

EDWARD ABRAMOWSKI I UTOPIA CZASU WOLNEGO

Michał Gniadek
Uniwersytet Jagielloński

/// Od czasu wolnego w utopii do utopii czasu wolnego

W nowożytnych dziejach myślenia utopijnego kwestia czasu wolnego jest obecna od samego początku. Wszak zgodnie z podaniem Rafała Hytlo-deusza, spisany i opublikowany przez Thomasa More'a w 1516 roku, w państwie Utopian

czas wolny [...] każdy może zużytkować według swego upodobania; nie znaczy to jednak, by wolno mu było marnować czas na głupstwa i próżniactwo, przeciwnie, godziny wolne od pracy powinien z pożytkiem poświęcić jakiemuś innemu zajęciu odpowiednio do swego zamiłowania. Przerwy te spędzają najczęściej na kształceniu się naukowym. (More 1993: 69)

Mieszkańcy wyspy mają zatem do dyspozycji czas wolny od pracy, ale nie mogą go spędzać całkowicie dowolnie; poświęcają go zazwyczaj zajęciom, które są zgodne z obowiązującymi powszechnie zasadami moralnymi.

Niewielką oryginalnością w tym względzie wykazują się późniejsze utopie, które swą treścią lub formą bezpośrednio nawiązują do wzorcowego dialogu. W *Mieście Słońca* (1623) Tommaso Campanella ogranicza na przykład obowiązek pracy do czterech godzin dziennie (w *Utopii* było to sześć godzin), chociaż tak samo jak More zachowuje szczegółowy zestaw zajęć, które zarówno w czasie wolnym można wykonywać, jak i tych, które

są zakazane (por. Campanella 1994: 47). Natomiast jeszcze w 1755 roku Étienne-Gabriel Morelly będzie dowodzić, że człowiek „jest istotą stworzoną do działania [...] użytecznego”, ludzkość zaś tak naprawdę „ugania się za męczącym zgielkiem zabaw, by się uwolnić od nieznośnej bezczynności” (1953: 42).

W wypadku historii refleksji nad czasem wolnym w ramach dyskursu utopijnego przełomowe okazuje się bez wątpienia dzieło Charles’a Fouriera, który w swojej koncepcji idealnego społeczeństwa usiłował pogodzić istniejącą wśród ludzi różnorodność upodobań i zdolności z pracą jako fundamentalną potrzebą każdego człowieka. Zaprojektowana przez niego

falanga, zapewniając wszystkim swoim członkom wolność, nadaje im wraz z prawem do pracy prawo do beztrioski i do lenistwa. Wszak każdy, nawet jeśli nie pracuje, ma zagwarantowane minimum egzystencji. Tylko że imperatywna potrzeba i przyjemność [...] pracy jest tak wielka, iż nikt nie pozostanie bezproduktywny. W konsekwencji lenistwo zniknie samo przez się, a uprawnienie do minimum życiowego pozostanie jedynie kategorią teoretyczną, uprawnieniem więc, z którego nikt nie będzie korzystał. (Sikora 1988: 95–96)

Prawo do beztrioski i lenistwa przestaje być kategorią tylko teoretyczną u Paula Lafargue’a, który w przeciwieństwie do Fouriera wyzwolenie od pracy uczynił zasadniczym elementem swojej interpretacji marksizmu. Towarzysząca mu nadzieja na zniewolenie maszyn i zredukowanie do trzech godzin czasu pracy, która pozwoliłaby człowiekowi przez „resztę [...] dnia i nocy próżnować i uctować” (Lafargue 1906: 20), jest jednak mniej istotna niż to, że filozof dokonuje przejścia od czasu wolnego jako składnika przyszłego ustroju do utopii czasu wolnego. To przecież od ustanowienia „prawa do lenistwa” – jak sądzi – ma zależeć ewentualny powrót do zasad pierwotnego komunizmu oraz sprawa wyzwolenia człowieka w ogóle¹.

Za syntezę wybranych poglądów Fouriera i Lafargue’a na temat czasu wolnego można uważać z kolei utopię anarchokomunistyczną Piotra Kropotkina. W *Zdobyciu chleba* (1892) przedstawia on projekt „społeczeństwa ludzi równych”, w którym „praca stanie się istotnie przyjemnością, odpoczynkiem”, a człowiek wolny „stworzy nowe warunki pracy, zdrowej

¹ Na temat „pracy atrakcyjnej” u Fouriera i „prawa do lenistwa” Lafargue’a, także w kontekście problematyki czasu wolnego, zob. np. rozdziały 2–3 książki Alastaira Hemmensa *The Critique of Work in Modern French Thought* (2019: 45–103).

i nieskończenie bardziej produkcyjnej” (Kropotkin 1925: 97). Co więcej, ta nowa organizacja życia doprowadzi do tego, że – wolna od „jarzma bezsensownej i oglupiającej pracy przy garnkach i nad balią” – kobieta uzyska „dość wolnego czasu na branie udziału w życiu publicznym” (Kropotkin 1925: 102). Inaczej niż Lafargue rosyjski filozof nie definiuje tym samym czasu wolnego w terminach konsumpcyjnych; przeciwnie, kładzie nacisk przede wszystkim na jego emancypacyjny, polityczny potencjał. Fouriera natomiast krytykuje za to, że jego falanster „stałby się niewątpliwie niewąstliwym, gdyby miał być jedyną i powszechną regułą życia” (Kropotkin 1925: 98). Nie zauważył on bowiem – twierdzi Kropotkin – że o ile praca może umacniać więź człowieka ze społeczeństwem, o tyle godziny odpoczynku od niej mogą zaspokoić jego potrzebę samotności. W czasie wolnym widzi on więc nie tylko czynnik zmiany politycznej, lecz również gwarancję niezależności jednostki od ogółu, który mógłby chcieć narzucić jej określony model życia.

/// Czas wolny u Abramowskiego

Filozofia społeczna Edwarda Abramowskiego zasadniczo wpisuje się w dzieje tych utopii, których autorzy wykazują poważne zainteresowanie zagadnieniami pracy i czasu wolnego. Wśród możliwych inspiracji można wymienić w tym kontekście Fouriera jako prekursora spółdzielczości (Augustyniak 2006: 40; Blesznowski 2014), „prawo do lenistwa” Lafargue’a i Kropotkina z jego pozytywną wizją anarchizmu (Walicki 2011). Zanim jednak Abramowski wypracuje swoją koncepcję czasu wolnego i „prawa do próżnowania”, uzależniając od nich powodzenie utopii socjalizmu bezpaństwowego², zajmuje się on przede wszystkim działalnością rewolucyjną (Gielżyński 1986: 19–47). Jest wówczas „ortodoksyjnym socjalistą-marksistą” (Dąbrowska 2014: 13) – na co w broszurze poświęconej jego życiu i filozofii zwraca uwagę Maria Dąbrowska – natomiast teksty, które publikuje, służą mu do celów instruktażowych oraz agitacyjnych.

