

Andrzej Gniazdowski
Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa
e-mail: agniazdo@ifispan.waw.pl

Śmierć w Tiergarten

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2017.025>

W swoich rozważaniach na temat losów ducha niemieckiego w epoce narodowego socjalizmu, napisanych w 1934 roku na wygnaniu w Holandii, Helmuth Plessner nie poświęcił duchom narodowym niemieckich sąsiadów na wschodzie na dobrą sprawę żadnej uwagi. Chyba, żeby za taką uznać stwierdzenie, że „na wschód od Łaby rozciąga się obszar kolonizacyjny”¹. Trzydzieści lat później Witold Gombrowicz podczas swego pobytu w Berlinie w drodze z argentyńskiej emigracji wypowiedział na głos milczącą tezę, która zdaje się leżeć u podstaw tego pominięcia. Patrząc w zimowy wieczór z piętnastego piętra swego mieszkania oddalonego o kilometr od Kurfürsterdamm, zauważył: „ta błyskotka, Berlin Zachodni, ostatnia kokieteria luksusowej Europy – poza nią pustka, jak gdyby nie było tam już żadnego miasta, tylko jedna wielka przestrzeń, daleko aż do Chin”².

Jaki obraz powstanie, jeśli te dwa spojrzenia na miejsce Niemiec we wschodnioeuropejskim kosmosie spróbować złożyć ze sobą? Poza ich na pozór tą samą rzeczą, analiza niemieckiej *Sonderweg* w historii Europy, podjęta przez twórcę dwudziestowiecznej antropologii filozoficznej jeszcze przed Drugą Wojną Światową, i literacka impresja stypendysty Fundacji Forda na temat atmosfery powojennego Berlina wydają się nie mieć ze sobą wiele wspólnego. Także publiczność, do której zwracali się Plessner i Gombrowicz, okazuje się w obu wypadkach różna. Adresatem

¹ H. Plessner, *Opóźniony naród. O politycznym pokuszeniu ducha mieszczańskiego*, przeł. J. Kałużny, w: *Sonderweg. Spory o „niemiecką drogę odrębną”*, red. H. Orłowski, Poznań 2008, s. 140.

² W. Gombrowicz, *Dziennik 1961–1966*, Warszawa 1996, s. 184.

*Losu ducha niemieckiego u kresu epoki mieszczańskiej*³, opublikowanego po raz pierwszy w Szwajcarii i wydanego dopiero po wojnie w Niemczech pod tytułem *Opóźniony naród*⁴, była głównie zachodnioeuropejska opinia publiczna, której książka Plessnera – jak stwierdził Max Horkheimer – miała przybliżyć niemiecką mentalność⁵. *Notatki berlińskie* Gombrowicza, opublikowane wprawdzie już w 1965 roku w niemieckim przekładzie⁶, kierowały się raczej do polskiego czytelnika, zarówno emigracyjnego, jak i krajowego, połączanego przez jeszcze dalszy Wschód. Ponieważ jednak obie perspektywy zwykle się odbierać w ich krajach jako przykłady narodowego ekscentryzmu⁷, istnieje szansa, że ich zestawienie i potraktowanie jako wymiany spojrzeń pozwoli dostrzec w nich zarazem świadectwa możliwości wzajemnego uznania. W moim tekście podejmę próbę rekonstrukcji stojących za tymi spojrzeniami filozofii człowieka, pytając o możliwości, jakie stwarzają dla wykroczenia poza, zaciskające się ostatnio znów jak pętla, narodowe solidarności.

Zmysł światła u rozgwiad a sprawa niemiecka

Pytanie „kim jest człowiek?“, o jego miejsce w świecie i relację, w jakiej pozostaje do innych form żywych, zadawano w filozofii od samych początków: według Kanta można do niego sprowadzić wszystkie pozostałe pytania filozoficzne. W szkicu autobiograficznym z 1982 roku Helmuth Plessner wspomina, że sam zadał je sobie po raz pierwszy jeszcze przed pierwszą wojną światową, przeczytawszy popularnonaukową książeczkę o pochodzeniu człowieka⁸. Przywiodło go ono, zgodnie z duchem jego czasu, do studiowania najpierw medycyny, a następnie zoologii, czego efektem stało się napisane przez niego wówczas studium o zmyśle światła u rozgwiad. „Do dziś się pytam, pisał Plessner po latach, czy już ta pierwsza, czysto eksperymentalna praca nie naprowadziła mnie

³ H. Plessner, *Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*, Zürich und Leipzig 1935.

⁴ H. Plessner, *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*, w: idem, *Gesammelte Schriften*, t. 6, Frankfurt am Main 2003.

⁵ Por. J. Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg/München 2009, s. 184.

⁶ W. Gombrowicz, *Berliner Notizen*, przeł. W. Tiel, Pfullingen 1965.

⁷ J. Fischer, *Die exzentrische Nation, der entsicherte Mensch und das Ende der deutschen Weltstunde. Über eine Korrespondenz zwischen Helmuth Plessners philosophischer Anthropologie und seiner Deutschlandstudie*, w: „Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte“, 1990, Hf. 3, s. 395.

⁸ H. Plessner, *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Stuttgart 1982, s. 1.

na trop moich późniejszych pytań z zakresu filozofii zmysłów i antropologii”⁹.

