



**KAMIL PISKAŁA**  
UNIwersytet Łódzki

## **PRAKTYKOWANIE UTOPII. EDWARD ABRAMOWSKI I POWRACAJĄCE „WIDMO KOMUNIZMU”<sup>1</sup>**

*Rewolucja nie jest dla bojaźliwych. Jest dla potworów.  
Musisz stracić to, kim jesteś, by odkryć, kim możesz  
się stać.*

M. Hardt, A. Negri

W swojej pierwszej książce Oskar Lange nazwał Edwarda Abramowskiego *najoryginalniejszym myślicielem jakim polska myśl społeczna może się szczyścić* [Lange 1928, 80]. Zgadając się tą opinią — choć jednocześnie uchylając się od pustego sporu o to, czy owo „naj-” jest uzasadnione — stwierdzić należy również, że ideowy wpływ Abramowskiego na kolejne pokolenia polskiej inteligencji jest trudny do przecenienia. Był myślicielem zaangażowanym; w przeciwieństwie do większości swych kolegów „po fachu”, filozofów-akademików, preferujących zimny intelektualizm i rozmiłowanych w abstrakcji, Abramowski (i jemu podobni radykałowie przełomu wieków) cenił przede wszystkim namiętność i zar politycznych idei [zob. A.Mencwel 2009]. Dlatego niełatwo jest zamknąć jego twórczość w ciasnych ramach uniwersyteckiej subdyscypliny, jaką jest historia filozofii. Jego pisma wciąż czytać można nie tylko jako świadectwo minionych czasów i ślad po dawno przebrzmiałych sporach, lecz również jako ważny komentarz do dzisiejszych dyskusji o perspektywach radykalnej polityki. Niniejszy artykuł będzie właśnie próbą tego typu lektury.

Przedmiotem mojego zainteresowania będą sformułowane przez Abramowskiego — w sposób załączkowy — konstytutywne zasady

---

<sup>1</sup> Autor pragnie podziękować tow. Krystianowi Szadkowskiemu za lekturę pierwszej wersji niniejszego tekstu i szereg krytycznych uwag, które pozwoliły uczynić go znacząco lepszym.

komunistycznej wspólnoty i próba ich swoistej operacjonalizacji zrealizowana w projekcie *republiki kooperatywnej* — spółdzielczej utopii, mającej zastąpić kapitalizm. Rozważania Abramowskiego wyrastały w dużej mierze, jak sądzę, z rozczarowania ówczesnym ruchem socjalistycznym. Postaram się pokazać, że przeprowadzona przez Abramowskiego krytyka ruchu socjalistycznego przełomu wieków pozwala myśleć o formułowaniu projektów polityki emancypacyjnej przekraczających ograniczenia charakterystyczne dla dwóch najważniejszych nurtów dwudziestowiecznej lewicy, czyli radzieckiego komunizmu i zachodnioeuropejskiej socjaldemokracji. To wszystko czynić może spuściznę Abramowskiego ważnym punktem odniesienia dla współczesnych debat toczonych w warunkach postępującego rozkładu zinstytucjonalizowanego ruchu robotniczego i widocznej słabości tradycyjnych podmiotów lewicowej polityki.

Podjęmowane tutaj rozważania trudno byłoby umieścić jednoznacznie w polu historii filozofii. Moim celem nie jest kompletna i umocowana w kontekście historycznym rekonstrukcja wybranej części spuścizny Abramowskiego, lecz raczej próba zbadania użyteczności wątków pojawiających się w jego pismach dla możliwych prób interwencji teoretycznej w obrębie dzisiejszych ruchów emancypacyjnych, poszukujących form organizacji produkcji i współżycia społecznego przekraczających ramy kapitalizmu. W tym celu podejmuję próbę rozpoznania politycznego potencjału jego tekstów polemicznych (tzw. „czytanie polityczne”) [zob. Cleaver 2011, 43], skierowanych przeciwko zinstytucjonalizowanemu ruchowi socjalistycznemu, oraz pism spółdzielczych, pochodzących głównie z lat 1899–1907.

### **Socjaliści a komunizm**

Tym, co może budzić pewne zdziwienie dzisiejszego czytelnika pism Abramowskiego, jest bez wątpienia niezwykle wysoka częstotliwość, z jaką pojawia się w nich słowo „komunizm”. Zaskoczenie może być tym większe, że w Abramowskim zwykło się raczej widzieć prekursora idei „Solidarności” [Giełżyński 1986], walczącej wszak właśnie z „komunizmem”, niż teoretyka komunizmu. Konfuzję pogłębiać może jeszcze odniesienie tekstów Abramowskiego do prac współczesnych mu teoretyków marksistowskich i ideologów ruchu

robotniczego, którzy zazwyczaj rzadko wspominali o komunizmie, dużo chętniej posługując się pojęciem „socjalizm”, które zresztą miało również tę zaletę, że było niezwykle pojemne — oznaczało jednocześnie ruch polityczny, napędzającą go polityczną ideę oraz ustrój, który miał zastąpić kapitalizm. Ta „totalność” ówczesnego pojęcia „socjalizm” nie tylko nadawała wewnętrznej spójności całemu projektowi politycznemu, lecz również czyniła go, nieco paradoksalnie, czymś konkretnym i poddającym się opisowi. Socjalizm rozumiany jako ruch polityczny przybierał postać partii politycznej, materializując się pod postacią legitymacji członkowskich, wieców i zebrań czy kartki wyborczej, socjalizm rozumiany jako idea polityczna miał zostać wyłożony w pismach Marksa i Engelsa, a w bardziej przystępnej i uwspółcześnionej formie objaśniany był w pismach partyjnych teoretyków i na łamach socjalistycznej prasy. Wreszcie, nawet socjalizm rozumiany jako porządek post-kapitalistyczny można było sobie próbować wyobrazić i opisać w kategoriach uspołecznienia produkcji, jej centralizacji i planowania, demokratyzacji stosunków politycznych, upowszechnienia oświaty i umasowienia dostępu do kultury itd. [zob. np. Bebel 1907, 234–297; Kautsky 1907, 79–127] Na tym tle, komunizm jawił się jako coś trudno uchwytnego i odległego — albo jako echo zamierzonych, przedkapitalistycznych czasów, jak miało to choćby miejsce w pracy polskiego teoretyka Feliksa Perla piszącego o „Komunizmie w pierwotnym chrześcijaństwie” [Perl, 1907], albo jako zgoła utopijny „koniec historii”, tak odległy, że aż niemożliwy do wyobrażenia. Komunizm kojarzył się raczej ze sferą więzi emocjonalnych w obrębie wspólnoty, socjalizm zaś mocno wiązał się z racjonalnością oraz pożądanym sposobem organizacji produkcji i wymiany<sup>2</sup>.

Abramowski dostrzegał — podobnie jak większość dzisiejszych radykalnych teoretyków, od Žižka i Badiou począwszy, a na Negrin skończywszy — że różnica między tymi dwoma pojęciami ma przede

---

<sup>2</sup> Warto w tym kontekście zauważyć, że w „Zasadach socjalizmu”, czyli książce będącej komentarzem do programu erfurckiego SPD, Kautsky dokonuje swoistego podziału na system produkcji „komunistycznej” i system produkcji „socjalno-demokratycznej”. Ten pierwszy system cechować miał społeczeństwa pierwotne, drugi zaś zrealizowany miał zostać — zdaniem Kautsky’ego — po zwycięskiej rewolucji, będąc ostateczną realizacją wewnętrznej tendencji kapitalizmu do centralizacji produkcji i uspołecznienia produkcji [zob. Kautsky 1907, 87–88].

wszystkim charakter polityczny, a nie filologiczny. Pojęcie „socjalizm” oznaczało dla niego przede wszystkim ruch polityczny i niosło ze sobą — o ile nie dodano mu przymiotnika „bezpąństwowy” — raczej negatywne konotacje. Wobec przeżywającego wówczas swój „wiek złoty” socjalizmu, którego zręby w Królestwie Polskim zresztą sam współtworzył, Abramowski wysuwał długą listę zarzutów. Wśród nich pojawiały się m.in. oskarżenia o determinizm ekonomiczny, uleganie burżuazyjnej obyczajowości, pozorną tylko, wyrażającą się w wiecowych przemówieniach, rewolucyjność. Najcięższym jednak był ten mówiący o fetyszyzacji roli państwa w tworzeniu nowego ustroju. W głośnej książce *Socjalizm a państwo*, będącej wszechstronną krytyką przemian zachodzących w zinstytucjonalizowanym ruchu socjalistycznym na zachodzie Europy, Abramowski pisał:

