

Dziedzic, Anna

Indywidualność i wspólnota w myśli Edwarda Abramowskiego

Ars Regia 7 - 8/13 - 14, 69-130

1998 - 1999

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Anna Dziedzic (Warszawa)

INDYWIDUALNOŚĆ I WSPÓLNOTA W MYŚLI EDWARDA ABRAMOWSKIEGO

I. MIEJSCE ROZWAŻAŃ O INDYWIDUALNOŚCI I WSPÓLNOTY W MYŚLI EDWARDA ABRAMOWSKIEGO

Filozofia Edwarda Abramowskiego (1868–1918) miała ambicję przyczynić się do przemiany świata. Podmiotem tej przemiany była jednostka ludzka i otaczająca ją społeczna rzeczywistość. Abramowski chciał wprowadzić ludzkość na nowy etap jej ewolucji poprzez reformy społeczne i obudzenie w człowieku nowej świadomości. Dążył do stworzenia takiej organizacji życia zbiorowego, która w najbardziej optymalny sposób umożliwiłaby samorealizację ludzkiej indywidualności.

Projekt Abramowskiego zakładał powołanie do życia ustroju, w którym wspólnota i tworzący ją ludzie warunkowałyby nawzajem swe wolne i harmonijne współistnienie. Wspólnota popierała rozwój indywidualności, łącząc swobodną ekspresję jednostki z istnieniem silnych więzów międzyludzkich. Wszechobecne uczucie braterstwa stanowiłoby gwarant wolności jednostkowej, a wolne indywidualności wchodziłyby w swobodne, naturalne, głębokie relacje. Idealną formą ustrojową, koniecznością istnienia której proklamował Abramowski, była wspólnota socjalistyczna. Pomysł Abramowskiego wychodził tym samym naprzeciw planom Marksa, który uważał, że „dopiero spólnota daje każdej jednostce możliwość wszechstronnego wykształcenia swych przyrodzonych zdolności; dopiero we spólnocie staje się możliwa wolność osobista. (...) W rzeczywistej spólnocie jednostki osiągają wolność w swoim zrzeszeniu i poprzez nie”¹. Komunistyczna organizacja życia po raz pierwszy w historii przystosowałaby warunki życia do społecznej natury człowieka², a antagonizm między jednostką a wymogami nakładanymi nań przez dehumanizujące życie społeczne zostałyby zniesiony.

Praktyczny cel, któremu służyły rozważania Abramowskiego, pozwala uznać zagadnienie indywidualności i wspólnoty za centrum problematyki, podejmowanej przez autora w ciągu całego okresu jego aktywności filozoficznej. Zagadnienie to stanowi oś organizującą dla wielości wątków pojawiających się w rozważaniach polskiego myśliciela. Racji dla swoich pomysłów szukał bowiem Abramowski na wielu polach, zostawiając w sposobie, w jaki

zajmował się różnymi dziedzinami wiedzy, piętno swojej indywidualności. Jego zainteresowanie socjologią oraz psychologią teoretyczną i doświadczalną miało swój wymiar filozoficzny: umożliwiło wypracowanie oryginalnej antropologii filozoficznej oraz dostarczyło argumentacji wspierającej proponowane przez polskiego autora rozwiązania praktyczne. Analiza filozofii Warszawiaka³ pod kątem poglądów na indywidualność i wspólnotę pozwoli ująć jego spuściznę jako całość, rządzoną określoną logiką myśli. Umożliwi dostrzeżenie w dynamice, z jaką ewoluowały poglądy Abramowskiego elementów wskazujących na powiązania kolejnych etapów refleksji, a w szczególności pozwoli wpisać *Metafizykę doświadczalną* we wcześniejszy kontekst filozoficzny.

II. EPISTEMOLOGICZNE UZASADNIENIE PROJEKTU POGODZENIA INDYWIDUALNOŚCI I WSPÓLNOTY

Celem, któremu służą rozważania Abramowskiego, jest ustalenie charakteru związku, jaki łączy człowieka ze światem i otaczającymi ludźmi, oraz zaproponowanie rozwiązań, dzięki którym związek ów mógłby się najlepiej przejawiać. Chodzi o doprowadzenie do osiągnięcia „ukrytego w historii ideału⁴”, który rozwiąże konflikt między tym, co indywidualne, a tym, co społeczne, umożliwiając pełną aktualizację ludzkiej natury. Konflikt ów uważa Abramowski za zagadkę historii, której rozwiązanie jawi mu się jako rozstrzygnięcie najważniejszego problemu. „Rozwiązanie zaś takie nie może być niczym innym, jak tylko stwierdzeniem tożsamości ludzkiej, stwierdzeniem psychologicznym – w religii braterstwa, i stwierdzeniem społecznym – w organizacji ekonomicznej zbiorowej (...)”⁵, czyli pogodzeniem indywidualności ze wspólnotą na wszystkich poziomach ontologicznych. Stwierdzenie ludzkiej tożsamości w etyce braterstwa i *Metafizyce doświadczalnej* pokaże, że plany psychologiczny i metafizyczny są tymi, na których proces pojednania indywidualności ze wspólnotą następuje jednocześnie z planem społecznym. Ta równoległość godzenia tego, co indywidualne i tego, co wspólnotowe na różnych planach idzie w parze ze współistnieniem w rozważaniach Warszawiaka wątków praktycznych z epistemologicznymi. W sferze praktycznej jest to propagowanie wcielania w życie idealnych wspólnot, w sferze teoretycznej – formułowanie warunków możliwości, dzięki którym istnieje dyskurs, na mocy reguł którego celowe staje się podejmowanie inicjatyw społecznych. I choć poziom teoretyczny, do którego należą rozważania psychologiczno-epistemologiczne jest logicznie wcześniejszy jako racja dla tego, co manifestuje się na płaszczyźnie społecznej, w rozważaniach Abramowskiego wątki epistemologiczne i praktyczne są równoległe, nawzajem się dopełniając. Szukanie transcendentálnych warunków możliwości dla przebudowy świata społecznego w obrębie rozważań

epistemologicznych kierowane jest potrzebą stworzenia antropologii filozoficznej, wyjaśnienia istoty bytowania człowieka w świecie.

W sposobie filozofowania, jaki przyjmuje Abramowski, twórczy stosunek człowieka do świata społecznego ma zakorzenienie w ludzkim stosunku do świata w ogóle: w relacji epistemologicznej, która jest twórczym nastawieniem względem rzeczy zewnętrznych. To, co przejawia się w historii społecznej jest niejako przełożeniem na płaszczyznę międzyludzką aktu współtworzenia rzeczy zewnętrznych przez podmiot w procesie poznawczym. Transcendentalne, epistemologiczne warunki możliwości przebudowy świata społecznego są dla Abramowskiego tym samym co warunki pogodzenia tego, co indywidualne i tego, co wspólnotowe, gdyż w tym pogodzeniu leży cel zmiany ustrojowej. Dlatego tematyka epistemologiczna dostarcza jednocześnie teoretycznego zaplecza dla postulatów praktycznych, jak i kładzie zręby pod definicję indywidualności i wspólnoty.

Rozważania epistemologiczne podjął Abramowski po raz pierwszy w *Teorii jednostek psychicznych* (1894). Podobnie jak u Henri Bergsona, tematyka epistemologiczna oznaczała tu psychologiczną⁶. Abramowski sformułował własne stanowisko na gruncie założeń psychologii świadomości Wilhelma Wundta, ale dokonując immanentnej krytyki jej wniosków. I tak, przyjął polski filozof zasadę introspekcjonizmu oraz istnienie dwóch rodzajów zjawisk – psychicznych i fizycznych. Zadaniem, jakie sobie postawił było sprecyzowanie związku, jaki zachodzi pomiędzy zawartością świadomości a światem zewnętrznym, znalezienie rozwiązania problemu połączenia między świadomością a bytem⁷. Warszawiak odrzucił „atomizm psychologiczny”, teorię Wundta, według której proces poznawczy polega na łączeniu psychicznych atomów, „czuć elementarnych”, w całości dostępne świadomości czyli zjawiska psychiczne. W tej koncepcji elementy składowe z których miały powstawać zjawiska psychiczne, w przeciwieństwie do samych zjawisk, były niedostępne dla introspekcji, jako poprzedzające to, co się w niej znajduje. Abramowski nie widział racji dla spekulatywnego przyjmowanie elementów, których istnienia nie sposób udowodnić, i zalecał porzucenie na danych introspekcyjnych. Wówczas to, co znajduje się poza obrębem naszej świadomości, co nie może być ujęte w żadnej formie myślowej, należy uznać za niepoznawalne i nie istniejące dla nas. Potraktowanie świadomości jako medium, przez które dany jest nam świat nie tylko daje odpór atomizmowi psychologicznemu, ale także stanowi oparcie dla rozwiązań epistemologicznych sformułowanych w duchu Kanta. Pierwsze zdanie *Teorii*: „Założenie, z którego wychodzimy, jest następujące: to tylko ma pozytywną wartość istnienia, o czym pomyśleć możemy, i dlatego ma tę wartość, że jest możliwością myśli”⁸ informuje o przyjętym przez Abramowskiego kierunku poszukiwań. Odkrycie, że istniejące dla nas rzeczy istnieją właśnie dla nas zaprowadzi do rekonstrukcji sposobu funkcjonowania ludzkiego aparatu poznawczego, a dalej do konsekwencji praktycznych.

Edward Abramowski

TEORYA JEDNOSTEK PSYCHICZNYCH

(Przyczynek do krytyki psychologii współczesnej)



WARSZAWA

Nakładem księgarni pod firmą „C. Wilanowski“

NOWY-ŚWIAT NR. 7

1899.

Druk K. Kowalewskiego w Warszawie, Mazowiecka 8.

W związku z tym, że dla introspekcji najmniejszą cząstką tego, co dane w postrzeżeniu jest zjawisko psychiczne jako całość, to je właśnie, a nie pojedyncze „czucie pierwiastkowe” uznaje Abramowski za tytułową „jednostkę psychiczną”⁹. Zjawisko stanowi „moment świadomości”, wyodrębniony w oparciu o dane doświadczenia wewnętrzne. Te dane doświadczenia wewnętrzne, pojawiające się w kontakcie ze światem zewnętrznym, nazywa Abramowski intuicją. Są to bezcelowe szeregi skojarzeniowe, chaotyczne wrażenia tworzące bezimienny stan psychiczny o uczuciowej naturze. Gdy nie działa nań uwaga, to co percypowane pozostaje takim bezimiennym odczuciem. Podczas działania uwagi natomiast dochodzi do wydzielania z jednolitego momentu intuicyjnego, stanowiącego potencjalną wielość możliwości wyobraźniowych, konkretnego wyobrażenia. To opracowywanie danych intuicyjnych jest działaniem apercypcji, czynności „ja” myślącego będącej swoistą negacją owego możliwego do obróbki myślowej materiału¹⁰. Akt apercypcji jest aktem intencjonalnym, czynnym a nie biernym, celowo organizującym bezcelowe szeregi skojarzeniowe intuicji i układającym je w myśli. To, co stoi na progu myśli „nie ma jeszcze ani barw, ani kształtów, ani przedmiotowości zewnętrznej”¹¹, co oznacza, że przedmiot, z którym mamy do czynienia istnieje jako przedmiot dzięki temu, że stoi już za tejże myśli progiem. Początek myśli, jednolite uczucie, poprzedzające akt spostrzegania jest dla nas niedostępny¹²; „nic nie może przejść do naszego poznania, co nie zostało wypracowane w aparacie myślowym”¹³, a więc kontakt z rzeczywistością mamy tylko poprzez wyobrażenia, będące naszym jej opracowaniem, a nie nią samą. Podobnie jak u Kanta, nasze doświadczenie świata ogranicza się do rodzaju konstrukt, który sami wytworzyliśmy w procesie percepcji. Dzięki apercypcji możliwe są pojęcia i sądy, stwarza ona wiedzę intersubiektywną i umożliwia komunikację międzyludzką.

Opisanie dwojakiego charakteru świadomości – intuicyjnego i apercypcyjnego miało dla zagadnienia indywidualności i wspólnoty dalekie konsekwencje. Podział świadomości na intuicję, stanowiącą ukryty, indywidualny bieg życia psychicznego o uczuciowej naturze, oraz apercypcję, która jest samowiedzą, rozumiejącą stroną duszy, wyrażającą się w mowie¹⁴, umożliwił konstrukcję pojęciową tego co w człowieku indywidualne i tego, co w nim wspólne z innymi ludźmi. To, co jest w ludzkiej psychice wspólne z psychikami innych ludzi i to, co w niej indywidualne, swoiste, będzie natomiast dla Abramowskiego punktem odniesienia dla programu stworzenia nowej wspólnoty i nowego człowieka. Wspólnota na poziomie psychologicznym, epistemologicznym, nadaje bowiem sens postulatowi stworzenia tejże na poziomie społecznym; nowa organizacja świata społecznego jest wówczas przełożeniem już istniejącej wspólnoty psychicznej na rzeczywistość materialną.

I. Indywidualność a percepcyjna

Pierwsze rozwinięcie problematyki indywidualności i wspólnoty na bazie ustaleń z *Teorii* poczynione zostało na kartach powstałych w latach 1896–1898 *Zagadnień socjalizmu i Pierwiastków indywidualnych w socjologii*. Problematyka ta pojawia się tutaj już nie w kontekście psychologicznym, lecz socjologicznym: pojęcia intuicji i apercpcji wyjaśnić mają istotę zjawiska społecznego. Abramowski próbuje wytłumaczyć podwójny charakter socjalizmu, z jednej strony objawiającego swą konieczność historyczną, wynikającą z naukowych ustaleń w zakresie ekonomii, z drugiej stanowiącego ucieleśnienie idealnego porządku społecznego i cel możliwych dążeń. Zależności socjalizmu od prawa przyczynowości, któremu z koniecznością podlegają fakty doświadczenia zewnętrznego, w tym i formy ustrojowe, towarzyszy jego wymiar celowościowy, związany z brakiem uwarunkowań i dowolnością charakterystyczną dla twórczego działania woli ludzkiej. Porządek przyczynowy jest równoległy porządkowi teleologicznemu, idea socjalistyczna przynależy do dwóch światów: faktów i wartości, czy jak pisze sam autor – nauki i tworzenia¹⁵. Nie odpowiada to jednak według Abramowskiego podziałowi na zdeterminowane stosunki ekonomiczne i niezeterminowaną świadomość (gdyż ta jako fakt doświadczenia zewnętrznego także podporządkowana jest sferze przyczynowości); nie oznacza też rozumienia ludzkiego działania mającego na celu wprowadzenie komunistycznej formy ustrojowej jako przyspieszającego skądinąd konieczny tok wydarzeń (gdyż byłoby to przerwaniem łańcucha przyczynowego, a więc wpływem na jego treść). Nie zadowala Warszawiaka także stanowisko ideowe Plechanowa, którego determinizm historyczny redukuje znaczenie czynnika subiektywnego do świadomego udziału w koniecznym procesie; akt chcenia tego, co konieczne nie jest jednak tym samym co realna obecność socjalizmu jako ideału¹⁶. Dla Abramowskiego natomiast socjalizm jako wynik dziejowy jest jedynie przypuszczeniem, zaś pewnikiem jest właśnie jako ideał¹⁷. W historii nie ma matematycznych zależności, a ideowość i uczucia ludzi są niemożliwe do oderwania od procesów społecznych. Ta ich immanentność zabrania traktować czynnik subiektywny, teleologiczny, jako epifenomenalny względem obiektywnego porządku procesów społecznych. Abramowski szuka takiego rozwiązania, które człon subiektywny potraktuje na równi z obiektywnym, unikając zarówno skrajności ekonomicznego determinizmu, jak i ahistorycznej dowolności. Odnalezienie punktu wyjścia dla współistnienia „tak jest” z „tak być powinno” nastąpi poprzez opisanie istoty uczestnictwa człowieka w procesach społecznych, które uwarunkowane jest wzajemnym współtworzeniem się tego, co indywidualne i tego, co wspólnotowe.

Współistnienie ideału i ewolucji możliwe jest dzięki istnieniu tego, co „warunkując niezbędnie fenomen, samo fenomenem nie jest”¹⁸, co zawiera implícite i zasadę ideału, i zasadę ewolucji. Połączenie determinizmu i tele-

ologii wynika z istoty zjawiska społecznego: tym, co warunkuje zjawisko, nie będąc nim zarazem, jest „ja”, ludzki podmiot¹⁹, stanowiący jednocześnie „oś istotną socjalizmu”. Sformułowane w *Teorii* poglądy na zasadę istnienia zjawiska psychicznego przenosi Abramowski na płaszczyznę społeczną: zjawisko społeczne również istnieje o tyle, o ile jest możliwością naszej myśli, zgodnie z regułą, że „wszystko, co jest, nie w znaczeniu metafizycznym lecz pozytywnym, tj. co jest jako rzecz mogąca wejść w zakres doświadczenia naszego [...], jest wskutek tego tylko, że stanowi przedmiot naszej myśli lub nim być może”²⁰. Zjawisko zakłada więc subiekt myślący, zjawisko społeczne – podmiot ludzki, który jest gwarantem jego obiektywności²¹. Jak u Kanta, na dowolność w świecie zjawisk nie ma miejsca, jest ono za to w porządku tego, co zjawiska warunkuje. Zjawisko ma więc dwa aspekty – pozytywny, czyli świat determinacji oraz negatywny, czyli to, co warunkuje zjawisko samo nie będąc uwarunkowane i zdeterminowane.

„Ja” myślące, warunkujące zjawiska, określane jest tutaj negatywnie; poprzez fakt, że dane jest nam bezpośrednio jest pewnikiem, ale jest niepoznawalne i właśnie jako najprostszy pewnik wymyka się definicji. Jako że „ja” nie jest zjawiskiem, nie może być przedmiotem zewnętrznym takim jak organizm, wyobrażenie, uczucie, pojęcie, ból czy przyjemność; „ja” jest obserwatorem organizmu, treści świadomości, stanów psychicznych, samo będąc nieredukowalne do tego, co obserwuje. Zmienności charakteru, organizmu, stanów psychicznych w czasie przeciwstawia Abramowski pozaczasową tożsamość „ja”, dzięki łączącej funkcji którego „pozostają zawsze s o b ą”²².

Według ustaleń z *Teorii*, zjawisko społeczne jako przedmiot naszej myśli podlega podziałowi na zjawiska psychiczne i fizyczne (nie ma trzeciego typu zjawisk)²³. Zjawisko społeczne nie wykracza poza te dwie formy istnienia zjawisk, ale równocześnie nie redukując się do nich, łączy w sobie psychofizyczną dwoistość. Zjawiska fizyczne stają się społeczne wtedy, gdy je „uduchawiamy”, przyjmujemy w obręb świadomości, nadając im sens poprzez inkorporację do świata ludzkich znaczeń, myśli, symboli (na przykład złoto stało się z metalu drogocennym kruszcem). Z drugiej strony zjawiska psychiczne stają się społeczne ulegając obiektywizacji w prawach, w społecznie funkcjonujących zwyczajach i ideach. Wszelkie instytucje oraz intersubiektywnie istniejące idee mają swe zakorzenienie w subiektywnych potrzebach. Określając charakter zjawiska społecznego, nazywa go Abramowski rzeczowo-psychicznym, polemizując jednocześnie z Gabrielem Tardem i Emilem Durkheimem: zjawisko społeczne nie jest ani redukowalne do sumy zjawisk psychicznych, jednostkowych (ponieważ posiada także swój własny, rzeczowy żywot – obiektywizację w instytucjach życia społecznego), ani nie jest od jednostek całkowicie niezależne (bo posiada swój równoważnik w psychice indywiduum). Durkheimowską hipotezę istnienia nadin dywidualnej świadomości społecznej, niezależnej od poszczególnych pod-

miotów uważa Abramowski za błędną w ten sam sposób, w jaki uznał wcześniej teorię „czuć elementarnych”, zarzucając jej nieuprawnioną transcendencję doświadczenia w celu wyjaśnienia danych w nim faktów²⁴. Abramowski jest zwolennikiem poglądu, który nazwie fenomenalizmem socjologicznym, o ścisłej zależności świadomości społecznej od jednostkowej. Świadomość jednostkowa nie może podlegać syntezie w świadomość wyższego rzędu, gdyż jako negacja fenomenów jest niezmienna i taka sama u wszystkich ludzi.

Identyfikacja świadomości jednostkowej z noumenem prowadzi do konstatacji, że moje „ja” i „ja” innego człowieka są w istocie tym samym. Wszystkie ludzkie „ja” okazują się być tożsame, i odnajdują same siebie w zjawisku społecznym jako stworzonym dzięki działaniu apercpcji²⁵. „Ja” utożsamia zatem Abramowski z apercpcją, która jest jednocześnie działaniem uwagi i woli oraz intersubiektywną sferą mowy i pojęć. Intuicja przynależy sferze subiektywnej a jej treści stanowią właściwą indywidualność człowieka i nie mogą być uspołecznione. Abramowski odmawia im jednak realnego istnienia jako należącym do tego, co przedświadome, a więc niedostępnym dla naszej wiedzy. Indywidualność nazywa Abramowski przedmyślową duszą²⁶, która jest tajemnicza i ciemna dla naszego poznania, „w pojęciach zaś, w myśli, w wytworach pracy, to jest wszędzie tam, gdzie działa apercpcja, odnajduje się swoje «ja» myślące, ma się do czynienia z sobą samym (podkr. moje)”²⁷. Z naszą właściwą indywidualnością nie mamy poznawczego kontaktu, odnajdujemy się natomiast w działaniach apercpcyjnych i to one są „nami”. „Mnie samego” określa nie indywidualizacja istniejąca w świecie fenomenów, związana z prawem przyczynowości, czasem i przestrzenią, a wspólnota beczasowego, bezprzestrzennego i abstrakcyjnego „ja” myślącego. Owo „ja” myślące porównuje Abramowski do wody, rozlanej do różnokształtnych naczyń, która, gdyby mogła myśleć, czułaby się w każdym naczyniu odrębną indywidualnością²⁸. Jak u Schopenhauera, indywidualność jest pozorna; dla Abramowskiego jedyną realnością jest wspólne „ja”, dzięki czemu jednostka definiowana jest poprzez to, co w niej wspólne z innymi ludźmi. Pozór indywidualnej odrębności i realna tożsamość z innymi objawiająca się w ramach funkcjonowania w grupie społecznej czyni owa grupę, wspólnotę, zależną od człowieka, gdyż nie przestaje on w niej być sobą samym. Powszechna tożsamość apercpcji tłumaczy jednocześnie możliwość życia zbiorowego bez przyjmowania hipotezy świadomości ponadindywidualnej, jak i znaczenie poszczególnych ludzi dla kształtu współtworzonej przez nich wspólnoty. Znaczenie to bierze się z faktu warunkowania zjawiska społecznego przez apercpcyjną sferę psychiki indywidualnej.

Uznawszy „ja” intuicyjne, uczuciowe, za złudne, Abramowski jest bliski popadnięcia w abstrakcjonizm gdy uważa „ja” myślące, zobiektywizowane w instytucjach i ideach zbiorowych za biorące udział w tworzeniu historii.

Adaptacja kantyzmu jako systemu wyjaśniającego jednostkowy wymiar przemian ustrojowych, czego dalszą konsekwencją myślową miała być prawomocność propagandy socjalistycznej, nastroczała polskiemu autorowi trudności teoretycznych. Przecież nie było zamiarem Abramowskiego, zapożnane z pismami ekonomicznymi Marksa, propagowanie poglądu, że historię tworzy abstrakcyjne „ja”, będące czystą negatywnością, o której nic nie możemy powiedzieć. A jednak krytyka Ludwika Kulczyckiego, który tak właśnie, wbrew intencjom autora, odczytał *Zagadnienia socjalizmu*, nie jest zwykłym nieporozumieniem²⁹. Na proponowanej przez Abramowskiego koncepcji ludzkiej indywidualności cieniem kładzie się jego interpretacja Kanta, w której następuje swoiste pomieszanie pojęć „ja” transcendentalnego z psychologicznym. Charakterystyczne jest tutaj utożsamianie kantowskiego podmiotu transcendentalnego z podmiotem ludzkim w ogóle, a raczej brak rozróżnienia między nimi; to, co transcendentalne stanowi kategorię psychologiczną. Trudność, w jaką uwikłane są rozważania polskiego autora wykracza daleko poza fakt określania podmiotu logicznego, nieokreślonej istoty myślącej, w języku psychologii. „Ja”, o którym mówi Abramowski w koncepcji fenomenalizmu socjologicznego ma być bowiem jednocześnie wspólną wszystkim ludziom zdolnością przetwarzania rzeczywistości zewnętrznej na język myśli, jednością apercypcji warunkującą ciągłość jednostkowego poczucia tożsamości w czasie, jak i indywidualną świadomością, biorącą udział we współtworzeniu rzeczywistości ekonomicznej, pozostającą w silnym związku ze złożoną konkretnością codziennego życia. „Ja” ma więc być czymś najbardziej abstrakcyjnym i najbardziej konkretnym jednocześnie. Podział na apercypcję i intuicję raz ma wymiar psychologiczny, a raz abstrakcyjny, a towarzyszący mu drugi podział na społeczeństwo i jednostkę nie jest z nim równoznaczny, czego autor zdaje się nie zauważać. Kiedy Abramowski pisze o naszym „ja”, które odczuwamy jako siebie samych a które jest „substancją społeczną”³⁰, kiedy twierdzi, że „jedyną realnością jest społeczeństwo, osobnik zaś (...) złudzeniem z przedmyślowej sfery pochodzącym”³¹, przeciwstawia apercypcję intuicji. Kiedy jednak „człowiek jest jedyną realnością społeczeństwa”, a psychiczny charakter zjawiska społecznego „jako wyraz subiektywnych stanów przenika do głębi duszy człowieka, jest jego własną potrzebą, uczuciem i pojęciem”³², mowa jest o jednostce jako całości intuicyjno-apercepcyjnej. Treści owej „duszy człowieka” nie są przecież równoznaczne z aparatem poznawczym, podmiotem transcendentalnym, choć są wyrażone w apercypcyjnej formie. Jest to odwołanie się do całości psychiki, gdzie intuicyjne treści uczuciowe są przetworzone przez apercypcję na przedmiot myśli, gdzie ze współdziałania intuicji i apercypcji powstają potrzeby. „Ja” intuicyjne jest złudne dlatego, że nie występuje w czystej postaci, ale „dusza człowieka”, o której mówi Abramowski nie jest przecież niczym innym jak daną człowiekowi pośrednio własną indywidualnością. Ostatecznie więc apercypcyjne „ja” nie występuje

realnie w formie abstrakcji, lecz jest silnie związane z konkretnością osobniczych przeżyć i doświadczeń. To nie abstrakcyjna apercepcja jest motorem dziejowym, lecz konkretne ludzkie jednostki, uspołecznione dzięki istnieniu intersubiektywnej sfery myślenia pojęciowego.

