WIESŁAW ROBERT MAŁECKI

NIEMCY – MIGRACJA JAKO IMPULS DO KRYTYKI KULTURY?

GERMANY – MIGRATION AS AN IMPULSE
TO CULTURE CRITIC?

Abstract

The common roots of the crisis and criticism indicate that the contemporary „migrant crisis” in Europe can also give a fundamental impulse to the criticism of culture—one so far-reaching that it can lay the foundations for a new cultural identity. The subject of this analysis is Germany as a cultural space in Europe and a unique community. Due to its history and both post- and always pre-national character, it is faced with a great opportunity to create a model of social integration yet unseen on the Old Continent. There is one condition: Germany will need to create a relevant cultural myth. This article presents three possible argumentative paths which show that such a scenario is not unlikely.

Key words: German culture; temporary migration crisis; cultural identity; postmigration society

Streszczenie

Wspólne korzenie kryzysu i krytyki wskazują, że współczesny „kryzys migracyjny” w Europie może stać się także zasadniczym impulsem do krytyki kultury. Krytyki na tyle daleko idącej, że może ona zrodzić fundamenty nowej kulturowej tożsamości. Przedmiotem analiz są tutaj Niemcy, jako kulturowa przestrzeń w Europie, jako szczególna „wspólnota”, która ze względu na swoją historię i post- a zarazem zawsze już przednarodowy charakter, staje przed ogromną szansą stworzenia niewidzianego na Starym Kontynencie modelu in-

WIESŁAW ROBERT MAŁECKI
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań
E-mail: filolaos@amu.edu.pl

CITATION: Malecki, W. R. (2018).
Niemcy – migracja jako impuls do krytyki kultury?
Sprawy Narodowościowe. Seria nowa, 2018(50).
<https://doi.org/10.11649/sn.1471>

This work was supported
by the author's own resources.
No competing interests have been declared.

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 3.0 PL License (creativecommons.org/licenses/by/3.0/pl/), which permits redistribution, commercial and non-commercial, provided that the article is properly cited. © The Author(s) 2018.
Publisher: Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences

tegracji społecznej. Pod warunkiem, że uda się im stworzyć odpowiedni mit kulturowy. W artykule przedstawione zostały trzy możliwe ścieżki argumentacyjne, które wskazują, że taki scenariusz nie jest nieprawdopodobny.

Słowa kluczowe: kultura niemiecka; kryzys migracyjny; tożsamość kulturowa; społeczeństwo postmigracyjne

TWIERDZA NIEMCY

Tytuł całkowicie ujawnia zamiar autora, dlatego jego wyjaśnienie jest kluczowe i niezbędne. Kryje się za nim propozycja analizy i opisanie efektów tego, co uznać można za trzeci (obok finansowego i dotyczącego załamania się samej struktury UE) i największy z trwających obecnie kryzysów Unii Europejskiej. Perspektywa zawężona zostaje jednak do jednego tylko z państw europejskich, Niemiec. Okazuje się bowiem, że właśnie naszego zachodniego sąsiada kryzys ów naznaczył szczególnie mocno – zarówno co do liczby napływających uchodźców jak i w znaczeniu osamotnienia¹, w jakim w obliczu takiego wyzwania państwo niemieckie na arenie europejskiej niespodziewanie się znalazło. Z rozmysłem posługuję się tutaj pojęciem „kryzysu”, mając w pamięci rozważania R. Kosellecka. Autor ten w swoim studium mieszczańskiego świata XVIII-wiecznej Europy zwrócił uwagę na źródłowe – nie tylko kulturowo-historyczne ale i etymologiczne – powiązanie pojęć kryzysu oraz krytyki (Koselleck, 2015, ss. 223–295, 335–390). Potwierdzeniem istnienia takiego związku wydaje się rozpoczęta na początku 2016 roku wielowątkowa i wielogłosowa debata nad kulturową tożsamością Niemców – rozumiana tutaj jako fundamentalna krytyka własnej kultury, w której poziom społecznego zaangażowania, ale i temperatura powstających przy tym sporów wprawił opinię publiczną w rozdrzanie, jakiego nie widziano w niemieckiej republice od późnych lat siedemdziesiątych i politycznego stanu nadzwyczajnego związanego w walkę z RAF. Debata ta, ale także jej wprowadzane w życie rezultaty, obejmuje wiele ważnych wątków, mając na celu przebudowę bądź określenie i umocnienie własnej kulturowej rzeczywistości i przekonanie do tego coraz szerszych kręgów społecznych. Rozwija się ona w różnych kierunkach: od prób wykazania, że sama „niemieckość” już etymologicznie pochodzi naprzykład ze średniowiecznej Italii – pojęcie „Deutsche” [Niemcy] pochodzić ma od „Theotisci”, co opisywało ludzi, którzy nie mówią po łacinie tylko w języku własnego ludu², a zatem źródłowo nie było wyróżnikiem żadnej bliżej określonej grupy; poprzez badania ideologii i ekonomii zachowań, które pokazują istotne różnice znaczeniowe ale i pola manipulacji, jakie kryją się za słowami „uchodźca” czy „migrant”; konkretne projekty rządowe, jak choćby działający od 2011 roku program „Integracja poprzez zdobywanie kwalifikacji”, czy powołanie do życia „Rady do Spraw Integracji” (Bundesbeirat für Integration) (zob. Buchowski & Schmidt, 2012); ale także rozpowszechnianie szczegółowych informacji pokazujących nieludzki los uchodźców zmierzających do Europy i heroiczne próby obywatelskich inicjatyw, które próbują to zmienić – jak grupa ochotników z Brandenburgii, którzy z własnych funduszy zakupili w Holandii stary statek nazwany „See-watch” i po jego wyremontowaniu od 2015 roku, pływając w okolicach włoskiej wyspy Lampeduza, uratowali przed utonięciem już ponad 2000 osób (zob. Reschke, 2015, ss. 140–147); czy wreszcie na wskroś

