" [franc. *les mathématiques*], to zasady regulujące wszelką zmianę [franc. *principe régulateur du mouvement*] w świecie. Wolność oparta na zasadach sprawiedliwości oznacza zatem taką wolność, która dąży do tego, do czego zasadniczo dąży Natura – co, rzecz jasna, Fourierowi udało się odkryć. Innymi słowy, wraz z uniwersalnym przyjęciem Fourierowskich nauk ludzkość wkroczy nie tylko w stadium doskonałej *prosperity*, lecz także w etap prawdziwej (tj. zgodnej z porządkiem rzeczy) wolności. Doskonała organizacja życia społecznego będzie zgodna z odkrytymi przez Fouriera prawami powszechnego rozwoju, względnie z „powszechnymi przeznaczeniami" [franc. *des destinées générales*]. Dopiero wówczas, w takich warunkach społecznych, człowiek może czynić właściwy użytek ze swojej wolności wyboru; i dopiero to, według francuskiego utopisty, oznacza pełnię wolnej woli. Owej wielkiej przemianie będzie towarzyszyć nabycie pewnego rodzaju nowej świadomości [dosł. *nouvelles lumières*][53], powodujące, że odtąd człowiek będzie się już kierował w swych wyborach wyłącznie „zasadą poddania się prawom natury" [franc. *la règle de s'astreindre aux lois de la nature*][54].

U Fouriera rozumne podporządkowanie się konieczności nie oznacza – w przeciwieństwie na przykład do stoików – „ćwiczenia własnej du-

---

[51] Tamże, XII.
[52] Tamże, XXIX–XXX.
[53] Tamże, XV.
[54] Tamże.

szy", lecz raczej dążenie do tego, aby „namiętności" mogły się właściwie rozwijać (mimo wszystko jest on hedonistą, choć jest to hedonizm dość oryginalny i wyrafinowany)[55]. Dokładniej to ujmując, właściwy rozwój namiętności to „rozwinięcie pięciu namiętności zmysłowych i czterech afektywnych – według porządku wskazanego przez trzy namiętności dystrybutywne"[56]. Poza tym, przeciwnie niż u stoików, w Fourierowskiej filozofii najistotniejszy jest jednak kolektyw, zbiorowość; w tej też perspektywie należy odczytywać wspomnianą wyżej użyteczność ludzkich wolnych wyborów.

Podobnie jak w niektórych nurtach filozofii klasycznej Fourierowi chodzi o to, aby indywidualny rozum z początku rozpoznał własną naturę, stanowiącą odbicie natury świata (zasada analogii), a następnie za nią podążał, realizując jej „wezwanie" poprzez własne wybory i czyny. Jak pisze: „nie ma innego sposobu stworzenia zbiorowego i jednostkowego szczęścia, albowiem żadna istota nie może być rzeczywiście szczęśliwa, jeżeli nie rozwija w pełni swej natury [franc. *sons l'essor de la nature*], względnie jeżeli nie rozwija w pełni możliwości swego przyciągania [franc. *développement de ses attractions*]"[57]. Oznacza to, że podążywszy za nauką Fouriera, ludzkość będzie mogła już w pełni i bez przeszkód rozwijać wszystkie wspomniane wyżej dwanaście namiętności. Kroczenie tą ścieżką będzie również tożsame z działaniem w praktyce rozumu, z dążeniem do „nieustannego rafinowania naszych przyjemności" [franc. *à raffinier continuellement nos plaisirs*], a ponadto umożliwi ludzkiej wolnej woli „stanie się czynną" [franc. *notre libre arbitre sera actif*][58]. Obecnie, jak pisze Fourier, „[jeszcze] nie istnieje wolna wola" [franc. *n'existe pas aujourd'hui Libre Arbitre*][59]. Podsumowując, odkryta przez francuskiego utopistę powszechna teoria przeznaczeń zagwarantuje ludzkości: prawdziwą wolność, prawdziwą rozumność, a także prawdziwe szczęście (utożsamiane tutaj z przyjemnościami – hedonizm).

Nietrudno zauważyć, że Fourier wyróżnia prawdziwą wolność oraz „wolność", która jest nią jedynie pozornie – co ma na myśli?

Jak przekonuje, w jego własnej epoce, tzn. w stadium cywilizacji, ludzie mają do czynienia wyłącznie ze „złudną wolnością" [franc. *liberté*

---

[55] Nt. hedonizmu Fouriera zob. np. Brian E. Butler, „Morality, Economy, and the Nature of the World: Fourier and Thoreau", *Studies in Popular Culture* 26(2) (2003): 89–108.

[56] Fourier, *Du libre arbitre*, XXX–XXXI.

[57] Tamże, XV.

[58] Tamże.

[59] Tamże.

illusoire][60]. Francuski autor pisze także, że obecnie – spoglądając na to z jego perspektywy – wolna wola jest wyłącznie bierna, nie zaś czynna[61]. Słów tych nie należy odczytywać dosłownie, ponieważ wolna wola jako taka nie jest, rzecz jasna, czymś biernym; sam wybór jest bowiem właśnie pewną aktywnością podmiotu. Przypomnijmy, że u Fouriera wolność zredukowana jest do jej przejawów w życiu społecznym. Przy tym, aby lepiej wyjaśnić i omówić fenomen wolności, wyróżnia on cztery formy wolności: wolność złożoną pozytywną [franc. *la composée positive*], wolność pozytywną [franc. *la simple positive*], wolność negatywną [franc. *la simple négative*], a także wolność złożoną negatywną [franc. *la composée négative*][62].

Wolność drugiego rodzaju to wolność skupiona wyłącznie na rozwoju „przyciągania", bez pozytywnego udziału rozumu [franc. *sans concours de Raison positive*]. Z kolei trzeci rodzaj wolności to działanie wyłącznie samego „rozumu hamującego", któremu nie towarzyszy przyciąganie [franc. *Rasion modératrice dénuée du concours de l'Attraction*], przejawiające się w tłumieniu woli człowieka, pobudzanej przez namiętności – w imię ostrożności, czy też opanowania[63]. Z kolei czwarty rodzaj wolności wiązałby się z sytuacją, w której rozum i przyciąganie są ze sobą zgodne, lecz zamiast prowadzić do rozkoszy [franc. *puisqu'au lieu de conduire aux jouissances*], wiodą jedynie do uczucia niedostatku [franc. *il aigrit le sentiment des privations*][64]. Według Fouriera tylko wolność pierwszego rodzaju – tj. wolność złożoną pozytywną – można zasadnie określić mianem rzeczywistej, autentycznej wolności. Jest tak, ponieważ rozwija ona jednocześnie dwa elementy: rozum i „przyciąganie", które współdziałają ze sobą po to, aby „odpowiednio rozłożyć i wysublimować przyjemności"[65].