Sformułowana przez Abramowskiego koncepcja fenomenalizmu socjologicznego podkreśla ogromną rolę jednostkowych potrzeb w procesie przeobrażeń ekonomicznych³³. Spowodowane kolejnymi reorganizacjami produkcji towarowej przemiany potrzeb są kluczowym czynnikiem przemian ustrojowych. Według fenomenalizmu socjologicznego historia społeczna jest jednocześnie historią indywidualną; jednostka dzięki sferze potrzeb bierze czynny udział w procesach społecznych, w których obecność psychicznych pierwiastków indywidualnych uznana zostaje za „kamień filozoficzny socjologii”³⁴. Jak wyżej wspomniano, Abramowski utożsamia powstanie świata społecznego w wyniku działania intersubiektywnej sfery apercepcji z jego wykreowaniem ze względu na potrzeby jednostek. I w działaniu apercepcji na intuicję, i w ludzkim dążeniu do realizacji potrzeb umożliwionym przez ich myślowe, a więc apercepcyjne, ujęcie, obecna jest celowość, intencjonalność. Celowość jest zatem immanentna życiu społecznemu, co tłumaczy twórczy charakter idei socjalistycznej, objaśnienie którego postawił sobie Abramowski za cel w *Zagadnieniach socjalizmu*. Skoro proces dziejowy może być w uprawniony sposób rozumiany teleologicznie, a nie tylko deterministycznie, propagowanie ideału socjalistycznego nie jest burzeniem wyznaczonego przez przyczynowość porządku, ale uprawnioną działalnością społeczną. Treścią tego ideału, jak wiemy, jest doprowadzenie do pogodzenia indywidualności ze wspólnotą. Na obecnym etapie refleksji medium owego pogodzenia upatruje Abramowski w apercepcji. Z faktu, że mechanizm apercepcyjny jest w każdym człowieku taki sam, czyni Warszawiak uzasadnienie swoich postulatów praktycznych. Powołanie do życia ustroju socjalistycznego, opartego na poczuciu wspólnoty, ma oparcie w tożsamości apercepcyjnej. Wspólnota, która nie będzie antagonistyczna względem tworzących ją indywidualuów, gdyż zniknie antagonizm między jednostkami, wyrazi tożsamość ludzi jako istot myślących. Świat społeczny powstaje na bazie zdolności do myślenia, i to do tej zdolności należy się odwołać chcąc stworzyć idealną jego formę; rozbudzenie poczucia braterstwa w oparciu o apercepcyjne podobieństwo ludzi przynieść ma wyzwolenie. Za zadanie komunizmu uznaje Abramowski właśnie „wyzwolenie człowieka jako istoty myślącej”³⁵.

Uznanie za istotową cechę człowieka jego bycie istotą społeczną, jak i wnioski płynące z rozważań epistemologiczno-psychologicznych, skłoniły Abramowskiego do utożsamienia ludzkiej indywidualności z apercepcją i zdeprecjonowanie indywidualności intuicyjnej, mimo nazywania ją „indywidualnością właściwą”. Choć jest ona „właściwa”, Abramowski uważa ją za „tchórzliwą i niepewną siebie”, „natury kłamliwej i pozornej”, które

to cechy wynikają z jej zjawiskowej, a nie transcendentalnej, proveniencji³⁶. To z indywidualnością intuicyjną, należącą do sfery natury a nie kultury, związany jest według polskiego autora egoizm, to ona stoi na przeszkodzie pojednania jednostki ze społeczeństwem. Poprzez istnienie czasu i przestrzeni podtrzymuje iluzję różnicy między ludźmi, a jej uczuciowa natura czyni człowieka niezdolnego do przekroczenia granicy jego organizmu, zamykając go w sobie każe postrzegać świat zewnętrzny jako wrogi. Kiedy jednak pisze Abramowski, że w egoistycznej walce o byt, o zaspokajanie potrzeb życiowych, „człowiek patrzy na świat ze stanowiska swej indywidualności czuciowej”³⁷, jest to na mocy jego ustaleń epistemologicznych niecisłe; kontakt ze światem mamy przecież tylko za pośrednictwem apercpcji. Chodzić może tylko o złe użycie apercpcji, o nierozpoznanie wszechludzkiej tożsamości, a nie o negatywną ewaluację treści intuicyjnych jako takich. Krytyka intuicji jest w rzeczywistości krytyką niewłaściwego użycia intelektu, takiego użycia, które służąc doraźnemu interesowi, redukuje człowieka do sprzecznego z jego prawdziwą naturą wymiaru egoistycznego. Rozwiązaniem narosłych na tym gruncie problemów ma być uspołecznienie produkcji, które, zmniejszając ilość energii wydatkowanej na zaspokojenie potrzeb życiowych, pozwoli ludziom poznać siebie jako istoty myślące, a ich tożsamości przejawić się na poziomie społecznym w instytucjach komunistycznych. Zrównanie prawdziwej indywidualności z istotą myślącą, jakiego dokonuje Abramowski, umożliwi stworzenie prawdziwej wspólnoty w oparciu o etykę braterstwa. Egoizm jawi się tutaj jako zaparcie się samego siebie, dobroć natomiast i poczucie związku z innymi występują jako nie potrzebujące racjonalnych uzasadnień konsekwencje objawienia się ludzkiej tożsamości. Dobroć jest wolnym od konieczności kodyfikacji uczuciem stanowiącym indywidualny odpowiednik wspólnotowych organizacji komunistycznych. Jest uczuciem, które znosi barierę międzyludzką postawioną właśnie przez treści uczuciowe, będące podstawą indywidualizacji i umożliwia współodczuwanie cudzych cierpień.

Apercpcyjna indywidualność prawdziwa, „wszechludzka”, nie jest zatem ostatecznie przeciwstawiona intuicyjnej indywidualności pozornej, raczej indywidualność egoistyczna stanowi przeciwieństwo wspólnotowej, w której apercpcyjnemu rozpoznaniu tożsamości istot myślących towarzyszy uczuciowe przeżycie braterstwa. Tożsamość, na poziomie moralnym przejawiającą się w religii braterstwa uważa Abramowski za charakteryzującą prawdziwą naturę człowieka. Jej realna realizacja zależy od rozbudzenia poczucia wspólnotowości wśród robotników, i na wcześniejszym etapie rozwoju ludzkości była niemożliwa z przyczyn obiektywnych, jako nieodpowiadająca ówczesnym potrzebom i możliwościom. Szczególna sytuacja, wytworzona przez produkcję kapitalistyczną, poprzez wyzysk robotników zachęca ich do solidarności i sprzeciwu, stwarzając podłoże przemiany ustrojowej i etycznej. Jak dowodzi Abramowski, wśród proletariatu, jako

grupy pozbawionej własności i bezbronnej jednostkowo, rodzą się razem z nastrojami rewolucyjnymi uczucia społeczne, poczucie solidarności³⁸, a zbiorowa praca powoduje słabnięcie indywidualizmu i wzrost potrzeby połączenia się z innymi we wspólnej walce klasowej³⁹. Moralność braterstwa i wzajemnej pomocy pojawia się zatem jako niezbędny do przetrwania zestaw zasad działania w czasach schyłku kapitalizmu i doprowadza następnie do stworzenia wspólnoty komunistycznej. Jak pisze Abramowski: „Idea Chrystusowa urzeczywistnia się coraz bardziej – odkąd rozwój umysłowości, rozwój techniki, potrzeb, ucisk wielkich kapitałów, uczynił ją warunkiem ekonomicznego bytu jednostek”⁴⁰. Człowiek złączony z innymi wspólnym interesem ujawnia swoją społeczną naturę i gotowość do altruistycznych zachowań, podobnie jak wyzwolony z indywidualnej troski o byt odkrywa w sobie głębię społecznych uczuć. Fakt wzajemnego powiązania formacji ekonomicznej i moralności charakterystyczny jest w równej mierze dla socjalizmu, jak dla kapitalizmu, feudalizmu i społeczeństw pierwotnych. Szczególnie interesujące jest dla Abramowskiego w tym kontekście porównanie funkcjonowania przyszłej organizacji socjalistycznej z pierwotną organizacją rodową. Konsekwencje stworzenia socjalizmu podobne są do konsekwencji powstania społeczeństwa rodowego: zaistnienie pokojowej koegzystencji wolnych jednostek, które łączy wspólnota pracy i środków produkcji. Moralność braterstwa jest w niej opisem stosunków międzyludzkich. Proponowana przez Abramowskiego rekonstrukcja społeczeństwa rodowego rzuca światło na jego wyobrażenie prospołecznej postawy jednostki w warunkach wspólnoty ekonomicznej.

I tak, wspólnota społeczeństwa pierwotnego została utworzona z potrzeby życiowej, każącej ludziom skupiać się w grupy dla zwiększenia prawdopodobieństwa przetrwania w niebezpiecznym świecie natury. Pozwalała na większą efektywność wytwarzania dóbr, przynależność do niej była więc korzystna dla jej członków ze względów ekonomicznych. Istnienie społeczeństwa rodowego oparte było na wspólnej pracy i wspólnej własności; wspólnota dóbr i zasada sprawiedliwego ich podziału podtrzymywały jej istnienie. Warunki życia pierwotnych ludzi wymogły na nich określony sposób postępowania i moralność, które zasadzały się na braku egoizmu, konfliktów, działania na cudzą niekorzyść, a promowały dobroć, solidarność, wzajemną pomoc i braterstwo⁴¹. Moralność braterstwa, a także brak przestępstw wewnątrz grupy były wynikiem komunistycznych urządzeń ekonomicznych i społecznych. Abramowski ocenia zalety pierwotnego komunizmu z perspektywy wad feudalizmu i kapitalizmu. Podkreśla zatem równość majątkową wszystkich członków wspólnoty, brak podatków i urzędników, całkowitą demokrację, brak panowania jednych ludzi nad drugimi, dopatrując się także istnienia „silnego poczucia godności osobistej”, które jakoby miało się rozwinąć wśród członków wspólnoty wskutek jej organizacji⁴². Ta rekonstrukcja zasad działania społeczeństwa rodowego czyni z opisu wspól-

noty pierwotnej rodzaj retrospektywnej utopii⁴³. Wszystkie omawiane tam zalety mają być powtórzone w projektowanej społeczności komunistycznej. Jest to rodzaj heglowskiej odysei, na której końcu mamy do czynienia z udoskonaloną i wzbogaconą formą stanu wyjściowego. Powrót na wyższym szczeblu umożliwiony zostaje na skutek rozwoju kapitalizmu, gdzie wspólna praca robotników czyni ich solidarnymi w walce o wspólną własność, a radykalizacja tej postawy doprowadza do społecznego przewrotu. Przewrót ten dokonywany jest w imię wyzwolenia jednostki. Wysoka jakość życia, wolność i osobista niezależność jednostek, ich dostatek i szczęście są dla Abramowskiego wartościami samymi w sobie i nie definiowalnymi przez żadne inne. Nie chodzi o abstrakcyjną wolność, której miarą jest zasięg kontroli nad przyrodą, ani o abstrakcyjną ludzkość. Akcent położony jest tu tyleż na totalność i powszechność, z jaką ludzie zostaną objęci zmianami, ile na konkretny i jednostkowy wymiar wyzwolenia. Teksty takie jak *Dzień roboczy*, *Rewolucja robotnicza*, *Dobra nowina robotnikom wiejskim*, czy nawet *Co nam dają kasy fabryczne?* nawołują do stworzenia takich warunków, które każdej jednostce zapewnią maksimum zadowolenia. Robotnicy mają walczyć o skrócenie dnia roboczego nie tylko dlatego, że sprzyja on ich złej kondycji materialnej, ale też ze względu na to, że wielogodzinna praca odciąga ich od nich samych, nie zostawiając czasu na swobodę i wypoczynek⁴⁴. Nędza odbiera ludziom wolność osobistą i jest powodem istnienia patologii społecznych, takich jak pijaństwo, prostytutka i przestępczość. Rewolucja robotnicza zaprowadzając wraz ze zniesieniem klas wolność, równość i braterstwo, zapewni całej ludzkości dobrobyt, postęp techniczny i swobodę życia⁴⁵. Tekst *Jak będzie po zwycięstwie?* kreśli obraz świata stojących otworem magazynów, szczęścia, braku chorób, zabobonów i złych instynktów⁴⁶. Perspektywa jednostkowa związana jest tutaj nierozzerwalnie ze wspólnotową, i to już w punkcie wyjścia, gdzie eudajmonistyczna wizja przewrotu w imię jednostki jest jednocześnie wizją przewrotu w imię tworzącej się wśród robotników solidarności. Indywidualność realizuje się dzięki wspólnotcie, bo komunistyczna wspólnota umożliwia prawdziwej indywidualności zaistnienie. Jak, poza rozumową i uczuciową przynależnością do wspólnoty w świecie zaspokojonych potrzeb materialnych, będzie się realizować owa wyzwolona indywidualność? Czy jednostka odnaleziona we wspólnotcie komunistycznej nie zostanie w niej jednocześnie zagubiona, będąc definiowalna przez wspólnotę apercpcji? Jeśli za prawdziwą indywidualność człowieka uznaje się to, co w nim wspólne z innymi ludźmi, czy jednostkowy wymiar wyzwolenia może realnie istnieć? Zrównanie ludzkiej tożsamości z apercpcją nie wyczerpało tropów filozoficznych, zawartych w *Teorii jednostek psychicznych*. Ich rozwinięcie nastąpiło już wkrótce, razem z przeniesieniem akcentu z indywidualności apercpcyjnej na intuicyjną.

2. Indywidualność intuicyjna

Deprecjacja intuicji, której dokonał Abramowski w *Zagadnieniach socjalizmu i Pierwiastkach indywidualnych w socjologii*, możliwa była dzięki dwóm założeniom. Po pierwsze, treściom intuicyjnym, zdefiniowanym jako nieistniejące w polu świadomości, odmówiono realnego bytu. Po drugie, jako indywidualne zostały one uznane za ze swej istoty społeczne, a przez to utożsamione z podstawą dla zachowań egoistycznych.

Abramowski, wypowiadając się na kartach *Teorii jednostek psychicznych* ze stanowiska psychologii introspekcyjnej, uznawał świadomość za medium, przez które dany jest nam świat zewnętrzny. Wszystko, co nie znajdowało się w polu świadomości, jako niepercypowalne nie posiadało dla nas istnienia. W związku z tym uważał Abramowski, że „pokutująca w nauce od czasów Leibniza hipoteza nieświadomych zjawisk psychicznych pozbawiona jest wszelkiego znaczenia logicznego”⁴⁷. Psychiczenie istniała tylko świadomość, a to, co nieświadome należało do zakresu fizjologii, utożsamiane było z czynnościami nerwowymi mózgu. Jednak dalsze badania na polu psychologii, których rezultaty opublikowane zostały w pracy *Dwulicowy charakter postrzeżeń* (1898), przyczyniły się do zmiany tak sformułowanego stanowiska.

Kontynuując rozważania nad konstruowaniem przedmiotu w procesie poznawczym zauważył polski filozof, że pole percepcji jest szersze niż nasza zdolność uświadomienia sobie wielości jego elementów. Przez próg percepcji przechodzi duża ilość bodźców, jeśli tylko mają one odpowiedni stopień natężenia, ale nie jesteśmy ich wszystkich świadomi, gdyż nie jesteśmy w stanie uświadomić sobie jednocześnie wszystkich dochodzących do nas wrażeń wzrokowych, słuchowych, dotykowych itd. Gdybyśmy mieli taką możliwość, nasza świadomość w każdej chwili odzwierciedlałaby całe środowisko zewnętrzne i organiczne, tymczasem jednak uwaga ukierunkowana jest celowo i jednoprzmiotowo. Jesteśmy świadomi tego, na co zwracamy uwagę, i niemożliwe jest jednoczesne współistnienie wielu procesów myślowych⁴⁸. Jednak nie uświadomione z powodu wybiórczości uwagi pobudzenia zewnętrzne wywierają na nas wpływ, zabarwiając uczuciowo to, co jest postrzegane⁴⁹. W świadomości powstają wówczas *równoważniki uczuciowe*, tworzące uczuciowy zasób wspomnieniowy. Ów zasób wspomnieniowy umożliwia następnie rozpoznawanie nowych wrażeń⁵⁰. „Dwulicowy” charakter postrzeżeń, o którym pisze Abramowski, uzależnia konstrukcję przedmiotu poznania od syntezy dwóch czynników: realnego, czyli wrażenia, wzmocnionego aktem uwagi, oraz idealnego, *pre-percepcji* czyli obrazu pamięciowego, według którego otrzymane wrażenie jest „rozsądzone” i upodobnione do poprzednich wrażeń tego samego typu⁵¹. To dzięki istnieniu pierwiastka idealnego, obrazu pamięciowego powstałego przez działanie niezarejestrowanych przez świadomość bodźców, przedmioty są zrozumiałe-

mi całościami, a nie nieuporządkowanymi agregatami poszczególnych wrażeń⁵². Innymi słowy, żeby percypować przedmiot, na który kierujemy uwagę, konieczne jest posiadanie pewnej ilości samoistnie powstałych wspomnień, dzięki czemu dochodzi do jego rozpoznania.

Z powyższego stanowiska wynikają dwojakie konsekwencje. Po pierwsze, jak w *Teorii jednostek psychicznych*, materiał wrazeniowy nie jest nam dostępny bezpośrednio takim, jakim jest. Stwierdzona uprzednio niemożność dostępu do intuicyjnej strony postrzeżeń z powodu pryzmatu uwagi, przez który przechodzą wrażenia zewnętrzne⁵³, zostaje teraz wzbogacona o nowe dane. Oto pierwiastek wrazeniowy jest zawsze percypowany poprzez wzorce ukształtowane na bazie przeszłości, sam w sobie nie może być zatem znany i pozostaje dla nas „x psychicznym”⁵⁴. Niemniej inne następstwa ustaleń, które doprowadziły do sformułowania koncepcji obrazu pamięciowego, całkowicie modyfikują poglądy Abramowskiego z pism poprzednich. Prawdą jest, że w percepcji takiej, jaką znamy w polu świadomości, do czynienia mamy nie ze światem, lecz z jego obrazem. Ale istnienie nieuświadomionych, lecz wywierających na nas wpływ pobudzeń zewnętrznych wskazuje na to, że nasz kontakt z rzeczywistością wykracza poza fragmentaryczny obraz, skonstruowany dzięki działaniu uwagi, zawężającej pole widzenia i wykorzystującej efekty swojego skupienia dla celów praktycznych. „»Niewiadome postrzeżenia« – oto jest pierwszy wniosek (...), na który nie zwrócono dotychczas należytej uwagi”⁵⁵, zauważa polski filozof. Bogactwo świata zewnętrznego nie tylko dociera do nas, ale i oddziałuje, niezależnie od tego, czy uświadomimy je sobie i zanim to uczynimy, przechowując się następnie w pamięci. Można zatem uznać materiał wrazeniowy, czy też „x psychiczne”, za realnie dla nas istniejące w oddzieleniu od postrzeżenia. W konsekwencji dociekań zaprezentowanych na kartach *Dwulicowego charakteru postrzeżeń*, Abramowski przestaje uznawać to, co nie znajduje się w świadomości, za nie istniejące dla podmiotu poznającego. Treści intuicyjne, mimo, że niedostępne dla myśli, są stale dostępne dla psychiki jako całości. Dowodem ich niezależnej od apercpcji dostępności jest stan otrzymany po zaprzestaniu myślenia, uzyskany poprzez mimowolne i dowolne zawieszenie uwagi. Próżnia myślowa okazuje się wówczas czymś pozytywnym psychicznie⁵⁶; w chwilach takiej próżni świat jawi się jako nieznan, urzekający nowością, zadziwiający i piękny, co, według Abramowskiego, leży u podłoża przeżyć estetycznych i mistycznych⁵⁷. Zawieszenie uwagi i zaprzestanie myślenia to tylko usunięcie medium, przez które normalnie stykamy się z bezpośrednim materiałem wrazeniowym. Analiza roli pamięci w procesie percepcji doprowadziła Abramowskiego do wniosku, że istnieje możliwość bezpośredniego kontaktu z treściami intuicyjnymi, a tym samym uzyskanie dostępu do rzeczywistości pozazjawiskowej, do noumenu, rzeczy samej w sobie.

Horyzont, wyznaczony przez wundtowską psychologię świadomości uległ niniejszym brzemiennej w skutkach korekcie. Okazało się, że co

prawda nie ma nieświadomych stanów psychicznych (ponieważ w świadomości nie mogą istnieć treści nieświadome⁵⁸), ale psychika jest szersza niż świadomość i obejmuje treści związane z procesami pamięciowymi, które w późniejszych pracach polskiego autora nazwane zostaną podświadomościami⁵⁹. Odkrycie, że stany bezimiennne istnieją dla nas niezależnie od postrzeżenia, zmusza Abramowskiego do korekty wcześniejszych założeń antropologicznych. Rewizji poddane zostają poprzednie definicje indywidualności i wspólnoty, sformułowane w oparciu o podkreślanie roli apercepcyjnego wymiaru psychiki. Rezultaty poznawcze *Dwulicowego charakteru postrzeżeń* wykorzystane zostały w pracy polemicznej wymierzonej przeciw poglądom estetycznym Lwa Tołstoja, zatytułowanej *Co to jest sztuka?* (1898). Przy okazji rozważań estetycznych dochodzi tu do przeformułowania stanowiska Abramowskiego względem istoty ludzkiej indywidualności oraz podstaw zachowań wspólnotowych.

Odrzucając koncepcję Tołstoja, wedle którego zasadą i celem sztuki nie powinno być piękno (utożsamione przez niego z przyjemnością), tylko łączenie ludzi ze sobą zgodnie z chrześcijańskim ideałem braterstwa⁶⁰, broni polski filozof znaczenia przeżyć estetycznych w życiu ludzkim. Punktem wyjścia jest wyodrębnienie w sztuce tego pierwiastka, który decyduje o jej rozumieniu jako sztuki właśnie. Tołstojowska propozycja rozumienia sztuki jako tego, co celowo zespała ludzi uczuciem, wydaje się Abramowskiemu zbyt szeroka, gdyż obejmuje szereg zjawisk ze sztuką nie mających nic wspólnego⁶¹. Dociec istoty sztuki można jedynie uwzględniając psychologię piękna. Zgodnie z *Dwulicowym charakterem postrzeżeń*, uczucia estetyczne łączy Abramowski z bezpośrednim oglądem świata, z pozbawionym pośrednictwa apercepcji, nieintelektualnym kontaktem ze sferą uczuć przedmyślowych⁶². W codziennym życiu nasz stosunek do świata jest natury intelektualnej, opiera się na myśleniu i walce o byt. Natomiast stan zawieszenia intelektu jest rodzajem „pauzy życia”, w której poprzez obcowanie z „uczuciowo-bezimiennym obliczem zjawiska” rodzi się piękno⁶³. Piękno jest natury indywidualnej, jako związane z oswobodzeniem od apercepcji, czyli sfery społecznej. Przez fakt bycia indywidualnym staje się powszechnym, dotycząc powszechnej wszystkim ludziom zdolności kontaktu z przedmyślową stroną świata⁶⁴.

W tekście *Co to jest sztuka?* Abramowski dokonuje reewaluacji apercepcyjnego wymiaru psychiki. Zgodnie z logiką wywodu rozpoczętego w *Teorii jednostek psychicznych*, a wbrew własnym ustaleniom z *Zagadnień socjalizmu*, walkę o byt łączy teraz polski autor z apercepcją, a nie z intuicją. Zauważone zostają, przeoczone w tekście *Zagadnień*, zależności. Abramowski dochodzi do zgodnego ze swymi założeniami epistemologicznymi wniosku, że skoro to apercepcja, a nie intuicja, pozostaje w związku z intelektem, egoistyczne stosunki międzyludzkie oparte na kalkulacji przynależą sferze apercepcyjnej, a nie indywidualności intuicyjnej. Wcześniej sfera apercepcji uwikłana była

w podwójną rolę. Z jednej strony miała jednoczyć ludzkość na podstawie powszechności aparatu poznawczego, z drugiej była tym medium, dzięki któremu powstał świat kapitalistycznej rywalizacji. Niewłaściwe lub właściwe użycie intelektu, negujące lub afirmujące innych ludzi jako istoty myślące, miało kreować bądź to odchodzący w przeszłość świat sprzeczności ekonomicznych, bądź idealne społeczeństwo przyszłości. W istocie intelektu nie mogło być zatem tego, co samo z siebie umożliwiłoby realizację ideału braterstwa; czynnik zwracający intelekt we właściwym kierunku nie mógł znajdować się w samym intelekcie. Abramowski próbował go jednak tam umieścić, z apercpcją łącząc ideę braterstwa, a intuicję próbując uczynić sprawcą powszechnego egoizmu. Ale próba ta, przy uprzednim zdefiniowaniu intuicji jako biernego podłoża dla działań apercpcyjnych i odmówieniu treściom intuicyjnym realnego istnienia, nie była przekonująca. To niezbyt spójne stanowisko uległo modyfikacji na skutek odkrycia możliwości innego niż za pośrednictwem apercpcji dostępu do materiału wraźniowego. Bezpośredni kontakt z treściami intuicyjnymi reprezentował odmienny względem normalnego stan świadomości, dzięki czemu został on przeciwstawiony codziennym zabiegom o dobrobyt i pomyślność. Zawieszenie uwagi i wstrzymanie operacji intelektualnych uznał Abramowski za umożliwiający bezinteresowną kontemplację piękną, uwalniającą od ograniczeń, związanych z kalkulacyjnym stosunkiem do rzeczywistości. Tym samym stosunek ów skojarzony został z działaniem apercpcji. Walka o byt, egoizm, fragmentaryczny obraz świata i potoczna, nakierowana na użyteczność, świadomość, współwystępują wraz z czynnościami myślowymi. Natomiast w wolnej od hegemonii intelektu *pauzie życia* znikają czynniki zaburzające nasze poczucie wspólnoty z innymi ludźmi, czyniące nasze istnienie odrębnym bytem, określonym zajmowaną pozycją zawodową, ekonomiczną, rodzinną, narodową⁶⁵. Abramowski podkreśla teraz odpowiedzialność „Ja myślącego”, warunkującego zjawiska, za porządek narzucany światu, a nie jego wolność, wynikającą z faktu niepodlegania temu porządkowi. Prowadzące do postaw egoistycznych zawężenie postrzegania, przypisywane wcześniej niedoskonałości sfery zjawiskowej, nie jest już związane z materiałem wraźniowym jako takim, tylko z działaniem nań apercpcji. Same treści intuicyjne, jako nieuporządkowane, są w swej istocie wolne od wszelkich ograniczeń⁶⁶.