W jednej z takich broszur – opublikowanej w 1891 roku pod tytułem *Dzień roboczy* – Abramowski stara się w prosty sposób wyjaśnić robotnikom szkodliwy wpływ długości dnia roboczego na ich życie. Z jednej stro-

² W artykule ograniczam się do analizy kwestii czasu wolnego w odniesieniu do pism Abramowskiego sprzed okresu „spółdzielczego”, który rozpoczyna się wraz z publikacją rozprawy *Socjalizm a państwo* (1904). Odtąd bowiem autor niewiele miejsca poświęca czasowi wolnemu, koncentrując się na normowaniu warunków pracy w zakładach kooperatywnych, a także na korzyściach, które daje ludziom praca zbiorowa. Na temat roli wspólnej pracy w spółdzielniach projektowanych przez Abramowskiego zob. Waśkiewicz 2020: 194–198.

ny schematycznie przedstawia więc bilans korzyści fabrykanta, który jego zdaniem zyskuje podwójnie: nie tylko zarabia coraz więcej, lecz również „długi dzień roboczy pozwala mu zniżać płacę robotników” (Abramowski 1979: 64). Z drugiej zaś bilans strat robotnika okazuje się dużo bardziej złożony, obejmując straty zarówno ekonomiczne, jak i moralne. Niczym Karol Marks w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych z 1844 roku* Abramowski dowodzi, że w warunkach gospodarki kapitalistycznej praca stała się towarem, natomiast egzystencja proletariatu została sprowadzona do poziomu zwierzęcia, do potrzeb jedynie fizycznych.

Po długiej pracy robotnik, wróciwszy do domu, zaledwie ma tyle czasu, ile mu potrzeba na zjedzenie wieczery i wyspanie się porządne. Na czytanie, na gawędzenie z towarzyszami, na zabawę nie ma już wcale swobodnego czasu lub ma go bardzo mało. Oprócz tego długa praca w fabryce męczy ciało i umysł robotnika, przynębia go, oglupia, tak, że gdyby nawet i chciał urwać sobie parę godzin ze snu dla zajęcia się czytaniem lub dla naradzenia się z towarzyszami nad wspólną sprawą, toby mu już to czytanie i gawędzenie nie szło tak rażno. (Abramowski 1979: 65–66)

W ten sposób Abramowski dochodzi do wniosku, że praca – pozbawiając człowieka dostępu do kultury i życia społecznego, a także rujnując go fizycznie i intelektualnie – jest narzędziem panowania klasowego. Stanowi ona bowiem formę kontroli robotników przez fabrykantów, którą prawnie sankcjonuje państwo i na straży której stoi policja (por. Abramowski 1979: 57). Ten sojusz władzy i klas posiadających, analizowany skrupulatnie przez filozofa w pismach z przełomu wieków, dąży rzecz jasna do zachowania *status quo*. Dzięki temu w Polsce robotnicy pozostają mniej świadomi niż w innych krajach Europy, co z kolei czyni ich niezdolnymi do buntu lub rewolucji.

Jest charakterystyczne, że – mimo dość krytycznego stosunku do reformizmu – Abramowski nie bagatelizował starań o skrócenie dnia roboczego; nie twierdził bynajmniej, że wprowadzenie ośmiogodzinnego dnia pracy jest pozbawione sensu, ponieważ stanowiłoby ledwie reformę w obrębie porządku kapitalistycznego, którego – według ortodoksyjnych marksistów – nie da się naprawić. W sprawie przejścia od kapitalizmu do komunizmu bliski był Kropotkinowi, którego „uporczywe doszukiwanie się w istniejącym już ustroju zarodków ustroju postulowanego służyć miało okazaniu nieutopijności ideału” (Waldenberg 1985: 87). Dlatego nie powinno dziwić,

że dla Abramowskiego reforma ośmiogodzinnego dnia pracy sama w sobie była wartościowa jako warunek niezbędny do dalszych zmian. Jedynie krótszy dzień roboczy, oddając jednostce należny czas wolny, przywróci ją bowiem wspólnocie i da jej dostęp do kultury. Dopiero w tych warunkach robotnicy przekształcą się w prawdziwych obywateli, którzy staną się podmiotem działania politycznego. „Inteligentny robotnik, świadomy swych interesów, stanie się potęgą, o którą rozbije się dzisiejszy gmach społeczny, wzniesiony na wyzysku i podłościach” (Abramowski 1979: 88).

Skoro więc, jak sądzi Abramowski, ciągła praca jest główną przeszkodą na drodze proletariatu do wyzwolenia – gdyż „nieświadomość robotników, znużenie ich ciał i rozumu zapewnia fabrykantom spokój i dalsze panowanie na świecie” (1979: 66) – to podstawowym zadaniem tej klasy staje się uzyskanie czasu wolnego, by robotnicy mogli zawierać między sobą znajomości, kształcić się i zdobywać wiedzę na temat warunków swojej pracy. Autor *Dnia roboczego* wykracza zatem poza upowszechnioną w czasie II Międzynarodówki deterministyczną interpretację marksizmu, która ustanowienie społeczeństwa bezklasowego uznawała za konieczny rezultat historii, i – wbrew zarzutom Dąbrowskiej (2014) – już wtedy zdaje się przyznawać świadomości ludzkiej czynną rolę w kształtowaniu procesu dziejowego.

Widać to też w niepublikowanym za życia Abramowskiego szkicu *Kapitalizm* (1891), w którym śledzi on powstawanie kolejnych etapów tego ustroju, uzależniając cały ten proces od „rozwoju umysłowości ludzkiej”³ (1927: 486–508). Autor ponadto tłumaczy tam przesłanki dla przyszłego wyzwolenia człowieka od pracy. Zwraca uwagę, że to rozwój techniki sprowadza pracę ludzką do „automatycznego doglądania maszyn” i że to właśnie on

umożliwia (przy powołaniu wszystkich sił społecznych do produkcji) pracę krótką i lekką, umożliwia zamianę nadmiernych, wycieńczających organizm, wysiłków mięśniowych i nerwowych – na konieczną dla zdrowia gimnastykę – na chwilowe zaostrenie wrażliwości na rozkosze próżniactwa. (Abramowski 1927: 504)

³ Oczywiście Abramowski zauważa, że „kapitalizm rozwijając się, stworzył [...] siłę rewolucyjną, porodową nowego społeczeństwa, zatem wszystko, co potrzeba do jego śmierci” (1927: 505), jednak nic nie wskazuje na to, że sprawa jego upadku miałaby być przesądzona. Autor szkicu przypisuje bowiem robotnikom dążenie do „przeciwdziałania świadomego” (Abramowski 1927: 492), pisze także o świadomych interesach klasowych oraz solidarności robotniczej jako zjawiskach, które zostały „wytworzone przez współdziałanie rozwoju sił wytwórczych [...] i rozwoju potrzeb (jako samodzielnego procesu psychicznego, jako wynik rozwoju nowych idei i uczuć społecznych i jako wynik specjalnych przejawów rozwoju techniki)” (Abramowski 1927: 492). Wydaje się więc, że Abramowski nie uważa świadomości za epifenomen zmian zachodzących w bazie ekonomicznej, przyznając czynnikowi ludzkiemu pewien udział w kształtowaniu dziejów.

