

HYBRIS nr 58 (2022)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.58.02>

MICHAŁ GNIADÉK



0000-0001-7800-7200

Uniwersytet Jagielloński

michal.gniadek@doctoral.uj.edu.pl

ANTYRACJONALIZM I REWOLUCJA MORALNA. SOCJALIZM ETYCZNY SORELA I ABRAMOWSKIEGO

Słowo wstępne

Jak trafnie zauważa Andrzej Walicki, Edward Abramowski w swej filozofii usiłował „łączyć inspirację marksistowską z szerokim i wewnątrznie zróżnicowanym antyintelektualistycznym nurtem filozoficznym przełomu wieków, znanym pod nazwą «filozofii życia»” (Walicki, 2011, s. 315). Chociaż słowa te napisane zostały w kontekście związku jego pism z ideami Stanisława Brzozowskiego, to bez wątpienia można je też zastosować do Georges’a Sorela. Wszak Sorel, należący

do grona najpopularniejszych myślicieli w Polsce na początku XX wieku¹, podobnie jak Abramowski ideowo związany był z marksizmem, syndykalizmem i anarchizmem, oraz podobnie jak on inspirował się myślą filozoficzną Henriego Bergsona. Na tym jednak lista podobieństw się nie kończy. Odrzucenie racjonalizmu, uznanie konkretnego człowieka za pierwotną rzeczywistość społeczną, prymat praktyki nad teorią, życia nad dogmatem, apoteoza wolności i czynu twórczego czy wreszcie wpływ na filozofię i literaturę — wszystkie te cechy świadczą o tym, że zbieżność poglądów Sorela i Abramowskiego nie tylko nie jest przypadkowa, ale że zachodzi między nimi integralny związek².

W niniejszym tekście porównuję antyracjonalizm Sorela i Abramowskiego, jak również przedstawiam konsekwencje przyjęcia tego stanowiska dla ich idei społeczno-politycznych. Stosunek obu autorów do racjonalności, rozumianej jako pewna postawa intelektualna, której metafizyczne i epistemologiczne założenia rzutują na określony sposób myślenia o kwestiach moralnych, społecznych lub politycznych, rozważam w części pierwszej tekstu. Część druga poświęcona jest zagadnieniu przewrotu moralnego, który, odwołując się do uczuć i intuicji, będących przeciwieństwem rozumu, powinien doprowadzić do ustanowienia zupełnie nowego porządku społecznego. W części

¹ Najlepiej świadczy o tym oddziaływanie Sorela na najważniejszych twórców ówczesnej polskiej kultury — Stefana Żeromskiego i Stanisława Brzozowskiego. Wpływ Sorela na Żeromskiego omawia między innymi Hanna Janaszek-Ivaničkova (1971); z kolei autorem analogicznej pracy jest, w przypadku Brzozowskiego, Kazimierz Wyka (2003).

² Na związek ten zwrócił już uwagę Oskar Lange, analizując wątki syndykalistyczne w myśli filozoficznej Abramowskiego (Lange, 1985, s. 87-93).

trzeciej natomiast znajduje się interpretacja programu Sorela i Abramowskiego, nawiązująca do koncepcji retrospektywnej utopii.

Antyracjonalizm Sorela i Abramowskiego

Charakteryzując światopogląd Sorela w drugim tomie *Głównych nurtów marksizmu*, Leszek Kołakowski zwraca uwagę przede wszystkim na antyracjonalizm i antypozytywizm obecny w jego myśli. Filozoficzne zmagania Sorela z racjonalizmem nie polegają jednak na negacji jakiegś konkretnej wersji tego stanowiska; nie chodzi mu tym bardziej o krytykę rozumu z perspektywy teoriopoznawczej. Sorelowski antyracjonalizm sprowadza się raczej do negacji pewnej postawy intelektualnej, typowej dla okresu oświecenia, o czym w następujący sposób pisze Kołakowski:

Racjonalizm polega na tworzeniu pewnych, wyspekulowanych modeli, które następnie zastępują w myśleniu zawiłe realności świata. Przykładem racjonalistycznych konstrukcji są wszystkie sympletyczne teorie natury ludzkiej, które ujmują człowieka jako zbiór pewnych stałych, ogólnych jakości i typów zachowań, pomijając całkowicie wszystkie okoliczności historyczne, wpływające na faktyczne zachowania ludzkie. Racjoniści zwykli redukować społeczeństwo do wymyślnego powszechnika „człowieka”, co ułatwia im niesłychanie zadanie, kiedy snują dowolne rozważania na temat społeczeństwa doskonałego i budują utopijne fikcje przyszłości [...]. Racjoniści wyobrażają sobie także, że racjonalne motywacje rządzą wszystkimi zachowaniami, stąd niezdolni są dostrzec zawiłości psychologicznych, wielości konfliktowych motywów współdziałających w życiu (Kołakowski, 2019, s. 167).

Szczególnie istotne wydają się w tym miejscu cztery wyróżnione przez Kołakowskiego cechy. Po pierwsze, racjonalizm — tak jak przedstawia go Sorel — jest tutaj równoznaczny z zastąpieniem złożonej, konkretnej i zmiennej rzeczywistości takim jej obrazem, który składa się z ogólnych, abstrakcyjnych i stałych pojęć, a przez to również

nieodpowiadających samej tej rzeczywistości. Po drugie, konsekwencją takiego podejścia jest stwierdzenie, że światem rządzą określone, rozumowo wyprowadzone zasady i że zasady te obowiązują tak w historii naturalnej, jak społecznej. Mamy wtedy do czynienia z radykalnym determinizmem, zgodnie z którym rzeczywistości nie kształtują już wolne i twórcze ludzkie czyny, lecz funkcjonuje ona niejako „sama”, na mocy istniejących praw przyczynowości i postępu (zwłaszcza drugie z tych pojęć, usprawiedliwiając postawę bierną oraz ugodową, staje się obiektem licznych ataków Sorela³). Po trzecie, przyjęcie tej deterministycznej koncepcji świata to tyle, co uznać, że nasze życie praktyczne pozbawione jest znaczenia. Jeśli bowiem aktualnie istniejący porządek społeczny możemy uzasadnić racjonalnie, jeśli rozum stanowi „gwarancję” jego istnienia, to wszystkie działania, które zmierzają do zniesienia owego porządku, należy uznać za daremną próbę przeciwstawienia się obiektywnym prawom. W rezultacie wszyscy powinni stosować się do państwa, partii rządzącej i woli większości, niezależnie od tego, czy oparty na nich „ład” społeczny jest źródłem zła. I po czwarte wreszcie, w twórczości Sorela racjonalizm to idea ahistoryczna, a szczególny jego przypadek, jakim jest utopia, stanowi wręcz odwrotność mitu. W tym kontekście „mit”, centralna kategoria Sorelowskiej filozofii, zasługuje na osobne omówienie.