Odrębność indywidualna, stojąca na przeszkodzie uczuciom wspólnotowym, łączona jest teraz, inaczej niż na kartach *Zagadnień socjalizmu*, z apercpcją; to życie społeczne i podejmowane w związku z istnieniem w przestrzeni międzyludzkiej role powodują, że patrzymy na świat z partykularnego punktu widzenia. Nacisk położony jest na negatywny potencjał sfery apercpcyjnej; wszak wspólnota intelektu przejawia się jako wspólna wszystkim umiejętność kalkulacji na własny użytek. Wobec powiązania działania apercpcji z walką o byt, fakt posiadania przez wszystkich ludzi tej samej cechy, jaką jest myślenie, nie czyni jej już cechą wspólnotową.

Utożsamienie ludzkiego „ja” z „istotą myślącą” samo przez się nie prowadzi do pojednania ludzkości w ramach wspólnoty istot myślących. W związku z tym, że obszarem działania intelektu jest pełen antagonizmów świat społeczny, określenie danego indywiduum jako myślącego raczej oddziela je od innych, niż łączy. Dlatego w polemice z Tolstojem Abramowski ocenia „pozostawanie sobą”, oparte na identyfikacji z „ja myślącym”, jako pozostawanie „kłopotliwym i rozumującym”⁶⁷. Podobnie jak wspólny wszystkim ludziom egoizm nie uczyni ich nieegoistycznymi przez sam fakt swej powszechności, tak i moje „ja” nie może mnie połączyć z innymi tylko dlatego, że oni też mają „ja”, skoro właśnie posiadanie „ja” oddziela jednostki, czyniąc z nich odrębne byty. Jak poprzednio, warunkiem powstania idealnej wspólnoty, wolnej od egoizmu i sprzecznych interesów, jest możliwość odwołania się do tego, co wykracza poza identyfikację człowieka z własnym „ja”, powstała w wyniku negatywnego wyodrębnienia od innych ludzi. Teraz to powodujące wzajemną alienację traktowanie innych ludzi jako „nie-ja” łączy Abramowski z działaniem apercpcji. Istnieje jednak możliwość nowej, dezalienującej identyfikacji człowieka. Alternatywą dla „pozostawania sobą, kłopotliwym i rozumującym” jest zawieszenie czynności intelektualnych, będące zawieszeniem „ja”, transcendencją egoizmu i osobistych dążeń. Po wyłączeniu uwagi, w stanie bezcelowej kontemplacji, „stajemy mimo woli i mimo wiedzy swojej na stanowisku istoty społecznej, bezosobowej (...), patrzymy już nie okiem osobnika wciągniętego w wir walki życiowej, lecz jakiejś jednej istoty wszechludzkiej, w której łonie ta cała walka się odbywa”⁶⁸. Kontakt z bezimienną stroną zjawisk zaprzecza „mnie” jako określonej osobie, ukazując zarazem moją swoistą bezosobowość. Bezosobowy stan intuicyjny, jako wykraczający poza „ja”, jest społeczny, generuje moje poczucie siebie jako „człowieka w ogóle” i ujawnia moją istotę ogólnoludzką⁶⁹. Dlatego pisze Abramowski: „indywidualizm dochodząc do głębin swoich staje się zaprzeczeniem indywidualizmu”⁷⁰. Zawieszenie świadomości wyodrębnionej czyli indywidualności apercpcyjnej pozwala objawić się indywidualności głębokiej, która ze swej natury nie buduje egoizmu, może zatem wspomóc budowę braterstwa. Przeżyty moment piękna, uwalniając człowieka od jego partykularności, ułatwia rozpoznanie tożsamości ogólnoludzkiej⁷¹. Nie jest co prawda dosłownym przeżyciem braterstwa z innymi ludźmi, uzasadnia je jednak i warunkuje. Braterstwo jest możliwe, gdyż możliwe jest realne wykroczenie poza osobiste ograniczenia, które prowadzi do wglądu w istotę naszej wspólnoty z innymi. Tolstojowski problem roli sztuki rozwiązany zostaje w oryginalny sposób: sztuka może połączyć ludzi, ale nie przez to, że tworzona będzie w służbie idei, tylko dzięki jej związkowi z bezosobową indywidualnością intuicyjną. Kluczem do etyki wspólnotowej jest przeżycie estetyczne; to ono ma kierować ludzi w stronę współdziałania, a nie rywalizacji.

Eliminację zachowań aspołecznych i rozwój uczuć wspólnotowych wiąże zatem ostatecznie Abramowski z przekroczeniem uprzywilejowanej pozycji

apercepcji, a nie ze zniwelowaniem wpływów indywidualności intuicyjnej. To właśnie ta ostatnia, dzięki udostępnieniu człowiekowi doświadczenia siebie jako istoty społecznej, bo pozbawionej ograniczeń swojego „ja”, ma umożliwić stworzenie wspólnoty idealnej. Stworzenie takiej wspólnoty, choć oparte na „ja bezosobowym”, odbędzie się poprzez potwierdzenie statusu ludzi jako niepowtarzalnych jednostek, a nie poprzez jego utratę. Stanie się tak, gdyż przekroczenie fałszywej indywidualności, wzmacniającej poczucie oddzielenia od innych, odbywa się przez kontakt z nieredukowanymi i nieklasyfikowalnymi osobistymi przeżyciami i wspomnieniami. Kontemplacja piękna, łącząc człowieka z jego indywidualnością uczuciową, afirmuje jego wyjątkowość, jako że to uczucia, a nie zdolność myślenia, należą do sfery najbardziej intymnej. Intuicja, będąc sferą najgłębiej społeczną, pozostaje jednocześnie najbardziej indywidualna; identyfikacja z „ja społecznym” nie tylko nie przeczy „ja indywidualnemu”, ale jest na kontakcie z nim zbudowana. Zachodzi tu sytuacja odwrotna względem opisanej w *Zagadnieniach socjalizmu*, gdzie, w wyniku przeceniania indywidualności apercypcyjnej i niedoceniającej intuicyjnej, dotarcie do istoty społecznej człowieka zdaje się być uzależnione od jego rezygnacji z odrębności jednostkowej w ogóle. Konsekwencje myślowe zaprezentowanego tam wywodu nie oddawały intencji Abramowskiego, który był jak najdalszy od propagowania idei wspólnoty zunifikowanych jednostek, pozbawionych indywidualnych przeżyć. Jednak odmowa przyznania realnego bytu treściom intuicyjnym i jednocześnie akcentowanie ich społecznej roli nie zostało uzupełnione o wyraźne rozgraniczenie między tym, co odróżnia człowieka pozytywnie od innych ludzi, a tym, co decyduje o jego egoistycznej izolacji. W konsekwencji każdemu obecnemu na płaszczyźnie społecznej indywidualnemu wyodrębnieniu odebrano rację bytu, już to ze względów ontologicznych, już normatywnych, w trosce o zachowanie społecznej jedności. Choć zatem dążył Abramowski do wyzwolenia każdej jednostki ludzkiej, odwołanie do jednostkowej konkretności nie znajdowało oparcia w zaproponowanej przez niego antropologii filozoficznej. Za podmiot komunistycznych przemian uważany był przecież człowiek rozumiany jako istota myśląca; to, co w człowieku prawdziwe było tym, co w nim nieindywidualne, społeczne, wspólne. Dopiero sformułowanie nowej antropologii w oparciu o wnioski płynące z *Dwulicowego charakteru postrzeżeń* pozwoliło Abramowskiemu na pogodzenie społecznej bezosobowości z jednostkową indywidualnością. To, co indywidualne, wobec społecznego potencjału ujawniającego się w kontaktach z treściami intuicyjnymi, nie jest już ex definitione społeczne. Potencjał wspólnotowy, odnajdywany wcześniej w jednorodności podmiotów transcendentalnych, zależy teraz od stanów bezmiennych, z którymi wiąże się jednocześnie jednostkowa niepowtarzalność. W wyniku zmiany statusu ontologicznego sfery intuicji niepowtarzalność ta decyduje o rozumieniu człowieka jako istoty realnie, a nie tylko pozornie, konkretnej.

Wraz z przeniesieniem przez Abramowskiego akcentów z apercpcji na intuicję zachowany zostaje wspólnotowy wymiar ludzkiej psychiki, uzasadniający konieczność i możliwość stworzenia ustroju socjalistycznego, znikają natomiast trudności związane z poprzednimi, abstrakcyjnymi rozwiązaniami epistemologicznymi. Naszej tożsamości nie buduje już podmiot transcendentalny, dzięki temu sfera apercpcji nie ulega sztucznemu wyabstrahowaniu, stojącemu w sprzeczności z istotą procesu historycznego. „Ja” nie jest już utożsamiane z „ja myślącym” i nabiera innej treści. Ciągłość mojego poczucia tożsamości w czasie identyfikowana jest nie z abstrakcyjną jednością apercpcji, lecz z podświadomym materiałem wspomnieniowym. W jednej z prac ze zbioru *Badania doświadczalne nad pamięcią*, zawierającego wyniki eksperymentów psychologicznych, zainspirowanych wnioskami *Dwulicowego charakteru postrzeżeń*, Abramowski nazwie naszą jaźń „aktualnym istnieniem przeszłości”⁷². Według sformułowanej przez polskiego autora nowej teorii pamięci⁷³, zapomniane, jako równoważnik uczuciowy byłego postrzeżenia⁷⁴, przechowuje się nie tylko fizjologicznie, ale też psychicznie jako stan podświadomy. Jako taki istnieje ciągle i jako całość, tworząc naszą jaźń cenestezyjną, „nasze wyczuwanie siebie, zachowujące jedność i ciągłość (...), głęboki podkład naszego charakteru i temperamentu, na wyrobienie którego składa się cała przeszłość, wszystkie wypadki i wrażenia życia”⁷⁵. Podświadoma jaźń cenestezyjna, powstała przez kumulację wspomnień, uznana zostaje za trwałe podłoże naszej indywidualności.

Zbadanie istoty indywidualności uczuciowej umożliwiło Abramowskiemu ponowny opis ludzkiej psychiki. Intuicyjna indywidualność głęboka, łącząca w sobie oryginalność jednostkową i potencjał wspólnotowy, przeciwstawiona zostaje apercpcyjnej indywidualności pozornej. Pierwsza wskazuje na możliwość stworzenia wspólnoty, w której pogodzony zostanie wymiar indywidualny ze społecznym. Druga ani nie wyraża uczuć społecznych, ani się nie samorealizuje, i walcząc o byt, buduje pozorną wspólnotę istot, które łączy cecha ich wzajemnej alienacji. Krytykując apercpcyjną indywidualność pozorną nie odrzuca jednak Abramowski sfery apercpcyjnej w ogóle. Wręcz przeciwnie, dowartościowanie intuicji pozwala rozumieć człowieka jako całość, gdzie obie sfery psychiki: intelektualna i uczuciowa odgrywają równą rolę. Celem nie jest wyrugowanie intelektu, tylko włączenie go w budowę socjalistycznej przyszłości. Wszak istnienie przestrzeni intersubiektywnej, którą zapewnia apercpcja, umożliwia postęp dziejowy. Akcentowanie przez Abramowskiego aspołecznej roli intuicji, a następnie takiż jego stosunek do apercpcji nie prowadzą do rozpadu ludzkiej psychiki na dwie ścierające się ze sobą części, egoistyczną i altruistyczną. Próba ich wyodrębnienia służyła zbadaniu prospołecznego potencjału jednostki i mechanizmów powstawania zachowań samolubnych, ostatecznie jednak ludzką indywidualność określa Abramowski jako niepowtarzalną całość intuicyjno-aperpcyjną. Przystępując do badania typów indywidualnych metodą

testów opartych na serii skojarzeń⁷⁶, wychodził Abramowski z założenia, że przejawy naszego życia wewnętrznego, czyli uczuciowość, pamięć, uwaga, wzruszeniowość, wola, składają się na całość większą od sumy poszczególnych części. Niepowtarzalny sposób, w jaki części te są ze sobą skorelowane, przypisał filozof istnieniu stanowiącego o jednostkowej oryginalności każdego człowieka *węzła psychologicznego*⁷⁷. Natomiast istniejące w podświadomości *ogniska uczuciowe* nadają kierunek naszemu życiu wewnętrznemu; to ognisko, które w danym okresie życia jest najsilniejsze, „usiłuje przystosować do siebie całą indywidualność(...), kierować wolą, myślami, rozumowaniem, streszczać w sobie całą duszę człowieka (...)”⁷⁸. Analizy prezentowanych przez osoby badane łańcuchów skojarzeniowych skłoniły Abramowskiego do wyciągnięcia wniosku, że „nie jesteśmy swobodni mówić słowa jakiegobądź i w jakimkolwiek układzie, że owo proste wypowiedzenie kilkudziesięciu wyrazów jest z góry uwarunkowane i określone całą naszą indywidualnością, że kieruje nim despotycznie ta zagadkowa, niepowtarzalna «psyche» osobnika, łącząca w sobie organizm, intelekt i podświadomość”⁷⁹. Końcowym wnioskiem przeprowadzonych przez Abramowskiego eksperymentów psychologicznych jest więc uznanie, że na jaźń indywidualną składa się organizm, intelekt i podświadomość, „ten zagadkowy węzeł organizmu i duszy, który nie powtarza się nigdy”⁸⁰.

W konsekwencji więc indywidualność człowieka jest jedna, intuicyjno-apercepcyjna, i to ona bierze udział w procesie dziejowym, biegnącym od powstania społeczeństw rodowych aż po rozwój kapitalizmu, który wytworzył wspólnotę pozorną, pozbawioną uczuć wspólnotowych. Nie sposób abstrahować sfery apercpcji, i poddawać ją krytyce jako związanej z walką o byt, skoro nie jest ona autonomiczna, tylko powiązana z cielesnością i podświadomością, zwłaszcza jeśli stwierdza się jednocześnie oddziaływanie stanu organizmu na umysłowość⁸¹. To raczej całościowa indywidualność współtworząca wspólnotę prawdziwą wycofa swoje poparcie dla zachowań egoistycznych, podobnie jak teraz je podtrzymuje. W ustroju komunistycznym indywidualność będzie się samorealizować w zgodzie ze sobą i innymi; jej odkryta dzięki *Dwulicowemu charakterowi postrzeżeń* realna niepowtarzalność znajdzie ujście na polu sztuki. Refleksja nad indywidualnością apercpcyjną, a potem intuicyjną, pomogła Abramowskiemu znaleźć oparcie dla koncepcji wspólnoty idealnej i zasad jej funkcjonowania.

III. POWSTANIE I FUNKCJONOWANIE WSPÓLNOTY IDEALNEJ

Stworzona przez Abramowskiego antropologia filozoficzna uprawomocniła sformułowany przez niego program uzdrowienia stosunków międzyludzkich. Wykrycie prospołecznego potencjału psychiki jednostkowej miało wskazać możliwość i konieczność nowej organizacji społecznej, a diagnoza



Edward Abramowski (fot.)

źródeł aspołeczności wyznaczyć kierunek ich eliminacji. Jak widzieliśmy, oparcie dla wspólnoty idealnej znalazł polski filozof zarówno w apercpcji, jak i w intuicji. Opisana w *Zagadnieniach socjalizmu* wspólnota aparatu poznawczego i intersubiektywny charakter apercpcji zawsze już będą stanowić dla Abramowskiego dowód przyrodzonej ludziom jedności ponad podziałami. Natomiast od momentu odkrycia prospołecznych możliwości sfery intuicyjnej, zadanie urzeczywistnienia prawdy o jednoczącej funkcji apercpcji przypaść miało w udziale właśnie intuicji; warunkiem realizacji wspólnoty idealnej stanie się rozbudzenie w ludziach uczucia braterstwa. Sfera intuicji odegra też znaczącą rolę w jednostkowej ekspresji na polu sztuki, powszechnej w nowym ustroju społecznym, w którym ludzie wolni będą od troski o byt⁸².

Docenienie roli intuicyjnego wymiaru psychiki w budowie przyszłego ustroju społecznego znajdujemy już zresztą we wspomnianych *Zagadnieniach socjalizmu*. Chodzi o zaproponowaną tam swoistą „etykę bez kodeksu”, analogiczną do kropotkinowskiej „moralności naturalnej”, która za dobre postępowanie uznaje takie, które jest powodowane instynktownym, niewyrozumowanym altruizmem⁸³. Ów altruizm ma być emocjonalnym wyrazem apercpcyjnej jedności wszystkich ludzi; dobroć nazywa Abramowski „intuicją uczuciową zatajonej w naturze tożsamości ludzkiej”⁸⁴. Pod względem potencjału prospołecznego sfera intuicji rozumiana jest zatem jako uczuciowy odpowiednik sfery apercpcji.

Stanowisko to nie zostało w *Zagadnieniach* rozwinięte, gdyż musiałyby się wiązać z przydaniem znaczenia sferze intuicyjnej, która tymczasem poddana została krytyce. Świadczy jednak o pewnych tendencjach, obecnych w myśli Abramowskiego, które autor będzie precyzował w miarę rozwoju swojego światopoglądu filozoficznego. Abramowski zawsze uważał, że dobroć jest bardziej naturalna i odpowiadająca głębokiej naturze człowieka, niż zachowania aspołeczne. Przy tym nie było to całkowicie przekonanie o proveniencji metafizycznej; Warszawiak próbował je uzasadnić. Oto w jego wczesnej pracy *Spółczeństwa rodowe* (1890) natrafiamy na następujący fragment:

*Temu pierwotnemu komunizmowi zawdzięczamy posiadanie pewnych wrodzonych skłonności humanitarnych. Dobroć i miłość bliźniego, jaka w pierwotnych czasach wytworzyła się skutkiem urządzeń ekonomicznych społeczeństwa rodowego, przechodziła dziedzicznie na późniejsze pokolenia, a chociaż zanikała stopniowo pod wpływem nowych warunków życia, to jednak zostało jej tyle jeszcze, że i dzisiaj znaczna część ludzi wżrusza się na widok nędzy i cierpienia.*⁸⁵

Wyłożone są tutaj poglądy Abramowskiego na pochodzenie społecznej natury człowieka, według których część ludzkiej psychiki odpowiedzialna za

zachowania społeczne została ukształtowana w pradawnych czasach społeczeństwa rodowego. Wrodzone „skłonności humanitarne” stanowią rodzaj wyposażenia genetycznego, przechowującego się pomimo niesprzyjających warunków ustrojowych. W świetle tego zachęta do etyki braterstwa, obecna w całej myśli polskiego autora, skłaniać ma do stworzenia środowiska sprzyjającego najbardziej optymalnemu ujawnieniu się już posiadanych skłonności.

Powszechna przy komunistycznej organizacji życia gotowość do zachowań powodowanych niewyrozowanym altruizmem, które tak podobają się Abramowskiemu, zdaje się wynikać z prospołecznego potencjału ukrytego w związanej z intuicją pamięci. Jego wpływ na jednostkę odbywa się niejako poza nią samą, bo w akcie współodczuwania, poza racjonalną oceną. Należy tutaj zauważyć, że w ramach obecnego w *Zagadnieniach socjalizmu* paradygmatu psychologii świadomości, oddziaływanie odziedziczonych skłonności na zachowanie człowieka zachodzić mogło tylko na poziomie fizjologicznym, a więc niezależnie od podmiotu psychologicznego⁸⁶. Sytuacja ta uległa zmianie wraz z odkryciem przez Abramowskiego uczuciowej, a nie fizjologicznej, istoty zapomnianego, kiedy to treści dziedziczne zostały włączone w obręb psychiki.

Koncepcja prospołecznych skłonności związanych ze sferą intuicji w sformułowaniu znanym z tekstu *Co to jest sztuka?*, czyli jako możliwości zawieszenia egoistycznego „ja” myślącego, choćby na przykładzie omawianego cytatu okazuje się nie być jedyną. W rzeczywistości w filozofii Abramowskiego odnajdujemy pozytywnie określony prospołeczny potencjał sfery intuicyjnej, opisany jeszcze przed powstaniem *Metafizyki doświadczałnej*. Wraz z postępem swoich badań nad podświadomością precyzuje Abramowski istotę owego potencjału. Okazuje się, że użyte przez niego w tekście o Kazimierzu Kelles-Krauzie z roku 1896 roku, odnoszące się do komunizmu sformułowanie „ideał zatajony w świecie ludzkim”⁸⁷, w świetle całości spuścizny Warszawiaka należy rozumieć w sensie dosłownym. Dla Abramowskiego prawo retrospekcji rewolucyjnej, które głosi, że „ideały, którymi wszelki ruch reformacyjny pragnie zastąpić istniejące normy społeczne podobne są zawsze do norm z bardziej lub mniej oddalonej przeszłości”⁸⁸ jest w swej „antypostępowości” pesymistyczne. Zdaniem naszego autora ideał komunistyczny nie jest szukany w przeszłości, lecz stanowi „stały punkt historii”. Przy tym nie chodzi tu tylko o ponawianie na przestrzeni dziejów pragnienie stworzenia sprawiedliwego ustroju społecznego, możliwe do realizacji dopiero z nastaniem kapitalizmu. Socjalizm jawi się raczej jako urzeczywistnienie komunistycznego wzorca ukrytego w ludzkiej psychice, a konkretnie w jej intuicyjnej części. Otóż wzorzec organizacji społecznej realizującej międzyludzkie braterstwo, nawet jeśli nie stanowi wspomnienia społeczeństwa rodowego, jest dziedziczonym przez ludzi, ukrytym w ich podświadomościach ideałem komunizmu formułowanym

przez naszych przodków⁸⁹. Mechanizm dziedziczenia dokonuje sukcesji ideałów.

W ten sposób, analizując prospołeczny potencjał apercpcji i intuicji, próbuje Abramowski znaleźć w psychice ludzkiej rację dla powołania do życia wspólnoty komunistycznej. Polski filozof dowodzi, że można odwoływać się do dobroci ludzkiej natury, gdyż jest ona intuicyjnym rozpoznaniem obiektywnie istniejącej tożsamości apercpcji. Zachowania altruistyczne będzie Abramowski wiązał z oddziaływaniem na życie człowieka treści podświadomych, w których dana jest nam wiedza o przyrodzonej jedności wszystkich ludzi. Ideał komunistyczny nie jest natomiast pozbawioną realnych podstaw mrzonką, ale częścią gatunkowej sukcesji. Innymi słowy, uzasadnieniem konieczności powołania ustroju komunistycznego okazuje się już istniejący w ludzkiej podświadomości „komunizm psychiczny”. Nowa indywidualność ma realizować się we wspólnocie, gdyż w swoisty sposób już do niej należy, już jest wspólnotowa nie tracąc przy tym swojej odrębności. Ten tok rozumowania łączy Abramowski z analizą historyczną form ustrojowych; powołanie do życia wspólnoty idealnej wpisuje się równocześnie w oba plany: historyczny i psychiczny. Ogniwem łączącym jest ludzka indywidualność, to od niej właśnie zależy lepsza przyszłość. Działanie jednostki jest dwupłaszczyznowe: doprowadzenie do reformy istniejących stosunków społecznych wiąże się z realizacją treści ukrytych w psychice. Ukryty w psychice potencjał wspólnotowy jest nie tylko uzasadnieniem możliwości i konieczności komunizmu, ale w sensie dosłownym zadaniem do wypełnienia. Sukces w tym względzie zależeć będzie nie tylko od sprzyjającej ujawnieniu się społecznej natury człowieka organizacji komunistycznej, ale także od przeprowadzonej przez samą jednostkę ingerencji w jej życie psychiczne, czyli świadomej przebudowy własnego charakteru. Tym samym zagadnienie procesu przemiany człowieka łączy się z potrzebą pracy nad sobą i staje się w myśli Abramowskiego kluczowe.

Skoro w filozofii Abramowskiego powołanie do życia wspólnoty idealnej przebiega na dwu przenikających się płaszczyznach, społecznej i psychologicznej, poddamy je kolejno analizie. Zaczniemy od pierwszej, analizując warunki historyczne, prowadzące do powstania wspólnoty komunistycznej, oraz wymogi społeczne, od których spełnienia uzależnia autor powodzenie socjalizmu.