• • • • •

¹ Pamiętając oczywiście także o pomocy przede wszystkim Szwecji czy Austrii.

² Zob. „Die Zeit”, październik 2015, nr 44, historia, s. 20.

praktyczny dyskurs pokazujący, że po prostu bez pomocy migrantów niemieckie państwo nie będzie w stanie zachować ekonomicznego *status quo* (zob. Trenkner, 2016). Wszystkie te i wiele jeszcze innych pól tematycznych omawianej tutaj krótko dyskusji społecznej są istotne choćby z tego względu, że składają się w mniejszym lub większym stopniu na to, co nazywa się „kulturą przyjęcia” [Willkommenskultur], a także na negatywną na nią reakcję: od września 2015 roku odnotowano w Niemczech 61 przypadków podpalenia ośrodków dla uchodźców, początkowo niezamieszkałych, ale później także takich, w których przebywali już ludzie; od października 2014 roku przeciwko „obcym” działa organizacja PEGIDA (Patriotyczny Europejczyk Przeciw Islamizacji Zachodu); Federalny Urząd Kryminalny odnotował w trzech kwartałach 2015 roku 461 ataków prawicowych ekstremistów na ośrodki dla uchodźców. Jednakże na potrzeby mojej hipotezy, która wyłania się z przyjętego tutaj tytułu chciałbym zwrócić uwagę na niewielki fragment tej debaty, czyli pogłębiony i bardziej teoretyczny dyskurs filozoficzny, w którym biorą udział istotni w niemieckiej opinii publicznej intelektualiści jak choćby T. Borsche, A. Assmann, P. Sloterdijk, R. Safranski, R.D. Precht, czy H. Münkler. Drogę ku wspomnianej, choć jeszcze nie sformułowanej, hipotezie wskażą najlepiej interpretacje ostatniego z wymienionych myślicieli, zawarte głównie w książce pt. *Die neuen Deutschen. Ein Land vor seiner Zukunft* (Münkler & Münkler, 2016). Właśnie w pracy w całości poświęconej zagadnieniom obecnej migracji do Europy autor celnie i zwięźle określa podstawowy cel całej tej debaty: są nim tytułowi „nowi Niemcy”. Co ciekawe zaliczają się do nich w tej koncepcji nie tyle przybywający uchodźcy, z których należałoby takich nowych obywateli niemieckich uformować, ile przede wszystkim „Niemcy zasiedziali”, którzy muszą rozwinąć inną tożsamość i na nowo zdefiniować się jako społeczeństwo³. Myśl ta – wyrażona już we wstępie do książki – niczym klamra spina całe rozważania Münklerów i wydaje mi się w namyśle nad współczesnymi procesami migracyjnymi w przyjętej tu przeze mnie wąskiej perspektywie fundamentalna. Albowiem pojawia się tu definicja bycia Niemcem rozumiana nie tyle jako jakaś charakterystyczna cecha, której niejako nabywa się poprzez sam akt narodzin i której nie można utracić (rodzaj istotowo etnicznie definiowanej narodowości pochodzący z wieku XIX i XX), ile jako „normatywnie nasycone tożsamościowe przypisanie, zawierające wyzwanie, do którego trzeba się [jakoś] ustosunkować” (Münkler & Münkler, 2016, s. 289). Nie oznacza to wcale, że ci jakoby „urodzeni” Niemcy, jeśli nie odpowiedzą na to wyzwanie pozytywnie, przestaną nimi być, jednakże nie będą mogli z tej tożsamości wykluczać tych, którzy do takiego przypisania dążą. Münklerowie uważają, że samo pojęcie narodu bez wątplenia stało się w XXI wieku przestarzałe i można próbować je całkowicie porzucić. Okazuje się, że byłoby to jednak nierozsądne z dwóch praktycznych powodów: po pierwsze oznaczałoby wyzbycie się silnie emocjonalnego konceptu, a tym samym oddanie go innym, którzy go politycznie wykorzystają; po drugie zaś idea narodu jako polityczna kategoria nadal posiada zdolność mobilizowania społecznej solidarności i gotowości do wzajemnej pomocy. Dlatego nie dokonuje się tu jego eliminacji, tylko proponuje dogłębną przemianę tego konceptu. To rozumiem tutaj jako krytykę własnej kultury, na którą szansę daje właśnie kryzys emigracyjny. Oczywiście nie jest moim celem dokładna analiza zarysowanych tu założeń ani też pokazania ich słabych stron. Jak bowiem już wskazałem, zawarte w nich przeświadczenie kierować ma uwagę na centralną w moich rozważaniach hipotezę, która stanowi raczej element teorii kultury