W odróżnieniu od utopii, na którą składają się „dowolne rozważania na temat społeczeństwa doskonałego” i która odnosi się do „fikcji przyszłości”, mit nie jest pojęciem w klasycznym znaczeniu tego słowa; nie może być przedmiotem ani analizy, ani rozumienia.

³ W tym kontekście szczególnie istotna wydaje się książka pod tytułem: *Złudzenia postępu* (2019), w której Sorel krytykuje oświeceniowe pojęcia i charakterystyczny dla tego okresu styl myślenia.

Mit strajku generalnego — gdyż tak naprawdę to o nim traktuje Sorel — jest nade wszystko sposobem działania proletariatu; dzięki temu, że nie da się go wyrazić i opisać w języku abstrakcyjnych pojęć, że składa się z obrazów przemawiających do wyobraźni, „które wzięte razem i poprzez samą intuicję [...] zdolne są poruszyć masą ludzkich uczuć” (Sorel, 2014, s. 121), właśnie jako sposób działania jest on odporny na wszelką możliwą krytykę. Istotne jest bowiem nie to, do czego ten mit się odnosi, jeżeli w ogóle w tym przypadku można mówić o jakimś desygnacie, ale to, do czego jest w stanie doprowadzić. Jego znaczenie jednak nie jest wyłącznie negatywne i destrukcyjne, jak sugeruje to chociażby Kołakowski, pisząc, że: „Akces do mitu nie jest aktem rozumienia, jest tylko wyrazem gotowości do działania niszczycielskiego” (Kołakowski, 2019, s. 171). Nie jest on też jedynie pierwiastkiem jednoczącym robotników i zabezpieczającym ich przed zwierzchnictwem czy kierownictwem partyjnym (Laskowski, 2012, s. 205-206). Będąc motorem przemian społecznych, mit strajku generalnego doprowadza do unicestwienia istniejącego porządku rzeczy, ale równocześnie — jako czynnik z gruntu irracjonalny — wchodzi w skład nowego świata, którego podstawą jest już nie rozum, lecz wzniosłe uczucia i wartości moralne⁴.

⁴ W *Maszynach wojennych* Piotr Laskowski słusznie interpretuje myśl Sorela w kategoriach zapożyczonych od Giambattisty Vico. Jego zdaniem, Sorel pragnie przywrócić światu młodość, zapewnić mu powrót do pierwszej fazy rozwoju społeczeństwa poprzez klasowy ruch „od wewnątrz” (Laskowski, 2011, s. 82-84). Wybór mitu jako narzędzia odnowy nie jest więc przypadkowy. Człowieka w pierwszej fazie rozwoju charakteryzuje bowiem wyobraźnia poetycka i twórcza (Vico, 1966, s. 475), a Sorelowski „mit” jest jej ucieleśnieniem i w ten sposób zapowiada nadejście nowej rzeczywistości.

Doświadczenie dowodzi nam, że konstrukcje pewnej nieokreślonej w czasie przyszłości mogą posiadać ogromną skuteczność i mieć bardzo niewiele wad, o ile tworzy się je w pewien konkretny sposób⁵. Ma to miejsce wówczas, gdy chodzi o mity, w których odnajdujemy te najbardziej wyraziste dążenia jakiegoś narodu, jakiejś partii lub klasy. Dążenia, które pojawiają się w umyśle z uporczywością instynktu we wszystkich okolicznościach życia i które nadają całkowicie rzeczywisty charakter nadziejom na rychłe działanie (Sorel, 2014, s. 123).

Jak widać to na przykładzie mitu, antyracjonalizm Sorela nie dotyczy tylko klasycznej opozycji: rozum vs. intuicja, instynkt i uczucia; zorientowany jest on zwłaszcza praktycznie, gdyż każde z krytykowanych przez Sorela pojęć związane jest ze światem, który musi zostać unicestwiony. Nic dziwnego zatem, że państwo, które — jego zdaniem — należy znieść za pośrednictwem strajku generalnego, „niegdyś [...] zawsze uznawano za coś, co jest dobre i rozumne” (Sorel, 2014, s. 107). Takie pojmowanie istoty państwa wyjaśnia zresztą, dlaczego wszystkie dotychczasowe rewolucje były parlamentarne, zaś cała ich „przewrotowość” sprowadzała się do powierzchownej zmiany władzy. To samo tyczyłoby się również taktyki socjalistów, którzy są tak „rewolucyjni”, jak ich burżuazyjni odpowiednicy. Jak pisze Sorel, zestawiając przewrót socjalistyczny z chrystianizacją Cesarstwa Rzymskiego: „Na zasadzie analogii można wyobrazić sobie, co wyniknęłoby z rewolucji, która dzisiaj dałaby władzę oficjalnym socjalistom: instytucje pozostałyby prawie takie same jak dziś [...]”.

⁵ Abramowski zaś przekonuje, że zasada własności komunistycznej i zasada bezpieczeństwa są nieskuteczne właśnie wtedy, gdy odnoszą się do przyszłości, gdy są „zbyt abstrakcyjne”; w *Etyce a rewolucji* proponuje więc taką ich propagandę, która odwołuje się do konkretnych ludzkich potrzeb (Abramowski, 1965, s. 198-207).

Burżuazyjne państwo panowałoby wraz ze swoimi dawnymi nadużyciami” (Sorel, 2014, s. 91).

Identyczną krytykę państwa, a zarazem wszystkich ruchów rewolucyjnych, które nie dążą do jego zniesienia, odnaleźć można też w pismach Abramowskiego. Podobnie jak Sorel, uznaje on, że państwo bynajmniej nie jest ustanowioną przez rozum koniecznością, że należy wobec tego skończyć z reformistyczną polityką socjalistów parlamentarnych⁶, którzy próbują naprawić coś, czego w rzeczywistości naprawić nie sposób. Jeżeli odnowa świata ma być faktyczna, to ruch, który ostatecznie ma do niej doprowadzić, sam w sobie powinien być radykalnym zaprzeczeniem aktualnego stanu rzeczy.

Wychodząc od omówienia wolnych stowarzyszeń jako alternatywy dla socjalistycznego *mainstreamu*, Abramowski zmierza do z ducha Sorelowskiej krytyki państwa, polityki oraz parlamentaryzmu:

Istnieje zatem możliwość historyczna przeobrażenia społeczeństwa na innej drodze niż za pomocą upaństwowienia, przeobrażenia za pomocą stowarzyszeń wolnych, które powstają samorodnie z potrzeb walki życiowej, a których wybitną cechą jest to, że rozstrzygają sprawy życia niezależnie od teorii i nie posiłkując się żadną ogólną hipotezą. O tej możliwości i o tej tendencji rozwojowej zdaje się jednak zapominać zupełnie polityka socjalizmu, stawiająca sprawę rewolucji w taki sposób, jak gdyby poza obrębem państwa nie było żadnych innych sił przekształcających społeczeństwo i innej drogi wyzwolenia, jak za pośrednictwem reform prawodawcy (Abramowski, 1965, s. 237).