Jak można zauważyć, francuski filozof zwraca uwagę na dwa aspekty wolności: wolitywny i racjonalny (podkreślmy – dopiero zespolenie rozumu z „przyciąganiem" oznacza prawdziwą wolność). Analogiczne przekonanie odnajdujemy wcześniej w epikureizmie: celem działania człowieka jest przyjemność, natomiast dążenie do niej powinno się opierać na wskazaniach rozumu[66]. Jednak według francuskiego utopi-

---

[60] Zob. tamże, VI.
[61] Tamże.
[62] Tamże, LVI–LVII.
[63] Tamże, LVII–LVIII.
[64] Tamże, LIX.
[65] Tamże, LVII.
[66] Nt. epikurejskiej koncepcji wolności zob. np. Dirk Baltzly, Lisa Wendlandt, „Knowing Freedom: Epicurean Philosophy beyond Atomism and the Swerve", *Phronesis* 49(1) (2004): 41–71.

sty droga wiodąca do naprawy, czy też udoskonalenia człowieka opiera się przede wszystkim na zaprojektowaniu doskonałych, harmonijnych stosunków społecznych, a następnie wcieleniu tego projektu w życie. Dopiero wówczas – po przezwyciężeniu, czy też przekroczeniu stadium cywilizacji: w stadium Harmonii – każdy człowiek będzie funkcjonował zgodnie zarówno ze wskazaniami rozumu, jak i z naturalnym „przyciąganiem", i to w stopniu jeszcze większym, niż onegdaj udało się to epikurejczykom[67].

Swoje „badania" dotyczące wolności francuski utopista uzupełnia jeszcze rozważaniami dotyczącymi wolności Bożej. Jak pisze: „jeżeli człowiek nie cieszy się wolną wolą, nie ma jej również Bóg"[68]. Oczywiście, stwierdzenie to można uznać za paradoksalne, ponieważ wydaje się czymś logicznym, że Bóg nie posiada i nie traci swych atrybutów (tutaj: bycie w nieograniczony, doskonały sposób wolnym) w zależności od tego, co dzieje się z jego stworzeniem. U Fouriera jednak Bóg, jak wiemy, to aktywizujący element natury, działający przez „namiętności". O zredukowaniu każdej formy wolności, w tym również wolności Bożej, do wolności przejawiającej się w życiu społecznym świadczy także kolejny fragment omawianej rozprawy, w którym czytamy, że „nie sam człowiek […], ale Bóg i człowiek razem pozbawieni są wolnej woli w takim świecie, w którym przyciąganie napotyka przeszkody [franc. *l'Attraction est entravée*]"[69]. Według Fouriera zatem wolność – i to, jak widzimy, zarówno wolność człowieka, jak i Boga – może być w pełni urzeczywistniona dopiero w warunkach zgodnego z prawem naturalnym, racjonalnego porządku społecznego.

Fragmenty te uwidaczniają ponadto jeszcze jeden charakterystyczny rys Fourierowskiej filozofii. Mianowicie życie społeczne jest w niej pojmowane jako swego rodzaju zwieńczenie – czy też najdoskonalszy, najwyższy przejaw – Natury jako takiej. Jeżeli w życiu społecznym coś nie działa zgodnie z prawami Natury, to cała rzeczywistość jest w pewnym stopniu „ułomna", niedoskonała – mimo że do doskonałości dąży. Analogicznie, jeżeli życie społeczne podlega doskonałej, zgodnej z prawami Natury organizacji, to również cała rzeczywistość podlega pewnemu udoskonaleniu. To właśnie ma na myśli francuski utopista, przekonując, że po wprowadzeniu jego doktryny w życie na świecie pojawią się nowe, wspaniałe gatunki zwierząt, roślin etc., dotychczas nieznane[70].

---

[67] Por. Fourier, *Du libre arbitre*, LVII–LVIII.
[68] Tamże.
[69] Tamże, VIII.
[70] Tamże, XVII–XXXIV.

Wolność społeczna w ujęciu Fouriera

Rozważając wolność społeczną, Fourier zestawia i porównuje ze sobą środowisko życia społecznego w dwóch jego formach – teraźniejszej oraz przyszłej, zakładanej. Zastany system stosunków społecznych, uważany przezeń za skrajnie represyjny, określa on, jak wiemy, mianem cywilizacji. Według niego życie „w warunkach cywilizacji" – tożsame z funkcjonowaniem w niedoskonałym, „ułomnym" społeczeństwie – w pewien sposób znosi, czy też ogranicza wolność. Propagując swoją wizję idealnego „post-cywilizacyjnego" społeczeństwa, czyli Harmonii, Fourier – przynajmniej według niego samego i jego zwolenników – dąży do „uwolnienia człowieka". Zastanówmy się jednak, dokonując przeglądu wybranych elementów jego utopijnej wizji, czy Fourierowska propozycja radykalnej zmiany i reformy stosunków społecznych rzeczywiście miała na celu powiększenie zakresu społecznej wolności. Skoro wolność w sensie społeczno-politycznym konkretyzowana jest w tzw. prawach wolnościowych człowieka, warto zwrócić uwagę między innymi na to, które z owych praw miałyby być gwarantowane w Fourierowskiej utopii; innymi słowy, które wycinki wolności społecznej (wolność pracy, wolność zrzeszania się, wolność związana z życiem rodzinny czy stylem życia, wolność przekonań etc.) byłyby w Harmonii zabezpieczone, a które nie.

Obszar przejawiania się, czy też aktualizowania się wolności społeczno-politycznej w Fourierowskiej utopii można podzielić na wolność związaną ze społecznymi warunkami pracy oraz wolność związaną z pozostałymi – poza pracą – stosunkami społecznymi.