• • • • •

³ „Doch es geht ebenso um die deutsche Gesellschaft, die sich angesichts des Umstands, dass sie sich seit längerem nicht mehr biologisch reproduziert, sondern auf Zuwanderung angewiesen ist, wenn sie ihre Bevölkerungszahl halten will, neu definieren und eine veränderte Identität entwickeln muss. Insofern gehören auch die alten Deutschen zu den <neuen Deutschen>“, (Münkler & Münkler, 2016, s. 8).

niż fragment pragmatycznie zorientowanego dyskursu politycznego. Przeświadczenie to mówi, że Niemcy stoją przed koniecznością kulturowej zmiany tożsamości i że ich udział w jej nowym budowaniu powieść się może tylko przy zaangażowaniu i otwartości po obu stronach co najmniej równej. W tym sensie Münklerowie krytykują chętnie nadużywane w stosunku do uchodźców pojęcia „gościa” czy „prawa gościnności” (zob. Münkler & Münkler, 2016, ss. 149–153). Ponieważ w perspektywie historycznej niejako z definicji dawały one „gospodarzowi” danej kultury uprzywilejowaną pozycję.

GOETHE JAKO EMIGRANT?

Warto zdać sobie sprawę z tego, że w całym dziele Münklerów powody, które miałyby Niemców do takiej zmiany przekonać, są przede wszystkim, a może wyłącznie, natury pragmatycznej. Moja hipoteza natomiast – wzmacniając teoretycznie zamysł autorów – byłaby propozycją, by spojrzeć właśnie na kulturę niemiecką jako na historycznie szczególnie przygotowaną do tego, by stworzyć w Europie nowy rodzaj kulturowej tożsamości. Zanim jednak spróbuję ją argumentacyjnie uprawomocnić, chciałbym wskazać z historii kulturowej Niemiec pewną figurę archetypicznego moim zdaniem obrazu migranta/uchodźcy, który pozostawiła nam „klasyka weimarska”. Odzwierciedla on bowiem fundamentalny i nieco dziś zapomniany rys myślenia Niemców o własnej kulturze jako zawsze już „ponadnarodowej”. Figura ta posłuży tu jako symbol i literacka ilustracja przedstawionej powyżej hipotezy. W gazecie „Der Breslauische Erzähler” pojawiła się około roku 1800 sensacyjna wiadomość o odkryciu historycznych źródeł fabuły przedstawionej przez J.W. Goethego w *Hermanie i Dorocie*⁴. Czytelnikom eposu sprawa jest dobrze znana – rzecz dotyczy mianowicie losu 20-30 tysięcy luterkańskich emigrantów, zmuszonych do opuszczenia miejsca zamieszkania ze względów wyznaniowych. Wśród tej części z nich, która znalazł później azyl w Prusach, znaleźć się miała pewna protestantka z Salzburga, protoplastka postaci Doroty...

Biorąc ten przekaz pod uwagę można by sądzić, że epos mieszczański Goethego opowiada o losie wygnańców religijnych. Historycznie rzecz biorąc, opisywane w nim zdarzenia zaliczyć można bowiem do procesów masowych migracji w Europie wywołanych konfliktami natury religijnej. Mimo to warto się zastanowić i zapytać o to, kim jest Dorota? A dokładniej: jakiego rodzaju jest ona wygnańcem? Wydaje się jasne, że opisywana w utworze ucieczka traci wszelkiego rodzaju religijne wyznaczniki (nie sposób na przykład ustalić, czy różnorako nazywany tam „duchowny” jest ostatecznie protestantem czy katolikiem). Można odnieść wrażenie, że emigracja Doroty nabiera przez takie niedookreślenia wymiaru tajemniczości i zaczyna odrywać się od historycznego tła. Ponadto, zgodnie z dostępnymi dziś narzędziami klasyfikacyjnymi stosowanymi w antropologii, zupełnie nie wiemy, jak ją określić. Czy jest to emigracja raczej wewnętrzna, czy wyłącznie zewnętrzna? Przede wszystkim indywidualna, czy może grupowa? Nawet jej wymiar czasowy nie jest jednoznaczny: czy biorący udział w tej ucieczce jest ona emigrantem trwałym, okresowym, a może wahadłowym (zob. Mirgos, 2015)? A co na pewno wiadomo o Dorocie? Czy jest ona mieszkanką Świętego Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego, czy po

• • • • •

⁴ Czytelnik powinien zdać sobie sprawę, że w wieku XIX utwór Goethego stał się na obszarze niemieckojęzycznym swego rodzaju zsekularyzowanym modlitewnikiem, niemal aż do połowy wieku XX szkolną lekturą obowiązkową, a przy tym najbardziej popularnym ze wszystkich jego dzieł, którego w mieszczańskich niemieckich domach uczono się w całości na pamięć; zob. Małecki, 2014.

