

# Bronisław Baczko

---

## Szczęście i lemoniada

---

Etyka 2, 314-318

---

1967

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

nej i wyraża swój stosunek do rzeczywistości w pojęciach dobra i zła, pięknego i brzydkiego, w postaci zasad, norm, ideałów i ich kryteriów.

Występujący w dyskusji byli na ogół zgodni, że sądy wartościujące mają pewne znaczenie poznawcze i można je racjonalnie uzasadnić drogą zestawienia z wynikami nauk społecznych. Obecni na posiedzeniach etycy wyrażali pogląd, że wartość jest kategorią etyczną, normatywną, iż problem wartości wiąże się z pojęciem ideału moralnego, z zagadnieniem sensu życia itd.

Na podstawie omówionych wyżej prac etyków radzieckich można, jak sądzę, wskazać na zgodność ich poglądów w ujmowaniu problemu naukowości etyki. Wymienieni w niniejszym przeglądzie autorzy odrzucają możliwość unaukowania etyki w oparciu o określone wzory formalne, ujmują etykę w kontekście światopoglądowym, widzą możliwość jej unaukowania w oparciu o światopogląd marksistowski, o marksistowską teorię rozwoju dziejów. Uznają, że tylko na gruncie marksizmu etyka normatywna może odkrywać pewne prawidłowości, poznawać pewne strony obiektywnej rzeczywistości społecznej. Uważają etykę za naukę praktyczną, której zadaniem jest wskazywać drogę racjonalnego wyboru dróg postępowania, pomagać człowiekowi w rozstrzyganiu zagadnień związanych z jego bytem, w których każdy człowiek jest żywo zainteresowany. Uznają doniosłość racjonalnego uzasadnienia w etyce dla pracy wychowawczej, dla przekonywania ludzi o preferencji jednego systemu moralnego nad drugim, skłonienia ich do uznania za słuszny marksistowskiego systemu moralnego.

Emilia Zyro

#### SZCZĘŚCIE I LEMONIADA

Janina Majler, *Doktryna etyczna Karola Fouriera*, Warszawa 1965, KiW, Biblioteka Studiów nad Marksizmem, t. 7, ss. 286.

Fourier, jak wiadomo, wieścił, iż w społeczeństwie przyszłości wody mórz zamieni się w lemoniadę. Jakaż postawę zająć ma badacz systemu Fouriera wobec dzieła, w którym ów anegdotyczny już pomysł należy, mimo wszystko, do bardziej trzeźwych? Najłatwiej tu o dwie postawy skrajne. Nic prostszego niż wrzucić ramionami i potraktować całą twórczość Fouriera — pomysły o lemoniadzie, anty-rekinach (które zaludnią ziemię po jej przyszłych przeobrażeniach geologicznych), obsesyjne wyliczenia namiętności, charakterów, podcharakterów, ćwierć- i półcharakterów na równi z idealnymi obrazami wyzwolonej zorganizowanej pracy-rozrywki — jako różnorodne ekspresje pewnej aberracji intelektualnej o wyraźnej komponentce patologicznej. Tak oceniała Fouriera część jego współczesnych, takie opinie nie trudno również znaleźć w literaturze o autorze *Théorie des quatre mouvements*. Ale nie mniej częste są opinie entuzjastów pełnych zachwyty dla prekursorskich pomysłów i wyjątkowej przenikliwości socjologicznej oraz inwencji Fouriera. Nawet ów pomysł z lemoniadą okazuje się — w ich interpretacji — mniej groteskowy po bliższym wejrzeniu. Fourier mówi o owej lemoniadzie z przymrużeniem oka, a chodzi mu zapewne o przeróbkę wody morskiej na pitną. Nie wszystkie pomysły poddają się łatwym zabiegom urealnienia. Jeśli jednak pozostawić na uboczu pewne — referuję ową postawę „entuzjastyczną” — ekstrawagancje, to

pozostaje zrab doktryny, która zadziwia dostrzeżeniem kwestii i spraw, które podjęły późniejsze pokolenia.