Tym, co zapewniło Plessnerowi odrębne miejsce w filozoficznej refleksji nad człowiekiem, była jego idea antropologii integralnej, spojrzenia na człowieka jako na „zwierzę rozumne” zarówno z perspektywy biologii, jak filozofii. Na długo, zanim Max Scheler napisał swoje słynne studium *Stanowisko człowieka w kosmosie*, którym zapoczątkował w powszechnym przekonaniu nowy nurt filozofii dwudziestego wieku, określany mianem antropologii filozoficznej, Plessner zapowiedział publikację własnej książki na temat „kosmologii form żyjących”¹⁰. Ukazała się ona równocześnie z książką Schelera w 1928 roku pod tytułem *Stopnie świata organicznego i człowiek*, przynosząc ze sobą jego definicję jako formy żyjącej w sposób „ekscentrycznie pozycjonalny”. Podobnie jak drzewo lub rozgwiazda, człowiek w myśl tej książki zajmuje zawsze jakąś pozycję w świecie, jest od niego odgraniczony i w pewien sposób wobec niego usytuowany. Inaczej jednak niż roślina, która jako forma otwarta po prostu rośnie i nie odnosi się w żaden sposób do swych granic, a także inaczej niż zwierzę, które jako forma zamknięta stanowi centrum „granicznej” komunikacji ze swym otoczeniem, człowiek jako forma „ekscentryczna” jest zawsze usytuowany nie tylko wobec świata, lecz również wobec samego siebie¹¹.

Rozwijając antropologię filozoficzną w epoce kryzysu idei humanizmu i zaufania do rozumności człowieka, Plessner widział w swojej idei naukowej filozofii człowieka z jednej strony wytwór nowoczesności, a z drugiej strony odpowiedź na jej problemy¹². Już w studium *Granice wspólnoty* z 1923 roku, a następnie w opublikowanym w 1931 roku eseju *Władza a natura ludzka*, podjął próbę wykazania doniosłości antropologii filozoficznej dla samej polityki, której dowiódł później w sposób szczególnie dobitny w przeprowadzonej w *Losie ducha niemieckiego* analizie niemieckiej świadomości narodowej. O ile w pierwszym z tych pism, wydanym w cieniu puczu monachijskiego, Plessner wystąpił z krytyką narastającego w Republice Weimarskiej, zarówno lewicowego, jak i prawicowego radykalizmu, o tyle w drugim z nich, pisanym ze świadomością rychłego, przypieczętowanego zwycięstwem Hitlera odrzucenia pierwszej niemieckiej demokracji, postawił sobie za zadanie „zrozumienie polityki w jej ludzkiej konieczności”¹³. Wbrew „empirycystycznej

⁹ Ibidem.

¹⁰ H. Plessner, *Granice wspólnoty. Krytyka radykalizmu społecznego*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2008, s. 5.

¹¹ H. Plessner, *Mit anderen Augen*, s. 9.

¹² Por. Z. Krasnodębski, *Potrzeba zwątpienia. O antropologii politycznej Helmutha Plessnera*, w: idem, *Postmodernistyczne rozterki kultury*, Warszawa 1996, s. 71.

¹³ H. Plessner, *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1994, s. 4.

antropologii anatomów, biologów badających rasy oraz teoretyków dziedziczności” podjął się w niej położenia filozoficznych fundamentów krytycznej antropologii politycznej oraz idei narodu, wspierających się na zasadzie „niezgåębialności człowieka”¹⁴.

Już w książce *Granice wspólnoty* Plessner zauważał, że „każdy naród ma swój radykalizm, Rosja, narody romańskie, Ameryka, są one różne zależnie od temperamentu i sposobu myślenia”¹⁵. Rekonstruując w niej źródła odrębnej, niemieckiej formy radykalizmu, Plessner poszukiwał ich przede wszystkim w reformacji: w „etosie Niemca Lutra” i wniesionym przez niego do świata „fanatyzmie sumienia, które chce uobecnić w duszy wszelkie prawdy i nie ugina się, chyba że samo wyraża na to zgodę”¹⁶. Za Tomaszem Mannem, który w *Rozważaniach człowieka apolitycznego* określił Niemcy, w nawiązaniu do Fiodora Dostojewskiego, mianem „protestującego Cesarstwa”¹⁷, główne źródło radykalizmu niemieckiego już wówczas upatrywał w luteranizmie jako „religii bezkompromisowości”, niepozwalającej uspokoić sumienia inaczej niż przez odwołanie się do moralności urzędowej. „Niemcowi uprawianie polityki przychodzi trudno, pisał w 1923 roku, gdyż ciężko mu jest zdobyć się na grę”, w związku z czym zaczyna ostatecznie „bardziej cenić problemy niż rozwiązania, a z dyscypliny czyni cel sam w sobie, stając się sługą mechanizmów”¹⁸.

Zanim w 1933 roku usunięto go z uniwersytetu, skłaniając do wyemigrowania najpierw do Istambułu, a następnie do Holandii, Plessner w książce *Władza a natura ludzka* dawał mimo to otwarty wyraz przekonaniu, że pierwsze trzydziestolecie dwudziestego wieku nie jest epoką upadku Niemiec, lecz ich wielkiej, powszechnodziejowej szansy. Opoowiadał się w niej za rewizją ograniczającego Niemcy traktatu wersalskiego, którą traktował jako pierwszy krok do jawnego i twórczego uchwycenia przez nie ich losu we własne ręce. Także w *Granicach wspólnoty*, dokonując krytyki wiary w możliwość radykalnej odnowy człowieka przez świadomy powrót do źródeł ludzkiej natury, Plessner gotów był jeszcze opatrzyć ją zastrzeżeniem, zgodnie z którym „jeśli wiarę tę ujmuje się z punktu widzenia biologii rasy i higieny rasowej, polityki ludnościowej, jest ona pod wieloma względami uzasadniona i powoli staje się dla nas pewnikiem”¹⁹.

