

Kultura i Wartości

ISSN 2299-7806

Nr 37 (2024)

<http://dx.doi.org/10.17951/kw.2024.37.157-177>

Między utopią a obywatelskim nieposłuszeństwem. Problem przemocy w myśli społeczno-politycznej Edwarda Abramowskiego

Michał Gniadek

 <https://orcid.org/0000-0001-7800-7200>

Artykuł stanowi próbę analizy problemu przemocy w myśli społeczno-politycznej Edwarda Abramowskiego z perspektywy dwóch pojęć: myślenia utopijnego – które, zdaniem Karla Poppera, nieuchronnie prowadzi do przemocy – oraz nieposłuszeństwa obywatelskiego, czyli aktu sprzeciwu wobec władzy, programowo odrzucającego przemoc. W pierwszej części artykułu pokazuję, jak krytyka utopizmu u Abramowskiego kształtuje jego własną wizję świata wolnego od przemocy, urzeczywistnianego krok po kroku w ramach oddolnych instytucji. Część druga jest natomiast poświęcona znowie powszechnej przeciw rządowi, która – będąc jednym ze sposobów praktykowania je go utopii – dopuszcza walkę narodowowyzwoleńczą. Ostatecznie wydaje się, że wizja Abramowskiego wpisuje się w koncepcję społeczeństwa otwartego, zaś odrzucenie przemocy jako metody zmiany świata czyni ją bliższą inżynierii cząstkowej niż utopijnej.

Słowa kluczowe: przemoc, utopia, nieposłuszeństwo obywatelskie, społeczeństwo otwarte, Edward Abramowski, Karl R. Popper, Henry D. Thoreau

MICHAŁ GNIADÉK, mgr, Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Jagielloński; adres do korespondencji: Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych UJ, Rynek Główny 34, 31-010 Kraków; e-mail: michal.gniadek@doctoral.uj.edu.pl

Wydawać by się mogło, że kwestia przemocy nie stanowi bynajmniej centralnego problemu w myśli społeczno-politycznej Edwarda Abramowskiego; że skoro problem ten jest w jego pismach stosunkowo rzadko wspominany i analizowany, to jest to raczej wątek marginesowy, poboczny, i przynajmniej z tego powodu nie zasługuje na namysł lub na dogłębne zbadanie. Za tą wstępną diagnozą przemawia fakt, że anarchizm Abramowskiego – jeśli o tej ideologii można w ogóle w tym wypadku mówić¹ – należałoby określić mianem „anarchizmu konstruktywnego”, który łączy się nie tyle z rewolucjonizmem „M. A. Bakunina i P. A. Kropotkina, ile raczej z pokojowym anarchizmem L. N. Tołstoja”². Potwierdzeniem tej opinii niech będzie książka Zofii Chyry-Rolicz, poświęcona dziejom polskiej spółdzielczości do 1939 roku, której tytuł: *Burzymy – tworząc* (1991) nawiązuje między innymi do koncepcji kluczowej dla Abramowskiego. Krytykując przemoc i przymus, Abramowski zazwyczaj przeciwstawia im bowiem jakąś ideę pozytywną, która ma wejść w skład nowego świata społecznego. Na przykład w *Kooperatywie jako sprawie wyzwolenia ludu pracującego* przekonuje, że system kapitalistyczny, oparty na autorytecie prawa i przemocy, powinien być zastąpiony takim społeczeństwem, które – organizując się oddolnie – urzeczywistnia idee tolerancji, braterstwa i solidarności.

Tam tylko, gdzie w życiu społecznym przejawia się szeroka tolerancja, odraza do narzucania komuś przemocą swoich przekonań i zwyczajów; gdzie ludzie umieją samodzielnie urządzać wszystkie swoje sprawy; gdzie czynnikiem publicznego życia nie jest nakaz i przemoc, ale solidarność i dobra wola – tam tylko demokracja istnieje naprawdę. Dlatego też stowarzyszenia ludowe, będące szkołą tej samodzielności, [...] odgrywają pierwszorzędną rolę w rozwoju politycznym narodu. Można powiedzieć jak najściślej, że w stowarzyszeniach tych wytwarza się nowe społeczeństwo, nowy ustrój polityczny budowany na zasadach dotąd nie znanych³.

¹ Zastrzeżenie do takiej kwalifikacji myśli Abramowskiego zgłasza Julian Brun-Bronowicz, który twierdzi, że „antypaństwowość tego polskiego anarchisty jest negacją jedynie państwa obcego, a tęsknotą do własnej, polskiej państwowości”. Julian Brun-Bronowicz, *Stefana Żeromskiego tragedia pomyłek* (Warszawa: Książka i Wiedza, 1958), 34.

² Oskar Lange, „Socjologia i idee społeczne Edwarda Abramowskiego”, w: tenże, *Wizje gospodarki socjalistycznej* (Warszawa: Książka i Wiedza, 1985), 85.

³ Edward Abramowski, „Kooperatywa jako sprawa wyzwolenia ludu pracującego”, w: tenże, *Filozofia społeczna. Wybór pism* (Warszawa: PWN, 1965), 369.

Jak widać, u Abramowskiego przemoc to zaledwie punkt wyjścia do sformułowania wizji nowej demokracji. Demokracja ta, równoznaczna z ekonomiczną, a także polityczną emancypacją ludu pracującego, pojawi się – jego zdaniem – dopiero wtedy, gdy istotne składniki kapitalizmu: przemoc, uległość, automatyzm w pracy i szacunek dla prawa, zostaną wyparte przez tolerancję, samorządność, twórczość i braterstwo. Innymi słowy, to w ludziach powinna się dokonać rewolucja moralna, której odzwierciedleniem będą równoległe reformy instytucjonalne.

Błędem byłoby jednak myśleć, że stosunek Abramowskiego do przemocy ogranicza się tylko do jej negacji jako immanentnej części systemu kapitalistycznego, i że poza tym nie odgrywa ona w jego filozofii jakiejś większej roli. Jak wynika z protokołu obrad paryskiego zjazdu założycielskiego Polskiej Partii Socjalistycznej, z przemocą – zwłaszcza gdy chodziło o konkretne postulaty i zadania – zmagał się Abramowski w zasadzie od samego początku swojej działalności politycznej. Otóż w trakcie tego zjazdu „najdłużej i najbardziej namiętnie dyskutowano kwestię dopuszczalności terroru”⁴, a w sprawie tej zajmował on stanowisko, które na tle pozostałych uczestników było raczej umiarkowane. W odróżnieniu od Feliksa Perla, nie był z pewnością entuzjastą stosowania terroru politycznego. Dystansował się od włączenia przemocy do taktyki socjalistycznej, twierdząc, że jej wykorzystywanie żadnych korzyści ruchowi nie przynosi; nie wykluczał jednak – inaczej niż chociażby Stanisław Wojciechowski – że podczas przygotowań do rewolucji będzie można w zupełności się bez niej obyć⁵. To niejednoznaczne podejście do zagadnienia terroru, obecne we wcześniejszych *Zasadach programu*⁶, a także dążenie do wyrugowania przemocy z życia, towarzyszyło odtąd Abramowskiemu przez całą resztę jego twórczości i – jak sądzę – znalazło odbicie w dwóch pojęciach, które na stałe weszły do jego filozoficznego słownika. Mam tu na myśli,

⁴ Wojciech Giełżyński, *Edward Abramowski: Zwiastun „Solidarności”* (London: Polonia, 1986), 39.

⁵ Tamże, 40.

