

*Timothy Snyder*

## **Wprowadzenie: W Polsce zawsze najbardziej liczyły się idee**

Dla wielu spoza Polski, którzy postanowili studiować jej historię, idee były najważniejsze. Skoro nowoczesne formy kultury powstały w kraju pozbawionym suwerenności politycznej, wydawało się, że idee liczyły się w Polsce bardziej niż w innych krajach europejskich. Dlaczego właściwie utracono suwerenność? W dyskusjach na temat reformowania starej Rzeczypospolitej, kto miał rację, a kto jej nie miał? Czy państwo polskie powinno być przywrócone, a jeżeli tak, to w czyim imieniu, w jaki sposób i w jakiej formie? Gdy polityka tyle wymaga od idei, gdzie myśliciel ma szukać niepolitycznej przystani? Czy istnieją idee niepolityczne? Czy inteligenci nie mogą być po prostu intelektualistami? Dla historyków mojej generacji spoza Polski, którzy nauczyli się języka polskiego, na te i inne pytania wyjątkowych odpowiedzi udzielało w latach 70. i 80. pokolenie historyków takich jak Leszek Kołakowski, Jerzy Szacki, Jerzy Jedlicki, Andrzej Walicki i wielu innych. Po 1989 roku historia idei zeszła na drugi plan badań historycznych. W okresie przesyconym nadmiarem historycznych pewników i ideologii, idea historii rozumianej jako stawianie pytań straciła na popularności.

Powrót do historii idei, promowany przez niniejszą serię i przez niniejszą książkę, jest mile widziany nie tylko sam w sobie, lecz także jako wyzwanie dla innych form historiografii. Historia intelektualna z natury ma charakter metodologiczny, ponieważ kronika tego, co może być pomyślane, jest również obrazem tego, co można sobie wyobrazić, a więc przynajmniej sugestią tego, co uważano za to, co jest lub może być możliwe. A że wszyscy historycy, nie tylko historycy idei, muszą poruszać się w obrębie zarówno tego, co możliwe, jak i tego co faktycznie istniejące, takie podejście ma ogólne znaczenie. Na przykład, w ujęciu Marka Cichockiego polska geopolityka z powodu położenia „pomiędzy wschodem a zachodem” staje się czymś w rodzaju geopsychologii. Polska historia, twierdzi Cichocki, wcale nie zaczyna się od konfrontacji między Wschodem a Zachodem, lecz raczej w momencie kontaktu pomiędzy chrześcijańskim Południem a pogańską Północą. W tym sensie Polska jest zupełnie typowym krajem europejskim, a jej tożsamość mogłaby funkcjonować bez poczucia bycia „pomiędzy”. Idea dwóch zagrożeń (lub szans) pochodzących ze Wschodu i Zachodu pojawia się dopiero wraz z zaborami pod koniec XVIII wieku.

To geopsychologiczne poczucie tożsamości, widziane w kategoriach historycznej przypadkowości, a nie deterministycznego fatalizmu, pomaga zrozumieć wiele problemów przedstawionych w kolejnych tekstach. Gdy świat pojmowany jest jako zagadnienie wyboru pomiędzy Wschodem a Zachodem, wtedy zawsze jest możliwe rozczarowanie Zachodem i wybór rosyjskiego Wschodu (albo odwrotnie w drugiej połowie XX w.). W XIX wieku, gdy większość ziem historycznej Polski była pod panowaniem Rosji, wybór Rosji, a nie Zachodu, był opcją częściej spotykaną, niż by nam się wydawało. Jeżeli podział pomiędzy Wschodem a Zachodem sam w sobie jest historycznym artefaktem, to w pewnym momencie straci na wyrazistości. Jak sugerują lub wprost twierdzą autorzy niektórych rozdziałów tej książki, myślenie o historii Polski w kategoriach osi Północ–Południe – w XXI wieku, osi globalnej, nie europejskiej – nie byłoby pozbawione sensu.