¹⁴ Ibidem, s. 6 i 48.

¹⁵ H. Plessner, *Granice wspólnoty*, s. 20.

¹⁶ Ibidem, s. 15.

¹⁷ Por. T. Mann, *Rozważania człowieka apolitycznego*, przeł. J. Kałużny, w: *Sonderweg. Spory o niemiecką „drogę odrębną”*, red. H. Orłowski, Poznań 2008, s. 77.

¹⁸ H. Plessner, *Granice wspólnoty*, s. 19.

¹⁹ Ibidem, s. 22.

Jako bardziej „radikalny” krytyk niemieckiej postaci radykalizmu Plessner dał się poznać dopiero dzięki pracy *Los ducha niemieckiego u kresu epoki mieszczańskiej*, powstałej na podstawie wykładów, jakie wygłosił w semestrze zimowym 1934/1935 dla studentów uniwersytetu w Groningen. Podejmując tę krytykę, Plessner również tu przyznawał wprawdzie, że wstrząs, jaki spotkał niemieckie państwo po pierwszej wojnie światowej, do pewnego stopnia tłumaczy namiętność, z jaką naród ten próbuje bronić swej egzystencji. Wstrząs ten nie usprawiedliwiał jednak, zdaniem Plessnera, ciasnoty jego postawy doktrynalnej i świadomości politycznej, opanowanej przez ideologię narodowo-socjalistyczną. Rasi-stowska treść doktrynalna tej ideologii, będącej odwrotem na pozycje nagiej władzy i czystej zasady samozachowania²⁰, nie była, jego zdaniem, wyłącznie produktem najnowszej, politycznej propagandy: stanowiła ona, jak pisał Plessner: „na dobre i złe dziedzictwo przeszłości, która na przestrzeni ostatnich czterech stuleci więcej Niemcom odmówiła, niż zapewniła”²¹.

Przeprowadzona w książce *Los ducha niemieckiego u kresu epoki mieszczańskiej* jedna z najwcześniejszych diagnoz niemieckiej drogi odrębnej ogniskuje wokół siebie również współcześnie historiozoficzne debaty na temat niemieckiej tożsamości i historycznych uwarunkowań, które doprowadziły do „niemieckiej katastrofy”. Nawiązując do tezy Nietzschego, jakoby Niemcy byli „z przedwczoraj i pojutrze”, lecz nie mieli „dzisiaj”²², Plessner wyraził w niej przekonanie, że o specyfice kultury politycznej we współczesnych mu Niemczech zadecydowało ich szczególne opóźnienie lub lepiej: niewczesność stosunku do innych narodów Europy. W tej mierze, w jakiej w czasie wojny trzydziestoletniej doszło do radykalnego wytrzebienia i osłabienia niemieckiego mieszczaństwa, punktem wyjścia odrębnej drogi Niemiec w historii europejskiej stało się w myśl tezy Plessnera zduszenie u nich w zarodku mieszczańsko-demokratycznej tradycji politycznej. Ponieważ polityczną rolę mieszczaństwa – inaczej niż we Francji, w Niderlandach i na Wyspach Brytyjskich – zaczęło przejmować pruskie państwo absolutystyczne, Niemcy nigdy nie stały się w jego ujęciu narodem politycznym w sensie nowożytnym. Obca pozostała im idea *common-wealth* oraz *nation*, a także ukształtowana przez nie „w duchu prawa sfera publiczna, obywatelska i wspólnotowa”, która w przeciwieństwie do bytu narodowo-etnicznego „traktuje jako równoprawnego każdego, kto się za nią opowiada”²³.

Szczególne polityczne fatum Niemiec w historii Europy Plessner dostrzegał w swojej książce również w rozdzierającym je konflikcie po-

²⁰ H. Plessner, *Schicksal...*, s. 138.

²¹ *Ibidem*, s. 11.

²² *Ibidem*, s. 48.

²³ *Ibidem*, s. 47.

między „starą ideą cesarstwa a nowożytną państwowością narodową”. Niemożliwość rozwiązania tego konfliktu w duchu wielkoniemieckim, które wymagałoby za każdym razem rezygnacji z jednej z symbolizowanych przez Berlin i Wiedeń tradycji państwowych, sprawiła, że również w 1934 roku, jak zauważał Plessner, „Niemcy pozostają w horyzoncie rozczłonkowanej na państwa narodowe Europy otwartym pytaniem”²⁴. Ich dążenie do rewizji traktatu Wersalskiego, z której po pierwszej wojnie światowej uczyniły swoją sprawę narodową, również w *Losie ducha niemieckiego* przedstawione zostało przez niego zatem jako nie tyle wyraz ich resentymentu i niepokodzenia się z klęską, ile jako protest przeciwko swemu historycznemu fatum. Odmawiając środkowoeuropejskiemu państwu prawa do narodowej jedności, fatum to skazało Niemcy na „walkę z Europą o Europę”, sprawiło, że – chcąc tego, czy nie – „zjednoczenie całego niemieckiego narodu pod jedną ideą państwową musi zakładać rozsadzenie innych państw, to znaczy: ogólnoeuropejską rewolucję”²⁵.

