

Początek końca historii. Fragment książki Marka A. Cichockiego

Czy można zrozumieć obecny krytyczny stan Europy albo problem jej zagubionego miejsca w świecie bez znajomości europejskiej historii politycznej w XIX i XX wieku? – pyta Marek A. Cichocki w książce „Początek końca historii. Tradycje polityczne w XIX wieku”, która ukazała się nakładem Państwowego Instytutu Wydawniczego. Zachęcamy do lektury przedmowy autora.

Czy można zrozumieć obecny krytyczny stan Europy albo problem jej zagubionego miejsca w świecie bez znajomości europejskiej historii politycznej w XIX i XX wieku? Żyjemy w czasach prezydentury, a więc tyranii teraźniejszej chwili. Mając do dyspozycji coraz większe zasoby zapamiętanych danych, także tych dotyczących naszej przeszłości, tracimy jednocześnie zdolność do historycznego myślenia, a więc do widzenia sytuacji współczesnej jako efektu długiego, poprzedzającego ją procesu wydarzeń i zjawisk. Bez historycznej wrażliwości nie pojmujemy jednak współczesnej Europy i jej utraconego miejsca w świecie. Są to kwestie wprost wynikające z ostatnich dwóch stuleci, na które należy spojrzeć razem, jak na łączne historyczne zjawisko. Rozumiem oczywiście wątpliwości, a nawet sprzeciw, który taki właśnie łączny punkt widzenia może wywoływać. Przede wszystkim, czy wcześniejsza historia Europy nie ma już dla nas większego znaczenia? Dlaczego mielibyśmy uznać, że współczesny Zachód jest produktem przede wszystkim dwóch ostatnich stuleci? Może jednak trzeba sięgnąć głębiej w przeszłość? A co zrobić z oczywistymi wewnętrznymi

różnicami między XIX i XX wiekiem, które sprawiają, że Europa dziewiętnastowieczna i dwudziestowieczna wydają się być jak dwa całkowicie różne światy? Czy nie przyjęło się uważać, że Europa XIX stulecia to świat cywilizacyjnego optymizmu Zachodu, wiary w postęp, a XX wiek to czas jej straszliwej katastrofy i wyciąganych stąd później lekcji?

Chciałbym zaproponować w tej książce takie spojrzenie na Europę, zgodnie z którym wcześniejsza jej historia ma nadal znaczenie dla naszej obecnej tożsamości – przede wszystkim dla europejskiej kultury – ale jednocześnie współczesna Europa jako konkretna koncepcja nowoczesności w świecie oraz jako istniejący do dzisiaj układ ekonomicznych, społecznych i politycznych sił stanowi rezultat zachodzących przez dwa ostatnie stulecia procesów zmian jako łącznego zjawiska. Nazywam to zjawisko dążeniem do końca historii, pewnej historii. Procesy te uruchomione zostały przez rewolucyjne przeobrażenia na przełomie XVIII i XIX wieku. Tam też należy umiejscawiać początki końca historii. Te rewolucyjne zjawiska same wynikały z wcześniejszych zmian w Europie – z owej wcześniejszej historii, która jak najbardziej zachowuje swoje znaczenie – jednak przecież w sensie ideowym prezentowały się zwykle jako radykalna i pozbawiona skrupułów próba odrzucenia wcześniejszej historii, przede wszystkim zaś wypracowanego przez wieki w jej ramach europejskiego obrazu świata i człowieka, by zastąpić go nowym. To przełamanie można opisywać historycznym językiem, odnosząc się do różnych konkretnych zjawisk, takich jak zakwestionowanie feudalnego porządku społeczno-ekonomicznego przez rewolucję kapitalizmu, rozbicie absolutystycznej monarchii przez rewolucję demokracji, a – idąc głębiej do sfery ducha, kultury i tożsamości – zniszczenie naturalnego porządku świata w imię idei i praktyki samostanowienia jednostki, jej emancypacji, które zrodziły nie tylko nowoczesny

indywidualizm w ekonomii i w polityce, ale przyczyniły się do powstania takich nowych zjawisk jak nacjonalizm, sekularyzacja czy kult nauki i praw pozytywnych. Wszystko to razem zwykle ujęte jest w ramy teorii europejskiej modernizacji jako jednego, obejmującego dwa stulecia procesu. Początek końca historii jest więc zarazem początkiem koncepcji europejskiej, nowoczesnej cywilizacji, przeciwstawionej europejskiej kulturze i wcześniejszej europejskiej historii, i rozumianej coraz bardziej jako sposób uwolnienia się od nich. Nie będziemy jednak w tej książce zajmować się teoriami modernizacji ani podejmować prób całościowego opisu tego zjawiska czy rozbierania go na części pierwsze. Chodzi raczej o pokazanie, dlaczego współczesna Europa powinna być rozumiana jako produkt idei końca historii, której urzeczywistnienie przybrało formy budowania nowoczesnej europejskiej cywilizacji jako łącznego, obejmującego oba stulecia zjawiska. Pozwoli nam to zrozumieć wzloty i upadki całego tego procesu tworzenia się europejskiej nowoczesności: zarówno owej epoki niepoprawnego optymizmu i wiary w postęp i emancypację człowieka, jak i późniejszego czasu straszliwej katastrofy, ale także, co chyba dużo ważniejsze z perspektywy współczesnej, być może wytłumaczy źródła sytuacji, w której Europa znalazła się dzisiaj. Tę sytuację nazywam końcem końca historii; w świetle tego, co zostało napisane wcześniej, musi to oznaczać również koniec nowoczesnej cywilizacji europejskiej. Co dalej?

Nie warto, myślę, bawić się w Kasandrę. Podsumujmy lepiej nasze wstępne ustalenia, w myśl których o obu ostatnich stuleciach będziemy w książce mówić jako o coraz bardziej jednolitym procesie modernizacji. Przyjmuje ona w XIX i XX wieku różne formy pod postacią odmiennych dróg rozwoju państw i narodów, ale także różnych ideologii posługujących się koncepcją nowoczesności. Konkurując ze sobą, koncepcje te i drogi wchodzą we wzajemne

systemowe konflikty, czasem wręcz negują racje innych, ewoluują, rozwijają się, eliminują, aż w końcu w XX wieku prowadzi to do pojawienia się przekonania o finalnym charakterze liberalnego modelu nowoczesności po końcu zimnej wojny, w jego najbardziej ujednoczonej i powszechnej wersji. Ten cały proces można w historii zawrzeć między napoleońskim projektem uniwersalnego, nowoczesnego porządku Europy a hegemonią współczesnego liberalizmu lat dziewięćdziesiątych XX wieku. Jest to burzliwa droga kształtowania się modelu nowoczesności i towarzyszących mu różnych definicji Zachodu, zakończona przekonaniem o nadejściu końca historii. I w tym właśnie znaczeniu współczesna Europa, jej obecna postać oraz jej obecne kłopoty są produktem tego procesu.