⁶ Obaj ci filozofowie zamiennie stosują określenia „socjalizm oficjalny” i „socjalizm parlamentarny”, by przeciwstawić im socjalizm bezpaństwowy (Abramowski) i rewolucyjne syndykaty robotnicze (Sorel).

Powyższy fragment rozprawy *Socjalizm a państwo* jak w soczewce skupia wszystkie najważniejsze właściwości antyracjonalizmu Abramowskiego. Mamy tutaj zarówno krytykę państwa-instytucji, „które z natury swojej dąży do ujednostajnienia życia i zniwelowania różnic” (Abramowski, 1965, s. 292), jak i przekonania, że musi być ono elementem przemian społecznych. Podany w wątpliwość zostaje też pogląd, że to „teorie” lub „ogólne hipotezy” kierują ludzkim życiem, a samą historię można dowolnie kształtować na ich podobieństwo. Jeżeli rozum zastępuje Sorel przez wolność i ewolucję twórczą w Bergsonowskim znaczeniu tego słowa (Sorel, 2014, s. 37-38), oraz przez instynkt, który leży u podstaw naszych decyzji etycznych (Sorel, 2014, s. 214), to Abramowski, kwestionując praktyczną wartość rozumu, podkreśla, że konstrukcje myślowe są zawsze wtórne względem samego ruchu społecznego:

Wszędzie tam, gdzie doznawane jest jarzmo wyzysku, ucisk praw państwowych, [...] wszędzie tam rodzą się żywe, indywidualnie wyczuwane pierwiastki rewolucyjne celu, pragnienia zmiany, potrzeby niezaspokajane i wskutek tego przekształcające się żywiołowo w duszach ludzkich na ideały nowego życia, na nowe interesy społeczne. Ideologia rewolucyjna przychodzi dopiero potem; przychodzi wtedy, gdy już zastaje cały ten ferment przewrotowy, i odgrywa względem niego rolę tylko kodyfikatora rozumowego, sprowadza pożądania nowe do jednolitego wyrazu [...]. Lecz samego zagadnienia rewolucji nie stwarza ona (Abramowski, 1965, s. 237).

Jak widać, autor tekstu *Socjalizm a państwo* zgadza się z Sorelem co do tego, że idee czy koncepcje filozoficzne są w praktyce bezużyteczne; siłami, które kształtują historię, są raczej ludzkie potrzeby oraz uczucia, i to one stanowią właściwą przestrzeń dla rewolucji. Trzeba tu jednak zaznaczyć, że o ile u Sorela negacja racjonalizmu jest radykalna albo wręcz dogmatyczna, tak u Abramowskiego zasięg władzy intelektu

zostaje wyłącznie ograniczony, przez co wierniej kontynuuje on idee Bergsona⁷. We wstępie do *Metafizyki doświadczalnej* Stanisław Borzym odnotowuje nawet, że również Abramowski wykazuje „w kwestii państwa pewien dogmatyzm *à rebours*, przejawiający się w niewierze w możliwość jakiegokolwiek doskonalenia aparatu państwowego, będącego przecież jednym z wytworów kultury ludzkiej” (Borzym, 1980, s. XLV), ale wydaje się, że zarzut ten jest bezpodstawny. Abramowski bowiem — inaczej niż Sorel — krytykę państwa opiera na przesłankach naukowych, odwołując się do własnej koncepcji fenomenalizmu socjologicznego⁸, i należy mu w tym względzie przyznać teoretyczną wyższość. Zgodnie z tą koncepcją fakty społeczne mają dwa oblicza: indywidualne (psychiczne) i społeczne (rzeczowe)⁹. Interpretując instytucję państwa w tych kategoriach, można powiedzieć, że poza przejawianiem się „na zewnątrz” człowieka — w aparacie przymusu, prawie i własności prywatnej — instytucja ta obecna jest też w jego psychice: potrzebach i pragnieniach, do których zaspokojenia wydaje się często niezbędna. Socjalizm nie jest tedy po prostu sprawą

⁷ Dla Bergsona bowiem nauka i myślenie analityczne nie są przecież pozbawione wartości; widać to na przykład wtedy, gdy, pisząc o nowej metafizyce, za wzór stawia jej naukę (Bergson, 1993, 242).

⁸ Zarzut ten jest nieuzasadniony także dlatego, że w zakończeniu rozprawy *Socjalizm a państwo* Abramowski pisze: „Jeżeli zaś przyszłość okaże, że pozostać musi niezbędnie pewne minimum państwa jako nieodłączny atrybut samego społeczeństwa, to w każdym razie cel będzie jak najzupełniej osiągnięty, gdyż rozwinięte dzięki tej walce czynniki i siły antypaństwowe ludu utrzymają państwo w tych najmniejszych granicach, jakie mu konieczność danej epoki dziejowej wyznaczy, i będą gwarancją istotnej demokracji, zabezpieczeniem samodzielności i swobodnego rozwoju ludzi” (Abramowski, 1965, s. 296).

⁹ Teoria ta wyłożona została przez Abramowskiego najpełniej w pracy *Pierwiastki indywidualne w socjologii* (Abramowski, 1980, s. 121-235).

polityczną; przeciwnie, najważniejsze są w nim zdobycze natury moralnej, ponieważ tylko one mogą zabezpieczyć rewolucję przed sytuacją, w której — wedle słów Marii Dąbrowskiej — „mimo zmienionych ról — gra się ta sama sztuka. Dusza ludu nie zostaje przebudowana” (Dąbrowska, 2014, s. 30).

Nie oznacza to bynajmniej, że Sorel bagatelizuje społeczno-moralną stronę ewentualnej rewolucji. Tym, co odróżnia go od Abramowskiego, jest przede wszystkim klasowość ruchu, który ma się stać podmiotem tej rewolucji; jako zwolennik całkowitej separacji proletariatu (Sorel, 2014, s. 234), Sorel wierzy, że jedynie syndykaty robotnicze mogą dokonać dzieła przewrotu. Jak pisze bowiem, „ruch syndykalistyczny tworzy się właśnie pod ziemią. Ludzie, którzy mu się oddają, nie szukają w społeczeństwie wielkiego rozgłosu. Jakże wielka jest różnica między nimi a dawnymi przywódcami demokracji, których działania kierują się wyłącznie na zdobycie władzy!” (Sorel, 2014, s. 234). Abramowski z kolei za rewolucyjne uważa wszystkie te stowarzyszenia, które bez udziału państwa tworzą nową rzeczywistość społeczną, a razem z nią nowego człowieka, gdyż to właśnie „w rozwoju instytucji wolnych, w związkach robotniczych zawodowych, w kooperatywach spożywczych i rolnych, jak i w innych zrzeszeniach samopomocy społecznej” (Abramowski, 1965, s. 283) zawiera się, jego zdaniem, zarys alternatywnego porządku rzeczy¹⁰.