Spóźnienie i niedojrzałość

Inaczej niż Plessner, który mimo ostrzeżenia swojego przyjaciela „chcesz wracać do Niemiec? Ależ tam już nic nie ma!”²⁶, zdecydował się na powrót z emigracji, Gombrowicz nie był po wojnie w Polsce ani razu. Tak zwany Berlin Zachodni okazał się najdalej wysuniętym na wschód przystankiem na jego drodze do kraju. Lecz właśnie z tego względu „ta wyspa (w komunistycznym oceanie)” stała się dla niego miejscem spotkania nie tylko z ojczyzną, lecz również ze śmiercią.

Ale wtedy zalecały mnie (gdym spacerował po parku Tiergarten) pewne wonie, mieszanina z ziół, z wody, z kamieni, z kory, nie umiałbym powiedzieć z czego... tak, Polska, to było już polskie, jak w Małoszycach, Bodzechowie, dzieciństwo, tak, tak, to samo, przecież już niedaleczko, o miedzę, ta sama natura... którą ja porzuciłem przed ćwierć wiekiem. Śmierć. Zamknął się cykl, powróciłem do tych zapachów, więc śmierć. Śmierć. [...] W Tiergartenie doznałem śmierci wprost – i od tej chwili ona mnie nie odstępuje²⁷.

Śmierć, która „zaskoczyła” Gombrowicza w ogrodzie zoologicznym, która w ciągu całego pobytu w Berlinie co chwila przysiadła mu odtąd na ramieniu „niczym ptak”, określiła całe jego niemieckie do-

²⁴ Ibidem, s. 19.

²⁵ Ibidem.

²⁶ H. Plessner, *Die verspätete Nation*, s. 11.

²⁷ W. Gombrowicz, *Dziennik 1961–1966*, Kraków 1989, s. 140.

świadczenie. Gombrowicz był przy tym całkowicie świadom, że ptak ten bynajmniej nie przyleciał do niego bezpośrednio z raju jego utraconej polskiej młodości. Mimo że przedstawiał się w berlińskim fragmencie swojego *Dziennika* jako ahistoryczny przybysz z pampy, Gombrowicz z pełną jasnością rozpoznawał, że jego doświadczenie Berlina nie było bynajmniej nieuprzedzone. Jako przerzuconemu w punkt Europy „najbardziej zboczony historią”, w jej „miejsce najbardziej bolesne”, szczególnie trudno przychodziło mu tu realizować, jak ujął to niemiecki recenzent *Berliner Notizen*, swój „ekscentryczny program niedojrzałości”²⁸. Kiedy „złoto-niebieski” blondyn podał mu na przyjęciu po przyjacielsku szklanekę whisky, odczuł natychmiast, że jego ręka wyciągała się do niego „stamtąd, oczy stamtąd” na niego spoglądały. „Ktoś inny położył mi rękę na ramieniu i to było braterskie, ale braterstwo, też stamtąd, było śmiercią”²⁹. Dlatego w swoich notatkach berlińskich przyznawał: „nie, nie piszę o Berlinie, piszę o sobie – tym razem w Berlinie – nie mam prawa pisać o niczym innym”³⁰.

Choć realizowany przez Witolda Gombrowicza program niedojrzałości był programem raczej życiowo-literackim niż filozoficznym, nie ulega wątpliwości, że wyrastał on z pewnej, nawet jeśli nie wyartykułowanej w sposób systematyczny, antropologii i filozofii człowieka. Za możliwością skrzyżowania ze sobą spojrzeń Gombrowicza i Plessnera przemawia w szczególności fakt, że kategoria niedojrzałości spełniała u pierwszego z nich tę samą funkcję, co u drugiego kategoria „spóźnienia”. Tak samo jak Plessner, który analizując w *Spóźnionym narodzie* przyczyny niemieckiego „protestu przeciwko humanizmowi politycznemu” Zachodniej Europy, znalazł je w nazbyt późno rozpoczętej przez Niemcy w stosunku do Anglii, Francji czy Holandii budowie nowoczesnego państwa narodowego, również Gombrowicz w swojej krytyce polskiej kultury posługiwał się kategorią niedojrzałości, aby określić jej swoistość wobec innych, przede wszystkim zachodnich form kulturowych. I podczas gdy Plessner w swojej krytyce ideologii narodowo-socjalistycznej, która „zwiódła na pokuszenie” niemieckiego ducha, szukał jej pierwszych prądów w kataraktach narodowej historii, tak samo Gombrowicz wskazywał na historyczne uwarunkowania stwierdzanej przez siebie polskiej niedojrzałości.

Opóźnienie Niemiec wobec „świata państw Zachodu”, które określiło ich tragiczny, coraz bardziej oddalający je od tego świata los, spowodowane było wprawdzie, według Plessnera, przez „przegapione” przez nie siedemnaste stulecie: to samo, które polska historiografia zwy-

²⁸ Por. „Dieses Glitzerding“ (anonimowa recenzja z *Berliner Notizen*), „Der Spiegel”, 1965, Hf. 46, s. 152.

²⁹ W. Gombrowicz, *Dziennik 1961–1966*, s. 151.

³⁰ Ibidem, s. 149.