Koniec końca historii oznacza, że wiedza, o którą pytaliśmy na początku, a więc znajomość historii politycznej XIX i XX wieku, staje się lub całkiem już stała się wiedzą „zamkniętą”

Skoro tę dzisiejszą sytuację Europy i Zachodu można opisać jako koniec końca historii, a tym samym także koniec wiary w niezachwianą trwałość europejskiej,

nowoczesnej cywilizacji, w jej jednolity, powszechny i dominujący charakter, to nie da się oczywiście uniknąć pytań, co to tak naprawdę oznacza. Nie da się również uniknąć braku odpowiedzi, z jakim mamy do czynienia. Być może w ogóle brak odpowiedzi jest istotą obecnego stanu rzeczy, i chociaż najczęściej napawa to nas – ludzi stworzonych przez cywilizację końca historii – panicznym strachem i bezradnością, tutaj właśnie leży źródło możliwej nadziei – to, że przestaliśmy znać przyszłość. Zanika bowiem być może najważniejsza przyczyna

usypiającego nas komfortu oraz niepokojącego coraz bardziej braku duchowej ciekawości. Z pewnością koniec końca historii oznacza, że wiedza, o którą pytaliśmy na początku, a więc znajomość historii politycznej XIX i XX wieku, staje się lub całkiem już stała się wiedzą „zamkniętą”. Nie znaczy to wcale, że jest to wiedza bezużyteczna. Powstała z refleksji nad różnymi zjawiskami całego, łącznego procesu XIX i XX wieku, pozwala nam nadal zrozumieć, czym obecna Europa się stała i gdzie leżą przyczyny jej dzisiejszych słabości, jednak – trzeba sobie z tego zdać sprawę – mówi nam ona coraz mniej lub wręcz nie mówi już nam niczego o tym, jaka przyszłość Europę czeka. Jest to bowiem wiedza funkcjonująca w ramach określonego historycznego procesu, odnosząca się do określonego modelu zachodniej nowoczesności, który za sprawą różnych przyczyn, takich jak kryzysy wewnętrzne i oddziaływanie świata, dobiega do swojego końca – jako końca „końca historii” – pewnej historii. Nie chcę twierdzić, że status tej wiedzy staje się teraz podobny do znajomości zawiłości wydarzeń w starożytnej Grecji w czasach, gdy przestała się ona całkiem liczyć, a Rzym stał się tożsamy z ówczesną rzeczywistością zglobalizowanego świata. Nie jest to jeszcze wiedza antykwaryczna czy w najlepszym razie klasyczna. Zachowuje ona wciąż praktyczną i głębszą przydatność, i dlatego nie powinna być porzucana.

Charakteryzująca współczesnego Europejczyka utrata historycznej wrażliwości jest jego polityczną słabością. Dzięki historycznej wiedzy wciąż możemy zrozumieć wiele z istniejących i zachowujących wpływ politycznych zjawisk. I tak, polityczna historia XIX wieku wytłumaczy nam nadal zawiłości psychologicznych związków między Niemcami i Francuzami, trwających do dzisiaj, które swój prawdziwy początek biorą z wydarzeń 1807 roku; odkryje przyczyny niejasnych związków niemiecko-włoskich, związanych blisko z okolicznościami powstawania obu nowoczesnych państw europejskich; pokaże potajemny sojusz

Węgrów z Niemcami oraz zażyłość Czechów i Rosjan. Pozwoli nam to przestać roić o Europie Środkowej jako wciąż aktualnej politycznej wielkości po rozpadzie monarchii Habsburgów, uświadomi niedającą się przewyciężyć nieprzystawalność Brytyjczyków do spraw kontynentalnych, strategiczny związek Francji z Rosją oraz niejasny, niepewny charakter amerykańskiego prometeizmu wobec Europy i wiele innych ważnych spraw. To tyle, jeśli chodzi o praktyczne znaczenie różnych politycznych kwestii. Są jednak też głębsze problemy, które z kolei pozwalają zobaczyć nierozwiązywalny charakter duchowego kryzysu Europy, wynikającego z procesu budowania europejskiej nowoczesności, cywilizacji końca historii. Myślę tutaj o takich kwestiach jak związek między kapitalizmem, demokracją i indywidualizmem czy przeciwstawienie cywilizacji kulturze i religii, dokonane przez liberalizm środkami nowoczesnego imperializmu: przez ewolucję nacjonalizmu czy bezgraniczną, podszytą nihilizmem wiarę w naukowy postęp. Wszystko to prowadzi do ukształtowania się takiego obrazu człowieka i świata, który staje się źródłem duchowego kryzysu, i do prób wyjścia z tego kryzysu opierając się na idei nieuchronnego końca historii. Koniec historii miał być triumfem Europy i Zachodu, stał się natomiast przyczyną ich poważnych problemów, których dzisiaj doświadczamy. Biorą się one z nieprzyjęcia do wiadomości, że uruchomiony przez procesy nowoczesności duchowy kryzys z natury swej pozostaje nierozwiązywalny w logice nowoczesnej cywilizacji jako końca historii. Tego właśnie przede wszystkim uczy nas wiedza o XIX wieku i o tym, co stało się później, i dlatego właśnie nie warto odrzucać jej jako bezużytecznej.

Nie szukajmy natomiast w tej wiedzy odpowiedzi na pytania o naszą przyszłość, bo niczego nam w tej sprawie nie powie. W tym sensie następuje tu jakiś rodzaj faktycznego końca historii, a raczej – czego staliśmy się świadkami – koniec pewnej europejskiej historii, choć nie

oznacza to wcale końca dziejowości w ogóle: ani dla Europy, ani dla świata. Jest to po prostu tylko koniec historii prób zbudowania pewnego modelu zachodniej nowoczesności w Europie – nowoczesności miarodajnej także dla reszty świata. „Zamykanie się” wiedzy o całym tym procesie, dającej nam wgląd w to, czym Europa się stała, jest dowodem, że ten koniec naprawdę następuje i że przyszłość znów staje się dla nas wielką niewiadomą. Zamiast stawiać pytania: co dalej? – znacznie lepiej pogodzić się z faktem, że dziejowość rozpędza się dzisiaj na nowo i że ten nowy dziejowy bieg rozgrywa się w świecie, a nie w Europie. Przy czym nie chodzi mi o pogodzenie się jako o rezygnację. Temu pogodzeniu się z nową sytuacją powinien towarzyszyć wysiłek wyjścia poza historyczny schemat procesu ostatnich dwóch stuleci, a więc także poza ramy modelu nowoczesnego Zachodu, modelu marzeń o jednolitej europejskiej cywilizacji; powinniśmy też skierować naszą uwagę ku europejskości jako pewnej alternatywnej całości. Dzięki temu przestalibyśmy zasklepiać się w jednym schemacie, przedstawianym wcześniej jako konieczny i bezalternatywny proces, prowadzący do całkowitego i ostatecznego dziejowego rozwiązania. Taki właśnie sposób myślenia, jako bezpośredni wyraz cywilizacyjnego komfortu, osiągniętego przez Zachód u końca XX wieku, przeżywa dzisiaj swoje bankructwo. Kapłani końca historii pod różnymi postaciami oczywiście nadal i na przekór wszystkiemu będą chcieli utrzymać nas w swoim schemacie – ostatecznie chodzi tutaj o najwyższą dla nich w ludzkim świecie stawkę: władzę. Wszystko jednak w ostatnim czasie, włącznie nawet z naturą, która się otwarcie buntuje, mówi nam o tym, że koniec historii się skończył. Czyż nie jest to moment zwycięstwa wolności nad koniecznością? Właściwie należałoby taki moment uczcić, celebrować go, przyjąć jego nadejście z nadzieją, jako ponowne otwarcie się ludzkiego ducha. Jak bardzo z taką myślą kontrastuje jednak atmosfera chwili obecnej, kiedy ludzie Zachodu pogrążają się coraz mocniej w dezorientacji i lęku. Domknięcie się XIX i XX wieku jako łącznego