Kapitalizm jest bodaj pierwszym tekstem, w którym Abramowski przypisuje pozytywną wartość próżnowaniu, choć w żaden sposób nie rozwija tego zagadnienia. Stara się natomiast pokazać, że rozwój technologii, a także krótki dzień roboczy, gwarantując dobrobyt, mogą doprowadzić do ustanowienia społeczeństwa ludzi równych ekonomicznie, którzy dysponują taką samą ilością wolności od pracy⁴. W konsekwencji faktem stałaby się „równość środków rozwoju dla każdego osobnika (co dawniej było tylko utopją)” (Abramowski 1927: 488), dzięki czemu człowiek mógłby bez przeszkód realizować swój niepowtarzalny potencjał. Już wtedy zatem Abramowski dostrzega ścisły związek czasu wolnego z kwestią przebudowy społeczeństwa, godziny wolne od pracy zaś jawią mu się jako szansa dla jednostki na samorealizację.

/// Socjalizm bezpieczeństwa, czyli utopia czasu wolnego

Abramowskiego wizja komunizmu przyszłości po raz pierwszy pojawia się w jego tekstach z końca XIX wieku: *Etyce a rewolucji*, *Programie wykładów nowej etyki* oraz *Zagadnieniach socjalizmu*. Mimo że w odróżnieniu od klasycznych utopistów stroni on od szczegółowych opisów idealnego ustroju, traktując ich sposób myślenia o społeczeństwie za niewłaściwą, bo odgórną i biurokratyczną metodę przekształcania rzeczywistości, nie rezygnuje ze wskazania pewnych wytycznych dotyczących kształtu „nowego świata społecznego”⁵. Na ogół jednak te wytyczne nie mają nic wspólnego z konkretnymi projektami przyszłych instytucji, odnosząc się do wartości moralnych, których w kapitalizmie brakuje i które w przyszłości socjalizm powinien urzeczywistnić.

Takie podejście do analizy kapitalizmu i socjalizmu wydaje się uzasadnione o tyle, o ile rację ma Abramowski, odnotowując, że „nie było ani jednego ustroju społecznego, ani jednej instytucji utrwalonej zwyczajowo i prawnie, która by nie miała swego wyrazu w etyce indywidualnej człowieka” (1965: 188). Zgodnie z tą perspektywą socjalizm przestaje być rozpatrywany tylko jako kontrkultura kapitalizmu, która pragnie zaprowadzić równość też w innych dziedzinach życia ludzkiego niż polityka (por. Bauman 2010: 45–46); jest on przede wszystkim alternatywną wobec niego

⁴ Wszak w pracy krótkiej i lekkiej Abramowski dostrzega jedno z zarodków przyszłego społeczeństwa, które są „zarazem czynnikami rozkładowymi ustroju kapitalistycznego” (1927: 502).

⁵ „Poprzestajemy na tych ogólnych wskazówkach – pisze w ostatnim akapicie *Etyki a rewolucji* – gdyż szło nam tylko o postawienie wytycznej, w jakim kierunku rewolucja moralna rozwijać się powinna, o przeprowadzenie tej zasadniczej myśli, że idee socjalizmu powinny stać się pojęciami życiowo-konkretnymi dla mas ludowych” (Abramowski 1965: 207).

moralnością, nową postawą życiową, która zrywa z powszechnie przyjętym modelem wzajemnej rywalizacji i egoizmu. Dlatego według terminologii Abramowskiego osiągnięcie „nowego świata społecznego” wymaga pojawienia się „nowego człowieka”.

Znakomitym przykładem zastosowania moralistycznego języka do krytyki kapitalizmu może być rozprawa *Etyka a rewolucja*, w której Abramowski porównuje ów ustrój do wizji porządku komunistycznego, przyporządkowując im dwa typy moralne: „burżua” i komunisty. Jeżeli w swoim postępowaniu pierwszy z nich najczęściej kieruje się własnym interesem, współzawodnicząc z innymi ludźmi, to drugi – przeciwnie – uzależnia swoją pomyślność od dobra ogółu w duchu solidarności czy pomocy wzajemnej. Abramowski zresztą *explicito* tłumaczy tę rozbieżność między rzeczywistością a ideałem: „Różnica między nimi polega [...] na tym mianowicie, że dla burżua dobrobyt życiowy uwarunkowany jest własnością i wyzyskiem, dla komunisty zaś – wspólnotą, czyli że w obu razach występuje w różnych kategoriach moralnych, w innej treści stosunków ludzkich” (1965: 192). Za Mannheimem można więc powiedzieć, że świadomość Abramowskiego jest utopijna w tym sensie, że „nie pokrywa się z otaczającą ją «rzeczywistością». Ta niezgodność objawia się zawsze w ten sposób, że taka świadomość w przeżywaniu, myśleniu i działaniu orientuje się na czynniki, których owa rzeczywistość nie zawiera” (Mannheim 1992: 159).

Jak zastąpić jednak moralność burżuazyjną komunizmem? W jaki sposób wykorzenieć z ludzi egoizm, żądze zysku i kult pracy? Według Abramowskiego „istnieją trzy główne tezy socjalizmu, które propaganda powinna zamienić w pojęcia życiowe” (1965: 198), mianowicie „zasada własności komunistycznej”, „rewolucyjna zasada pracy” oraz „zasada bezpieczeństwa”, stanowiące odpowiedź na wady porządku kapitalistycznego: własność prywatną, nałóg pracy i władzę państwową⁶ (1965: 198–207). Skuteczność tych zasad, czyli przekształcenie ich w pojęcia etyki indywidualnej, zależy przede wszystkim od propagandy, która w tym celu powinna „używać całego bogactwa zasobów artystycznych i pojęciowych” oraz „rozwinąć takie wpływy moralne, literackie i estetyczne, które rozbudzają uczucie braterstwa, najusilniej przeciwstawiając się zwyczajom własności” (Abramowski 1965: 199).