prostu Niemką, Francuzką, a może żyjącą w granicach ówczesnej Francji Alzatką? Czy pochodzi z bogatej, dobrze sytuowanej rodziny, a może ze społecznej biedoty? Goethe prowadzi nas przez swoje dzieło w tak przemyślany sposób, że nie wiemy nawet, jak tytułowa bohaterka wygląda. Jak widać pytanie wyjściowe brzmi coraz bardziej niepokojąco: kim jest owa kobieta? Najwłaściwsza tutaj odpowiedź brzmi: „Es ist auffallend, daß Goethe mit keiner Silbe die Herkunft Dorotheas, ihren Stand, ihre früheren Vermögens- und Familienverhältnisse streift. Sie ist Emigrantin durch und durch (...)” (Sautermeister & Baron, 2002, s. 49)⁵.

Jedyną rzeczą nam wiadomą, a jednocześnie taką, która definiuje ową „arcyemigrantkę”, są jej czyny. Wydaje się, że w utworze Goethego Dorota stanowi splot działań, który ujawnia się tylko w formie konkretnych wydarzeń, będących jednocześnie wskazaniem, że to, co własne, może niespodziewanie przybrać formę czegoś nieznanego, albo też podane refleksji okazać się czymś źródłowo obcym. Dorota to wynik diagnozowania przez Goethego nowego świata w „lucyferycznym pośpiechu”, wyraz bezdomności, jako podstawy przeminionej przez niego ludzkiej kondycji. Tym samym ranga utworu, jak podkreśla Böttinger, „wykracza poza wymiar narodowy i sytuuje się w wymiarze ogólnoludzkim” (Blumenberg, 2009, s. 76). Tutaj otrzymujemy ontologiczno-poetycką ocenę tego, co współczesna antropologia próbuje uchwycić jako „wiek migracji”.

Podobnego rozpoznania – w innej nieco, ale także literackiej formie – dokonuje także W. von Humboldt, trafnie zauważając, że w dziele Goethego:

Die Ruhe einer Familie contrastirt gegen die Bewegung eines Volks, das Glück Einzelner gegen den Unternehmungsgeist vieler. Mit diesem Contrast ist zugleich das Hauptthema des ganzen Gedichts aufgegeben. Wie sie intellectuelles, moralisches und politisches Fortschreiten mit Zufriedenheit und Ruhe? wie dasjenige, wonach die Menschheit, als nach einem allgemeinen Ziele streben soll, mit der natürlichen Individualität eines jeden? wie das Betragen Einzelner mit dem Strom der Zeit und der Ereignisse? wie endlich überhaupt das, was der Mensch selbst in sich schaffen und umwandeln kann, mit demjenigen, was, ausser den Grenzen seiner Macht, mit ihm selbst und um ihn her vorgeht, so vereinbar, dass jedes wohlthätig auf das andere zurück und beides zu höherer allgemeiner Vollkommenheit zusammenwirkt? (Humboldt, 1904, s. 272)⁶.

Co jednak ciekawe to fakt, że wedle Goethego i Humboldta ten istotowy wymiar ekstremalnej obcości, która objawia się za sprawą i poprzez postać Doroty, stanowi zapowiedź pozytywnych przemian. Przede wszystkim dlatego, że rujnąca w swoich konsekwencjach, a będąca tutaj tłem i motorem napędowym zdarzeń rewolucja i jej wojenne oblicze stanowią fundament nowej równości między ludźmi: „Das Elend des Exils zwingt den Emigranten eine neue Gleichheit auf; soziale Rangunterschiede sind ihnen nicht mehr auf die Stirn geschrieben” (Sautermeister & Baron, 2002, s. 49)⁷. Tym samym czytelnik zostaje przeniesiony – w ramach przestrzeni etycznej utworu – w wymiar możliwości prze-

• • • • •

⁵ „To uderzające, że Goethe ani słowem nie napomknął o pochodzeniu Doroty, jej przynależności stanowej, ani o wcześniejszych stosunkach rodzinnych, czy statusie majątkowym. Ona jest [tu] **arcyemigrantką**”.

⁶ „Spokój pewnej rodziny kontrastuje z ruchliwością tłumu, szczególnie jednostki z gorącą działalnością wielu. Wraz z tym kontrastem dany został jednocześnie główny temat całego utworu. Jak pogodzić intelektualny, moralny i polityczny postęp z zadowoleniem i spokojem? Jak to, do czego ludzkość powinna dążyć jako do najogólniejszego celu, z naturalną indywidualnością każdego [człowieka]? Jak uzgodnić z sobą zachowanie jednostki z prądem czasu i przebiegiem wydarzeń? [Wreszcie] jak [pogodzić] to, co człowiek w ogóle może w sobie stworzyć i to, w co może się przemienić, z tym, co wykracza poza granice jego sprawstwa, dzieje się w nim i wokół niego i [dokonać tego] w taki sposób, by każde dobroczynnie na drugie wpływało i obie [strony] współdziałały dla dobra wyższej doskonałości? [wszystkie przytaczane tu dzieła niemieckojęzyczne niedostępne w polskim przekładzie podane są w tłumaczeniu autora].