procesu budowania i upadku nowoczesnej europejskiej, zachodniej cywilizacji jako etapu, nie jako celu, powinniśmy przyjąć jako wielką szansę i z wielką ulgą. Bogatsi o wiedzę o nas samych z zamkniętego etapu ostatnich dwóch stuleci, możemy – wreszcie mniej skrepowani – sięgać po wcześniejszą historię europejskiej kultury, a także pokładać więcej nadziei w ponownym otwarciu się ludzkiego ducha, z odwagą patrząc na nadchodzącą, niewiadomą przyszłość. Czy nie w tym zawiera się istota naszego człowieczeństwa?

*Początek końca historii
w naszym polskim przypadku
zbiega się z aktem rozbiorów
i utratą własnej państwowości,
z wymazaniem Polski
z politycznej mapy Europy*

Spójrzmy na to wszystko teraz z naszej własnej perspektywy, z punktu widzenia polskiego doświadczenia i naszej obecnej sytuacji – przecież

głównie z tego powodu łamiemy sobie nad tym wszystkim tutaj głowę. Dzisiejsza Polska, ta, w której żyjemy, współczesna polska rzeczywistość współczesnych Polaków, jest również produktem ostatnich dwóch stuleci, owego łącznego procesu ujednociania europejskiej cywilizacji i myślenia w kategoriach końca historii. Pod tym względem nasza historia nie odbiega w żadnym wypadku od ogólnoeuropejskiej miary. Jesteśmy bezwzględnie jej częścią. Nasza specyfika, odmienność leży gdzie indziej. Chodzi o to, że początek końca historii, a więc początek procesu, który łącznie przez XIX i XX wiek będzie się realizował za sprawą konfliktów wokół coraz bardziej jednorodnego i ostatecznego modelu zachodniej nowoczesności, w naszym polskim przypadku zbiega się z aktem rozbiorów i utratą własnej państwowości, z wymazaniem Polski z politycznej mapy

Europy. Znamy podobne zdarzenia w długiej europejskiej historii, kiedy całe polityczne społeczności traciły swoją państwową odrębność, rozpadały się lub były wchłaniane przez inne polityczne byty. To, co stanowi o szczególnym charakterze polskiego przypadku, co przesądza o znaczeniu szczególnej polskiej drogi w nowoczesnej Europie, to fakt, że Polacy nigdy utraty swojej państwowości nie zaakceptowali, pozostając do I wojny światowej – przez ponad sto lat – politycznym narodem, narodem kultury bez własnego, samodzielnego państwa, pod obcym panowaniem. I chociaż europejska społeczność międzynarodowa potrafiła niekiedy odnosić się do sprawy polskiej z sympatią i zrozumieniem, to jednak przez cały ten czas, począwszy od kongresu wiedeńskiego w 1815 roku, nie zdobyła się na to, aby Polakom państwo przywrócić. Wprost nie sposób nie zadać sobie pytania: dlaczego? Skąd ten upór w odmowie, skąd ta decyzja, z jakich to przyczyn najwyraźniej proces budowania nowoczesnej europejskiej cywilizacji w XIX wieku zakładał nieistnienie Polaków żyjących we własnym, niepodległym państwie? Musiało jednak istnieć jakieś głębokie, wewnętrzne przekonanie nowoczesnej Europy w tej kwestii – nawet jeśli czasami obarczone wyrzutami sumienia – skoro utrzymuje się ono *de facto* przez dwa stulecia.

Nie ma też wątpliwości, że koniec końców, gdyby I wojna światowa zakończyła się bez Amerykanów i sprawa nowego pokoju spoczywała jedynie w rękach nowoczesnych narodów europejskich, państwowe dążenia Polaków zostałyby w 1919 roku spacyfikowane w imię pokoju, cywilizacji, rozsądku, bezpieczeństwa, postępu i słuszych narodowych interesów, tak jak wydarzyło się to w 1815 roku. Dokładnie z tych samych powodów niewiele później dwa wielkie totalitaryzmy, nazizm i komunizm, podbijając Europę w imię nowoczesności i końca historii, konsekwentnie uznały, że skoro wiek XIX nie rozwiązał sprawy polskiej w sposób cywilizowany, a nie da się też wszystkich Polaków fizycznie

od razu wyeliminować, należy przynajmniej uczynić z nich swoich niewolników. To zatem, co przydarzyło się nam w XX wieku, było efektem wcześniejszego przekonania, że upaństwowiona polskość, polskość wyposażona we własne suwerenne państwo, w swoją polityczną formę, stanowi w procesie budowania nowoczesnej europejskiej cywilizacji i dochodzenia do końca historii irytującą przeszkodę, jest niefunkcjonalna i niepotrzebna, dlatego lepiej, kiedy jej nie będzie. Przyjęcie takiego założenia wobec jednego z najstarszych historycznych narodów Europy, z całą pewnością jednego z najstarszych w Europie Środkowej, było czymś niesłychanym i do dzisiaj określa psychologię relacji między Polakami a Europą, i szerzej: Zachodem. O ile społeczność europejska, zajęta tworzeniem nowoczesnej cywilizacji oraz myślą o końcu historii, była najczęściej skłonna tę swoją wstydliwą decyzję wobec Polaków i ich państwa wypierać z pamięci lub usprawiedliwiać wyższym dobrem, o tyle sami Polacy według mnie całą tę sytuację odczuwali nie jako dowód swej zawiedzionej do Zachodu miłości, jak to się chętnie przedstawia, ale przede wszystkim jako krzyczącą niesprawiedliwość.