ła określać jako epokę złotej wolności. Dla Gombrowicza tymczasem niedojrzałość polskiej kultury to sprawa przede wszystkim przerwanej w osiemnastym wieku rozbiarami, a w wieku dziewiętnastym romantycznie idealizowanej historii jej samodzielnego kształtowania. Inaczej niż Plessner, który winą za niemieckie spóźnienie obarczał tradycję państwa wyznaniowego oraz wrogię w tej samej mierze polityce, co oświeceniu „luteranckiego ducha”, Gombrowicz o polską niedojrzałość obwiniał bezrefleksyjną wierność rzymskiemu katolicyzmowi. Wyznaniu temu zarzucał w znanym fragmencie swojego *Dziennika*, że zwolnił wahającego się pomiędzy Wschodem a Zachodem „ducha polskiego” z poczucia odpowiedzialności. I deklarował: „mnie, który jestem okropnie polski i okropnie przeciw Polsce zbuntowany, zawsze drażnił polski światek dziecinny, wtórny, uładowany i pobożny. Polską nieruchomość w historii temu przypisywałem. Polską impotencję w kulturze – gdyż nas Bóg prowadził za rączkę. To grzeczne polskie dzieciństwo przeciwstawiłem dorosłej samodzielności innych kultur. Ten naród bez filozofii, bez świadomej historii, intelektualnie miękki, duchowo nieśmiały, naród, który zdobył się tylko na sztukę „pocziwą” i „zacną”, rozlaży naród lirycznych wierszopisów, folkloru, pianistów, aktorów, w którym nawet Żydzi się rozpuszczali i tracili jad”³¹.

Choć spóźnienie u Plessnera i niedojrzałość u Gombrowicza pełniły tę samą funkcję jako relacyjne kategorie samokrytyki historycznej, odnosiły się one w ten sposób do różnych, nabytych w toku historii cech jednego i drugiego narodu. Przy całej swojej krytyce braku w Niemczech tradycji liberalno-demokratycznej oraz nowoczesnej świadomości narodowo-państwowej, Plessner nie upatrywał bynajmniej wyrazu historycznego spóźnienia Niemców w ich politycznej naiwności czy kulturowej wtórności. Wyrażała się ona według niego raczej w ich wręcz przejrzałym „braku zaufania do mocy ducha, postępu, tolerancji i humanizmu”, który uczynił z ich kraju „centrum sceptycyzmu wobec europejskiego systemu wartości”³². Zważywszy zarzucane przez Gombrowicza polskiej kulturze dziecinność i prowincjonalizm, autorowi berlińskich notatek trudno było mówić tymczasem w ogóle o czymś takim, jak polski *duch*. „Marna jest ta kultura polska, pisał, która tylko wiąże i przykuwa, godna uznania i twórcza i żywa, ta, która wiąże i wyzwala jednocześnie”³³.

Fakt, że niedojrzałość stanowiła dla Gombrowicza nie tylko przedmiot krytyki, lecz stała się wręcz elementem jego programu, miał swoją podstawę w tym, że sensem tej kategorii nie była u niego wyłącznie, mówiąc słowami Kanta, zawiniona przez samą polską kulturę jej „niepełno-

³¹ W. Gombrowicz, *Dziennik 1953–1956*, Kraków 1989, s. 280.

³² H. Plessner, *Schicksal...*, s. 182 i 17.

³³ W. Gombrowicz, *Dziennik 1953–1956*, s. 174.

letniość". W tej mierze, w jakiej spóźnienie Niemców jako narodu było dla Plessnera nie tylko „dopustem losu”, lecz „jak wszelka zewnętrzna niesprawność, zarazem pewną twórczą możliwością i apelem do sił wewnętrznych” (*Verspätete Nation*, s. 14), także i polskiej niedojrzałości właściwa była u Gombrowicza pewna ambiwalencja. Niedojrzałość jako taka wyrażała się u niego zarówno w dziecięcej nieśmiałości i niesamodzielności, jak i w pewnym niezakończeniu i otwarciu na przyszłość. Pominąwszy jej obecną u Gombrowicza również erotyczną konotację, posiadała ona dla niego w ten sposób inny jeszcze sens, a mianowicie „młodzieńczości”, która już według Herdera miała cechować Słowian i predestynować ich do roli podmiotu przyszłej, światowej kultury.

Owa ambiwalencja kategorii niedojrzałości dochodziła do głosu już w najwcześniejszych utworach Gombrowicza: choćby w będącym jego debiutem literackim, wydanym w 1933 roku pod tytułem *Pamiętnik z okresu dojrzewania* zbiorze opowiadań. Przede wszystkim jednak dała ona o sobie znać w jego pierwszej powieści *Ferdydurke*, w której zgodnie z jego autointerpretacją „walczą dwie miłości, dwa dążenia – dążenie do dojrzałości i dążenie do wiecznie odmładzającej niedojrzałości – książka ta jest obrazem walki o własną dojrzałość kogoś zakochanego w swej niedojrzałości”³⁴.

Decydujące znaczenie dla możliwości spojrzenia również na niemieckiego ducha z perspektywy jej realizowanego przez Gombrowicza programu ma relacja, w jakiej kategoria niedojrzałości pozostawała do drugiej, podstawowej kategorii jego krytyki polskiej kultury, a mianowicie „formy”. Stwierdzając, że człowiek nie wyraża się nigdy w sposób bezpośredni, stosowny do swej natury, lecz zawsze w określonej, narzucanej mu przez zewnętrzne okoliczności formie, Gombrowicz posługiwał się tą kategorią w nawiązaniu do przedwojennych dyskusji estetycznych w Polsce. Podobnie jak spóźnienie narodu niemieckiego było dla Plessnera (w nawiązaniu do m.in. Oswalda Spenglera) sprawą ich „losu”, to właśnie forma polska w swej niedojrzałości okazała się u Gombrowicza kwestią najbardziej problematyczną. Jego twórczości od początku przyświecała idea rozsadzenia „pancerza stalowego” formy kultury polskiej niejako od środka i – zgodnie z jego słowami – „wyzwolenia Polaka z Polski”³⁵. W liście do Czesława Miłosza pisał: „atakuję formę polską, ponieważ jest to moja forma [...] i ponieważ wszystkie moje utwory pragną być w pewnym sensie [...] rewizją stosunku współczesnego człowieka do formy – formy, która nie wynika bezpośrednio z niego, tylko tworzy się «między» ludźmi”³⁶.