Janina Majler w swej pracy uniknęła Scylli entuzjazmu i Charybdy łatwej drwiny czy też pobłażliwości psychiatry. Wybrała postawę, którą najlepiej chyba określić jako rzeczowość. Wybór ten był ułatwiony m. in. dzięki zakresowi pracy. Interesuje mianowicie autorkę myśl etyczna Fouriera rozumiana w sposób specyficzny. Stosuje autorka pewien zabieg, który powtarza się w szeregu innych prac z zakresu etyki i jej dziejów. Fourier, jak wiadomo, nie uprawiał systematycznej refleksji w zakresie etyki. Interpretator zakłada natomiast, że doktryna jego zawiera *implicite* pewien nieuświadomiony system etyczny. Przez system zaś (czy też doktrynę) rozumie się, po pierwsze, zespół wartości, które występują w toku oceny współczesnych i minionych zachowań ludzkich i stosunków społecznych, po drugie zaś, wartości, które ingerują w aprobowanych lub też postulowanych wzorach osobowych, wyobrażeniach o wspólnotach idealnych. Trudno byłoby się tu wdawać w prawomocność tego rodzaju zabiegów w ogóle. Niekiedy bowiem wydaje się, że prowadzą one nie tyle do rekonstrukcji ile do konstrukcji. Szukając wartości najwyższej sugerują jak gdyby, iż tego rodzaju wartość najwyższa w refleksji badanego autora występowała (a może dlatego właśnie brak w danym dziele systematycznej refleksji etycznej, iż owej wartości najwyższej nie mógł czy też nie chciał sformułować?). Czasem pojawia się niebezpieczeństwo, iż w rezultacie tych zabiegów może zatrzeć się różnica między luźnymi uwagami i obserwacjami etycznymi a pogłębioną refleksją właśnie. W każdym razie w książce Majlerowej zabieg ten okazał się poznawczo skuteczny — jak już mowa była — przyczynił się do zapewnienia dziełu waloru rzeczowości. Autorka mogła abstrahować od szeregu szczegółowych spraw w utopii Fouriera — interesowały ją przede wszystkim wartości zaangażowane w jego krytyce cywilizacji oraz wartości występujące w opisie „Zrzeszenia”, wreszcie sposoby uzasadniania owego ideału. A równocześnie wybrany punkt widzenia określił szerszy o wiele krąg spraw, niżby wskazywał tytuł. Czytelnik otrzymał wnikliwą i zwartą analizę całokształtu niemal doktryny fourierowskiej. W kolejnych rozdziałach omawiane są więc (po informacyjnym rozdziale wstępnym) ogólnofilozoficzne założenia doktryny społecznej Fouriera, jego krytyka cywilizacji, ideał społeczny życia w falansterze, wreszcie charakterystyka etyki ogólnej Fouriera. Zamyka pracę próbą porównania myśli etycznej Marksa z myślą Fouriera. Nie chciałbym wdawać się w streszczanie wyników autorki w jej rekonstrukcji etyki normatywnej Fouriera, zwłaszcza iż zostały one zebrane przejrzysto w samej książce (por. s. 184-185). Przekonywająco dowodzi autorka, iż szczęście jest uznane w wielowartościowej etyce Fouriera za dobro najwyższe, że postulaty moralne występujące w jego dziele ściśle związane są z radykalnym programem społecznych przeobrażeń, że pojęcie potrzeby oraz historiozofia i kosmologia służą w systemie jako swoiste racje na rzecz tezy o wartości szczęścia. To krótkie zestawienie nie oddaje jednak klimatu książki: umiejętnego, pełnego wyrozumiałości dla analizowanego dzieła a zarazem świadomego dystansu wobec niego, operowania szczegółem, trafną konfrontacją, konkretem historycznym.

Jednocześnie nie jest to książka historyczna. Nie tylko w tym sensie, iż — jak się zastrzega autorka — nie stawia sobie zadań w zakresie badań nad źródłami myśli Fouriera, ani też nie przeprowadza rozbudowanych historycznych analiz porównawczych. (Odnotujmy jednak na marginesie choćby, iż wówczas, gdy ten typ problemów jest podejmowany, autorka wyczulona jest na niebezpieczeństwa rozpowszechnionych w literaturze marksistowskiej wulgaryzujących trafaretów.