*Czy Polacy są sami winni
swojego losu w XIX wieku, z
wszystkimi tego
konsekwencjami, takimi jak
brak państwa i brak wpływu
na kształt modelu
nowoczesności, czy też zostali
przez inne państwa i narody
zdradzeni i poświęceni?*

Polacy trwali w swej
niezgodzie na życie
bez własnego
państwa i pod obcą
władzą, wbrew
obowiązującemu
w Europie
i uznawanemu
porządkowi
międzynarodowemu.
Ten fakt przydawał
im w oczach innych

ów niezmienny rys buntowników, rewolucjonistów, idealistów i męczenników. Wiązał się z tym jednak jeszcze jeden ważny skutek, który bardzo mocno określił charakter wyjątkowej, polskiej drogi. Doświadczenie narodu bez własnego państwa, przeżywane w czasie zachodzącego w Europie procesu modernizacji, realizacji zachodniego modelu nowoczesności, rzutowało silnie na naszą samoocenę oraz na przekonanie o tym, jakie mogą być nasze dalsze koleje losu. Kiedy inne europejskie narody budowały i umacniały swoją państwowość, korzystając z niej jako własnej drogi do nowoczesności, lub – jak w przypadku Włochów czy Niemców – potrafiły sobie taką państwowość wywalczyć, szybko nadrabiając zaległości wobec innych, Polacy przez ponad sto lat będą funkcjonować w okolicznościach, które nie dają im możliwości pełnego, podmiotowego udziału w procesie wypełniania się końca historii i stworzenia własnej, polskiej formy zachodniego modelu nowoczesności. Takie położenie musiało rodzić szereg pytań, które długo będą zajmować polskie umysły, prowadząc do gorących narodowych debat i sporów: czy ten stan rzeczy jest słuszną karą za nasze własne błędy i zaniechania, czy też jawną, wołającą o pomstę do nieba niesprawiedliwością? Czy Polacy są sami winni swojego losu w XIX wieku, z wszystkimi tego konsekwencjami, takimi jak brak państwa i brak wpływu na kształt zachodniego modelu nowoczesności, czy też zostali przez inne państwa i narody haniebnie zdradzeni i poświęceni? Z tymi wszystkimi pytaniami – fundamentalnymi z punktu widzenia samooceny i samoświadomości narodu bez państwa – łączyła się również bezpośrednio pewna poważna cywilizacyjna i polityczna kwestia o decydującym dla naszej przyszłości znaczeniu. Bo jeśli ten upór Polaków w niezgodzie na podleganie obcej władzy, to dążenie do odzyskania własnego państwa, w tym także przekonanie o własnej roli i uczestnictwie w budowaniu europejskiego modelu nowoczesności po polsku – jeśli to wszystko trwało nieprzerwanie przez cały XIX wiek, na przekór równie uparcie utrzymującemu się aż do I wojny światowej międzynarodowemu

porządkowi, to siłą rzeczy taka sytuacja prowadziła do pytania, na ile polskość, jako ten upór, była dysfunkcyjnym zjawiskiem w Europie, nie tylko z punktu widzenia zwykłej stabilności międzynarodowej, ale więcej: ze względu na cały proces wypełniania się końca historii i realizacji zachodniego modelu nowoczesności. „Dysfunkcyjna” znaczy tutaj, że nie pasuje, że jest przestarzała, wyczerpała swoje historyczne możliwości, a jej upór jest pustym, destrukcyjnym sprzeciwem, który destabilizuje całą Europę. Przyjęcie takiego punktu widzenia oznaczało zgodę na konieczność zniknięcia Polski jako samodzielnego bytu raz na zawsze.

Trzeba mieć świadomość, że taki pogląd nie był typowy wyłącznie dla wrogów Polski w Europie, ale pojawiał się i wśród samych Polaków, którzy za sprawą wydarzeń, zawiedzionych oczekiwań i nadziei czy wreszcie przyjętych przekonań lub własnych życiowych kalkulacji decydowali się ten pogląd podzielać. To jednak było ekstremum, zwykle też prędzej czy później kwalifikowane jako zdrada i piętnowane. Niemniej myśl, że być może Polacy jako naród muszą przestać istnieć, że powinni sami z siebie zrezygnować ze swoich dążeń dla dobra europejskiej cywilizacji, dając w ten sposób wyraz wyższego rodzaju mądrości, zrozumieniu historycznej konieczności, nie była i nie jest u nas nawet dzisiaj jakąś całkowitą rzadkością. To niedopasowanie, wypadnięcie z rytmu europejskiej nowoczesności przyjmowało w głównym nurcie polskiej debaty – i tej na emigracji, i tej na ziemiach zaborów – przede wszystkim formę wielkiego sporu o Polskę starodawną i Polskę nowoczesną. Spotkanie się w czasie dwóch wydarzeń: początku końca historii oraz procesu tworzenia nowoczesnej europejskiej cywilizacji z jednej strony i aktu rozbiorów i utraty przez Polaków państwowości z drugiej, uświadamiało, że granica między dawną Polską i Polską nową, między tą starodawną, związaną z utraconym światem I Rzeczypospolitej a tą, którą trzeba dopiero

wymyślić, a potem zbudować wbrew potędze okupujących mocarstw, obojętności europejskiej społeczności i wreszcie na przekór zwątpieniu i zagubieniu wielu rodaków – że ta granica jest nie do zasypiania i pozostanie już na zawsze. Można było wbrew temu snuć jeszcze jakieś marzenia w 1809 roku, można było nawet żywić nie do końca szczere złudzenia w Królestwie Polskim, tym kadłubowym tworze wiedeńskiego kongresu, jednak po powstaniu listopadowym było jasne, że świat dawnej Rzeczypospolitej nie wróci. Wielu zresztą uważało, że nie powinien wracać, gdyż w znacznym stopniu właśnie ten świat ponosił bezpośrednią winę za katastrofę. Dlatego Polska nowoczesna, Polska nowa mogła odrodzić się tylko w taki sposób, że zostanie na nowo wymyślona, oddolnie lub odgórnie, w sposób, który zestroi ją z pulsem europejskiej nowoczesności, wyznaczy jej należne miejsce w ramach nowej cywilizacji i wypełniającego się końca historii. Można było spierać się bez końca i organizować wokół sporu, czy oznacza to, że Polska starodawna musi odrodzić się w swojej nowej formie, czy też ta nowa, nowoczesna powinna być całkowitym przeciwieństwem tej dawnej. Rozbiory bezprawnie odbierały Polakom szansę dowiedzenia, że polskość może jak najbardziej budować własną formę nowoczesnego życia, swoją własną odmianę europejskiej cywilizacji *à la polonaise*, i zająć własne miejsce u końca historii. Dlatego odzyskanie państwa, co w zależności od układu sił w Europie i stanu wiary samych Polaków raz wydawało się całkowicie w zasięgu ręki, innym zaś razem przedstawiało się jako sprawa beznadziejna, stało się absolutnie podstawowym warunkiem odrodzenia, przynajmniej do czasów powstania styczniowego w 1863 roku.