1. Płaszczyzna społeczna

Współczesna autorowi kapitalistyczna rzeczywistość zabijała ludzki potencjał wspólnotowy, zamiast być jego wyrazem. Kapitalizm związany był w ocenie Abramowskiego ze szczególną dramatyzacją sprzeczności pomiędzy wewnętrzną społeczną istotą człowieka a światem wyalienowanych ludzi. Według filozofa stopień nasilenia zachowań samolubnych nie był

zawsze tak samo wielki; wzrost możliwości produkcyjnych, który przyczynił się do rozpadu społeczeństwa rodowego i zastąpienia wspólnoty wytwarzania i konsumpcji pracą najemną, nie spowodował bezpośrednio egoizmu i zniewolenia jednostki. Dokonał tego dopiero ustroj kapitalistyczny. Tenże kapitalizm, dzięki wspólnej pracy i wyzyskowi robotników stwarza jednak szansę na stworzenie komunistycznej wspólnoty idealnej, z jej mentalnością wspólnotową i etyką braterstwa. Komunizm zrealizuje to, co nie mogło mieć miejsca w żadnej wcześniejszej epoce, gdyż nie było ku temu odpowiednich warunków; na moment jego powstania pracowała cała ludzka historia, w której przez wieki narastało poczucie indywidualności i solidarności. W społeczeństwie pierwotnym, skądinąd tak ważnym dla Abramowskiego i innych socjalistów, indywidualność nie była jeszcze rozwinięta, nie zdołało się także wykształcić prawdziwe poczucie solidarności, gdyż rody żyły w stanie wzajemnej izolacji, a nawet rywalizacji. Bieg dziejów był ewolucją poczucia indywidualności i wspólnotowości, by osiągnąć swoją dotychczasową kulminację w kapitalizmie. Ustrój kapitalistyczny przyniósł niespotykaną dotąd wielość i różnorodność potrzeb indywidualnych i różne możliwości ich zaspokojenia, stworzył także warunki dla rozwoju solidarności w postaci ponadnarodowej solidarności robotników. Istnieje zatem grunt dla komunistycznego przeobrażenia jednostek i społeczeństw. Zmiana społeczna jest przy tym według Abramowskiego zawsze najpierw zmianą jednostkową; pod tym względem powstanie ustroju komunistycznego wpisuje się w stały schemat procesu ewolucji ustrojowej.

Na mocy założeń fenomenalizmu socjologicznego, udowadniał Abramowski ścisły związek pomiędzy procesem historycznym a świadomością społeczną i potrzebami jednostek. Chociaż indywiduum nie jest warunkiem wystarczającym urzeczowienia zjawisk, gdyż urzeczowienie owo zależy od zbiorowości, która w instytucjach i normach wyraża swoje potrzeby i pojęcia, to jest warunkiem koniecznym. Zbiorowość stanowi sumę ludzkich indywidualności i to indywidualność właśnie jest „atomem świata społecznego”. Rzeczowa strona zjawiska społecznego znajduje odzwierciedlenie w psychice człowieka; w towarze jednostka znajduje własną potrzebę, w prawie swój własny interes, w idei społecznej swoje własne pojęcie⁹⁰. Podkreślając znaczenie sfery potrzeb indywidualnych w utrzymywaniu istniejącego porządku społecznego Abramowski zwraca uwagę na fakt, że człowiek odzwierciedla życie społeczne całością psychiki. Ludzka indywidualność, będąca podmiotem procesu historycznego, rozumiana jest tutaj jako całość intuicyjno-apercepcyjna, gdyż obie sfery ludzkiej psychiki zaangażowane są w dialog ze światem zewnętrznym. Istnienie ustroju społecznego poprzez jego obecność w indywidualnej sferze potrzeb oznacza głębokie zakorzenienie danej mentalności nie tylko w ideowości, ale i w uczuciach i cenestezji jednostek, wskazując na niejako organiczny jej związek z człowiekiem⁹¹. Sfera potrzeb pośredniczy pomiędzy apercpcją i intuicją, po-

zwalając na ich przenikanie się. Uczucie, które wchodzi do sfery potrzeb, zatracą swoją bezimienną i poddaje się intelektualnej obróbce; podobnie pojęcia zatracają swą ogólność i nabierają konkretności, „przeziakają moim uczuciem, wiążą się z moją przyjemnością i bólem, wyodrębniają się jako moje własne”⁹². Tę „pojęciowość, żyjącą w potrzebach osobistych, uczuciowej i praktycznej natury”⁹³ nazywa Abramowski sumieniem. Termin ów wiąże się z praktycznym i twórczym charakterem sfery potrzeb, jako że człowiek ocenia otaczające go warunki życiowe, konstruuje normy etyczne, określające jaka powinna być organizacja świata⁹⁴. Dlatego pisze Abramowski, że „rodnikiem świata społecznego jest sumienie człowieka”⁹⁵.

To, co wyczuwane jest jako potrzeba, w myśleniu przybiera postać kategorii etycznej; te prawa, zwyczaje i zachowania, które wychodzą na przeciw potrzebom uważa się za dobre. Istnienie danego ustroju społecznego, możliwe dzięki jego korelacji z mentalnością społeczną, przez tworzące go ludzkie jednostki rozpatrywane jest w kategoriach powinności. Innymi słowy, to co jest, jest podtrzymywane przez ludzi dlatego, że wierzą oni, iż powinno być. Obowiązujące prawa i zwyczaje, tak długo, jak odpowiadają ludzkim potrzebom, określane są przez ludzi jako normy i wartości⁹⁶.

W swym początkowym stadium wszystkie instytucje społeczne utożsamiają się zupełnie z potrzebą jednostki, co dobrze widać na przykładzie społeczeństwa rodowego i obowiązujących tam rządów tradycji⁹⁷. Niemniej potrzeby te zmieniają się pod wpływem zmiany warunków ekonomicznych, i wówczas dochodzi do głosu związany z nimi potencjał rewolucyjny. Motorem historii w jej marszu od społeczeństwa rodowego, poprzez niewolnictwo, feudalizm i kapitalizm aż do socjalizmu jest sekwencja, opierająca się na współdziałaniu uzdolnień wytwórczych i potrzeb życiowych (czyli, w innej terminologii polskiego filozofa, techniki i kultury)⁹⁸. Za zmianę ustrojową ostatecznie odpowiedzialna jest sfera potrzeb; czynniki ekonomiczne nie są jedynym determinantem przemian, gdyż nie dają się wydzielić z organizmu życia społecznego, mając w nim swoje przyczyny.

Dynamika zmiany ustrojowej opiera się według Abramowskiego na sekwencji trzech faz. Faza pierwsza to przeobrażenie ekonomiczne, które rozumie autor jako zmianę stosunku człowieka do wytworu pracy. Uzdolnienia wytwórcze jednostek zwiększają się w rezultacie procesów poprzedzających, nie odpowiadając starej organizacji produkcji, istniejącemu prawodawstwu i zwyczajom⁹⁹. Wtedy następuje faza druga – zmiany w psychikach indywidualnych¹⁰⁰. Nieadekwatne już pojęcia, zwyczaje, wierzenia, zaczynają zanikać, pojawia się dążenie do stworzenia nowych form życia, gdy stare tracą swoje poparcie. Powstają nowe ideologie i walki klasowe, umysłowość ludzi zmienia się wraz z nowymi potrzebami praktycznymi. Abramowski nazywa ten proces „historycznym przekształceniem się sumienia”¹⁰¹, przystosowaniem potrzeb ludzkich do nieistniejącego jeszcze ustroju społecznego. Przekształcenie sumienia, ogarniając coraz większe zbiorowości

ludzkie, doprowadza do fazy trzeciej, czyli przeobrażenia prawodawczo-politycznego¹⁰². Jest to tylko formalna strona już dokonanego przewrotu; nowy ustroj pojawia się samoistnie pod naciskiem społecznej żywołowości. Wprowadzona organizacja świata społecznego zawiera tylko to, co przedostało się do sfery potrzeb zbiorowości, dlatego też nie realizuje idei wyznawanych przez kręgi najbardziej postępowe.

„Historyczna zmiana sumienia”, o której pisze Abramowski, zmiana związana z konkretnym życiem jednostki, widoczna w nowej zwyczajowości, nowym sposobie myślenia i postępowania¹⁰³, jest z samej swej natury celowa. Wiąże się to z naturą sfery potrzeb, która jest „takim miejscem w duszy, gdzie uczucia urabiają się w systemy pojęć, w celowe motory postępowania”¹⁰⁴ (pierwiastek celowości, jak pamiętamy z *Teorii jednostek psychicznych i Zagadnień socjalizmu*, charakterystyczny jest dla działalności apercpcji). Sumienie ocenia świat pod kątem tego, jak powinien on funkcjonować, by zaspokoić nowe potrzeby. Zaczynają być wyznawane takie wartości i normy, w imię których możliwe jest podejmowanie prób dostosowania rzeczywistości do nowych oczekiwań. Dąży się do powołania takiego ustroju, w którym nowe, bardziej odpowiednie zasady funkcjonowania społecznego byłyby obowiązujące. Innymi słowy, ludzie pragną tego, czego jeszcze nie ma, sądząc, że powinno zaistnieć. Według Abramowskiego, każda zmiana ustrojowa poprzedzona jest celowym działaniem pierwiastków indywidualnych. Są one nie tylko wynikiem procesu społecznego, ale i czynnikiem twórczym¹⁰⁵. Sfera rzeczowa nie determinuje bowiem bezpośrednio psychicznej; zmiana warunków życiowych nie określa dokładnie sposobu, w jaki ludzie na nią zareagują. Pojawiają się wówczas czynniki zarówno przewrotowe, jak i zachowawcze, próbujące zaspokoić nowe potrzeby w ramach starej organizacji społecznej¹⁰⁶. Pewne jest natomiast, że ewolucja ekonomiczna idzie zawsze w parze z rewolucją umysłową. Analizując formy ustrojowe w ich rozwoju historycznym Abramowski zwraca uwagę na ów rewolucyjny, twórczy charakter pierwiastków indywidualnych¹⁰⁷.

I tak na przykład, pierwotna organizacja rodowa, o czym już wspominaliśmy, funkcjonowała dzięki temu, że zdolności wytwórcze człowieka były mniejsze od jego potrzeb, wspólnota produkcji natomiast owe zdolności podnosiła. Zwiększając umiejętności ludzi w ich walce o byt, społeczeństwo rodowe uczyniło ich zdolnymi pracować samodzielnie. W odpowiedzi na nowe perspektywy produkcji wytworzyły się nowe potrzeby, zwiększył się indywidualizm i dążenie do nieskrępowanej więzami tradycji aktywności. Ostatecznie to potrzeby indywidualne członków wspólnoty pierwotnej doprowadziły do jej rozpadu na gospodarstwa prywatne. Podobnie szereg zmian wywołanych przekształceniem nadwartości feudalnej w pieniążną i rozszerzeniem skali produkcji przygotował schyłek feudalizmu, umożliwiając powstanie kapitału. Odpowiadało ono potrzebom wykreowanym w trakcie istnienia porządku feudalnego, który przyczynił się do własnego

upadku poprzez „ducha rycerskości i mistycznego fanatyzmu, który na przekór indywidualizmowi zaścianków feudalnych, jakkolwiek bezpośredni ich produkt, stawał jednak przed nimi zbiorowe zadania, uczył ludzi społecznego języka, tworząc tym sposobem historię krucjat i Odrodzenia.”¹⁰⁸

Fakt, że zmiana ustrojowa opiera się na posiadaniu przez ogniwo indywidualne własnej żywotności, dzięki czemu oddaje ono życiu społecznemu więcej, niż od niego otrzymało, a więc że ma ono kreatywne podejście do rzeczywistości¹⁰⁹, nabiera szczególnego znaczenia w odniesieniu do perspektyw powstania ustroju komunistycznego. Choć istnieją szanse na jego powołanie, stworzone zarówno przez zmiany ekonomiczne, jak i przez solidarność robotników zrodzoną w walce o poprawę warunków bytowych, jego zaistnienie nie jest zdeterminowane. Abramowski gotów jest nawet sądzić, że rozkład kapitalizmu doprowadzić może w równym stopniu do powstania komunizmu, co i do nowożytnego feudalizmu¹¹⁰. Sama nędza, a nawet walka o doraźne cele ekonomiczne, nie są w stanie same z siebie, automatycznie zrewolucjonizować robotników, wręcz przeciwnie, mogą pojawić się i pojawiają tendencje zachowawcze. Do powstania ustroju komunistycznego potrzebny jest ideał, w imię którego robotnicy zechcą działać, cel, który będą realizować¹¹¹. Jeśli żywot danej organizacji życia społecznego trwa tylko tak długo, jak długo znajduje zakorzenienie w ludzkich potrzebach, skoro każda zmiana dziejowa poprzedzona jest zmianą potrzeb jednostek, dotyczy to również powołaniu do życia wspólnoty idealnej; „kapitalizm tak jak powstał ze współdziałania idei i rzeczy, tak samo przez nowe współdziałanie idei i rzeczy skończyć musi”¹¹². Skoro każda zmiana ustrojowa jest celowa, tym razem celem ma być powstanie komunizmu. To komunistyczny ideał ma stanowić ludzką potrzebę, to potrzeba życia w nowym świecie ma poderwać ludzi do jego stworzenia. Dlatego droga realizacji zamierzonego projektu prowadzi przez wytwarzanie w ludziach pragnienia nowego stylu życia, na czym koncentruje się cała działalność publicystyczna Abramowskiego. Chodzi o to, by ideał komunistyczny zakorzenił się w psychice jednostek, przeniknął ich uczuciowość i pojęciowość, by stał się ideałem konkretnym i życiowym.

Zadania zakorzenienia ideału komunistycznego w życiu ludzi nie może według Abramowskiego spełnić żadna odgórna polityka socjalistyczna; jeśli idea socjalistyczna ma zostać zrealizowana, musi wiązać się z działalnością oddolną. Odgórne zaprowadzenie ustroju socjalistycznego byłoby niecelowe i niemożliwe dlatego, że, zgodnie z referowaną wyżej trójfazową sekwencją zmiany ustrojowej, faktem historycznym staje się tylko to, co przejdzie przez świadomość mas¹¹³. Konieczne jest przeobrażenie sumień, czyli to, co nazywa Abramowski rewolucją moralną; zmiana świata społecznego to najpierw zawsze duchowa transformacja tworzących go ludzi. Skoro zjawisko społeczne istnieje „tylko w świadomości indywidualnej każdego człowieka”¹¹⁴, a świat społeczny jest korelatem tego, co znajduje się w psychice

poszczególnych jednostek¹¹⁵, to jeśli zmienić się mają urządzenia społeczne, najpierw muszą się zmienić ludzie. Jeśli zrealizowany ma być ideał komunistyczny ukryty w człowieku, jednostki muszą rozwinąć się na tyle, by ujawnić potencjał duchowy zawarty w ich psychikach. Ostatecznie od jednostkowej samodzielności i odpowiedzialności zależy wynik końcowy procesu przemian, ponieważ to nowy, realizujący się człowiek podtrzyma swoimi potrzebami nową organizację społeczną. Jeśli ludzie, ich potrzeby i nastawienie do życia się nie zmieniają, nie będzie mowy o prawdziwej i trwałej zmianie ustrojowej; wewnętrznej zmiany w jednostkach natomiast nie może dokonać żadne działanie prowadzone bez udziału samych zainteresowanych. Abramowski krytykuje w tym względzie wszelką socjalistyczną działalność prowadzoną pod szyldem państwowym, zarówno tendencje reformistyczne, jak i polityczny „blankizm”. Socjalizmowi państwowemu przeciwstawia polski autor socjalizm bezpaństwowy¹¹⁶.

Krytykę stopniowego, reformistycznego zaprowadzania ustroju socjalistycznego przez państwo opiera Abramowski na następującej argumentacji. Ideologia socjalizmu państwowego, z jej „teorią tendencji rozwojowych” i odpowiedzialnością państwa za stabilność przyszłego ustroju mija się z prawdą o istocie ewolucji form życia społecznego. Skoro uważa się przejście do ustroju socjalistycznego za leżące w gestii państwa, zapoznana zostaje konieczność przeprowadzenia rewolucji moralnej; pomysł podtrzymywania przyszłego ustroju za pomocą administracji i policji zdradza natomiast wiarę zwolenników rozwiązań państwowych w niezmienną ludzką naturę, która będzie musiała podlegać kontroli jako nieodpowiadająca nowym warunkom społecznym¹¹⁷. Reformy prowadzone w imię polepszenia bytu klas pracujących nie są w stanie zrealizować głoszonego ideału socjalistycznego, a nawet popadają z nim w sprzeczność. Dzieje się tak dlatego, że reformatorzy, odsuwając powstanie socjalizmu w bliżej nie sprecyzowaną przyszłość, czynią z niego ideę oderwaną od życia, przeskadzając rewolucjonizowaniu mas. Tymczasem rozbudzanie nastrojów rewolucyjnych jest niezbędne, co wiąże się z tym, że partii robotniczej, w przeciwieństwie do innych partii, nie chodzi o poprawę bytu określonej grupy osób, tylko o przekształcenie rzeczywistości społecznej tak, by była w niej poszanowana ludzka godność wszystkich¹¹⁸. Realizacja tego zadania jest niemożliwa w ramach kapitalizmu, żeby zaś powstał nowy ustrój, konieczne jest, by w potrzebach ludzi obecne było dążenie do zmiany stosunków społecznych. Reformiści dokonując zmian w imieniu robotników, działają za nich, nie pomagając im w uświadomieniu sobie ich klasowego interesu, uzależniając ludzi od zewnętrznych nakazów państwa i zabijając ich twórczy potencjał. Abramowski pisze wprost, że „rewolucja potrzebuje tych cech, które upaństwowienie zabija”¹¹⁹. Socjalizm państwowy nie podtrzymuje samorodnych inicjatyw ani spontanicznych, oddolnych zmian w pojęciowości i nastawieniu ludzi, i nie może tego robić, gdyż gdzie

pojawia się aparat państwowy, tam kurczą się działania oddolne i zrzeszenia. Reformiści nie angażując na codzień mas robotniczych w działalność socjalistyczną, podtrzymują w nich stare przyzwyczajenia, ideowość i moralność, a następnie, dla zyskania poparcia wyborczego, odwołują się do ich drobnomieszczańskich tęsknot i narodowego szowinizmu, popadając tym samym w sprzeczność z głoszonymi przez siebie oficjalnie hasłami¹²⁰. Już samo uczestnictwo socjalistów w instytucjach rządzących państwa burżuazyjnego prowadzi do zdrady wyznawanych ideałów, ponieważ potrzeba zachowania pozycji na forum politycznym wymaga zachowań koniunkturalnych, których skutki zaprzeczają wyznawanej ideologii. Przykładem takiego ideowego zakłamania jest hasło socjalistów niemieckich: „możemy uchwałać armaty, ale w zamian za prawa ludu”¹²¹.

Podobnie jak reformizm, przeczy ideałowi także socjalizm państwowy wprowadzony drogą przewrotu politycznego. „Blankizm”, czyli przemoc dokonywana na ludziach w imię ich dobra, nigdy nie może przynieść im prawdziwego wyzwolenia. Abramowski jawi się jako dalekowzroczny krytyk działań rewolucyjnych nie mających poparcia wśród społeczeństwa, gdy pisze:

Przypuśćmy na chwilę, że zjawia się jakaś opatrność rewolucyjna, grupa spiskowców wyznających ideały socjalizmu, której udaje się szczęśliwie zawładnąć mechanizmem państwowym i za pomocą policji, przebranej w nowe barwy, zaprowadzić urządzenia komunistyczne. (...) Nowe instytucje usunęły fakt prawnej własności, lecz pozostała własność jako potrzeba moralna ludzi; usunęły wyzysk oficjalny z dziedziny produkcji, lecz zachowały się te wszystkie czynniki zewnętrzne, dla przejawienia się których pozostałoby zawsze dostatecznie szerokie pole, jeżeli nie w dziedzinie ekonomicznej, to we wszystkich innych sferach stosunków ludzkich. Dla stłumienia interesów własnościowych organizacja komunizmu musiałaby używać szerokiej władzy państwowej (...). Tym sposobem komunizm byłby nie tylko czymś ogromnie powierzchownym i słabym, lecz co więcej, przestoczyłby się w państwowość gnębiącą swobodę jednostki, a zamiast dawnych klas wytworzyłby dwie nowe – obywateli i urzędników (...). Jeżeliby więc komunizm w tej sztucznej postaci, bez przeobrażenia się moralnego ludzi, mógł się nawet utrzymać, to w każdym razie zaprzeczalby samemu sobie i byłby takim potworem społecznym, o jakim nie marzyła nigdy żadna klasa uciskana, a tym bardziej proletariat, broniący praw człowieka i przez samą historię przeznaczony do jego wyzwolenia.¹²²

Dla Abramowskiego socjalizm państwowy jest ex definitione karykaturą idei socjalistycznej, a państwo socjalistyczne karykaturą wspólnoty idealnej. Różnicę między propagowaną przez siebie wspólnotą idealną a państwem

socjalistycznym pokazuje polski autor poprzez krytykę koncepcji „ludowego państwa pracy” austriackiego socjaldemokraty, Antona Mengera. Wszechobecność struktur administracyjnych i monopolu kulturalnego, które miałyby miejsce w takim państwie, ograniczyłyby wolność jednostek i doprowadziły do nowej formy ucisku. Sprzeciw Abramowskiego budzą zwłaszcza ograniczenia swobody jednostek w wyborze sposobu życia i miejsca zamieszkania, wszechwładność prawa administracyjnego, które podporządkowuje sobie ludzi, zamiast im służyć, ograniczenie samorządu, podstawowe znaczenie rozstrzygnięć biurokratycznych, pomijających rzeczywistą korzyść jednostkową. Socjalizm Mengera jawi się jako doskonały mechanizm totalitarny, gdzie człowiek podporządkowany jest organizmowi państwowemu, w którym jednostki nie mogą się realizować, są niesamodzielne i nietwórcze, gdzie brak jest demokracji oraz panuje koszarowa dyscyplina i posłuszeństwo wobec władzy. Propozycja Mengera, zaprezentowana przez niego w książce *Nowa nauka o państwie*, stanowi dla Abramowskiego modelowy przykład niepowodzenia, które musi stać się udziałem przymusowej organizacji państwowej mającej ambicje zaprowadzenia ustroju socjalistycznego. Według Abramowskiego przykład ten wskazuje, że uspołecznienie poprzez upaństwowienie prowadzić może tylko do rozszerzenia niewoli, zabicia ludzkiej indywidualności¹²³, stając się „ironią, policzkującą klasy pracujące, sfalszowaniem ich ideałów i dążeń dziejowych”¹²⁴.

Abramowski w propagowaniu socjalizmu stoi konsekwentnie na stanowisku antypaństwowym. Z jednej strony krytykuje on państwo jako instytucję istniejącą dzięki niesamodzielności jego obywateli, stojącą na straży interesów klas rządzących i wspierającą ucisk. Państwo, o którym pisze Abramowski, to państwo kapitalistyczne, którego zbędność staje się oczywista w obliczu możliwości przewrotu ustrojowego. Z drugiej strony uważa je za zło samo w sobie, co wynika z faktu działania jego instytucji w makroskali, a więc bez należytego poszanowania praw i interesów jednostkowych. Państwo wypacza każdą, nawet najlepszą ideę, odrywając ją od kontroli społecznej i stawiając człowieka jako drugorzędny względem instytucji. Przecistawiając funkcjonowanie państwa funkcjonowaniu stowarzyszeń, podkreśla Abramowski konieczność należenia do instytucji państwowej, jej wszechobecność we wszystkich dziedzinach życia i naturalną dla zasięgu jego funkcjonowania sztywność w dostosowywaniu się do zmiennych wymagań jednostek oraz przymus prawny, który podporządkowuje sobie człowieka zamiast zawsze działać dla jego korzyści¹²⁵. Najgłębszy sprzeciw polskiego autora budzi charakterystyczny dla państwa brak demokracji, która zawsze wiąże się z dyktaturą praw większości kosztem poszkodowanej mniejszości¹²⁶. Według Abramowskiego w każdym państwie, także socjalistycznym, zawsze istnieją dwie klasy: rządząca i niewolnicza, a to uniemożliwia prawdziwą swobodę jednostkową i wyzwolenie.

Socjalizm, o który chodzi Abramowskiemu, ma być rewolucyjny, ale bezpaństwowy¹²⁷. Jedynym dopuszczalnym przez polskiego filozofa działaniem jest przeobrażenie sumień – nic innego nie jest ani sensowne, ani wykonalne, gdyż, jak pamiętamy, zmiana prawodawczo-polityczna jest jedynie usankcjonowaniem wcześniejszej zmiany, która zaszła w psychikach indywidualnych. Aby zaistniała nowa struktura stosunków społecznych, sami działający nie mogą być już biernymi ofiarami systemu, lecz twórczymi, prospołecznymi, samodzielnie myślącymi jednostkami, jako że

[...] nowy świat społeczny wymaga nowych ludzi. Z natur niewolniczych nie mogą powstać instytucje wolnościowe. Z rabusiów i pasożytów społecznych nie może powstać demokracja. Z ludzi goniących tylko za zyskiem lub zbytkami nie może narodzić się sprawiedliwość społeczna¹²⁸.

Abramowskiemu chodzi o prawdziwą, spontaniczną i całkowitą wewnętrzną przemianę ludzi. Mają oni stworzyć wspólnotę, w której realizowana będzie nieskrępowana twórczość jednostkowa i zapewnione „wyzwolenie całkowite”¹²⁹ od wszystkich krępujących dotąd człowieka więzów i schematów, obejmujące poza uwolnieniem od wyzysku, także wolność od czasochłonnej i ogłupiającej pracy, od ograniczających doktryn oraz dogmatów moralnych, oraz swobodę w organizowaniu sobie życia i zaspokajaniu wszystkich potrzeb pod warunkiem, że nie zagraża to analogicznym uprawnieniom innych ludzi. Zasadą etyczną ma być braterstwo, przejawiające się w poszanowaniu cudzych praw, współdziałaniu i braku animozji na tle narodowym, religijnym i pogładowym. „Wolność całkowitą” przynieść mogą tylko organizacje, do których człowiek należy bez przymusu, a w celu zrealizowania pewnych potrzeb, a więc oddolnie tworzone stowarzyszenia, które zapewnią każdemu nieskrępowany rozwój wedle charakterystycznych dla niego poglądów i oczekiwań. Do stowarzyszenia ludzie należeć będą tak długo, jak długo będzie ono odpowiadało ich potrzebom, z możliwością wycofania się w dowolnym momencie. Cele i zasady działania stowarzyszeń dostosowują się przy tym łatwo do różnorodnych i zmieniających się potrzeb ludzkich, zapewniając niezbędną nieskrępowaną ekspresję dynamikę i przestrzeń dla samorealizacji. W ten sposób każdej jednostce zagwarantowana zostanie wolność, a jest to według Abramowskiego „wolność bycia sobą, rozwijanie swego typu przyrodzonego, nie zaś tego, który ktoś inny uważa za wyższy, doskonalszy lub użyteczniejszy”¹³⁰. Dopiero w stowarzyszeniu możliwa jest prawdziwa demokracja, z pojęciem swobody indywidualnej, gdyż nie ma w nim przymusu, a panuje całkowita dobrowolność. Prawa, regulujące istnienie stowarzyszenia służą ludziom i podatne są na zmiany, będąc podporządkowane potrzebom członków stowarzyszenia¹³¹.