¹⁰ Choć Abramowski w *Etyce a rewolucji* przyznaje proletariatu wyróżnione miejsce — zwłaszcza ze względu na rozwijającą się wśród robotników solidarność (Abramowski, 1965, s. 195-196) — to jednak zadania, jakim jest tworzenie nowego życia społecznego, nie ogranicza do jednej tylko klasy. O tym, że mamy tutaj do czynienia z teorią klasowo inkluzywną, dowiadujemy się na przykład z *Idei społecznych*

Rewolucja moralna, czyli o socjalizmie etycznym

Zdaniem Oskara Langego: „Syndykalizm wykazuje prawie wszystkie cechy, które posiada ideologia społeczna Abramowskiego” (Lange, 1985, s. 87-88). Poza omówionym już wyżej dążeniem do zniesienia państwa i pominięcia go na drodze do socjalizmu, Lange ma też na myśli moralną wartość, jaką syndykaliści przypisują proletariatowi. W równej mierze odnosi się to oczywiście do filozofii Sorela, przy czym u Abramowskiego skłonność moralizatorska nie jest tylko cechą jego pism społecznych oraz propagandowych; przeciwnie, niemalże we wszystkich jego tekstach — zarówno tych z okresu wczesnej fascynacji marksizmem, jak też późniejszych, poświęconych filozofii sztuki i estetyce — ideał braterstwa okazuje się cnotą najwyższą¹¹. Na przykład z eseju *Co to jest sztuka?*, który można uważać za właściwy dla modernizmu wyraz idei „sztuka dla sztuki”, tematyka moralna nie zostaje całkiem usunięta. Świadczyć o tym może poniższy fragment tego eseju:

przeżyty moment piękna pozostawia w duszy ludzkiej głęboki, intuicyjny ślad — ślad wyzwolenia się od kłopotliwych potrzeb życia, od tego zatem, co najsilniej przeciwstawia człowieka innym ludziom; i tym sposobem czyni nas bardziej uzdolnionymi do tego, abyśmy przejrzeni siebie nawzajem w uczuciu braterstwa (Abramowski, 1965, s. 57).

Jak widać, nawet w sytuacji, gdy Abramowski stara się uwolnić sztukę od wszelkich zobowiązań, ideał braterstwa (wartość

kooperatywizmu, gdzie uznaje on kooperatywy spożywcze, kooperatywy rolne i syndykaty robotnicze za siły rozsadzające ustrój kapitalistyczny i prowadzące do nowego społeczeństwa (Abramowski, 1965, s. 330-333).

¹¹ O moralnym przesłaniu płynącym z pism Abramowskiego pisze między innymi Andrzej Mencwel w książce *Etos lewicy*, w rozdziale poświęconym ewolucji jego myśli (Mencwel, 2009, s. 101-125).

bez wątplenia moralna) zostaje uznany za potencjalne dobro, płynące z doświadczenia piękna.

W kontekście antyracjonalizmu ważniejszy jednak od owej tendencji moralizatorskiej jest fakt, że dla Abramowskiego, tak jak i dla Sorela, idee etyczne (szczególnie zagadnienie rewolucji moralnej) wynikają bezpośrednio z przyjętych przez niego filozoficznych założeń. Ale dzieje się tak nie dlatego, że między działaniem etycznym a irracjonalnymi dziedzinami ludzkiego życia postawiony jest znak równości; nie dlatego też, że praktyka zależy tylko od instynktów czy uczuć; lecz dlatego, że postawienie sprawy wyzwolenia człowieka na gruncie moralnym jest warunkiem koniecznym wyzwolenia w ogóle. Dla Abramowskiego ustrojem społecznym nie są wszak określone warunki ekonomiczno-prawne; zamiast racjonalistycznie zredukować istotę ludzką do powszechnika, jakiegoś *homo oeconomicus* albo *homo legalis*, rozpatruje on życie społeczne w kategoriach, które pozwalają objąć całą jego złożoność oraz różnorodność. Dlatego też przestrzenią rewolucji — jeśli ma ona objąć wszystkie dziedziny życia — musi być sfera potrzeb, sumienie człowieka. U Abramowskiego jest ono bowiem „rodnikiem świata społecznego” (Abramowski, 1980, s. 191), a nawet „podmiotem procesu historycznego” (określenie Anny Dziejic), w którym z jednej strony ogniskują się przemiany sposobów produkcji, i które z drugiej strony jest konieczne, by przemiany te zostały ostatecznie odzwierciedlone w prawie i polityce (Dziejic, 2010, s. 75).

Nie inaczej problem ten rozwiązuje Sorel, o czym pisze między innymi Stanisław Swianiewicz w *Psychicznych podłożach produkcji w ujęciu Jerzego Sorela*. Jego zdaniem, autor *Rozważań o przemocy* daleki jest od utożsamienia człowieka z jakąś jedną czynnością życiową lub jego własnością. Ponadto Swianiewicz zauważa, skądinąd słusznie,

że u Sorela zracjonalizowana teoria społeczeństwa skontrastowana zostaje z ideałem takiej wspólnoty, gdzie jednostka może realizować cały tkwiący w niej twórczy potencjał:

Klasa robotnicza niesie z sobą ideał społeczeństwa innego, gdzie praca stanie się zaszczytem, godnością, miarą moralnej wartości człowieka. Toteż w robotniczych organizacjach klasowych, w syndykatach — zdaniem Sorela — wychowuje się moralność nowej ery, moralność, zasadniczą własnością której będzie kult pracy (Swianiewicz, 2015, s. 181).

Podobną perspektywę — zwłaszcza pod względem moralnym — odnajdujemy w pismach Abramowskiego. Jemu także zależy na wychowaniu nowego człowieka — na wyzwoleniu go spod władzy kapitalizmu i państwa. Jeśli jednak Sorel charakteryzuje rodzącą się moralność, stosując takie pojęcia jak wzniosłość, chwała i heroizm (Sorel, 2014, s. 168-169), i uznając, że akty przemocy proletariackiej są „wyłącznie aktami wojennymi, mają wartość manewrów militarnych i służą zaznaczeniu podziału klasowego” (Sorel, 2014, s. 88), to określenia moralne w pismach Abramowskiego nie mają nic wspólnego z apoteozą etyki gwałtu; autor rozprawy *Zagadnienia socjalizmu* odwołuje się raczej do wartości pozytywnych oraz konstruktywnych. Ewangeliczne braterstwo, solidarność, sprawiedliwość, równość, wolność — oto najważniejsze spośród wyznawanych przez Abramowskiego ideałów i to one sprawiają, że pod względem etycznym jego myśl społeczna znacznie bliższa jest pokojowym ideom Tołstoja (Lange, 1985, s. 85) niż filozofii Sorela¹².