Praca i jej społeczne uwarunkowania stanowiły dla Fouriera, podobnie jak później dla Marksa, niezwykle istotne zagadnienie. Francuski filozof odnosi się krytycznie do współczesnych, spoglądając z jego perspektywy, warunków pracy, szczególnie zaś do wszelkich form społecznej niesprawiedliwości mających swe źródło w wykorzystywaniu pracownika najemnego przez pracodawcę-kapitalistę. Odwołując się do pojęcia społecznego minimum – które nazywa „społeczną fortuną" [franc. *fortune sociale*][71] – Fourier dąży do likwidacji ubóstwa poprzez zagwarantowanie pokrycia podstawowych potrzeb życiowych każdego członka społeczeństwa, na które składają się żywność, odzież i mieszkanie[72]. Celem funkcjonowania Fourierowskiego falansteru ma być zatem zapewnienie ludziom chociażby minimalnego dostatku.

---

[71] Zob. Fourier, *Théorie des quatre mouvements*, XXIV.

[72] Zob. np. John Cunliffe, Guido Erreygers, „The Enigmatic Legacy of Charles Fourier", *History of Political Economy* 33(3) (2001): 460 i in.

Zapewnienie wszystkim ludziom pewnego społecznego minimum nie powinno się jednak dokonywać kosztem tego, że praca pozostanie znienawidzonym przez ludzi przymusem. Fourier sporo uwagi – podobnie jak później uczyni to Marks – poświęca rozmaitym wynaturzeniom związanym z wykonywaniem pracy w warunkach wczesnego kapitalizmu. Według niego praca jest czymś znienawidzonym przez ludzi z kilku powodów: niewystarczających zarobków, obawy przed jej utratą, niesprawiedliwości kierowników sprawujących kontrolę nad pracownikami najemnymi, zbyt długiego czasu jej trwania, a także – *last but not least* – jej deprymującej jednostajności[73]. Społeczne uwarunkowania pracy powinny być radykalnie przeformułowane, aby żaden pracownik nie był już dłużej niewolony – czy to przez pracodawcę, czy to przez samą pracę, a dokładniej, przez jej charakter i formę. W Fourierowskiej Harmonii nie będzie władzy kierowników nad wykonawcami. Żadna praca nie będzie przymusem, co zostanie umożliwione przez jej zrzeszeniowe, kolektywne wykonywanie. Fourier określa zrzeszeniowe wykonywanie pracy mianem „drogi Boga"[74] – co oczywiście należy rozumieć jako zgodność z powszechnymi, naturalnymi prawami rozwoju – a „pracę rozdrobnioną", wykonywaną w ramach izolowanych gospodarstw rodzinnych, utożsamia z barbarzyństwem, określając ją ponadto jako *portae inferi* (łac. bramy piekielne)[75].

Organizacja pracy w formie zrzeszeniowej – a co za tym idzie, takaż sama organizacja życia w ogóle – opiera się u Fouriera na podstawowej komórce zrzeszającej ludzi, zwanej falangą [franc. *phalange*] (ok. 2000 osób). Członkowie falangi, zamieszkujący falanster [franc. *phalanstère*], mieliby na wyłączność dysponować pewnym obszarem ziemi, zapewniającym falandze autonomię. Jak pisze francuski utopista: „W Harmonii, gdzie interesy ludzi są ze sobą wspólnie złączone i gdzie każdy jest stowarzyszony, […] każdy pragnie pomyślności całego kantonu; każdy [także] cierpi z powodu szkody, która spadła na nawet najmniejszy kawałek terenu […]. Decyduje tutaj fakt, że [ludzie] nie są pracownikami najemnymi, ale współzainteresowanymi […]"[76].

W nowym porządku społecznym ludzie będą wykonywać pracę z ochotą i zamiłowaniem. Praca – swobodna i ekspresyjna, umożliwiająca

---

[73] Zob. Fourier, *Du libre arbitre*, XXIII.

[74] Charles Fourier, *Traité de l'association domestique-agricole*, w: *Oeuvres complètes de Charles Fourier*, t. 2 (Paris: Librairie societate, 1843), XXVIII.

[75] Tamże. Więcej nt. „pracy odpychającej" oraz „pracy atrakcyjnej" u Fouriera por. Cunliffe, Erreygers, „The Enigmatic Legacy of Charles Fourier": 460–466.

[76] Fourier, *Traité de l'association*, LXXVIII.

samorealizację, a ponadto odpowiednio zróżnicowana i niebędąca przymusem, lecz zgodna z „namiętnościami" – będzie stanowiła po prostu kolejne źródło przyjemności (hedonizm). Każdy będzie podejmował się, w każdej chwili, tylko takiej pracy, na jaką będzie miał ochotę. Każdorazowo wybór formy pracy będzie poprzedzony wolnym aktem wyboru. Przynależność człowieka do różnych „serii" – tzn. stowarzyszeń pracowniczych – a także wykonywanie pracy zawsze zgodnie z własnymi skłonnościami, w krótkich przedziałach czasu, doprowadzą do likwidacji zmęczenia i znużenia, typowych dla pracy wykonywanej w stadium cywilizacji. Praca stanie się dzięki temu wręcz zabawą, fraszką, w której będą mogły – a nawet powinny – uczestniczyć również dzieci.

„Uwolnieniu" pracy towarzyszy w myśli społecznej Fouriera postulat „uwolnienia" wszelkich pozostałych stosunków społecznych, między innymi tych związanych ze stylem życia, życiem rodzinnym czy aktywnością seksualną człowieka.

Niezwykle ważnym i często podkreślanym elementem jego programu radykalnej reformy społecznej jest wyzwolenie kobiet, które nie powinny być dłużej uciskane przez mężczyzn i które powinny stać się im równe[77]. Jak pisze francuski utopista, w cywilizacji kobiety są „przytępiane od dzieciństwa" – przez szeroko pojęty system edukacji – po to aby „przysposobić je do dogmatów filozoficznych, do niewoli małżeńskiej i do upadlającej zależności od męża"[78]. Kobieta powinna przezwyciężyć wpływ wychowania i dać odpór ciemiężącemu ją systemowi. Obowiązkiem kobiet jest zatem „zaatakować cywilizację". Dopiero w Harmonii kobiety, dotychczas podporządkowane i zniewolone, zyskają prawdziwą wolność i niezależność[79]. Wyemancypowanie kobiet poprzedzi pozytywne zmiany, które obejmą całość życia społecznego. Jak pisze Fourier: „Postęp i przemiany społeczne dokonują się w zależności od postępu kobiet ku swobodzie, natomiast upadki ustrojów społecznych następują w zależności od zmniejszania się wolności kobiet. Zasięg przywilejów kobiet jest ogólną zasadą wszelkiego postępu społecznego"[80].