Dzisiaj, kiedy socjalizm zaznaczył się już wyraźnie w polityce państw europejskich, kiedy zdołał już niejedno upaństwowić i zająć silne postęunki w ciałach rządzących; kiedy może mieć już swoich ministrów, prezesów izb, prokuratorów, uchwałać prawa i zaprowadzać reformy — czas jest spojrzeć odważnie w oczy prawdzie, zapomnieć o frazeologii wolnościowej naiwnych często ideologów socjalizmu i uświadomić sobie to, co jest faktem, że polityka socjalizmu współczesnego nie jest polityką wolności, lecz wzmacniania i rozszerzania władzy państwowej; że zmierza ona nie do wyzwolenia człowieka, lecz do upaństwowienia wszystkiego, co się tylko da upaństwowić w jego życiu.  
[Abramowski 1965, 294–295]

Abramowski rozpoznawał głęboką więź łączącą przedstawicieli dwóch skrajnych skrzydeł współczesnego mu ruchu socjalistycznego, czyli zdeklarowanych reformistów i, jak ich nazywał, „blankistów”, wierzących, że przejęcie władzy politycznej przez niewielką choćby grupę rewolucjonistów da im instrumenty pozwalające przeprowadzić pożądaną transformację stosunków społecznych. Zarówno jednych, jak i drugich łączyło przekonanie, że to właśnie państwo tworzy ramy, w których możliwa będzie budowa nowego ustroju społecznego i że to właśnie władza polityczna z owym państwem bezpośrednio związana stanowi rękojmię powodzenia projektu socjalistycznego. Owa wiara w państwo i możliwość uczynienia go najważniejszym narzędziem w budowie socjalizmu połączyć miała w późniejszych latach, wbrew wszystkim dzielącym ich różnicom, zarówno socjaldemokratów, jak

i zwolenników radzieckiej interpretacji marksizmu, kierujących przez większą część XX wieku najsilniejszymi partiami komunistycznymi świata.

Krytyki socjalizmu przeprowadzonej przez Abramowskiego nie należy, jak sądzę, traktować jako zwyczajnej zemsty „renegata”, skupiającego całą swoją energię na zwalczaniu swych dawnych towarzyszy, czy też jako doraźnej „międzypartyjnej” polemiki, mającej być swoistym aktem założycielskim polskiego anarchizmu. Stawka dyskusji, którą chciał Abramowski podjąć, była znacznie wyższa — chodziło o ponowne przemyślenie formuły radykalnej, antykapitalistycznej polityki. Bardziej przenikliwi obserwatorzy, a Abramowski bez wątpienia się do nich zaliczał, zaczęli pod koniec XIX wieku dostrzegać, że ruch socjalistyczny, mimo swego dynamicznego rozwoju, może w przyszłości zawieść pokładane w nim ogromne nadzieje. Zachodnioeuropejskie partie socjalistyczne stawały się bowiem nie tylko coraz liczniejsze — co zdawało się potwierdzać historyczny optymizm teoretyków II Międzynarodówki — lecz również coraz bardziej ociężałe i zbiurokratyzowane [Zob. Schorske 1955]. Hierarchiczna struktura, znajdująca ugruntowanie w tezie o „świadomości politycznej” proletariatu oraz coraz mocniejsze akcentowanie znaczenia „realizmu politycznego” przez przywódców ruchu sprawiały, że słabła nadzieja na to, że socjalizm będzie w stanie doprowadzić do rzeczywistej emancypacji mas ludowych. Nie sprzyjała temu również koncentracja na wąsko pojmowanej walce politycznej<sup>3</sup>, której efekty mierzono przede wszystkim ilością zdobywanych mandatów parlamentarnych, a także wyraźny gradualizm charakterystyczny dla ideologii socjalistycznej, objawiający się w przekonaniu o stopniowym kształtowaniu się przesłanek przyszłego ustroju socjalistycznego. Drwiąc z takiego rozkładania socjalizmu „na raty”, Abramowski pisał:

---

<sup>3</sup> Filozoficzną analizę negatywnego wpływu koncepcji głoszących autonomię „tego, co polityczne” na praktykę ruchów emancypacyjnych i rewolucyjnych przeprowadza Joanna Bednarek, wskazująca jednocześnie na obecność drugiej tradycji teoretycznej („ontologia immanencji”), podkreślającej nierozdzielność i wzajemne nakładanie się porządku politycznego i ekonomicznego, a tym samym otwierającej perspektywy prawdziwie komunistycznej praktyki. Abramowskiego można byłoby chyba zaliczyć właśnie do tego drugiego nurtu [zob. Bednarek 2013].

Gdzie kończy się państwo burżuazyjne, a gdzie zaczyna się państwo kolektywistyczne, wobec tego, że dzisiejsze państwo burżuazyjne, dzięki procesowi demokratyzacji, o którą walczy socjalizm, jest to ciągle stawanie się państwa kolektywistycznego? [...] Nie jest że więc państwo dzisiejsze mieszańcem dwojakiego typu [...] jak w takim razie oznaczyć można, gdzie kończy się uczestniczenie w rządach burżuazji? [Abramowski 1965, 250]

Abramowski rozpoznawał tutaj ambiwalencję wpisaną w samą naturę reformizmu, stającego się wówczas powoli — mimo wciąż jeszcze rytualnie powtarzanych zapowiedzi o **przyszłej** rewolucji — osią projektu politycznego socjaldemokracji. Abramowski z jednej strony doceniał sprawność socjalistów w organizowaniu walki klasowej i jej wysokiej skuteczności, czego dowodem było osiągnięcie w stosunkowo krótkim czasie poważnej poprawy sytuacji robotników, m.in. poprzez skrócenie dnia pracy i podwyżki, ustawodawstwo socjalne czy demokratyzację sfery publicznej [Abramowski 1965, 187–188]. Z drugiej jednak strony dostrzegał, że wbrew głośzonym często tezom (odwołującym się skądinąd do przyrodniczej i ewolucjonistycznej retoryki) o „przerastaniu kapitalizmu w socjalizm”, wszelkie te udogodnienia ani o krok nie czynią bliższym momentu powstania nowego społeczeństwa. Ani uzyskanie lepszej pozycji względem kapitału — na przykład poprzez postępowe ustawodawstwo socjalne — ani też poszerzenie marginesu swobód politycznych nie przybliżają wcale, zdaniem Abramowskiego, do komunizmu i rewolucji społecznej. Przeciwnie, wywalczone ustępstwa mogą wzmacniać postawy konserwatywne uprzywilejowanych segmentów klasy robotniczej, rozbijając tym samym klasową solidarność, decydującą o jego sile i pozycji przetargowej względem kapitału. Co więcej, uzyskiwane swobody, choć w rezultacie wzmacniają reformatorskie dążenia klasy robotniczej, jednocześnie mocnymi więzami łączą ją z istniejącym porządkiem społecznym. Proces ten w konsekwencji prowadzić może zaś do faktycznej rezygnacji z postulatu całkowitej transformacji stosunków społecznych — co w istocie stało się w ciągu XX w. udziałem zachodniej socjaldemokracji. Abramowski pisał:

Przypuszczenie, że w miarę otrzymywania różnych ustępstw wzrastać będą także požądania klasy pracującej coraz dalej idące, nawet gdyby było prawdziwe, nie rozstrzyga jeszcze sprawy

rewolucjonizowania się, gdyż w zadaniu tym nie chodzi właściwie o wzrost pożądań dzisiejszych człowieka, lecz raczej o zmianę kierunku pożądań; nie chodzi o to, ażeby w klasie robotniczej rozwijał się apetyt na „burżuazyjne” życie, lecz przeciwnie, aby rozwijało się pragnienie życia nowego, opartego na zupełnie nowych zasadach i czynnikach moralnych. [Abramowski 1965, 188]

W kontekście krytyki Abramowskiego symptomatycznym wydaje się, że tzw. program erfurcki niemieckiej socjaldemokracji, uchwalony w 1891 r., który stał się zresztą na długie lata wzorem dla wszystkich w zasadzie partii Drugiej Międzynarodówki [Waldenberg 1972, 90], podzielony został na dwie części — „teoretyczną”, przygotowaną przez Kautsky’ego, opisującą historyczną tendencję kapitalizmu i szkicującą kontury przyszłego ustroju socjalistycznego, oraz „praktyczną”, której autorem był Bernstein, poświęconą bieżącym zadaniom politycznym socjaldemokracji, zapowiadającą m.in. walkę o wszechstronną demokratyzację państwa czy poprawę warunków bytu klasy robotniczej [Steger 1997, 64–65; Waldenberg 1972, 87–100]. Ta separacja „teorii” i „praktyki”<sup>4</sup> ugruntowana została wkrótce w całym ruchu socjalistycznym, wyrażając się w podziale na tzw. „program minimum” i „program maksimum”. Zdaniem socjalistów, obydwie te człony miały być ze sobą dialektycznie powiązane, zdaniem zaś Abramowskiego oznaczało to sprowadzenie wizji przyszłego społeczeństwa do czystej abstrakcji, niepowiązanej z codzienną walką klasową. Komunizm, jako „wiadomość teoretyczna”, przedstawiany robotnikowi „mniej więcej w taki sam sposób, jak się udziela wiadomości popularnych o darwinizmie lub o ludach pierwotnych”, nie