¹² Być może to właśnie te różnice sprawiły, że pisma Sorela (a nie Abramowskiego) stały się jednym ze źródeł idei faszystowskich. Omawiając oddziaływanie jego filozofii, Kołakowski zaznacza bowiem, że: „Frazologia lewicowo-radykalna, [...] jeśli jest tylko atakiem na racjonalizm, nie zaś pozytywną próbą konstituowania nowych wartości

Ponadto intelektualna odrębność Abramowskiego wyraża się w tym, że w miejsce charakterystycznego dla Sorela kultu pracy — na który nacisk kładą chociażby Brzozowski czy Żeromski¹³ — mamy do czynienia z dążeniem do wyzwolenia od niej człowieka. Odnosząc się do marksizmu Paula Lafargue'a i jego idei „prawa do lenistwa”, Abramowski przekonuje, że warunkiem koniecznym rewolucji moralnej jest zniesienie pracy¹⁴. Wynika to bezpośrednio z faktu, że praca kojarzy mu się głównie z przymusową walką o byt, z egzystencją zorientowaną egoistycznie i utylitarnie. Jak pisze:

W atmosferze swobody i wyzwolenia się od interesów życia, pod wpływem jednoczenia się dla wspólnej przyjemności, ludzie łatwiej zespalają się z sobą, są przystępniejsi pociągowi sympatii i przyjacielskości. Istnieje zaś ścisły związek pomiędzy uczuciami braterstwa a „prawem do próżnowania”; przyznaje się je temu tylko, w kim się ceni człowieka (Abramowski, 1965, s. 203).

Wydaje się natomiast, że w przeciwieństwie do Lafargue'a¹⁵ to nie hedonizm stanowi sedno propozycji Abramowskiego. Oczywiście zwraca on uwagę na samą przyjemność, która towarzyszy tak doświadczeniu braterstwa, jak i piękna (Abramowski, 1965, s. 33),

kulturalnych, jeśli jest apologią przemocy i nie zawiera żadnych przeciw przemocy restrykcji moralnych, jest niczym więcej, jak programem nowego despotyzmu i jako taka nie różni się istotnie od radykalizmu prawicowego” (Kołakowski, 2019, s. 184).

¹³ Widać to zarówno w tekście Brzozowskiego, pod tytułem: *Bergson i Sorel* (Brzozowski, 1990, s. 252-286), jak i w Żeromskiego *Początku świata pracy* (Żeromski, 1988, s. 23-42).

¹⁴ Podkreśla to również Kamil Piskała, pisząc między innymi o Abramowskim jako „apologecie czasu wolnego” (Piskała, 2014, s. 84).

¹⁵ Kołakowski określa nawet myśl filozoficzną Lafargue'a mianem „marksizmu hedonistycznego” (Kołakowski, 2019, s. 150-158).

lecz aksjologiczny kontekst, w jakim pojęcie przyjemności się pojawia, sugeruje raczej, że i ono niesie ze sobą określone korzyści etyczne. Nie bez powodu przecież Abramowski łączy ideę wolności („swobody i wyzwolenia się od interesów życia”) z przyjemnością, by następnie wyprowadzić z nich uczucie braterstwa.

Błędem byłoby jednak myśleć, że ta próba połączenia idei etycznych z hedonizmem wyczerpuje sens pojęcia rewolucji moralnej. „W polityce socjalistycznej — twierdzi wszakże Abramowski — chodzi [...] nie tylko o samą reformę, lecz i o to także, w jaki sposób ta reforma i polepszenie zostają osiągnięte” (Abramowski, 1965, s. 175). Dlatego negacja filantropii oraz ustępstw powinna, jego zdaniem, iść w parze ze świadomymi zdobyczami mas ludowych; lud zaś ma przeistoczyć się w twórcę „nowego świata społecznego” (Abramowski, 1965, s. 177). Nie dziwi więc fakt, że Abramowski podziwia w kooperatywach ich „artyzm samorodztwa społecznego” (Abramowski, 1965, s. 268), a wywalczenie „miejsca dla rozwoju wszystkich odmian i nowości, które wyłaniają się z tajemniczych głębin natury ludzkiej” (Abramowski, 1965, s. 296), uznaje za zagadnienie mające wielką wartość dla socjalizmu. Podobne określenia stosuje zresztą Sorel, gdy charakteryzuje przyszłą etykę producentów i gdy wskazuje na twórczą naturę tej etyki. W kontekście postępu przemysłowego pisze między innymi, że „zmuszeni jesteśmy postrzegać sztukę jako antycypację najwyższej formy produkcji” (Sorel, 2014, s. 253) i że postęp ten jest dziełem „robotników obdarzonych, jak artysta, zamiłowaniem do innowacji” (Sorel, 2014, s. 254). I mimo iż koncepcje moralne Sorela i Abramowskiego różnią się poszczególnymi rozwiązaniami, to sens ich jest w gruncie rzeczy identyczny. Ostatecznie bowiem chodzi im o to, że w rezultacie przewrotu moralnego miejsce człowieka, którego egzystencję zredukowano do czysto biologicznej walki o byt, ma zająć

wolna oraz kreatywna istota, która sama bierze odpowiedzialność za tworzoną przez siebie rzeczywistość.

Na koniec wypada jeszcze omówić jedną kwestię, integralnie związaną z zagadnieniem przewrotu moralnego. Otóż Sorel i Abramowski, pomimo wielu zbieżności na płaszczyźnie moralnej, różnią się fundamentalnie w kwestii rewolucji społecznej. Sorel wyobraża sobie, że odnowa świata dokona się dzięki apokalipsie (za pośrednictwem strajku generalnego), skoro obecne warunki społeczne tworzą system, „który nie może zniknąć inaczej jak tylko poprzez niszczącą go w całości katastrofę” (Sorel, 2014, s. 23). Abramowski z kolei odnowę świata skłonny jest sprowadzić w całości do zagadnienia etycznego. „W tym jednym przeto — w rewolucji duszy człowieka — spoczywa całe zadanie rewolucji w ogóle” (Abramowski, 1965, s. 182). Nieciągłość historyczną, którą mamy u Sorela, Abramowski zastępuje więc procesem ewolucyjnym — choć moralność burżuazji nie ma nic wspólnego z moralnością proletariatu¹⁶, to jednak droga od pierwszej do drugiej z nich wiedzie przez „rewolucję ciągłą, cząstkową, przeobrażającą stopniowo coraz to nowsze dziedziny stosunków ludzkich” (Abramowski, 1965, s. 282). Obydwaj jednakże zgadzają się, że kształtu świata, który wyłoni się z przyszłej rewolucji, nie sposób szczegółowo przewidzieć — to do samej rzeczywistości, irracjonalnej, różnorodnej, twórczej i zmiennej, należeć będzie ostatecznie słowo.