⁷ „Nędza [losu] wygnańców narzuca emigrantom nową równość; nie da się już [wśród nich] odczytać różnic stanowych i różnic rangi”.

kształcenia własnego „ja”. Własny mieszczański świat Hermana – który jest mu znany, do którego przynależy i w którym doskonale się orientuje – ulega nieodwracalnej przemianie, która pociąga za sobą jego wyobcowanie. Teraz, pod wpływem Doroty – „gerade durch die Begegnung mit einer Unbekannten” (Sautermeister & Baron, 2002, s. 49)⁸ – Herman widzi to, co dotąd było oczywiste i stanowiło codzienność, z dystansu, dzięki czemu zyskuje szansę na jej przemianę, a tym samym i na przekształcenie własnej tożsamości.

NIE-NARODOWA ARCYNIEMIĘCKOŚĆ

Myślę, że można przyjąć, iż Niemcy nie tylko spotykają dziś, jak w utworze Goethego, takich „arcymigrantów”, ale że mogliby także sami, pod wpływem takiego wyzwania, stać się nimi. Aby było to możliwe, potrzebny jest nowy kulturowy mit⁹, szczególnie oczekiwany w czasie największego punktu zwrotnego w powojennej historii Niemiec, który rozpoczął się jesienią 2015 roku. Semantycznym obiecującym jako grunt obszarem, z którego zrodzić może się taki mit jest nowa niemiecka „Willkommenskultur” [kultura powitalna, kultura przyjęcia, podejmowania gości, udzielania gościnności], a szczególnie konkretne językowe sformułowanie, rodzaj przewodniego komunikatu, zawołania „Wir schaffen das!”¹⁰. Ten przewodni semantyczny motyw właściwie każe odpowiedzieć sobie na pytanie: kim są owi „my”? A może bardziej nawet kim chcą być? I tym samym na ile, w jaki sposób w tymże „my” zawiera się także „oni”. Gunter Gebauer powiada, że chodzi tu o budowanie tożsamości stające się procesem negocjacji pomiędzy społeczeństwem przyjmującym a nowo przybyłymi. Tilman Borsche dodaje, iż A. Merkel miała prawo zawrzeć w owym „my” także uchodźców, ponieważ oni ją wybrali¹¹. Przy czym nie chodzi tutaj o po prostu kolejny kulturowy mit, ale o zmianę całego tożsamościowego paradygmatu, przy jednoczesnym cofnięciu się do fundamentów własnej kultury. I takiemu powrotowi otwierałoby drogę właśnie zwrócenie uwagi na wysiłki Goethego, czy też szerzej myślenie o Niemcach, jakie wypracowała „klasyka weimarska”. Tytułowa Dorota bowiem, „arcymigrantka”, to najlepszy symbol wskazywanego tam ponadnarodowego charakteru Niemców: „Zur Nation euch zu bilden, ihr hofft es, Deutsche, vergebens./Bildet, ihr könnt es, dafür freier zu Menschen euch aus” (Borchmeyer, 2017, s. 19)¹². „Kosmopolityzmu”, który nie oznacza tylko rezygnacji z chęci panowania nad innymi ludami, ale także – jak podkreślał F. Schiller – zdolność do przyjmowania i zachowywania największych skarbów kultur tychże.

• • • • •

⁸ „dopiero przez spotkanie z tym, co obce”.

⁹ Pojęcie mitu jest tutaj rozumiane jako niezbywalny element struktury kulturowej rzeczywistości, a więc w znaczeniu, w jakim używa go choćby przywoływany już Hans Blumenberg.

¹⁰ To sformułowanie kanclerz Niemiec „Damy radę” doczekalo się już wielu skrajnie różnych interpretacji, od kryzysowego credo, które stanowiło nie tylko wezwanie do odwagi i ufności ale i dekret oznajmiający, że Niemcy już moralnie sprostaly wyzwaniu. Poprzez wątpliwości jak zadaniu sprostać i niedopowiedzeniu, jakie są właściwie przesłanki wyrażonego w tym zawołaniu optymizmu (tutaj dodajmy, że w jednym wywiadów Pani kanclerz wypowiedź swoją niejako uzupełniła, mówiąc: że nie oznacza ona, że „wir schaffen das allein” [„damy radę sami”]), wskazując na drugi fundament swojej strategii kryzysowej – solidarność europejską). Aż po stanowisko, że ta wypowiedź w realnej polityce stanowi jedynie pusty frazes – zob. Reschke, 2015, ss. 180–181.

¹¹ Wypowiedzi zarówno Borsche’go jak i Gebauera stanowią tylko niewielki fragment wielogłosowej dyskusji na temat przyszłości Niemiec, jaka odbyła się na łamach magazynu „Filozofia”; zob. „Philosophie. Magazin”, nr 02/2016, Februar/März, s. 40-67.