⁶ Edward Abramowski, „Zasady programu Polskiej Robotniczej Partii Socjalistycznej pod zaborem rosyjskim”, w: tenże, *Pisma popularnonaukowe i propagandowe: 1890–1895* (Warszawa: Książka i Wiedza, 1979), 201–215.

po pierwsze, utopię, która – jak sugeruje tytuł eseju Karla Poppera⁷ – ma nieuchronnie prowadzić do przemocy w polityce; po drugie – nieposłuszeństwo obywatelskie jako zjawisko społeczne programowo odrzucające przemoc.

Utopia *versus* przemoc

Uznanie Abramowskiego za myśliciela utopijnego nie jest przedmiotem kontrowersji. Dla jego biografa i współpracownika, Konstantego Krzeczковского, był on „utopistą marzącym o Królestwie Bożym na ziemi, wierzącym w braterstwo ludzi, w moc twórczą i nieśmiertelną czynu”⁸. Podobny pogląd prawie pół wieku później wyraził Wojciech Giełżyński, przyznając, że Abramowski, „istotnie, był utopistą”⁹. Od tych opinii nie różnią się prawie świadectwa współczesnych mu pisarzy, na których oddziałął on swoją myślą. W *Przedwiośniu* Stefan Żeromski wspominał, że „całość jego nauki było to marzenie na jawie o społeczeństwie, marzenie o zorganizowaniu społeczeństwa”¹⁰; zaś w zakończeniu *Szewców* Stanisław Ignacy Witkiewicz, nawiązując być może do jego utopijnych wyobrażeń, przedstawił „towarzysza Abramowskiego” jako zwiastuna nowego porządku rzeczy, który ma się wyłonić z przyszłej rewolucji.

Abramowski jednak – jak na typowego utopistę przystało¹¹ – nie tylko odpierał zarzuty formułowane przez oponentów politycznych, nie tylko odżegnywał się od powinowactwa między swoim anarchokooperatyzmem a myśleniem utopijnym, ale także krytykował takie idee socjalistyczne, które były zbyt abstrakcyjne, żeby dało się je przełożyć na konkretne zagadnienia codziennego życia. Uważał je za utopie, dowolne niemalże wytwory ludzkiego intelektu, które nie

⁷ Karl R. Popper, „Utopia a przemoc”, w: tenże, *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, tłum. Stefan Amsterdamski (Warszawa: PWN, 1999), 590–604.

⁸ Konstanty Krzeczkowski, *Dzieje życia i twórczości* (Katowice: Nowy Obywatel, 2018), 8.

⁹ Giełżyński, *Edward Abramowski: Zwiastun „Solidarności”*, 5.

¹⁰ Stefan Żeromski, *Przedwiośnie* (Warszawa: Czytelnik, 1996), 279.

¹¹ Jak odnotowuje Bronisław Baczko, „utopia nie jest wcale pojęciem neutralnym, lecz przeciwnie – mocno uwartościowanym i wartościującym. Bardzo trudno znaleźć autora, który określałby swoje dzieło jako utopię i tym samym uznawał siebie za *utopistę*. Najczęściej to inni, nazywając go utopistą, wskazują na niego jako *marzyciela*, wytwórcę *chimer*”. Bronisław Baczko, *Światła utopii*, tłum. Wiktor Dłuski (Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2016), 24.

mają szansy się urzeczywistnić, gdyż nie są w żaden sposób związane ze sferą ludzkich potrzeb:

jakikolwiek by teorie i hasła dana sekta lub partia polityczna stawiała w swoich programach i katechizmach [...] pozostanie ona w rzeczywistości i w historii tym tylko, czym są sumienia osobników w skład jej wchodzących; w swej roli przekształcającej, społecznej, zredukuje się ona zawsze do tego, co jest *indywidualnie* wyznawane w zbiorowisku, które obejmuje, co jest wyznawane jako potrzeba osobista, jako praktyczne zagadnienie życia; cała reszta pozostanie w sferze intelektualizmu i będzie dla historii „*utopią*”, która nie dała się urzeczywistnić¹².

W rozprawie *Etyka a rewolucja* Abramowski uzupełnia powyższą myśl, twierdząc, że „komunizm rozpatrywany tylko jako ustrój społeczeństwa, który kiedyś będzie, z konieczności rzeczy pozostać musi kwestią abstrakcyjną wobec zagadnień życia, mającą co najwyżej znaczenie i interes czysto intelektualny”¹³. Tym samym Abramowski, któremu skądinąd obca jest „fascynacja utopistów przyszłością”¹⁴, zbliża się do krytyki takiego podejścia do inżynierii społecznej, które Karl Popper nazywa inżynierią utopijną. Wedle Poppera, podejście to jest metodologicznie niedopuszczalne – nie można wszak walczyć z konkretnym złem, na przykład z nędzą, „opracowując i starając się wcielić w życie odległy ideał społeczeństwa idealnego”¹⁵. Zawsze istnieje przecież niebezpieczeństwo, że mimo iż utopista kieruje się zasadą, która każe mu „poświęcać każdy kolejny okres historyczny w imię późniejszych”¹⁶, to jego działania okażą się nieskuteczne, nie przybliżając go wcale do wyznaczonego celu. Co więcej – jak zauważa Popper – „metoda ustanawiania najpierw celu ostatecznego, a następnie dążenia doń jest błędna, jeżeli cel ten może być poważnie zmieniany w trakcie realizacji”¹⁷; jeżeli wszelkie ofiary i poświęcenia mogą ostatecznie pójść na marne.

¹² Edward Abramowski, „Pierwiastki indywidualne w socjologii”, w: tenże, *Metafizyka doświadczalna i inne pisma* (Warszawa: PWN, 1980), 192.

¹³ Edward Abramowski, „Etyka a rewolucja”, w: tenże, *Filozofia społeczna. Wybór pism* (Warszawa: PWN, 1965), 183.

¹⁴ Zob. Popper, „Utopia a przemoc”, 601.

¹⁵ Tamże, 599–600.

¹⁶ Tamże, 602.

¹⁷ Karl R. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. I, tłum. Halina Krahelska (Warszawa: PWN, 2010), 233.

Trudno jednoznacznie stwierdzić, do jakiego stopnia Abramowski jest rzeczywiście świadomy zagrożeń, które wynikają z całkowitego podporządkowania aktualnych problemów odległym ideałom. Nie ma natomiast wątpliwości co do tego, że jego krytyka utopii jako ustroju społeczeństwa dalekiej przyszłości podyktowana jest przede wszystkim względami praktycznymi i propagandowymi – zależy mu na tym, żeby idee dały się przetłumaczyć na codzienne życie chłopów i robotników; żeby zmieniały potrzeby człowieka oraz kształtowały jego sumienie, czyli fundament nowego ustroju. Jeśli zatem mielibyśmy konsekwentnie stosować Popperowskie rozróżnienie, to trzeba powiedzieć, że Abramowski nie tylko jawi nam się jako krytyk utopii, lecz również jako przedstawiciel wprost przeciwnego podejścia do polityki, mianowicie inżynierii cząstkowej. Jak pisze Popper:

Polityk, który przyjmuje tę metodę, może mieć na uwadze projekt społeczeństwa albo nie, może wierzyć, że ludzkość któregoś dnia zrealizuje ideał państwa i osiągnie tu na ziemi szczęście i doskonałość, lub też może nie wierzyć. Będzie natomiast w pełni świadom, że doskonałość, jeśli w ogóle jest osiągalna, jest czymś bardzo odległym i że każde pokolenie ludzi, w tym również i żyjące obecnie, domaga się swych praw. Domaga się może nie tyle szczęścia, ponieważ nie ma takich środków instytucjonalnych, które mogłyby uczynić ludzi szczęśliwymi, ale tego, by ich nie unieszczęśliwiano wtedy, gdy można tego uniknąć¹⁸.