---

<sup>4</sup> Konsekwencje separacji teorii i praktyki ruchu socjalistycznego, na przykładzie dyskusji wokół strajku masowego, przedstawiła Róża Luksemburg. Krytykując stanowisko Kautsky’ego pisała: *Polityczny strajk masowy dla Niemiec odsuwa się w ten sposób coraz dalej; wprawdzie wyczekiwano go na drodze „strategii wyczerpania” po przyszłorocznych wyborach do Reichstagu, teraz znika on nam z oczu jako „ostateczny”, jedyny strajk masowy i drażni się z nami z siennej dali — rewolucji społecznej*. Dalej, podsumowując polemikę, wskazywała, że rozdzielenie „przyszłej” rewolucji i reformistycznej praktyki prowadzić musi, w konsekwencji, do koncentracji na walce politycznej i faktycznej rezygnacji, wbrew werbalnemu rewolucjonizmowi, z walki o likwidację kapitalizmu: *Szturmująca niebo teoria — oraz „wyczerpanie” w praktyce, najbardziej rewolucyjne perspektywy w chmurach — oraz mandaty do Reichstagu jako jedyna perspektywa w świecie*. [Luksemburg 2012, 44, 48]

jest potrzebny do prowadzenia walki o poprawę warunków pracy czy swobody polityczne. A jeśli tak — zdaje się sugerować Abramowski — to proces rugowania horyzontu komunistycznego będzie postępował [Abramowski 1965, 182–183]. Czyniąc projekt społeczeństwa socjalistycznego czymś zewnętrznym wobec własnej praktyki politycznej, socjaliści sami pozbawiali się, jego zdaniem, szans na likwidację porządku kapitalistycznego. Dzieje europejskiej socjaldemokracji w XX stuleciu, które można czytać jako historię dostosowywania się do kapitalizmu i burżuazyjnej demokracji przedstawicielskiej, a zarazem rugowania utopijnego horyzontu z enuncjacji programowych [Zob. Berman 1998; Berman 2006], zdają się dowodzić przenikliwości teoretycznych intuicji Abramowskiego z początku wieku.

### Kontury komunizmu

Tak jak wspominałem, krytyka współczesnego mu ruchu socjalistycznego stanowiła dla Abramowskiego punkt wyjścia do namysłu nad perspektywami nowego projektu polityki radykalnej, zachowującego z jednej strony wyraźnie krytyczne, antykapitalistyczne ostrze, z drugiej zaś przekraczającego ograniczenia wpisane w model kumulatywnych zmian, realizowanych za sprawą aparatu państwowego (niezależnie od tego, czy w schemacie tym było miejsce na polityczną rewolucję, czy też nie). Poszukując źródeł kryzysu współczesnego mu ruchu socjalistycznego pisał:

[...] były czasy „utopii”, kiedy wierzono, że socjalizm ma być dziełem ludzi „dobrej woli”, wyzwoleniem pracujących „przez nich samych”, tworzeniem swobodnym nowego życia, przez samą moc ideału, siłą przykładów żywych, które zjawiać się będą jako oazy wyzwolenia na pustyni kapitalistycznego świata wyzysku i niewoli. Wierzono wówczas także, że socjalizm jest to nie tylko wspólność ekonomiczna, zapewniająca każdemu dobrobyt i równość praw, ale także i wolność narodów, grup i człowieka, zniesienie wszelkiego przymusu, wszelkiej przemocy zbiorowości nad jednostką, kodeksu nad żywą myślą i sercem. [...] Potem nadeszły czasy polityki realnej. Dzieło ludzi „dobrej woli” stało się dziełem „dyktatury proletariatu”, a później parlamentu socjaldemokratycznego. Wspólność ekonomiczna wolnych komun przeobraziła się na przymusowe „upaństwowienie”, a państwowe



monopole wódczane, tytoniowe, kolejowe, pocztowe itd. stały się jedynym spadkobiercą i przykładem żywym „wyzwalającego” komunizmu. [Abramowski 1985, 48–49]

Powrót Abramowskiego do pojęcia „komunizm”, skutecznie rugowanego ze słownika ówczesnego ruchu socjalistycznego, odczytywać można jako gest o ogromnym politycznym znaczeniu. Można dostrzec w tym nie tyle prostą zamianę pomiędzy dwoma synonimami, lecz raczej próbę odnalezienia utopijnego horyzontu, który zagubili po drodze pochłonięci „polityką realną” socjaliści. Miała być to próba pomyślenia świata, który nie tylko będzie lepszy od tego, który znał Abramowski, lecz takiego, który byłby od niego radykalnie różny. Pragnienie komunizmu musiało stać się, jego zdaniem, nieredukowalnym elementem wszelkiej prawdziwie emancypacyjnej polityki. Tylko w ten sposób możliwe było bowiem przerzucenie mostu między codzienną praktyką polityczną ruchu robotniczego, a marzeniem o nowym społeczeństwie [zob. Walter 2013, 27].

Nim jednak przejdziemy do sformułowanej przez Abramowskiego koncepcji wytwarzania komunizmu, zrekonstruujmy najważniejsze elementy jego definicji. Ujmując rzecz najkrócej, Abramowski pisał, że komunizm jest to jedyny sposób na wyzwolenie ludzkości. Komunizm był dla niego pożądanym i historycznie zadaniem człowiekowi stanem społecznym, w którym nastąpić miałyby zniesienie trzech instytucji definiujących wcześniejsze ustroje — własności, klas społecznych oraz państwa (choć tutaj, jak dalej zobaczymy, jego stanowisko nie było jednoznaczne). Wszystkie one pozostają ze sobą ściśle powiązane i stanowią klątkę, w której uwięziona została ludzkość.

Po pierwsze, komunizm oznaczać miał więc całkowite zniesienie własności prywatnej i zastąpienie jej tym, co Abramowski nazywa „własnością komunistyczną”, a co chyba trafniej można byłoby określić mianem „nie-własności”, albo dobrem wspólnym, bowiem wiązało się z odrzuceniem, wpisanej w samo pojęcie „własności”, wyłączności jednostki, grupy lub instytucji na władanie określonym dobrem. Pisał: „Zasada własności komunistycznej — jest to przyznanie każdemu człowiekowi prawa używania wszystkich bogactw jako złożonego wysiłku sił natury i sił wytwórczości społecznej całych pokoleń” [Abramowski 1965, 198]. Nieco wcześniej w bardziej aforystycznym duchu pisał, że „własności przeciwstawia komunizm „wszystko dla

wszystkich” [Abramowski 1965, 197; zob. też Śliwa 2004]. Warto zwrócić uwagę, że zwłaszcza ten pierwszy cytat wyraźnie współbrzmi z rozważaniami Marksa z *Kapitału*, dotyczącymi ustroju komunistycznego: „Przywraca on nie prywatną własność, lecz własność indywidualną opartą na zdobyczach ery kapitalistycznej: na współdziałaniu i na wspólnym władaniu ziemią oraz środkami produkcji wytworzonymi przez samą pracę” [MED., t. 23, 905]. Tym, co zaakcentowane jest zarówno u Abramowskiego, jak i w przytoczonych słowach Marksa, jest raczej spontaniczna kooperacja i wspólnotowość, niż zrjonalizowane i scentralizowane planowanie, raczej perspektywy samorozwoju członków wspólnoty niż przyspieszony wzrost produkcji i „budowa” socjalizmu/komunizmu.

Absolutne zniesienie własności pociągało za sobą dla Abramowskiego, co rozumiałe, również zniesienie klas społecznych oraz zminimalizowanie rozmiarów pracy utylitarnej, czyli aktywności obliczonej na zaspokojenie fizycznych potrzeb człowieka. W komunizmie cała wspólnota ponosić miała odpowiedzialność za zaspokojenie fundamentalnych potrzeb życiowych wszystkich swoich członków, w czym Abramowski widział gwarancję obniżenia do niezbędnego minimum ilości czasu poświęcanego na ten rodzaj pracy.