Tak mają się np. sprawy, gdy omawiając źródła społeczne doktryny Fouriera zastrzega się, iż nie da się do nich zredukować genezy dzieła, w którym na każdej niemal stronie obecna jest niepokojąca, pełna obsesji osobowość jego autora; tak mają się również sprawy przy analizie treści klasowych zawartych w twórczości autora *Le nouveau monde*). Ale nie jest to książka historyczna również i w innym sensie. Nieprzypadkowo jako porównawczy układ odniesienia wybrany został właśnie Marks. Książka wnosi swój cenny wkład do „marksologii” — rozpowszechnione ogólniki o wpływie Fouriera na Marksa zastępuje rzetelną i instruktywną a zarazem bardzo ostrożną analizą porównawczą. Ale interesuje autorkę nie tylko Marks historyczny. W centrum ostatniej partii książki znalazły się żywotne problemy współczesnych kontrowersji wokół rozumienia pracy i czasu wolnego jako wartości afirmowanych w marksowskim ideale wyzwolenia człowieka.

Szczegółowe analizy autorki zdają się prowadzić do wniosku, iż stanowisko Marksa w tej materii ulegało zmianie, a także iż marksowska teza o przekształceniu pracy w ekspresję ludzkiej potrzeby nie ma nic wspólnego z mieszczańskim ideałem pracowitości. Marks, zdaniem autorki, ewoluował w kierunku tez wypowiedzianych w znanym fragmencie III tomu *Kapitału*: wyraźnego odgraniczania sfery pracy od sfery nie-pracy (czy też czasu wolnego) postulując równocześnie zarówno maksymalne zmniejszenie samego czasu pracy jak i humanizację procesu pracy koniecznego dla społeczeństwa. Inna zaś to już kwestia, iż ową sferę czasu wolnego Marks zdawał się pozostawiać spontaniczności indywidualnych inicjatyw, żywiąc, jak się wydaje, przeświadczenie, iż w tej sferze właśnie manifestować się będzie swobodnie i harmonijnie uniwersalność człowieka zarówno w skali osobowości jak i w skali społecznej. Autorka obraca się tu na pograniczu problemów socjologii kultury i pracy. Interesuje ją jednak przede wszystkim problematyka etyczna. W znanych formułach określających zasady socjalizmu i komunizmu takie terminy jak „potrzeba” i „praca” funkcjonują również jako wartości. Aksjologiczny sens tego drugiego zwłaszcza terminu u Marksa wydobywa autorka. Niepokoją ją żywo problemy współczesnej etyki marksistowskiej. W toku swego historycznego rozwoju marksizm dostarczył inspiracji zarówno dla lafarguowskiej pochwały lenizmu jak i dla absolutyzacji pracy jako wartości samoistnej i w pełni autonomicznej w duchu stachanowizmu. Majlerowa jest daleka od dostarczania łatwych recept. Uprzytomnia natomiast nagłą potrzebę uświadomienia sobie statusu, jaki nadany został pracy jako wartości w marksizmie współczesnym, wieloznaczności wartości zawartych we wzorach osobowych i modelach współżycia społecznego, które w nim funkcjonują i które on propaguje.

Oszczędna w słowach i środkach wyrazu, a bogata w myśli książka Majlerowej skłania do refleksji nad kwestiami różnymi. Oto zaś kilka uwag w związku z pewnymi problemami interpretacyjnymi. W toku lektury odczuwałem brak pewnego ogniwa, które zspoliłoby rozmaite aspekty doktryny Fouriera. Chodzi nie o pominięcie tej czy innej tezy systemu, lecz o wyartykułowanie owej trudno poddającej się konceptualizacji, ale odczuwalnej przecież atmosfery intelektualnej, którą doktryna jest przesycona. Uświadomiłem sobie dopiero po pewnym czasie, że w pracy zabrakło po prostu słowa „romantyzm”. Nie chodzi, oczywiście, o samo słowo — notoryczne wieloznaczności tego terminu stały się już przedmiotem rozbudowanych dyskusji naukowych (wspomnijmy choćby Lovejoya, Wellecka, Janion). Chodzi o pewien klimat, poza którym pomysły Fouriera są niewytłumaczalne, a jeszcze mniej zrozumiałą jest ich społeczny rezonans. Pisałem wcześniej o rzeczowości jako walorze pracy. Okupiony jest on może tylko nadmierną racjonalizacją