Powyższy zarys inżynierii cząstkowej (stopniowej) całkiem dobrze – jak sądzę – pasuje do Abramowskiego i jego projektów przebudowy społeczeństwa. Posiada on oczywiście swój ideał „państwa” – chociaż państwo to powinno zostać zredukowane do niezbędnego minimum¹⁹ – i jest zarazem przekonany, że ludzkość osiągnie szczęście na ziemi, gdy tylko pozbędzie się przymusowych instytucji, będących przyczyną jej upadku. Jego filozofię przepełnia na dodatek antropologiczny optymizm – wiara w człowieka, w przyrodzoną mu skłonność do czynienia dobra i jego twórcze usposobienie.

¹⁸ Tamże, 229–230.

¹⁹ W *Państwie i prawie* Abramowski wykazuje ostrożność w formułowaniu sądów na temat społeczeństwa oraz państwa przyszłości: „Odgadywać przyszłość jest niemożliwe. Można to tylko twierdzić, że przetwarzanie państwa zależy od przetwarzania tych czynników ludzkich, które go wymagają, i od ich przeciwwagi, mogącej lub nie sprowadzić wyraz spół-państwowość do niezbędnego historycznego minimum”. Edward Abramowski, „Państwo i prawo”, w: tenże, *Rzeczpospolita przyjaciół* (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1986), 171.

Nie znaczy to jednak, że Abramowski bagatelizuje zło społeczne; wręcz odwrotnie, wyróżnia on trzy źródła tego zła: państwo, własność prywatną i przymus pracy, które trzeba wyeliminować, organizując społeczeństwo od nowa, na zasadzie spontanicznej, oddolnej inicjatywy, i przeciwstawiając im kolejno: bezpaństwowość, własność komunistyczną oraz wyzwolenie od pracy²⁰. W kontekście inżynierii cząstkowej ważne jest to, że „trzy tezy socjalizmu”, o których pisze Abramowski, należy praktykować tu i teraz, „starając się odnaleźć dla każdej jej wyraz etyczny, gdyż tylko w tej postaci mogłyby one jeszcze dzisiaj wejść w życie ludzkie i stać się czymś realnym dla umysłów propagowanych”²¹. Ta praktyka w dalszej kolejności miałaby prowadzić do reform – na przykład do ustanowienia 8-godzinnego dnia pracy albo do budowy instytucji, które po pewnym czasie wyparłyby i zastąpiły oficjalne organy państwowe: rząd, prawo czy policję; wraz ze zmianami instytucjonalnymi utrwaliłyby się zmiany w praktyce i przyzwyczajeniach ludu, co oznaczałoby powszechną rewolucję moralną. Projekty Abramowskiego byłyby więc zgodne z duchem inżynierii stopniowej także w tym sensie, że – zamiast odwoływać się do całościowej wizji idealnej wspólnoty – stanowią one raczej wzory dla wybranych instytucji (kooperatyw, kół etycznych, związków przyjaźni i kas fabrycznych), które traktuje on jako czynniki wchodzące w skład istotnie nowego świata społecznego²².

Przypuszczam, że Abramowski zdawał sobie sprawę z ryzyka, jakie niesie ze sobą próba urzeczywistnienia utopii w polityce. Świadczyłby o tym fragment *Metafizyki doświadczalnej*, gdzie opisuje on sztucznie narzucone instytucje jako „utopie przymusu”, sprzeczne z obecnie panującą „atmosferą moralną” oraz przynoszące „tylko korzyść przeciwnikom ideału, jako materiał dowodowy jego nierzeczywistości lub jego błędów zasadniczych”²³. Rozwiązaniem miała być dla

²⁰ Tenże, „Etyka a rewolucja”, 198–207.

²¹ Tamże, 198.

²² Widoczny jest tutaj, jak sądzę, wpływ Piotra Kropotkina, którego „uporczywe doszukiwanie się w istniejącym już ustroju zarodków ustroju postulowanego służyć miało okazaniu nieutopijności ideału”. Marek Waldenberg, *Prekursorzy nowej lewicy* (Kraków – Wrocław: Wydawnictwo Literackie, 1985), 87.

²³ Edward Abramowski, „Metafizyka doświadczalna”, w: tenże, *Metafizyka doświadczalna i inne pisma* (Warszawa: PWN, 1980), 595.

niego koncepcja rewolucji duszy człowieka, w której „spoczywa całe zadanie rewolucji w ogóle”²⁴, i którą należało uczynić główną zasadą polityki socjalizmu. Zwraca na to uwagę Andrzej Walicki w studium poświęconym porównawczemu zestawieniu filozofii Abramowskiego i Brzozowskiego:

Koncepcja rewolucji moralnej jest najsłabszym, a jednocześnie najmocniejszym punktem teorii Abramowskiego. Najsłabszym, ponieważ uznanie rewolucji moralnej za wystarczający warunek przemiany społecznej jest oczywistym idealizmem i utopizmem. Najmocniejszym, ponieważ w interpretacji bardziej ostrożnej – uznającej rewolucję moralną za jeden z koniecznych (aczkolwiek niewystarczających) warunków tej przemiany – jest to koncepcja warta głębszego przemyślenia, i to właśnie jako ostrzeżenie przed utopijnością²⁵.

Wydaje się, że tok rozumowania i intencje Abramowskiego są tu oczywiste. Jako zwolennik rewolucji moralnej, ostrzega przed przewrotem, który zostałby przeprowadzony wyłącznie na poziomie politycznym. Wówczas mielibyśmy do czynienia z sytuacją, w której staremu społeczeństwu zostaje odgórnie narzucony nowy ustrój, nieodpowiadający jego potrzebom i sumieniu. Instytucje publiczne stawałyby się źródłem opresji, próbując urabiać świadomość społeczną na swoją modłę, kształtować ją zgodnie z jakimś określonym wzorem, podczas gdy – zdaniem Abramowskiego – powinno być odwrotnie. To nie instytucje mają wychowywać człowieka, doprowadzając do uniformizacji życia, zaniku samodzielności oraz prywatnej inicjatywy, ale to właśnie życie ma być twórcą instytucji. Mówiąc słowami Marii Dąbrowskiej, najwierniejszej propagatorki myśli Abramowskiego: „Teorie nie mogą stwarzać ani urabiać życia. Przeciwnie, to ono samo, bogate i różnorodne życie, jest twórcą teorii. Biada nieszczęśliwym ludziom, gdy działacze społeczni chcą odwracać tę rolę”²⁶.

Komentarz Dąbrowskiej wyraźnie wskazuje na obecne u Abramowskiego „ostrzeżenie przed utopijnością”, o którym wspomina Walicki. W praktyce bowiem utopijność ta oznacza przymusową metodę przeprowadzania zmian społecznych i politycznych, „jakobinizm”, czyli rewolucję biurokratyczną, uciekającą

²⁴ Tenże, „Etyka a rewolucja”, 182.

²⁵ Andrzej Walicki, „Filozofia Edwarda Abramowskiego”, w: tenże, *Polska, Rosja, marksizm* (Kraków: UNIVERSITAS, 2011), 327.