Polski mesjanizm zaproponował natomiast jeszcze inne rozwiązanie – bardzo nęcące dla umęczonych swoją niepewną sytuacją w Europie Polaków – aby mianowicie uznać cały proces wypełniania się końca historii i tworzenia zachodniego modelu nowoczesności za całkowitą

polityczną i intelektualną uzurpację, i przeciwstawić im własną teologię postępu, zgodnie z którą poníženie i cierpienia Polaków sà dowodem ich szczególnego wybrania i łaski, świadectwem wskazującym wszystkim pozostałym, jaki jest prawdziwy, ukrywany przed nimi kierunek prowadzący Europę ku przyszłości. Te wszystkie rozważania musiały bardzo mocno wpłynąć na sposób, w jaki Polacy samych siebie postrzegali, na ich emocje, kompleksy, lęki, nadzieje, pretensje, uprzedzenia, które do dzisiaj składają się na całą naszą narodową psychologię. W jeszcze większym stopniu jednak zaważyły one na tym, co Polacy gotowi byli uznać za rzeczywiste, a co nie. Na czym miała polegać polska rzeczywistość, na której Polak mógłby się oprzeć w swoim życiu, aby mieć poczucie sensu? Czy tą rzeczywistością były uciekające coraz bardziej do przodu nowoczesne społeczeństwa, przede wszystkim Francuzi i Anglicy, do których później dołączyli Amerykanie, a także społeczeństwa trzech zaborczych mocarstw, które w naszej części Europy zaczęły dyktować kierunki i reguły nowoczesnej europejskiej cywilizacji? Czy nie należałoby się włączyć do ich pracy i w tym szukać sensu? A może jednak jedyną prawdziwą rzeczywistością dla Polaka jest idea Polski, o którą trzeba zawsze i wszędzie walczyć, a jeśli to konieczne, to również za nią zginąć? A co, jeśli prawdziwą polską rzeczywistością było po prostu codzienne społeczne życie na ziemiach polskich, życie setek tysięcy rodzin, ich codzienne gospodarowanie oraz wysiłek podtrzymania kulturowej świadomości? Czy raczej nie należałoby poświęcić się temu, by polepszyć los tych rodzin, uczynić go choć trochę znośniejszym, czy nie zasługują właśnie na to? Co jest więc polską rzeczywistością, jej sensem i przeznaczeniem – zewnętrzny świat nowoczesnego Zachodu, idea i mit własnej narodowej grupy, własna rodzina i krąg przyjaciół? A może po prostu jednostka, indywiduum, zwolniona od wszelkich zobowiązań, sama sobie sterem i okrętem, podróżująca przez bezkresny świat? To wyjątkowe w polskim wypadku rozwarstwienie się pojmowania rzeczywistości, tego, co realne i nierealne z punktu

widzenia bycia Polakiem, ma swoje źródła oczywiście w szoku wywołanym przez ostatni, trzeci rozbiór, ale na dobre rozpoczyna się w XIX wieku wraz z Wielką Emigracją. To wtedy swój początek ma nasz otwarty spór o to, co jest rzeczywiste i nie jest rzeczywiste dla bycia Polakiem – spór, który sprawiał, że w polskim życiu publicznym tak łatwo było posługiwać się wobec innych zarzutem najwyższej zdrady. Sama sytuacja emigracji, powtarzająca się zresztą w polskiej historii XIX i XX wieku, jest przecież wielkim sporem z rzeczywistością i o to, co jest rzeczywiste. W tej kwestii jedynym sposobem rzetelnej weryfikacji może być „normalne” społeczne życie w ramach własnego państwa, a więc to, co możemy praktykować w jakimś spokoju dopiero od trzech dziesięcioleci.

Na czym miała polegać polska rzeczywistość, na której Polak mógłby się oprzeć w swoim życiu, aby mieć poczucie sensu?

Sytuacja zmienia się na krótko pod koniec drugiej dekady XX wieku za sprawą powstania II Rzeczypospolitej i charakterystycznej dla niej ucieczki w

realizm. Okoliczności nie są jednak dla Polski sprzyjające. Europejska wizja końca historii i urzeczywistnienia zachodniego modelu nowoczesności staje się przedmiotem dramatycznego konfliktu, wywołanego przez ideologie totalitarne. Te doświadczenia totalitaryzmów będą dla polskiej świadomości w Europie drugiej połowy XX wieku kwestią absolutnie fundamentalną. Niemniej te dwadzieścia lat międzywojnia, pomimo brutalnych konfliktów i realnych problemów, niezależnie od tworzonej później czarnej legendy owych dwóch dekad – czy to w czasach komunizmu, czy później choćby przez Czesława Miłosza – wydają mi się cały czas czymś

jasnym i pogodnym, pełnym nadziei, czymś, co do dzisiaj jeszcze można poczuć, chodząc po ulicach Gdyni czy warszawskiego Żoliborza – czymś rzeczywistym. Myślę, że ta jasność, która jest jakoś żywa do dzisiaj, a którą często krytycy biorą za skłonność do idealizowania II Rzeczypospolitej, brała się w tamtych czasach przede wszystkim z wielkiej radości, z satysfakcji i entuzjazmu, że Polacy mogą nareszcie włączyć się w proces tworzenia zachodniego modelu europejskiej nowoczesności i odcisnąć na nim swój niepowtarzalny znak. Jednak tutaj kryło się także źródło złości wobec własnych elit i rozczarowanie nimi po wrześniu 1939 roku, kiedy okazało się, że nie można tej wielkiej szansy obronić – spychało nas to znów ku nierzeczywistości, którą w wypadku niektórych szybko zrekompensował stalinizm i wiara w jego historyczną konieczność, jako w rzeczywistość twardą, niepodlegającą dyskusji. Teraz, po dekadach przewycięzania nieprawdziwej modernizacji komunizmu i przemianach po 1989 roku być może dopiero dochodzimy do momentu, kiedy będziemy mogli tę wielką opowieść w pewnym sensie zamknąć. Dzisiaj Polacy mogą po swojemu, w sposób nieskrępowany budować swoją formę europejskiej nowoczesności, tak jak ją rozumieją, i taką, jaką chcą mieć, i w praktyce weryfikować to, co jest dla nich rzeczywiste i nierzeczywiste. Jest to wielkie błogosławieństwo od losu, że dzięki swojemu uporowi potrafili dotrzeć razem do końca historii, końca pewnej historii ostatnich dwóch stuleci, które dały nam współczesną postać Europy. Za ten upór musieli zapłacić straszliwą cenę – przede wszystkim w połowie XX wieku. Tym bardziej jednak trzeba docenić skutek tego uporu i wytrwałości, czyli nasz stan dzisiejszy, oraz dostrzec, że ostatnimi czasy dzieje postanowiły nam jednak wynagrodzić naszą trudną drogę przez ostatnie dwa stulecia, dając na koniec szczególny bonus: i w osobie polskiego papieża, i pod postacią członkostwa w UE i w NATO. Tyle tylko, że w świetle tego, co powiedziano wcześniej o końcu końca historii, a wraz z nim pewnego typu europejskiej cywilizacji jako produktu dwóch wieków, nie możemy dziś jedynie

z satysfakcją twierdzić, że Polacy jako naród i państwo zdołali za sprawą swojego uporu dotrzeć do końca historii, pewnej historii, i odnaleźć w nim swoje rzeczywiste miejsce. Musimy teraz także zmierzyć się z zupełnie nowym, nie mniej ważnym wyzwaniem: jak Polacy zdołają przetrwać koniec końca historii, a więc co będzie z nimi dalej?