---

[77] Czemu poświęcono wiele opracowań; zob. np. Susan K. Grogan, „Charles Fourier and the Nature of Women", *French Socialism and Sexual Difference: Women and the New Society, 1803–44* (1992): 20–41; Joan W. Scott, „Charles Fourier, Professor of Desire", *Raritan* 42(1) (2022): 56–175.

[78] Zob. np. Fourier, *Théorie des quatre mouvements*, 220 i in.

[79] Więcej na ten temat zob. np. Grogan, „Charles Fourier and the Nature of Women": 22–35.

[80] Więcej na ten temat pisze Fourier w rozdz. VII swojej *Teorii czterech ruchów,* zatytułowanym znacząco *Vices du système oppressive des amour*; zob. np. Fourier, *Théorie des quatre mouvements*, 195 i in.

Nie tylko zresztą podział na „męskie" i „kobiece" role społeczne, lecz także małżeństwo stanowi zgubny przeżytek, który powinien być – dla dobra i „wyemancypowania" ludzkości – zniesiony. Fourier traktuje małżeństwo jako pewnego rodzaju zalegalizowaną prostytucję, w której prostytuują się zresztą obie strony, tzn. zarówno mąż, jak i żona. Według niego zgoda, jaką kobieta wyraża na zawarcie związku małżeńskiego, jest zawsze pozorna, istotę zaś węzła małżeńskiego stanowi egoizm[81].

Fourierowski radykalny program reformy społecznej obejmuje również życie rodzinne, a także funkcjonowanie dzieci w otoczeniu społecznym. Ponieważ nadrzędnym celem dobrze zaprojektowanego społeczeństwa ma być doprowadzenie do obfitości, wychowywanie dzieci powinno przysposabiać je do pracy produkcyjnej[82]. Dzieci nie tylko powinny być wdrażane do pracy już od wczesnego wieku, lecz także wychowywane „przez siebie same", a dokładniej przez uczestnictwo w funkcjonowaniu rozmaitych grup, czy też „serii", do których będą należeć – nie zaś przez własnych rodziców czy nauczycieli. Czymś zgodnym z naturą jest, aby rodzice – według Fouriera, zwykle „psujący" własne dzieci – nie byli już ich nauczycielami[83]. Należy raczej pójść w kierunku „neutralizacji wpływu ojców, który może tylko opóźnić rozwój dziecka i spaczyć je"[84]. Ponieważ rodzice nie będą już dłużej opiekowali się swymi dziećmi, stosunki między dziećmi i rodzicami będą się opierać na bezinteresownej przyjaźni[85]. Jak pisze Fourier: „prawdziwym nauczycielem dziecka" powinno być rywalizowanie w pracy, dzięki któremu dziecko samo się upewni w przekonaniu, że doskonalenie się w pracy stanowi nieuniknione przeznaczenie społeczne każdego człowieka, nawet jeżeli jego właśni rodzice mieliby pojmować te kwestie inaczej[86].

Jednakże „wyzwolenie" z okowów małżeństwa i rodziny nie może być jeszcze uznane za coś wystarczającego; „wyzwolona" bowiem powinna być również sama miłość. Żadne jej formy nie będą tłumione w Fourierowskiej Harmonii, gdy tylko zostanie ona powołana do życia. Przede wszystkim zatem, według francuskiego utopisty, każdy człowiek ma prawo wyboru takiego rodzaju miłości, jaki mu odpowiada. Nie ma restrykcji obejmujących na przykład homoseksualizm. Pewne formy

---

[81] Fourier, *Traité de l'association*, 415–416.

[82] Zob. tamże, 138–139.

[83] Tamże, 158 i in.

[84] Tamże.

[85] Nt. zniesienia rodziny w systemie Fouriera zob. np. David Leopold, „Education and Utopia: Robert Owen and Charles Fourier", *Oxford Review of Education* 37(5) (2011): 620–621.

[86] Tamże.

pożądania, które dotychczas (w cywilizacji) były tłumione, w Harmonii zostaną zaakceptowane i przywrócone; nie tylko zresztą ze względu na chęć zniwelowania cierpienia psychicznego, wyrządzanego przez ograniczanie (naturalnych przecież) namiętności, lecz także ze względu na skutki społeczne owych restrykcji. Sztuczne ograniczanie namiętności prowadzi bowiem, ostatecznie, do przejawiania się ich w rozmaitych szkodliwych formach, czego należy unikać. Harmonia Fouriera gwarantowałaby zatem nie tylko obfitość materialną, lecz również obfitość erotyczną, co dokonywałoby się poprzez „uwolnienie miłości", a także wyeliminowanie erotyczno-uczuciowych konfliktów (oraz „deficytu miłości") charakteryzujących porządek obowiązujący w stadium cywilizacji[87]. Wspomnianemu już postulatowi zapewnienia „minimum socjalnego" towarzyszyłby, jak widać, postulat zapewnienia również swego rodzaju „minimum erotycznego", tj. zaspokojenia potrzeby przyjemności seksualnej wszystkich ludzi wraz z rozbudzeniem ich prawdziwych pragnień erotycznych – co zostałoby umożliwione przez zniesienie małżeństwa i wszelkich ograniczeń dotyczących pożycia pozamałżeńskiego, szczególnie w odniesieniu do kobiet[88].

Wolność czy dobrze zaprojektowane społeczeństwo? Wnioski

W filozoficznych rozważaniach nad wolnością najistotniejsze jest ustalenie, co uznaje się za autentyczną wolność, a co jedynie za jej pozory. W swoich pismach Fourier redukuje wolność do tych jej przejawów, które odnajdujemy w życiu zbiorowym, społecznym. Z autentyczną wolnością, według niego, mamy zatem do czynienia wyłącznie w ramach życia wspólnotowego.