²⁶ Maria Dąbrowska, *Życie i dzieło Edwarda Abramowskiego* (Łódź: Nowy Obywatel, 2014), 29.

się do dyktatury w celu zbudowania nowego świata. Teoria ta antycypuje więc późniejszą krytykę Poppera, który twierdzi, że „utopista dąży do realizacji stanu idealnego, posługując się jakimś wzorem stanowiącym wizję społeczeństwa jako całości. Program taki zakłada silną, scentralizowaną władzę niewielu i tym samym może łatwo doprowadzić do dyktatury”²⁷. Utopijny program Abramowskiego opiera się natomiast na decentralizacji, gwarantującej zniesienie przemocy oraz ograniczenie ewentualnej władzy człowieka nad człowiekiem; polega on na dążeniu do tego, by „wszystkie potrzeby ludzkie zbiorowe, wymagające organizacji, zaspokajane były przez swobodne stowarzyszenia”²⁸. Przekonaniu temu dał wyraz Abramowski, opracowując zasady funkcjonowania związków przyjaźni, kooperatyw, kół i komun, a także będąc jednym z ich organizatorów; fakt, że poza ruchem spółdzielczym już w 1928 roku w zasadzie nie było po nich śladu²⁹, że były to raczej stowarzyszenia efemeryczne i że żaden z tych ruchów „nie okrzepł w trwałą partię polityczną ani nie objął władzy”³⁰, przemawia jedynie na korzyść wszystkich tych instytucji. Jak wiemy zresztą, ich cel był zupełnie inny – etyczny.

Tym jeszcze, co łączy krytykę Abramowskiego i Poppera, wymierzoną w inżynierię utopijną, jest bez wątpienia ich stosunek do dyktatury wybranych i silnej władzy państwowej. Otóż w przeciwieństwie do Platona, Morusa, Bacona czy Campanelli, którzy „domagają się władzy dla szczególnie utalentowanych”³¹, autor *Zagadnień socjalizmu* całkowicie pomija pytanie o to, kto powinien sprawować władzę. Inaczej wobec tego niż czynią to klasyczne utopie, nie obarcza on instytucji „zadaniami wykraczającymi daleko poza to, czego można od nich racjonalnie wymagać, mianowicie zadaniem wyboru przyszłych władców”³². Bliska zaś jest Abramowskiemu zasada polityki demokratycznej, którą Popper rozumie „jako postulat tworzenia, rozwijania i ochrony instytucji politycznych służących unikaniu tyranii”³³. Jak przekonuje w *Zmowie powszechnej przeciw rządowi*:

²⁷ Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, 231.

²⁸ Edward Abramowski, „Ustawa stowarzyszenia «Komuna»”, w: tenże, *Filozofia społeczna. Wybór pism* (Warszawa: PWN, 1965), 211.

²⁹ Dąbrowska, *Życie i dzieło Edwarda Abramowskiego*, 45.

³⁰ Giełżyński, *Edward Abramowski: Zwiastun „Solidarności”*, 5.

³¹ Popper, „Utopia a przemoc”, 604.

³² Tenże, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, 186.

³³ Tamże, 184.

W stowarzyszeniach spoczywa siła narodu i wolność człowieka. Gdzie stowarzyszenia są liczne i rozmaite, tam życie ludzkie jest swobodne od policyjnej administracji, a wszelkie zamachy rządu na wolność spotykają się z niezwalczonym oporem. Gdzie zaś stowarzyszeń nie ma, tam policja panuje wszechwładnie, sama wszystkim administruje i rządzi, nie zwracając uwagi na rozmaite potrzeby i interesy mieszkańców. Ludzie niestowarzyszeni nie mogą oprzeć się żadnym gwałtom rządu, są na jego łasce³⁴.

Nie można jednak zapominać, że mimo całej tej krytyki inżynierii utopijnej, planizmu i centralizmu w polityce, a także związanej z nimi przemocy, Abramowskiego trzeba zaliczyć do utopistów przynajmniej z tego powodu, że w jego przypadku prawdziwe okazują się słowa, że „istnieje [...] głęboki rozdźwięk między utopią a rzeczywistością”³⁵; projekt społeczeństwa zorganizowanego „od dołu do góry” wykracza bowiem skokowo poza to, co realne. Ponadto jeżeli skorzystamy z typologii utopii zaproponowanej przez Jerzego Szackiego, to projekt ten z jednej strony można uznać za utopię ładu wiecznego³⁶, aksjologicznie opartą na ideale braterstwa, który w ostatniej większej publikacji Abramowskiego urasta do rangi zasady metafizycznej, organizującej całą rzeczywistość; z drugiej natomiast – za utopię zakonu, której szczególnym przypadkiem jest ruch spółdzielczy, konkurencyjny w stosunku do ruchu rewolucyjnego i wyznający zasadę, że „walka o nowe społeczeństwo rozstrzyga się nie tylko w sferze wielkiej polityki, ale również tam, gdzie w codziennej współpracy rodzi się ludzka wspólnota”³⁷.

Być może to właśnie struktura tej utopii decyduje o tym, że wbrew sugestii Poppera utopia nie zawsze równa się przemocy, bo uosobieniem wartości braterstwa mogą być po prostu oddolne instytucje, a nie całościowa wizja społeczeństwa. Abramowski nie przesądza jednak o jej ewentualnym sukcesie; w tym względzie wszystko zależy ma od ludzi, od ich zdolności do dialogu, współpracy i pokojowego rozstrzygnięcia sporów światopoglądowych; od zdolności do wyrzeczenia się dogmatów i katechizmowych pojęć. „Kto nie kocha żywych ludzi, kraju i narodu

³⁴ Edward Abramowski, „Zmowa powszechna przeciw rządowi”, w: tenże, *Rzeczpospolita przyjaciół* (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1986), 183.

³⁵ Jerzy Szacki, *Spotkania z utopią* (Warszawa: Iskry, 1980), 28.

³⁶ Tamże, 98.

³⁷ Tamże, 127.

– zaznacza Abramowski – a kocha tylko oderwaną ideę spółdzielczą, ten spółdzielcą nie jest”³⁸.

Zmowa powszechna przeciw rządowi, czyli o obywatelskim nieposłuszeństwie

Bez wątpienia, utopia Abramowskiego nie jest pomyślana tylko jako spekulatywna odpowiedź na ówczesne problemy społeczne czy polityczne ani tym bardziej jako eksperyment myślowy, który dowodziłby, że istnieje możliwość innego, lepszego zorganizowania naszego świata. Oczywiście jej krytyczna funkcja jest istotna, bo przecież chodzi o to, by czytelnika przekonać do konieczności wprowadzenia radykalnych zmian, ale to, co jest tutaj ważniejsze, to praktykowanie tej utopii, czyli takie rozumienie socjalizmu, wedle którego jest on „utopią w działaniu”³⁹. Abramowski okazuje się wobec tego spadkobiercą tradycji zapoczątkowanej przez Babeufa, który utopijne idee Morelly’ego usiłował wprowadzać w życie, wzywając lud, by ten obalił „wszystkie stare, barbarzyńskie instytucje”, zastępując je „instytucjami wskazanymi przez naturę i przez wieczystą sprawiedliwość”⁴⁰. Tym niemniej podobieństwo to nie powinno przesłaniać nam podstawowej różnicy między nimi. O ile dla Babeufa metodą urzeczywistniania zmian jest rewolucja, bitwa o „słynną sprawę równości wraz ze sprawą własności”⁴¹, o tyle Abramowski, odrzucając dyktaturę proletariatu, wystrzega się jakichkolwiek przemian, które zakładałaby rewolucyjne przejście od stanu obecnego do stanu idealnego i nosiłyby piętno przemocy.