Czy to jednak nie prowadzi nas do wniosku, że powinniśmy dzisiaj zupełnie na nowo spojrzeć na naszą historię w XIX i XX wieku? Czy nie wymaga to od nas innego podejścia, które uwzględniłoby nasz stan obecny: stan swoistej historycznej satysfakcji, wynikającej z dojścia do końca historii, znalezienia własnego miejsca, to znaczy miejsca we wspólnym momencie historii Europy, który oznacza prawdopodobny koniec pewnej historii „końca historii”, a wraz z tym określonej przez ten koniec wersji zachodniego modelu nowoczesnej cywilizacji? W naszej wewnętrznej polskiej debacie pojawiają się przecież takie głosy, które przekonują nas o tym, że polskie doświadczenie ostatnich dwóch stuleci, a wraz z tym nasze rozumienie Europy i świata, powinno teraz zostać na nowo przemyślane i zrewidowane, gdyż często nie pasuje już ono ani do naszej obecnej sytuacji, ani do zmian zachodzących we współczesnym świecie. Konieczność ponownego przemyślenia tego doświadczenia wydaje mi się bezdyskusyjna. Inaczej nie podejmowałbym się napisania tej książki. Ale już przekonanie o niezbędnej rewizji i o odrzuceniu dawnych punktów widzenia, stanowisk, postaw, przekonań związanych z naszym trwaniem w XIX i XX wieku na przekór wszystkiemu, o odrzuceniu ich jako zbędnego w istocie balastu doświadczeń i strategii narodu bez państwa, trzeba uznać za absolutnie błędne, wpisane w schemat końca historii jako czegoś naprawdę ostatecznego. Nie chodzi mi tylko o sam sceptycyzm wobec takiego rewizjonizmu czasów dzisiejszych ze stanowiska ludzi historycznie usatysfakcjonowanych, a więc „mądrzejszych” –

o skądinąd całkiem roztropną konserwatywną ostrożność wobec tego typu nadmiernych ambicji sądzenia o przeszłości z wygodnej pozycji współczesnych „zwycięzców”, ogłupiałych przez chwilową iluzję komfortu – pod jakim względem bowiem nasi przodkowie mieliby być od nas gorsi? Pod względem warunków, w których przyszło im żyć? Idzie mi o coś więcej niż o te oczywiste zastrzeżenia. Chodzi o przyjętą metodę podejścia do przeszłości. Siła polskiego przypadku bierze się właśnie z wielości różnych, czasem zupełnie wykluczających się strategii i sposobów przetrwania oraz rozwoju w XIX i XX wieku, o wartości których z dzisiejszego punktu widzenia nie możemy wyrokować. Jedno wydaje się pewne: ta wielość i sprzeczności, wręcz wykluczenia czy paradoksy nie są balastem ani upośledzeniem; są naszym bogactwem, zasobem, co powinno być szczególnie dobrze rozumiane właśnie przez współczesne pokolenia historycznie usatysfakcjonowanych. To bogactwo sposobów radzenia sobie z historyczną przygodnością i brutalnością, trwania przy własnym sposobie życia, pozwala nam teraz rozumieć więcej i lepiej reagować na wyzwania przyszłości, które przynosi koniec „końca historii”.

Wobec nieznanego i nieuniknionego czyni nas bardziej elastycznymi i zaradnymi niż te społeczeństwa, które przez ostatnie dwa stulecia trzymały się jednej tylko drogi historycznego rozwoju i jednego tylko uznanego za bezalternatywny i słuszny modelu nowoczesności. Fakt, że możemy być i idealistami, i żyć z nosem przy ziemi, być romantykami i egoistycznymi pragmatykami, bohaterami zdolnymi do wielkich poświęceń i wycofanymi do własnej skorupy ślimakami, zapatrzonymi w siebie indywidualistami i częścią poruszanej przez wspólne emocje zbiorowości, niedającymi się opanować anarchistami, jak i posłusznymi, aspirującymi do nagrody konformistami – to wszystko nie jest wcale jakimś uszczerbkiem czy dysfunkcją wytworzoną przez warunki ostatnich dwóch stuleci, których powinniśmy się dzisiaj

wstydzic i pozbyć z ulgą w „normalnych” czasach. To wszystko jest raczej naszym bezcennym zasobem politycznej kultury, z którego możemy czerpać i który pozwala nam zachować szczególną wrażliwość na wieloznaczność rzeczywistości realnego życia. Zrozumienie tego bogactwa jest jednak możliwe wtedy, jeśli uznamy, że polityka – podobnie jak życie – nie jest wyłącznie dziedziną naszego planowania, wznoszenia konstrukcji i realizowania naszych aspiracji związanych z pozycją w świecie, ale przede wszystkim jest zanurzonym w kulturze sposobem bycia, konkretną formą zbiorowego życia jednostek, określonym obrazem świata i człowieka, których szczegółów i wyraźnych rysów nie jesteśmy wcale w danym momencie historii świadomi. Ponieważ zawsze wydawało mi się, że przynajmniej jak dotąd żadna polityka nie istniała bez możliwie najszerzej pojmowanej kultury, dlatego najwłaściwszym rodzajem rozumienia i opisywania historii politycznej narodów jest to, które potrafi odwołać się bezpośrednio do kategorii sposobu życia lub sposobu bycia danej politycznej społeczności. To podejście pozwala uniknąć nadmiernego indywidualizowania ludzkich działań, a równocześnie zachować właściwy dystans wobec takich przekonań, które szczególną rolę przypisują zdolności do budowania teorii, struktur i ideologii z dominującą rolą elit władzy, kapitału czy wiedzy.

Jednocześnie zwraca ono naszą uwagę nie tylko na wieloznaczność ludzkich wysiłków, lecz także na ich trwalszą podstawę, co wiąże je z naturą ludzkiej egzystencji, niezależnie od pełnionych społecznych funkcji czy materialnego statusu. Oczywiście socjologowie czy politolodzy zawsze będą niezadowoleni z takiego „nienaukowego” ujęcia problemu, ale czy jest to akurat przesądający argument? Już dawno temu Philip Bagby (*Culture and History*, 1958) w swoim studium poświęconym kulturze i historii uznał, że pojęcie sposobów życia jest zbyt niejasne z punktu widzenia kogoś poszukującego jednoznacznej

definicji kultury. Jednocześnie sam przyznał, że kultura jest po prostu wyrazem ludzkiego życia i ludzkiej aktywności – jest sposobem bycia, który przejawia się między innymi w polityce czy tożsamości, i nie da się od tej konstatacji w żaden sposób uciec. Z kolei Alexander Motyl (*Revolutions, Nations, Empires*, 1999), chcąc wybrnąć z pułapki naukowego konstruktywizmu w podejściu do takich zjawisk jak tożsamość narodowa czy nacjonalizm, sięga po pojęcie „żywego świata” – świata życia (*lifeworld, Lebenswelt*), któremu w książce poświęcę więcej uwagi. Dzięki temu możemy zobaczyć, że zarówno idee, jak i działania czy wytwory, praktyki i doświadczenia dana społeczność zbiera w swój własny, określony, żywy obraz świata i człowieka, który staje się dla niej jej „domem”, miejscem zamieszkania w historii. I nie ma niczego nagannego w tym, że ludzie pragną żyć u siebie, we własnym domu. Jak, moim zdaniem, bardzo trafnie zauważa Motyl, kierowani głęboką potrzebą, oczekujemy, że nasz polski *Lebenswelt* naprawdę istnieje i wyznacza ramy każdej politycznej społeczności.