⁶ W późniejszej *Ustawie stowarzyszenia „Komuna”* (1901) Abramowski ujmuje tę kwestię nieco inaczej. Píše o zniszczeniu trzech źródeł nędzy ludzkiej, którymi w kapitalizmie są „własność prywatna, państwo i praca przymusowa dla utrzymania życia” (Abramowski 1965: 208). Miałby one zostać zastąpione przez własność wspólną, wolne stowarzyszenia oraz „prawo do korzystania ze wspólnych bogactw według potrzeb swoich” (Abramowski 1965: 208). Abramowski podąża tu śladem Kropotkina, który w *Zdobyciu chleba* formułuje komunistyczną zasadę „każdemu według jego potrzeb” (1925: 23).

Równolegle muszą także utworzyć się odpowiednie instytucje: „ogniska kultury nie tylko umysłowej, lecz także estetycznej” (Abramowski 1965: 202), które pozwolą zaspokoić ponownie odkrytą potrzebę piękna. Potrzeba ta rzeczywiście istnieje w każdym człowieku, jednak w warunkach kapitalizmu stłumiła ją konieczność pracy. W istocie chodziłoby więc o szeroko rozumiane propagowanie kultury, co Abramowski rzeczywiście czynił, zakładając między innymi Kolo Ocen (Stempowski 1953: 219), zajmujące się wyborem i tłumaczeniem literatury obcej, która miała „budzić w słuchaczach uczucie braterstwa i wstręt do przemocy” (Stempowski 1953: 245).

Z tą wizją propagandy literaturą i sztuką, która od słuchaczy wymaga przecież czasu wolnego, idzie w parze przekonanie Abramowskiego o doniosłym znaczeniu „rewolucyjnej zasady pracy”. Wszak spośród trzech wymienionych tez zdaje się on właśnie jej przyznawać pierwszeństwo, kierując się być może przekonaniem, że zasada ta daje największe nadzieje na osiągnięcie natychmiastowych rezultatów, na przykład dzięki ustanowieniu ośmiogodzinnego dnia roboczego. Rozszerzenie czasu wolnego robotników staje się wówczas dla filozofa odrębnym, autonomicznym postulatem, którego realizacja stanowi punkt wyjścia do dalszych zdobyczy moralnych:

Ponieważ od zdobycia czasu swobodnego zależy cały rozwój sprawy socjalistycznej, gdyż tylko w swobodzie ukształtować się może normalnie nowa ludzkość i w niej tylko rewolucja dojrzeć, przeto rozbudzenie potrzeby tej swobody [...] jest jednym z pierwszych zadań praktycznych. [...] Osiągnięte zaś zdobycze swobody będą polem dla dalszego rozwijania się życia robotników, które coraz silniej napierać ich będzie w kierunku walki o „prawo do próżnowania”. (Abramowski 1965: 203)

Jak widać, Abramowski bezpośrednio uzależnia powodzenie sprawy socjalistycznej od kwestii czasu wolnego⁷. Ten nie stanowi już jednego z wielu elementów jego utopii, ale warunek możliwości jej istnienia, załączek wolności w ustroju kapitalistycznym, który zakłada odgórną, czyli biurokratyczną i policyjną kontrolę obywateli. Jest ponadto zaprzeczeniem pracy jako symbolu etyki tego ustroju. „Najwybitniejszą charakterystyką duszy dzisiejszego człowieka – zaznacza Abramowski – jest ta ciągła zapobiegliwość, nieustanne kłopotanie się i wysiłki dla zabezpieczenia swego bytu ekonomicznego”

⁷ Podobne przekonanie towarzyszy Kropotkinowi, który jednak pierwszeństwo przyznaje rozwiązaniu kwestii materialnych. „Czas wolny, oto – zaraz po chlebie – nasz cel najwyższy” (Kropotkin 1925: 82).

(1965: 200). Co istotne, odnosi się to zarówno do robotników, dla których praca to codzienna walka o utrzymanie, jak i do kapitalistów, którzy bogacą się kosztem wysiłków tych pierwszych.

W tak naszkicowanym ustroju kapitalistycznym życie w zupełności podporządkowane jest ekonomii, albowiem „praca [...] i zabiegi utylitarne są stawiane jako właściwe i istotne zadania życia” (Abramowski 1965: 200–201). Niezdolny do bezcelowej zabawy, do odczuwania radości i piękna natury czy sztuki człowiek współczesny żyje tylko po to, by pracować, i wydaje się, że jedynie praca może nadawać sens jego istnieniu i gwarantować mu tożsamość. Prowadzi to do uniformizacji życia społecznego, ponieważ każdy – niezależnie od motywacji – goni za zyskiem (co prawda różnice dotyczą stopnia zamożności, ale wśród ludzi upowszechnia się typ *homo oeconomicus*). W konsekwencji tego procesu dochodzi również do atomizacji społeczeństwa, które składa się z jednostek połączonych ze sobą wyłącznie na mocy przymusu państwowego. Ci obywatele nie tworzą jednak autentycznej wspólnoty, najczęściej traktując drugiego człowieka jak konkurenta w powszechnej walce o byt.

Inspirując się myślą Lafargue’a i cytując nieraz w swobodnym tłumaczeniu fragmenty jego pamfletu, Abramowski formułuje „prawo do próżnowania” jako remedium na „nałóg pracy”. Błędem byłoby jednak myśleć, że związek między nimi sprowadza się do głębszego powinowactwa ideowego. Oczywiście każdemu z nich zależy na wyzwoleniu człowieka od pracy, każdy też wzoruje się na micie pierwotnego komunizmu⁸, myśląc o społeczeństwie przyszłości. Zgadza się oni ponadto, że „prawo do lenistwa” nie ma sensu, jeśli sprowadza się je do przywileju klasy panującej⁹.