³⁸ Cytat ten pochodzi z przemówienia, które Abramowski wygłosił jesienią 1917 roku. Jan Wolski, „Apendyks. Z przemówień Edwarda Abramowskiego”, w: Edward Abramowski, *Braterstwo, solidarność, współdziałanie. Pisma spółdzielcze i stowarzyszeniowe* (Łódź – Sopot – Warszawa: Nowy Obywatel, 2009), 245.

³⁹ Zob. Zygmunt Bauman, *Socjalizm. Utopia w działaniu*, tłum. Michał Bogdan (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2010).

⁴⁰ Gracchus Babeuf, *Pisma wybrane*, tłum. Kazimierz Libera (Warszawa: Książka i Wiedza, 1951), 73.

⁴¹ Tamże.

Najbardziej bodaj znany przykład praktykowania tej utopii stowarzyszeń zawiera broszura opublikowana przez Abramowskiego w Krakowie u progu rewolucji 1905 roku. Chodzi tu, rzecz jasna, o *Zmowę powszechną przeciw rządowi*, której fragment już wyżej cytowałem. Utrzymana w duchu nauki o niesprzeciwianiu się złu przemocą z *Kazania na górze*, broszura ta wzywa do powszechnego bojkotu instytucji carskich, powtarzając w zasadzie postulat Tołstoja, by „nie uczestniczyć w tym na przemocy opartym ustroju, który negujemy i pragniemy zmienić”⁴². Stąd pojawiają się w niej pomysły organizowania odrębnego życia społeczno-politycznego: zwołania sejmu polskiego, tworzenia wolnych szkół, reformy prawa, uniezależnienia gmin wiejskich od rządu i wreszcie – zniesienia wojska. Zwłaszcza ten ostatni postulat zasługuje na omówienie, gdyż jego realizacja zależy tak od ewentualnej klęski Rosji w wojnie japońskiej, jak i odmowy wsparcia dla działań armii. Podobnie jak Thoreau ponad pół wieku przed nim Abramowski buntuje się więc przeciwko państwu jako zorganizowanej formie przemocy, namawiając do tego, żeby „odmówić płacenia podatków i odmówić służby w wojsku”⁴³. Jak pisze dalej: „Nie chcemy żeby nasze pieniądze szły na wysyłanie nowych pułków do Mandżurii; nie chcemy, żeby za nasze pieniądze utrzymywało się wojsko i policja, przeznaczona do gnębienia nas; chcemy rząd carski zrujnować, osłabić – i dlatego wycofamy swoje pieniądze ze wszystkich kas i banków rządowych”⁴⁴.

Ta odmowa udziału w niemoralnym systemie, obowiązek człowieka, by „przynajmniej umyć od tego zła ręce i nie wspierać go w praktyce”⁴⁵, wskazuje na ścisły związek między myślą Thoreau i Abramowskiego⁴⁶. Jak twierdzą, treść

⁴² Lew Tołstoj, „Wybór pism”, w: Walentin Fierdinandowicz Asmus, *Lew Tołstoj*, tłum. Janina Walicka (Warszawa: Książka i Wiedza, 1964), 199.

⁴³ Abramowski, „Zmowa powszechna przeciw rządowi”, 190.

⁴⁴ Tamże, 197.

⁴⁵ Henry David Thoreau, „Obywatelskie nieposłuszeństwo”, w: Henry David Thoreau, *Życie bez zasad. Eseje*, tłum. Halina Cieplińska (Warszawa: Czytelnik, 1983), 207.

⁴⁶ Nie wiadomo, czy Abramowski znał lub czytał Thoreau. Prawdopodobnie idee autora *Obywatelskiego nieposłuszeństwa* przeniknęły do twórczości Abramowskiego za pośrednictwem pism Lwa Tołstoja, z którym polemizował on w eseju *Co to jest sztuka?* i który w liście z 21 czerwca 1900 roku zaliczał Emersona i Thoreau do grona amerykańskich pisarzy, którzy na niego wpłynęli szczególnie. Zob. Lew Tołstoj, *Listy*, t. II, tłum. Maria Leśniewska (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1976), 183.

Zmowy stanowi bowiem reinterpretację koncepcji obywatelskiego nieposłuszeństwa, programowo odrzucającego użycie przemocy⁴⁷, przy czym wypada od razu zaznaczyć, że ujęcie to jest raczej bliższe późniejszej propozycji Arendt niż Thoreau. „Nieposłuszeństwo obywatelskie – jak zauważa Arendt – pojawia się wówczas, gdy znacząca liczba obywateli dochodzi do przekonania, że normalne kanały dokonywania zmian nie funkcjonują, a skargi nie zostaną wysłuchane lub uwzględnione”⁴⁸. Bez wątplenia, *zmowa* Abramowskiego wpisuje się w tę charakterystykę. Nie tylko wywodzi się ona z typowo syndykalistycznego uprzedzenia do parlamentaryzmu lub – szerzej – polityki⁴⁹, lecz także cechuje ją powszechność, jak sugeruje już sam tytuł tej broszury. Oczywiście Abramowski odwołuje się do sumienia, pisząc o nowym człowieku, który „zamiast słuchać urzędników carskich i carskiego prawa, postanawia słuchać tylko własnego sumienia i praw boskich, opartych na sprawiedliwości i braterstwie”⁵⁰, co mogłoby świadczyć o pokrewieństwie z koncepcją Thoreau, ale pojęcie to ma u niego inne, techniczne znaczenie.

Abramowski proponuje socjologiczne rozumienie tego pojęcia, zgodnie z którym „rodnikiem świata społecznego jest sumienie człowieka”⁵¹. Nietrudno zauważyć, że teoria ta stanowi poniekąd ogniwo łączące skrajnie indywidualistyczny projekt Thoreau oraz jego „uspołecznioną” interpretację u Arendt⁵².

⁴⁷ Jak pisze Arendt, „powszechnie przyjmowaną charakterystyczną cechą nieposłuszeństwa obywatelskiego jest niestosowanie przemocy”. Hannah Arendt, *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, tłum. Anna Łagodźka, Wojciech Madej (Warszawa: Aletheia, 1999), 172. Zob. także: John Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. Maciej Panufnik, Jarosław Pasek, Adam Romaniuk (Warszawa: PWN, 2009), 523.

⁴⁸ Arendt, *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, 169.

⁴⁹ Warto odnotować, że mimo całej tej niechęci Abramowskiego do polityki, która wiąże się z jego sympatią do syndykalizmu, światopoglądu Georgesa Sorela nie przyjmował on w całości. Był przeciwny tak Sorelowskiej apologii przemocy, jak i jego nawoływaniu do czynu rewolucyjnego.

⁵⁰ Abramowski, „*Zmowa* powszechna przeciw rządowi”, 192.

⁵¹ Tenże, „Pierwiastki indywidualne w socjologii”, 191.

⁵² Jest rzeczą godną uwagi, że tak u Abramowskiego, jak i u Arendt koncepcji nieposłuszeństwa obywatelskiego towarzyszy pewna wizja demokracji uczestniczącej, w ramach której społeczeństwo, jako podmiot polityczny, powinno być w stanie przeciwstawić się władzy w imię określonych wartości moralnych (przeciwdziałając na przykład niebezpieczeństwu tyranii). W tym kontekście, powołując się na Tocqueville’a, Arendt omawia „sztukę stowarzyszania się”

Punktem wyjścia dla Abramowskiego jest bowiem jednostka i poczucie niezgodności jej sumienia z instytucjami państwa. W chwili zaś, gdy poczucie to przekształca się w myśl, tworząc w ten sposób „nowy świat społeczny”, nie mamy już do czynienia z obroną jakiejś sprawy „na gruncie sumienia jednostki i moralnego obowiązku sumienia”⁵³, ale z opinią publiczną, której siła – zdaniem Arendt – zależy „od liczebności tych, którzy ją wyznają”⁵⁴. Nacisk tej opinii na ogół społeczeństwa nie ma jednak doprowadzić do wybuchu rewolucji – tym bardziej że obywatelskie nieposłuszeństwo jest czynem programowo nierewolucyjnym; doprowadzić zaś ma do tego, by nastąpiła „rewolucja ciągła, żyjąca w postępowaniu prywatnym człowieka, wrastająca w jego sumienia, w jego przekonania codzienne”⁵⁵, która byłaby równoznaczna z postępem ewolucyjnym.