Dzieje się tak w efekcie silnego i autentycznego pragnienia przynajmniej części mężczyzn i kobiet, by stawić czoła egzystencjalnej kruchości ludzkiej kondycji w czasie i zmienności w taki sposób, by temu, co bezpostaciowe, nadać formę. W ten sposób jako społeczność, a nie tylko jako jednostki, podejmujemy wysiłek, by pokonać ciemną stronę rzeczywistości – ciemną w tym platońskim sensie, jako pozbawioną widocznych konturów, nieokreśloną i chaotyczną. Nie ukrywam, że bardzo mi takie właśnie podejście do polityki i kultury odpowiada – z wielu powodów. Pozwala ono uwolnić się od jednowymiarowego, jednomodelowego rozumienia nowoczesności jako owego finalnego celu, do którego ludzie w Europie jako narody poprzez swoje państwa dążyli, by w końcu po dwóch stuleciach uznać, iż zdołali wypełnić swoje zadanie, osiągając stan końca historii – jest to ich

wielkie, historyczne osiągnięcie, które, jak dzisiaj widać, nikogo na świecie już nie obchodzi, poza tymi, którzy czerpią z niego oczywiste korzyści. Możemy też w ten sposób uwolnić się od owej bezalternatywności modernizacji, o którą w XX wieku liberalizm stoczył śmiertelną walkę z totalitaryzmami, by w końcu po zimnej wojnie zdobyć palmę pierwszeństwa. Widzimy tę modernizację raczej jako różne sposoby tworzenia w Europie własnego żywego obrazu świata i człowieka, własnego „domu”, i jako tę, w której także Polacy mają swój własny udział i swoje miejsce. Z tej perspektywy lepiej też widać specyfikę polskiej drogi, dla której doświadczenie I Rzeczypospolitej jest podstawowym, formującym „żywym światem”, naszym polskim *Lebensweltem*, który za sprawą narodu bez państwa stał się w XIX i XX wieku polem olbrzymich i dewastacyjnych interwencji zewnętrznych, a jednocześnie obszarem naszych własnych wysiłków zmierzających do tego, by tą drogą, czyli dzięki własnym wysiłkom stworzyć naszą własną, polską formułę nowoczesności w Europie. Ta szczególna droga uczyniła nas dzisiaj narodem historycznie spełnionym, choć jest to spełnienie często odmienne niż to, którego życzą sobie inne społeczeństwa w Europie. A już z całą pewnością to dzięki tej drodze, na której musieliśmy tworzyć tak różne sposoby przetrwania i rozwoju, nasz *Lebenswelt*, nasza podstawa nie zawężyła się wcale do jednego, bezalternatywnego modelu, lecz stała się szeroka, zróżnicowana i przez to bliższa życiu. Chciałbym, żeby ci, którzy dzisiaj chcą nas przekonać o niezbędnej rewizji naszego rozumienia polskiej historii, w swojej krytyce wzięli pod uwagę ten aspekt sprawy.

Musimy jeszcze na końcu uściślić ramy czasowe dla naszej książki. Dotyczy ona XIX wieku – XX wiekiem trzeba byłoby zająć się zupełnie oddzielnie. Zwykle wiek XIX przedstawia się jako „długie stulecie”: czas wielkich nadziei związanych z emancypacją i postępem ludzkości,

Periodyzacja jest zawsze efektem interpretacji, która nie może abstrahować od żywych pokoleniowych doświadczeń, przez pryzmat których dopiero warto patrzeć na tak zwane procesy

rozsiewające się od oświecenia w XVIII wieku po wybuch I wojny światowej. To długie stulecie postępu i cywilizacyjnego optymizmu, które tak chętnie przeciwstawia się następującym po nim czasom grozy,

zniszczeń i ludobójstwa w XX wieku, potrzebowało jednak równie długiego okresu przygotowania i formowania podstaw. Ten decydujący czas, czas głębokich zmian i przygotowania, można – jak stwierdza niemiecki historyk Jürgen Osterhammel – rozciągnąć na okres około sześćdziesięciu lat pomiędzy 1770 i 1830 rokiem, a nawet wydłużyć go do 1848 roku jako zwrotnego momentu w historii XIX-wiecznej Europy. Periodyzacja jest jednak zawsze efektem interpretacji, która nie może abstrahować od żywych pokoleniowych doświadczeń, przez pryzmat których dopiero warto patrzeć na tak zwane procesy. Z tej perspektywy może się okazać, że to, co uważamy za „długi” wiek XIX, dzieli się na długi i burzliwy okres paneuropejskiej transformacji, do którego przynależą wcześniejsze filozoficzne, polityczne i ekonomiczne rewolucje, wulkaniczny czas napoleońskich wojen i następującą po nich długą metternichowską zimę. Dopiero tak przygotowany właściwy XIX wiek zaczynałby się wtedy na dobrą sprawę od połowy stulecia. Trudno nie dostrzec, że udziałem jednego europejskiego (w tym polskiego) pokolenia stał się cały zespół istotnych wydarzeń, takich jak rewolucja przemysłowa, rewolucja francuska, powstanie amerykańskiego państwa, geopolityczny rozpad Europy Środkowej po rozbiorach Polski, koniec europejskiego systemu absolutystycznych

monarchii, wojny napoleońskie oraz pojawienie się nieznanych wcześniej form nowoczesnego nacjonalizmu, ufundowanych na demokratycznej równości, a z tym także zakwestionowanie podstaw społeczeństwa arystokratyczno-feudalnego starej Europy i przejście do form społeczeństwa rynkowego, mieszczańskiego, intelektualny i religijny przełom oświecenia, który przyniesie polityczny skutek pod postacią konstytucyjnej monarchii oraz indywidualizmu, wreszcie powstanie nowego porządku europejskiego w wyniku postanowień kongresu wiedeńskiego oraz pojawienie się nowoczesnej formy internacjonalizmu europejskich mocarstw. Tę listę można wydłużać. Mnie chodzi o zakreślenie kręgu wydarzeń, wskutek których pokolenie ludzi takich jak Benjamin Constant, Jeremy Bentham, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Klemens von Metternich, Friedrich von Gentz, u nas Adam Jerzy Czartoryski czy Julian Ursyn Niemcewicz, a w europejskiej kulturze z pewnością takie wielkie postacie jak Johann Wolfgang Goethe czy Ludwig van Beethoven, doświadczyło całkowitego przekształcenia się starego świata i wyłonienia się mniej więcej w połowie XIX wieku świata zupełnie nowego. Z tej perspektywy to, co zwykle rozumiemy pod pojęciem „długiego” XIX wieku, zaczyna na kontynencie kiełkować dopiero w latach dwudziestych, za sprawą romantycznego przewyciężenia tego, co nazywano „klasycyzmem”, i bezpośrednio w wyniku szoku wywołanego przez całkowitą zmianę Europy dokonaną przez Napoleona. Od tego też zaczniemy naszą książkę, skoro życie wszystkich tych ludzi: Constanta, Hegla, Metternicha, Czartoryskiego, Goethego czy Beethovena kręciło się wokół jednego fenomenu, jakim stał się dla Europy Napoleon.

