

Barbara Stoczewska

## Idea wolności w doktrynie utopijnego socjalizmu

Wolność i utopia to pojęcia wyjątkowo złożone i wieloznaczne, którym w nauce poświęcono niezliczoną ilość opracowań oraz interpretacji. Co więcej, należy zgodzić się z opinią, że idea wolności stanowi jeden „z centralnych punktów nowożytnego dyskursu doktrynalnego”<sup>1</sup>, zaś pod jej retorycznym urokiem pozostaje większość nurtów politycznych i filozoficznych, spośród których wiele sytuuje ją na czele katalogu uznawanych przez siebie wartości<sup>2</sup>. O ile do pewnego stopnia łatwiej jest o interpretację sensu wolności przez pryzmat doktryn liberalnych, lewicowych, zwłaszcza anarchizmu, konserwatywnych czy chadeckich<sup>3</sup>, to odczytanie rozumienia tej idei w ujęciu przedstawicieli socjalizmu utopijnego zdaje się przysparzać szczególnie wielu trudności. Ich źródło wynikać może z wieloznaczności samego terminu utopia, a także z pewnych cech właściwych dla tego „gatunku”, takich jak kreowanie lepszego świata wręcz przerażająco uporządkowanego, zbudowanego – jak pisał Fiodor Dostojewski<sup>4</sup> – na wzór tabliczki mnożenia. Czy można w ogóle pogodzić wolność w jej ujęciu indywidualistycznym z wizjami reprezentantów niezliczonych utopii starożytnych, średniowiecznych, renesansowych czy

283

<sup>1</sup> Por. Ł. Machaj, *Wolność w poglądach Pierre’a Josepha Proudhona*, [w:] E. Kozerska, P. Sadowski, A. Szymański (red.), *Idea wolność w ujęciu historycznym i prawnym – wybrane zagadnienia*, Toruń 2010, s. 321.

<sup>2</sup> Szerzej pisze o tym Ch. Kukathas, *Wolność*, [w:] R.E. Goodin, P. Pettit (red.), *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, Warszawa 1998, s. 682.

<sup>3</sup> Szerzej o takiej klasyfikacji pisze A. Łuszczynski, *Kategoria wolności w dyskursie politycznym*, [w:] R.E. Goodin, P. Pettit (red.), *op. cit.*, s. 359.

<sup>4</sup> F. Dostojewski, *Notatki z podziemia*, [w:] *idem, Gracze. Opowiadania 1862–1869*, Warszawa 1964, s. 82.

wreszcie utopii czasów nowożytnych, oświeceniowych, utopii XIX w. oraz czasów współczesnych? Wśród tej mnogości wielorako kreowanych wizerunków lepszego świata można wyróżnić pewien zespół cech im wspólnych<sup>5</sup>. Jest to między innymi przekonanie o pozytywnych cechach ludzkiej natury, a zwłaszcza jej zdolności do likwidacji złych i absurdalnych warunków życia na rzecz akceptacji nowych, prowadzących do ustanowienia doskonalszego i racjonalnego ładu. Wiele utopii jest z jednej strony wyrazem protestu przeciw krytykowanej rzeczywistości, z drugiej zaś projekcją nowego świata, swoistym eksperymentem, prowokacją. Równocześnie twórcy tych wizji nie mają żadnych wątpliwości, że utopia nie zagraża wolności, co więcej – wyrażają najczęściej bliżej niesprecyzowane przekonanie, że „prawdziwa wolność” spełnia się właśnie w jej ramach, w gruncie rzeczy jest utopii spełnieniem, najlepszym jej wyrazem. Czyżby twórcy utopii, których celem było stworzenie ludziom swoistego raju na ziemi i zapewnienie im szczęścia, właśnie to szczęście utożsamiali z wolnością? Czy jednak uszczęśliwienie dokonywane „na siłę” da się pogodzić z wolnością, która przecież musi uwzględniać prawo do dokonywania swobodnych wyborów?

284

Jeszcze większych trudności przysparzać musi próba odpowiedzi na pytanie, czym jest utopia, utopizm. W języku potocznym termin ten ma zabarwienie pejoratywne i zwykł się kojarzyć z mrzonką, projektem nie-realnym, z góry skazanym na porażkę. Twórcy utopii to ludzie skrajnie niepraktyczni, marzyciele, których fantazje, oderwane od rzeczywistości, w istocie niczemu nie służą<sup>6</sup>. Jednak przenosząc pojęcie utopii na grunt myśli społecznej i politycznej, można zauważyć, że wiele koncepcji, którym zarzucano wręcz skrajny utopizm, później okazywało się całkiem praktycznymi, a to, co na pewnym etapie historii było tylko marzeniem i fantazją, w kolejnych stadiach stawało się rzeczywistością. Jak pisał Karl Mannheim, „utopie dnia dzisiejszego mogą stać się rzeczywistością jutra”<sup>7</sup>. Być może jest też tak – jak pisze Jerzy Szacki – że „kiedy operujemy epitetem »utopijności« w tym znaczeniu, często nie umiemy po prostu wyjść poza zastany świat i uświadomić sobie, że nie istnieją żadne stałe możliwości”<sup>8</sup>. Równocześnie wielu bardzo realistycznych projektów nie udało się urzeczywistnić całkowicie zgodnie z zamierzeniami ich twórców. Czyż więc na zarzut utopizmu nie są też narażone wizje kreujące program, który zakłada konieczność korekty wyjściowych założeń?

<sup>5</sup> Por. J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Warszawa 1980, s. 42.

<sup>6</sup> Szerzej patrz: J. Szacki, *Spotkania...*, s. 14 i nast.; Z. Bauman, *Socjalizm. Utopia w działaniu*, Warszawa 2010, s. 5 i nast.

<sup>7</sup> K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, Lublin 1992, s. 168.

<sup>8</sup> J. Szacki, *Spotkania...*, s. 17.

Idee utopijne czy też właściwy im utopizm jako styl myślenia o doskonałym społeczeństwie i państwie przejawiają się głównie w aspekcie społecznym, politycznym i literackim. O ile najczęściej dwa pierwsze są przedmiotem refleksji i dociekań historyków myśli społecznej i politycznej, o tyle rozumienie utopii jako zjawiska literackiego było jak dotąd najrzadziej opisywane<sup>9</sup>. Trudno o w pełni zadowalającą definicję utopii. Słowniki podają około 70 synonimów tego terminu, przeważnie zresztą w negatywnej konotacji. Te – jak się wydaje – niemożliwe do przezwyciężenia trudności definicyjne skłoniły badaczy do zastąpienia klasycznej definicji swoistym modelem, pozwalającym na wyodrębnienie zespołu charakterystycznych cech utopii, które mogą, ale niekoniecznie muszą występować łącznie. Szacki, posługując się opisem Chada Walsha<sup>10</sup>, wyróżnił dziewięć stałych cech utopii. W jego opinii utopię lub myślenie utopijne znamionuje po pierwsze przekonanie, że człowiek jest zasadniczo dobry, po drugie jest istotą, która może się zmieniać pod wpływem określonych warunków, po trzecie między szczęściem jednostki a pomyślnością społeczeństwa nie ma żadnej sprzeczności. Kolejnymi wyróżnionymi przez tego autora cechami utopii jest wiara w rozumny charakter jednostki oraz jej zdolność do stawania się coraz bardziej rozumną. Przyszłość jawi się w utopii jako projekt o ograniczonej liczbie możliwych do przewidzenia wariantów, należy dążyć do szczęścia na ziemi, którym nie można się znudzić, jest możliwe znalezienie sprawiedliwego władcy i wreszcie cecha szczególnie ważna z punktu widzenia niniejszego artykułu – przekonanie, że utopia nie stanowi zagrożenia dla ludzkiej wolności<sup>11</sup>. Można jednak spotkać inne przykłady takiego modelowego opisu utopii. Na przykład Michał Łuczewski, ujmujący utopię głównie w aspekcie politycznym, wskazuje na takie jej cechy jak dokładność, całościowość, tzn. objęcie utopizmem wszystkich instytucji państwa, radykalną niezgodę na obecny świat, brak analizy aktualnych instytucji, maksymalne wymaganie całkowitej realizacji, stworzenie wizji doskonałego człowieka, radykalność, powszechność, wieczność oraz będące ich celem maksymalne szczęście ludzi<sup>12</sup>. W opinii tego autora utopia rozumiana jako konkretny projekt polityczny może występować w trzech podstawowych znaczeniach: jako projekt „idealnych warunków dla samorealizacji człowieka i przebudowy ludzkiej psychiki”, „ideal-

<sup>9</sup> A. Juszczak, *Stary, wspaniały świat. O utopiach pozytywnych i negatywnych*, Kraków 2014, s. 13.

<sup>10</sup> Ch. Walsh, *From Utopia to Nightmare*, London 1962, s. 71 i nast.

<sup>11</sup> J. Szacki, *Spotkania...*, s. 42.