Z punktu widzenia problematyki niniejszego artykułu równie ważna jak krytyka przemocy jest także jej dopuszczalność w sytuacjach wyjątkowych. Najpierw jednak należy zaznaczyć, że taka możliwość leży u samych źródeł idei obywatelskiego nieposłuszeństwa; jej prekursorzy, Thoreau i Emerson, nie wykluczają całkowicie konieczności użycia siły. W *Obywatelskim nieposłuszeństwie* możemy na przykład przeczytać o prawie do rewolucji, „do odmowy posłuszeństwa” oraz „do występowania przeciwko rządowi, kiedy jego tyrania albo nieudolność przybierają zbyt wielkie rozmiary i stają się nie do zniesienia”⁵⁶. Myśl tę rozwija Thoreau w innym fragmencie tego eseju, dowodząc, że „moralny rozlew krwi” jest gorszy od krwi przelewanej realnie. „I choćby nawet – jak pisze – połała się krew, to czyż nie leje się ona wtedy, gdy się zadaje ciosy świadomości? Przez ranę w niej wypływa prawdziwe człowieczeństwo i nieśmiertelność człowieka, który krwawi, dopokąd nie zawładnie nim wiekuista śmierć. Tę krew właśnie teraz się przelewa”⁵⁷. Jeszcze bardziej dosadną metaforą posługuje się Emerson, który dopuszcza użycie przemocy w sytuacji, gdy zagrożona jest autonomia jednostki:

jako szczególną siłę amerykańskiego systemu politycznego. Zob. Arendt, *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, 194–197. Abramowski z kolei, pisząc o „sile stowarzyszeń”, czyni z demokracji partycypacyjnej główne zadanie swojego programu politycznego.

⁵³ Tamże, 151.

⁵⁴ Tamże, 161.

⁵⁵ Abramowski, „Etyka a rewolucja”, 207.

⁵⁶ Thoreau, „Obywatelskie nieposłuszeństwo”, 202.

⁵⁷ Tamże, 213.

Państwo jest biednym, dobrym bydlęciem, które ma najlepsze chęci i chce być miłe. Ta biedna krowa dobrze się spisuje, nie ma co jej żałować siana. Nie może przecież jeść chleba tak jak wy; niechże więc ma trochę trawy dla swych czterech żołądków, i nie wypominajmy jej tego. Nie poskąpi wam mleka ze swych wymion. Będąc człowiekiem chodzącym na dwóch nogach, nie zaczniesz przecież kłótni z biedną krową. Weź dla niej tę garść koniczyny, i Bóg z tobą. Jeśli jednak masz zamiar wziąć mnie na rogi, gdy będę spacerował po polu, wówczas, biedna krowo, poderżnę ci gardło⁵⁸.

Zasadniczo Abramowski nie odbiega od tej tradycji intelektualnej⁵⁹, ale wydaje się, że pisząc, iż „przyjdzie zapewne czas i warunki odpowiednie, kiedy będziemy mogli i musieli walczyć z przemocą moskiewską z bronią w ręku”⁶⁰, kieruje się motywacjami innymi niż transcendentaliści. Dla niego demonstrowanie nieposłuszeństwa obywatelskiego nie ogranicza się ani do czynu indywidualnego (Thoreau), ani do praktyki społecznej, mającej na celu reformy w zakresie aktualnie istniejącego porządku prawnego (Arendt); proponowana przez niego koncepcja zmowy powszechnej ma przede wszystkim znaczenie narodowowyzwoleńcze – zależy mu na zniesieniu tyranii rosyjskiego rządu nad polskim ludem, na odzyskaniu przez Polskę niepodległości, która gwarantowałaby wolność, niezbędną do przeprowadzenia reform społecznych. Abramowski pisze o tym wprost już w drugim zdaniu *Zmowy*. „Wypowiadamy walkę rządowi rosyjskiemu o wolność Polski i o wolność każdego człowieka w Polsce”⁶¹. Nie wierzy on zarazem w trwałość jakichkolwiek reform przeprowadzanych pod nadzorem rządu obcego państwa; zmiany te byłyby wówczas powierzchowne, bo ludzie przez cały czas pozostawaliby mu posłuszni, posyłając dzieci do szkoły rosyjskiej, wzywając pomocy policji, podając innych do sądu, kupując wódkę i bilety loterii. Polacy muszą najpierw doprowadzić rząd rosyjski do ruiny, nawet jeśli oznaczałoby to konieczność walki zbrojnej, zorganizowane powstanie; później dopiero będą mogli zastanawiać się nad reformami prawa czy struktury swojego państwa.

⁵⁸ Ralph Waldo Emerson, *Journals*, t. VII, cyt. za: Vernon Louis Parrington, *Główne nurty myśli amerykańskiej. Romantyczna rewolucja w Ameryce 1800–1860*, tłum. Henryk Krzeczowski (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1970), 556.

⁵⁹ Zob. przypis 5 i 6.

⁶⁰ Abramowski, „Zmowa powszechna przeciw rządowi”, 186.

⁶¹ Tamże, 178.

Wkład Abramowskiego w rozwój koncepcji nieposłuszeństwa obywatelskiego jest więc niezaprzeczalny. Ponad rok przed biernym oporem Gandhiego w Transwalu zaproponował on oryginalną, niepodległościową interpretację tej koncepcji, wykraczającą poza ramy nadane jej przez Emersona, Thoreau i Tołstoj⁶². Nie sposób przy tym nie zastanowić się nad skutkami idei Abramowskiego – zwłaszcza że to właśnie Gandhitemu, jednemu z najbardziej znanych propagatorów strategii *nonviolence*, można zarzucić, że, paradoksalnie, strategia ta prowadzi do przemocy. Oskarżenie takie formułuje chociażby Eric Voegelin w książce *Od Oświecenia do rewolucji*:

Gandhi opowiadał się za działaniami wolnymi od przemocy, ale ich rezultatem były terrorystyczne rozruchy i powstania chłopskie z 1921 roku. W obliczu takiego wybuchu, będącego skutkiem jego pokojowej propagandy, pod koniec 1921 roku zdecydował się kategorycznie potępić przemoc, czego rezultatem były wydarzenia w mieście Chauri Chaura, gdzie tłum zbuntowanych chłopów wtargnął na posterunek policji, zabijając obecnych tam funkcjonariuszy. Wydarzenia te zmusiły Gandhiego do natychmiastowego zawieszenia akcji obywatelskiego nieposłuszeństwa i odmowy współpracy⁶³.