Natomiast wydarzenia 1848 roku, Wiosna Ludów, ta niedoceniana moim zdaniem oś XIX wieku, której znaczenie będę chciał uwypuklić, była w swoich motywach próbą obrachunku z ponapoleońskim porządkiem Europy i pod tym względem stała się całkowitym fiaskiem,

pomimo pozornych, symbolicznych triumfów, takich jak wypędzenie z Wiednia Metternicha w przebraniu kobiety. Wiosna Ludów okazała się za to mieć ogromne znaczenie dla uwolnienia procesów, które dopiero pozwolą wykształcić się XIX-wiecznej Europie w pełnej postaci – postaci, która umożliwi zapanowanie niczym nieograniczonego optymizmu i wiary w postęp. Będzie to wiara w możliwość technicznego i umysłowego przewyciężenia wszelkiego rodzaju ograniczeń, z naturą i przeszłością włącznie, podszytych też jednak stale potwornym lękiem i niepewnością nowoczesnego człowieka – stojącej w tłumie jednostce, bezradnej wobec własnej samotności. Powstały po 1830 roku za sprawą mieszczaństwa i dawnych rządów nowy typ sojuszu tronu i kapitału, w formie konstytucyjnej monarchii, po 1848 roku przekształca się w bardziej zintegrowany i efektywny system władzy, łączący w jeden mechanizm państwo, kapitał, naród i naukę. We Francji doprowadziło to do powstania populistycznego cezaryzmu Napoleona III – cezaryzmu przekształconego później w III Republikę, w Anglii do wiktoriańskiego imperium jednego, wielkiego brytyjskiego narodu, w Europie Środkowej do bismarckowskich Niemiec – II Rzeszy, w końcu także do zjednoczonych Włoch. Nowe, skonsolidowane struktury władzy staną się kołem zamachowym niebywałego rozwoju w historii Europy. Umożliwią imperialną politykę cywilizacyjną mocarstw na kontynencie i w świecie, a wraz z tym pojawienie się osiągnięć odbieranych jako dobrodziejstwa rewolucyjnego w skutkach gospodarczego, technologicznego i naukowego postępu przemysłowych, masowych społeczeństw.

Jednocześnie druga rewolucja przemysłowa (masowość, migracje, zagęszczenie gospodarcze, umaszynowanie, kolej, wielkie koncerny, finansjalizacja, nowe formy imperializmu wynikające z połączenia siły wielkich państw i wielkiego kapitału, nowe radykalne ruchy socjalne,

ich organizacje, strajki oraz idea powszechnej rewolucji, która wyparła starą kwestię narodową), a wraz z nią pierwsza fala globalizacji jako efekt zamykania się podziału świata dokonanego między sobą przez mocarstwa – wszystko to prowadziło do zwielokrotnienia kryzysu europejskiej nowoczesności, który znajdzie swoje ujście w pierwszej, wielkiej światowej wojnie. W tych samych ramach należy także umieścić przypadek Polski jako narodu i społeczeństwa bez państwa, które wcześniej zostało utracone. Przypadek ten nie jest wcale jednoznaczny. Składa się na niego nie tylko wyraźna dysfunkcjonalność polskich dążeń do odzyskania niepodległości z punktu widzenia ustanowionego po 1815 roku porządku europejskiego, lecz także próby formułowania własnych odpowiedzi wobec zachodzących w Europie przemian nowoczesności i budowania postchrześcijańskiej europejskiej cywilizacji jako wypełniania się końca historii. To za sprawą tych właśnie prób, ich ciągłego podejmowania oraz świadomości istnienia wyzwań, pomimo braku własnego, suwerennego rządu i państwa, Polakom udaje się mimo wszystko, bazując na własnej kulturowej ciągłości i bez radykalnego przekreślenia swej dawnej politycznej tradycji, dokonać w XIX wieku zasadniczej społecznej i narodowej transformacji od postrepublikańskiego społeczeństwa dawnej I Rzeczypospolitej do nowoczesnego społeczeństwa europejskiego. Nie był to model transformacji doskonałej i można dyskutować, na ile się powiódł i na ile był zmianą rzeczywistą. Widać jednak, że niepodległość nie była dla Polaków wyłącznie wyrównaniem doznanej w przeszłości od innych niesprawiedliwości czy buntem wobec porządku Europy, ale stanowiła sposób na wypracowanie własnej drogi prowadzącej ku jakiejś swoistej formie europejskiej nowoczesności *à la polonaise*.

Książka ta jest próbą przemyślenia tego, w jaki sposób XIX wiek wpłynął i nadal wpływa na obecny stan zagubienia się Europy w świecie. Chodzi także o pokazanie, jak rozpoczynał się proces

kształtowania coraz mocniej ustrukturyzowanego i zawężonego modelu europejskiej nowoczesnej cywilizacji, rozumianej jako wyraz dokonującego się końca historii. Z dzisiejszej perspektywy Polska przedstawia się jako część tego procesu, chociaż w XIX wieku była częściej definiowana – i sama siebie postrzegała – jako jego outsider. Okazuje się jednak, że dzisiaj, w sytuacji ukształtowanej po zimnej wojnie pod koniec XX wieku, Polacy mogą i powinni postrzegać siebie jako historycznie usatysfakcjonowanych, z odzyskanym, własnym miejscem u końca „końca historii”. Fakt, że Polacy jako naród, dziś już żyjący we własnym państwie, dotrwali do końca historii, a więc także do kresu tego, co nazywamy nowoczesną europejską cywilizacją, jest zaprawdę godny docenienia. Kiedy zaczynałem pisać tę książkę, nie mogłem w żaden sposób przewidzieć, jak bardzo wszystko w Europie i na świecie zmieni się w 2020 roku. Tym bardziej jednak, patrząc na skalę prawdopodobnych konsekwencji ostatniego roku i tego, co nas czeka, dochodzę do wniosku, że choć wprawdzie udało się Polakom znaleźć własne miejsce u końca historii, z czego powinni być dumni, to jednak dzisiaj podstawowe pytanie, przed którym stanęli, brzmi: w jaki sposób będą potrafili przeżyć koniec końca historii – pewnej historii europejskiej nowoczesności? Bo przecież ten koniec oznacza, że europejskie narody i państwa będą żyć w jakimś nowym świecie, podług zmienionych zasad, które dopiero zaczynają się wyłaniać i których zarysy wcale nie muszą budzić wielkiego optymizmu. Czy jesteśmy gotowi na tę nową odsłonę?

Marek A. Cichocki

Zobacz spis treści

Informacje o książce na stronie wydawcy

Polecamy również: książka Marka A. Cichockiego „Północ i Południe. O polskiej polityce, historii i kulturze” w naszej księgarni