Pojęcia wolnej woli, a także wagi wszelkich kwestii związanych z owym pojęciem Fourier nie rozumie, ewentualnie celowo je pomija lub zniekształca jego treść. Jednocześnie wyróżnia cztery odmiany wolności, z których tylko wolność złożoną pozytywną – rozwijającą jednocześnie rozum i „namiętności ", które współdziałając ze sobą, umożliwiają odpowiednie wysublimowanie przyjemności – można, według niego, określić mianem autentycznej wolności. Pozostałe formy rozwijają albo

---

[87] Nt. utopii Fouriera zob. np. Hansun Hsiung, „From Harmony to eHarmony: Charles Fourier, Social Science, and the Management of Love", *Isis* 112(4) (2021): 786–794.

[88] Zob. tamże: 789.

wyłącznie rozum, albo wyłącznie „przyciąganie", ewentualnie w inny sposób prowadzą do uczucia niedostatku.

W świecie, o którym pisze Fourier, nie ma miejsca na jakąkolwiek dowolność czy swobodę; nawet Bóg musi stosować się do zasad matematycznych, przez co rządzi światem zgodnie ze sprawiedliwością, a nie na przykład swymi zachciankami („wola opatrzności", na którą francuski utopista dość często się powołuje, to nic innego jak po prostu prawo naturalne). Analogiczne stwierdzenie dotyczy także, rzecz jasna, człowieka, który nie dysponuje bynajmniej absolutną, „anarchiczną" wolnością. Swobodne działanie – czy to w odniesieniu do Boga, czy do człowieka lub społeczeństwa – musi pozostawać w zgodzie zarówno z „przyciąganiem", jak i rozumem, a ponadto być zgodne z „matematyką", czyli „sprawiedliwością" – oczywiście tak, jak pojmował je sam Fourier. Jednostka i społeczeństwo są przy tym wolne jedynie potencjalnie, ponieważ zupełna, absolutna wolność nastanie, według Fouriera, dopiero po wprowadzeniu jego programu reformy totalnej w życie.

Ujęcie wolności człowieka, jakie prezentuje francuski utopista, zakorzenione jest silnie w jego metafizyce. Ponieważ wszystko, co istnieje, dąży do tego, co „atrakcyjne" („przyciągające"), człowiek nie tylko ostatecznie nie jest w stanie oprzeć się oddziaływaniu „namiętności" (woli), ale przede wszystkim nie powinien do tego dążyć. Wszystkie przejawy „przyciągania" są czymś naturalnym – czymś, co należy co najwyżej uporządkować zgodnie ze wskazaniami rozumu, ale na pewno nie znosić czy hamować. Tym samym ujawnia się silne zakorzenienie fourieryzmu w epikureizmie. Francuski filozof głosi pochwałę woli i uczucia – przeciwnie niż wszyscy „moraliści", którzy „zamierzają poprawiać dzieło Boże, powstrzymując i tłumiąc namiętności, których nie potrafią zadowolić i których nawet dobrze nie poznali"[89].

Kwestią, na którą w perspektywie Fourierowskiego filozoficznego ujęcia wolności warto zwrócić szczególną uwagę, jest to, czym francuski autor najbardziej zasłynął, a mianowicie jego utopia (projekt ogólnoświatowej Harmonii). Czy Fourierowi udało się zaprojektować idealny porządek społeczny – taki, który gwarantowałby ochronę wolności społeczno-politycznej? Na pewno nie. Utopia Fouriera to przykład złożenia swobód jednostki na ołtarzu „dobrze zaprojektowanego społeczeństwa". Rzeczywistym podmiotem wolności jest w tym ujęciu zbiorowość, zrzeszenie czy też kolektyw pracowniczy – nie zaś jednostka. Co więcej, Fourierowski program totalnej reformy społecznej należy uznać

[89] Fourier, *Théorie des quatre mouvements*, XXX.

za przykład niezwykle silnego, radykalnego pogwałcenia wolności jednostki, o czym świadczy wiele elementów tego systemu.

Po pierwsze, francuski utopista w ogóle nie zakłada, że ktokolwiek mógłby nie wyrazić zgody na taki projekt społeczny i własne w nim uczestnictwo; po co jednak w ogóle zezwalać ludziom decydować w tych sprawach, skoro genialnemu Fourierowi udało się przeniknąć poza zasłony ukrytych (dotychczas) przeznaczeń? Co więcej, projekt ten jest jednocześnie projektem o wymiarze globalnym. Francuski utopista nawet nie zakładał, że jakiekolwiek państwo, naród lub społeczeństwo odmówi i nie zapragnie uczestniczyć w doskonale zaprojektowanym, nowym porządku społecznym i politycznym.

Po wtóre, w Fourierowskiej Harmonii czas pracy, jej forma, podział obowiązków, a nawet czas wolny oraz wypoczynek podlegają niezwykle silnej reglamentacji. Wolność ludzi nie oznacza wszakże anarchii. Fourier skrupulatnie wyznacza każdemu godzinę pobudki, pory pracy oraz porę wypoczynku. Wymuszona różnorodność pracy – tj. oddawanie się kilku jej rodzajom zamiast jednemu – obejmuje każdego. Francuskiemu utopiście wydaje się, że w pełni rozpoznał Naturę (w tym także ludzką naturę), jednak można również stwierdzić – wbrew niemu – że doskonalenie się przez całe życie w jednym rodzaju zajęcia (na przykład w pracy artysty czy uczonego, choć nie tylko) jest jak najbardziej zgodne z ludzką naturą, a przy tym pożądane przez wielu ludzi. Utopia Fouriera uprzedmiotawia jednak jednostkę, a równocześnie upodmiotawia kolektyw (zbiorowość).