Organizacje dobrowolne i oddolne, których powstawanie propaguje i popiera Abramowski, obejmują cały wachlarz różnego rodzaju stowarzyszeń i związków, działających na wielu płaszczyznach i obejmujących potrzeby z różnych dziedzin życia. Już w latach 1898–1899 roku inicjuje on grupy kształtujące się etycznie, propagujące hasła odnowy moralnej w duchu wolności i braterstwa¹³². Organizuje komuny w Genewie, Warszawie i Zakopanym, propaguje kooperatywy spożywcze i wszelkiego rodzaju spółdzielnie, od 1909 roku inicjuje powstanie Związków Przyjaźni¹³³, a potem także Związku Rycerstwa Polskiego. Celem wszystkich tych pomysłów było zaprowadzenie ustroju komunistycznego w zastanych warunkach, w zgodzie z założeniem rewolucji moralnej, według którego przyszłość społeczeństwa wykuwana jest w terażniejszości i zależy całkowicie od najpierw wykreowanych potrzeb i postaw ludzi, współtworzących nowy ustrój. Dla Abramowskiego w kooperatywach i innych stowarzyszeniach wypracowywane są zaczątki przyszłościowych postulatów kolektywizmu¹³⁴. Już w *Programie wykładów nowej etyki* (1899) i *Ustawie stowarzyszenia „Komuna”* (1900) formułuje polski autor szereg ideowych i praktycznych zaleceń, mających ułatwić zakorzenienie wśród społeczeństwa kultury demokratycznej i nowych zasad funkcjonowania społecznego. I tak, wyzwolenie człowieka uzależnienia Abramowski od zniszczenia własności prywatnej, państwa i pracy przymusowej¹³⁵, a za „zadania etyczne” uznaje: rozbudzenie potrzeby wspólnego życia i zwalczanie egoizmu, zwalczanie w ludziach instynktów własności i wyzysku, wyrugowanie potrzeby państwa w życiu człowieka i rozbudzenie potrzeby bezpieczeństwa, zmianę stosunku ludzi do problemu przestępczości i potrzeby państwowego jej karania, zwalczanie dogmatycznych poglądów na istotę dobra i zła moralnego, obudzenie w ludziach potrzeby życiowej swobody od pracy i zmianę rozumienia pracy jako obowiązku, wykorzenienie szowinizmu narodowego i religijnego¹³⁶. Wprowadzenie tych zasad w życie obejmuje propagandę wśród robotników oraz zachęcanie ich do stowarzyszania się w imię ich realizacji. Wynikiem ma być: rozszerzenie solidarności robotniczej na wszystkie dziedziny życia; bojkot własności, przejawiający się między innymi w niepożyczaniu na procent, zaniechaniu udziału w spółkach wytwórczych oraz odstąpienie od wyzysku domowego kobiet i dzieci; całkowity bojkot państwa, przejawiający się nieposługiwaniem się instytucjami sądowniczymi i policyjnymi, odmową pomocy policji i sądom, odmową składania przysięg. Propaganda nowych zasad etycznych, według których jedynym złem jest krzywda ludzka, a jedynym obowiązkiem moralnym braterstwo przynieść ma usunięcie dogmatyzmu moralnego i etyki honoru¹³⁷. Zwalczanie zakorzenionego w robotnikach nałogu pracy i wskazywanie na wyniszczające skutki jej nadmiaru oraz propagowanie korzyści, jakie przyniesie „swoboda życia” skłonić ma ich do „rozszerzania życia w kierunku różnych potrzeb i przyjemności, poszukiwania zabaw, natury, piękna, zajęć umysłowych”¹³⁸.

Opisane powyżej zwyczaje i potrzeby komunistyczne wspierane będą przez uczestnictwo robotników we wspólnotach o charakterze stowarzyszeniowym. W ten sposób ich życie codzienne zaprzeczać będzie istniejącemu ustrojowi społecznemu, tworząc jednocześnie nowy, wypierający stare instytucje i organizacje społeczne, a przede wszystkim podtrzymującą je starą ideowość. Nowa rzeczywistość społeczna powstanie poprzez bojkot starej¹³⁹. Celowe działanie dla realizacji potrzeb w nowy sposób spowoduje, że stare instytucje, przestawszy spełniać swoją rolę, stracą rację bytu i zanikną. Polski autor jest przekonany że rozwój kooperatyw, w połączeniu z działalnością związków zawodowych i oddolną organizacją rynku stanowi realne zagrożenie dla istniejącego ustroju kapitalistycznego. W pracy poświęconej kooperatywom spożywczym zatytułowanej *Kooperatywa jako sprawa wyzwolenia ludu pracującego* (1912), opisuje Abramowski, w oparciu o doświadczenia angielskie i belgijskie, jak wyglądałaby organizacja przyszłego życia społecznego. Kooperatywy spożywcze kupowałyby hurtowo potrzebne jej członkom artykuły, sprzedając je w swym obrębie po nieco wyższej cenie. Uzyskana w ten sposób nadwyżka byłaby własnością członków kooperatywy, i służyła jako kapitał, przeznaczany na cele ich wspólnoty. Kapitał ten przeznaczony byłby na dywidendy, kasy pomocy wzajemnej i ubezpieczenia, budowę domów mieszkalnych, opiekę zdrowotną oraz na rozwój niezależnej oświaty¹⁴⁰. Związki kooperatyw spożywczych wyparłyby z rynku kupców, zniknęłaby spekulacja, przedsiębiorstwa zmuszone byłyby realizować zamówienia kooperatystów, gdyż stanowiliby oni ogół nabywców. Produkcja podporządkowana byłaby potrzebom, co położyłoby kres nadprodukcji i kryzysom gospodarczym¹⁴¹.

Bojkot, przeprowadzony przez oddolne organizacje bezpieczeństwa, stworzy według Abramowskiego rewolucję zarówno społeczną, jak i indywidualną. Wspólnota posiadania i zaangażowanie wszystkich członków kooperatyw w jej działalność są szkołą demokracji, uczą samorządu i wolności. Ludzie sami decydują o swoim losie, nie będąc już niewolnikami poddającymi się odgórnym zaleceniom. Kooperatywy, co ciągle podkreśla Abramowski, stwarzają nowego człowieka, który jest twórcą życia, umiejącym „bez przymusu działać z innymi i życie doskonalić”¹⁴². Tylko w ten sposób możliwe jest według Abramowskiego stworzenie jednostek, które utrzymają nowy ustrój społeczny, gdyż demokracja, braterstwo i wolność stanowią będą ich potrzebę¹⁴³. Kooperatywy przynoszą oczekiwane odrodzenie moralne ludzi, gdyż uczą ich samodzielności, odpowiedzialności, twórczości i solidarności. Praca w kooperatywie uzyskuje nową jakość, jest przyjemniejsza, a zorganizowana grupowo jest wydajniejsza i krótsza. Dzięki temu robotnicy uzyskają więcej wolnego czasu, który przeznaczyć będą mogli na rozwój swych osobowości. Życie w kooperatywie staje się „wolnym aktem braterstwa”¹⁴⁴.

Miał rację Jan Hempel, gdy, choć bez sympatii dla naszego bohatera, pisał: „Abramowski wierzył, że (...) sklepiki spółdzielcze staną się ogniskiem cudów moralnych. Spółdzielnie miały przekształcić swoich członków z samolubów na pełnych wzniosłości braci w komunie duchowej”¹⁴⁵. Inicjatywy Abramowskiego rzeczywiście wspomóc miały w zamyśle ich twórcy przeobrażenie duchowe człowieka. Znamienna jest w tym względzie wypowiedź autora dotycząca związków przyjaźni, które poprzez kultywowanie zasad przyjaźni i pomocy wzajemnej w codziennym życiu przynieść miały w zamierzeniu odnowienie religii braterstwa¹⁴⁶ i „wytworzenie nowej rasy ludzi”; nowy człowiek charakteryzowałby się tym, że altruizm i braterstwo stanowią jego indywidualność głęboką¹⁴⁷. Abramowski dążył w swej filozofii do przemiany człowieka w kierunku wyzwolenia zeń wszystkiego, co najlepsze, wierząc, że to właśnie stanowi jego prawdziwą naturę, o czym pisaliśmy już przy okazji omawiania prospołecznego potencjału intuicji. Uwagi zawarte w pismach psychologicznych myśliciela pozwalają sprecyzować istotę i przebieg przemiany, która zająć miała w ludzkiej indywidualności. Przyjrzyjmy się zatem psychologicznej stronie procesu powołania do życia wspólnoty idealnej.

2. Płaszczyzna psychologiczna

Jak pamiętamy, według nowej teorii pamięci, sformułowanej przez Abramowskiego w *Badaniach doświadczalnych nad pamięcią*, każde doświadczenie przeżyte przez człowieka zostawia ślad w jego pamięci, czyli uczuciowości. To, co zapomniane, równoważniki uczuciowe przeżyć pozostawione w cenestezji, jest stale i ciągle obecne, tworząc naszą tożsamość wewnętrzną, nasze wycucie siebie jako siebie. Jaki jest szczegółowy przebieg organizowania się ludzkiego charakteru? Przeżycia kształtują nasz charakter na poziomie nerwowym, tam bowiem odciskają się wpływy zewnętrzne oddziałujące na organizm. Środowisko zewnętrzne kształtuje nasze „usposobienie moralne, stanowiące podścielisko indywidualności”¹⁴⁸ na poziomie organicznym tak silnie, że Abramowski zauważa nawet jego wpływ na fizjonomię¹⁴⁹. Przy tym stan świadomości, który zostawia swój ślad w organizmie, wywołuje sprzężenie zwrotne, polegające na tym, że owa będąca przedmiotem oddziaływania cenestezja wpływa następnie na świadomość. Zapamiętane organicznie emocje zabarwiają całe późniejsze nastawienie życiowe człowieka, predysponują go do pewnych reakcji, tworzą punkt odniesienia dla interpretacji przyszłych doświadczeń. Tworząc w ten sposób charakterystyczne dla danej osoby usposobienie, kreują jej niepowtarzalną indywidualność¹⁵⁰. Co prawda wpływy środowiska zewnętrznego nie są jedynym czynnikiem decydującym o ludzkiej osobowości, gdyż istnieją także stałe rysy charakteru, dziedzicznie przekazany temperament¹⁵¹. Niemniej są one niezwykle ważne, gdyż kształtują nasze „usposobienie moralne” poprzez realizację stanów podświadomych w organizmie, czyli ideoplastię¹⁵².

Jak dojdzie do samorealizacji człowieka? Przez rodzaj neuronowego odblokowania, zastąpienia starych wzorców zachowań i ideowości zakorzenionych głęboko w organizmie człowieka nowymi. Musi się zmienić nie tylko myślenie, które, jak można sądzić z roli, przypisywanej przez Abramowskiego pamięci wzruszeniowej, na codzień jest tylko słowną nadbudową, bezradną wobec rządzących człowiekiem podświadomych wzorców zachowania. Zmiana wewnętrzna, która ma zająć w człowieku, wkroczyć musi w jego cenestezję, przemianie ulec musi pamięć ludzkiego organizmu, inne rzeczy muszą zostać przeżyte i zapamiętane przez ciało, tak by utworzył się nowy wzorzec zachowań. Dlatego tak istotne jest w filozofii Abramowskiego codzienne kultywowanie przez ludzi nowego sposobu życia, przeżywanie go i całkowite zaangażowanie w jego przebieg. Nacisk, jaki kładzie polski filozof na role stowarzyszeń i organizacji oddolnych ma więc nie tylko uzasadnienie społeczne, ekonomiczne czy polityczne, ale także głębokie uzasadnienie psychologiczne, związane ze strukturą psychiki indywidualności mającej zrealizować się we wspólnocie idealnej. Udział w proponowanych przez Abramowskiego organizacjach odcisnąć ma się głęboko w strukturze nerwowej ludzi, tak, że prospołeczne zachowania staną się zupełnie naturalne. Nowy wzorzec zachowania będzie funkcjonował automatycznie i naturalnie tak jak poprzedni, ale w przeciwieństwie do tamtego będzie pożądanym i wybranym.

Według powyższego stanowiska udział świadomości w wykreowaniu poświadczanych zmian charakterologicznych jednostek polega nie na przejęciu przez nią tego, co dotąd było w gestii podświadomości i cenestezji, bo byłoby to niemożliwe, tylko na świadomym ukierunkowaniu procesów rozgrywających się poza kontrolą woli. Badania psychologiczne Abramowskiego, których wyniki zamieszczone są w *Pracach z psychologii doświadczałnej*, dają nowe wskazówki co do sposobu wpływania na owe procesy; ich realizacja zależy przy tym od stopnia zaangażowania danego człowieka w sprawowanie kontroli nad własnym umysłem.

Prowadząc eksperymenty nad podświadomością, odkrył Abramowski, że możemy świadomie na nią wpływać. Na przykład możliwe jest świadome kreowanie tak zwanych obrazów hypnocyficznych, czyli wpływanie za pomocą woli na wizje, które widzimy przed zaśnięciem. Możemy także programować treść własnych snów, na przykład tak, by „zasilać potrzebne dla zdrowia duchowego idee i uczucia”¹⁵³. Abramowski od razu zauważa znaczenie swojego odkrycia dla możliwości kształtowania charakteru:

Silne wyobrażenia pięknych typów ludzkich, opisy scen bohaterkich, narzucane sobie marzenia o czynach wielkich, których mógłbym dokonać w ciągu życia, wszystko to odgrywać może rolę sugestii, które człowiek sam sobie daje, i które powtarzane często, ze skupieniem imaginacji, z rozbudzeniem wzruszeniowości odpowiedniej, stać się muszą czynnikami twórczymi podświadomości¹⁵⁴.

EDWARD ABRAMOWSKI

BADANIA DOŚWIADCZALNE
NAD
PAMIĘCIĄ

TOM TRZECI.
PODŚWIADOMOŚĆ I REAKCYE ORGANICZNE

=====
Z zapomogi Kasy pomocy dla osób pracujących na polu naukowym
im. D-ra Józefa Mianowskiego
=====

WARSZAWA

Skład główny w księgarni E. Wende i S-ka (T. Hiż i A. Turkuł).

1912

Wpływ takich autosugestii analogiczny jest do odkształcania się w ceneściezji przeżyć wspomnieniowych; „marzenia przeniknięte wolą” uznaje Abramowski za tak samo twórcze, tworzące nasz typ indywidualny, jak wspomnienia wzruszeniowe¹⁵⁵. Mechanizm „ucieleśniania się ideału” przebiega w następujący sposób. Człowiek świadomie tworzy idealny wzór, z którym pragnie się utożsamić, a następnie wzór ten żyje własnym życiem w podświadomości. Utrwała się on w zmianach funkcjonalnych organizmu i asymiluje z jaźnią ceneściezyjną człowieka, a następnie zmiany te stają się częścią temperamentu i charakteru¹⁵⁶. Mamy więc nieograniczoną moc kształtowania naszej osobowości w wybranym przez nas kierunku. Możemy wzmacniać te elementy podświadomości, które będąc nierozwinięte powstrzymują nas od spójnego i konsekwentnego działania, możemy eliminować negatywne, przeszkadzające nam w pełnym rozwoju woli i wyobraźni emocje¹⁵⁷. Abramowski nazywa ten sposób wpływania na funkcjonowanie własnej psychiki „metodą silnych i celowych marzeń”¹⁵⁸ i uznaje je za rodzaj ćwiczeń duchowych¹⁵⁹.

Dotyczy to także wspomnianych już dziedzicznie przekazywanych ideałów komunistycznych. Odkąd zapomniane ma naturę psychiczną, a nie tylko fizjologiczną, treści dziedziczne stanowią fragment ludzkiej psychiki, a to oznacza, że są dostępne w teraźniejszości. Dzieje się tak dlatego, że (według nowej koncepcji indywidualności, sformułowanej w *Badaniach doświadczalnych nad pamięcią*, opartej na stałej obecności w psychice treści podświadomych) to, co ukryte w podświadomości, istnieje teraz. Istniejący ciągle w każdym człowieku wzorzec braterstwa oczekuje na rozpoznanie przez podmiot; doprowadzenie do powstania wspólnoty idealnej będzie musiało się wiązać ze świadomą pracą jednostki nad własną psychiką, nad sobą.

Zaprezentowana powyżej podbudowa psychologiczna, stanowiąca zaplecze teoretyczne dla formułowanych jednocześnie przez Abramowskiego rozwiązań społecznych, stanowi niezwykle interesującą propozycję samorealizacji i stworzenia wspólnoty jednostek samorealizujących się. Poprzez pozostawienie procesu przemiany w gestii samych zainteresowanych, wykluczone jest tutaj prawdopodobieństwo manipulacji psychologicznej.

Miał rację Andrzej Walicki, oceniając indywidualistyczne zabarwienie socjalizmu Abramowskiego „utopią i ostrzeżeniem przed utopią”¹⁶⁰. Obecne w projektach praktycznych Warszawiaka poszanowanie dla jednostkowej wolności oddała wszelkie zagrożenia totalitaryzmem, które pojawiają się przy realizacji programu całkowitego i natychmiastowego wyzwolenia ludzkości. Jednocześnie jednak odpowiedzialność i samoświadomość wymagana od ludzi wzrasta do takich rozmiarów, że wiara, jaką pokłada Abramowski w powodzenie swoich projektów musi wydawać się utopijna. (Nie wspominając już przekonania o całkowitej skuteczności ustroju kooperatywnego). Należy jednak pamiętać o apercepcyjnym i intuicyjnym potencjale wspólnotowym, do którego odwoływał się Warszawiak. Abramowski wierzył, że

projekt idealnej wspólnoty, wspierającej rozwój indywidualności i realizującej poszanowanie drugiego człowieka dzięki braterstwu i wzajemnej pomocy ma oparcie nie tylko w historii, ale i w ludzkiej psychice. Dzięki temu moment realizacji tego projektu nie tylko wydawał się bliższy, ale i było więcej sposobów na to, by go przybliżyć.

Dotychczas używając pojęć indywidualności i wspólnoty mówiliśmy o indywidualności i wspólnocie „w ogóle”. Tymczasem w filozofii Abramowskiego w miarę upływu lat coraz częściej pojawiają się wątki narodowe, wyraźnie umieszczające proponowany przez niego program uzdrowienia stosunków międzyludzkich w kontekście polskim. Znanym przykładem jest *Zmowa powszechna przeciwko rządowi* (1905), wykorzystująca ideę wyzwolenia i bojkotu państwa dla celu odzyskania niepodległości przez Polskę. Wszystkie formułowane wcześniej bez wyraźnego adresata zalecenia samodzielności, odpowiedzialności, wolności i demokracji, oddolnych organizacji i produkcji w zreszeniach kooperatyw, tyczą się teraz usamodzielnienia od państw zaborczych. W kooperatyzmie widzi Abramowski remedium na wyzwolenie się od zależności ekonomicznej i narodowej¹⁶¹, Związki przyjaźni mają służyć odbudowie „wielkiej, silnej, demokratycznej” Polski, „jaką ją tworzyli w myślach i dziełach swoich geniusze narodu, Mickiewicz i Słowacki”¹⁶². Przeobrażenie psychik indywidualności mających współtworzyć wspólnotę idealną okazuje się zadaniem nauczania Polaków, pozbawionych długo możliwości samostanowienia, demokracji. Wspomóc przemianę polskich sumień ma inicjatywa powołania Związku Rycerzy Polski, którego celem jest „uszlachetnianie ludzi – wytworzenie w Polsce typu rycerza i zorganizowania ludzi tego typu dla prowadzenia dzieła wyzwolenia politycznego, społecznego i moralnego”¹⁶³. Propagowane przez Abramowskiego wartości takie jak braterstwo i solidarność zrealizowane mają być teraz w Rzeczypospolitej Polskiej¹⁶⁴. Mówiąc o niezależności politycznej narodu polskiego, projektuje przy tym Abramowski powstanie polskiej organizacji państwowej, sejmu i administracji. Zważywszy na programową u tego filozofa antypaństwowość, postawa taka sugeruje, że albo w miarę upływu czasu doszło u Abramowskiego do zmiany stanowiska ideowego, albo też jego deklarowana bezpaństwowość była pozorna. Sprawa ta od razu wzbudziła kontrowersje; przytoczmy kilka opinii: „W ostateczności stał się zwolennikiem państwa – państwa polskiego. On – antypaństwowiec.”¹⁶⁵ (Stanisław Szwalbe), „Bezpaństwowość Abramowskiego nie miała nic wspólnego z anarchizmem. Ten przeciwnik państwa był zawsze gorącym zwolennikiem hasła niepodległości, a więc państwa polskiego”¹⁶⁶ (Jan Hempel), „Antypaństwowość tego polskiego anarchisty jest negacją jedynie państwa o b c e g o, a tęsknotą do własnej, polskiej państwowości. Spółdzielczo – syndykalistyczne idee Abramowskiego przedstawiają tylko nową formę konspiracji ogólnonarodowej”¹⁶⁷ (Julian Brun). Dla Ludwika Kulczyckiego łączenie programu bezpaństwowego z niepodległościowym było „zagadką psychologiczną”¹⁶⁸, natomiast według Karola Konińskiego u Abra-

mowskiego nastąpiło „wielkie przegrupowanie ideowe”¹⁶⁹. Opinię próbujących dostrzec spójność w postawie Abramowskiego jest niewiele¹⁷⁰. Te przytoczone powyżej dalekie są od wytłumaczenia, jaki ostatecznie według Abramowskiego miał być status wspólnoty idealnej. Trudno także zgodzić się z niektórymi współczesnymi próbami pogodzenia istniejących w myśli polskiego filozofa „sprzeczności”¹⁷¹.

Tymczasem Abramowski nigdy nie przestał być zwolennikiem socjalizmu bezpieczeństwa, ani też nie podporządkował wyznawanych przez siebie idei i wartości kwestii odzyskania niepodległości. Odwrotnie, to niepodległa Rzeczpospolita miała właśnie anarchistyczne marzenia Abramowskiego zrealizować, a więc nie zaprzeczyć bezpieczeństwu, lecz stać się rodzajem „bezpieczeństwowego państwa”. Paradoks tego sformułowania jest pozorny: Polska miała być republiką kooperatywną, czyli zbiorem stowarzyszeń, „republiką wolnych gmin”¹⁷². W nowej Polsce istnieć miał co prawda sejm, ale jego funkcjonowanie opierałoby się na zasadach analogicznych do zasad funkcjonowania stowarzyszeń, czyli na przykład zależałoby od powszechnego głosowania; będzie istniał rząd, ale nie regulujący gospodarki, oświaty i spraw wyznaniowych. Za jedyne zadanie rządu uznaje Abramowski ochronę granic. I sejm, i rząd podlegać będą całkowitej kontroli społecznej. Osobną kwestię stanowi możliwość realizacji tak sformułowanych projektów, pewnym jest natomiast, że wykazywane przez oponentów Abramowskiego sprzeczności są pozorne. Zamiast rozumieć późne, a tym bardziej wszystkie, propozycje Abramowskiego jako propagandę pogodzenia polskiej indywidualności z polską wspólnotą, zobaczmy tu raczej ideał pogodzenia indywidualności i wspólnoty realizowany w Polsce. W Polsce, gdzie nie pierwszy już raz w marzeniach narodowych filozofów zrealizowany ma zostać ideał uniwersalny¹⁷³. Trudno zatem mówić o Abramowskim jako o twórcy „polskiego kierunku ruchu robotniczego”, gdyż nie taki był jego zamiar¹⁷⁴. Po prostu szczególna sytuacja Polaków predestynuje ich do realizacji uniwersalnego ideału wyzwolenia, o czym pisze Abramowski w programie Związku Rycerzy Polski:

*Wyzwolenie człowieka z egoizmu i ze służalczości wobec władzy, wyzwolenie, które samo przez się tworzy inny typ dziejowy człowieka, człowieka odrodzonego do głębi swej istoty, wyzwolenie to Związek uważa za wielką misję dziejową Polski w stosunku do ludzkości całej*¹⁷⁵.

IV. INDYWIDUALNOŚĆ I WSPÓLNOTA W METAFIZYCE DOŚWIADCZALNEJ

Redaktor pierwszego wydania *Pism* Abramowskiego, Konstanty Krzczkowski, docenił znaczenie wykładów z metafizyki doświadczalnej dla spuścizny Warszawiaka, nazywając je syntezą pracy życia¹⁷⁶. Rzeczywiście,

Metafizyka doświadczalna jest ukoronowaniem wszystkich wcześniej podejmowanych przez filozofa wątków myślowych; ostatecznego opracowania doczekało się tutaj także zagadnienie indywidualności i wspólnoty.

Pomysł tytułowej metafizyki doświadczalnej ma swoje źródło w znanym nam *Dwulicowym charakterze postrzeżeń*, gdzie odkryta została przez Abramowskiego możliwość kontaktu z treściami intuicyjnymi bez pośrednictwa intelektu. Dzięki „reszcie substancjalnej”¹⁷⁷, czyli temu, co w postrzeżeniu nie uległo obróbce intelektualnej, mamy niezapośredniczony przez zjawisko dostęp do rzeczywistości. Noumen, rzecz sama w sobie, jest składnikiem naszej percepcji, co widoczne jest w stanach agnostycznych czyli przy zawieszeniu intelektu. To właśnie mówi Abramowski tworząc pojęcie „metafizyka doświadczalna”. Metafizyka ta znajduje się w opozycji zarówno do metafizyki racjonalistycznej, której przedmiotem były pojęcia, jak i do kantowskiego sceptycyzmu¹⁷⁸. Ma ona analizować doświadczenia agnostyczne, gdzie stykamy się z wyczuwalną rodzajowo¹⁷⁹, choć niepoznawalną dla intelektu, rzeczywistością.