Mimo że różni badacze podkreślają bliskość poglądów Gandhiego i Abramowskiego⁶⁴, nie sądzę, by podobny zarzut można było skierować wobec drugiego

⁶² W książce zatytułowanej *U źródeł amerykańizmu* Szczepan Karol Zimmer pokazuje, w jaki sposób koncepcje Thoreau interpretowali Tołstoj i Gandhi. Dowodzi on ponadto, że na ich przykładzie „uwidaczniają się zasadnicze różnice pomiędzy Wschodem a Zachodem. Tołstoj, klasyczny reprezentant Wschodu, [...] pod wpływem oddziaływania czynników rodzimych, rosyjskich, wybrał drogę będącą antytezą zasad amerykańskiego myśliciela – zasadę niesprzeciwiania się złu”. Szczepan Karol Zimmer, *U źródeł amerykańizmu. Henry David Thoreau i jego otoczenie* (Londyn: Oficyna Poetów i Malarzy, 1983), 193. Wydaje się, że na tym tle Abramowskiemu bliżej jest do Thoreau, który „pojmuje idee nie jako abstrakcję, ale żywą koncepcję bytu, stawia sprawę bojowo, uznając obowiązek zwalczania zła” (tamże). Tym niemniej aktywizm Abramowskiego należy raczej łączyć z postawą typową wówczas dla polskiego lewicowego inteligenta, który decyduje się wziąć na siebie odpowiedzialność za postęp moralny i cywilizacyjny społeczeństwa.

⁶³ Eric Voegelin, *Od Oświecenia do rewolucji*, tłum. Łukasz Pawłowski (Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2011), 302.

⁶⁴ Pisze o tym Bohdan Cywiński, wskazując na odmienne warunki, w których ukształtowały się ich poglądy: „Zaskakujące jest [...] w całym programie politycznym Abramowskiego

z nich, gdyż natychmiastowa realizacja postulatów zawartych w *Zmowie* okazała się niemożliwa. Aresztowania i rewizje członków Polskiego Związku Ludowego, z którym współpracował wtedy Abramowski, doprowadziły ostatecznie do stłumienia ruchu⁶⁵, któremu – przynajmniej na początku – bliska była idea obywatelskiego nieposłuszeństwa. Przez następne lata idea ta w szczątkowej formie przetrwała w spółdzielniach i kołach, które inspirował Abramowski, ale to dopiero Solidarność była odpowiedzialna za renesans zmywy powszechnej przeciw rządowi. Związek ten nie tylko bowiem dystansował się od stosowania przemocy w polityce, lecz również stał się „samoograniczającą się rewolucją”, która akceptowała obowiązujący porządek prawny i starała się zmieniać go „od wewnątrz”, nie obalając przy tym władzy, co było zgodne z koncepcją obywatelskiego nieposłuszeństwa. Do świadomych kontynuatorów Abramowskiego należał w tym czasie Jacek Kuroń⁶⁶, który w duchu jego myśli pisał: „ruch społeczny, kiedy chce realizować utopię społeczną, musi odciąć się od stosowania w swym dziele przemocy i przymusu, także przymusu ustaw państwowych oraz zaakceptować demokrację parlamentarną jako wartość swego istnienia i działania”⁶⁷.

Podsumowanie

Niniejsza analiza zagadnienia przemocy – przeprowadzona z perspektywy pojęcia utopii oraz obywatelskiego nieposłuszeństwa – pokazuje, że Abramowski

jedno: głębokie podobieństwo powstającego równocześnie z jego ideami, ale pod inną szerokością geograficzną i w kompletnie różnej sytuacji historycznej – ruchu *non-violence*”. Bohdan Cywiński, „Myśl polityczna Edwarda Abramowskiego”, w: *Twórcy polskiej myśli politycznej. Zbiór studiów*, red. Jan St. Miś (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1978), 102. W podobny sposób wypowiada się Wojciech Giełżyński, zaznaczając jednak, że nie może „tu być mowy o pokrewieństwie genetycznym”, a wśród możliwych wyjaśnień tego zjawiska wymienia wpływ Tołstoja oraz „analogiczną sytuację społeczną”, która – jak się wydaje – miała uczynić ze strategii *nonviolence* formę walki o niepodległość. Giełżyński, *Edward Abramowski: Zwiastun „Solidarności”*, 151.

⁶⁵ Krzeczkowski, *Dzieje życia i twórczości*, 61.

⁶⁶ Por. Andrzej Walicki, „Polskie koncepcje inteligencji i jej powołania”, w: Andrzej Walicki, *O inteligencji, liberalizmach i o Rosji* (Kraków: UNIVERSITAS, 2007), 70.

⁶⁷ Jacek Kuroń, *Opozycja. Pisma polityczne 1969–1989* (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2010), 120.

wykazywał szczególną troskę, by jakiegokolwiek reformy społeczeństwa lub państwa nie miały nic wspólnego z przemocą. Wynikało to, jak sądzę, bezpośrednio z przekonania, że tym, co istotnie zmienia człowieka, tym, co kształtuje jego podświadomość i wiedzie go w kierunku rewolucji moralnej nie są słowa propagandy, lecz jego własne czyny. Gdyby więc pod patronatem idei Abramowskiego przemoc wykorzystywana była w stowarzyszeniach, które zakładał, gdyby praktykowanie jego utopii wiązało się z przymusem, natomiast obywatelskie nieposłuszeństwo prowadziło jedynie do eskalacji konfliktów, przemoc ta, zakorzeniwszy się w umysłach ludzi, z czasem stałaby się podstawą nowego świata społecznego. Socjalizm ten nie różniłby się zatem wcale od kapitalizmu, będąc kolejną formą ustroju stosującego przymus; w takiej sytuacji bowiem, jak przekonuje Abramowski, „zmieniają się tylko role i nazwy, stosunki zaś między ludźmi i ludzie sami pozostają ciż sami”⁶⁸.

Jako nominalista pojęciowy, Abramowski rozumiał też, że między ludźmi istnieją takie różnice, które nie zawsze można ze sobą pogodzić lub zniwelować, i że bynajmniej nie jest to powód do paniki ani tym bardziej do używania przemocy. Przeciwnie, różnice te czynią z nas ludzi, dlatego zastanawiając się nad kształtem naszych utopii, powinniśmy mieć na uwadze nade wszystko ich otwartość na różnorodność w świecie społecznym. Otwartość ta jest niewątpliwie wielką zaletą filozofii Abramowskiego, zaś typowe dla niego zwalczanie doktrynerstwa i dogmatyzmu – bardziej niż do klasycznych utopii – zbliża go do koncepcji społeczeństwa otwartego. Abramowski, podobnie jak i Popper, był przecież zwolennikiem demokracji opartej na zasadach równości, wolności i braterstwa, czyli takiego społeczeństwa, „w którym jednostka ma prawo do osobistych decyzji”⁶⁹.

Nie można ponadto milczeniem pominąć faktu, że chociaż Abramowskiemu daleko było do entuzjazmu dla przemocy, to nie był pacyfistą; tak jak prekursorzy obywatelskiego nieposłuszeństwa dopuszczał ją jako formę samoobrony. Wydaje się, że pogląd ten wpisuje się w ogólną tendencję obecną w jego pismach. Wszak Abramowski występuje w nich zazwyczaj jako obrońca ludzi wykluczonych: robotników, chłopów, służby domowej, a także kobiet i dzieci; odbierając im natomiast prawo do obrony, prawo do użycia siły w sytuacji zagrożenia życia, nie tylko

⁶⁸ Abramowski, „Etyka a rewolucja”, 184.

⁶⁹ Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, 250.

z góry odbierałby im wszelką nadzieję, ale też opowiadałby się pośrednio za zachowaniem *status quo*. Zamiast jednak nawoływać do rewolucji i przemocy, w swojej działalności wolał koncentrować się na pracy twórczej – na zakładaniu oddolnych stowarzyszeń, które miały w człowieku rozwijać poczucie solidarności z innymi oraz budzić w nim przekonanie o własnej wartości.