<sup>12</sup> M. Łuczewski, *Utopia i konserwatyzm*, „Edukacja Filozoficzna” 2000, vol. 30, s. 43.

nej wspólnoty” oraz „idealnego społeczeństwa”<sup>13</sup>. Natomiast według amerykańskiego badacza George’a Kateba utopia występuje w pięciu głównych postaciach: jako przeważnie literacki opis wymyślonych społeczeństw, jako forma refleksji z zakresu teorii polityki, jako element wizji historiozoficznych, jako podejmowane na gruncie antropologii filozoficznej próby określenia „istoty człowieka” poprzez pryzmat jego aktualnych lub potencjalnych możliwości oraz ewentualnych sposobów ich realizacji. Ostatnim typem utopii wyróżnionym przez tego autora są prorocтва, które dają wizję całkowitej transformacji ludzkiego życia, zarówno w jego wymiarze społecznym, jak i indywidualnym<sup>14</sup>. W nieco odmienny sposób opisywał utopię Mannheim, zestawiając to pojęcie z ideologią. Według tego autora oba te terminy są przejawem pewnych procesów myślowych odnoszących się nie bezpośrednio do rzeczywistości społecznej, ale czerpiących z marzeń, symboli i fantazji. Pisał, że „utopijną nazywać będziemy tylko taką transcendentną wobec rzeczywistości orientację, która przechodząc do działania, jednocześnie, częściowo lub całkowicie rozsadać będzie istniejący w danym czasie porządek bytu”<sup>15</sup>. Na inne jeszcze cechy utopii zwróciła uwagę Irena Pańków. W jej opinii utopia jest złożoną strukturą teoretyczną, której jądrem jest projekt idealnego społeczeństwa, zaś projekt ten ma podwójny układ odniesienia: historyczny i uniwersalny<sup>16</sup>. Natomiast zdaniem Leszka Kołakowskiego elementem każdej utopii jest przekonanie, że „możliwe jest osiągnięcie stanu ostatecznego i nieprzekraczalnego – takiego, w którym nie ma już nic do poprawiania”<sup>17</sup>. Z kolei Andrzej Walicki twierdzi, że utopia jest pewną szczególną postacią światopoglądu. Wielkie utopie społeczne określają cały styl myślenia, nowe całościowe perspektywy poznawcze, „wyposażają historię w sens”. Cechą konstytutywną utopii jest w opinii tego autora „transcendencja wobec rzeczywistości i (w związku z tym) szczególne nasilenie napięcia między ideałem a rzeczywistością, napięcia o charakterze konfliktowym, postulatywnym”<sup>18</sup>. Jeszcze inaczej ujmował model utopii Zygmund Bauman<sup>19</sup>. Zdaniem tego autora każda utopia posiada zdolność do myślenia o alternatywnych rozwiązaniach i relatywizowania rzeczywistości. Utopie są aspektami kultury, w których roz-

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 40–41.

<sup>14</sup> Podaję za L. Kleszcz, *Filozofia i utopia. Platon, Biblia, Nietzsche*, Wrocław 1997, s. 16 i nast.

<sup>15</sup> K. Mannheim, *op. cit.*, s. 159.

<sup>16</sup> I. Pańków, *Filozofia utopii*, Warszawa 1990, s. 170.

<sup>17</sup> L. Kołakowski, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 1999, s. 11–12.

<sup>18</sup> A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 2001, s. 5.

<sup>19</sup> Z. Bauman, *op. cit.*, s. 10–11.

waża się możliwe eksploracje rzeczywistości, są zaskakująco realistyczne w czerpaniu z doświadczeń i pragnień współczesnych ludzi. Przywołany przez tego autora Georges Sorel pisał, że umysł wyraża idee, które „wiszą w powietrzu”. Kolejną wyróżnioną przez Baumana cechą utopii jest to, że najczęściej „dzieli wspólną rzeczywistość na serię rywalizujących ze sobą projektów i szacunków, w której jest zakorzeniona”. Utopie też wywierają ogromny wpływ na aktualny bieg wydarzeń historycznych. Rzadziej zostają wchłonięte przez praktykę polityczną, częściej po wprowadzeniu ich w życie, w sposób niepostrzeżony zespalają się z ideologią konserwatywną,

[...] najczęściej jednak trwają w świadomości publicznej, przewodząc społecznym poczynaniom w roli probierza ich dobra lub zła [...]. W tej potrójnej roli utopie wkraczają w rzeczywistość nie w postaci aberracji obłąkanych umysłów, lecz w charakterze potężnych czynników współkształtujących od wnętrza to, co stanowi istotę rzeczywistości: umotywowane ludzkie działanie<sup>20</sup>.

Dla zawartych w niniejszym artykule rozważań najbardziej przydatne wydaje się rozumienie utopii jako systemu poglądów, wyrażających z jednej strony sprzeciw wobec aktualnych stosunków społecznych, z drugiej zaś proponujących ich idealną wizję, która jawi się jako synonim ładu, harmonii i powszechnego szczęścia. Według Aleksandra Świętochowskiego wszędzie tam

287

[...] gdzie tylko istnieją – a istnieją zawsze i wszędzie – nędza, krzywda i boleść, tam musi zjawić się rozważanie sposobów usunięcia przyczyn złego. W olbrzymiej skali, która rozciąga się przez całą historię kultury od rojeń dzikiego koczownika, do rozmyślań nowoczesnego filozofa, mieści się niezliczona ilość odmian utopii<sup>21</sup>.

Dążenie do ich uporządkowania i klasyfikacji zrodziło potrzebę tworzenia typologii. W literaturze przedmiotu można wskazać na liczne przykłady takich typologii utopii. Kołakowski podzielił utopie na epistemologiczne, czyli oparte na wierze, iż możliwe jest odkrycie prawdy, oraz społeczne, zakładające dwie fundamentalne idee: doskonałego i wiecznego braterstwa między ludźmi oraz równości<sup>22</sup>. Niemiecki filozof Georg Picht podzielił utopie na trzy kategorie: utopie urojone, których twórcy są wyrazicielami „nieświadomych pragnień, ślepych nadziei i irracjonalnego chcenia”, utopie krytyczne, będące do pewnego stopnia krytycznym odbiciem stanów i możliwości aktualnego świata” oraz utopie oświe-

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 14.

<sup>21</sup> A. Świętochowski, *Utopie w rozwoju historycznym*, Warszawa 1910, s. 8.

<sup>22</sup> L. Kołakowski, *op. cit.*, s. 12.

cone, które zakładają możliwość ich realizacji pod warunkiem podjęcia konkretnych działań<sup>23</sup>. Bardziej złożoną koncepcję typologii przedstawił Szacki, nawiązując do koncepcji „utopii ucieczki” i „utopii rekonstrukcji” Lewisa Mumforda<sup>24</sup>. Te pierwsze pozwalają uwolnić się od trudności, drugie dają poczucie bezpieczeństwa, zapewniają rodzaj azylu. Zgodnie z tą koncepcją Szacki wyróżnił dwa podstawowe rodzaje utopii: eskapistyczne i heroiczne. Wśród utopii eskapistycznych wyróżnił jeszcze utopie miejsca, czasu oraz ładu wiecznego, natomiast utopie heroiczne podzielił dodatkowo na utopie zakonu oraz utopie polityki. Utopie eskapistyczne zawierają marzenia o lepszym świecie, nie pociągają jednak za sobą „nakazu walki o ów lepszy świat”. Mimo że rzeczywistość jest potępiana i poddawana ostrej krytyce, przedstawiciele tej odmiany utopii nie dążą do jej praktycznego zniesienia, a raczej uciekają w świat marzeń. Wśród utopii eskapistycznych wyróżnił Szacki jeszcze trzy rodzaje: utopie miejsca, czasu i ładu wiecznego. Utopie miejsca należą do najstarszych i najbardziej klasycznych typów utopii, ukazują szczęśliwe krainy, fantastyczne wizje. Z pewnością za ich ojca-założyciela uchodzi Platon, jednak śladów podobnych cech doszukać się można także u innych „marzycieli” późniejszych epok, takich jak Tomas More, Tommaso Campanella czy Jean Jacques Rousseau lub Etienne Cabet. Utopie czasu natomiast ukazują „jakieś szczęśliwe kiedyś”, przy czym z reguły nie posługują się znanym nam czasem linearnym. Z kolei utopie ładu wiecznego „swoją ideał umieszczają poza sferą ziemskiej egzystencji człowieka” oraz wiążą go z wiecznymi wartościami, takimi jak Bóg, Natura czy Rozum. Zwłaszcza odwoływanie się do praw naturalnych poznawanych w sposób racjonalny, charakterystyczne dla oświecenia, sprzyjało powstawaniu w tej epoce utopii wiecznego ładu. U ich źródeł leży najczęściej nieufność wobec aktualnego stanu instytucji i stosunków społecznych, połączona z przekonaniem o możliwości utworzenia w ich miejsce ładu wiecznego i absolutnie doskonałego. Drugą grupę utopii tworzą utopie heroiczne. Są to – według Szackiego – „marzenia połączone z nakazem działania”<sup>25</sup>. Również wśród nich autor tej systematyki dokonał podziału na utopie zakonu i utopie polityki. Pierwsze zbliża do eskapistycznych występowanie pewnego ideału, którym może być negacja zewnętrznego świata, przekonanie, że jest zepsuty, wrogi. Grupa złączona takim przekonaniem izoluje się, zamyka we własnym kręgu. To zamknięcie może mieć charakter wyłącznie duchowy lub polegać na izolacji np. w klasztorze. Według

<sup>23</sup> G. Picht, *Odwaga utopii*, Warszawa 1981, s. 19.

<sup>24</sup> L. Mumford, *The Story of Utopias*, London 1922.

<sup>25</sup> J. Szacki, *Spotkania...*, s. 49.