Według Abramowskiego apercypcyjne pośrednictwo w kontakcie z treściami intelektu, a zwłaszcza pojęciowe nadbudowy, oddalają nas od rzeczywistości¹⁸⁰. Zbliży natomiast nie tylko bierna receptywność, właściwa stanom agnostycznym, lecz także, jak u Marksa, działanie. Poprzez transformację świata zewnętrznego dowiadujemy się bowiem, że „znajdujemy się po tamtej stronie zjawiska”¹⁸¹. Deprecjonujące intelekt przeciwstawienie go agnostycznej bezpośredniości oraz działaniu korespondują z coraz większą rolą, jaką odgrywała w myśli Abramowskiego intuicyjna strona ludzkiej psychiki. Badania nad związaną z intuicją podświadomością zajmowały Abramowskiego od czasów *Dwulicowego charakteru postrzeżeń*, owocując trzynomowymi zbiorami *Badań doświadczalnych nad pamięcią* i *Prac z psychologii doświadczalnej*. Efekty rozważań teoretycznych i eksperymentów psychologicznych dotyczących tej tematyki zebrał filozof w wydanej w 1914 roku książce *Źródła podświadomości i jej przejawy*. Tam też zarysowany został projekt metafizyki doświadczalnej¹⁸². Wykłady Abramowskiego z roku 1917 można uznać za filozoficzny komentarz do tego materiału. Badania nad podświadomością, uzupełniając propagowany równoległe przez Abramowskiego program społeczny, w *Metafizyce doświadczalnej* pozwoliły mu sformułować stanowisko odnośnie przeznaczenia ludzkości i miejsca człowieka we wszechświecie. Jednocześnie interesujące nas zagadnienie indywidualności i wspólnoty zyskało nowy wymiar interpretacyjny.

Jak pamiętamy, sferę apercypcji określił Abramowski pierwotnie jako wspólną dla wszystkich ludzi, indywidualizm i różnorodność wiążąc z intuicją. Z intuicją powiązał także Abramowski najpierw egoizm, które to stanowisko następnie odrzucił, samolubność przypisując działalności – wspólnego skądinąd wszystkim ludziom – intelektu. Sfera intuicji okazała się wówczas potencjalnie wspólnotowa, o czym dowiadujemy się z tekstu

Co to jest sztuka?. Niemniej w filozofii Abramowskiego, co pokazywaliśmy w poprzednim rozdziale, widoczna była tendencja do przypisywania sferze intuicji pozytywnie, a nie tylko negatywnie określonego potencjału wspólnotowego. Tendencje te znalazły oparcie w badaniach nad podświadomością. W ich wyniku doszedł Abramowski do wniosku, że związana z intuicją sfera podświadomości przechowuje dwa rodzaje wspomnień: osobiste, nabyte w ciągu życia oraz odziedziczone, w tym gatunkowe. Te ostatnie, jak dowiadujemy się z *Metafizyki doświadczalnej*, są pamięcią o naszej filogenezie, o ewolucji prowadzącej do powstania gatunku ludzkiego. Wspomnienia gatunkowe stanowią ten właśnie pozytywny potencjał wspólnotowy związany ze sferą intuicji, który przeczuwał Abramowski w *Spoleczeństwach rodowych* i podczas badań nad stanami agnostycznymi. Tym samym uznaje Abramowski w *Metafizyce doświadczalnej* ludzką tożsamość gatunkową za dwupoziomową. Obejmuje ona bowiem zarówno „tożsamość subiektywną” myślącego, jak i „tożsamość idioplazmy”, czyli wspólność pochodzenia biologicznego¹⁸³, której istnienie dane jest nam w agnozji braterstwa.

W ten sposób stosunek ściśle indywidualnych części ludzkiej psychiki do części wspólnych ma się jak 1:2. W całości obejmującej intelekt, intuicję i cenestezję, czyli w każdej ludzkiej jednostce, ściśle indywidualne jest tylko to, co nabyte, czyli część pamięci wraz z jej wpływem na cenestezję i intelekt. Druga część, podobnie jak apercpcja, jest wspólna wszystkim ludziom. Jeśli przypomnimy sobie sposób, w jaki Abramowski opisywał powstawanie ludzkiego charakteru, pojawić się mogą wątpliwości co do tego, czy to, co prawdziwe indywidualne może mieć w tej sytuacji realne znaczenie. Kształt ludzkiego charakteru determinują przecież cechy przekazane dziedzicznie; nasz temperament jest wrodzony. Teraz do głosu dochodzą także wspomnienia gatunkowe, które należą do odziedziczonej części ludzkiej psychiki. Natomiast cechy nabyte, zapisane w psychice wspomnienia osobiste, są niejako przypadkowe, ponieważ powstały bez naszego świadomego udziału. Wpływające na cenestezję przeżycia pochodzą przecież od zastanych już warunków zewnętrznych, w tym społecznych, na które nie mamy wpływu. W subiektywnym odczuciu nie mieliśmy wpływu na czas i miejsce naszego urodzenia, ani na to, że pewne wydarzenia odcisnęły się na naszej psychice głębszym piętnem niż inne. Fakt, że temperament jest nam wrodzony każe natomiast domniemywać, że z takimi, a nie innymi tendencjami do percypowania otaczającej nas rzeczywistości przyszliśmy już na świat. Typy postaw życiowych, na przykład takie, jakie badał Abramowski, melancholijne lub optymistyczne, okazują się nie tyle odzwierciedlać tragiczne lub szczęśliwe wydarzenia życiowe, co raczej porządkować otaczający świat poprzez wrodzone tendencje do uwypuklania pewnych jego aspektów. Okazuje się zatem, że nawet to, co jednostkowe, czyli przeżycia, interpretowane jest wedle reguł tego, co od jednostki niezależne, bo jej wrodzone. Niewyartykułowane przez samego autora konsekwencje jego poglądów psy-

chologicznych głoszą: „ludzka indywidualność jest zbiorem przeżyć uporządkowanych wedle nieukonstytuowanych przez nią reguł w świecie, którego sami nie wybrała; poczucie naszej tożsamości bierze się z autoidentyfikacji z tym zbiorem”. W świetle tego hasło wolności i samoekspresji nie może być tak frenetyczne, jak chciałby tego autor. W rzeczywistości nie jesteśmy wolni, a wartość realizacji tego, czym jesteśmy, nie jest zrozumiała sama przez się. Ta refleksja tyczy się całego proponowanego przez Abramowskiego programu samorealizacji ludzkiej indywidualności, o którym mowa była w tym artykule. Znaczyliby to, że poglądy psychologiczne Abramowskiego doprowadzają do impasu program społeczny w jego wymiarze filozoficznym: nawoływanie do stworzenia świata, gwarantującego wolny czas w którym realizowalibyśmy nasze nie-wolne osobowości pozostawia niedosyt. Optymistyczny projekt Abramowskiego zabarwiony zostaje niemożliwym do wyrugowania egzystencjalnym pesymizmem, obecnym bez względu na to, czy dostrzega go sam autor. Jeśli dzieło wyzwolenia świata i człowieka ma zostać doprowadzone do końca, potrzeba czegoś więcej.

W *Metafizyce doświadczalnej* pokazuje jednak Abramowski nowe horyzonty ludzkiej wolności i indywidualności. Nobilitacja tego, co indywidualne, znajduje ciekawe uzasadnienie. Ma to związek ze szczególnym znaczeniem stanów agnostycznych, to znaczy z faktem, że umożliwiają nam one wgląd w rzeczywistość noumenalną, czyli absolutną, substancjalną¹⁸⁴. Doświadczenia zebrane podczas trwania tych stanów różnią się między sobą, są zindywidualizowane, a fakt, że powstają w zetknięciu z rzeczą samą w sobie nadaje ich różnorodności ontologiczny niejako charakter. Znamienny dla stanów agnostycznych akt wyczuwania niezależnego od nas świata zewnętrznego rozumie bowiem Abramowski jako substancję¹⁸⁵; doświadczenie agnostyczne równoznaczne jest z substancją. Taka definicja substancji pozwala polskiemu filozofowi na opisanie specyficznego sposobu, w jaki dana jest nam rzeczywistość w stanach agnostycznych. Moment zawieszenia intelektu jest bowiem zanikiem naszego poczucia oddzielności od świata zewnętrznego; „ja” zlewa się z przedmiotem obserwacji. Abramowski nazywa ten stan przeniknięcia się „ja” z „nie-ja” Unią, Nirwaną¹⁸⁶. Świat zewnętrzny wyczuwany jest wówczas rodzajowo. Zrównując pojęcia doświadczenia agnostycznego i substancji, z wielości doświadczeń agnostycznych wyciąga Abramowski wniosek o istnieniu wielości substancji. Wielość i różnorodność doświadczeń agnostycznych jest również dla filozofa argumentem za wielością początków życia i filogenezy, wgląd w które omawiane doświadczenia umożliwiają. Dzięki pluralizmowi substancji uzasadniona zostaje przez Abramowskiego nieredukowalność jednostkowych doznań i przeżyć. Każde z nich, należąc jednocześnie do poziomu epistemologicznego i ontologicznego, zyskuje wagę i znaczenie.

Nawiązujący do jamesowskiego pluralizm substancji staje się dla Abramowskiego ontologicznym gwarantem jednostkowej wolności. Konsekw-

wentnie pluralistyczne stanowisko wyłożone w *Metafizyce doświadczalnej* jest rozwinięciem wcześniej już obecnej w myśli polskiego autora potrzeby wyzwolenia człowieka z ograniczających go dogmatów i niedemokratycznych rozstrzygnięć w dziedzinie życia społecznego. „Jedność” uznaje Abramowski jedynie za pojęcie; „wielość” jest rzeczywistością. Tym razem z perspektywy pluralistycznej ontologii raz jeszcze wskazuje Abramowski na nieadekwatność decyzji podejmowanych w ramach ujednociającej instytucji państwowej. Także, za pomocą argumentu niemożliwości pogodzenia ze sobą równoczesnego istnienia dobrego Boga i złego świata, zwalcza Abramowski ideę jednego Boga i optuje na dualizmem prazasad dobra i zła. Sprzeczność dobra i zła dana jest nam zresztą jako intuicyjny pewnik; w tym względzie pluralizm substancji nie tylko gwarantuje wolność, ale także „jest zabezpieczeniem od nihilizmu etycznego”¹⁸⁷.

Szczególna definicja substancji, jaką zaproponował Abramowski, nie tylko potwierdza wolność i ważność ludzkiej indywidualności. Wiąże się także z zadaniem, które polski filozof stawia przed ludzkością. W jego ujęciu substancja ma naturę psychiczną; w psychice ludzkiej różne substancje stykają się ze sobą. Są to: substancje przyrody, idioplazmy, społeczne, boskie („utajone w idioplazmie i podświadomości jako początek życia w ogóle”), a także „substancje innych planet i innych Istot ustrojowych wyższych”¹⁸⁸. Według Abramowskiego cała ewolucja przyrody dąży do powstania bytu, który wszystkie te substancje zsyntetyzuje. Bytem tym ma być nadczłowiek, czyli człowiek przyszłości, a miejscem syntezy jego psychika¹⁸⁹.

Rola ludzkiej indywidualności okazuje się mieć zatem ostatecznie wymiar metafizyczny. Warunkiem powstania nadczłowieka jest wzbogacenie zarówno podświadomości, jak i woli i intelektu. Twierdzi przy tym Abramowski, że

*ludzie niezdolni do silnego skupienia agnostycznego lub o słabej woli nie mogą brać udziału w realizacji życiowej tego, co pochodzi z substancji idioplazmicznej, społecznej, boskiej, a wskutek tego utrudniają pożądaną dla ideału rozwojowego zmianę organizmu i zmianę idioplazmy i są dla rozwoju ludzkości hamulcem, przeszkodą dla stworzenia się nadczłowieka. Odwrotnie, im bardziej zaś wzbogaca się jaźń ludzka, im więcej osobników wzbogacenia tego nabywa i je utrwała, tym bardziej zbliża się dla wszechświata owa pożądana, oczekiwana, wielka chwila w ewolucji życia.*¹⁹⁰

Tym samym zaprzecza autor literze własnej definicji ludzkiej wolności jako bycia sobą, którą umieścił w pracy *Socjalizm a państwo*, a która oznaczać miała, przypomnijmy, „rozwijanie swego typu przyrodzonego, nie zaś tego, który ktoś inny uważa za wyższy, doskonalszy lub użyteczniejszy”¹⁹¹. Tutaj twierdzi się, że istnieją gorsze typy ludzkie, niezdolne do

skupienia agnostycznego i do wysiłku woli. Z tych lepszych powstanie nowy człowiek przyszłości, dzięki własnemu wysiłkowi oraz dzięki zmianie substancji świata społecznego, co zaowocuje nowymi zasobami dziedzicznymi u przyszłych pokoleń¹⁹². Takie stanowisko rozwija wcześniejsze idee Abramowskiego: rewolucji moralnej, przemiany sumienia człowieka, wpływu marzeń twórczych na charakter. Wolność ludzkiej indywidualności oznacza teraz nie dowolność, ale wolność do realizacji gatunkowego celu ludzkości. Nie jest wolnością negatywną, ale pozytywną, jest samookreśleniem i samodeterminacją. Mierzy się ją stopniem potrzebnych do syntezy substancji umiejętności i mocy. „Bycie sobą” oznacza w *Metafizyce doświadczałnej* „bycie takim, jakim powinno się być”.

Pod pewnymi względami nie jest to jednak określenie nowe. Wolność indywidualna nie mogła być w filozofii Abramowskiego, i nigdy nie była, całkowita dowolnością. Wartością była dla niego przecież nie tylko indywidualność, ale i wspólnota. I tak co prawda uważał Abramowski, że jako pewnik dana jest nam intuicja sprzeczności dobra i zła, a nie jej zawartość treściowa, czyli określenie czym jest dobro, a czym zło. Nie znaczy to jednak, że treść tych pojęć była całkowicie uzależniona od indywidualnej preferencji. W filozofii Abramowskiego od początku istniało pozytywnie określenie podstawowych pojęć moralnych; jak wiemy, za (jedyne) zło uznawał Abramowski krzywdę ludzką. Człowieka zawsze uznawał Warszawiak za istotę społeczną, a ludzki indywidualizm ograniczony był ramami owej przyrodzonej nam społeczności. Dlatego „wolność bycia sobą” nigdy nie oznaczała dla Abramowskiego wolności do zachowań obojętnych względem innych ludzi, nie mówiąc już o postępowaniu egoistycznym. Taki sposób postępowania uznawał polski filozof za nieprawidłowy, fałszywy względem tego, kim naprawdę jesteśmy, charakterystyczny dla ludzi „spodlonych i chorych”¹⁹³.

W związku z tym zachowania aspołeczne i zbrodnicze rozpatrywał zawsze Abramowski w kategoriach spowodowanej złą organizacją życia społecznego patologii, nie uważając ich za przejaw immanentnych naszemu gatunkowi skłonności. Komunistycznemu ideałowi, propagowanemu przez Abramowskiego przypisać zatem można znaczenie epistemologiczne – jego realizacja oznacza wyrażenie prawdy o istocie człowieka, o ludzkiej tożsamości. Tożsamość ta, jak wiemy, wyrażona była podwójnie jako wspólność subiekty myślącego i idioplazmy. Propagowany przez siebie ideał braterstwa opisuje Abramowski w *Metafizyce doświadczałnej* jako wyrażający „rzeczywistość absolutną”, czyli tę właśnie dwupoziomową tożsamość¹⁹⁴. Dzięki temu uważa Abramowski ów ideał za odpowiadający „wzorom rozwojowym, potencjalnym, które dążą do stworzenia nowego gatunku, do stworzenia nadczłowieka”¹⁹⁵, oraz „doświadczenie metafizyczne miłości i woli”. Do poznania ideału braterstwa jako pewnika intuicyjnego dochodzi w chwilach skupienia uczuciowego, „agnozjach braterstwa”, których zaistnienie umożli-

liwiają wrzucenia seksualne, miłość od dzieci, uczucie przyjaźni i solidarności zbiorowej, ból litość, doznanie piękna.¹⁹⁶ Jego realizacja natomiast uzależniona jest od świadomego działania ludzkiej woli, której moc wpływu na świat bierze się z psychicznej natury rzeczywistości¹⁹⁷.

Realizacja ideału braterstwa staje się w ten sposób częścią ewolucji, a akces do jego urzeczywistnienia w świecie materialnym jawi się jako wypełnienie misji, przeznaczonej gatunkowi ludzkiemu. Indywidualność w *Metafizyce doświadczalnej* ma zatem służyć gatunkowi, a komunistyczna wspólnota stanowi element tej służby. Czy oznacza to jednak, że jednostka ludzka zredukowana jest do gatunku? Czy silna indywidualność nadczłowiecka jest jeszcze wolna, czy też może zniewolona, a hasło samorealizacji nieaktualne?

Po pierwsze zaznaczmy wyraźnie: realizacja celu gatunkowego nie przybiera charakteru przymusu, jest zadaniem jednostkowym i, podobnie jak rewolucja moralna, nie może być przeprowadzona siłą¹⁹⁸. Po drugie, indywidualna integralność zabezpieczona jest przez pluralizm substancji, a „podwójna tożsamość” ludzi nie oznacza ich unifikacji. Nie oznacza, choć mogłaby, gdyż stanowiłaby wytłumaczenie dla zdolności parapsychicznych, istnienia których dowodził Abramowski. Przejawianie się zdolności psychometrycznych (jasnowidczych) czy telepatycznych mogłoby zależeć od jakiejś wspólnej wszystkim ludziom płaszczyzny, na której giną indywidualne odrębności i istnieje niezakłócony niczym przepływ informacji; mogłoby oznaczać, że jednostkowa różnorodność jest złudna. Tymczasem tłumacząc zasadę przenoszenia przekazu telepatycznego koncepcji takiej Abramowski nie formułuje¹⁹⁹. Nie wyciąga także, w przeciwieństwie do Schopenhauera, wniosku o nierealności naszych „ja” w obliczu istnienia empatii i współczucia, choć chce, by zdolności te stanowiły naszą „jaźń głęboką”. Nic zatem nie wskazuje na to, by projekt „syntezy substancji” pozbawiał jednostkę jej indywidualności i redukował ją do istoty gatunkowej.

Natomiast prawdą jest, że istota wolności jawi się w *Metafizyce doświadczalnej* w specyficzny sposób. W zależności od tego, jaka definicję wolności przyjmujemy, odpowiedź na pytanie o jej istnienie będzie brzmiała różnie. Jeśli za wolność uznamy możliwość ekspresji bez ograniczeń, także moralnych, sam fakt liczenia się z otoczeniem jest już ograniczeniem tej wolności. Tym bardziej jest nim realizacja celu gatunkowego, czyli wartości ponadjednostkowych (w pewnym sensie, bo jednocześnie jednostce immanentnych). Każda przyjęta z zewnątrz wskazówka działania, zwłaszcza ta z sankcją rzeczywistości absolutnej, jawić się musi jako zagrożenie dla samostanowienia jednostki. Z drugiej strony analiza sformułowania „możliwość nieograniczonej ekspresji” prowadzi do innego rozumienia wolności. Pytanie, czego ekspresji mamy mieć możliwość, naprowadza nas na trop szeregu uwarunkowań, którym podlegamy często bez własnej woli. Wtedy wolnością nazwiemy niepodleganie tym uwarunkowaniom, a drogą do jej zdobycia będzie

ponowne, tym razem już świadome, samookreślenie. Wskazówki, naprowadzające nas na drogę świadomego życia nie są wówczas same przez się ograniczeniami naszej wolności, wręcz przeciwnie, mogą ją umożliwiać.

W myśli Abramowskiego do czynienia mamy z drugim rozumieniem wolności. W procesie powstawania naszej osobowości wpływające na ceneścieję przeżycia pochodzą od zastanych już warunków zewnętrznych, w tym społecznych, na które nie mamy wpływu. Na to, co kreuje naszą indywidualność i niepowtarzalność na poziomie neuronowym, można więc spojrzeć jako na to, co nas ogranicza, zamykając w stworzonym bez naszego świadomego udziału wzorcu zachowań. Wzorzec ten nie musi odzwierciedlać naszego prawdziwego potencjału i ukrytych możliwości. I rzeczywiście, jednym z podstawowych przekonań Abramowskiego jest to, że możliwości takie istnieją i mogą zostać wydobyte, oraz że w warunkach ustroju innego niż komunistyczny ludzki potencjał nie jest odzwierciedlony. Jeśli tak, to realizacja ideału braterstwa i powstanie nadczłowieka ukierunkowują ludzkie działanie, nie odbierając mu wolności, ale warunkując ją. Rzuca to nowe światło na wzajemne powiązanie indywidualności i wspólnoty. Właśnie dlatego wolność indywidualna jest możliwa dopiero w ustroju komunistycznym, że jego wprowadzenie i funkcjonowanie wymaga od jednostek świadomego ukształtowania charakteru. Właśnie dlatego wspólnota komunistyczna funkcjonuje w poszanowaniu dla ludzkiej wolności, że tworzą ją samoświadome i niedestruktywne jednostki, które obdarowują innych wolnością, ponieważ mają jej obfitość, gdyż same są wolne. W tym sensie nie można powiedzieć, że realizacja celu gatunkowego kłóci się z prawem jednostki do samorealizacji i wolności.

ZAKOŃCZENIE

Dziwnie smutna bywa historia ideału. Poczęty w jakiś nienazwanych głębiach ludzkich, w jakimś boskim widzeniu krzywd, walk i cierpień, przychodzi na świat jasny i prosty jako rzecz wiekuista. Przychodzi radosny i czysty jak prawdziwy twórca nowego życia. Obiecuje wszystko, rozstrzyga wszelkie sprzeczności i zatargi, lecz pod jednym tylko warunkiem – s z c z e r o ś c i.

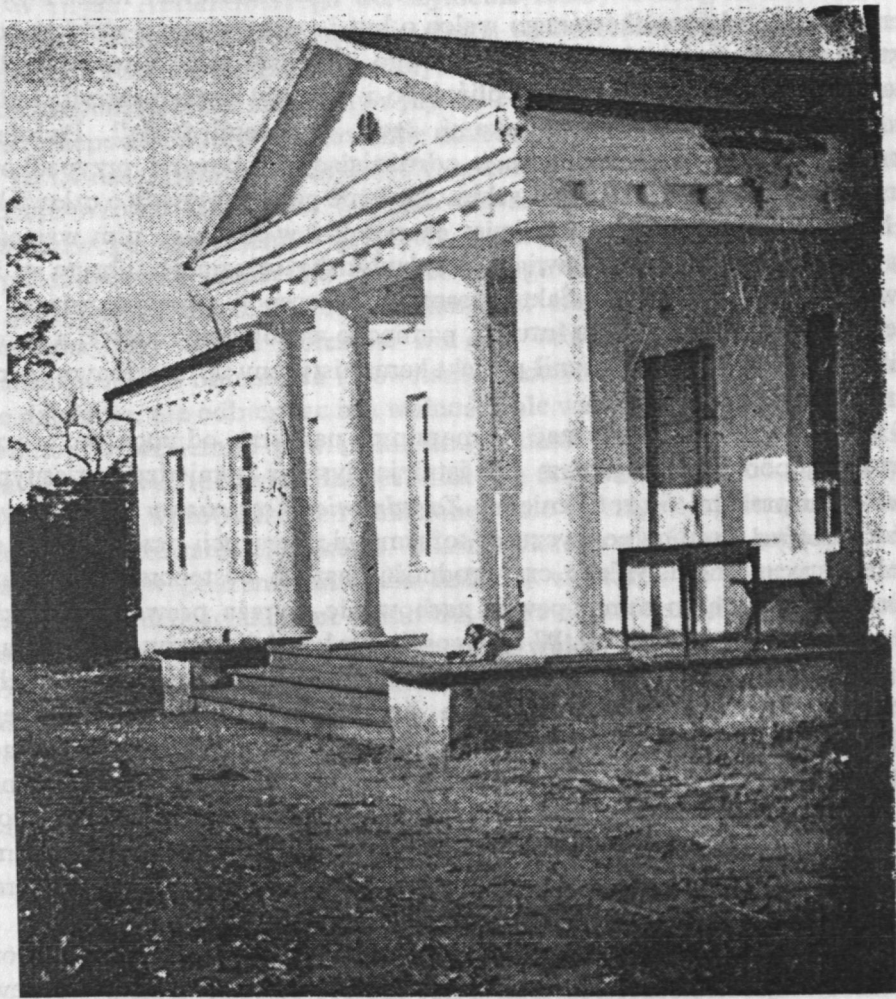
Tymczasem wrogowie jego czuwają; przebiegli, chytrzy wrogowie: starcze nałogi życia; i nie zwalczają go wiedząc, że walka często upiększa i wzmacnia przeciwnika, ale pr z y s t o s o w u j ą do siebie, wypaczają, parodiują. I radosny ideał ginie potworną, komiczną śmiercią.²⁰⁰

Tak pisał Abramowski w roku 1907, apelując o jedność teorii i praktyki, ideału i życia. Nacisk, jaki kładł on na duchowe przeobrażenie człowieka,

wymagające od ludzi samoświadomości i uczciwości, ujawniał tkwiący w ideale socjalistycznym moralny maksymalizm, łatwy do przeoczenia przez pochopnych praktyków. Uzdrawienie człowieka i stosunków społecznych jest dla Abramowskiego swoistym przebudzeniem ludzi z życia fałszywego, podporządkowanego walce o byt i pozbawionego głębi w kontaktach międzyludzkich, do prawdziwego. Życiem prawdziwym rządzić miały wartości takie jak miłość bliźniego i wolność samoekspresji, ludzie mieli być w nim nie niewolnikami, lecz „twórcami życia”. Podobnie jak Marks w *Ideologii niemieckiej*, odróżniający osobowość przypadkową i prawdziwą²⁰¹, wierzył Abramowski w istnienie pewnej prawdy o człowieku, głębszej niż jego uwikłanie w świat ekonomii i w rządzące nim wartości. Tą prawdą była dla Warszawiaka międzyludzka tożsamość, ukryta w indywidualnych psychikach. Fakt tożsamości apercpcji, prospołecznego, bo „bezosobowego” potencjału intuicji, pamięci o wspólnocie rodowej a potem o filogenezie gatunkowej czynił projekt komunistyczny uprawnionym. A nawet koniecznym.