Podstawą ustroju komunistycznego jest uspołecznienie pracy ludzkiej[...]; uspołecznienie to, jak widzieliśmy, przeobraża społeczne środowisko w pewien jak gdyby organizm dodatkowy osobnika, dbający o zaspokojenie wszystkich jego potrzeb, wskutek czego świadomość człowieka, wyzwolona z interesów życiowych, przenosi się do wyższych rozwojowo sfer działania.  
[Abramowski 1965, 138]

Tak radykalne uspołecznienie potrzeb jednostki oznaczać musiało antropologiczną rewolucję. Uwolniony od konieczności zabiegania o podtrzymanie swej fizycznej egzystencji człowiek mógłby poświęcać swój czas na aktywność nie-uitylitarą, obliczoną na samorozwój i osiągnięcie przyjemności. Pisał: „[...] pojmowanie życia jako obowiązku musiałyby ustąpić miejsca nowemu pojmowaniu — jako zagadnienia przyjemności, swobodnie określonych przez indywidualizm każdego człowieka”. Brzmi to łudzaco podobnie do młodomarksowskich rozważań o emancypacyjnym potencjale komunizmu i wyzwoleniu gatunkowej istoty człowieka.

Abramowski kojarzył nastanie komunizmu również ze zniesieniem państwa, czy też może raczej jego radykalną transformacją. Zasadniczą funkcją państwa było, jego zdaniem, zabezpieczenie trwałości instytucji własności oraz, co się z tym wiąże, regulacja antagonizmów społecznych zrodzonych z powodu jej istnienia. Skoro jednak komunizmem rządzić miała zasada „wszystko dla wszystkich”, to dalsze realizowanie przez państwo tradycyjnych funkcji, związanych z organizacją produkcji i dystrybucją, traciło rację bytu. Ujmując rzecz obrazowo, „zarządzanie rzeczami”, czyli wspólnotowe administrowanie procesami produkcji, miało zastąpić typowe dla kapitalizmu „zarządzanie ludźmi”, kojarzone z przymusem, rozkazem i ryzykiem sankcji w razie jego niewypełnienia. Nie oznaczało to jednak — jak jeszcze dalej zobaczymy — że Abramowski popadał w płytki anarchizm, zakładający możliwość likwidacji wszelkich instytucjonalnych form ludzkiej kooperacji [zob. Augustyniak 2006, 114–136]. Nie wypowiedział się na ten temat w sposób szczególnie konkretny, wydaje się jednak, że uzasadnionym byłoby przypuszczenie, że komunistyczne zarządzanie sprawami produkcji wyobrażał sobie jako możliwe do realizacji przez całą wspólnotę w formie demokratycznego zgromadzenia ogólnego.

Jak wiadomo, większość współczesnych mu socjalistów nie wiązała wcale w sposób bezpośredni zniesienia państwa (czy też radykalnego ograniczenia jego funkcji) z likwidacją kapitalizmu. Co więcej, to właśnie państwo miało stać się narzędziem, za pomocą którego stopniowo budowany miał być socjalizm, zarówno w interpretacji socjaldemokratycznej, jak i w doktrynie radzieckiego komunizmu. Karol Kautsky, w swoim *opus magnum* pisał: „najważniejszym zadaniem klasy robotniczej po wywalczeniu republiki demokratycznej jest zagarnięcie w niej władzy państwowej jako narzędzia ekonomicznego wyzwolenia proletariatu” [Kautsky 1963, 92–93]. Zwolenników poglądu o konieczności zachowania silnego państwa, pomimo likwidacji kapitalizmu, Abramowski przestrzegał, pisząc, że dalsze jego istnienie będzie równoznaczne z zachowaniem również form przymusu państwowego, a to oznaczać będzie faktyczne sprzeniewierzenie się naczelnej zasadzie komunizmu, jaką, jego zdaniem, była całkowita swoboda jednostki.

Zwróćmy też uwagę, że nadzieja na komunistyczną utopię wpisana była w filozofię człowieka Abramowskiego [Dziedzic 2010, 5, 89–122]. W kolejnych swoich pracach wielokrotnie przekonywał, że

człowiek posiada „instynkt społeczny”, odczuwa pragnienie bycia z innymi, braterstwa i bezinteresownej dobroci. Kapitalizm, czy też szerzej, jakikolwiek ustrój oparty na instytucjach własności i państwa tłumi ów instynkt; konieczność walki o zaspokojenie elementarnych potrzeb sprawia, że wbrew własnej naturze człowiek patrzy na świat w sposób egoistyczny, traktując innych ludzi w sposób instrumentalny.

Im trudniejsza zaś jest walka o byt, im więcej świadomość jego jest w nią wciągnięta, tym silniej zdobywa sobie przewagę ta iluzja egoistyczna, która sama wynikając z nędzy istnienia, jest zarazem źródłem wszystkich krzywd i cierpień człowieka [...] [Abramowski 1965, 161].

Uwolnienie w komunizmie człowieka od tej troski jednocześnie miało pozwolić w pełni objawić się jego społecznej naturze. Pisał, że człowiek „[...] z usunięciem tych czynników z jego środowiska życiowego dochodzi do poznania siebie jako istoty myślącej, to jest do poznania tej tożsamości ludzkiej, którą ustrój komunistyczny zamienia na obiektywną prawdę życia” [Abramowski 1965, 161]. Abramowski był przekonany, że komunizm oznacza wobec tego również rozwiązanie sprzeczności pomiędzy jednostką a wspólnotą, w takim duchu, w jakim pisał Marks nieco aforystycznie w *Manifeście Komunistycznym*, a co w sposób ugruntowany ekonomicznie wyjaśnił we *Fragmencie o maszynach z Grundrisse* [Szadkowski 2014] — swobodny rozwój każdej jednostki stać się miał warunkiem swobodnego rozwoju wszystkich [MED., t. 4, 536].

### **Od utopii do praktyki utopijnej**

Z rozważaniami Abramowskiego o komunizmie kojarzony jest często postulat „rewolucji moralnej”, mającej być warunkiem koniecznym ustanowienia nowego porządku. Pojęcia „rewolucji moralnej” używa zresztą sam Abramowski, jednak wydaje się, że jego znaczenie jest nieco inne, niż zdają się sugerować niektóre odczytania, widzące tutaj po prostu przeciwieństwo „rewolucji politycznej” znanej z teorii i praktyki radzieckiej wersji komunizmu, zakładającej, że zniszczenie burżuazyjnego państwa jest pierwotne zarówno wobec przekształceń w obrębie stosunków produkcji, jak i tworzenia „nowego

człowieka” i nowej, socjalistycznej kultury. Potraktowanie jednak Abramowskiego jako „idealisty”, wywodzącego przekształcenia społeczne ze zmian dokonujących się w obrębie świadomości jednostek, mogłoby prowadzić do zapoznania emancypacyjnego potencjału jego spuścizny. Zamiast tego, proponuję rozumieć „rewolucję moralną”, o której pisze, jako proces będący nie tyle konsekwencją wewnętrznej dynamiki ludzkiej świadomości, ile następstwem praktykowania komunizmu w życiu codziennym [zob. Abramowski 1965, 207].

O typowym reprezentancie współczesnego sobie ruchu socjalistycznego Abramowski pisał: „[...] poza obrębem zebrań, manifestacji lub głosowania, jest zwyczajnym człowiekiem, takim samym jak wszyscy; jak każdy inny troszczy się o pieniądze, o własność, dba przede wszystkim o swój osobisty interes, wzywa pomocy policyjnej, korzysta z instytucji państwowych [...] jednym słowem, jest to najzwyczajniejszy typ drobnomieszczański, który tylko w uroczystych chwilach *działania politycznego* staje się rewolucjonistą” [Abramowski 1965, 185]<sup>5</sup>. Wzorowy komunista, zdaniem Abramowskiego, postępuje zgoła inaczej:

Ażeby rewolucja moralna, ten rdzeń każdego przeobrażenia społecznego, odbyła się istotnie, komunizm powinien tak owoładnąć ludźmi, iżby z samego ich życia, ze zwyczajów, ze spraw prywatnych i codziennych można było poznać, że są to komuniści, ludzie nowego typu, nowej moralności rewolucyjnej; iżby wszedłszy pomiędzy nich, odczuwało się od razu, że to jest jakiś inny świat ludzki, nie mający nic wspólnego ze światem burżuazyjnym, jakieś życie społeczne, rozwijające się na zupełnie