⁸ W *Spółdzielstwach rodowych* Abramowski idealizował pierwotne więzi społeczne, odnotowując, że dawna wspólnota składała się z „członków wolnych, równych i wspierających się wzajemnie” (1979: 13). Podobnie w *Programie wykładów nowej etyki* autor podkreślał, że „pierwotni ludzie mniej pracowali niż dzisiaj, gdy żyli w komunach” (Abramowski 1965: 64). Na ten temat zob. np. Mencwel 2009: 106–108. Inaczej jednak problem ten przedstawiał się w późniejszych pismach Abramowskiego. W pracy *Socjalizm a państwo* (1904) zauważał on, że „w grupach całkowicie jednorodnych siła uczuć zbiorowych jest tak wielka, że nie znoszą one żadnych zbroceń indywidualnych. Społeczeństwa pierwotne, których rysem zasadniczym jest brak wszelkiego zróżniczkowania i komplikacji, nie znają ani prawa jednostki, ani prawa umowy, normującej stosunki dowolne między ludźmi” (Abramowski 1965: 284). Zmianę tę tłumaczy rosnące zainteresowanie Abramowskiego spółdzielczością i ruchem stowarzyszeniowym, który dawał nadzieję, że jednostka będzie mogła w pełni wyrażać swoją indywidualność, współtworząc wiele rozmaitych instytucji, co stanowiłoby odpowiedź na wzrost różnorodności społecznej w kapitalizmie (1965: 284–285). Jednocześnie uczestnictwo w życiu kooperatywy wymagałoby nie człowieka cieszącego się wolnością od pracy, lecz raczej „całkowicie pochłoniętego przez ekonomiczne problemy swojej «małej Rzeczypospolitej»” (Dziedzic 2010: 113). Tym niemniej wydaje się, że Abramowski zdawał sobie z tego sprawę, dlatego w jego pismach spółdzielczych dyskurs „prawa do lenistwa” jest w zasadzie nieobecny.

⁹ Abramowski chciałby przyznać to prawo „wszystkim bez wyjątku” (1965: 203); przeciwstawia je burżuazyjnym poglądom na elitarność sztuki i nauki. Natomiast Lafargue w *Religii Kapitału* (1887)

Różnią się oni jednak w rozumieniu czasu wolnego, a także człowieka i jego powołania. Inaczej bowiem niż Lafargue Abramowski nie tylko definiuje czas wolny w terminach konsumpcji i hedonizmu, ale posługuje się też kategoriami społecznymi i kulturowymi, kładąc akcent na znaczenie towarzyskości, kontemplacji piękna czy obcowania ze sztuką. Zbliży to jego utopię socjalizmu bezpieczeństwa do anarchizmu Oscara Wilde'a, który pisał, że w przyszłości „ludzkłość będzie się bawić albo cieszyć kulturalną rozrywką [...] czy wykonywać piękne przedmioty, czytać piękne książki lub po prostu kontemplować świat w zachwycie i rozmiłowaniu” (2019: 26).

By „rozszerzyć zakres życia robotnika i wyrwać jego duszę z deptaka utylitaryzmu” (Abramowski 1965: 202), nie wystarczy jednak propaganda i instytucje kultury. Abramowski świetnie zdaje sobie z tego sprawę, dlatego też muszą zaistnieć ekonomiczne przesłanki dla wyzwolenia od pracy. U filozofa sprawa czasu wolnego ponownie więc „łączy się z rozwojem techniki wytwórczej i ze społeczną organizacją produkcji. Skombinowane razem, dwa te warunki mogą ograniczyć wysiłki wytwórcze człowieka do możliwie najmniejszej ilości, rozszerzając odpowiednio do tego jego swobodę życiową” (Abramowski 1965: 200).

Wyzwoliwszy się w końcu „od kłopotliwych potrzeb życia, od tego zatem, co najsilniej przeciwstawia człowieka innym” (Abramowski 1965: 57), nikt już nigdy nie zechce pracować w pocie czoła. Przywrócona zostanie zarazem właściwa hierarchia wartości, którą wypaczyło społeczeństwo kapitalistyczne. Dotychczas bowiem życie ludzkie było podporządkowane sferze ekonomii, o pracy zaś myśłano jako „obowiązku i celu życia” (Abramowski 1965: 64). Jednakże człowieka nie wolno traktować jako środka do jakiegoś celu, lecz jako cel sam w sobie, dlatego też Abramowski proponuje pojmować życie jako zagadnienie „przyjemności swobodnie określanych przez indywidualizm każdego człowieka” (1965: 201), „zagadnienie szczęścia” (1965: 64). Zamiast widzieć w pracy samoistną wartość ludzkie przyszłości dostrzegą więc, że oprócz trosk materialnych istnieje wiele innych spraw, którymi warto się zająć, i że „wielka pracowitość człowieka nie jest równoznaczna z dobrym wykorzystywaniem przez niego czasu” (Thoreau

przypisuje „próżniactwu” negatywną wartość, widząc w nim model życia charakterystyczny dla kapitalistów (Lafargue 1905). Zauważmy przy okazji, że z podobnym wartościowaniem mamy do czynienia w młodzieńczych tekstach Abramowskiego opublikowanych w „Zorzy”, w których kreśli on wizję inteligenta pracującego dla ludu z poczucia dłużnictwa wobec niego. W przeciwnym razie stałby się on „próżniakiem, darmozjadem, niewdzięcznym, więc człowiekiem podłym bez czci żadnej” (Abramowski 1924: 5). Można zatem powiedzieć, że ogólnoludzki ideał „prawa do próżnowania” łączył się u Abramowskiego z krytyką rzeczywistego „próżniactwa” wśród inteligencji i burżuazji. Na temat normatywnej koncepcji inteligencji, w którą wpisuje się światopogląd Abramowskiego, zob. artykuł *Polskie koncepcje inteligencji i jej powołania* Andrzeja Walickiego (2007).

1983: 239). Nie należy jednak martwić się konsekwencjami zdobycia godzin wolnych od pracy. Należałoby raczej uznać człowieka „za dostatecznie godnego, by na swój sposób korzystał z tego, co dać może atmosfera swobody, wyzwolenia się duszy spod brzemienia pracy i zabiegów powszednich” (Abramowski 1965: 203).

/// „Prawo do próżnowania” a etyka braterstwa

Jeśli rzeczywiście w ujęciu Abramowskiego kłopotliwe potrzeby życia są tym, co „najsilniej przeciwstawia człowieka innym” (1965: 57), praca natomiast – zamiast uspołeczniać – sprawia, że kierując się egoizmem, ludzie zaczynają ze sobą rywalizować, to nic dziwnego, że w *Zagadnieniach socjalizmu* wyobraża on sobie przyszłe społeczeństwo, w którym nic nie stoi na przeszkodzie relacjom międzyludzkim. Filozof twierdzi bowiem, że komunizm oznacza przeniesienie pracy zaspokajającej potrzeby fizyczne

do sfery społecznej na wzór tego, jak inne potrzeby organiczne, np. oddychanie, należą do nieświadomej przyrody człowieka i świadomość ludzka nie potrzebuje zajmować się ich funkcjonowaniem. Taką przyrodą względem jednostki, troszczącą się o wszystkie jej potrzeby, przy jej udziale osobistym minimalnym, będzie wytwórczość społecznie zorganizowana. (Abramowski 1965: 135)

Abramowski w pewnym sensie dąży zatem do unieważnienia opozycji pracy i czasu wolnego. Choć w jego utopii produkcją zajmuje się cała społeczność – co mimo wszystko wymaga przecież współdziałania konkretnych jednostek – w praktyce praca staje się prawie niewidzialna dla ludzkiego oka. Maksymalna redukcja dnia roboczego spycha ją na margines życia jednostki, sprowadzając do poziomu czynności fizjologicznej.