doktryny. W tym mianowicie sensie, iż pewne jej rysy potraktowane są w książce jako ekstrawagancje lub świadectwa maniakalnych obsesji. W niczym nie chciałbym umniejszać komponenty psychopatologicznej dzieła. Ale już fakt, iż owa komponenta występuje w tym samym czasie również u Saint-Simona, u Comte'a, u Infantina daje do myślenia. Każdy szaleniec jest przypadkiem indywidualnym — ale rehabilitacja szaleństwa jako sprzeciwu wobec przyziemności oraz tępoty intelektualnej i emocjonalnej codzienności jest fenomenem społecznym i ideologicznym. Pomysły Fouriera z zakresu kosmologii są — w szczegółach przynajmniej — niepowtarzalne. O ile mi wiadomo, nikt poza nim nie tłumaczył powstania ciał niebieskich kopulacją astralną, a otoczek świetlnych wokół gwiazd nie wiązał z przechodzeniem okresu rui... Ale emocjonalizacja i erotyzacja przyrody, poszukiwanie w niej pierwiastków męskich i żeńskich, zwalczających się ale i syntetyzujących — to już wątki niemal obiegowe w światopoglądzie, w którym przyroda traktowana jest jako sfera uczuciowej samoafirmacji człowieka. Autorka pisze o znacznej autonomii kosmologii Fouriera wobec jego pomysłów reformy społecznej. Ale czy ów — przepraszam za wyrażenie — erotyzm kosmologiczny oraz tak znamienne dla utopii Fouriera postulaty emancypacji kobiet nie należą do tej samej struktury światopoglądowej? Warto pamiętać, że czytelnik zafascynowany Fourierem w pierwszych dziesięcioleciach XIX w. czytał zarazem George Sand i — powiemy — Schellinga. Wprowadzenie tej „romantycznej” perspektywy tłumaczy wiele — wątki panteizujące, które zdają się sprawiać autorce sporo kłopotów w interpretacji, okazują się po prostu obiegowymi. Nawet drobny epizod biograficzny Fouriera, jakim było zwrócenie się do Napoleona z propozycją realizacji reformy społecznej, staje się znaczący (zwracał na to uwagę M. Leroy). Wizjonerstwo i wieszcz ton, demonstracyjny bunt i protest przeciw mieszczańskim formom i normom obyczajowości, pochwała namiętności i pełni życia emocjonalnego, panteizująca religijność, metempsychoza i protest społeczny — dopełniają się w pewnej strukturze światopoglądowej. Fourierowski ideał szczęścia powstał niewątpliwie jako protest przeciw rzeczywistości mieszczańskiej Francji pierwszych dziesięcioleci XIX w. — ale sama owa rzeczywistość dana była Fourierowi nie w scjentystycznym „czystym oglądzie”, lecz w przeżyciu posiadającym swój romantyczny wymiar światopoglądowy. Szczególny to przy tym romantyzm. Majlerowa wielokrotnie podkreśla żywotność tradycji oświeceniowej w dziele Fouriera — narzuca się z oczywistością zwłaszcza obecność Helwecjusza, jego obrony namiętności i etyki kalkulacji i interesu. Dominuje u Fouriera skrajnie racjonalistyczna mania kalkułu reglamentującego każdy szczegół życia. Ale warto może przypomnieć, że zwracano już w literaturze przedmiotu uwagę na podobieństwo pomysłów Fouriera z preromantycznymi wątkami w oświeceniu — choćby z utopią i kosmologią Restif de la Bretonne'a.

W pewnym związku z tymi uwagami jeszcze jedna kwestia. Majlerowa podkreśla, iż Marks cenił Fouriera przede wszystkim za krytykę „cywilizacji”, tzn. społeczeństwa kapitalistycznego i że wspólna zawartość etyczna w obu doktrynach związana jest m.in. ze zbieżnością kierunków krytyki istniejącego społeczeństwa. Ale równocześnie autorka podkreśla, iż humanizm Fouriera jest „mniej nowoczesny”, co tłumaczy „ograniczoną społecznością i techniczną horyzontów epoki” (s. 132, 210).