Szackiego zjawiskiem podobnym, choć o masowym charakterze było bez wątpienia wczesne chrześcijaństwo<sup>26</sup>. Kolejnym typem jest utopia polityki. Jednak ta kategoria budzi pewne wątpliwości, które podziela też sam autor tej klasyfikacji, pisząc, że „granica między utopią a polityką nie jest raz na zawsze zamknięta”<sup>27</sup>. Jednak istotą tego typu utopii jest to, że dokonuje ona połączenia utopizmu z walką o praktyczne przeobrażenie całego społeczeństwa. Jest – jak pisze Szacki – „upraktycznieniem utopizmu i uwzniośleniem polityki”<sup>28</sup>. Twórcy utopijnych projektów, które można zaliczyć do tej kategorii, odrzucając aktualną rzeczywistość jako złą, niszczyielską, zepsutą, budowali wizerunek idealnego społeczeństwa w oparciu o realnie istniejące przesłanki i lokowali go w zasięgu ludzkich możliwości. Przykładem doktryny znajdującej się – jak twierdzi Szacki – między utopią a polityką, będącą swoistym „poszukiwaniem pomostu” między nimi, jest marksizm. Utopią była w nim wizja idealnego społeczeństwa, polityką zaś umiejętność kierowania siłami realnie działającymi w społeczeństwie<sup>29</sup>. I chociaż sami twórcy marksizmu odżegnywali się od miana utopijności, nadając swojej wersji znamiona naukowości, nie można mieć jednak wątpliwości co do tego, że doktryna ta nosi znamiona utopii, zaś zdecydowana większość jej tez nie spełnia jakichkolwiek rygorów nauki. I chociaż to Marks i Engels wprowadzili w *Manifestie komunistycznym*<sup>30</sup> pojęcie socjalizmu utopijnego i krytykowali jego założenia, sami jednak nie mogli nie docenić znaczenia tej doktryny, a zwłaszcza dorobku jej czołowych przedstawicieli<sup>31</sup>. Engels przyznawał, że:

[...] niemiecka teoria socjalizmu nigdy nie zapomni, że stoi na barkach Saint-Simona, Fouriera i Owena, trzech ludzi, którzy snuli wprawdzie utopijne fantazje, ale można ich zaliczyć do grona najważniejszych umysłów swoich czasów, genialnie bowiem stworzyli nieskończenie wielką liczbę prognoz, których słuszności umiemy dziś dowieść naukowo<sup>32</sup>.

Zaliczenie doktryn socjalizmu utopijnego do którejś z wyżej omówionych typologii nie jest proste. Przemawia za tym niejednoznaczność pojęciowa, a także wielość też nie do końca wyrazistych typologii. Dodatkowa trudność polega również na tym, że koncepcje każdego z trzech uzna-

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 137.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 140.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 138.

<sup>30</sup> K. Marks, F. Engels, *Manifest Partii Komunistycznej (1848)*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 4, Warszawa 1962.

<sup>31</sup> Por. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*. Wydanie nowe, Warszawa 2002, s. 160.

<sup>32</sup> Cyt. za: F. Jameson, *Archeologie przyszłości. Pragnienie zwane utopią i inne fantazje naukowe*, Kraków 2011, s. XVI.

nych przez Engelsa<sup>33</sup> za czołowych przedstawicieli socjalizmu utopijnego myślicieli, mimo oczywistych podobieństw lokujących je w obszarze utopii, różnią się między sobą w szczegółach. Cechą im wspólną, a także typową dla modelu utopii, było przyjęcie założenia, że wprowadzenie nowego ustroju dokona się na drodze pokojowej, poprzez perswazję i dobry przykład. Odrzucenie rewolucji, jako sposobu przejścia od kapitalizmu do socjalizmu, stanowiło ponadto jeden z podstawowych zarzutów kierowanych pod ich adresem przez Marksa i Engelsa, którzy twierdzili, że w ten sposób utopiści przyczyniają się do zahamowania akcji politycznej robotników, np. czartyzmu. Socjaliści utopijni różnili się natomiast znacznie w kwestii szczegółów dojścia do nowego ustroju oraz detali jego organizacji. Robert Owen i Charles Fourier zamierzali oddolnie, tj. z pominięciem istniejących kanałów politycznych, zakładać eksperymentalne wspólnoty, które miały dać początek ogólnoswiatowym zrzeszeniom, natomiast Henri de Saint-Simon wierzył w możliwość stopniowych reform prowadzonych z wykorzystaniem instytucji politycznych. Różnili się także między sobą w poglądach na kwestię własności. Tak więc – uwzględniając te zastrzeżenia – można zaliczyć doktryny socjalizmu utopijnego do kategorii utopii heroicznych, ponieważ (zgodnie z typologią Szackiego) projektują wizje idealnego społeczeństwa o zasięgu ogólnoswiatowym, gwarantujące powszechną szczęśliwość i harmonię, ale też są bardzo silnie nasycone praktycyzmem, wolą ich urzeczywistnienia. Najwyraźniej widać to u Owena i Fouriera. Znane i szeroko opisane są ich wysiłki na rzecz wprowadzenia w życie utopijnych wizji wspólnot i falansterów. Owen próbował realizować swoje ideały początkowo w Anglii, zakładając na terenie osady robotniczej w New Lanark Zakład Kształcenia Charakteru (*The New Institution for the Formation of Character*), a później, rozczarowany klęską swoich pomysłów, postanowił stworzyć ideał komunistycznego społeczeństwa z dala od zdegenerowanego Starego Świata, w Ameryce. W stanie Indiana zakupił ziemię i uczynił to miejsce celem swojego eksperymentu. Utworzona tam przez niego osada o symbolicznej nazwie Nowa Harmonia (*New Harmony*) nie przetrwała jednak długo. Wśród jej mieszkańców byli niewątpliwie uczciwi entuzjaści idei Owena, ale też byli i tacy, którzy na jego przedsięwzięcia patrzyli jak na ekscesy bogatego dziwaka i dążyli do wykorzystania jego dobrych chęci<sup>34</sup>. Nowa Harmonia zakończyła swój żywot zaledwie po roku burzliwej egzystencji. Podobne idee próbował realizować Owen także na terenie Meksyku.

<sup>33</sup> F. Engels, *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*, Warszawa 1979.

<sup>34</sup> Szerzej o tym patrz: M.M. Jelenkowski, *Owen*, Warszawa 1981, s. 25 i nast.; A. Świętochowski, *op. cit.*, s. 123 i nast.; hasło: *Owen*, [w:] K. Chojnicka, M. Jaskólski (red.), *Słownik historii doktryn politycznych*, t. 4, Warszawa 2009, s. 487 i nast.



Idee owenizmu były również podejmowane przez indywidualnych entuzjastów, jak np. przez zwolenniczkę emancypacji kobiet Frances Wright, która niedaleko Memfis założyła osadę Nashoba, gdzie Murzyni mogli pracować na równi z białymi, przeznaczając połowę dochodów na swoje utrzymanie, a drugą na wykup niewolników. Jednak i ten pomysł przetrwał zaledwie kilka miesięcy. Podobny los spotkał również założoną przez grupkę rzemieślników i inteligentów gminę Haverstraw niedaleko Nowego Jorku, a także inne w tej okolicy: Cocksackie i Kendal. Również kolejny z utopistów socjalistycznych – Fourier prowadził wielką, ale też nieefektywną działalność na rzecz upowszechnienia swoich idei<sup>35</sup>. Nie szczędził trudu, by do swoich pomysłów zachęcić przedstawicieli ówczesnego świata polityki i nauki. Posyłał swoje prace do Ludwika Filipa, jego ministrów i bankierów, kierował apele do wielu osobistości nie tylko we Francji, ale też do szefów państw ościennych, wierząc, że w ten sposób doprowadzi do urzeczywistnienia idei ogólnowiatowego ładu. Podobnie jak idee Owena, również pomysły Fouriera zyskały zwolenników w Stanach Zjednoczonych. W latach 40. i 50. XIX w. powstawały tam liczne stowarzyszenia furierowskie, a także osady w rodzaju zakładu rolniczego i wychowawczego w Brook Farm, falanga północno-amerykańska w Stanie New Jersey, falanga w Wisconsin, Grupa Pensylwańska, Nowojorska, grupa Stanu Ohio i wiele innych. Żadna z tych organizacji nie przetrwała dłużej niż 12 lat, a żywot większości z nich kończył się zaledwie po kilku miesiącach. Świętochowski tak pisał o środowisku tworzącym amerykańskie falangi:

Proletariat tonący w nędzy, chwytający się dla ratunku słomek i brzytwy, idealisci pod obłocznymi (sic!), duchy niespokojne i niezadowolone z żadnej organizacji społecznej, ludzie moralnie zatruci lub chorzy, twory burz i nieszczęść<sup>36</sup>.

Również Saint-Simon podejmował liczne próby zainteresowania swoją ideą zwłaszcza środowisk naukowych, a rozczarowanie brakiem woli współpracy doprowadziło go w 1823 r. do nieudanej próby samobójczej<sup>37</sup>. Jednak jego doktryna stała się źródłem i inspiracją XIX-wiecznego francuskiego ruchu społecznego i politycznego, stworzonego przez grono uczniów i przyjaciół, którzy otoczyli opieką mistrza w ostatnich dwóch

<sup>35</sup> Por. A. Sikora, *Fourier*, Warszawa 1989, s. 16 i nast.; J. Beecher, *Charles Fourier. The Visionary and His World*, London 1986, s. 25 i nast.; A. Świętochowski, *op. cit.* s. 151 i nast.