Konieczność ta musiała stać się moralnym nakazem, od początku zresztą nim była; pod tym względem nie istnieje dystans pomiędzy wczesnymi, a późnymi pracami filozofa, między *Zagadnieniami socjalizmu* a *Metafizyką doświadczalną*. Intuicyjne wyczucie tożsamości apercpcji przejawiające się w altruistycznym instynkcie czy zgodność naszego postępowania z Istotą wieczną²⁰² znaczą to samo: pewne zachowanie wyraża prawdę o ludzkiej naturze, inne zaś jej przeczy. W ten sposób ideał socjalistyczny, nakłaniający do przełożenia na materialną rzeczywistość pozahistorycznej prawdy o człowieku, mocą swego autorytetu zdaje się przymuszać jednostki do jego realizacji. Jest to myślenie parareligijne, wymagające od nas podporządkowania się rzeczywistości absolutnej i rezygnacji z dawnego pojęcia wolności. Tak jest przecież u świętego Augustyna, który odróżniając wolną wolę (*liberum arbitrium*) od wolności (*libertas*), chce powiedzieć, że wolni jesteśmy nie wtedy, kiedy myślimy, że jesteśmy, ale wtedy, gdy partycypujemy w wyższej rzeczywistości.

Czy pomysł Abramowskiego, by stworzyć idealną wspólnotę, umożliwiającą swobodny rozwój ludzkich indywidualności, jest spójny? Na pewno nie można zarzucić Abramowskiemu, jak Marksowi, że dążąc do wyzwolenia człowieka roztopia go w jednomyślnym kolektywie²⁰³. Polski filozof kładzie nacisk na poszanowanie człowieka w jego indywidualnej i psychicznej egzystencji²⁰⁴; indywidualność jest naprawdę wolna, gdyż decyzje w kooperatywach i innych stworzonych oddolnie stowarzyszeniach odzwierciedlają rzeczywiste ludzkie potrzeby. Antypaństwowość Abramowskiego jest gwarantem indywidualnej wolności, społecznej kontroli, różnorodności. Ontologiczny status ludzkiej indywidualności jest przy tym zagwarantowany ściśle jednostkowym charakterem intuicji i związanych z nią przeżyć, które w *Metafizyce doświadczalnej* przerodziły się w pluralizm substancji.



Dom Edwarda Abramowskiego w Stefaninie (fot.)

Wydaje się, że wobec zadań, jakie stawia Abramowski przed ludzkością, konsekwentnie indywidualistyczne zabarwienie jego filozofii nie tylko nie ginie, ale zostaje uwypuklone. To od indywidualnej psychiki zależą ustroje społeczne i ich zmiany; kondycja jednostek warunkuje powstanie wspólnoty idealnej. Wszystko uzależnione jest od tego, czy jednostka dokona przewartościowania własnych priorytetów, i czy wspomże przemianę świadomą pracą nad sobą, nad swoim duchowym rozwojem. Zasady kształtowania się ludzkiego charakteru, mówiące o zapisywaniu przeżyć w podświadomości i ciele, wymagają realnego, emocjonalnego uczestnictwa w nowym życiu społecznym i życia nowymi wartościami. W ten sposób, poprzez ideoplastię, zapamiętane będą, a następnie dziedziczone, nowe emocje i wzorce zachowań. (Tak zresztą przebiegała według Abramowskiego cała ewolucja przyrody²⁰⁵). To ludzka indywidualność przeobrazi się mocą własnej woli w nadczłowieka, na którego czeka cały wszechświat. Abramowski prorokuje powstanie nowej, doskonalszej jednostki ludzkiej, o większej ilości połączeń nerwowych i zdolnościach takich jak telepatia, psychometria, oddziaływanie wolą na funkcjonowanie ciała czy świadome śnienie²⁰⁶.

Ale stanowiąca centrum filozofii Abramowskiego indywidualność realizuje wspólnotowy potencjał, którego sama nie wybierała, a także gatunkowy cel, którego sama nie określiła. Od początku swojej drogi myślowej podtrzymywał Abramowski przekonanie o istnieniu prawdy o społecznej istocie człowieka, która domaga się materializacji w ustroju komunistycznym; w tym sensie indywidualność w jego filozofii nigdy nie była w pełni niezawisła. Zebrane przez Warszawiaka dowody na prawomocność i konieczność nowej formy ustroju społecznego, jak wspomnieliśmy wyżej, wewnętrznym przymusem moralnym zachęcają jednostki do podporządkowania się realizacji komunizmu. Co prawda więc nie ma w projekcie społecznym Abramowskiego niebezpieczeństwa ujednoczenia jednostek, ale jest oczekiwanie realizacji pewnych wartości absolutnych. Podobnie jest z dziełem syntezy substancji. Muszą się tutaj pojawić wątpliwości, rozdzielające fakt, iż cała ewolucja przyrody dąży do powstania nadczłowieka, od naszej decyzji, czy chcemy się nim stać. Dla Abramowskiego tymczasem chęć ta jest tak oczywista, jak dla Plechanowa udział w koniecznym procesie historycznym, co powoduje nawrót do pytania z *Zagadnień socjalizmu*: jak połączyć ze sobą konieczność i celowość? Abramowski wierzył, że chęć działania wynika z doświadczenia prawdy o ludzkiej tożsamości podczas trwania stanów agnostycznych, to jest, że kontakt z prawdą przemienia silnego człowieka w jej realizatora. Problem rozdziału bytu od powinności okazuje się więc jedynie teoretycznym. Charakterystyczne jest dla Abramowskiego przekonanie o naturalności pragnienia stania się nadczłowiekiem; przeciwstawia on w tym względzie swoje podejście filozofii moralnej Fichtego, dla którego służba gatunkowi wiąże się z wyrzeczeniem, poświęceniem siebie²⁰⁷.

Projekt powołania do życia wspólnoty idealnej zakładał wyzwolenie człowieka od wszystkich krępujących go dotąd, związanych z ustrojem kapitalistycznym, więzów. Jednak hasło wolnej „realizacji typu przyrodzonego” jednostek, które było integralną częścią komunistycznego programu Abramowskiego, nie mogło zostać utrzymane w ramach reszty jego systemu. Istniały wszak „typy zwyrodniałe, psychasteniczne, słabe biologicznie i przez swą słabość znikczemniałe moralnie”²⁰⁸, których istnienie hamowało realizację gatunkowego celu ludzkości. Abramowski natomiast proponował zestaw normatywnych wskazań, które miały skierować energię twórczą człowieka w konkretnym kierunku.

We wcześniejszych partiach niniejszego tekstu zwracaliśmy uwagę na fakt konieczności ukierunkowania ludzkiego intelektu, tak, by nie szkodził drugiemu człowiekowi, zaprzeczając w ten sposób tożsamości apercpcji. Mówiliśmy też o tym, że powołanie do życia wspólnoty idealnej wymaga od ludzkiej indywidualności zaangażowania obu sfer psychiki. W świetle całości dorobku Abramowskiego stwierdzenia te nabierają dodatkowej treści. I intelekt, i emocjonalność człowieka odzwierciedlać mają międzyludzką tożsamość. Intelekt, nasza wola, ma być ukierunkowana poprzez prawdę, dostępną w stanach agnostycznych, natomiast zachowania altruistyczne mają wprost wypływać z przeżywania tych stanów, z rzeczywistości, która ujawnia się po zawieszeniu intelektu. Początkowe trudności, z jakimi borykał się Abramowski próbując określić istotę apercpcji i intuicji oraz ich rolę w powstaniu wspólnoty idealnej, zanikają w miarę rozwoju jego myśli. Dlatego nie sposób zrozumieć koncepcji indywidualności i wspólnoty w filozofii Warszawiaka bez traktowania jego dorobku jako całości²⁰⁹. Tylko wówczas możliwe jest dostrzeżenie, jak bardzo indywidualność, choć zachowując swój odrębny status, jest podporządkowana temu, co wspólne. Nie ogranicza jej co prawda komunistyczna wspólnota, ale ogranicza sam fakt konieczności jej stworzenia. Dzieje się tak dlatego, że wyzwolenie ludzkiej indywidualności zostało uzależnione od jej gotowości do realizacji podwójnej tożsamości apercpcji i idioplazmy, odziedziczonych po przodkach ideałów komunizmu oraz dzieła syntezy substancji. Abramowski chciał uwolnić jednostki ludzkie opierając się na gatunkowych treściach psychiki i ostatecznie podporządkował indywidualną ekspresję realizacji tych treści. Konsekwencje takie są nieuniknione: chęć wyzwolenia ludzi w imię pewnej prawdy zawsze, w mniej lub bardziej inwazyjny sposób, podporządkowuje ich tej prawdzie. Nie znaczy to, że z koniecznością pozbawia ich wolności; jak pisaliśmy przy okazji omawiania *Metafizyki doświadczalnej*, pod pewnymi względami może tą wolnością obdarowywać.

Człowiek w filozofii Abramowskiego jest jednocześnie bytem historycznym i swoście beczasowym. Z jednej strony jest to marksowski „całokształt stosunków społecznych” z szóstej tezy o Feuerbachu; z drugiej naczynie dla niezależnej od owych stosunków prospołecznej „istoty człowie-

czeństwa". Historia jawi się tutaj jako kontinuum samorealizacji gatunku ludzkiego, który tworzy organizację społeczną zgodną z prawdą o swej metafizycznej istocie. Pogodzenie indywidualności i wspólnoty staje się tym samym pomostem łączącym człowieka ze światem, a także z samym sobą. Synteza substancji wszechświata także ma owa zdolność „oswajania” rzeczywistości; można mianowicie przeprowadzić paralełę pomiędzy czynnością a percepcji, organizującej materiał intuicyjny, a ludzką psychiką syntetyzującą (organizującą?) wszystkie substancje.

Przyjaciel Abramowskiego, Kazimierz Pietkiewicz, broniąc go przed zarzutami utopijności, napisał: „utopia tem jest znamienna, że oprócz błędów cieszących gawieź – zawiera zwykle wielkie myśli i prawdy. Utopia jest czynnikiem twórczym w społeczeństwie, – utopia się ziszcza”.²¹⁰ Abramowski świadom był trudności, które czekają ludzkość na drodze realizacji celów, które przed nią stoją. Niemniej ufał w naturalność uczucia braterstwa i nieograniczone możliwości ludzkiego umysłu. Z dwóch postaw życiowych, potęgującej siły człowieka i osłabiającej je, wybierał tę pierwszą.

PRZYPISY

¹ Zob. K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, tom 3, Warszawa 1961, s. 83. Por. także inne sformułowanie tej samej myśli: „W łonie społeczeństwa komunistycznego, jedyne społeczeństwa, w którym samorodny i wolny rozwój jednostek nie jest frazesem, rozwój ten jest uwarunkowany właśnie istniejącą między nimi więzią–więzią, polegającą częściowo na przesłankach ekonomicznych, częściowo na koniecznej solidarności wolnego rozwoju wszystkich i wreszcie na uniwersalnym charakterze działalności jednostek na bazie danych sił wytwórczych.” (Tamże, s. 499).

² E. Abramowski, *Zagadnienia socjalizmu*, [w:] t e g o ż, *Filozofia społeczna. Wybór pism*, Warszawa 1965, s. 159.

³ Pseudonimem „Warszawiak” podpisywał Abramowski niektóre ze swych wczesnych pism propagujących idee socjalistyczne (np. *Czego chcą socjaliści?*). Słowo to ma także inne, nieprzypadkowe w tym kontekście konotacje. O „Warszawiakach”, czyli przedstawicielach radykalnej inteligencji działających w Warszawie przed I wojną światową pisze w *Przedwiośniu* S. Żeromski. Przywołuje on nazwiska Mariana Bohusza, Stanisława Krzemińskiego oraz Edwarda Abramowskiego.

⁴ E. Abramowski, *Kazimierz Krauz. Socjologiczne prawo retrospekcji*. [w:] t e g o ż, *Metafizyka doświadczalna i inne pisma*, Warszawa 1980, s. 254–255.

⁵ Tamże.

⁶ O związkach Abramowskiego z Bergsonem zob. S. Borz y m, *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*, Wrocław 1984, s. 77–96.

⁷ Zob. S. Borz y m, *Abramowski, filozof epoki modernizmu*, [w:] E. Abramowski, *Metafizyka doświadczalna i inne pisma*, Warszawa 1980, s. X.

⁸ E. Abramowski, *Teoria jednostek psychicznych* [w:] t e g o ż, *Metafizyka doświadczalna i inne pisma*, s. 12.

⁹ Stanowisko takie zbliżone jest kierunkiem poszukiwań do psychologii Gestalt.

¹⁰ E. Abramowski, *Teoria jednostek psychicznych*, s. 80.

¹¹ Tamże, s. 91.

¹² jw. Przeczy to tezie S. Borzyma, jakoby stanowisko Abramowskiego z czasów *Teorii* poddawało rewizji pogląd o pośredniczącej roli świadomości, charakterystyczny dla psychologii introspekcyjnej. Por. S. B o r z y m, *Abramowski, filozof epoki modernizmu*, s. XII.

¹³ E. A b r a m o w s k i, *Teoria jednostek psychicznych*, s. 92.

¹⁴ E. A b r a m o w s k i, *Teoria jednostek psychicznych*, s. 87–88.

¹⁵ E. A b r a m o w s k i, *Zagadnienia socjalizmu*, [w:] t e g o ż, *Filozofia społeczna*, Warszawa 1965, s. 66. Podział idei socjalistycznej na dwa komponenty: ekonomiczną konieczność i etyczną dowolność był wynikiem wpływów neokantowskich w ówczesnym marksizmie i spotkał się z krytyką tych, dla których wkład Marksa do filozofii wiązał się między innymi z przewyżnieniem kantowskiego dualizmu faktów i wartości. Do takich krytyków należał G. L u k a c s w. W Polsce Abramowskiego za wpływy neokantowskie atakował Adam S c h a f f, pisząc między innymi: „Nie rozumiejąc, że konieczność w ujęciu materializmu historycznego zawiera w sobie świadome działanie ludzi, Abramowski widzi sprzeczność między tym, co musi być i tym, co powinno być”. (Zob. A. S c h a f f, *Narodziny i rozwój filozofii marksistowskiej*, Warszawa 1950, s. 301.) Inny przykład refutacji poglądów Abramowskiego ze względu na wątki neokantowskie, dokonanej z pozycji marksistowskich, znajduje się w artykule A. F l i s a *Fenomenalistyczna metoda socjologii E. Abramowskiego*, „Studia Filozoficzne” nr 6/1975, s. 89–90. Nie zawsze jednak oceny były tak jednoznaczne, M. W a ł e s k a–S i e m p i ń s k a na przykład uznała Abramowskiego za autora czerpiącego wątki moralne właśnie z marksistowskiej, a nie neokantowskiej, tradycji myślowej (Zob. t e j ż e: *O etycznych przesłankach socjalizmu Edwarda Abramowskiego*, „Edukacja filozoficzna” nr 2/1987).

¹⁶ E. A b r a m o w s k i, *Zagadnienia socjalizmu*, s. 73–75.

¹⁷ jw.

¹⁸ Tamże, s. 76.

¹⁹ O utożsamieniu „ja” transcendentalnego z podmiotem psychologicznym: patrz poniżej.

²⁰ E. A b r a m o w s k i, *Zagadnienia socjalizmu*, s. 78. Stanowisko to wiąże przedmiot myśli z subiektem myślącym, a nie uzależnia istnienie przedmiotu od jego percepcji przez podmiot poznający, jak zdaje się to sugerować A. F l i s, pisząc: „Nie ma i być nie może – w myśl tego poglądu – przedmiotu, który nie byłby przedmiotem świadomości (...)”. (Zob. t e g o ż, *Fenomenalistyczna metoda socjologii Edwarda Abramowskiego*, „Studia Filozoficzne” 1975, nr 6, s. 88.)

²¹ Ujęcie współzależności człowieka i świata jest wynikiem lektur dzieł Schopenhauera (francuskich przekładów *O poczwórnym źródle zasady racji dostatecznej* oraz *Świata jako woli i przedstawienia*), którymi Abramowski wspomagał się przy interpretacji myśli Kanta.

²² *Zagadnienia socjalizmu*, s. 81.

²³ Tamże, s. 85. Podział na zjawiska psychiczne i fizyczne, zapożyczony z psychologii Wundtowskiej, to konstatacja, że przedmiotem naszej myśli są bądź rzeczy fizyczne, bądź stany psychiczne. Dopiero w *Zagadnieniach...* znajduje on odniesienie względem nieokreślonego zjawiska, powstawanie którego opisał Abramowski w *Teorii jednostek psychicznych*. Opis ten dotyczył obu typów zjawisk.

²⁴ *Zagadnienia socjalizmu*, s. 91–95.

²⁵ Tamże, s. 102.

²⁶ Tamże, s. 107.

²⁷ Tamże, s. 106.

²⁸ Tamże.

²⁹ „Ja” nie jest świadomością pozbawioną wszelkiej treści, lecz przeciwnie, polega przede wszystkim na pewnych określonych stanach świadomości i na naszych uczuciach, ideach i popędach konkretnych.(...) Jego „ja” pozbawione wszelkiej treści jest właśnie próżnią, z której ulatnia się wszelka moralność i twórczość.” Zob. L. K u l c z y c k i, *Anarchizm współczesny*, Lwów 1902, s. 195.

³⁰ *Zagadnienia socjalizmu*, s. 112.

³¹ jw.

³² E. A b r a m o w s k i, *Pierwiastki indywidualne w socjologii*, [w:] t e g o ż, *Metafizyka doświadczalna i inne pisma*, s. 124.

³³ Fenomenalizm socjologiczny to „teoria, która sprowadza zjawiska życia zbiorowego do faktów świadomości indywidualnej, jako jedynie konkretnych w tym życiu, i za pomocą nich stara się wyjaśnić charakter rzeczowy i samodzielny form społecznych”. Zob. E. A b r a m o w s k i, *Pierwiastki indywidualne w socjologii*, s.123.

³⁴ Tamże, s.137.

³⁵ *Zagadnienia socjalizmu*, s. 136.

³⁶ Tamże, s.160-161.

³⁷ *Zagadnienia socjalizmu*, s.161.

³⁸ E. A b r a m o w s k i, *Feudalizm*, [w:] t e g o ż, *Pisma*, tom III, Warszawa 1927, s.395.

³⁹ E. A b r a m o w s k i, *Kapitalizm*, jw., s.499.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ E. A b r a m o w s k i, *Spółczeństwa rodowe*, [w:] t e g o ż, *Pisma*, tom IV, Warszawa 1928, s. 24.

⁴² Tamże, s.32.

⁴³ Postawa taka charakterystyczna jest także dla Ludwika Krzywickiego. Badania nad organizacją społeczeństw pierwotnych, przeprowadzone przez J. J. Bachofena, L. H. Morgana, E. Taylora, szeroko oddziaływały na marksistowski ruch intelektualny, począwszy od *Pochodzenia rodziny, własności prywatnej i państwa* F. Engelsa.

⁴⁴ E. A b r a m o w s k i, *Dzień roboczy*, [w:] t e g o ż, *Pisma popularnonaukowe i propagandowe 1890-1895*, Warszawa 1979, s. 68.

⁴⁵ T e g o ż, *Rewolucja robotnicza*, tamże, s. 109-111.

⁴⁶ T e g o ż, *Dobra nowina robotnikom wiejskim, cz. III.: Jak będzie po zwycięstwie?*, tamże, s.182-189.

⁴⁷ E. A b r a m o w s k i, *Teoria jednostek psychicznych*, s.16.

⁴⁸ E. A b r a m o w s k i, *Dwulicowy charakter postrzeżeń*, [w:] t e g o ż, *Metafizyka doświadczalna i inne pisma*, s. 285-287.

⁴⁹ „Wrażenia, które nie wyrażają się osobno w mojej świadomości, wywierają jednak wpływ pewien na przedmiot świadomości, a ten wpływ jest jakiejś bezimiennej, uczuciowej natury, tak iż mógłbym tylko powiedzieć, że się «coś» zmieniło w danym przedmiocie, nie mogąc przy tym zupełnie nazwać tej zmiany, określić w sposób w rozumieniu dostępny”. Tamże, s. 316-317.

⁵⁰ Tamże, s. 318.

⁵¹ Występuje tu wyraźna zbieżność ze stanowiskiem epistemologicznym H. Bergsona, choć „trudno kategorycznie stwierdzić, co faktycznie Abramowski przejął od Bergsona” (S. B o r z y m, *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*, s.79).

⁵² E. A b r a m o w s k i, *Dwulicowy charakter postrzeżeń*, s. 259.

⁵³ Tamże, s. 328.

⁵⁴ Tamże, s. 283.

⁵⁵ Tamże, s. 283-284.

⁵⁶ Tamże, s. 334.

⁵⁷ Tamże, s. 331-333.

⁵⁸ Tamże, s.322.

⁵⁹ Na trudności w nazewnictwie, jakie napotykają autorzy zajmującymi się istnieniem treści psychicznych znajdujących się poza obrębem świadomości, zwraca uwagę B. D o b r o c z y ń s k i w pracy *Ciemna strona psychiki. Geneza i historia idei nieświadomości*, Kraków 1994. Píše on: „Niektórzy autorzy, akceptując stosowanie jednego albo nawet kilku wyżej wymienionych terminów [tj. przedświadomość, nieświadomość, podświadomość, współświadomość – przyp. A.D.], równocześnie kwestionowali prawomocność innych, wydawałoby

się, bliskoznacznych pojęć”. Refleksja ta dotyczy także terminologicznych rozstrzygnięć Abramowskiego. Tamże, s.105.

⁶⁰ E. A b r a m o w s k i, *Co to jest sztuka?*, [w:] t e g o ż, *Filozofia społeczna*, s. 37-41.

⁶¹ „Celowe udzielanie ludziom pewnego uczucia, które ich zaraża i zespała swoją tożsamością, odbywa się wszędzie”. Tamże, s. 46.

⁶² Tamże, s. 47-48.

⁶³ Tamże, s. 49.

⁶⁴ Tamże, s. 54.

⁶⁵ Tamże, s. 56.

⁶⁶ „(...) chwila zachwytu estetycznego (...) ma [dla człowieka] tę nieocenioną właściwość, że przerywa szare pasmo intelektualizmu i pozwala spojrzeć na świat okiem przedmyślowego widzenia, wolnym od nudów przyczynowości [podkr. A. D.] i od ciasnoty interesu życiowego.” Tamże, s. 57.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże, s. 56-57.

⁶⁹ Tamże, s. 57.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Tamże.

⁷² E. A b r a m o w s k i, *Badania doświadczalne nad pamięcią*, tom I, Warszawa 1910, s. 107.

⁷³ *Badania doświadczalne nad pamięcią*, tom II, rozdz. IV: *Nowa teoria pamięci oparta na doświadczeniu*, Warszawa 1911, s. 107-134.

⁷⁴ Tamże, s. 106.

⁷⁵ Patrz przypis 27.

⁷⁶ Zob. E. A b r a m o w s k i, *Metoda skojarzeń w badaniu typów indywidualnych*, [w:] t e g o ż, *Prace z psychologii doświadczalnej*, tom 3, Warszawa 1915, s. 169-267.

⁷⁷ Tamże, s. 175-176.

⁷⁸ Tamże, s. 189. Testy skojarzeniowe, które przeprowadzał Abramowski, miały na celu poznanie głównego ogniska uczuciowego danej osoby i określenie jej niepowtarzalnej indywidualności. Analiza skojarzeń umożliwiała według autora określenie indywidualnych cech umysłu, wspomniania, woli, wzruszeniowości, skłonności do pesymizmu/optymizmu, usposobienia do marzycielstwa/realizmu, egocentryczności/obiektywizmu, zbadanie łatwości intelektualizowania treści podświadomych i wykrycie ewentualnych obsesji. Zob. tamże, s.192.

⁷⁹ Tamże, s. 257.

⁸⁰ Tamże, s. 267.

⁸¹ Tamże, s. 264.

⁸² Stanowisko Abramowskiego w kwestii organizacji życia w ustroju komunistycznym, kładące nacisk na pozbawienie utylitarnych korzyści korzystanie z czasu wolnego, oraz jego poglądy na rolę biernych stanów agnostycznych w powstawaniu sztuki, spotykały się z krytyką, na przykład W. S p a s o w s k i e g o. Uważał on, że jest to „stanowisko nie tylko nierealne, lecz, co gorsza, nawskroś bierne i nietwórcze” (Zob. t e g o ż, *Wyzwolenie człowieka*, Warszawa 1933, s. 326-327.) Także A. W a l i c k i, konfrontując postawy Brzozowskiego i Abramowskiego, przypisuje naszemu bohaterowi swoisty pasywizm i kontemplatywizm. (Por. t e g o ż, *Stanisław Brzozowski i Edward Abramowski*, „Studia Filozoficzne” 1975, nr 5.) Tymczasem rację ma D. K a l b a r c z y k, uznający Abramowskiego za „filozofa aktywizmu” i dowodzący, że twórczość nie wyklucza u Abramowskiego kontemplacji, a wręcz ją warunkuje. (Por. t e g o ż, *Trzy koncepcje twórczości: Abramowski, Brzozowski, Lutosławski*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, T.23:1977, s. 316.) Umiejętność korzystania ze stanów agnostycznych i czerpania z nich inspiracji w dziele naprawy świata jest wyraznie w filozofii Warszawiaka propagowana, w *Metafizyce doświadczalnej* dotycząc także swoistej naprawy wszechświata. Nie ma żadnej konieczności zakładania, że ludzie przyszłości, wolni od współczesnych nam

niepokojów, będą bierni, o czym wiedział już August Cieszkowski, gdy pisał o trzeciej epoce: „Będzie to Epoka czynnego i żywego, nie zaś gnuśnego szczęścia, – czyli będzie to Epoka dzielnego Spokoju, – ale wcale nie martwego Spoczynku.” (Zob. t e g o ż, *Ojczyzna Nasza*, tom I, Poznań 1922, s. 138).