³⁴ Ibidem, s. 220.

³⁵ W. Gombrowicz, *List do redaktora „Wiadomości”*, „Wiadomości”, nr 4(304), Londyn, 27 stycznia 1952.

³⁶ W. Gombrowicz, *Dziennik 1953–1956*, s. 28.

W tej centralnej dla Gombrowicza kategorii, która już w *Ferdydurke* oznacza wszelkie zewnętrzne przejawy ludzkiego odczuwania, myślenia i działania, dochodzi zarazem najsilniej do głosu zbieżność jego literackiej wizji człowieka z tą, jaka wyłania się z antropologii filozoficznej samego Plessnera. Zmaganie Gombrowicza z formą stanowi odpowiednik oryginalnej idei tej antropologii, zgodnie z którą o specyfice bycia człowiekiem decyduje jego wspomniana „ekscentryczna pozycjonalność”: zdolność do poddawania refleksji niejako z zewnątrz swoich własnych granic. Wbrew wezwaniu Rousseau do powrotu człowieka do jego natury Gombrowicz przedstawiał go w swojej twórczości jako indywiduum z istoty uspołecznione, w całości wywodzące się z przekraczającej je sfery tego, co międzyludzkie. Wraz ze swą ideą „kościółka międzyludzkiego”, w którym człowiek jest bez reszty formowany i jako taki nie może pretendować do jakiegokolwiek autentyczności, Gombrowicz podzielał przekonanie Plessnera o „naturalnej sztuczności” człowieka³⁷.

Przecież mój człowiek jest stwarzany od zewnątrz, pisze, czyli z istoty swojej nieautentyczny – będący zawsze nie sobą, gdyż określa go forma, która rodzi się między ludźmi. [...] Być człowiekiem, to znaczy udawać człowieka – być człowiekiem to „zachowywać się” jak człowiek, nie będąc nim w samej głębi – być człowiekiem to recytować człowieczeństwo³⁸.

„Hegel niewiele ma wspólnego z nami, gdyż my jesteśmy tańcem”

Na skrzyżowanie ze sobą realizowanego przez Gombrowicza także w *Notatkach berlińskich* programu niedojrzałości z dokonaną przez Plessnera w *Spóźnionym narodzie* refleksją nad istotą Niemiec pozwala zarazem fakt, że przedmiotem tego programu nie jest wyłącznie krytyka niedojrzałości samej formy polskiej, lecz również polskiego stosunku do tej formy.

Wobec Polski Polak nie umie się zachować, pisał Gombrowicz jeszcze w Argentynie, ona go peszy i manieruje – onieśmiela go w tym stopniu iż nic nie „wychodzi” mu właściwie i wprawia go w stan kurczowy – za- nadto chce Jej pomóc, zanadto pragnie Ją wywyższyć³⁹.

Właściwym wyrazem dojrzałości w obliczu samego tylko, narzuconego sobie niczym stalowy pancerz dążenia do niej okazywało się dla

³⁷ H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1988, s. 75.

³⁸ W. Gombrowicz, *Dziennik 1957–1961*, Kraków 1989, s. 9.

³⁹ W. Gombrowicz, *Dziennik 1953–1956*, s. 13.

Gombrowicza raczej właściwe obchodzenie z własną niedojrzałością, „taniec” z formą polską. Praktyczną konsekwencją tej krytyki stał się sformułowany przez niego imperatyw: „nie traćcie drogiego czasu na pościg za Europą – nigdy jej nie dogonicie. [...] Zamiast podciągać się do cudzej dojrzałości, spróbujcie raczej ujawnić niedojrzałość Europy”⁴⁰.

W tej mierze, w jakiej według Plessnera „autointerpretacja i doświadczenie samego siebie dokonują się za pośrednictwem innych ludzi i rzeczy”, również Gombrowicz byłby gotów za nim powtórzyć, że „droga do wewnątrz wymaga punktu oparcia na zewnątrz”⁴¹. W *Notatkach berlińskich* drogą tą stała się dla niego impresja na temat istoty niemieckiego ducha, kierowana od początku intencją nie tyle przedarcia się do niemieckiego noumenu, ile raczej ujawnienia domniemanej niedojrzałości stosunku tego ducha do siebie samego. Miarą krytyki ducha niemieckiego uczynił tu Gombrowicz wspomnienie swoich pierwszych dni w Argentynie w sierpniu 1939 roku, kiedy to jeszcze mu „rozrywały bębunki gorączkowe wrzaski głośników europejskich” i dręczył go „wojenny ryk gazet”. A „w tym samym czasie, pisał, rdzenni Argentyńczycy mówili swobodnie *que porqueria de pais* („świński kraj”) i ich swoboda brzmiała zachwycająco po duszącej furii nacjonalizmów”⁴².