<sup>36</sup> A. Świętochowski, *op. cit.*, s. 156.

<sup>37</sup> Szerzej patrz: A. Sikora, *Saint-Simon*, Warszawa 1991, s. 23 i nast., A. Świętochowski, *op. cit.*, s. 112 i nast., hasło: *Saint-Simon*, [w:] K. Chojnicka, M. Jaskólski (red.), *op. cit.*, t. 5, s. 279 i nast.

latach jego życia<sup>38</sup>. W latach 20. XIX w. wokół trójki uczniów Saint-Simona, dyrektora kasy hipotecznej Olinde Rodriguesa, inżyniera Barthelemy'ego Prospera Infantina i oficera napoleońskiego Saint-Amanda Bazarda powstała ekscentryczna sekta, przeobrażona wkrótce w swego rodzaju „apostolski” kościół<sup>39</sup>. Doktryna Saint-Simona odgrywała w nim rolę quasi-religijnego dogmatu, a specjalny obrządek i ubiór miały symbolizować ideę powszechnego braterstwa.

Zakwalifikowanie doktryn socjalizmu utopijnego do grupy utopii heroiczych nie wyczerpuje jednak całej złożoności tych wizji. Można bowiem w ich szczegółowych założeniach dopatrzyć się elementów uzasadniających zaliczenie koncepcji Saint-Simona, Fouriera i Owena także do utopii czasu, szczególnie charakterystycznych dla XX w. Zgodnie z taką odmianą utopii koncepcje tych myślicieli odnoszą się do projekcji idealnego społeczeństwa w przyszłości, ale jednocześnie bazują na totalnej negacji teraźniejszości, wyrażają przekonanie, że „dzisiaj wszystko jest złe, jutro wszystko będzie dobre”<sup>40</sup>. W doktrynach socjalizmu utopijnego znaleźć można także elementy uprawniające do zaliczenia tych koncepcji do typu utopii ładu wiecznego. Przypomnijmy, że u ich podłoża znajduje się nieufność wobec całości instytucji ludzkich, rodząca potrzebę oparcia się o wartości od nich całkowicie niezależne, mające charakter wieczny, niezmienny i absolutny. Można sądzić, że klimatem sprzyjającym powstawaniu takich utopii są okresy politycznego i społecznego zamętu i destabilizacji<sup>41</sup>. W podobnych warunkach rodziły się socjalistyczne utopie. Przełom XVIII i XIX w. to szczególnie trudny okres w dziejach ojczyzny Owena. Spowodowana rewolucją przemysłową gwałtowna proletaryzacja drobnych wytwórców, rugowanie z ziemi chłopstwa, brak ustawodawstwa chroniącego interesy robotników wywoływały coraz silniejsze niezadowolenie społeczne. Ustawy represyjne wydane w czasach długoletniej wojny z Francją rodziły żywiołowe protesty proletariackich i proletaryzujących się mas. Nie inaczej działo się w ojczyźnie Fouriera i Saint-Simona w trudnym okresie porewolucyjnym. Saint-Simon budował swoją ideę totalnej reorganizacji społecznej na przeświadczeniu, że świat współczesny znajduje się w stanie głębokiego kryzysu społecznego, politycznego i moralnego. Twierdził, że rewolucja francuska nie dała

<sup>38</sup> Hasło: *saintsimonizm*, [w:] K. Chojnicka, M. Jaskólski (red.), *op. cit.*, t. 5, s. 285 i nast.; por. też. A. Świętochowski, *op. cit.*, s. 118; F.A. von Hayek, *Nadużycie rozumu*, Warszawa 2002, s. 141 i nast.

<sup>39</sup> Por. też: A. Bazard, B.P. Infantin, *Doktryna Saint-Simona. Wykłady – rok pierwszy, 1828*, przedm. i objaśn. C. Bougle i Elie Halevy, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1961.

<sup>40</sup> J. Szacki, *op. cit.*, s. 91.

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 107.

właściwie definitywnego rezultatu, nie przyniosła za sobą trwałego porządku społecznego. Pisał: „ród ludzki został uwikłany w jeden z najpotężniejszych kryzysów, jakie doświadczył od początków swojego istnienia”<sup>42</sup>. Problem kryzysu, rozprzężenia starych więzi i form społecznych, traktowanie współczesności jako swojego rodzaju „luki historycznej”, epoki przejściowej (*l'epoque de transition*), ratowanie zagrożonej ludzkości i wskazanie jej dróg wyjścia z chaosu stanowiło punkt wyjścia całej doktryny Saint-Simona. Również dla Fouriera współczesny mu świat jawił się jako schyłkowy etap formacji społecznej, nazywanej przez niego cywilizacją, która targana jest wszechwładnie panującym chaosem politycznym, gospodarczym, społecznym i umysłowym. Właściwe dla tej epoki kryzysy, wojny zaborcze, moralna degeneracja oraz szalejący pauperyzm tworzą cywilizację podobną „przysłowiowej puszczy Pandory, z której wymknęły się najrozmaitsze plagi”<sup>43</sup>. Ponadto znamienne dla utopii tego socjalisty, ale też charakterystyczne w ogóle dla utopii ładu wiecznego było odwoływanie się do wartości absolutnych, transcendentnych wobec rzeczywistego świata. Dla Fouriera takim punktem odniesienia, zasadą współkonstytuującą rzeczywistość był Bóg, rozumiany jako siła aktywna i twórcza, będąca uniwersalnym motorem wszechrzeczy. Według niego tylko Bóg jako stwórca i kierownik świata jest zdolny do utrzymania go w porządku i karności. Dając człowiekowi określone popędy, Bóg może uczynić go szczęśliwym. Również dla Owena taką siłą porządkującą i dającą niezbędne wskazówki działania miał być Bóg, nazywany przez niego „Niepojętą Siłą Twórczą Wszechświata”. „Rozumny rząd”, którego jedynym zadaniem będzie troska o szczęście rządzonych, czerpać będzie z natury ludzkiej wiedzę o tym, jak pokierować społeczeństwem, aby „nareszcie po raz pierwszy w dziejach rodzaju ludzkiego władze te i zdolności były w każdym człowieku i przez całe życie pokierowane dobrze”<sup>44</sup>.

Przechodząc do przedstawienia zasadniczej kwestii tego artykułu, czyli idei wolności w doktrynach socjalizmu utopijnego, dobrze jest odwołać się do refleksji Baumana, że pogodzenie wolności z ideą wspólnoty i gotowością do aprobaty wyższości zbiorowości nad jednostką „jest i pewnie pozostanie centralną antynomią socjalistycznej utopii, która skazana jest na współbywanie z tą sprzecznością i jej konsekwencjami”<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> C.H. de Saint-Simon, *Zarys nauki o człowieku*, [w:] *idem, Pisma wybrane*, Warszawa 1968, t. 1, s. 396.

<sup>43</sup> Cyt. za: A. Sikora, *Fourier*, s. 21.

<sup>44</sup> R. Owen, *Rewolucja w umysłach i w postępowaniu ludzkości, czyli o zbliżającym się przejściu od nierozumnego do rozumnego ustroju*, [w:] *idem, Wybór pism*, Warszawa 1959, s. 451.

<sup>45</sup> Z. Bauman, *op. cit.*, s. 65.

W podobne sprzeczności obfitują też odnoszące się do idei wolności prezentowane tu koncepcje przedstawicieli socjalizmu utopijnego. Co więcej, można powiedzieć, że antynomie te, znamionujące doktrynę socjalizmu w całej złożoności jej licznych odmian, w wydaniu utopijnym wydają się szczególnie jaskrawe.

Przede wszystkim należy zaznaczyć, że socjaliści utopijni nie prowadzili nadmiernie pogłębionych rozważań dotyczących koncepcji wolności. Z całą pewnością problem ten nie zaprzętał ich w stopniu tak znacznym jak liberałów. Ich uwaga skupiona była głównie na wykazywaniu zła tkwiącego w rzeczywistym świecie oraz kreśleniu wizji idealnego układu stosunków społecznych. Zaś to, że elementem tego układu jest wszechobecna wolność, wydawało im się oczywiste i często niewymagające nazbyt szczegółowego uzasadnienia. Sądzić też można, że niekiedy sami powątpiewali w to, by kiedykolwiek udało się do końca rozwiązać problem wolności społecznej. Saint-Simon pisząc, że Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela była pierwszą zapowiedzią tego problemu, pytał „czy problem ten jest już rozwiązany i czy będzie rozstrzygnięty kiedykolwiek w przyszłości?”<sup>46</sup>. W wielkim dorobku piśmienniczym Saint-Simona nie znajdziemy obszerniejszych fragmentów poświęconych kwestii wolności. Uwagi jej dotyczące są rozrzucone w kilku fragmentach jego tekstów i jedyny względnie obszerny wywód na temat wolności zawiera – co znamienne – przypis z dzieła *O systemie industrialnym*<sup>47</sup>. Podejmując rozważania na temat wolności, Saint-Simon wychodził z fundamentalnego założenia, że idea ta może się urzeczywistnić jedynie w systemie industrialnym. Pisał, że tylko ten system „może dać ludziom najwięcej wolności zbiorowej i indywidualnej, zapewniając jednocześnie społeczeństwu możliwie najtrwalszy pokój”<sup>48</sup>. A zatem, aby dociec istoty wolności w ujęciu Saint-Simona, wypada zrozumieć ideę przemysłowości oraz jej zasady gwarantujące jednostce korzystanie z „największej wolności, jaką da się pogodzić ze stanem społecznym”<sup>49</sup>. Pod pojęciem przemysłowości Saint-Simon rozumiał działalność wytwórczą zmierzającą do zaspokojenia wszelkich potrzeb ludzkiej zbiorowości, nie tylko odnośnie produkcji dóbr materialnych, ale także w zakresie nauki i sztuki. Tak rozumiana przemysłowość miała być – w jego ujęciu – siłą napędową ludzkich dziejów. Załączki systemu industrialnego wiązały z emancypacją mieszczaństwa u schyłku średniowiecza. Wyróżnił dwa antagonistyczne systemy organizacji spo-

<sup>46</sup> C.H. de Saint-Simon, *Środek konstytucyjny powiększenia siły politycznej przemysłowości i pomnożenia bogactw Francji*, [w:] *idem, Pisma wybrane*, t. 2, s. 131.