Czyniąc pracę niewidoczną, zbiorowość usuwa zarazem dotychczasowy antagonizm między poszczególnymi jednostkami i między jednostką a wspólnotą, dzięki czemu człowiek może nareszcie urzeczywistnić swoją „społeczną naturę” (Abramowski 1965: 160). Więzi łączące ludzi mają przy tym charakter osobowy i bezpośredni, opierając się na zgodności interesów. W przeciwieństwie jednak do wspólnoty pierwotnej nie dzieje się to kosztem energii życiowej, którą niemal w całości pochłaniała wtedy praca. W komunizmie przyszłości człowiek dysponuje znaczną ilością wolnego czasu, jak również energii, którą przestaje marnować w walce o byt. Jak się wydaje, myśl Abramowskiego przypomina w tej kwestii filozofię Jeana-

-Marie Guyau, gdyż „braterstwo i troska o bliźnich płyną u obu z nadwyżki życia wewnętrznego, a nie z tłumienia potrzeb”¹⁰ (Dziedzic 2010: 120).

W atmosferze swobody i wyzwolenia się od interesów życia, pod wpływem jednoczenia się dla wspólnej przyjemności, ludzie łatwiej zespalają się ze sobą, stają się 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: 203)

Zależność między propagowanym przez Abramowskiego „prawem do próżnowania” a uczuciem braterstwa wydaje się oczywista. Dając człowiekowi wolność od władzy państwa, kapitału i pracy, czas wolny przywraca między ludźmi równość i czyni człowieka podatnym na bliskość innych, rekompensując mu częściowo społeczny wymiar pracy zarobkowej¹¹. To właśnie dlatego w godzinach wolnych od pracy tak istotne okazuje się „rozwiniecie życia towarzyskiego między robotnikami, organizowanie różnych zabaw, świąt robotniczych, wspólnych uczt i wycieczek” (Abramowski 1965: 203). Wówczas mamy do czynienia z odwrotem od tego, co ludzi przeciwstawia, na rzecz tego, co może ich jednoczyć. Nasz stosunek do świata przestaje być już „natury intelektualnej”¹², nie ma więc miejsca na utylitaryzm czy kalkulację w relacjach z innymi. W zamian to uczucie braterstwa staje się podstawową więzią społeczną i wyrażając się w aktach spontanicznej i bezinteresownej dobroci, przekształca zbiorowisko ludzi w prawdziwą wspólnotę.

Tożsamość ludzka, która [...], w ustrojowości społecznej, przybiera postać instytucji komunistycznych, będąc zarazem równoznaczną z wyzwoleniem człowieka od trosk życiowych, w intuicji moralnej, w naszym odczuciu subiektywnym – jest dobrocią, naturalną etyką braterstwa [...]. Wszelki akt dobroci jest tylko intuicyjnym,

¹⁰ Bezpośredni wpływ na Abramowskiego mógł jednak wyrzucić nie Guyau, lecz Kropotkin. W *Zagadnieniach socjalizmu* Abramowski cytuje bowiem jego broszurę *L'anarchie dans l'évolution socialiste* (1892), powołując się na przykład człowieka, który spontanicznie, instynktownie wręcz ratuje tonące dziecko. Według Kropotkina w przykładzie tym ma się zawierać „cała moralność anarchistyczna”, czyli „moralność bez powinności i sankcji, moralność z przyzwyczajenia” (Kropotkin 1892: 25, tłum. własne).

¹¹ Oczywiście Abramowski podkreśla także znaczenie solidarności robotniczej, jednak w samej pracy dostrzega przede wszystkim jej charakter przymusowy i utylitarystyczny.

¹² Jak pisał Abramowski: „W pospolitym doświadczeniu [...] stosunek nasz do świata jest natury intelektualnej. Uwaga, ten kierownik stały i ciągły walki o byt, przeistacza wszystko na postrzeżenia, na przedmioty myśli, [...] dostępne celowości” (1965: 47–48).

niewyrozumowanym poznaniem siebie samego w innych istotach, przemówieniem w żywym języku uczucia zatajonej w zjawiskach tożsamości ludzkiej. (Abramowski 1965: 162)

Na czym jednak miałyby polegać ta „naturalna etyka braterstwa”? I jaki jest jej związek z nowym światem społecznym? Otóż wedle Abramowskiego „wyzwolenie się od interesów życia”, równoznaczne z usunięciem utylitaryzmu i intelektualizmu z relacji międzyludzkich, upraszcza zarazem te relacje oraz czyni je bezpośrednimi. Miejsce dogmatyzmu i kazuistyki, których etyka kapitalizmu potrzebuje do usprawiedliwienia istniejącego przymusu i wyzysku, zajmuje etyka, której prostota odpowiada prostej prawdzie o tożsamości człowieka z innymi ludźmi: „wszystkie cnoty – pisze Abramowski – sprowadzają się do zbiorowej przyjemności, wszystkie grzechy – do krzywdy człowieka; poza tym niech każdy robi, co mu się podoba” (1965: 197).

Taka „moralność bez powinności i sankcji” wyraża więc nowy stosunek jednostki do postaw innych. Dzięki „prawu do lenistwa”, które „przynajmniej się temu tylko, w kim się ceni człowieka” (Abramowski 1965: 203), każdy może spędzać czas wolny według własnego upodobania. Przyznać to prawo drugiemu człowiekowi to bowiem tyle, co uznać, że jego wolność stanowi nadrzędną wartość etyczną i że człowiek ten ma prawo urzeczywistniać swój indywidualny potencjał. Przecistawiający „«obowiązkowi pracy w pocie czoła» – maksimum swobody, jako warunek rozwoju i radości człowieka” (Abramowski 1965: 197), komunizm to zatem taki porządek społeczny, który zrywa z kapitalistyczną uniformizacją życia i w którym dzięki powszechnej wolności panuje pluralizm – wielość i różnorodność ludzkich postaw.