⁸³ Abramowski nie nazywa go już przy tym altruizmem, a „aktem miłości” i „społecznego braterstwa”, gdyż zakładana tutaj całkowita identyfikacja z drugim człowiekiem czyni pojęcia altruizmu i egoizmu nieadekwatnymi dla opisu rzeczywistości. Zob. E. A b r a m o w s k i, *Zagadnienia socjalizmu*, s. 134–135.

⁸⁴ Tamże, s. 164.

⁸⁵ E. A b r a m o w s k i, *Społeczeństwa rodowe*, s. 35.

⁸⁶ Por. zbieżność poglądów G. H. Lewesa i Abramowskiego, do której odnosi się ten ostatni w *Teorii jednostek psychicznych* na stronie 34.

⁸⁷ E. A b r a m o w s k i, *Kazimierz Krauz. Socjologiczne prawo retrospekcji.*, [w:] t e g o ż, *Metafizyka doświadczalna...*, s. 254.

⁸⁸ Tamże. Por. K. Kelles-Krauz, *Prawo retrospekcji rewolucyjnej jako wynik materializmu ekonomicznego*, [w:] t e g o ż, *Pisma wybrane*, Warszawa 1962, tom I, s. 250.

⁸⁹ E. A b r a m o w s k i, *Prace z psychologii doświadczalnej*, tom III, Warszawa 1915, s. 87.

⁹⁰ E. A b r a m o w s k i, *Zagadnienia socjalizmu*, s. 99.

⁹¹ E. A b r a m o w s k i, *Pierwiastki indywidualne w socjologii*, [w:] t e g o ż, *Metafizyka doświadczalna i inne pisma*, s. 178.

⁹² Tamże, s. 182.

⁹³ Tamże, s. 191.

⁹⁴ Tamże, s. 220.

⁹⁵ Tamże, s. 191.

⁹⁶ Pokazuje to Abramowski między innymi poddając analizie psychikę chłopca feudalnego. Poddaństwo chłopów zaowocowało wykształceniem się u nich cech takich jak posłuszeństwo i zanik poczucia własnej woli, strach przed kłamstwem i krzywoprzysięstwem, które traktowano jak jedną z największych zbrodni, pokora i strach przed Bogiem. Przy tym postępowanie, które umożliwiało sprawne funkcjonowanie ustroju poddańczego, sami chłopcy uznawali za cnotliwe, ustrój społeczny reprezentowany był zatem w ich psychice. Zob. E. A b r a m o w s k i, *Feudalizm*, s. 175–193. Por. Z. K r a w c z y k, *Socjologia Edwarda Abramowskiego*, Warszawa 1965, s. 145.

⁹⁷ Tamże, s. 171.

⁹⁸ *Zagadnienia socjalizmu*, s. 115–116.

⁹⁹ *Pierwiastki indywidualne w socjologii*, s. 193–195.

¹⁰⁰ Tamże, s. 195–218.

¹⁰¹ Tamże, s. 217.

¹⁰² Tamże, s. 218–219.

¹⁰³ Tamże, s. 193.

¹⁰⁴ Tamże, s. 181.

¹⁰⁵ Tamże, s. 160. Z powodu nacisku, jaki kładzie Abramowski na rolę pierwiastka indywidualnego w procesie zmiany ustrojowej, marksistowskie krytyki jego twórczości najczęściej odczytywali fenomenalizm socjologiczny jako idealizm historyczny i subiektywizm, a nie, jak proponował Oskar L a n g e, jako „psychologiczne pogłębiony marksizm” (zob. t e g o ż, *Socjologia i idee społeczne Edwarda Abramowskiego*, Kraków 1928, s. 21). Na przykład według A. S c h a f f a w propozycji Abramowskiego czynnik przeobrażeń ekonomicznych stanowi jedynie „ozdobę” (zob. t e g o ż, *Narodziny i rozwój filozofii marksistowskiej*, wyd. cyt., s. 304). Jednak zgodnie z koncepcją Warszawiaka w procesie zmian ustrojowych na początku świadomość jednostek zawsze dostosowuje się do przemian produkcyjnych, nawet jeśli w wyniku tego dostosowania następuje twórcze i celowe przeobrażenie świata; ideologia, dopełniająca zmiany ustrojowej, jest uzależniona od warunków materialnych. Przeciwnie stanowisko zajął inny

krytyk *Pierwiastków indywidualnych...*, Z. B a l i c k i, niespójność poglądów Abramowskiego upatrujący w bezwiednej przewadze wątków materialistycznych kosztem idealistycznych. Według niego, zależność świadomości od przeobrażeń ekonomicznych wskazuje na to, że, wbrew temu co głosi Abramowski, jest ona względem nich epifenomenalna. (zob. t e g o ż, *Pierwiastki indywidualne w fenomenalizmie socjologicznym*, „Przegląd Filozoficzny”, 1901, z. 1, s. 44). I tutaj jednak istota pomysłu Abramowskiego, który szuka pośredniej drogi między ludzką wolnością i ekonomicznym determinizmem, nie zostaje uchwycona.

¹⁰⁶ E. A b r a m o w s k i, *Pierwiastki indywidualne w socjologii*, s. 225.

¹⁰⁷ Zob. *Zagadnienia socjalizmu*, s. 117 i następane.

¹⁰⁸ Tamże, s. 128.

¹⁰⁹ *Pierwiastki indywidualne w socjologii*, s. 166.

¹¹⁰ *Zagadnienia socjalizmu*, s. 139.

¹¹¹ „Fatam dziejowe kapitalizmu, zrodziwszy świadomość proletariatu, neguje samo siebie; doszedłszy do przełomowej chwili narodzin nowego świata komunizmu, objawia się bezsilnie i jałowe. Świadomy proletariatus zastąpić je musi.” Tamże, s. 145.

¹¹² Tamże, s. 144.

¹¹³ Tamże, s. 147.

¹¹⁴ E. A b r a m o w s k i, *Zagadnienia socjalizmu*, s. 98.

¹¹⁵ „Życie instytucji jest zarazem psychologią tej grupy ludzi, która z niej korzysta.”; zob. *Pierwiastki indywidualne w socjologii*, s. 179.

¹¹⁶ W późniejszym okresie terminu „socjalizm” używa Abramowski wymiennie z terminem „socjalizm państwowy”, przeciwstawiając mu „kooperatyzm” jako zbiorczą nazwę dla komunistycznych działań bezpaństwowych. Por. E. A b r a m o w s k i, *Kooperatywa jako sprawa wyzwolenia ludu pracującego*, [w:] t e g o ż, *Filozofia społeczna*, s. 409.

¹¹⁷ E. A b r a m o w s k i, *Socjalizm a państwo*, [w:] t e g o ż, *Filozofia społeczna*, s. 218–222.

¹¹⁸ Zob. E. A b r a m o w s k i, *Etyka a rewolucja* [w:] t e g o ż, *Filozofia społeczna*, s. 177.ą

¹¹⁹ *Socjalizm a państwo*, s. 254.

¹²⁰ *Zagadnienia socjalizmu*, s. 176–178.

¹²¹ *Socjalizm a państwo*, s. 247.

¹²² *Etyka a rewolucja*, s. 179–180.

¹²³ „Człowiek, poddany od dzieciństwa aż do starości rozporządzeniom państwa, wychowany przezeń i karmiony, któremu biurokracja wyznacza dach, pracę i rodzaj życia, nie byłby zdolny ani korzystać ze zdobyczy kultury, ani jej tworzyć. Zabito by w nim jego samego, jego indywidualność, twórcę”. Zob. E. A b r a m o w s k i, *Idee społeczne kooperatyizmu*, [w:] t e g o ż, *Rzeczpospolita przyjaciół*, Warszawa 1986, s. 233. Utożsamienie socjalizmu państwowego z propozycją Mengera wywołało sprzeciw J. H e m p l a (Zob. t e g o ż, *Utopista spółdzielczy*, „Rzeczpospolita spółdzielcza” 1925 nr 7, s. 299–300); nie doceniał on jednak dalekowzroczności Abramowskiego w opisie wtórnej alienacji obywateli państwa socjalistycznego od jego organizacji. Sam Menger natomiast, wbrew literze swych wywodów, przeciwny był przedstawianiu ludowego państwa pracy jako „więzienia lub koszar”. (Zob. A. M e n g e r, *Nowa nauka o państwie*, Lwów b.r.w., s. 89.)

¹²⁴ *Idee społeczne kooperatyizmu*, s. 233.

¹²⁵ E. A b r a m o w s k i, *Państwo i prawo*, [w:] t e g o ż, *Rzeczpospolita przyjaciół*, s. 174–175.

¹²⁶ Zob. *Państwo i prawo*, s. 175; *Socjalizm a państwo*, s. 289.

¹²⁷ *Socjalizm a państwo*, s. 254.

¹²⁸ *Idee społeczne kooperatyizmu*, s. 219.

¹²⁹ Zob. E. A b r a m o w s k i, *Kooperatywa jako sprawa wyzwolenia ludu pracującego*, [w:] *Filozofia społeczna*, Warszawa 1965, s. 334.

¹³⁰ *Socjalizm a państwo*, s. 292.

¹³¹ Zob. *Państwo i prawo*, s. 174–175, *Idee społeczne kooperatyizmu*, s. 219.

- ¹³² Zob. U. Dobrzycka, *Abramowski*, Warszawa 1991, s. 21.
- ¹³³ Zob. K. Krzeczowski, *Dzieje życia i twórczości Edwarda Abramowskiego*, Warszawa 1933, s. 51.
- ¹³⁴ *Socjalizm a państwo*, s. 268.
- ¹³⁵ E. Abramowski, *Ustawa stowarzyszenia „Komuna”*, [w:] tegoż, *Filozofia społeczna*, s. 208.
- ¹³⁶ E. Abramowski, *Program wykładów nowej etyki*, [w:] tegoż, *Filozofia społeczna*, s. 60–65.
- ¹³⁷ Używając terminologii zaproponowanej przez Carol Gilligan, nową etykę proponowaną przez Abramowskiego można opisać jako etykę troski. Prawa podporządkowane są tutaj dobru ludzkiemu, a nie człowiek abstrakcyjnym zasadom takim jak „kłamstwo jest złe”; według Abramowskiego jest dobre wtedy, kiedy pomaga uniknąć ludzkiej krzywdy. Zob. C. Gilligan, *In a Different Voice*, [w:] *Feminisms*, Oxford–New York 1997, s. 146–152.
- ¹³⁸ *Program wykładów nowej etyki*, s. 65.
- ¹³⁹ *Socjalizm a państwo*, s. 288–289.
- ¹⁴⁰ E. Abramowski, *Kooperatywa jako sprawa wyzwolenia ludu pracującego*, [w:] tegoż, *Filozofia społeczna*, s. 347–364.
- ¹⁴¹ Przebieg wyzwolenia ludzkości, dokonanego bez państwa, przymusowego wywłaszczenia i dyktatury proletariatu, rozumie Abramowski następująco: związki zawodowe przejmą od kapitalistów administrację i organizację przemysłu, a w połączeniu z produkcją zrzeszoną w kooperatywach i zorganizowanym przez nie rynkiem zbytu uczynią klasę kapitalistów „społecznie nieczynną” i uzależnioną od nowego ustroju stowarzyszeniowego. Tamże, s. 371–390.
- ¹⁴² E. Abramowski, *Znaczenie spółdzielczości dla demokracji*, [w:] tegoż, *Filozofia społeczna*, s. 307.
- ¹⁴³ Tamże, s. 219.
- ¹⁴⁴ *Idee społeczne kooperatywności*, s. 244.
- ¹⁴⁵ J. Hempel, *Utopista spółdzielczy*, „Rzeczpospolita spółdzielcza” 1925 nr 7, s. 301.
- ¹⁴⁶ E. Abramowski, *Odczyt o związkach przyjaźni, 6 maja 1917*, [w:] tegoż, *Rzeczpospolita przyjaciół*, s. 254.
- ¹⁴⁷ E. Abramowski, *Związki Przyjaźni*, [w:] tegoż, *Rzeczpospolita przyjaciół*, s. 248.
- ¹⁴⁸ E. Abramowski, *Badania doświadczalne nad pamięcią*, [w:] tegoż, *Metafizyka doświadczalna i inne pisma*, s. 398.
- ¹⁴⁹ Tamże.
- ¹⁵⁰ „Masa niepostrzeganych codziennych wrażeń oddziałują ciągle zarówno na napięcie mięśniowe, jak i na funkcje organiczne. (...) Zapomniane okresy życia, które częściowo tylko i od czasu do czasu dochodzą do świadomości w postaci wspomnień, składają się na wytworzenie pewnego typu funkcjonalnego organizmu, utrwalają się jako pewne cechy charakteru i temperamentu, których fizjologiczne podścielisko kryje się w elementarnych funkcjach odżywiania się komórkowego, w zjawiskach krążenia, wymiany materii, wydzielin, w typie reakcji nerwowej i mięśniowej. Z przeżytych okresów zostają, jako trwałe nabytki, wyrazy mięśniowe twarzy, typ gestów i ruchów, smutek lub optymizm cenestetyczny, wrażliwość żywa lub stępiona, i tym podobne «stygmata» fizjologiczne normalne, które dlatego tylko nie dają się obserwować tak wyraźnie jak patologiczne, że są w najwyższym stopniu indywidualnie zmienne i przedstawiają całą skalę ludzką małych odmian”. (Zob. E. Abramowski, *Badania doświadczalne nad pamięcią*, tom II, Warszawa 1911, s. 11–12.)
- ¹⁵¹ E. Abramowski, *Badania doświadczalne nad pamięcią*, [w:] tegoż, *Metafizyka doświadczalna i inne pisma*, s. 397.
- ¹⁵² Według Abramowskiego ideoplastia, czyli materialna realizacja treści psychicznych, „stanowi zdaje się podstawowe zjawisko życia biologicznego człowieka”, gdyż oznacza stwierdzony przez niego fakt odciskiwania się w organizmie stanów podświadomych, zarówno

normalnych, jak i patologicznych (jak np. w sławnym w owym czasie przypadku rozdzielenia osobowości pani Beauchamp). (Por. *Badania doświadczalne nad pamięcią*, tom II, s. 7 i 11). Termin „ideoplastia” (w znaczeniu „materializacja wyobrażonego stanu organizmu”) upo-
 zużył w Polsce J. Ochroń, sam wyraz zapożyczając od fizjologa francuskiego
 Duranda Grosa (1826–1900). (Zob. J. Ochroń, *Pierwsze zasady psychologii i inne
 prace*, Warszawa 1996, s. 12, 14, 89–98, 136–151).

¹⁵³ Zob. E. Abramowski, *Wpływ woli w tworzeniu obrazów przedsennych*, [w:] tegoż,
Prace z psychologii doświadczalnej, tom I, Warszawa 1913, s. 328.

¹⁵⁴ Tamże.

¹⁵⁵ Zob. E. Abramowski, *Wpływ wzruszeń i uczuć na obraz zapomnianego*, [w:] tegoż,
Prace z psychologii doświadczalnej, tom III, Warszawa 1915, s. 81.

¹⁵⁶ Tamże, s. 84–85.

¹⁵⁷ *Prace...* tom I, Warszawa 1913, s. 329.

¹⁵⁸ Tamże, s. 328. W dzisiejszej terminologii metodę tę nazywa się twórczą wizualizacją.
 Natomiast powiązanie przeżyć psychicznych ze stanami fizjologicznymi wykorzystuje współ-
 cześnie gałąź alternatywnej psychologii zwana programowaniem neurolingwistycznym.

¹⁵⁹ *Prace...*, tom III, s. 85.

¹⁶⁰ Zob. A. Waliński, „*Studia Filozoficzne*” 1975 nr 5, s. 44.

¹⁶¹ *Kooperatywa jako sprawa wyzwolenia ludu pracującego*, s. 419–421.

¹⁶² *Odczyt o Związkach Przyjaźni*, s. 251.

¹⁶³ E. Abramowski, *Związek Rycerzy Polski*, [w:] tegoż, *Pisma*, tom I, Warszawa
 1924, s. 405.

¹⁶⁴ E. Abramowski, *Nasza polityka*, [w:] tegoż, *Rzeczpospolita przyjaciół*, s. 214.

¹⁶⁵ S. Szwałb, *Wspomnienia*, Warszawa 1996, s. 12.

¹⁶⁶ J. Hempel, *Utopista spółdzielczy*, „*Rzeczpospolita spółdzielcza*” 1925 nr 7, s. 304.

¹⁶⁷ J. Brun, *Stefana Żeromskiego tragedia pomyłek*, Warszawa 1986, s. 40.

¹⁶⁸ M. Mazowiecki [L. Kulczycki], *Historia ruchu socjalistycznego w zaborze
 rosyjskim*, Kraków 1903, s. 429–430.

¹⁶⁹ K. L. Konieński, *Dwie postaci konkretywizmu. (Patriotyzm liberalny i nacjonalistycz-
 ny)*, „*Myśl Narodowa*” 1926, nr 34, s. 105.

¹⁷⁰ Takim pozytywnym przykładem jest artykuł K. Pietkiewicza pt. *Edward
 Abramowski. Parę słów z powodu artykułu p. J. Hempla pt. Utopista spółdzielczy*, „*Rzeczpo-
 spolita spółdzielcza*” 1925 nr 8/9, s. 360.

¹⁷¹ Na przykład R. Pałac, uznając socjalizm bezpieczeństwa za działający w ukryciu
 organizm państwowy, zapoznaje autonomiczne, filozoficzne i psychologiczne argumenty Ab-
 ramowskiego za koniecznością tworzenia inicjatyw oddolnych, oraz jego krytykę odgórnego,
 państwowego zaprowadzania ustroju socjalistycznego. Zob. tegoż, *Namięta młodość,
 zwodnicza dojrzałość. (O Edwardzie Abramowskim)*, „*Argumenty*” r. 27 1983, s. 5.

¹⁷² *Nasza polityka*, s. 212.

¹⁷³ Do grona takich filozofów narodowych należał między innymi Bronisław F.
 Trentowski. Natomiast w czasach współczesnych Abramowskiemu idea łączenia
 wyzwolenia narodowego z realizacją wartości uniwersalnych była powszechna wśród polskich
 działaczy ruchu socjalistycznego, co przejawiało się w ich przynależności do postępowych gałęzi
 wolnomularstwa; sam Abramowski, przyjęty do masonerii pomiędzy rokiem 1908 a 1910,
 należał do warszawskiej loży Wielkiego Wschodu Francji. (Zob. L. Haas, *Masoneria polska
 XX wieku*, Warszawa 1996, s. 41–43 i 157.)

¹⁷⁴ Por. opinię Hempla: „syndykalizm narodowo – polski i chrystusowy, jakiś polski
 kierunek ruchu robotniczego”, w tegoż, *Utopista spółdzielczy*, dz. cyt., s. 308.

¹⁷⁵ *Związek Rycerzy Polski*, s. 406.

¹⁷⁶ Zob. K. Krzeczowski, *Przedmowa*, [w:] E. Abramowski, *Pisma*, Tom I,
 Warszawa 1924, s. XLII.

¹⁷⁷ Zob. E. A b r a m o w s k i, *Metafizyka doświadczalna*, [w:] t e g o ż, *Metafizyka doświadczalna i inne pisma*, s. 549.

¹⁷⁸ Tamże, s. 546.

¹⁷⁹ Wyczuwaniem, czy też rozpoznawaniem rodzajowym nazywał Abramowski specyficzny sposób, w jaki dostępne są naszej identyfikacji treści podświadome, zapomniane. W zapamiętanym uczuciu posiadamy mianowicie *rodzaj* wyobrażenia przeszłego lub możliwego. Przeprowadzając eksperymenty nad rozpoznawaniem wcześniej pokazywanych rysunków, Abramowski odkrył, że osoby badane często nie potrafią sobie przypomnieć szczegółów, stanowczo jednak odrzucają fałszywe sugestie eksperymentatora. Oznacza to, że dane wyobrażenie nie jest do końca nieobecne w psychice, przechowuje się natomiast częściowo, właśnie jako rodzaj. (Por. np. *Czucia rodzajowe jako pierwiastek estetyki i mistycyzmu*, [w:] *Badania doświadczalne nad pamięcią*, tom II, Warszawa 1911, s. 77 i n.)

¹⁸⁰ Tamże.

¹⁸¹ Tamże, s. 533.

¹⁸² Por. E. A b r a m o w s k i, *Źródła podświadomości i jej przejawy. Psychologia postrzeżenia i stanów bezimiennych*, Warszawa 1914, s. 197–206.

¹⁸³ *Metafizyka doświadczalna*, s. 581.

¹⁸⁴ Tamże, s. 564.

¹⁸⁵ Substancję definiuje Abramowski następująco: „Jest to moment lub stan nasz, kiedy wyczuwamy coś rodzajowo, lecz bez działania intelektu, zatem jako rzecz jednolitą i nie dającą się zanalizować, jako coś rzeczywistego i niezależnego od intelektu, od nas w ogóle, od naszej woli, dążeń, celów, pojęć.” Tamże, s. 567.

¹⁸⁶ Tamże, s. 532. Obecne w filozofii Abramowskiego „przeżycie jedności” jako występujące u wielu ówczesnych autorów i jego związek z myślą Wschodu rozpatruje B. S z y m a ń s k a w książce *Mistycy i pesymiści. Przeżycia i uczucia jako wartości w filozofii polskiego modernizmu*, Wrocław 1991, s.120–144.

¹⁸⁷ *Metafizyka doświadczalna*, s. 569.

¹⁸⁸ Tamże, s. 577.

¹⁸⁹ „Substancje stykają się ze sobą przez człowieka w jego podświadomości i przez podświadomość naszą działają na siebie wzajemnie. Stąd pochodzi olbrzymie znaczenie, jakie ma człowiek we wszechświecie”, tamże, s. 569.

¹⁹⁰ Tamże, s. 580.

¹⁹¹ Por. przypis 130 niniejszego artykułu.

¹⁹² *Metafizyka doświadczalna*, s. 576.

¹⁹³ Tamże, s. 597.

¹⁹⁴ Tamże, s. 581.

¹⁹⁵ Tamże.

¹⁹⁶ Tamże, s. 582.

¹⁹⁷ Tamże, s. 583.

¹⁹⁸ Choć według R. P a r a d o w s k i e g o kryje się w założeniach filozoficznych *Metafizyki doświadczalnej* niebezpieczeństwo totalitaryzmu. (Por. t e g o ż, *Abramowski projekt systemu metafizyki*, „Studia Filozoficzne” 1988 nr 1, s. 87–88). Odczytując określenie „nie-ja”, pod którym Warszawiak rozumiał „świat zewnętrzny”, jako „drugiego człowieka”, przypisuje on Abramowskiemu zachętę do instrumentalnego traktowania i uprzedmiotowienia innych ludzi. Paradowski znaczenie swojej demaskacji ukrytych konsekwencji *Metafizyki doświadczalnej* opiera w głównej mierze na poglądzie, według którego „stanowisko etyczne nie stało się momentem integralnym” tego dzieła (tamże, s. 89). Pogląd ów ma natomiast źródło w braku wyróżnienia przez Abramowskiego agnozji etycznej w szeregu innych agnozji, które charakteryzuje on w rozdziale II *Metafizyki*. Jest to oczywiste nieporozumienie, jeśli zważyć, jak wielkie znaczenie przypisuje się tej agnozji w dalszych partiach wykładu. Natomiast prawdą jest, że Abramowski w swojej koncepcji psychicznej natury wszechświata nie zaznaczył

niemożliwości ingerencji w psychikę innych ludzi, co zostawia pole do spekulacji. Na pewno jednak sam był daleki od wyciągnięcia z tej niejasności wniosków podobnych do tych, które proponuje Paradowski. Świadczy o tym nie tylko jego przekonanie o bezsensie stosowania przymusu w dziele przemiany człowieka, ale także stanowisko etyczne, które *jest* integralne dla całej jego filozofii, także dla *Metafizyki doświadczalnej* (por. np. zawartą w *Metafizyce* wypowiedź Abramowskiego o oddalaniu się od Bytu absolutnego podczas zachowań egoistycznych, a także passus o etyce przyjaźni, tamże, s. 589–599).

¹⁹⁹ Wręcz przeciwnie, odczytywanie przekazu telepatycznego odbywa się według Abramowskiego w naszej indywidualnej podświadomości. Zob. E. A b r a m o w s k i, *Telepatia doświadczalna jako zjawisko kryptomnezji*, Warszawa 1912.

²⁰⁰ E. A b r a m o w s k i, *Idee społeczne kooperatywności*, s. 238.

²⁰¹ Por. K. M a r k s, F. E n g e l s, *Ideologia niemiecka*, s. 79.

²⁰² *Metafizyka doświadczalna*, s. 588–589.

²⁰³ Zob. np. A. W a l i c k i, *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, Warszawa 1996, s. 90.

²⁰⁴ Por. P. O g r o d z i ń s k i, *Człowiek i jego uspołecznienie w teorii Edwarda Abramowskiego*, „Colloquia Communia” 1986, nr 2/3, s. 158.

²⁰⁵ Por. *Metafizyka doświadczalna*, s. 599–616.

²⁰⁶ Tamże, s. 619–624.

²⁰⁷ Tamże, s. 593.

²⁰⁸ Tamże, s. 619.

²⁰⁹ Czyli inaczej, niż to na przykład czyni skupiający się na wczesnych poglądach Abramowskiego R. J e z i e r s k i w książce *Poglądy etyczne Edwarda Abramowskiego*, Poznań 1970.

²¹⁰ K. P i e t k i e w i c z, *Edward Abramowski. Parę słów z powodu artykułu p. J. Hempla pt. Utopista spółdzielczy*, „Rzeczpospolita spółdzielcza” 1925 nr 8/9, s. 359.