Totalny, a nawet totalitarny projekt reformy społecznej Fouriera nie pozostawia również swobody w odniesieniu do życia rodzinnego. Rodzina i małżeństwo zostają zniesione. Zwolennicy Fouriera zwykli przyjmować, że ich mistrz broni ponadto praw kobiet – to prawda, lecz jedynie wyemancypowanych, tzn. odrzucających życie rodzinne i małżeństwo jako formy dotychczasowego zniewolenia jednostki. Zamiast życia rodzinnego i monogamicznego małżeństwa francuski utopista proponuje przynależność do kolektywu oraz swobodę seksualną. Cóż jednak z tymi kobietami, które same chciałyby się realizować właśnie jako matki i żony? Ich prawo do swobodnego wyboru (własnego) stylu życia zostaje w Fourierowskiej Harmonii całkowicie zniesione – rodzina i małżeństwo są uznane za przeżytek. Wydaje się jednak, że wzbranianie komukolwiek małżeństwa i uczestnictwa w życiu rodzinnym stanowi po prostu inną formę ograniczania wolności człowieka – analogicznie do zmuszania kogokolwiek do małżeństwa lub życia rodzinnego, jeżeli ten ktoś tego nie chce.

Zniesienie rodziny i małżeństwa oznacza ponadto, że nie można już realizować się jako matka czy ojciec, tj. nie ma się wpływu na wychowanie własnych dzieci, nie poświęca się im czasu zgodnie ze swoją wolą etc. W Harmonii dzieci „należą do samych siebie" (tzn. w istocie do kolektywu) – podobnie zresztą jak rodzice, którzy zostają „zwolnieni" z dotychczasowego obowiązku opiekowania się własnym potomstwem. Wydaje się jednak, że są to obowiązki jak najbardziej zgodne zarówno z ustaleniami rozumu, jak i z Naturą, a ponadto z wolą i oczekiwaniami większości rodziców oraz większości dzieci. Fourier twierdzi, że jedynie krytykuje rozwiązania edukacyjne współczesnej cywilizacji, prowadzące do ograniczenia „namiętności" i traktujące dzieci jako nieproduktywne – jako nienaturalne i niezgodne z rozumem. W istocie jednak ogranicza – między innymi w imię zwiększenia produktywności – prawa rodziców oraz prawa dzieci, uprzedmiotawiając zwłaszcza te ostatnie. Towarzyszące „wyzwoleniu" kobiet oraz „wyzwoleniu z życia rodzinnego" „wyzwolenie" dzieci oznacza, w gruncie rzeczy, zniewolenie dzieci pracą. Fourier przyjmuje, co prawda, że w doskonale zaprojektowanej harmonii praca będzie zawsze wykonywana z chęcią, radośnie. Cóż jednak, jeżeli dzieci, przynajmniej niektóre, nie będą chciały pracować bądź, chociażby, nie będą w ten sposób postrzegały pracy? Czy należy je wówczas do tego zmusić? A jeżeli tak, to czy nie będzie to tożsame z wyalienowaną, wręcz wynaturzoną formą dzieciństwa? Wbrew temu, co sądził Fourier, należałoby raczej przyjąć, że czymś bardziej naturalnym – w odniesieniu do dziecka, szczególnie małego – jest właśnie życie wolne od pracy, zwłaszcza od pracy ciężkiej lub niebezpiecznej. Ponadto – co jeśli dzieci będą pragnęły tego, aby to właśnie ich biologiczni rodzice opiekowali się nimi? Czy państwo – z powodów politycznych lub ideologicznych – powinno im to wówczas uniemożliwić? W Harmonii matki mogą, co prawda, poświęcać czas własnym dzieciom, ale pod warunkiem, że będzie się to dokonywało wyłącznie w ramach obowiązków zawodowych, na przykład gdy będą pracowały jako mamki. Czy wszystko to nie oznacza pogwałcenia praw rodziców i dzieci?

Dodatkowo z wyemancypowaniem kobiet – a także mężczyzn, „uwolnionych" już od życia rodzinnego – wiąże się w utopii Fouriera „wyzwolenie" życia emocjonalnego oraz (zwłaszcza) seksualnego. Jednak i tutaj wolność nie oznacza bynajmniej swobodnego decydowania o sobie. Mieszkańcy Harmonii mogą, co prawda, decydować o tym, jaki „rodzaj miłości" (na przykład miłość homoseksualna) im odpowiada, jednakże już po dokonaniu wyboru nie pozostawia się niczego „anarchicznej swobodzie". Podejmując tego rodzaju decyzję, członek kolektywu „wpisuje

się" do pewnej serii, tj. grupy, której funkcjonowanie podlega bardzo restrykcyjnym prawom.

W utopiach z kręgu utopii socjalistycznych – w przeciwieństwie na przykład do doktryny polityczno-prawnej liberalizmu – wolność jednostki nie tylko nie jest wartością najważniejszą, lecz, jak się wydaje, w ogóle nie jest wartością. Wartościami nadrzędnymi – do realizacji których się dąży i którym podporządkowuje się cały system polityczny i społeczny – są w tym przypadku „porządek" (czyli dobrze zorganizowane społeczeństwo), dostatek (zapewnienie każdemu przynajmniej minimum socjalnego), a także „naturalność". Do „naturalności" – tzn. zgodności z Naturą i jej prawami rozwoju – Fourier odwołuje się w swoich rozważaniach niezwykle często, określając jako „nienaturalne" na przykład rodzinę, małżeństwo czy też opiekę sprawowaną przez rodziców nad dziećmi. Skoro zaś autonomię w systemie Fouriera posiada grupa (kolektyw), a nie jednostka, wyraźne próby tłumienia ludzkiego indywidualizmu – typowe dla myśli socjalistycznej, w tym również myśli utopijnej – wydają się tutaj czymś oczywistym. Wątki te, co warto zauważyć, przejmuje następnie w pewnym stopniu marksizm – nie tylko „ciążący ku totalitaryzmowi", lecz także będący w istocie jego doskonale poznaną i zbadaną, a ponadto utrwaloną w dziejach egzemplifikacją.

Bibliografia

Adams Matthew. 2014. „Rejecting the American Model: Peter Kropotkin's Radical Communalism". *History of Political Thought* 35(1): 147–173.

Andrzejuk Artur. 2019. „Wolność w doktrynie Tomasza z Akwinu". W: *Wolność człowieka i jej granice. Antologia pojęcia w doktrynach polityczno-prawnych*, t. 1: *Od Starożytności do Monteskiusza*, red. Olgierd Górecki. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Augustyn Leszek. 2020. *Dostojewski i sprzeczności XIX wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Księgarnia Akademicka.

Bacławski Jarosław. 2012. „Wola powszechna i jej stabilność według koncepcji J. J. Rousseau". *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria* 21(4): 183–192.