Portret Aleksandra Wielopolskiego pióra Łukasza Mikołajewskiego to dobry przykład możliwości, jakie daje dualizm Wschodnio–Zachodni, z odrobiną historii światowej w tle. Wielopolski, choć wspominany jako główny rzecznik porozumienia z rosyjską władzą imperialną we wczesnych latach 60., w swoim myśleniu wcale nie różnił się tak bardzo od wielu innych polskich szlachciców swojego pokolenia. Był zwolennikiem powstania w latach 1830–1831 i pisał wówczas bardzo krytycznie o Imperium Rosyjskim. Dopiero po rzezi szlachty polskiej w 1846 roku zwrócił się przeciwko Zachodowi: monarchia habsburska, dopuszczając lub planując taką zbrodnię, dała pokaz hipokryzji jako europejskie i katolickie mocarstwo. W tej analizie, lojalność wobec swojego stanu, wobec braci – szlachty, doprowadziła Wielopolskiego do strategicznych wniosków: Rosja powinna ukarać Austrię, a Polacy powinni służyć Rosji jako lojalni partnerzy i pomagać w rozpowszechnianiu na świecie ulepszonej formy słowiańskiej i chrześcijańskiej kultury.

Idee Wielopolskiego na temat przyszłości rosyjsko-polskiego partnerstwa były dalekosiężne, lecz nie obejmowały nowoczesnego elementu ideologicznej koncepcji czasu lub postępu. Definicja narodu polskiego była ustalona – stanowiła go szlachta – jedyną kwestią była jej orientacja. To odróżniało Wielopolskiego od Romana Dmowskiego, który w późniejszym okresie zmiany społeczne postrzegał jako naturalne i nieuniknione. Dla Dmowskiego, twierdzi Grzegorz Krzywiec, świat miał charakter darwinowski, słabi mieli zginąć, a silni triumfować. W tym wyraźnie deterministycznym i scjentystycznym opisie istniało miejsce dla intelektualisty. Mocne jednostki były potrzebne, ponieważ miały nauczać naród polski i przeprowadzać „nacionalizację mas”, tak by Polska mogła z całą siłą zwalczyć swoich wrogów. Antysemityzm Dmowskiego, według Krzywca, był konsekwentny; trudno jest jednak oddzielić przekonania od taktyki. Czy Dmowski myślał, że nienawiść do Żydów była najlepszą drogą do nacionalizacji mas? Lub czy Dmowski był rzeczywiście przekonany (tak jak Hitler), że Żydzi naprawdę stanowili źródło wszystkich idei odwracających ludzi od naturalnych zmagañ? Tak czy inaczej, myśl Dmowskiego była mało ory-

ginalna. Krzywiec uznaje za jego własny wkład krytyczny opis polskich dziejów politycznych: lecz tu również mieliśmy do czynienia z wieloma precedensami.

Krakowscy konserwatyści, przedstawieni przez Marcina Króla i znani jako Stańczycy, mierzyli się z dylematami, które nie różniły się tak bardzo od tych, z jakimi mieli do czynienia późniejsi, nowocześni ideologowie. Przedstawiali historię jako materiał do badań, a nie wzór do naśladowania, i tym samym charakteryzowali myśl polityczną jako rodzaj dialektyki między tradycją a rozumem. Przeszość była prawdziwa, ale jednak nie święta; umysł był potężny, lecz potrzebował historii jako surowca. Oczywiście, nasuwa to pytanie: kto właściwie miał obowiązek i prawo wyciągać wnioski z przeszłości. Jeżeli niezrozumienie historii prowadziło do katastrof takich jak rozbiory, to jej rozumienia nie można było ograniczać do środowisk naukowych. Lecz komu innemu można było ufać i kiedy? Czy polskie społeczeństwo można było wykształcić? Jeżeli tak, to kiedy, jak, a przede wszystkim przez kogo? Jeżeli polską szlachtę było stać na popełnianie kolosalnych błędów historycznych, na przykład na bezsensowne powstania, to czy innym nie należy pozwolić tych błędów naprawić?

Konserwatyści z Hotelu Lambert, jak twierdzi Król, też zmagali się z tym problemem. Maurycy Mochnacki był świadom tego, że różnice społeczne były realne oraz że społeczny konflikt mógł uniemożliwić postęp polityczny. Liczące się klasy polskiego społeczeństwa, nawet, a może zwłaszcza, jeżeli są konserwatywne, to muszą dążyć do unikania konfliktów. Lecz dokonanie tego wymaga wiedzy, a może nawet zaangażowania w sprawy grup innych niż szlachta. Więc konserwatyzm, wbrew pozorom, nie oferuje łatwej ucieczki od podstawowych problemów pogodzenia narodowych i społecznych przemian, jakie nastąpiły podczas długiego XIX wieku. Nawet konserwatyzm na jakimś etapie wymaga podjęcia działania: ale jakiego działania i w jakich okolicznościach?