---

<sup>5</sup> Co ciekawe, problem też z czasem dostrzegać zaczęli sami socjaliści. W 1933 r. na łamach jednego z pism wydawanych przez PPS w artykule „O socjalizację życia codziennego” niemal dosłownie powtarzano argumenty Abramowskiego sprzed trzech dekad: „Popatrzmy na życie przeciętnego socjalisty. Święta obchodzi po mieszczańsku, nieślubne dziecko jest dla niego „bękartem”, wzdycha do filmu, w którym widzi bezmyślne życie milionera, nosi modny dokładnie duszący kołnierzyk; akt urodzin, zaręczyn, ślubu, pogrzebu jest żywcem zaczerpnięty z kodeksu i szablonu mieszczańskiego. W pomieszkaniu meble, oleodruki, talerze cuchnące mieszczaństwem; w mózgu pojęcia, sądy o etyce, moralności, o „wypada” i „nie wypada” nie różniące się niczym od pojęć tych, z którymi na froncie zewnętrznym [tj. w życiu politycznym — K.P.] prowadzi nieubłaganą walkę” [„Nowy Głos Przemyski” 1933].

innych zasadach, rządzone przez nowe pobudki i czynniki moralne. [Abramowski 1965, 190]

Komunizm Abramowskiego nie był więc ani „tezą ekonomiczno-prawną przyszłości” [Abramowski 1965, 190], ani rezultatem moralnego doskonalenia jednostek, lecz owocem praktykowania form współżycia społecznego opartych na zasadach wolności, braterstwa i kooperacji. Swobodne zrzeszenia, kolektywy i spontanicznie tworzące się wspólnoty (a nie sale parlamentów, ministerialne gabinety i partyjne zebrania) stać się miały „ogniskiem nieustającej rewolucji społecznej, nieustającego przekształcania stosunków w kierunku demokracji bezpieczeństwa i komunizmu życiowego” [Abramowski 1965, 297].

Współczesna Abramowskiemu myśl socjalistyczna zwykle esencjalizowała kapitalizm, wyobrażając sobie jego przyszłe, spektakularne „obalenie” jako finalny akt dziejowego dramatu. Autor *Idei społecznych kooperatywizmu* zdawał się natomiast widzieć w kapitalizmie stosunek społeczny, zestaw społecznych praktyk i zasad nimi rządzących, właśnie na tym gruncie dostrzegając możliwość zadawania mu skutecznych, trafiających celu ciosów. Jego projekt rewizji radykalnej polityki nie sprowadzał się więc jedynie do postulatu mocniejszego podkreślania utopijnego horyzontu w ruchu socjalistycznym i przywrócenia do łask słowa „komunizm”. Problemem, który należało rozwiązać było samo istnienie podziału na program „minimum”, związany z realizacją progresywnych reform społecznych w ramach kapitalizmu oraz program „maksimum” niosący obietnicę nowego społeczeństwa. To konstytutywne dla współczesnego mu socjalizmu rozszczepienie jawiło się Abramowskiemu jako przejaw intelektualizmu, efekt pragnienia podporządkowania życia abstrakcyjnym pojęciom. Zamiast dialektyki reformy i rewolucji Abramowski w centrum projektu radykalnej polityki stawiał *praktykę utopijną*, którą rozumieć należy nie tylko jako próbę pobudzania utopijnej wyobraźni i pragnienia innego świata, lecz przede wszystkim jako postulat eksperymentowania z różnymi wspólnotowymi formami życia oraz proces oddolnego tworzenia rozproszonych i niepoddających się hierarchizacji ze względu na swoją ważność instytucji nowego, komunistycznego społeczeństwa. W tym sensie komunizm nie był „budowany” (jak w klasycznych metaforach znanych z radzieckiego marksizmu), lecz raczej „wytwarzany” na poziomie praktyk

społecznych, jawiąc się Abramowskiemu jako zadanie zawsze aktualne, niezależne od istnienia „obiektywnych” przesłanek i nie potrzebujące jakiegokolwiek całościowej, ogólnie ustalonej strategii walki z kapitalizmem. Tak pojęta *praktyka utopijna* pozwalała w komunizmie widzieć nie tyle porządek społeczny „naturalnie” wyrastający z wysokorozwiniętego kapitalizmu (jak w interpretacji reformistycznej) czy też ład stopniowo ustanawiany *po* zniszczeniu kapitalizmu (jak w radzieckiej interpretacji marksizmu), lecz raczej przestrzeń życia wspólnotowego wytwarzaną — przynajmniej w początkowym okresie — *poza* kapitalizmem. W *Ideologii niemieckiej* Marks i Engels, nieco aforystycznie definiując komunizm, pisali: „Komunizm jest dla nas nie stanem, który należy wprowadzić, nie ideałem, którym miałyby się kierować rzeczywistość. My nazywamy komunizmem rzeczywisty ruch, który znosi stan obecny” [MED., t. 3, s. 38]. Wydaje się, że odczytując pisma polityczne Abramowskiego właśnie przez pryzmat pojęcia *praktyki utopijnej* powracamy do tego sposobu rozumienia komunizmu: zarazem jako krytyki kapitalizmu i jako ruchu tworzącego nowe stosunki społeczne poza jego obrębem.

### **Kooperatywa, czyli jak przechytrzyć kapitał**

Szukając przestrzeni, w których potencjalnie możliwe byłoby praktykowanie tak pojętego komunizmu, Abramowski zwracał szczególną uwagę na powstające w odpowiedzi na codzienne potrzeby wolne stowarzyszenia robotnicze, a zwłaszcza dynamicznie rozwijający się wówczas w całej niemal Europie ruch spółdzielczy. To właśnie spółdzielczość stać się miała załączkiem i fundamentem postulowanej przez niego *republiki kooperatywnej*, czyli ładu społecznego ukonstytuowanego dzięki rozpowszechnieniu praktyk komunistycznych.

Przypomnijmy, że już Marks entuzjastycznie odnosił się do spółdzielczości — w znanym fragmencie *Inauguracyjnego Manifestu Międzynarodowego Stowarzyszenia Robotników* czytamy: „Trudno przecenić wartość tych doniosłych eksperymentów społecznych. Nie słowem, lecz czynem dowiodły one, że produkcja na wielką skalę, odpowiadająca wymogom współczesnej nauki, może się obywać bez klasy przedsiębiorców [...]; wykazały, że po to, aby produkować, narzędzia nie muszą być monopolizowane jako środki panowania nad

robotnikiem i wyzyskiwania go i że praca najemna, podobnie jak praca niewolnicza i praca pańszczyźniana, jest tylko przejściową i niższą formą, która musi ustąpić miejsca pracy zrzeszonej, wypełnianej chętnie, z umysłem świeżym i w pogodnym nastroju” [MED., t. 16, 12]. Jak widać, Marksa szczególnie interesowały kolektywne formy produkcji, dla Abramowskiego natomiast fundamentem przyszłej *republiki kooperatywnej* miała się stać spółdzielczość spożywców. Abramowski był przekonany, że atak na kapitał powinien być przeprowadzony nie w sferze produkcji, lecz właśnie sferze konsumpcji/reprodukcji, a więc tam gdzie warstwy ludowe posiadały, jego zdaniem, większą siłę przetargową.

Sukces ruchu spółdzielczego opierać się miał na... przechwyceniu i spożytkowaniu dla własnych celów logiki rządzącej kapitalizmem. Cechą nowoczesnego kapitalizmu przemysłowego jest bowiem — jak rozumował Abramowski — tendencja do koncentracji. W praktyce oznaczało to, że im większy i silniejszy jest dany podmiot gospodarczy, tym jego szanse w rywalizacji z konkurentami są większe. Modelowo rzecz ujmując, większa fabryka wypiera z rynku mniejszą produkującą podobny towar i przejmuje jej rynek zbytu, stając się tym samym jeszcze potężniejszą. Podobna tendencja możliwa jest również do zaobserwowania w sferze podziału — im większe i bogatsze przedsiębiorstwo handlowe, tym lepsze warunki uzyskuje u dostawców, mogąc tym samym pozwolić sobie na obniżenie cen detalicznych, co prowadzi znów do większych obrotów, a tym samym i powiększania zysku, który spożytkowany może zostać na dalszą ekspansję<sup>6</sup>.

Abramowski był przekonany, że na tej tendencji da się oprzeć równoczesny proces upowszechniania komunistycznych form współżycia i likwidacji kapitalizmu. Kooperatywy spożywcze, organizując konsumentów, mogą, jego zdaniem, dostarczać produktów tańszych i w lepszej jakości niż komercyjne sklepy, gwarantując sobie w ten sposób ciągły wzrost liczby członków i tym samym dalszą ekspansję. Ostatecznie, kooperatywy spółdzielcze miałyby osiągnąć pozycję quasi-monopolisty na rynku lokalnym. Dalej wywód

---

<sup>6</sup> Wizję rozwoju sieci kooperatyw i proces dokonującego się za ich sprawą, znoszenia kapitalizmu przedstawił w sposób najpełniejszy Abramowski w książce *Kooperatywa jako sprawa wyzwolenia ludu pracującego* [Zob. Abramowski 1924, 105–221].