Fourier nie opiera swego falansteru na przemyśle i pracy przemysłowej — poprzestaje na rolnictwie i manufakturze. Człowiekowi, który wymyślił przemianę wody morskiej w lemoniadę i rekinów w łagodne anty-rekiny, nie starczyło zatem fantazji na wymyślenie maszyn rolniczych na wsi? Majlerowa

rzuca w pracy marginesową uwagę, iż Fourier jakby chciał zatrzymać ludzkość na poziomie dzieciństwa — stąd może również tyle elementów pajdokracji w wizji społecznej tego człowieka, który, nawiasem mówiąc, bardzo nie lubił dzieci. Fourier — jak wielu ludzi jego epoki — toczył spór nie tylko z kapitalizmem. Zmagał się on z trudnościami, dylematami, konfliktami wartości, które wyłaniała industrialno-urbanistyczna forma cywilizacji. Konfrontacja z Fourierem właśnie dobitnie uwypukla, iż milczącą przesłanką marksizmu jest akceptacja wartości związanych z industrialno-przetwórczym stosunkiem do świata oraz akceptacja jako wartości, tego typu autonomii jednostki, która powstaje na gruncie takich właśnie postaw.

Fourier tych wartości nie zaakceptował ani w pełni ani bez wielkich oporów. Jakże silna jest romantyzująco-retrospektywna komponenta w tej najbardziej, zdawałoby się, wybiegającej w przyszłość i fantazję wizji świata. Zarówno utopia jak i metafizyka Fouriera nadaje trwałość bytową i instytucjonalną postawom i wartościom typowo przedindustrialnym. Weźmy przykład pracy — tak wszechstronnie i interesująco analizowany przez Majlerową. Z jednej strony Fourier akceptuje wartości, które sprzęgnięte zostały pracą (w życiu społeczeństwa i w życiu duchowym jednostki) dzięki i na gruncie rewolucji przemysłowej. Majlerowa wykazuje przekonująco, iż Fourier absolutyzuje rolę pracy — i to właśnie pracy produkcyjnej, wytwarzającej coraz większą ilość dóbr i że satysfakcję z używania dóbr (antyascetyzm) uznaje za warunek szczęścia i cel względnie autonomiczny. A równocześnie w całej jego krytyce kapitalizmu istotną rolę odgrywa wyidealizowany model przedindustrialnej pracy. Taki właśnie typ pracy wyposażony jest w wartości szczęściodajne. Pracy atrakcyjnej, pracy-rozrywce, najbliższa jest praca na roli lub w ogrodzie (ale — dodajmy — atrakcyjny charakter posiadać będzie w falansterze i gra na giełdzie). Autorka podkreśla, iż dla Fouriera charakterystyczne jest stałe zacieranie granicy między pracą a czasem wolnym od pracy (oczywiście — w społeczeństwie idealnym). Jest to związane — zapewne — z ową absolutyzacją wartościotwórczych funkcji pracy. Ale również być może, właśnie z idealizacją przedindustrialnych form pracy, w których nie istnieje przecież wyraźna granica między pracą a czasem wolnym od niej. Jakże pouczający jest również przytaczany przez autorkę szczegół — Fourier marzy o nadaniu dobrom wytwarzanym w falansterach trwałości znamiennej dla wytworów rzemieślniczych. Przykłady można by mnożyć sięgając nawet do wyobrażeń o śmierci.

W Fourierowskiej wizji metempsychozy śmierć nabiera charakteru, który Lew Tołstoj przypisywał kiedyś spokojnej, nieznającej strachu śmierci chłopca — powrotu do stabilnego, harmonijnego ładu uspi rytualizowanej natury. Włączona do porządku przyrodniczego śmierć traci u Fouriera swój aspekt moralny.

Warto przeczytać tę cenną, napisaną z dużą kulturą humanistyczną i wrażliwością moralną książkę o Fourierze. Ten dziwny człowiek w kategoriach swego czasu zmagał się z samym sobą i swą epoką. Ale dzięki splotowi doktrynerstwa i romantycznej fantazji potrafił on wyartykułować jako obsesję tę oczywistość, która zawarta jest w naszym zmysłowym codziennym kontakcie ze światem — iż może on być sferą satysfakcji szczęściodajnej. Temu człowiekowi chodziło naprawdę o coś więcej niż o dostarczenie recepty na radykalne rozwiązanie trudności chronicznie dręczących nas w dni upalne...

*Bronisław Baczeko*