¹² „Łudzić się Niemcy, że można was ukształtować w naród, na próżno. Wykształcić się owszem możecie, [ale] na wolnych ludzi”.

Dlaczego właśnie Niemcy mogliby dokonać takiego przełomu? Wracając tym samym do mojej głównej hipotezy, chciałbym wskazać trzy istotne – już poza mitem Weimaru – dla jej potwierdzenia ścieżki argumentacyjne:

1. 16 milionów Niemców to osoby posiadające pochodzenie migracyjne (Migrationshintergrund). Münkler podaje nawet, że 35% niemieckiego społeczeństwa ma w rodzinie osoby z „tłem migracyjnym” (Münkler & Münkler, 2016, s. 108). Jeszcze niedawno takich ludzi nazywano po prostu obcokrajowcami. Z jednej strony podobne dane zrozumieć można jako dowody pokazujące, że migracja już dawno przestała być jakimś kontrkulturowym czy zaledwie marginalnym zjawiskiem, a stała się strukturalną składową biologicznego procesu odnawiania się społeczeństw zachodnich. Autor, powołując się na prace badacza migracji i demografa Massimo Livi Bacci, wskazuje, że w 29 najbogatszych na świecie krajach, których ludność wynosi w sumie 1,2 miliarda ludzi, w roku 2012 nastąpił przyrost ludności o 12 milionów, podczas gdy ten dokonany tam przez migrantów wyniósł 5,4 miliona. Patrząc statystycznie, okazuje się, że na dwoje nowonarodzonych tam dzieci jedno jest migrantem (Münkler & Münkler, 2016, ss. 108–109). Po drugie zaś pokazuje, że na tle innych państw europejskich Niemcy już wydają się realnie, choć jeszcze nie formalnie, *par excellence* społeczeństwem postmigracyjnym. Tyle tylko że ten stan rzeczy można rozumieć dwojako: jako opis faktów, które uświadamiają, że koncepcja społeczeństwa postmigracyjnego nie jest w przypadku Niemiec tylko teorią; albo też jako fakt społeczny, który wskazuje na to, że obecny stan rzeczy stanowi tylko stadium przejściowe, a wtedy samego pojęcia społeczeństwa postmigracyjnego użyć należy w formie pewnego normatywnego postulatu: „Społeczeństwo przyszłości *nie powinno* opierać się na żadnej narodowej tożsamości, lecz na kulturowej różnorodności” (Münkler & Münkler, 2016, s. 191). W każdym razie chodzi tu o pewien realnie istniejący stan społeczny, który stanowi niezwykły w skali europejskiej kapitał do zbudowania nowej kulturowej tożsamości Niemców.

2. Drugi argument nazwę strukturalnym deficytem państwa narodowego. Kluczowym punktem wyjścia jest tutaj wydana w 1959 roku książka H. Plessnera pt. *Die verspätete Nation, über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes* [Spóźniony naród, o podatności mieszczańskiego ducha na polityczne uwodzenie]. Tam bowiem postawiona została teza, że Niemcy są narodowo i politycznie narodem „spóźnionym” w tym sensie, że inaczej niż Francuzi, Brytyjczycy czy Holendrzy nie stworzyli w tym samym czasie państwa narodowego. Zatem Niemcy nie dostają do tego, czym w kulturze zachodniej jest państwo-naród. Ów deficyt państwa narodowego, którego owocem były różne formy tolerancji, jest tutaj rozumiany jako rodzaj zawartej w samej historycznej tożsamości Niemców odmienności (w porównaniu z innymi krajami Europy) i umożliwia zbudowanie nowej, „postmigracyjnej” tożsamości kulturowej. R. Koselleck zwraca przy tym uwagę na to, że w przypadku niemieckich historycznych form państwowości nie dochodziło do pokrycia się ponadpaństwowego wymiaru wspólnoty – języka i kultury wszystkich Niemców w Europie – z przednowoczesną państwowością terytorialną, która ich wszystkich nigdy nie obejmowała (zob. Koselleck, 2012, ss. 332–350). A zatem państwo i naród nigdy nie stopiły się w jedną kulturową tożsamość. Pierwsza niemiecka rzesza była w istocie współegzystencją – w wieku XVIII ponad 300 – odrębnych księstw, która nie spełniała definicyjnych warunków bycia państwem – choćby patrząc na jej osmotyczne granice¹³. Ostatni niemiecki cesarz Wilhelm II w przededniu wybuchu I wojny światowej zwracał się do „ludów i plemion Rzeszy Niemieckiej” (Koselleck, 2012, s. 336). Koselleck proponuje zatem, by za-

• • • • •

¹³ „dawne cesarstwo nigdy nie stało się państwem, które z własnym wojskiem, powszechną administracją i ogólnym prawem występowałoby w jasnych granicach jako jednostka działania politycznego”.