Abramowskiego jest już łatwy do przewidzenia — rosnące w siły kooperatywy spożywcze zaczynają z czasem narzucać swoje warunki kapitalistycznym producentom, jednocześnie zakładając siostrzane spółdzielnie produkcyjne. Potęga zorganizowanego pod egidą kooperatyw spożywczych rynku jest tak duża, że krok po kroku następuje zniesienie kapitalizmu. Nie ginie on więc w ogniu proletariackiej rewolucji, lecz zwyczajnie bankrutuje, nie mogąc udźwignąć rynkowej rywalizacji z coraz potężniejszą spółdzielczością.

Równoległe do tego ekonomicznego procesu postępować miała również, wspomniana już, „rewolucja moralna”. Tworzenie demokratycznych, opartych na rzeczywistej partycypacji i kolektywnej współpracy kooperatyw miało kształtować, zdaniem Abramowskiego, nową, komunistyczną etykę. Tworzone dobrowolnie i oddolnie, na gruncie konkretnych potrzeb i interesów swych członków, stowarzyszenia stać się miały przestrzenią, w której dokonałaby się przemiana, o której mówią Hardt i Negri w cytacie, który stanowi motto niniejszego artykułu — człowiek miał odrzucić to, kim jest, aby odkryć, kim może się stać [Hardt, Negri 2012, 457].

### **Utopia konkretna: republika kooperatywna**

Szkicowany przez Abramowskiego obraz przyszłej *republiki kooperatywnej* to wizja spełnionej utopii, ukonstytuowanej na diametralnie różnych zasadach niż te, na których oparte jest istnienie współczesnego państwa. Po pierwsze, tworzące *republikę kooperatywną* stowarzyszenia to wspólnoty całkowicie dobrowolne i pozbawione terytorialnych granic. Przynależność do stowarzyszenia jest efektem swobodnej decyzji jednostki, ustać może w każdej chwili — mechanizm ten miał zabezpieczać przed odrodzeniem różnych form przymusu w ramach stowarzyszeń. W konsekwencji miała ulec zmianie również rola i znaczenie prawa. W nowoczesnym państwie prawo ma charakter powszechny, a jego stosowanie jest niezależne od woli jednostki; w *republice kooperatywnej* natomiast prawo utracić miało te cechy.

Prawo bez przymusu, łatwo zmienne i względne. Republika nie zna prawa narzuconego wbrew którymś pojęciom. Prawo istnieje tu tylko dla tych, którzy je uznają dobrowolnie. Pozwala istnieć obok

siebie różnym tendencjom, celom i praktykom. Nie ma w sobie nic absolutnego, świętego; jest sługą człowieka. Życie nad nim panuje, nie ono nad życiem [Abramowski, 1924, 256].

Prawo przestawało być czymś wyalienowanym, stworzonym przez człowieka, lecz jednocześnie panującym nad nim wbrew jego woli. Przekształcało się w zbiór ogólnych zasad, tworzących ramy dla aktywności jednostki, ustalanych w celach praktycznych i instrumentalnych, przyjmowanych dobrowolnie przez każdego z członków danej wspólnoty. W tym sensie stowarzyszeniowe prawo (a może raczej „prawo”) stawało się przeciwieństwem znanego z nowoczesnych państw zestawu abstrakcyjnych norm, dławiących rozwój ludzkiej indywidualności i z natury konserwatywnych.

*Republika kooperatywna* miała być również realizacją ideałów demokracji absolutnej. W klasycznym parlamentarystyce, opartym na mechanizmie przedstawicielstwa, Abramowski widział dyktaturę liczby, faktycznie legalizującej ucisk większości nad mniejszością. Stowarzyszeniowa utopia miała zaś otwierać drogę ku demokracji „prawdziwej”, opartej na bezpośrednim zaangażowaniu wszystkich członków w proces podejmowania decyzji i ich realizacji, nieograniczonym prawie osobistej inicjatywy i prostym mechanizmie unieważniania zdezaktualizowanych już zasad. Myślał więc Abramowski o demokracji uczestniczącej, opartej na bezpośrednim kontakcie członków wspólnoty, w założeniu całkowicie inkluzyjnej, nie opierającej się na wykluczeniu jakiegokolwiek mniejszości.

Ponadto *republika kooperatywna* swą formą różnić się miała radykalnie od wszystkich nowoczesnych państw. Choć jego wywody w tej materii były dość niejasne, wydaje się, że *republika kooperatywna* jako nie-państwo, wolna miała być od każdej spośród trzech cech składających się na klasyczną definicję państwa sformułowaną przez Georga Jelinka, czyli określonego terytorium, zwierzchniej władzy oraz ludności przymusowo tej władzy poddanej. Opisywana przez niego *republika kooperatywna* posiadać miała rozproszoną i sieciową strukturę — prezentował ją jako splot tysięcy niezależnych stowarzyszeń odpowiadających na różne potrzeby swych członków. Forma ta była tyleż atrakcyjna — zabezpieczała wszak bowiem jednostkę przed jakąkolwiek formą przymusu — co trudna do wyobrażenia. Zdawał sobie chyba z tego sprawę również sam

Abramowski, skoro przewidywał, że obok *republiki kooperatywnej* istnieć będzie wciąż instytucja podobna do klasycznie rozumianego państwa, dysponująca jednak możliwie najmniejszym zakresem funkcji, sprowadzających się głównie do zapewnienia bezpieczeństwa wewnętrznego i zewnętrznego, poddana na dodatek ciągłej presji rozwijających się stowarzyszeń, stojących na straży wolności jednostki [Abramowski 1985, 42].

Zamieszkujący *republikę kooperatywną* człowiek miał być samodzielny, rzutki, energiczny i wszechstronny, tak by mógł z powodzeniem zastąpić kapitalistę i państwową biurokrację w organizacji produkcji i życia społecznego. Znać miał zalety wspólnego działania i wzajemnej pomocy, a stosunki z innymi układać w myśl zasad przyjaźni i braterstwa. Uwolniony od demoralizującego wpływu kapitału i państwa, mieszkaniec kooperatywnej utopii będzie mógł, zdaniem Abramowskiego, swobodnie rozwijać wszystkie swoje uzdolnienia, nabędzie prawo do życia zgodnie ze swoimi upodobaniami i usposobieniem. Tylko w ten sposób bowiem — dowodził Abramowski — mogą kształtować się silne, twórcze indywidualności mieszkańców *republiki kooperatywnej*.

Omawiając kształt kooperatywnej utopii Abramowskiego, warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden charakterystyczny jej rys — brak heroizacji pracy i w ogóle oględne potraktowanie problematyki produkcji, znajdującej się przeciwieństwie do większości kształtujących się w ruchu robotniczym utopii. W przeciwieństwie do większości myślicieli lewicowych tych czasów Abramowski przemilcza w zasadzie kwestię uwolnienia — po zniesieniu kapitalizmu — produkcyjnych sił ludzkości i technologicznego postępu. Jest raczej apologetą czasu wolnego, dowodzi, że celem powinno być ograniczenie pracy utylitarnej do minimum i skupienie uwagi na samorozwoju członków wspólnoty, jakby idąc za intuicją obecną w (nieodkrytym jeszcze w jego czasach) *Fragmencie o maszynach z Grundrisse*, który stał się jednym z fundamentalnych tekstów dla całego nurtu marksizmu autonomistycznego [zob. Szadkowski 2014]. W tym sensie Abramowski wpisywał się też w mniejszościowy nurt w tradycji europejskiego ruchu robotniczego, który w pierwszym rzędzie kojarzyć można z Paulem Lafargue’em i jego żądaniem „prawa do lenistwa”. Wydaje się, że dla Abramowskiego produktywnie było samo *życie* — spontaniczna, nieskrępowana i dobrowolna kooperacja jednostek prowadzić miała,

jego zdaniem, do wszechstronnego zaspokajania materialnych potrzeb członków wspólnoty. Charakterystyczne zresztą, że nawet budowa *republiki kooperatywnej* zdaje się nie wiązać z żadną nadzwyczajną mobilizacją ludowych sił, której celem miałyby być osiągnięcie większej ekonomicznej efektywności niż ta osiągnięta przez gospodarkę kapitalistyczną. Likwidacja kapitalizmu dokonuje się bez większego wysiłku, niejako mimochodem podczas... codziennej konsumpcji. Być może Abramowski sugeruje w ten sposób, że dobrowolna i spontaniczna twórczość kooperujących ze sobą jednostek, realizowana w ramach takich instytucji opartych na zasadzie dobra wspólnego, jak oddolnie tworzone stowarzyszenia, jest nie tylko pożądana z etycznego punktu widzenia, lecz również potrafi być ekonomicznie bardziej wydajna, niż podporządkowana dogmatowi zysku aktywność gospodarcza podejmowana z inicjatywy kapitalisty (dobra prywatne) albo państwa (dobra publiczne) [Zob. Hardt, Negri 2012].