<sup>47</sup> *Idem, O systemie industrialnym*, [w:] *idem, Pisma wybrane*, t. 2, s. 365.

<sup>48</sup> *Idem, Pisma wybrane*, t. 2, s. 492.

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 270.

łecznej: feudalny, czyli militarny oraz industrialny. O ile pierwszy wiązał się z przemocą i podbojami dążącymi do zawłaszczenia wytworów cudzej pracy oraz „ustanawiał między ludźmi największe nierówności”, to drugi był dobrowolnym współdziałaniem ludzi w celu eksploatacji dóbr naturalnych, a także „przeciwstawiał się wszelkim prawom związanym z urodzeniem i wszelkiego rodzaju przywilejom”. O ile system feudalny opierał się na władzy, system industrialny – w przekonaniu Saint-Simona – miał się opierać na kompetencji. Fundamentalną różnicę między tymi dwoma typami organizacji społecznej wyrażały dwa pojęcia: władzy i umiejętności. To pierwsze oznaczało arbitralność oraz prawo do wydawania i wcielania w życie dowolnych decyzji, drugie zaś było rodzajem konkretnej wiedzy naukowej lub technologicznej. Wiedza ta, będąca fundamentem „umiejętności industrialnej” – w przeciwieństwie do tradycyjnej władzy w ujęciu feudalnym – wykluczała wszelką arbitralność oraz ślepe podporządkowanie, gdyż czysto techniczne decyzje wydawane w społeczeństwie industrialnym nie naruszały niczyich interesów, nie były źródłem namiętności, lecz cechowały je racjonalność i celowość. Społeczeństwo industrialne oznaczało faktyczny zmierzch władzy, a rządzenie nie odgrywało w nim żadnej godnej uwagi roli społecznej. Umiejętność industrialna miała się przejawiać w oddziaływaniu nie na ludzi, lecz na rzeczy. Nie bez powodu Engels nazywał doktrynę Saint-Simona „rządami rzeczy”, a nie ludzi. Społeczeństwo industrialne miało być układem harmonijnie współdziałających ze sobą jednostek, zespolonych wspólnotą interesów, posiadających jeden cel, gdzie cała w zasadzie działalność społeczna sprowadzona zostaje do poziomu technologii<sup>50</sup>. Celem ustroju społecznego powinno być możliwie najlepsze zastosowanie umiejętności osiągniętych w dziedzinie: nauk, rzemiosł i sztuk oraz ich największe rozpowszechnienie, udoskonalenie i rozwój, słowem: jak najkorzystniejsze powiązanie ze sobą wszelkich prac szczegółowych z zakresu nauki, sztuki i rzemiosła<sup>51</sup>. W takim społeczeństwie złączonym wspólnotą celów i interesów pojawi się nowy typ społecznej stratyfikacji, którą można określić mianem „naturalnego podporządkowania”<sup>52</sup>. Kryterium podziału społecznego według Saint-Simona nie była – jak u większości socjalistów – własność prywatna, ale ogólnospołeczna użyteczność. W jego opinii takimi cechami znamionowali się jedynie przemysłowcy, bankierzy, uczeni, artyści. Pozostali, zwłaszcza arystokracja, ale też prawnicy i duchowni zasługiwali w jego przekonaniu jedynie na miano pasożytów

<sup>50</sup> *Ibidem*, t. 1, s. 103.

<sup>51</sup> Por. W.P. Wolgin, *Szkice o zachodnioeuropejskim socjalizmie utopijnym*, Warszawa 1989, s. 205.

<sup>52</sup> C.H. de Saint-Simon, *Claude-Henri Saint-Simon. Pisma wybrane*, t. 2, s. 492.

i trutni. W słynnym tekście *Parabola*, który spowodował oskarżenie o obrazę rodziny panującej, zadawał w jego przekonaniu jedynie retoryczne pytanie, co byłoby dla Francji wydarzeniem tragiczniejszym: śmierć 30 tysięcy przedstawicieli arystokracji, szlachty i duchowieństwa czy utrata tylko 3 tysięcy najwybitniejszych uczonych i artystów. Poszczególni członkowie społeczeństwa posiadali określone predyspozycje, które lokowały ich (jak u Platona) w określonym miejscu i poziomie struktury społecznej. Klasa uczonych dysponowała umiejętnościami naukowymi, artyści stanowili typ zmysłowy, zaś właściwościami motorycznymi charakteryzować się miała tzw. klasa industrialna, predystynowana do pracy fizycznej i tylko skromna część tej grupy tworzyła elitę administratorską. Dzięki takiemu podziałowi funkcji społecznych jednostki osiągają swój cel we współpracy, a nie w rywalizacji. Sprzężenie interesu jednostki z interesem całej industii leży u podstaw całej koncepcji, jest jej zasadniczym celem.

Istotnym elementem doktryny Saint-Simona była kluczowa dla całego socjalizmu koncepcja własności. Jego interpretacja własności różniła się zasadniczo od popularnych w epoce oświecenia teorii prawnonaturalnych. Nie miała też wiele wspólnego z tradycją średniowieczną, choć znaleźć w niej można pewne elementy zaczerpnięte z obu tych tradycji – nowożytnej i średniowiecznej. Ze średniowiecznej interpretacji własności pochodzi dokonany w jej obrębie podział na dobre lub złe źródła pochodzenia własności, z tradycji liberalnej natomiast przekonanie, że własność powinna być złączona z talentem, bowiem tylko wówczas będzie właściwie spożytkowana. Daleki od absolutyzowania własności, dowodził, że może być ona narzędziem realizacji prawdziwej dominacji społecznej, a także skutecznym bodźcem sprzyjającym indywidualnej aktywności. Jednak o ile dla liberałów własność prywatna miała stać na straży autonomii jednostki, dla Saint-Simona wręcz przeciwnie – była czynnikiem spajającym wspólnotę, łączącym wszystkich jej członków.

Skoro u podstaw tak określonej wizji idealnego modelu organizacji społecznej leżała zbieżność interesów jednostkowych z ogólnospołecznymi, rodzi się ważne pytanie o rzeczywiste intencje jednostki, o to jak rozumie ona swój prywatny interes, jednym słowem: czy jej indywidualna wolność nie koliduje ze wspólnotowością całości? Czy w ogóle można tu mówić o występowaniu takiego pojęcia w wymiarze indywidualnym? Otóż według Saint-Simona wolność jednostki nie leży w sferze zainteresowań całego społeczeństwa, nie jest jego celem. W pracy *O systemie industrialnym* pisał, że co prawda każde społeczeństwo musi mieć określony cel swojego działania, gdyż bez tego „żaden system polityczny nie jest możliwy”, równocześnie jednak „szczytem mistyfikacji” nazywał

zawieranie w stanie natury przez wolne jednostki umowy społecznej, gwarantującej im zachowanie prawa do wolności. Jego zdaniem troska o utrzymanie wolności miała sens jedynie w systemach feudalnym i teologicznym, gdyż wtedy tylko narażona była na szwank. Natomiast w systemie industrialnym, „który sam przez się, z konieczności i bez specjalnego starania, musi przynosić najwyższy stopień wolności społecznej, tak w dziedzinie materialnej, jak i duchowej”, nie ma potrzeby troszczyć się o zachowanie prawa do wolności, gdyż „w tym stanie rzeczy wielki aparat kombinacji politycznych, przeznaczony wyłącznie do strzeżenia wolności przed zamachami, na jakie poważnie może być narażona, przypominałby walkę Don Kichota z wiatrakami”<sup>53</sup>. W systemie tym będą przecież rządzić rzeczy, a nie ludzie, zasady zastąpią dowolność, rozum stanie się główną i najważniejszą zasadą. Tylko w tym systemie ludzie będą korzystać „z największej wolności, jaką da się pogodzić ze stanem społecznym”. Strzeżenie swobód indywidualnych nie powinno być zdaniem Saint-Simona celem umowy społecznej. Wolność bowiem „traktowana pod właściwym kątem widzenia”, jest konsekwencją cywilizacji i wraz z nią czyni postępy, natomiast nie może być jej głównym celem. Ludzie – przekonywał – nie łączą się dla wolności. Tak było od zarania dziejów. Pierwotny człowiek tworzył gromady dla wspólnego prowadzenia łowów, a nie dla wolności. Ponadto w miarę postępów cywilizacji i rozwoju podziału pracy okazywało się, że „ludzie coraz mniej zależą jedni od drugich indywidualnie, natomiast każdy z nich coraz więcej uzależniony jest od gromady”. Czym jednak tak naprawdę była wolność w ujęciu Saint-Simona? Czy można z tych jego – raczej mglistych wywodów – wyłuskać jakąś definicję wolności? Wydaje się, że pojęcie to ujmował w dwojakim znaczeniu. Po pierwsze mówił o wolności *sensu largo*, definiując ją jako nieskrępowane prawo do rozwijania bez żadnych ograniczeń i w najszerszym zakresie uzdolnień materialnych czy duchowych, jednak pod warunkiem że będą „pożyteczne dla zrzeszenia”. Tak interpretowana wolność ma znaczenie pozytywne, jest bowiem skierowana do działania. Człowiek jest przecież istotą aktywną i jako taki w procesie pracy i poprzez ten proces afirmuje się w swojej bytowej naturze<sup>54</sup>. Równocześnie można tu mówić także o wolności negatywnej – od istniejącego zła, od zniewolenia, przymusu, nędzy, tyranii władzy, arbitralnych decyzji niekompetentnych rządzących. W nowym społeczeństwie industrialnym człowiek nie będzie już tylko narzędziem w ręku ślepej konieczności, ale uzyska wolność gwarantowaną przez organizację i planowanie.