¹⁶ W tym przypadku Abramowski pisze o „dwóch różnych światach moralnych” (Abramowski, 1965, s. 196).

W stronę retrospektywnej utopii

Wbrew programowemu dla Sorela i Abramowskiego antyintelektualizmowi, wbrew krytyce rozumu, będącego symbolem społeczeństwa mieszczańskiego wraz z całą jego kulturą, a także wbrew typowemu dla ich tekstów, bezwzględnemu zwalczaniu jakichkolwiek przejawów myślenia utopijnego, kojarzonego z racjonalizmem, u obu tych autorów da się — jak sądzę — zaobserwować skłonność do idealizowania tych form organizacji społeczeństwa, które istniały w przeszłości. Innymi słowy, w myśli Sorela, a jeszcze bardziej w filozofii Abramowskiego znajduje się zarys retrospektywnej utopii.

Rzecz jasna Sorel, jako zwolennik czynu rewolucyjnego i radykalnej odnowy moralnej, krytykuje utopię za jej polityczną użyteczność; w przeciwieństwie do mitu można ją bowiem rozłożyć na czynniki pierwsze, a następnie stopniowo wprowadzać w życie, na przykład za pomocą reform (Waldenberg, 1985, s. 144-145). Nie przeszkadza mu to jednak wskazywać na wybrane ruchy społeczne i wspólnoty, których postawy odpowiadają promowanym przez niego wartościom i które zawierają w sobie określony ideał moralny. Zresztą interpretację, wedle której również i on nie ustrzegł się pewnych utopijnych rozstrzygnięć, potwierdzałyby związek jego pism z tradycją filozoficzną Giambattisty Vico. Tak jak Kazimierz Kelles-Krauz, autor „prawa retrospekcji przewrotowej”¹⁷ (Kelles-Krauz, 2014, s. 35-60), inspirowanego Vikiańską historiozofią, Sorel zwraca uwagę na funkcję, jaką pełnią *ricorsi* w dziejach ludzkości. Pierwotne chrześcijaństwo i reformacja to dla niego przykłady ruchów religijnych, mających na celu

¹⁷ Zgodnie z tym prawem: „Ideały, którymi wszelki ruch reformacyjny pragnie zastąpić istniejące normy społeczne, podobne są zawsze do norm z bardziej lub mniej oddalonej przeszłości” (Kelles-Krauz, 2014, s. 41).

odmłodzenie świata; i choć ostatecznie nie przyniosły one człowiekowi wyzwolenia, to każdy z tych ruchów skłaniał do heroizmu i waleczności, przyczyniając się do postępu w zakresie moralności (Sorel, 2014, s. 24-26). Natomiast z obyczajów obowiązujących w Norwegii, wśród ludności wiejskiej, z prawa linczu panującego w okolicach Denver, a także z korsykańskiej *vendetty* wyprowadza on własności przyszłej etyki: żywiołowość, odwagę oraz skłonność do brania odpowiedzialności za własne czyny (Sorel, 2014, s. 184-185). Jak widać, u Sorela również retrospekcja rewolucyjna ma nade wszystko znaczenie moralne. Nie chodzi w niej o powrót do jakiegoś konkretnego okresu w historii ludzkości, do złotego wieku; odwołuje się ona raczej do takich wartości jak choćby: heroizm, odpowiedzialność i twórczość, uwzględniając zarazem nieodzowność postępu przemysłowego — nieustanne zmaganie się człowieka z obcym dla niego, nieprzyjaznym światem.

Abramowski natomiast, przeciwnie, skupia się w swojej teorii głównie na restytucji relacji międzyludzkich, które w kapitalizmie uległy rozkładowi, oddalając się od pierwotnej autentyczności i bezpośredniości. Nie znajdziemy u niego apoteozy ani heroizmu, ani też przemocy; zamiast tego, cechom, jakie przypisuje on społeczeństwu pierwotnym, bliżej jest do przekonania Morgana, że następny „poziom społeczny” będzie „odrodzeniem się, lecz w formie wyższej, wolności, równości i braterstwa starych rodów” (Morgan, 1887, s. 606). Tę wyższą formę społeczeństwa charakteryzuje Abramowski w następujący sposób:

swoboda, szczęście i dobrobyt towarzyszyć będą każdemu człowiekowi. Znikną zbrodnie, szachrajstwa i podłości, które nędza i wyzysk płodzi. Większość chorób przepadnie, gdy nie będzie nędzy i pracy uciążliwej. Życie ludzkie w zdrowiu i w dostatku spędzone będzie o wiele dłuższe niż dzisiaj.

Światło nauki ogarnie wszystkich ludzi, wypleniając głupie zabobony i złe instynkty. Utracony raj wróci znowu na ziemię (Abramowski, 1979, s. 189).

Powyższy cytat pochodzi z *Dobrej nowiny robotnikom wiejskim*. Z kolei w *Spółcześnieństwach rodowych* — pierwszej poważnej pracy teoretycznej — Abramowski wprost wypowiada ideę Morgana, pisząc, że całe „społeczeństwo rodowe przedstawiało jakby jedną wielką rodzinę obejmującą tysiące członków wolnych, równych i wspierających się wzajemnie” (Abramowski, 1979, s. 13).

Wybór stanu pierwotnego jako moralnego wzorca dla przyszłego społeczeństwa nie jest tutaj przypadkowy. Jak zauważa na przykład Andrzej Mencwel, „retrospekcja historyczna była [...] nieunikniona, trudno przecież było wyobrazić sobie coś, co w ogóle nie istniało: socjalizm przestawał być utopią, kiedy traktowało się go jako spełnienie ideałów, które zrodziła przeszłość” (Mencwel, 2009, s. 106). Podobne stanowisko w tej sprawie zajmuje też Andrzej Walicki, twierdząc, że pierwsi polscy marksiści, do których zalicza się także Abramowski, przeciwstawiali kapitalizmowi „wyidealizowany obraz pierwotnej wspólnoty”, by uodpornić swoją argumentację na ewentualną krytykę (Walicki, 2011, s. 301).