### **Komunizm codzienności czyli o potrzebie jedności utopii i praktyki**

Kooperatywną utopię Abramowskiego traktować można jako próbę skonkretyzowania komunistycznego projektu, ugruntowanego w założeniach teoretycznych sformułowanych jako reakcja na dostrzeżony przez niego kryzys dominującego wówczas nurtu polityki radykalnej, uosobianego przez potężne partie socjalistyczne Drugiej Międzynarodówki. Dziś próba ta słusznie wydawać może się dość naiwna. Abramowski nie dostrzegał, że poddana rynkowej presji spółdzielnia uczynić może robotnika jednocześnie „własnym kapitalistą”, uruchamiając mechanizm samowyzysku [Zob. Jossa 2005; Lebowitz 2006, 73–84]. Zdawał się również ignorować wyraźnie widoczne ryzyko narastania tendencji „reformistycznych” w ruchu kooperatyw, objawiających się w postępującej integracji z systemem i odłożeniem na daleką przyszłość realizacji postulatów zniesienia kapitalizmu. Wreszcie, idealizując obowiązującą wewnątrz kooperatyw demokrację, przemilczał problem możliwej biurokratyzacji i oligarchizacji, mogący prowadzić w konsekwencji do degeneracji całego ruchu spółdzielczego.

Nie oznacza to jednak, jak sądzę, że spółdzielcze pisma Abramowskiego można traktować tylko jako — interesujące głównie

dla historyka idei — świadectwo już przebrzmiałych sporów, czy zbiór praktycznych wskazówek dla, posiadającego raczej marginalne znaczenie, dzisiejszego ruchu spółdzielczego<sup>7</sup>. Wydaje się, że także próby ich odczytania jako, bardzo współcześnie brzmiącej i z gruntu liberalnej, pochwały społeczeństwa obywatelskiego zapoznają polityczny wymiar koncepcji *republiki kooperatywnej* [Np. Augustyniak 2006, 221–222].

Jak już wspominałem, teoretyczne dociekania Abramowskiego, których rezultatem była właśnie koncepcja *republiki kooperatywnej*, były reakcją na zaobserwowane przez niego słabości polityki realizowanej przez partie socjalistyczne. Bez wątpienia, jego diagnoza była mocno niepełna, a poszczególne składające się na nią elementy często nieuporządkowane i zaprezentowane w chaotyczny sposób. Niemniej jednak trudno oprzeć się wrażeniu, że dostrzeżone przez Abramowskiego załężki kryzysu dojrzewały przez kolejne dekady, w niemałym stopniu decydując o impasie, w jakim znajduje się od co najmniej trzydziestu lat zachodnia lewica. Dwa najbardziej wpływowe w XX stuleciu projekty emancypacyjne — jak dowodził zresztą nie bez racji Abramowski, posiadające niemało cech wspólnych — czyli socjaldemokracja oraz radziecka wersja komunizmu zdają się dziś już należeć do przeszłości. Ten pierwszy na naszych oczach rozsypuje się wraz ze swym największym dziełem — zachodnim państwem dobrobytu — nie mogąc udźwignąć wyzwania, jakie rzuca mu współczesny kapitalizm [Hardt, Negri 2012, 380–386], drugi zaś już dawno zszedł ze sceny dziejów i raczej brak chętnych do podjęcia działań na rzecz jego reanimacji. Czy wobec tego postawione przed ponad stu laty przez Abramowskiego pytanie o nowy projekt polityki radykalnej nie jest dziś również naszym pytaniem?

Poszukiwania odpowiedzi już się na dobre rozpoczęły. Z jednej strony obserwujemy od kilku lat zadziwiający wzrost zainteresowania ideą komunizmu — wciąż bardzo różnie definiowaną, ale coraz częściej odrzucającą wszystko to, co stanowiło teoretyczny rdzeń masowych dwudziestowiecznych ruchów socjalistycznych i komunistycznych. Przykład tego rosnącego zainteresowania stanowić może sukces, jaki

---

<sup>7</sup> Przede wszystkim taką rolę dla pism spółdzielczych Abramowskiego zdają się przewidywać wydawcy tomu „Kooperatywa” zawierającego jego teksty poświęcone tej problematyce [Zob. Abramowski 2010, 9, 15–20].

odniosły nowojorskie konferencje z cyklu *The Idea of Communism*, będące (pierwszym od bardzo dawna) forum konfrontacji bardzo szerokiego grona teoretyków odwołujących się do idei komunizmu [Np. Žižek, Douzinas 2010; Žižek 2013]. Warto wspomnieć również o projekcie abstrakcyjnego „komunizmu wydarzenia”, rozwijanym przez tak głośnych ostatnio i niezwykle płodnych autorów, jak Slavoj Žižek i Alain Badiou [Žižek 2011; Badiou 2010, zob. także Dean 2012] oraz o koncepcji komunizmu rozwijanej przez Michaela Hardta i Antonio Negriego (oraz innych myślicieli nurtu *post-operaismo*). Rozważania Abramowskiego zdają się być najbliższe — oczywiście o ile pamiętać będziemy o zupełnie innych okolicznościach historycznych ich powstania i mniejszej subtelności aparatu pojęciowego — właśnie współczesnym tekstom Hardta i Negriego. Podobieństwo to, na które kilkakrotnie już wskazano powyżej, nie jest, jak się wydaje, czymś przypadkowym. Zarówno bowiem Abramowski, jak i Hardt i Negri budują swoje projekty na próbie przekroczenia dychotomii własności prywatnej i dobra publicznego. Próbą przebiccia się poza dialektykę prywatne — publiczne, tworzącą ramy, w których poruszał się główny nurt dwudziestowiecznej lewicy, prowadzi zarówno Abramowskiego, jak i Hardta i Negriego ku idei dobra wspólnego, a tym samym też do namysłu nad możliwościami autonomii i ekonomii politycznej klasy robotniczej (definiowanej w szeroki sposób).

Do ponownej, politycznej, a nie historyczno-filozoficznej, lektury pism Abramowskiego skłaniać może również obserwacja praktyk stosowanych przez, budzące dziś największe nadzieje, ruchy protestu, których korzeni pewnie szukać należałoby w manifestacjach podczas szczytu WTO w Seattle (1999) [Negri 2008, 68–81], a których kulminację stanowił — jak na razie — rok 2011 z okupacjami Wall Street i Oakland, „arabską wiosną”, wielotysięcznymi manifestacjami w Madrycie itd. Charakterystyczne, że wszystkie te wystąpienia całkowicie zrywały z formami organizacji i artykulacji politycznej doskonalonymi przez cały XX wiek przez tradycyjne podmioty radykalnej polityki — partie socjalistyczne i komunistyczne czy związki zawodowe. Sieciowa i horyzontalna struktura tych ruchów, ich inkluzyjny i wspólnotowy charakter, maksymalne ograniczenie zasady przedstawicielstwa i dążenie do poszerzenia przestrzeni społecznej niepodporządkowanej kapitalistycznej logice [zob. Mason 2013] — wszystkie te elementy, choć często przedstawione w staroświecko dziś

brzmącym języku, wyraźnie obecne są również w spółdzielczych rozważaniach Abramowskiego.

Najbardziej inspirujący w rozważaniach Abramowskiego o komunizmie wydaje się moment, w którym podejmuje on próbę nie tylko krytyki, lecz również przekroczenia ograniczeń współczesnej mu myśli socjalistycznej. Dokonuje tego poprzez — jak wcześniej zostało to określone — *praktykę utopijną*:

Wymarzony świat sprawiedliwości społecznej, świat braterstwa i wspólności, nie chowa się w mrokach przyszłości dalekiej, ale jest między nami, do wzięcia, do stworzenia w każdej wsi, w każdej osadzie fabrycznej, w każdym mieście. Kooperatyści wiedzą o tym, i dlatego skromne, małe, bez rozgłosu powstające instytucje spółdzielcze – robotnicze, włościańskie czy inne – cenią więcej niż głośnie hasła walk mających się odbyć w przyszłości.  
[Abramowski, 1924 210–211]

Nie potrzeba tutaj żadnej historiozofii, polityczna mobilizacja nie następuje w imię przyszłego celu (mechanizm nazbyt często wykorzystywany przez przywódców socjaldemokratycznych i komunistycznych), pojawia się za to nadzieja ucieczki z teoretycznej pułapki, w której w XX wieku znalazły się obydwie nurty masowego ruchu robotniczego. Przyjęcie linearnej i progresywnej koncepcji czasu i wmontowanie w nią wizji komunistycznej utopii pozwalało, z jednej strony, wyjaśniać wszelkie własne poczynania jako przybliżające do stworzenia nowego społeczeństwa („krok na drodze do socjalizmu/komunizmu”), z drugiej zaś w faktyczny sposób wyrugować utopijny horyzont z praktyki politycznej. W tej sytuacji komunizm — niczym linia horyzontu — oddalał się zawsze dokładnie o tyle, o ile się do niego (pozornie) zbliżano.