<sup>53</sup> C.H. de Saint-Simon, *O systemie industrialnym*, s. 365.

<sup>54</sup> Por. A. Sikora, *Prorocy szczęśliwych światów*, Warszawa 1982, s. 59.

Można sądzić, że według Saint-Simona o korzystaniu z indywidualnej wolności, polegającej na działaniu społecznie użytecznym, decydować miały naturalne predyspozycje jednostki. W tym sensie wolność oznaczała zdolność do działania w ramach obiektywnych, tzn. naukowych, a nie subiektywnych, wywodzonych z własnego mniemania. Socjalista zdecydowanie odrzucał liberalną ideę wolności, którą nazywał „mglistą i metafizyczną”. Twierdził, że taka wolność zmierza do „ograniczenia oddziaływania gromady na jednostki” i w tym sensie nie akceptuje postępu cywilizacyjnego, zakładającego konieczność współpracy. Wymaga dobrej organizacji, którą trudno sobie przecież wyobrazić bez „silnego związania poszczególnych części z całością”. Jednak z wywodów Saint-Simona można wnioskować, że wyróżnił on inne jeszcze rozumienie wolności, a mianowicie wolność *sensu stricto*, czyli wolność polityczną. W jego pojęciu taka wolność w jeszcze mniejszym stopniu niż wolność indywidualna może być uważana za cel stowarzyszenia. Twierdził bowiem, że prawo do zajmowania się sprawami publicznymi bez odpowiednich ku temu predyspozycji jest prawem naturalnym przysługującym *de facto* każdemu obywatelowi. Równocześnie – nie bez racji – przyznawał, że traktowanie uzdolnień jako kryterium decydującego w działalności politycznej jest tak samo niejednoznaczne, jak i trudne do zweryfikowania. Dzieje się tak, ponieważ „polityka jest wciąż jeszcze doktryną opartą na przypuszczeniach, niezastępującą na miano nauki”<sup>55</sup>.

Również Fourier podejmował rozważania na temat wolności. I choć poświęcił im nieco więcej uwagi niż Saint-Simon, jednak podobnie jak jego rodak wyrażał wątpliwość w rzeczywistości i aktualną wartość tej idei. Nazywał ją największą pomyłką XIX w., przez doświadczenia historii odartą z niewątpliwie pięknych i chwalebnych treści. Zadawał pytanie: „dlaczego narody cywilizowane nie są zdolne cieszyć się dobrem, które jest przedmiotem pragnień jednostek i zbiorowości?”<sup>56</sup>. Otóż w jego przekonaniu odpowiedzi na to pytanie szukać należy w dziejach minionej, ale też współczesnej cywilizacji. Ich analiza pozwoliła Fourierowi na sformułowanie tezy o całkowitym zniewoleniu „człowieka cywilizowanego”, które obejmuje przede wszystkim niezdolność do dokonywania naprawdę najkorzystniejszych dla jednostki wyborów. Twierdził, że wolność, która stała się udziałem cywilizowanego i barbarzyńskiego człowieka, polega na wolności wyboru „większego lub mniejszego wyrzeczenia, a nie dobrobytu, którego przejawy widzi wokół siebie”<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> C.H. de Saint-Simon, *O systemie industrialnym*, s. 366.

<sup>56</sup> Ch. Fourier, *Traktat o wolnej woli*, [w:] A. Sikora, *Fourier*, s. 184.

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 188.



Koncepcja wolności i tzw. wolnej woli pozostaje w wyraźnym związku z Furierowską wizją człowieka i ludzkiej natury. Twierdził, że człowiek jest jednością duszy i ciała. Ciało stanowi cząstkę amorficznej, bezwładnej i wprawianej w ruch materii wszechświata, dusza zaś jest źródłem przyrodzonych jej namiętności, które stanowią podstawowy czynnik konstytuujący naturę ludzką, są motorem jego działań, ale też wyposażone w atrybut wieczności są autonomiczne wobec Boga. Namiętności to nie – jak tłumaczył uczeń Fouriera Charles Pellarin – skumulowane uczucia lub „nadużycia jakiego efektu lub przyjemności zmysłowej”<sup>58</sup>, ale przypominająca ideę *virtu* Machiavellego „wewnętrzna siła, która nas pobudza do działania odpowiadającego naszej duszy i naszym zmysłom”. Główne zło cywilizacji, zdaniem Fouriera, polega na tym, że działając represyjnie dąży ona do stłumienia tych namiętności, które w odpowiedzi wybuchają ze zdwojoną siłą, stając się źródłem destrukcji i chaosu<sup>59</sup>. W tym upatrywał głównej przyczyny dekompozycji osobowości oraz zakłóconych relacji społecznych. Dokonujące się w warunkach cywilizacji ograniczenie namiętności hamuje ludzką aktywność kierowaną ku innym, ku całemu światu, ale też ku Bogu. Zaspokojenie namiętności prowadzi do szczęścia. Aby jednak mogło być urzeczywistnione, konieczne jest zapewnienie jednostkom poczucia, że ich aspiracje i możliwości będą spełnione. Muszą temu jednak sprzyjać określone okoliczności, a mianowicie reorganizacja całego systemu zasad zbiorowego współżycia prowadząca ku pełnej harmonii między ludźmi. Wypada zgodzić się ze Świętochowskim, że tę ideę zaliczyć można do jednego z najpiękniejszych rojeń utopii, a Fouriera do prawdziwego „apostoła niezmaconego szczęścia i harmonii”<sup>60</sup>. Z jego wywodów poświęconych ludzkiemu szczęściu wnioskować można, że utożsamiał je z prawem człowieka do wolności rozumianej jako prawo do pełnej ekspozycji swoich namiętności, czyli życia zgodnego z własnymi pragnieniami, ale też sprzyjającego „harmonii zewnętrznej”, bezkonfliktowym relacjom z członkami społeczeństwa. Wynika z tego wyraziście teza, że ludzkie namiętności tworzą prawidłowy układ stosunków społecznych. Fourier nie miał żadnych wątpliwości, że człowiek jest przede wszystkim istotą społeczną. Charakterystyczne, że – inaczej niż Saint-Simon – nie uzależniał realizacji namiętności od tego, aby były społecznie użyteczne. Według niego jedynym, ale ważnym warunkiem bądź też punktem odniesienia lub drogowskazem miał być natomiast

<sup>58</sup> Ch. Pellarin, *Ch. Fourier, sa vie et sa theorie*, Paris 1843, s. 216, cyt. za A. Sikora, *op. cit.*, s. 77.

<sup>59</sup> *Ibidem*, s. 76.

<sup>60</sup> A. Świętochowski, *Utopie w rozwoju historycznym*, s. 150.

Bóg. O wolnej woli Fourier pisał, że jeśli „nie przyznać połowy Bogu i połowy człowiekowi – nie będzie już wolności ani dla jednego, ani dla drugiego”<sup>61</sup>. Odrzucał dotychczasowe ograniczenia ludzkiej wolności wynikające z jednej strony z przesłanek filozoficznych, czyli przyznających wszystko rozumowi, z drugiej zaś teologicznych, zgodnie z którymi „wszystko odstępujemy Bogu, gdy naprawdę wszystko mu zabieramy”. W traktacie *O wolnej woli* przeprowadził Fourier skomplikowaną klasyfikację wolności, dzieląc ją na cztery kategorie: złożoną pozytywną, prostą pozytywną, prostą negatywną i złożoną negatywną. Pierwszej przyznawał tytuł „wolności całkowitej”, łączącej rozum z namiętnościami. Oczywiście taka wolność może być spełniona tylko w warunkach harmonii, jaką zapewnia idealny ustrój przyszłości, czyli falanster. Drugi rodzaj wolności, oparty wyłącznie na namiętnościach bez udziału rozumu, prowadzi do zguby. Jest to wolność obliczona na krótką metę, jaką cieszy się młody człowiek szaleńczo trwoniący fortunę. Kolejna kategoria to wolność złożona pozytywna, w sposób harmonijny łącząca w sobie dwa elementy: „namiętność dążąca do przyjemności i rozum pozytywny”<sup>62</sup>. Rolą rozumu jest jedynie „wysubtelnianie i mnożenie przyjemności, a nie hamowanie ich”. Jego pozytywne działanie polega na „kalkulowaniu subtelnych rozkoszy”<sup>63</sup>, służy „aktywnej przyjemności”. Trzecią kategorią jest wolność prosta negatywna, oparta na hamującym działaniu rozumu, który „wkracza po to właśnie, aby stłumić namiętności pod pretekstem ostrożności”<sup>64</sup>. Daleko stąd do szczęścia. „Umieć znosić cierpienia nie znaczy zażywać przyjemności”<sup>65</sup> – przekonuje Fourier. Czwartą i ostatnią kategorią wolności przez niego wyróżnioną jest tzw. wolność złożona negatywna, którą zna lud cywilizowany. Co prawda wolność ta polega na współistnieniu namiętności i rozumu, ale w sensie negatywnym, gdyż człowiek