Ścisłe splecenie się u Gombrowicza doświadczenia formy niemieckiej z doświadczeniem śmierci określiła również w tym wypadku chęć obnażenia jej skostnienia i bycia „nie do tańca”. Tym, na co w powojennym Berlinie zwrócił uwagę przede wszystkim, była stosownie do tego niezwykła „GRZECZNOŚĆ”, niezmierna „POPRAWNOŚĆ”, ujawniająca się „w kołnierzykach, krawatach, palcach, paznokciach, butach, w podjeżdżaniu taksówek”, głęboka „MORALNOŚĆ w oczach, ale i w całym ciele, w sylwetce od kapelusza do butów”, przenikająca całe miasto „DOBRODUSZNOŚĆ, SPOKÓJ, ŻYCZLIWOŚĆ”. Gombrowicz opowiada, jak zwykł jadać kolacje na Fehrbellinerplatz: „zacisnie, drzewka, parasole. Wróbelki, których nigdy żaden Niemiec nie przestraszył, siadały mi na stole i wydziobywały z talerza co mogły”. I nagle „znów śmierć mnie musnęła, moja czy ich”⁴³.

Problem stosunku ducha niemieckiego do własnej formy Gombrowicz utożsamiał w gruncie rzeczy z problemem jego stosunku do – nazwanego tak przez Paula Celana – „mistrza z Niemiec”: śmierci. Powtarza: „dobiwszy do miasta-wyspy, do miasta chimery, śmierć własną wyczulem w polskich woniach Tiergartenu. Osłabiony tą śmiercią od wewnątrz, musiałem sprostać śmierci utajonej miasta, które śmierć za-

⁴⁰ Ibidem, s. 44.

⁴¹ H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, s. 86.

⁴² W. Gombrowicz, *Dziennik 1961–1966*, s. 141.

⁴³ Ibidem, s. 146.

dało i śmierć otrzymało"⁴⁴. Głównymi rekwizytami tej śmierci – jak podkreśla: „na początek” – stały się dla niego „ręce niemieckie w Berlinie”: „mocne, duże, czyste, o dokładnie obciętych paznokciach, ucywilizowane”, tak samo na początek przywodzące mu na myśl Lady Mackbeth. „Wciąż myją i myją sobie ręce... [...] Krany, Łazienki. Mycie higieniczne... jednak"⁴⁵. Istota stosunku ducha niemieckiego do śmierci polegać miała zatem w jego ujęciu w pierwszym rzędzie na dążeniu do przewyciężenia przeszłości oraz „imponującej woli normalności”. Wola ta w oczach Gombrowicza wydawała się dalece niestosowna.

Cóż za psikus historyczny, wybuchnął w pewnym momencie w sposób jak na niego zastanawiająco przerysowany, że właśnie tutaj, w centrum samym katastrof, ludziska żyją sobie najwygodniej i żyją najlepiej. Jakżeż komiczne, że spod tyłu bomb zapalających i rozwalających wydobyli się na wierzch – jakby nigdy nic, rumiani i w dodatku z neseserami, z łazienkami [...]⁴⁶.

Dojmujące doświadczenie „przenikania się czasów”, „śmiertelnych asocjacji”, słów rozpiętych w Berlinie „między dziś a wczoraj” nie skłoniło jednak Gombrowicza – lub może właśnie nie pozwoliło mu na to – aby poprzestać na formułowaniu jednostronnych, moralnych zarzutów. Postawił on wprawdzie retoryczne pytanie: „Oburzające! Gdzież sprawiedliwość... zwykła przyzwoitość"⁴⁷. Poruszany dążeniem do dojrzałości i jednocześnie dążeniem do wiecznie odmładzającej niedojrzałości, Gombrowicz dał jednak w swoim opisie formy niemieckiej zarazem dobitny wyraz rozdźwięku pomiędzy oburzeniem a fascynacją. „A głowy towarzyszyły rękom, jak chmura towarzyszy ziemi"⁴⁸. „Tymczasem Berlin jał mi się zarysowywać jako miasto nie takie znów łatwe"⁴⁹.

W notatkach berlińskich odbijają się z tego względu jak w krzywym zwierciadle również te wyznaczniki niemieckiego losu, które według Plessnera pozwalały się potraktować jako „apel”, jako wezwanie do sprostania przez Niemcy zadaniu, jakim jest kształtowanie europejskiej przyszłości. Ducha niemieckiego Gombrowicz przeciwstawiał w nich duchowi „Ameryki”, który w oczach berlińczyków przesunął się po nich „jak walec, wyrównując, demokratyzując, upraszczając”. Pomimo obserwowanej likwidacji przez Niemców resztek ich „wieżyc ze sztandarami, dumnie powiewającymi”, całej „metafizyki”, wszelkiego „romantyzmu”, „mgieł” i „chmur wysokich”, amerykanizacja Berli-

⁴⁴ Ibidem, s. 162.

⁴⁵ Ibidem, s. 148.

⁴⁶ Ibidem, s. 156.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Ibidem, s. 151.

⁴⁹ Ibidem, s. 144.

na wydała się Gombrowiczowi powierzchowna⁵⁰. Jako forma mu obca wzywała ona raczej w jego przekonaniu niemieckiego ducha do twórczego poszukiwania dla siebie nowych, własnych form wyrazu. Właściwy Niemcom „niepokój metafizyczny”, zauważał, choć „nie znajduję już ujścia w świadomości genialnych jednostek” i „błąka się samopas, jak duch wygnany”, form tych szukał „w zestawieniach ludzi, w kombinacjach życia zbiorowego, w formach przewyższających jednostkę”. Pytanie, które nasunęło się Gombrowiczowi w obliczu tych wymuszonych amerykańską Berliną poszukiwań, brzmi: „A gdyby to miało okazać się najważniejsze dla nadchodzącej nowej Europy?”⁵¹.