Tu Król zdaje się szukać styczności między politycznym konserwatyзмом (tematem jednego z jego esejów) a politycznym romantyzmem (tematem drugiego). W swoim obszernym i ciekawym omówieniu Józefa Kalasantego Szaniawskiego podkreśla, że ten wczesny konserwatysta popierał romantyczną poezję i literaturę przekonany, iż ta musi nieuchronnie doprowadzić, nawet niejako wbrew intencjom samych autorów, do pozycji konserwatywnej. Lecz wedle Szaniawskiego, w interpretacji Króla, będącego samemu pod dużym jego wrażeniem, należy robić jedynie to, co jest możliwe. Jednak w tym miejscu, gdybyśmy mieli czytać oba eseje razem, Król zdaje się wyciągać wniosek, który może zaskoczyłby Szaniawskiego: powstania narodowe są możliwe. Innymi słowy, kryterium sukcesu nie jest możliwość sukcesu powstania, lecz raczej możliwość samego jego wybuchu. W „Europie nudy i imperializmu” w zgrabnym ujęciu Króla konieczne jest działanie, które przewycięży degradację duchową. I to właśnie na gruncie konserwatywnym, gdzie sprawy duchowe mają pierwszeństwo nad materialnymi, potrzebne są działania wymagające duchowego zaangażowania i przekazujące cnoty z pokolenia na pokolenie. W tym kontekście Król sięga ponownie do Mochnackiego, twierdząc, że to romantyzm determinuje, czym jest naród.

Sam romantyzm ma swoje historyczne źródła, a w przypadku polskiego niektóre z nich są wyjątkowo interesujące. Oprócz Szaniawskiego (1764–1843) przedstawionego przez Króla, to Joachim Lelewel (1786–1861), którego poglądy omawia Piotr Laskowski, jest najciekawszą postacią w tym tomie. Lelewel był nauczycielem wielu politycznych romantyków, jak również, twierdzi Laskowski, *spiritus movens* fundamentalnej idei polskiej lewicy. Laskowski rozpoczyna od założenia, że lewica powinna określać się w kategoriach marksistowskich jako przeciwnik kapitalistycznego wyzysku, ale także, że sama musi prawidłowo zrozumieć Marksa. Według Laskowskiego, utożsamianie historycznego proletariatu z warstwą społeczną, która miała nam przynieść rewolucję, w analizie Marksa miało charakter przypadkowy, a nie konieczny. Może istnieje taka grupa społeczna, lecz nie musi to być proletariat. Jest to, rzecz jasna, znane posunięcie – od Lukácsa do historyków społecznych lat 70., niezliczeni myśliciele tłumaczyli, że proletariat można zastąpić elitą lub innymi uciśnionymi grupami. To, co Laskowski próbuje, jak się zdaje, zrobić, to przedstawić marksistowskie uzasadnienie dla politycznej wizji Lelewela, która jest zresztą i tak dostatecznie interesująca bez tego. Zdaniem Lelewela słowiańscy chłopci udowodnili, że wspólnotowy socjalizm jest możliwy. Feudalizm był sztuczny i niekoniecznie trwały. Można było go usunąć, w interesie samej Polski, bez kapitalizmu i rewolucji przeciw kapitalizmowi. Więc rewolucja mogła się odbyć bez nowoczesnych pojęć, a nawet bez nowoczesnych przemian. Gdy zatem wspólnota zetknęła się z kapitalizmem, pisze Laskowski, tego rodzaju argumenty straciły na znaczeniu. Niemniej, jak dalej argumentuje, Lelewela należy postrzegać jako źródło inspiracji nie tylko dla polskiego romantyzmu, ale również dla rosyjskiego anarchizmu i dla lewicowego syjonizmu. W tym ostatnim przypadku wspólnota będąca przykładem socjalizmu nie zostaje wywiedziona z przeszłości historycznej, lecz wymyślona – Żydzi, którzy mieli budować socjalistyczną przyszłość, nie mieli tego dokonywać przez powrót do jakiejś wspólnotowej przeszłości, ale raczej ponownie odkryć samych siebie w środowisku wiejskim jako socjaliści.

Dzięki przyjęciu założenia, że marksizm nie traci na znaczeniu oraz że podmiot zmiany społecznej nie jest zdeterminowany, Laskowski może przedstawić Różę Luksemburg w pozytywnym świetle. To, co może wydawać się podstawową słabością jej myśli, tzn. jej trudny do wyartykułowania pociąg do bliżej niezdefiniowanego proletariatu, może okazać się cnotą, jeśli uznamy, że marksizm jest prawdziwy i że jego słuszna interpretacja wymaga niejasności w temacie klasy niosącej zbawienie. Laskowski porzuca Kazimierza Kelles-Krauz, najciekawszego polskiego oponenta Róży Luksemburg, uznając go za nostalgicznego pragmatystę. Lecz to właśnie Kelles-Krauz jako marksista, do tego marksista dużo bardziej przywiązany do teorii od Róży Luksemburg, wskazał niektóre z problematycznych miejsc jej ujęcia marksizmu, a co za tym idzie, przydatność jej myśli dla współczesnej polskiej lewicy, co Laskowski stara się wykazać.