[...] obdarzony nieokrzęsany, lecz trafnie sądzącym rozumem dostrzega same niedole w swej nędznej kondycji. [...] na próżno filozofia i teologia usiłują mu dowieść, że z jednej strony, jego wyrzeczenia są drogą do nieba, lub że, z drugiej strony, stanowią szczęście mędrca. [...] lud nie rozumie ani słowa z tych subtelności i woła wszędzie, że chciałby być bogaty, aby oddać się przyjemnościom, [...] buntuje się przeciw tym uczonym lekcjom, upórczywie żądając bogactw i bolejąc nad swym niedostatkiem<sup>66</sup>.

<sup>61</sup> Ch. Fourier, *op. cit.*, s. 194.

<sup>62</sup> *Ibidem*, s. 201.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> *Ibidem*, s. 202.

Reasumując, można sądzić, że wolność według Fouriera miałyby polegać na prawie do nieskrępowanego realizowania przez jednostkę wynikających z jej natury potrzeb oraz pragnień. Ludzka skłonność do społecznej koegzystencji pozwala na zgodne i w pełni harmonijne współżycie w ramach wspólnoty, jednak na zasadach pewnej autonomii, gdyż każdy jest kształtowany odmiennie, a jego rola i funkcja w organizacji życia zbiorowego zależą wyłącznie od jakości charakteru. Pomyślność całego społeczeństwa oraz bogactwo społecznego życia zależą bowiem od różnorodności, respektowania różnorodności charakterów, ale także ich pokojowego i zgodnego współdziałania. Ważnym elementem, bez którego trudno wyobrazić sobie spełnienie wolności, jest także odpowiedni poziom warunków materialnych. „Masy ludowe – pisał – winny korzystać z gwarancji dobrobytu, który ma uchronić od wszelkiej troski”. Dzięki zaspokojeniu potrzeb życiowych „ludzie będą mogli poświęcać się tylko temu, co naprawdę ich interesuje, ku czemu kierują się ich namiętności i związane z nimi aspiracje”. Zmianie ulegnie charakter pracy, będącej dotychczas prawdziwą gehenną cywilizowanego świata. W nowym ustroju praca miała się stać przejawem ludzkiej ekspresji i autoafirmacji. Rodzaj aktywności związany był z konkretnymi predyspozycjami jednostki oraz jej zainteresowaniami. W tym sensie możliwość wykonywania pracy zgodnej z upodobaniami była przejawem wolności rozumianej jako prawo do swobodnego wyboru, niezależnej decyzji odpowiadającej indywidualnym aspiracjom. Praca będąca źródłem radości twórczej miała prowadzić do dynamicznego wzrostu bogactwa całego społeczeństwa.

Owen, podobnie jak pozostali socjaliści utopijni, swoją koncepcję wolności kształtował w ścisłym związku z wizerunkiem idealnego społeczeństwa, traktując ją jako jego trwałą i nieodzowny element. Tak jak w odniesieniu do całości doktryny utopijnego socjalizmu nie można wątpić w to, że jego twórcy nie wyobrażali sobie przyszłego ustroju bez wolności, tak trudno niekiedy zaakceptować warunki, w jakich miałyby być ona realizowana. Dla Owena – wyraźniej niż dla pozostałych – warunkiem *sine qua non* stworzenia nowego, doskonałego społeczeństwa, było całkowite zniesienie prywatnej własności. Dostrzegał w niej główne źródło zła i konfliktów międzyludzkich. Dawał pierwszeństwo własności społecznej, wierząc, że wspólne zarządzanie środkami produkcji spowoduje nie tylko pełne wykorzystanie możliwości wytwórczych całego społeczeństwa, ale przyczyni się do zaniku takich negatywnych zjawisk jak nierówność, anarchia, konkurencja. Krytykował poglądy współczesnych mu myślicieli o wolności osobistej człowieka i prawie do swobodnego wyboru. Takie hasła – w jego przekonaniu – zamykały się w kręgu czy-

stych teoretycznych spekulacji. Taka wolność jest tylko pozorna. Rzeczywistość bowiem aż nadto wyraźnie wskazuje, że indywidualna wolność robotników jest ograniczona nieludzkimi warunkami pracy. „Jaka tu może być wolność – pytał – i cóż innego mają ci ludzie do wyboru, jeżeli nie śmierć głodową?”<sup>67</sup>.

Innym źródłem ograniczającym prawdziwą wolność człowieka była – zdaniem Owena – religia, w której upatrywał przyczynę ludzkiej ciemnoty i nietolerancji. Wierzenia religijne, będące też potężnym orężem ideologicznego oddziaływania rządzących, ograniczały horyzonty intelektualne człowieka, krępowały jego inicjatywę, wypaczały moralne wartości<sup>68</sup>. Owen twierdził, że u podstaw każdej religii leży przekonanie o złych cechach ludzkiej natury, o jej przyrodzonej ułomności. Religia była – jego zdaniem – potężnym instrumentem w ręku duchowieństwa, które od wieków utrzymywało przekonanie, że całe życie człowieka powinno być pełnym udręki i cierpienia poszukiwaniem drogi do Boga. Religia to nic innego jak ukryte, choć bezwzględne utrzymywanie ludzi w strachu i ciemności. A zatem prawdziwa wolność to całkowite wyzwolenie od zakłamania i fałszu, jakie niosą ze sobą religijne wierzenia. Jednym z przykładów takiego zakłamania była – w przekonaniu Owena – sankcjonowana przez Kościół instytucja małżeństwa. Głosił ideę wolności w doborze partnerów życiowych. Stał na stanowisku, że małżeństwa sankcjonowane przez Kościół, jako na zawsze nierozłączne związki zawierane z woli Bożej, są źródłem konfliktów rodzinnych i wypaczają tę piękną z założenia instytucję. Człowiek ma przecież prawo do szczęścia, którego nieodzownym elementem jest wolność w zakresie swobody poszukiwań coraz to nowych wrażeń i doznań uczuciowych. Martwe małżeństwa nie mają nic wspólnego z miłością, są sprzeczne z naturą człowieka, ograniczają jego wolność. Ofiarami takich związków padają najczęściej kobiety i dzieci. Dla nich „te jaskinie samolubstwa, egoizmu i hipokryzji” są źródłem ponizienia, a także przyczyniają się do nieszczęścia całego społeczeństwa, kształtując w młodzieży przekonanie o takim wizerunku małżeństwa.

Wolnością był też – w przekonaniu Owena – dostęp do prawdziwej wiedzy, czyli umiejętności rozróżniania prawdy od fałszu. Pisał, że przyrodzonym prawem człowieka jest zdolność do „przyjmowania pojęć, dzielenia się nimi, porównywania”. Pojęcia te składają się na całość wiedzy człowieka, czyli jego umysłowości, która – w miarę rozwoju jednostki – nabiera siły i dojrzałości. Dowodził, że „jeżeli wiedza ta

<sup>67</sup> R. Owen, *Do brytyjskich fabrykantów o zatrudnianiu dzieci w fabrykach*, [w:] *idem, Wybór pism*, Warszawa 1959, s. 222.

<sup>68</sup> Por. M.J. Jelenkowski, *op. cit.*, s. 78.

jest prawdziwa i nieskażona błędami [...] i jeśli społeczeństwo, w którym człowiek żyje, posiada wiedzę podobnej jakości i poziomu, to człowiek będzie szczęśliwy<sup>69</sup>. Oczywiście służyć temu miały odpowiednie metody wpajane człowiekowi już od dziecka, gdyż „sprawą największej doniosłości jest nauczyć odróżniać prawdę od fałszu”. Prawdziwa wiedza była w jego przekonaniu wręcz warunkiem szczęścia jednostki. Pisał:

[...] kiedy te prawdy zostaną powszechnie uznane, każda jednostka będzie się z pewnością starała przyczynić do szczęścia innej jednostki, dla każdej bowiem stanie się jasne i niewątpliwe, że takie postępowanie jest szczytem dbałości o własny pożytek i naprawdę prowadzi do szczęścia<sup>70</sup>.