Ostatecznie można powiedzieć, że konflikt między jednostką a wspólnotą Abramowski rozwiązuje na korzyść tej pierwszej, przy czym indywidualizm pozorny, charakterystyczny dla kapitalizmu, zastępuje indywidualizmem autentycznym, prawdziwym (por. Borzym 1980: XLI–XLIV), opierającym się na prawie człowieka do samostanowienia i samorealizacji. Nie oznacza to jednak, że interes wspólnoty byłby w tym wypadku zaniedbany. Choć zadaniem komunizmu jest „obdarzenie człowieka bezwzględna swobodą indywidualną” (Abramowski 1965: 204), jego realizacja pozwoliłaby na ukonstytuowanie społeczeństwa, w którym każdy kieruje się zasadą równości i braterstwa, czyli „miłości «człowieczeństwa» najbardziej realnego, tj. jednostki ludzkiej” (Abramowski 1965: 59).

W tym nowym porządku społecznym pierwszorzędną rolę odgrywa uzyskanie czasu wolnego i ustanowienie „prawa do lenistwa”. Przyznanie człowiekowi tego prawa wyraźnie odróżnia koncepcję Abramowskiego od klasycznych utopii, w których kontrola obywateli była na tyle ścisła, że wymagano od nich, by stosowali się do ustalonych reguł nawet wtedy, kiedy nie pracowali dla dobra wspólnego. Wszak autorzy tych utopii milcząco zakładali, że może istnieć jeden właściwy wzorzec postępowania¹³ – obowiązujący w ich idealnym państwie – który akurat im udało się odkryć. Oczywiście na taki model nie mógł przystać Abramowski, który wielokrotnie powtarzał, że „jedyną cnotą i obowiązkiem jest braterstwo ludzi, jedynym grzechem krzywda ludzka, wszystko wolno robić, gdzie krzywdy nie ma” (1965: 64). Uznawał on więc wolność jednostki za warunek konieczny propagowanej etyki braterstwa, co dopuszczało mnogość ludzkich postaw i oznaczało pochwałę różnorodności, właściwą takim anarchistom jak Kropotkin czy Wilde.

/// Co Abramowski mówi nam dzisiaj?

Wiele z przewidywań Abramowskiego nie sprawdziło się, bez wątpienia niektóre jego idee i koncepcje straciły na aktualności, inne natomiast udało się częściowo wprowadzić w życie. Co prawda, ośmiogodzinny dzień pracy już dawno został prawnie unormowany, dzięki czemu współcześnie człowiek zdaje się dysponować czasem wolnym w znacznie większym stopniu niż jeszcze w XIX wieku, ale zmiany te – jakby na przekór filozofowi – bynajmniej nie pociągnęły za sobą demokratyzacji sztuki. Podobnie zresztą nadzieje na dalsze ograniczanie pracy zarobkowej okazały się płonne – ostatecznie nie doszło przecież do redukcji dnia roboczego do kilku godzin. Czy wobec tego warto dzisiaj czytać Abramowskiego, nawet jeśli istotna część jego utopijnej obietnicy szczęścia się nie spełniła?

Otóż jego myśl wydaje się aktualna zwłaszcza wtedy, gdy weźmie się pod uwagę nie tyle pozytywną treść jego ideologii, ile raczej jej krytyczny stosunek do nowoczesności¹⁴. Upływ czasu nie stępił bowiem ostrza krytyki społecznej Abramowskiego – wymierzonej w naszą kulturę i jej fundamentalne wartości – ponieważ pod wieloma względami kultura ta nie uległa zasadniczej zmianie. Za tą diagnozą przemawiałoby między innymi

¹³ Dotyczy to zarówno More’a, Campanelli i Morelly’ego, jak i Fouriera. Chociaż ten ostatni próbował przezwyciężyć opozycję pracy i czasu wolnego, utożsamiając pracę z przyjemnością (Hemmens 2019: 61), zakładał mimo wszystko, że człowiek stworzony jest do tego, by pracować.

¹⁴ Lafargue i Abramowski powtarzają, że tym, co odróżnia człowieka dzisiejszego od starożytnego Greka, jest przede wszystkim stosunek do pracy.

zjawisko, które David Graeber określił mianem „pracy bez sensu” i które pokazuje zadziwiający kierunek obrany przez ludzi w obliczu postępu technologicznego. Paradoksalnie bowiem zamiast doprowadzić do skrócenia tygodnia pracy „technologię zaprzęgnięto raczej do wymyślania sposobów mających sprawiać, że wszyscy pracujemy coraz więcej. W tym celu należało powołać do życia zajęcia, które w gruncie rzeczy niczemu nie służą” (Graeber 2020: 10).

Nie powinno nas przy tym zmylić, że praca bez sensu bywa dla ludzi, którzy ją wykonują, bezużyteczna i bezcelowa¹⁵. Ślawiąc bezcelowość, Abramowski odrzucał jedynie postawę etyczną, która uznaje, że tylko te działania mają sens, z którymi wiąże się określony interes (gdzie nie ma więc korzyści materialnych, tam nie powinno być też człowieka). Nie byłaby zatem praca bez sensu bezcelowa w znaczeniu autora *Etyki a rewolucji*; przeciwnie, przynosząc zysk, wpisywałaby się raczej w pojęcie utilitaryzmu będące przedmiotem jego krytyki.

Tym niemniej z perspektywy filozofii Abramowskiego praca bez sensu okazuje się nie do przyjęcia jeszcze z jednego powodu. Zjawisko to mianowicie uświadamia nam, że staliśmy się „cywilizacją opartą na pracy – nawet nie na «produktywnej» pracy, ale pracy, która sama w sobie jest celem i sensem” (Graeber 2020: 24). Wartości tej cywilizacji wielokrotnie podawał w wątpliwość Abramowski, dlatego też jego apoteoza czasu wolnego to apoteoza człowieka, który sam dla siebie powinien być celem i sensem. Kwestia zaś wyzwolenia ludzkości od „pojęcia pracy jako obowiązku i celu życia” (Abramowski 1965: 64) pozostaje niezmiennie aktualnym zadaniem.

Bibliografia:

/// Abramowski E. 1924. *Pisma. Pierwsze zbiorowe wydanie dzieł treści filozoficznej i społecznej*, t. 1, nakładem Związku Spółdzielni Spożywców Rzeczypospolitej Polskiej.

/// Abramowski E. 1927. *Pisma. Pierwsze zbiorowe wydanie dzieł treści filozoficznej i społecznej*, t. 3, nakładem Związku Spółdzielni Spożywców Rzeczypospolitej Polskiej.

¹⁵ Wprowadzona przez Graebera miara użyteczności pracy odnosi się do jej wartości społecznej. Ustalenie tej wartości polega na próbie określenia, na ile wykonywanie jakiejś pracy jest społecznie niezbędne oraz w jaki sposób brak przedstawicieli danego zawodu wpłynąłby na społeczeństwo (por. Graeber 2020: 16–17). Nie chodzi tu więc o utilitaryzm tak, jak go rozumie Abramowski.