Gdy Luksemburg, tak jak Laskowski, zakładała, że jakaś klasa lub grupa społeczna okaże się klasą rewolucyjną, Kelles-Krauz poszedł o krok dalej i poddał

marksizm marksistowskiej analizie. Rzecz jasna, było prawdą, że na pewnym etapie politycznym to proletariatus mógł odgrywać rolę zbawcy ludzkości, a na innym jakieś inne grupy pełniły tę samą funkcję. Lecz jak poucza sam marksizm, tego typu wnioski, tak jak wszystkie inne, są częścią społecznej historii. Marksizm nie może więc dostarczać automatycznych odpowiedzi na pytanie o wolność; marksizm nie zastępuje myśli politycznej, jest metodą politycznego myślenia. Z tego też powodu to Kelles-Krauz, a nie Róża Luksemburg, był myślicielem politycznym. Nie polegał, tak jak ona, jedynie na retoryce abstrakcji i wiary w masy.

W niektórych ze swoich najciekawszych prac Kelles-Krauz korzysta z marksistowskich narzędzi, by pokazać, że konsekwencją kapitalistycznej industrializacji będzie rozwój nowoczesnych narodów. To twierdzenie, o którym Laskowski nie wspomina, a które Luksemburg pominęła, stało się czymś w rodzaju konsensusu pośród badaczy tej kwestii jakieś sto lat po sporze między Luksemburg a Kelles-Krauzem z przełomu wieków. Podczas gdy Luksemburg podchodziła doktrynersko do zagadnień narodowych, Kelles-Krauz był uznawany za heretyka, gdy twierdził, że socjaliści powinni myśleć o narodzie i uznać jego istnienie za polityczną rzeczywistość. Przepowiedział, słusznie jak się okazało, że ukraińska i żydowska tożsamość narodowa powstanie na historycznych ziemiach polskich.

Globalna analiza, jaką preferowała Luksemburg, sama w sobie nie była żadnym rozwiązaniem. Laskowski ma rację, że jej reakcja na to, co postrzegala jako lokalne europejskie różnice, wyplýwała w całości z jej podstawowego przekonania, że historia ma charakter globalny. A globalizacja, twierdził Kelles-Krauz, oznaczała rozprzestrzenianie się wszelkich nowoczesnych politycznych stylów myślenia w różnych permutacjach, w tym narodowej. Lelewel mógł więc zainspirować tę wersję socjalizmu charakterystyczną dla lewicowego syjonizmu. Lecz ta historia nie mogła się na tym skończyć. Lewicowy syjonizm, w Polsce i w Izraelu, był także formą nacjonalizmu. Kibuc nie mógł być źródłem idei, nostalgicznej czy postępowej; mógł jedynie zastąpić i zainspirować inne formy społeczne. Modernizacja, jaką osadnictwo żydowskie przyniosło na Bliski Wschód, przyspieszyła procesy narodowe w całym regionie. Z tego właśnie powodu, że Kelles-Krauz był marksistowskim myślicielem politycznym, opowiadał się za stopniową zmianą; skoro polityka składa się z wielu czynników, w tym nieprzewidywalnych, najlepsze co można zrobić, to wyobrazić sobie następny etap. Jego prawo retrospekcji rewolucyjnej, o której Laskowski wspomina, najpewniej było analizą myśli Lelewela. Innymi słowy, genealogia polskiej lewicy, która przyjmuje kategorie marksistowskie i rozpoczyna się od Lelewela, może zostać opowiedziana w takim samym stopniu poprzez Kelles-Krauz, jak i poprzez Luksemburg. Niemniej właściwa historia polskiej lewicy powinna przedstawić myśl Kelles-Krauz w jego własnym ujęciu, a nie jedynie z polemicznego punktu widzenia Róży Luksemburg.

Podobnie jak Dmowski, Wielopolski czy Szaniawski, Luksemburg wiązała swoje polityczne nadzieje z Imperium Rosyjskim. Tak jak zwolennicy polityki