Wydaje się jednak, że u Sorela i Abramowskiego można wyróżnić jeszcze co najmniej dwa czynniki, decydujące o tym, że rewolucja, której byli zwolennikami, ma retrospektywny charakter. Po pierwsze, mamy tutaj do czynienia z teoretykami, którzy swoje koncepcje opracowywali w obliczu zachodzących wówczas przemian społecznych oraz politycznych. *Rozważania o przemocy* pisze Sorel, odwołując się do doświadczeń ruchu robotniczego we Francji. Najważniejsze prace Abramowskiego powstają zaś dopiero po buncie łódzkim, który miał

go wydobyć z zapaści po tragicznej śmierci żony i który stanowił punkt zwrotny w jego filozofii (Mencwel, 2009, s. 102-106). Można zatem powiedzieć, że ich propozycje rewolucji przewrotowej były równocześnie apologią obserwowanych ruchów społecznych; próbą tak uzasadnienia, jak i wyjaśnienia fenomenu syndykalizmu i spółdzielczości, a także wytyczenia możliwych ścieżek rozwoju (zwłaszcza moralnego) dla żywiołowo i spontanicznie tworzących się form organizacji społecznej. Wedle tej perspektywy występowałiby oni przede wszystkim jako obrońcy tych ruchów społecznych, które — kierując się pragnieniem odnowy świata — działały poza głównymi nurtami socjalizmu parlamentarnego czy państwowego.

Po drugie, na przekór opiniom omawianych tutaj twórców, utopii retrospektywnej (albo jej zarysu) nie trzeba bynajmniej interpretować jako produktu myślenia racjonalistycznego. Obecne u Sorela przeciwstawienie racjonalizmu oraz historii (Kołakowski, 2019, s. 167-172) sugeruje raczej, że owo powtórzenie, jakie ma nastąpić w dziejach ludzkości, nie jest jedynie bezpłodnym wyobrażeniem przyszłego świata, ale że pozostaje ono w sferze osiągalnych przez człowieka tu i teraz możliwości. Zresztą sens utopii, odwołującej się do ideałów zaczerpniętych z historii, byłby u Abramowskiego niemalże identyczny. W tej optyce koncepcja rewolucji przewrotowej stanowiłaby po prostu kolejny sposób, by pokazać, że ustrój kapitalistyczny oraz związana z nim kultura nie są czymś niezmiennym ani trwałym; że rzeczywistością ludzką, kulturą, rządzi nie jakaś konieczność dziejowa, ale sam człowiek, który wolnym i twórczym działaniem może bezpośrednio kształtować warunki swojego istnienia. Dlatego też powyższe utopie mają znaczenie iście rewolucyjne; zamiast konserwować obowiązujący stan rzeczy, podważają one fundamenty, na których opiera się społeczeństwo burżuazyjne.

Adekwatny opis struktury i funkcji utopii socjalistycznej, która tak jak u Sorela lub Abramowskiego jest wyrazem myśli krytycznej, buntu względem zastanej kultury, przedstawia Zygmunt Bauman w książce zatytułowanej: *Socjalizm. Utopia w działaniu*. Jak pisze:

Podczas gdy ideologia broniąca rzeczywistości usiłuje ukryć historyczność zdarzeń pod maską niezłomnych praw natury, utopie przeciwnie — starają się tę maskę zedrzeć, ukazując arbitralny charakter zaszłości. Utopie przedstawiają przyszłość jako zestaw rywalizujących ze sobą projektów, ujawniając przez to rolę graną w nadawaniu jej kształtu przez ludzką wolę i skoordynowane poczynania (Bauman, 2010, s. 13).

Odnosząc powyższe kategorie do ideologii Sorela i Abramowskiego, trzeba zwrócić uwagę na rewolucyjny charakter utopii. Godzi ona w kapitalizm i państwo, gdyż kwestionuje rzekomą zasadność i uniwersalność obowiązujących praw. Nie jest już ona tylko przejawem „racjonalizmu”, jednym z wielu uogólnień, ale właśnie jako twór zgoła racjonalny podaje w wątpliwość wszystko to, co dotychczas uznawane było za dobre bądź rozumne. W ten oto sposób, paradoksalnie, ci dwaj nieprzejednani krytycy utopii sami nie są w stanie się bez niej obejść. Chcąc zaprezentować przynajmniej minimum programu pozytywnego, ograniczonego na przykład do wartości *stricte* moralnych, zmuszeni są poszukiwać wzorców w zamierzchłej przeszłości. Dostrzegają oni tym samym, że skoro już dawno ze „świata natury” ład społeczny przesunął się w dziedzinę *techne*” (Bauman, 2010, s. 31), to naszym etycznym obowiązkiem jest wytworzenie nowej kultury, która pod względem struktury będzie przypominać dawne wspólnoty. Zasadnicza różnica polega tutaj jednak na tym, że teraz nowe społeczeństwo stanie się w całości dziełem człowieka. Nie będzie więc chyba przesady w stwierdzeniu, że mimo iż rozważania Sorela

i Abramowskiej kierują się czasami w stronę retrospektywnej utopii, to dochowują oni wierności swemu antyracjonalizmowi, bowiem utopia ta — podobnie jak cała reszta ich aparatu krytycznego — wymierzona jest w taki racjonalizm, który „usiłuje ukryć historyczność zdarzeń pod maską niezłomnych praw natury” (Bauman, 2010, s. 13).

Zakończenie

Niezależnie od wymienionych różnic między myślą Sorela i Abramowskiego, można u nich zaobserwować identyczny schemat, który wynika z krytycznego stosunku do racjonalizmu jako ideologii burżuazji. Towarzyszy im bowiem silne przeświadczenie, że człowieka nie tylko nie sposób objaśnić za pomocą terminów naukowych, ale także, że jego postępowaniem kierują inne względy niż te zaczerpnięte z doktryn i teorii. Programowa w ich myśleniu filozofia życia, którą interpretują w kontekście wybranych idei lewicowych i której źródła odnajdujemy w tekstach Bergsona, przyjmuje więc konkretną postać przewrotu moralnego. Podmiotem tego przewrotu mają być żywiołowe oraz spontaniczne syndykaty robotnicze (Sorel), a także kooperatywy i inne wolne zrzeszenia (Abramowski), i to z nich ma wyłonić się nowy człowiek. Nie bez znaczenia jest tu też ideał etyczny, do którego rewolucja moralna ma doprowadzić. Mimo że zasadniczo obaj zgadzają się, że przyszłość nie może być z góry przesądzona (Sorel uważa taką tendencję za przejaw myślenia utopijnego, Abramowski z kolei — za wyraz doktrynerstwa), to nie przeszkadza to Sorelowi przeciwstawiać etyki producentów etyce burżuazyjnej, natomiast Abramowskiemu głosić wyższości moralnego komunizmu oraz idei ewangelicznego braterstwa nad etyką policyjną. Okazuje się wobec tego, że to właśnie perspektywa moralna, której treścią jest ideał człowieka wolnego i twórczego, wywiedziony

z istniejących niegdyś ruchów społecznych i wspólnot, nadaje właściwy sens ich filozofii, kierując ją w stronę retrospektywnej, a zarazem rewolucyjnej utopii.