/// Abramowski E. 1965. *Filozofia społeczna. Wybór pism*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

/// Abramowski E. 1979. *Pisma popularnonaukowe i propagandowe: 1890–1895*, Wydawnictwo „Książka i Wiedza”.

/// Augustyniak M. 2006. *Mysł społeczno-filozoficzny Edwarda Abramowskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.

/// Bauman Z. 2010. *Socjalizm. Utopia w działaniu*, tłum. M. Bogdan, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Blesznowski B. 2014. *Utopia w służbie demokracji – wokół źródeł kooperatyżmu*, [w:] *Kooperatyżm, spółdzielczość, demokracja*, red. B. Blesznowski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 7–45.

/// Borzym S. 1980. *Abramowski, filozof epoki modernizmu*, [w:] E. Abramowski, *Metafizyka doświadczalna i inne pisma*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. VII–IV.

/// Campanella T. 1994. *Miasto Słońca*, tłum. L. i R. Brandwajnowie, Wydawnictwo ALFA.

/// Dąbrowska M. 2014. *Życie i dzieło Edwarda Abramowskiego*, „Nowy Obywatel”.

/// Dziedzic A. 2010. *Antropologia filozoficzna Edwarda Abramowskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

/// Gielżyński W. 1986. *Edward Abramowski – zwiastun „Solidarności”*, Polonia.

/// Graeber D. 2020. *Praca bez sensu. Teoria*, tłum. M. Denderski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Hemmens A. 2019. *The Critique of Work in Modern French Thought: From Charles Fourier to Guy Debord*, Palgrave Macmillan.

/// Kropotkin P. 1925. *Zdobycie chleba*, tłum. S. Stempowski [P. Zaorski], na składzie w księgarni J. Czerneckiego.

/// Kropotkine P. 1892. *L'anarchie dans l'évolution socialiste*, „Révolte”.

/// Lafargue P. 1905. *Religia Kapitału*, nakładem Księgarni Popularnej.

/// Lafargue P. 1906. *Prawo do lenistwa*, skład główny w Księgarni Powszechnej.

/// Mannheim K. 1992. *Ideologia i utopia*, tłum. J. Miziński, Wydawnictwo „Test”.

/// Mencwel A. 2009. „Bo czas już nadszedł!”, [w:] tegoż, *Etos lewicy. Esej o nrodzinach kulturalizmu polskiego*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, s. 101–125.

/// More T. 1993. *Utopia*, tłum. K. Abgarowicz, Instytut Wydawniczy „Daimonion”.

/// Morelly E.G. 1953. *Kodeks natury*, tłum. D. Malewska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

/// Sikora A. 1988. *Fourier*, Państwowe Wydawnictwo „Wiedza Powszechna”.

/// Stempowski S. 1953. *Pamiętniki (1870–1914)*, Zakład im. Ossolińskich–Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.

/// Thoreau H.D. 1983. *Życie bez zasad. Eseje*, tłum. H. Cieplińska, Czytelnik.

/// Waldenberg M. 1985. *Prekursorzy nowej lewicy*, Wydawnictwo Literackie.

/// Walicki A. 2007. *Polskie koncepcje inteligencji i jej powołania*, [w:] tegoż, *O inteligencji, liberalizmach i o Rosji*, Universitas, s. 43–70.

/// Walicki A. 2011. *Filozofia Edwarda Abramowskiego*, [w:] tegoż, *Polska, Rosja, marksizm*, Universitas, s. 315–345.

/// Waśkiewicz A. 2020. *Na zakupy do przyjaciela*, [w:] tegoż, *Ludzie – rzeczy – ludzie. O porządkach społecznych, w których rzeczy łączą, a nie dzielą*, Universitas, s. 185–204.

/// Wilde O. 2019. *Dusza człowieka w socjalizmie*, tłum. J. Dehnel, Wydawnictwo Karakter.

/// **Abstrakt**

Artykuł przedstawia i analizuje poglądy Edwarda Abramowskiego na temat czasu wolnego w odniesieniu do jego utopii socjalizmu bezpaństwowego. Poglądy te pojawiają się już w jego wczesnych pismach (miedzy innymi w *Dniu roboczym* i szkicu *Kapitalizm*), w których z jednej strony praca traktowana jest jako narzędzie panowania klasowego, z drugiej natomiast

zdobycie czasu wolnego wydaje się konieczne do tego, by robotnicy stali się świadomymi obywatelami. Namysł Abramowskiego nad czasem wolnym pogłębia się w rozprawach z końca XIX wieku (*Co to jest sztuka?, Etyka a rewolucja i Zagadnienia socjalizmu*), w których powodzenie sprawy socjalistycznej zostaje uzależnione od ograniczenia czasu pracy. Autor postuluje wówczas wprowadzenie „prawa do próżnowania”, które stanie się punktem wyjścia braterskich więzi społecznych. W praktyce będzie to oznaczało szacunek dla indywidualności każdej jednostki ludzkiej i nadanie jej prawa do samo-realizacji wedle własnego uznania. Artykuł kończą uwagi na temat aktualności koncepcji Abramowskiego w kontekście zjawiska „pracy bez sensu”.

Słowa kluczowe:

Abramowski, utopia, anarchizm, czas wolny, prawo do próżnowania, praca bez sensu

/// Abstract

Edward Abramowski and the Utopia of Leisure Time

This article examines Edward Abramowski's views on leisure in the context of his utopia of stateless socialism. These views are already present in his early writings, where work is treated as an instrument of class rule and the acquisition of leisure time seems necessary for workers to become conscious citizens. Abramowski's concept of leisure is further developed in his works from the end of the nineteenth century, in which the success of the socialist cause depends on limiting working time. In these texts, he advocates the “right to be lazy,” as the basis for fraternal social relations. In practice, such entitlement will ensure respect for the individuality of each human being and their right to self-realization at will. The article concludes with remarks on the relevance of Abramowski's concept in the context of the phenomenon of a “bullshit job.”

Keywords:

Abramowski, utopia, anarchism, leisure time, right to be lazy, bullshit job

/// Michał Gniadek – doktorant programu „Filozofia” w Szkole Doktorskiej Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zajmuje się historią idei, myśleniem utopijnym oraz literaturą polską i francuską. Autor artykułów naukowych, które ukazały się między innymi w czasopismach „Hybris” oraz „Kultura i Wartości”.

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

E-mail: michal.gniadek@doctoral.uj.edu.pl