Abramowski proponuje natomiast coś, co moglibyśmy nazwać — sięgając po sformułowanie użyte przez Mateusza Janika do opisu projektu teoretycznego Hardta i Negriego [Janik 2011, 37] — „ontologizacją polityki”. Komunistycznej perspektywy, zdaniem autorów *Imperium*, a Abramowski zajmuje podobne do nich stanowisko, poszukiwać należy na planie immanencji, odrzucając tradycję dialektyczną, wszelki progresywizm i myśl o tym, że proces historyczny interpretować należy w odniesieniu do zewnętrznych względem niego praw czy zasad. Przyjęcie takiej perspektywy decyduje

o tym, że — zdaniem Abramowskiego — kapitalizm powinien zostać zanegowany na poziomie konkretnych praktyk społecznych, swoistych „mikrorewolucji” (nie „mikroreform”), nie zaś w wyniku apokaliptycznego, zawsze odkładanego na przyszłość starcia klas (wymagającego ze swej natury długotrwałego budowania organizacji, dyscypliny i zinstytucjonalizowanego przywództwa). Kształtująca się na bazie tego „komunizmu codzienności” wspólnota polityczna — jak chce Abramowski — ma szansę zachować demokratyczny charakter, nie wymaga rezygnacji z indywidualizmu [Abramowski 1985, 3–4] i stymuluje kreatywność tworzących ją członków.

Właśnie ten szczery demokratyzm, otwartość i nieapodyktyczność sprawia, że styl myślenia o komunizmie zaproponowany przez Abramowskiego może być dziś atrakcyjny, a jego teksty zachowują — mimo pełnego emfazy języka — dużą świeżość. Zrozumiałe, że jego marzenie o człowieku wolnym, świadomie i suwerennie tworzącym swe życie w ramach demokratycznej i szczęśliwej wspólnoty dla wielu czytelników jawić się może jako nieziszczalna utopia (w potocznym sensie). Lecz właśnie utopia, jak słusznie przypomina nam Ernst Bloch [zob. Bloch 1982, 52–55], jest warunkiem jakiegokolwiek polityki niosącej ze sobą zmianę społecznego porządku, a więc również — czy też raczej przede wszystkim — polityki radykalnej. Zdawał sobie z tego sprawę również Abramowski, podejmując polemikę z socjalistami właśnie w imię przywrócenia jedności utopii i praktyki/polityki:

ten oczekiwany świat jest między nami i jest do wzięcia; [...] możemy zacząć go budować dziś, zaraz, budować od samych podstaw życia ludzkiego i od najgłębszych pierwiastków dusz ludzkich. To już nie jest hasło tylko, nie zasady, nie słowa, ale czyny, czyny, które ideałom naszym dają ciało i krew, które ściągają je na ziemię i żyć im każą. [Abramowski, 1924, 106]

Te słowa to wezwanie, współbrzmiające ze słowami Negriego o tym, że dzisiaj być komunistą oznacza żyć jak komunista; żyć tak, jakby komunizm *już* istniał. Gdy załamuje się progresywizm tradycyjnej lewicy, a równocześnie kapitalizm pogrążony jest w głębokim kryzysie, wezwanie Abramowskiego sprzed ponad stu lat jest świeższe i bardziej aktualne, niż mogło się dotychczas wydawać.



## BIBLIOGRAFIA

- Abramowski, E., 1965, *Filozofia społeczna. Wybór pism*, Warszawa: PWN.
- Abramowski, E., 1985, *Idee społeczne kooperatywności*, Warszawa: Kolegium Otryckie.
- Abramowski, E., 2010, *Kooperatywa. Polskie korzenie przedsiębiorczości społecznej*, wybór i opracowanie R. Okraska, Łódź: „Obywatel”.
- Abramowski, E., 1924, *Pisma*, oprac. K. Krzeczkowski, t. 1, Warszawa: Związek Polskich Stowarzyszeń Spółdzielczych.
- Augustyniak, M., 2006, *Myśl społeczno-filozoficzna Edwarda Abramowskiego*, Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.
- Bebel, A., 1907, *Kobieta i socjalizm*, Kraków: Drukarnia Narodowa.
- Bednarek, J., 2013, *Polityka poza formą. Ontologiczne uwarunkowania poststrukturalistycznej filozofii polityki*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Berman, S., 1998, *The Social Democratic Moment: Ideas and Politics in the Making of Interwar Europe*, Cambridge: Harvard University Press.
- Berman, S., 2006, *The Primacy of Politics: Social Democracy and the Making of Europe's Twentieth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloch, E., 1982, *Rzeczywistość antycypowana, czyli jak przebiega i co osiąga myślenie utopijne*, tłum. A. Czajka, „Studia Filozoficzne”, nr 7–8.
- Cleaver H., 2011, *Polityczne czytanie Kapitału*, Poznań: Bractwo „Trojka”.
- Dean, J., 2012, *The Communist Horizon*, New York/London: Verso.
- Dziedzic, A., 2010, *Antropologia filozoficzna Edwarda Abramowskiego*, Wrocław: Uniwersytet Wrocławski.
- Giełżyński, W., 1986, *Edward Abramowski — zwiastun „Solidarności”*, Londyn: Polonia.
- Hardt M., Negri, A., 2012, *Rzecz-pospolita. Poza własność prywatną i dobro publiczne*, przeł. „Praktyka Teoretyczna”, Kraków: Ha!art.
- I.Wir. [?], 1933, *O socjalizację życia codziennego*, „Nowy Głos Przemyski”, nr 35, s. 2.

- Janik, M., 2011, *Alternowoczesność: genealogie komunizmu w trylogii Hardta i Negriego*, „Praktyka Teoretyczna”, nr 4.
- Jossa, B., 2005, *Marx, Marxism and the cooperative movement*, „Cambridge Journal of Economics”, vol. 29.
- Kautsky, K., 1907, *Zasady socjalizmu*, Warszawa: Biblioteka Naukowa.
- Lange, O., 1928, *Socjologia i idee społeczne Edwarda Abramowskiego*, Kraków: Krakowska Spółka Wydawnicza.
- Lebowitz, M., 2006, *Build it now! Socialism for the Twenty-First Century*, New York: Monthly Review Press.
- Luksemburg, R., 2012, *Teoria i praktyka*, przeł. M. Karolak i in., „Praktyka Teoretyczna”, nr 6.
- Mencwel, A., 2009, *Etos lewicy. Esej o narodzinach kulturalizmu polskiego*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Negri, A., 2008, *Goodbye Mr Socialism*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa: WAB.
- Perl, F., 1907, *Komunizm w pierwotnym chrześcijaństwie*, Warszawa: Biblioteka Ludowa.
- Schorske, C. E., 1955, *German Social Democracy. The Development of the Great Schism*, Cambridge: Harvard University Press.
- Steger, M. B., 1997, *The Quest for Evolutionary Socialism. Eduard Bernstein and Social Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Szadkowski, K., 2013, *Rozsadzić podstawy kapitalistycznej produkcji. Miejsce i znaczenie „Fragmentu o maszynach” w teorii post-operaistycznej*, „Praktyka Teoretyczna”, nr 9.
- Śliwa, M., 2004, „*Wszystko dla wszystkich*”. *Polscy socjaliści wobec kwestii własności*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, t. 56.
- Walter, F., 2013, *SPD. Z historii niemieckiej socjaldemokracji*, tłum. M. Sutowski, Warszawa: Scholar.

## **ABSTRACT**

### **PRACTISING THE UTOPIA. EDWARD ABRAMOWSKI AND THE RETURNING SPECTRE OF COMMUNISM**

The article discusses the idea of the communism comprised in the works of Polish radical thinker, Edward Abramowski (1868–1918). The Abramowski's works are examined in a strictly political manner. The article argues, that Abramowski's concept of the communism was created in the opposition to orthodoxical marxism, dominant in European workers movement that time. Abramowski was a determined critic of separating the „theory” and „practice” in workers movement program. The article proposes term „utopian practice” to analyse Abramowski's concept of the political activity and his way of thinking about class struggle and abolition of the capitalism, which – according to Abramowski – should be replaced by the „Cooperative Republic” (*Republika Kooperatywna*) – pre-communist utopia based on workers free associations. The article points out similarity (based on the concept of the „onologisation of the politics”) between Abramowski's concept of „everyday communism” and theories of Michael Hardt and Antonio Negri.