Baltzly Dirk, Lisa Wendlandt. 2004. „Knowing Freedom: Epicurean Philosophy beyond Atomism and the Swerve". *Phronesis* 49(1): 41–71.

Bell Daniel. 1968. „Charles Fourier: Prophet of Eupsychia". *The American Scholar* 38(1): 41–58.

Bobzien Susanne. 1997. „Stoic Conceptions of Freedom and Their Relation to Ethics". *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 41(68): 71–89.

Brassfield Shoshana. 2013. „Cartesian Virtue and Freedom: Introduction". *Essays in Philosophy* 14(2): 138–140.

Bubula Daniel. 2011. „Woluntaryzm w ujęciu Gottfrieda Wilhelma Leibniza i Samuela Clarke'a". *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* 48: 77–94.

Buksiński Tadeusz. 1993. „Postmodernistyczna historia, czyli koniec rozumu i wolności". W: *Wolność a racjonalność*, red. Tadeusz Buksiński, 149–170. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu Adama Mickiewicza.

Butler Brian E. 2003. „Morality, Economy, and the Nature of the World: Fourier and Thoreau". *Studies in Popular Culture* 26(2): 89–108.

Castro Javier Sethness. 2016. „Introduction: Marcuse, the Utopian". W: Javier Sethness Castro, *Eros and Revolution*, 1–15. Leiden: Brill.

Cunliffe John, Guido Erreygers. 2001. „The Enigmatic Legacy of Charles Fourier: Joseph Charlier and Basic Income". *History of Political Economy* 33(3): 459–484.

Danowska-Prokop Barbara. 2016. „Wolność w poglądach przedstawicieli socjalizmu utopijnego oraz socjalizmu naukowego". *Prace Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach*: 102–125.

Danowska-Prokop Barbara. 2018. „Wolność versus państwo w rozważaniach socjalistów utopijnych". *Studia Ekonomiczne* 349: 57–66.

Dolbear Sam, Hannah Proctor. 2016. „«Cracking Open the Natural Teleology»: Walter Benjamin, Charles Fourier and the Figure of the Child". *Pedagogy, Culture & Society* 24(4): 495–503.

Dvořák Petr. 2013. „The Concurrentism of Thomas Aquinas: Divine Causation and Human Freedom". *Philosophia* 41(3): 617–634.

Fourier Charles. 1843. *Le traité du libre arbitre*. W: *Oeuvres complètes de Charles Fourier*, t. 2. Paris: Librairie societate.

Fourier Charles. 1843. *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*. W: *Oeuvres complètes de Charles Fourier*, t. 2. Paris: Librairie societate.

Fourier Charles. 1843. *Traité de l'association domestique-agricole*. W: *Oeuvres complètes de Charles Fourier*, t. 2. Paris: Librairie societate.

Fourier Charles. 1845. *Le nouveau monde industriele et sociétaire*. W: *Oeuvres complètes de Charles Fourier*, t. 6. Paris: Librairie societate.

Gogacz Mieczysław. 1964. „Zagadnienie wolności woli w marksizmie". *Roczniki Filozoficzne/Annales de Philosophie/Annals of Philosophy* 12(1): 65–75.

Grogan Susan K. 1992. „Charles Fourier and the Nature of Women". *French Socialism and Sexual Difference: Women and the New Society, 1803–44*: 20–41.

Gut Przemysław. 2005. „Zagadnienie wolności osoby ludzkiej w ujęciu Leibniza". *Analiza i Egzystencja* 2: 53–72.

Gut Przemysław. 2016. „Za co Leibniz krytykował Kartezjański pogląd na wolną wolę?". *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria* 4: 371–386.

Hempel Charles Julius. 1848. *The True Organization of the New Church, as Indicated in the Writings of Emanuel Swedenborg, and Demonstrated by Charles Fourier*. New York: William Radde.

Hsiung Hansun. 2021. „From Harmony to eHarmony: Charles Fourier, Social Science, and the Management of Love". *Isis* 112(4): 786–794.

Jasiński Karol. 2011. „Czy wolność człowieka jest absolutna? Punkt widzenia liberalizmu klasycznego". *IDEA. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych* 23: 53–64.

Killinger John. 1961. „Existentialism and Human Freedom". *English Journal* 50(5): 303–313.

Kisner Matthew J. 2011. *Spinoza on Human Freedom: Reason, Autonomy and the Good Life*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kochanowicz Jan. 2007. „Uwagi na temat koncepcji wolności w chrześcijaństwie". W: *Wolność w epoce poszukiwań*, red. Marek Szulakiewicz, Zbigniew Karpus, 255–262. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Kopciuch Leszek. 2018. „Kreatywność antropologiczna". *Nauki o Wychowaniu. Studia interdyscyplinarne* 7(2): 44–55.

Koszkało Martyna. 2019. *Natura woli, wolność a konieczność: stanowisko Jana Dunsa Szkota na tle koncepcji św. Augustyna, św. Anzelma z Canterbury i św. Tomasza z Akwinu*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.

Kowalczyk Stanisław. 1999. *Filozofia wolności. Rys historyczny*. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Kozyra Wojciech. 2020. „Kant i Leibniz o fatalizmie i ślepej konieczności". *Analiza i Egzystencja: czasopismo filozoficzne* 51: 23–43.

Laska Artur. 2005. „Sprawiedliwość społeczna w interpretacjach filozofii współczesnego liberalizmu". *Świat Idei i Polityki* 5: 51–72.

Leopold David. 2011. „Education and Utopia: Robert Owen and Charles Fourier". *Oxford Review of Education* 37(5): 619–635.

Łukasiewicz Dariusz. 2005. „Boska wiedza pośrednia, wolność i zło". *Przegląd Filozoficzny* 14(1): 137–142.

Macraild Donald, Avram Taylor. 2017. *Social Theory and Social History*. London: Bloomsbury Publishing.

Marciniak Milena. 2011. „Wyzwolenie ludzkiego losu z uwarunkowania przyczynowego w filozofii Schopenhauera". *Humanistyka i Przyrodoznawstwo* 17: 141–152.

Marks Karol. 1960. „Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne". W: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła zebrane*, t. 1. Warszawa: Książka i Wiedza.