Rozważania te doprowadziły Owena do sformułowania „powszechnej racjonalnej konstytucji”, swoistego katalogu wolności, których funkcjonowanie miało być zapewnione w idealnym społeczeństwie przez troszczący się o powszechne szczęście „rozumny rząd”. Trzeba przyznać, że niektóre spośród tych idei, pochodzących przecież sprzed ponad dwustu lat, zachowały swoją aktualność i z powodzeniem wpisują się w zestaw praw człowieka współczesnych generacji – jak doskonale wiadomo, nie zawsze przestrzeganych. Do tych fundamentalnych wolności zaliczał bowiem Owen prawo każdego człowieka do godziwego życia i odpowiedniej opieki, która zapewnić ma prawidłowy rozwój „wrodzonych władz dziecka, fizycznych, umysłowych, moralnych i życiowych”. Wolnością jest także możliwość ustawicznego pomnażania zasobu wiedzy, prawo do całkowitej swobody wypowiedzania się, nieskrępowanej zmiany miejsca zamieszkania. Wolnością była w opinii Owena wolność od przesądów, jak też prawo do życia w społeczeństwie zamożnym, dobrze zorganizowanym, którego prawa i instytucje są zharmonizowane z prawami ludzkiej natury. Mimo że trudno byłoby doszukać się większych analogii Owenowskiej doktryny z założeniami współczesnego mu liberalizmu, to jednak jego interpretacja wolności jako „najdalszej swobody działania, ale niekolidującej z wolnością innego człowieka” jakże bliska jest rozumieniu tej idei w ujęciu klasycznego liberalizmu.

Na zakończenie wypada powrócić do pytania postawionego na wstępie tego artykułu. Czy wolność, tożsama ze szczęściem, której spełnienie w ramach idealnego społeczeństwa przewidywali utopijni socjaliści, rzeczywiście to szczęście zagwarantuje? Wydaje się jednak, że nie ma potrzeby szukać się odpowiedzi. Krytyka utopi i utopizmu istnieje przecież tak długo jak same utopijne wizje. O ich wielkiej, inspirującej roli w dziejach myśli społeczno-politycznej świadczy obfitość antyutopijnej literatury.

<sup>69</sup> R. Owen, *Nowy pogląd na społeczeństwo*, [w:] *idem, Wybór pism*, s. 88.

<sup>70</sup> *Ibidem*, s. 90.

Już u Arystotelesa dopatrzeć się można krytyki założeń idealnego państwa Platona. Najwybitniejszym przykładem antyutopijnej literatury są *Notatki z podziemia* Fiodora Dostojewskiego<sup>71</sup>. W utworze tym, będącym drwiną z utopijnej wizji Kryształowego Pałacu w *Co robić* Nikołaja Czernyszewskiego, znajdujemy wiele uwag jakże dobitnie przemawiających do wyobraźni każdego z nas.

Państwo wierzycie – pisał Dostojewski – w kryształowy gmach, który stać będzie przez wieczność, czyli taki, któremu nie będzie można ukradkiem pokazać języka albo przez kieszeń wystawić figi. Jeżeli o mnie chodzi, to ów gmach właśnie dlatego przejmuję mnie lękiem, że jest kryształowy, że ma trwać całą wieczność i że nie będzie można pokazać mu języka<sup>72</sup>.

Jednak mimo że trudno uwierzyć w kreowaną przez utopistów wizję wolności, nostalgia za taką jej projekcją jest udziałem każdego z nas. Choć nie mamy wątpliwości, że wizja kryształowego pałacu jest tylko marzeniem, jednak tęsknimy za takim rozumieniem wolności, gdyż daje tak potrzebne człowiekowi poczucie bezpieczeństwa. Większym lękiem napawa nas liberalna koncepcja wolności, którą Friedrich A. von Hayek tak stanowczo łączył z odpowiedzialnością i gotowością do wyrzeczeń<sup>73</sup>.

Nie można mieć wątpliwości, że utopia zaznacza swoją inspirującą rolę na każdym etapie dziejów, a zwłaszcza w momentach trudnych, gdy chwieje się wiara w stabilność świata. W dobie gwałtownego narastania niezwykle trudnych problemów, których źródło tkwi w globalnej i nowoczesnej cywilizacji, przekraczającej wszelkie granice industrializacji, w najczęściej nieodwracalnym wyniszczeniu środowiska naturalnego, przebudzeniu islamu i związanym z tym fanatyzmie etc., jako absolutna konieczność jawi się potrzeba stworzenia alternatywnych dla rzeczywistości planów i programów na przyszłość. Większość z nich nosi znamiona – jak tego chciał Picht – tzw. oświeconej utopii, czyli takiej, „która liczy się z realiami, które można ustalić metodami racjonalnej prognozy i nie pomija realnych przesłanek planowania politycznego, ale zarazem przekracza ich horyzonty i dlatego właśnie jest konieczna”<sup>74</sup>.

<sup>71</sup> Por. J. Szacki, *Spotkania...*, s. 155.

<sup>72</sup> F. Dostojewski, *op. cit.*, s. 82.

<sup>73</sup> Patrz szerzej: F.A. von Hayek, *Droga do zniewolenia*, Kraków 1996, s. 139 i nast.

<sup>74</sup> G. Picht, *op. cit.*, s. 19.

## Bibliografia

- Bauman Z., *Socjalizm. Utopia w działaniu*, Warszawa 2010.
- Bazard A., Efantin B.P., *Doktryna Saint Simona. Wykłady – rok pierwszy, 1828*, przedm. i objaśn. C. Bougle i Elie Halevy, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1961.
- Beecher J., *Charles Fourier. The Visionary and His World*, London 1986.
- Dostojewski F., *Notatki z podziemia*, [w:] F. Dostojewski, *Gracz. Opowiadania 1862–1869*, Warszawa 1964.
- Engels F., *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*, Warszawa 1979.
- Fourier Ch., *Traktat o wolnej woli*, [w:] A. Sikora, *Fourier*, Warszawa 1989.
- Hayek F.A. von, *Droga do zniewolenia*, Kraków 1996.
- Hayek F.A. von, *Nadużycie rozumu*, Warszawa 2002.
- Jameson F., *Archeologie przyszłości. Pragnienie zwane utopią i inne fantazje naukowe*, Kraków 2011.
- Jelenkowski M.M., *Owen*, Warszawa 1980.
- Juszczak A., *Stary, wspaniały świat. O utopiach pozytywnych i negatywnych*, Kraków 2014.
- Kleszcz L., *Filozofia i utopia. Platon, Biblia, Nietzsche*, Wrocław 1997.
- Kołakowski L., *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 1999.
- Kukathas Ch., *Wolność*, [w:] R.E. Goodin, P. Pettit (red.), *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, Warszawa 1998.
- Łuczewski M., *Utopia i konserwatyzm, „Edukacja Filozoficzna” 2000*, vol. 30.
- Łuszczynski A., *Kategoria wolności w dyskursie politycznym*, [w:] R.E. Goodin, P. Pettit (red.), *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, Warszawa 1998.
- Machaj Ł., *Wolność w poglądach Pierre’a Josepha Proudhona*, [w:] E. Kozerska, P. Sadowski, A. Szymański (red.), *Idea wolność w ujęciu historycznym i prawnym – wybrane zagadnienia*, Toruń 2010.
- Malczewski J., *Owen*, [w:] K. Chojnicka, M. Jaskólski (red.), *Słownik historii doktryn politycznych*, t. 4, Warszawa 2009.
- Malczewski J., *Saint-Simon*, [w:] K. Chojnicka, M. Jaskólski (red.), *Słownik historii doktryn politycznych*, t. 5, Warszawa 2012.
- Malczewski J., *Saintsimonizm*, [w:] K. Chojnicka, M. Jaskólski (red.), *Słownik historii doktryn politycznych*, t. 5, Warszawa 2012.
- Mannheim K., *Ideologia i utopia*, Lublin 1992.
- Marks K., Engels F., *Manifest Partii Komunistycznej (1848)*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 4, Warszawa 1962.
- Mumford L., *The Story of Utopias*, London 1922.
- Owen R., *Do brytyjskich fabrykantów o zatrudnianiu dzieci w fabrykach*, [w:] R. Owen, *Wybór pism*, Warszawa 1959.
- Owen R., *Nowy pogląd na społeczeństwo*, [w:] R. Owen, *Wybór pism*, Warszawa 1959.
- Owen R., *Rewolucja w umysłach i w postępowaniu ludzkości, czyli o zbliżającym się przejściu od nierozumnego do rozumnego ustroju*, [w:] R. Owen, *Wybór pism*, Warszawa 1959.
- Pańków I., *Filozofia utopii*, Warszawa 1990.

- Pellarin Ch., *Ch. Fourier, sa vie et sa theorie*, Paris 1843.
- Picht G., *Odwaga utopii*, Warszawa 1981.
- Saint-Simon C.H. de, *Środek konstytucyjny powiększenia siły politycznej przemysłowości i pomnożenia bogactw Francji*, [w:] C.H. Saint-Simon, *Pisma wybrane*, t. 2, Warszawa 1968.
- Saint-Simon C.H. de, *Zarys nauki o człowieku*, [w:] C.H. de Saint-Simon, *Pisma wybrane*, t. 1, Warszawa 1968.
- Sikora A., *Fourier*, Warszawa 1989.
- Sikora A., *Saint-Simon*, Warszawa 1991.
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej. Wydanie nowe*, Warszawa 2002.
- Szacki J., *Spotkania z utopią*, Warszawa 1980.
- Świętochowski A., *Utopie w rozwoju historycznym*, Warszawa 1910.
- Walicki A., *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 2001.
- Walsh Ch., *From Utopia to Nightmare*, London 1962.
- Wołgin W.P., *Szkice o zachodnioeuropejskim socjalizmie utopijnym*, Warszawa 1989.