miast o „spóźnionym” niemieckim narodzie, mówić o niezupełnym, niekompletnym kształtowaniu się narodu. Lecz postuluje przy tym coś więcej: że w przypadku Niemców samo pojęcie narodu, a tym samym narodowej tożsamości, stanowi przeszkodę w odsłonięciu swoistości niemieckiej historii (Koselleck, 2012, s. 340). Tę zaś stanowią długoterminowe jej struktury, które nigdy nie były narodowe a federacyjne. Federacyjność zaś stanowi o zawsze już jednocześnie post- i przedpaństwowym charakterze niemieckiej wspólnoty kulturowej. Choćby dlatego, że oznacza ona wyłącznie elementarną, skonstruowaną tożsamość wspólnotową: „mamy [tu] do czynienia ze zjednoczeniem się heterogenicznych jednostek działania, które przyjmują minimum tego, co wspólne, aby móc działać” (Koselleck, 2009, s. 532). Zaś w odniesieniu do mojej hipotezy owo minimum zapewnia ochronę przed homogenizującym pseudoetnicznym dyskursem narodowym, a tym samym stwarza miejsce do budowy nowego rodzaju kulturowej inkluzywnej tożsamości.

3. Wreszcie trzecia możliwa ścieżka argumentacyjna, którą tutaj szkicuję: współczesne podwaliny dzisiejszego demokratycznego państwa niemieckiego także nie zawierają żadnego narodowego mitu kulturowego. Utworzona w 1949 roku przez aliantów Republika Federalna Niemiec¹⁴ stanowiła przeciw tymczasową formę państwowości, która zaplanowana została jako twór federalny, jako republika, ale i anty-Niemcy – czyli przestrzeń, która symbolicznie nie miała mieć żadnego związku z wcześniejszymi formami niemieckiego państwa: „Dla podkreślenia tego faktu jego władze wybrały na (...) siedzibę uniwersyteckie miasto Bonn nad Renem, zamiast Frankfurtu nad Menem, gdzie w średniowieczu dokonywano wyboru władców Świętego Cesarstwa Rzymskiego i który lepiej nadawał się na stałą stolicę” (Taylor, 2016, s. 381). Nie chodzi tu jednak wyłącznie o wolę samych aliantów, którzy początkowo planowali przeciw kulturowy, a nawet cywilizacyjny regres Niemców, który miał być gwarancją ochrony przed ich agresywnym nacjonalizmem. A o fakt, że RFN była sferą wolną od kulturowych mitów politycznych i założycielskich¹⁵. Zamiast tego jest świadomość dwóch gargantuicznych klęsk polityczno-militarnych z pierwszej połowy XX wieku. W tej pustej kulturowej przestrzeni pojawiły się jednak innego rodzaju mitologiczne narracje: „potrzeba narracji mitologicznej oraz reprezentacji symbolicznej przemieściła się od polityki i państwa ku rynkowi i konsumpcji” (Münkler, 2013, s. 6). A zatem narracyjna podstawa symbolicznego ładu zbiorowości miast do pamięci o heroicznym oporze i wieńczącym go triumfie, czy pamięci o rewolucji bądź świetności epoki imperialnej, odwoływała się do cudu gospodarczego i symboli sfery konsumpcyjnej. Nową ikoną, czy też jak to określa Münkler, ikoniczną koncentracją (obok narracyjnej wariacji i rytualnej inscenizacji trzecią istotną składową mitu kulturowego) tej narracji tożsamościowej mógł się stać na przykład samochód osobowy Volkswagen. Stał się on na tyle ważnym składnikiem nowej kulturowej tożsamości, że nie tylko powstało w literaturze określenie „pokolenie garbusa”, ale i liczne pogłębione kulturowe interpretacje jego znaczenia¹⁶. Podobnych

.....

¹⁴ Oczywiście odrębnym i bardzo ciekawym zagadnieniem jest w tej perspektywie Niemiecka Republika Demokratyczna, która stanowiła obszar odrębnych kulturowych mitów, a ponadto projektowana była na możliwie „najbardziej niemieckie Niemcy”, jakie kiedykolwiek istniały. W tym sensie, iż stanowiła etnicznie kraj całkowicie jednolity. Jak piszą Münklerowie, zarówno stacjonujący tam żołnierze radzieccy, jak i przybyli z zaprzyjaźnionych krajów robotnicy (z Wietnamu czy Angoli), żyli zupełnie odseparowani od obywateli NRD; zob. Münkler & Münkler, 2016, s. 193.

¹⁵ Obywatele nowego państwa, żartując z owej nowej „tymczasowej” tożsamości, chętnie przywoływali szlagierową w 1948 roku piosenkę „Jesteśmy tubylcami z Trizoneji”, która stała się rodzajem nieoficjalnego narodowego hymnu nieistniejącego jeszcze oficjalnie nowego niemieckiego państwa – zob. Taylor, 2016, s. 386.