Marks Karol, Fryderyk Engels. 1949. „Feuerbach. Przeciwstawność poglądów materialistycznego i idealistycznego". W: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Wybrane pisma filozoficzne 1844–1846*. Warszawa: Książka i Wiedza.

Matuszewski Krzysztof. 2016. „Fourier, Reich, Foucault – seksualność w okowach władzy?". *Nowa Krytyka: czasopismo filozoficzne* 36: 29–55.

Missé Blanca. 2020. „Fourier, Marx, and Social Reproduction". *CLCWeb: Comparative Literature and Culture* 22(2): 1–14.

Morrone Giovanni. 2022. „Between History and System. Heinrich Rickert's Concept of Culture". *Filozofija i društvo* 33(2): 349–369.

Ravignat Mathieu G. 2001. *Charles Fourier and Charles Taylor: Romantic Expressivism and the Socialist Philosophy of Labour*. Ottawa: University of Ottawa.

Riasanovsky Nicholas V. 2021. *The Teaching of Charles Fourier*. University of California Press.

Saitta Armando. 1947. „Charles Fourier e l'Armonia". *Belfagor* 2(3): 272–292.

Schopenhauer Artur. 2015. *O wolności ludzkiej woli*. Warszawa: Fundacja Nowoczesna Polska.

Scott Joan W. 2022. „Charles Fourier, Professor of Desire". *Raritan* 42(1): 56–175.

Sharples Robert W. 1986. „Soft Determinism and Freedom in Early Stoicism". *Phronesis* 31(3): 266–279.

Siemek Marek. 2002. *Wolność, rozum, intersubiektywność*. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Soliani Riccardo. 2018. „Karl Marx and Charles Fourier". W: *The Individual and the Other in Economic Thought*, red. Ragip Ege, Herrade Igersheim, 97–117. London: Routledge.

Stoczewska Barbara. 2019. „Idea wolności w doktrynie utopijnego socjalizmu". W: *Wolność człowieka i jej granice. Antologia pojęcia o doktrynach polityczno-prawnych*, t. 2: *Od Cato's Letters do klasyków anarchizmu*, red. Olgierd Górecki, 283–306. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Szumlewicz Katarzyna. 2016. „Konstrukcje nadziei w utopiach Roberta Owena, Charles'a Fouriera i Flory Tristan". W: *O wyobrażeniach świata możliwego*, red. Jowita Gromysz, Rafał Włodarczyk, 87–94. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Ślipko Tadeusz. 2008. „Wolność w liberalizmie a prawda o wolności". *Annales. Etyka w życiu gospodarczym* 11(1): 15–22.

Trombik Kamil. 2018. „Wolność a łaska". *Analecta Cracoviensia. Czasopismo Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie* 50: 173–190.

Tulejski Tomasz. 2019. „Mądrość i cnota. Wolność rzeczywista w filozofii politycznej Edmunda Burke'a". W: *Wolność człowieka i jej granice. Antologia pojęcia o doktrynach polityczno-prawnych*, t. 2: *Od Cato's Letters do klasyków anarchizmu*, red. Olgierd Górecki, 159–184. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Ustyniak Iwo. 2015. „Schopenhauerowska koncepcja motywacji a jedność ludzkiej podmiotowości w świetle rozprawy o wolności ludzkiej woli". *Internetowy Magazyn Filozoficzny Hybris* 28: 58–77.

Wilson Peter Lamborn. 1998. *Escape from the Nineteenth Century and Other Essays*. New York: Autonomedia.

Wiśniowska Karolina. 2018. „Wolność metafizyczna jako warunek odpowiedzialności? Znaczenie wolności metafizycznej dla teorii prawa w kontekście różnych podejść filozoficznych". *Internetowy Przegląd Prawniczy TBSP UJ* 4: 49–61.

Streszczenie

W utopiach z kręgu utopii socjalistycznych wartościami nadrzędnymi, którym podporządkowany jest cały system polityczny i społeczny, są dobrze zorganizowane społeczeństwo oraz dostatek – nie zaś wolność jednostki. Nie oznacza to jednak, że utopiści, tacy jak Charles Fourier, nie dokonują filozoficznej analizy wolności. Ujęcie wolności, jakie prezentuje francuski autor, jest silnie zakorzenione w jego metafizyce, odwołującej się do „namiętności", względnie „przyciągania" – jako czegoś, co należy co najwyżej poddać wskazaniom rozumu, lecz na pewno nie znosić czy też hamować. W świecie, o którym pisze Fourier, nie ma jednak miejsca na jakąkolwiek dowolność czy swobodę: nawet Bóg musi stosować się do zasad matematycznych. Jeżeli chodzi o jednostkę oraz społeczeństwo, to są one wolne jedynie potencjalnie, ponieważ zupełna wolność ma zapanować dopiero po wprowadzeniu Fourierowskiego programu w życie. Z drugiej strony, u Fouriera, w jego programie totalnej reformy społecznej, można odnaleźć wiele postulatów, które bynajmniej nie dążą do wzmocnienia, czy też ochrony, swobód jednostki (wolności społecznej); są to między innymi podporządkowanie jednostki kolektywowi, zniesienie rodziny i małżeństwa czy też obowiązkowa praca dzieci.

Słowa kluczowe: Charles Fourier, wolność, utopia, socjalizm utopijny, filozofia nowożytna, filozofia społeczna

Authentic and Illusionary Freedom According to Charles Fourier

Summary

In socialist utopias, the superior values to which the entire political and social system is subordinated are a well-organized society and prosperity – not individual freedom. This does not mean, however, that utopians such as Charles Fourier do not philosophically analyze freedom. The approach to freedom presented by the French author is strongly rooted in his metaphysics, referring to "passion", or "attraction" – as something that should at most be subjected to the indications of reason, but certainly not abolished. However, in the world that Fourier writes about, there is not much room for any freedom: even God must follow mathematical principles. As for the individual and society, they are only potentially free, because complete freedom will come only after Fourier's program is put into practice. On the other hand, in Fourier's program of total social reform, one can find many of his postulates that do not seek to strengthen or protect individual freedoms. These include, among others, the subordination of the individual to the collective, the abolition of the family and marriage, and compulsory child labor.

Keywords: Charles Fourier, freedom, utopia, utopian socialism, modern philosophy, social philosophy