Bibliografia

- Abramowski, Edward. *Filozofia społeczna. Wybór pism*. Warszawa: PWN, 1965.
- Abramowski, Edward. *Metafizyka doświadczalna i inne pisma*. Warszawa: PWN, 1980.
- Abramowski, Edward. *Rzeczpospolita przyjaciół*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1986.
- Abramowski, Edward. „Zasady programu Polskiej Robotniczej Partii Socjalistycznej pod zaborem rosyjskim”. W: Edward Abramowski. *Pisma popularnonaukowe i propagandowe: 1890–1895*, 201–215. Warszawa: Książka i Wiedza, 1979.
- Arendt, Hannah. *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*. Tłum. Anna Łagodźka, Wojciech Madej. Warszawa: Aletheia, 1999.
- Babeuf, Gracchus. *Pisma wybrane*. Tłum. Kazimierz Libera. Warszawa: Książka i Wiedza, 1951.
- Baczko, Bronisław. *Światła utopii*. Tłum. Wiktor Dłuski. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2016.
- Bauman, Zygmunt. *Socjalizm. Utopia w działaniu*. Tłum. Michał Bogdan. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2010.
- Brun-Bronowicz, Julian. *Stefana Żeromskiego tragedia pomyłek*. Warszawa: Książka i Wiedza, 1958.
- Cywiński, Bohdan. „Myśl polityczna Edwarda Abramowskiego”. W: *Twórcy polskiej myśli politycznej. Zbiór studiów*, red. Jan St. Miś, 29–105. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1978.
- Dąbrowska, Maria. *Życie i dzieło Edwarda Abramowskiego*. Łódź: Nowy Obywatel, 2014.
- Giełżyński, Wojciech. *Edward Abramowski: Zwiastun „Solidarności”*. London: Polonia, 1986.
- Krzczkowski, Konstanty. *Dzieje życia i twórczości*. Katowice: Nowy Obywatel, 2018.
- Kuroń, Jacek. *Opozycja. Pisma polityczne 1969–1989*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2010.
- Lange, Oskar. „Socjologia i idee społeczne Edwarda Abramowskiego”. W: Oskar Lange. *Wizje gospodarki socjalistycznej*, 3–103. Warszawa: Książka i Wiedza, 1985.
- Parrington, Vernon Louis. *Główne nurty myśli amerykańskiej. Romantyczna rewolucja w Ameryce 1800–1860*. Tłum. Henryk Krzeczkowski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1970.
- Popper, Karl R. *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*. T. I. Tłum. Halina Kraheńska. Warszawa: PWN, 2010.

- Popper, Karl R. „Utopia a przemoc”. W: Karl R. Popper. *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, 590–604. Tłum. Stefan Amsterdamski. Warszawa: PWN, 1999.
- Rawls, John. *Teoria sprawiedliwości*. Tłum. Maciej Panufnik, Jarosław Pasek, Adam Romaniuk. Warszawa: PWN, 2009.
- Szacki, Jerzy. *Spotkania z utopią*. Warszawa: Iskry, 1980.
- Thoreau, Henry David. „Obywatelskie nieposłuszeństwo”. W: Henry David Thoreau. *Życie bez zasad. Eseje*, 197–229. Tłum. Halina Cieplińska. Warszawa: Czytelnik, 1983.
- Tołstoj, Lew. *Listy*. T. II. Tłum. Maria Leśniewska. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1976.
- Tołstoj, Lew. „Wybór pism”. W: Walentin Fierdinandowicz Asmus, *Lew Tołstoj*. Tłum. Janina Walicka, 121–230. Warszawa: Książka i Wiedza, 1964.
- Voegelin, Eric. *Od Oświecenia do rewolucji*. Tłum. Łukasz Pawłowski. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2011.
- Waldenberg, Marek. *Prekursorzy nowej lewicy*. Kraków – Wrocław: Wydawnictwo Literackie, 1985.
- Walicki, Andrzej. „Filozofia Edwarda Abramowskiego”. W: Andrzej Walicki. *Polska, Rosja, marksizm*, 315–345. Kraków: UNIVERSITAS, 2011.
- Walicki, Andrzej. „Polskie koncepcje inteligencji i jej powołania”. W: Andrzej Walicki. *O inteligencji, liberalizmach i o Rosji*, 43–70. Kraków: UNIVERSITAS, 2007.
- Wolski, Jan. „Apendyks. Z przemówień Edwarda Abramowskiego”. W: Edward Abramowski. *Braterstwo, solidarność, współdziałanie. Pisma spółdzielcze i stowarzyszeniowe*, 243–245. Łódź – Sopot – Warszawa: Nowy Obywatel, 2009.
- Zimmer, Szczepan Karol. *U źródeł amerykańizmu. Henry David Thoreau i jego otoczenie*. Londyn: Oficyna Poetów i Malarzy, 1983.
- Żeromski, Stefan. *Przedwiośnie*. Warszawa: Czytelnik, 1996.

Summary

Between Utopia and Civil Disobedience. The Question of Violence in Edward Abramowski's Social and Political Thought

The article attempts to examine the problem of violence in Edward Abramowski's socio-political thought from the perspective of two concepts: utopian thinking, which, according to Karl Popper, inevitably leads to violence, and civil disobedience or an act of resistance to authority that rejects violence in principle. The first part of the article shows how Abramowski's critique of utopianism shapes his vision of a world devoid of violence, realised step by step through grassroots institutions. The second part, then, is devoted to 'collective conspiracy against the government', which, as one of the ways of practising his utopia, allows the struggle for national liberation. Ultimately, it seems that the rejection of violence puts Abramowski closer to piecemeal engineering than to a utopian one, while his social vision fits into Popper's concept of open society.

Keywords: violence, utopia, civil disobedience, open society, Edward Abramowski, Karl R. Popper, Henry D. Thoreau

Zusammenfassung

Zwischen Utopie und zivilem Ungehorsam. Das Problem der Gewalt im soziopolitischen Denken von Edward Abramowski

Dieser Artikel versucht, das Problem der Gewalt in Edward Abramowskis gesellschafts-politischem Denken aus der Perspektive von zwei Konzepten zu analysieren: dem utopischen Denken – das nach Karl Popper unweigerlich zu Gewalt führt – und dem zivilen Ungehorsam, einem Akt der Auflehnung gegen die Autorität, der Gewalt programmatisch ablehnt. Im ersten Teil des Artikels zeige ich, wie Abramowskis Kritik am Utopismus seine eigene Vision einer gewaltfreien Welt formt, die er Schritt für Schritt in Basisinstitutionen realisiert. Der zweite Teil widmet sich hingegen der Kollusion des Volkes gegen die Regierung, die als eine Form der Verwirklichung seiner Utopie einen nationalen Befreiungskampf ermöglicht. Letztlich scheint Abramowskis Vision in das Konzept einer offenen Gesellschaft zu passen, während seine Ablehnung von Gewalt als Methode zur Veränderung der Welt sie eher einem Partikel-Engineering als einer Utopie nahe bringt.

Schlüsselwörter: Gewalt, Utopie, ziviler Ungehorsam, offene Gesellschaft, Edward Abramowski, Karl R. Popper, Henry D. Thoreau

Ins Deutsche übersetzt von Anna Pastuszka

Information about Author:

MICHAŁ GNIADÉK, MA, Doctoral School in the Humanities, Jagiellonian University; address for correspondence: Doctoral School in the Humanities JU, Main Square 34, PL 31-010 Kraków; e-mail: michal.gniadek@doctoral.uj.edu.pl