¹⁶ Na przykład taka, która ukazywała samochód „garbus” jako nowy symbol pokojowych Niemiec. Porównywano go tu z modelem volkswagena budowanym już w latach trzydziestych na potrzeby przemysłu wojny – chodzi o wojskową terenówkę [Kübelwagen]. Garbus stał się opowieścią o demilitaryzacji, przejściem od agresywnego, kanciastego auta wojskowego, do obłego, nieszkodliwego samochodu rodzinnego o dziecięcej fizjonomii: duże oczy, zbyt duża głowa, krótkie kończyny.

mitów nowej niemieckiej kulturowej współczesności jest oczywiście więcej, ważne jest jednak to, co je wszystkie łączy: „Die Leiterzählungen der alten Bundesrepublik seit den 1960er/1970er Jahren haben überwiegend postnationalen Charakter [podkreślenie W.M.], drehen sich eher um Wirtschaftsgüter und sportliche Erfolge als um historische oder kulturell prägende Ereignisse“ (Münkler & Münkler, 2016, s. 189)¹⁷.

PODSUMOWANIE

Podsumowując te krótkie rozważania można powiedzieć, że choćby ze względu na trzy przywołane tutaj możliwości argumentacyjne nie jest nieprawdopodobieństwem przekonanie, że w Europie to właśnie Niemcy mają olbrzymią szansę by wcielić w życie zupełnie nowy model postnarodowej wspólnoty kulturowej. Pod warunkiem, że uda im się stworzyć odpowiednią kulturową narrację, rodzaj nowego mitu, na który znajdzie się miejsce w zbiorowej świadomości obywateli. Wracając do wspomnianego narodowego eposu Goethego dodajmy, że kończy się on optymistycznie: Dorota staje się małżonką Hermana, który uległ głębokiej wewnętrznej osobowościowej transformacji i odtąd żyją długo i szczęśliwie. Arcymigrantka, ofiara wojny i rewolucyjnej zawieruchy, dzięki staraniom zasiedziałego Niemca Hermana „odnajduje kraj ojczysty na obczyźnie. Temat poematu to powrót do domu mimo niemożliwości odwrotu” (Blumenberg, 2009, s. 77). Oby taka odyseja ziściła się w samym sercu dzisiejszej Europy.

BIBLIOGRAFIA

- Blumenberg, H. (2009). *Praca nad mitem* (K. Najdek, M. Herer, & Z. Zwoliński, Tłum. & oprac.). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Borchmeyer, D. (2017). *Was ist Deutsch?: Die Suche eine Nation nach sich Selbst*. Berlin: Rohwolt.
- Buchowski, M., & Schmidt, J. (Red.). (2012). *Imigranci: Między integracją a izolacją*. Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje.
- Goethe, J. W. (1980). *Herman i Dorota* (R. Kołoniecki, Tłum.). Wrocław: Wydawnictwo – Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Heidegger, M. (2002). *Odczyty i rozprawy* (J. Mizera, Tłum.). Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Humboldt, W. (1904). *Ästhetische Versuche: Erster Teil. Über Göthes Herrmann und Dorothea*. W A. Leitzmann (Red.), *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften* (T. 2). Berlin: Behr's Verlag.
- Koselleck, R. (2009). *Dzieje pojęć: Studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego* (J. Merecki & W. Kunicki, Tłum.). Warszawa: Terminus.
- Koselleck, R. (2012). *Warstwy czasu: Studia z metahistorii* (K. Krzemieniowa & J. Merecki, Tłum.). Warszawa: Oficyna Naukowa.

• • • • •

¹⁷ „Przewodnie narracje dawnej republiki federalnej miały w przeważającej części charakter postnarodowy od lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku. Dotyczyły raczej dóbr gospodarczych i sukcesów sportowych niż wydarzeń historycznych czy znaczących kulturowo”.

- Koselleck, R. (2015). *Krytyka i kryzys: Studium patogenezy świata mieszczańskiego* (J. Duraj & M. Moskalewicz, Tłum. & oprac.). Warszawa: Wydawnictwo Respublica Nowa.
- Małecki, W. (2014). *Erotyczne peregrynacje: Filozofia antropologiczna Wilhelma von Humboldta*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM.
- Mirgos, K. (2015). Europa w ruchu. Europejskie migracje w XIX-XXI wieku (1848-2010). W M. Tomczak & G. Gajewska (Red.), *Kulturowy bricolage (po)nowoczesnej Europy Zachodniej* (ss. 49–71). Gniezno: Wydawnictwo Naukowe CONTACT/ABC.
- Münkler, H. (2013). *Mity Niemców* (A. Kopacki, Tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Münkler, H., & Münkler, M. (2016). *Die neuen Deutschen: Ein Land vor seiner Zukunft*. Berlin: Rohwolt.
- Reschke, A. (Red.). (2015). *Und das ist erst der Anfang: Deutschland und die Flüchtlinge*. Hamburg: Rowohlt.
- Sautermeister, G., & Baron, F. (Red.). (2002). *Goethe im Exil: Deutsch-amerikanische Perspektiven: Goethe-Colloquium 1999, Max Kade Center for German-American Studies*. Bielefeld: Aisthesis-Verl.
- Taylor, F. (2016). *Wypędzanie ducha Hitlera: Okupacja i denazyfikacja Niemiec* (H. Pustula-Lewicka, Tłum.). Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Trenkner, J. (2016). Niemcy bez cudzoziemców? *Przegląd Polityczny*, 2016(138), 60–65.