Bibliografia

- Abramowski, E. (1965). *Filozofia społeczna. Wybór pism*. Warszawa: PWN.
- Abramowski, E. (1980). *Metafizyka doświadczalna i inne pisma*. Warszawa: PWN.
- Abramowski, E. (1979). *Pisma popularnonaukowe i propagandowe: 1890-1895*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Bauman, Z. (2010). *Socjalizm. Utopia w działaniu*. Tłum. M. Bogdan. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Bergson, H. (1993). *Dwa źródła moralności i religii*. Tłum. P. Kostyło, K. Skorulski. Kraków: Znak.
- Borzym, S. (1980). Abramowski, filozof epoki modernizmu. W: E. Abramowski, *Metafizyka doświadczalna i inne pisma* (VII-LV). Warszawa: PWN.
- Brzozowski, S. (1990). Bergson i Sorel. W: S. Brzozowski, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej* (252-286). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Dąbrowska, M. (2014). *Życie i dzieło Edwarda Abramowskiego*. Łódź: Nowy Obywatel.
- Dziedzic, A. (2010). *Antropologia filozoficzna Edwarda Abramowskiego*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

- Janaszek-Ivaničkova, H. (1971). Walka z szatanem antyintelektualizmu Sorela i Machajskiego. W: H. Janaszek-Ivaničkova, *Świat jako zadanie inteligencji. Studium o Stefanie Żeromskim (198-231)*. Warszawa: PIW.
- Kelles-Krauz, K. (2014). *Marksizm a socjologia. Wybór pism*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
<https://doi.org/10.31338/uw.9788323515388>
- Kołąkowski, L. (2019). *Główne nurty marksizmu. T.2*. Warszawa: PWN.
- Lange, O. (1985). Socjologia i idee społeczne Edwarda Abramowskiego. W: O. Lange, *Wizje gospodarki socjalistycznej (3-103)*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Morgan, L.H. (1887). *Społeczeństwo pierwotne czyli badanie kolei ludzkiego postępu od dzikości przez barbarzyństwo do cywilizacji*. Tłum. A. Bąkowska. Warszawa: Nakładem redakcji „Prawdy”.
- Laskowski, P. (2011). *Maszyny wojenne. Georges Sorel i strategie radykalnej filozofii politycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Laskowski, P. (2012). Strajk generalny jako rewolucja. Luksemburg, Sorel i współczesne projekty polityki radykalnej. *Praktyka Teoretyczna*, 6, 183-216. <https://doi.org/10.14746/prt.2012.6.12>
- Mencwel, A. (2009). „Bo czas już nadszedł!”. W: A. Mencwel, *Etos lewicy (101-125)*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Piskała, K. (2014). Praktykowanie utopii. Edward Abramowski i powracające „widmo komunizmu”. *Hybris*, 25, 66-92. <https://doi.org/10.18778/1689-4286.25.04>
- Sorel, G. (2014). *Rozważania o przemocy*. Tłum. M.J. Mosakowski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Sorel, G. (2019). *Złudzenia postępu*. Tłum. E. Breiter. Kraków: Vis-à-vis Etiuda.
- Swianiewicz, S. (2015). Psychiczne podłoże produkcji w ujęciu Jerzego Sorela. *Kronos*, 4, 164-218.

- Vico, G. (1966). *Nauka nowa*. Tłum. J. Jakubowicz. Warszawa: PWN.
- Waldenberg, M. (1985). *Prekursorzy nowej lewicy. Studia z myśli społecznej XIX i XX wieku*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Walicki, A. (2011). *Polska, Rosja, marksizm*. Kraków: UNIVERSITAS.
- Wyka, K. (2003). Filozofia czynu i pracy u Jerzego Sorela i Stanisława Brzozowskiego. W: K. Wyka, *Młoda Polska. T.2* (265-309). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Żeromski, S. (1988). Początek świata pracy. W: S. Żeromski, *Pisma polityczne* (23-42). London: Polonia.

ANTI-RATIONALISM AND MORAL REVOLUTION. ETHICAL SOCIALISM OF SOREL AND ABRAMOWSKI

Abstract

The purpose of this article is to discuss and compare the social philosophy of Georges Sorel and Edward Abramowski. The analysis here concerns two major issues. The first part of the text presents the approach of these authors toward rationalism, understood as an intellectual position, whose ontological and epistemological premises affect the way we think about social, moral, and political issues. The conclusions from this analysis are used in the second and third parts of the text, devoted respectively to the notions of revolution and retrospective utopia, which both for Sorel and Abramowski have primarily ethical value. However, while Sorel subordinates the future revolution to the spontaneous, irrational action of the proletariat, which is guided by the myth of a general strike, in Abramowski's view, this spontaneity of action is to be realized in cooperatives, syndicates, and

ethical movements, which gradually educate the man of the future. What they have in common, though, is a tendency to idealize the communities that existed in the past, which for them serve as a source of moral ideals. Ultimately, it turns out that reason, being the foundation of modern society and the symbol of an attitude inclined towards simplification and abstraction, not only must be abolished, but also replaced by human freedom and creativity.

Keywords:

anti-rationalism, moral revolution, anti-positivism, retrospective utopia, Georges Sorel, Edward Abramowski

Abstrakt

Celem artykułu jest omówienie i porównanie filozofii społecznej Georges'a Sorela i Edwarda Abramowskiego. W pierwszej części tekstu przedstawione zostaje podejście autorów do racjonalizmu, rozumianego jako stanowisko intelektualne, którego ontologiczne i epistemologiczne przesłanki wpływają na sposób myślenia o kwestiach społecznych, moralnych i politycznych. Wnioski z tej analizy wykorzystywane są w drugiej i trzeciej części tekstu, poświęconych odpowiednio pojęciom rewolucji i retrospektywnej utopii, które zarówno dla Sorela, jak i Abramowskiego mają przede wszystkim wartość etyczną. O ile jednak Sorel podporządkowuje przyszłą rewolucję spontanicznemu, irracjonalnemu działaniu proletariatu, któremu przyświeca mit strajku generalnego, o tyle w ujęciu Abramowskiego owa spontaniczność działania ma się realizować w spółdzielniach, syndykatach i ruchach etycznych, które stopniowo wychowują człowieka przyszłości. Obu łączy jednak skłonność do idealizowania wspólnot istniejących w przeszłości, które są dla nich źródłem moralnych ideałów. Ostatecznie okazuje się, że rozum, będący podstawą nowoczesnego społeczeństwa i symbolem

postawy skłonnej do uproszczeń i abstrakcji, nie tylko musi zostać zniesiony, ale także zastąpiony ludzką wolnością i kreatywnością.

Słowa kluczowe:

antyracjonalizm, rewolucja moralna, przełom antypozytywistyczny, retrospektywna utopia, Georges Sorel, Edward Abramowski