Sposób, w jaki sam Gombrowicz odnosił się w notatkach berlińskich do niemieckiej formy zdradza wyraźnie, jak głęboko pozwalał się temu wygnanemu duchowi przenikać. „Czy oni naprawdę są ludźmi”, pytał. „Owszem, są – i bardzo ludzcy – ale jednocześnie są ludźmi w jakiś sposób nieograniczonymi, nie ludźmi już prawie, a istotami, dla których forma «człowiek» jest tylko przypadkiem i fazą przejściową”⁵². Przedmiotem nieskrywanego podziwu Gombrowicza stała się w pierwszym rzędzie klisza „roboty niemieckiej”, która w porównaniu z innymi europejskimi formami robót miała być „zawsze bardziej solidna”. W konsekwencji także i rzeczywistość Berlina, „rzeczywistość każdej sceny, każdej sytuacji”, wydawała się w jego oczach „coraz bardziej, coraz rzetelniej solidna – och, ta ich zdolność urzeczywistniania, wsparta na nicości!”⁵³. Kwestią solidności okazywał się z tego punktu widzenia nawet wymiar ich wojennej katastrofy: „prawda, przegrali dwie olbrzymie wojny, ale trzymali w szachu cały świat i, póki nie zostali zdruzgotani, wodzowie prowadzili ich od zwycięstwa do zwycięstwa”⁵⁴.

Powodów, dla których można mówić o paraleli: „Polak uformowany klęskami, Niemiec – zwycięstwami”, Gombrowicz próbował implícite dopatrywać się już w samej ich „rasie *grands seigneurs*”. Podejmując najwyraźniej wysiłek rozsadzenia od środka również formy niemieckiej, pytał prowokacyjnie: „północ, północ... Ile w nich jest z nich samych, a ile po prostu z północy (Anglicy? Szwedzi? Duńczycy?)”. I odpowiadał: „cechy północne potęgują się i przetwarzają w ich masie, niesłuchanie zwartej. I w końcu przetwarzają się w skrzydła. Porywające!”⁵⁵. Decydujący czynnik niemieckiej zdolności urzeczywistniania stanowiła z tej perspektywy w gruncie rzeczy gęstość sieci odniesień, w jakiej Niemcy względem siebie wzajemnie pozostają, która czyniła z ich

⁵⁰ Ibidem, s. 167.

⁵¹ Ibidem, s. 168.

⁵² Ibidem, s. 167.

⁵³ Ibidem, s. 162.

⁵⁴ Ibidem, s. 149.

⁵⁵ Ibidem, s. 148.

„międzyludzkiego Kościoła” zamkniętą i samowystarczalną wspólnotę. „Niemiec skazany na Niemców, to znaczy w wersji najprostszej: komuż ma on zaufać, jeśli nie swojemu inżynierowi, generałowi, myślicielowi? [...] Niemcy, oto naród, gdzie robotnik darzy zaufaniem elitę, a elita odnosi się z ufnością do robotnika”⁵⁶.

Inaczej niż Plessner, który możliwość uwiedzenia niemieckiego mieszczaństwa przez „prymitywną, płaską i masywną” ideologię narodowego socjalizmu łączył z upadkiem wszelkich autorytetów, zarówno religijnych, „zewnątrz-światowych”, jak filozoficznych, tych „z tego świata”⁵⁷, dla Gombrowicza była ona raczej kwestią hermetyczności ich sieci wspólnotowych. To właśnie te międzyludzkie sieci sprawiły, że Niemiec stał się „niewolnikiem Niemców”, że forma niemiecka stała się dla nich pułapką, w którą sami się poniekąd schwykali. „Niemiec jest opanowany przez Niemców. Niemiec jest potęgowany, pchany, rozpędzany, uskrzydłany przez Niemców”, pisał Gombrowicz. „W półcieniu widziałem, jak byli względem siebie, bokiem czy wprost, jak tworzyły się zagęszczenia niemieckie i wiedziałem, że tam «między sobą» byli raczej bezlitośni... czy tylko bezbronni...”⁵⁸. Hitler – podsumowywał swoje rozważania nad formą niemiecką – „to była także, przede wszystkim, kwestia zaufania”⁵⁹.

„Moi sprzymierzeńcy”

Odpowiedzi, jakiej Gombrowicz udziela na postawione przez siebie pytanie, czy Berlin to „miejsce zbrodni, czy cnoty?”⁶⁰, nie sposób uznać za pospieszoną. Tak samo jak Plessner, który na motto powojennego wydania swej książki wybrał tezę Tomasza Manna, że „nie ma dwóch Niemiec, złych i dobrych, lecz tylko jedno, u których to, co najlepsze za diabelską sprawką obróciło się w zło”⁶¹, także on nie zamyka oczu na wpisane w sam los Niemiec przesłanki spowodowanej przez nie europejskiej katastrofy. Rysy podzielonej wyznaniowo i przez to nieoczywistej niemieckiej religijności, która zdaniem Plessnera znalazła dla siebie ujście w fenomenie „zsekularyzowanej pobożności” i „duchowej atmosferze powagi światopoglądowej”⁶², Gombrowicz dostrzegał w twarzy elektrotechnika, naprawiającego przewody w windzie: „skupionej”, „bole-

⁵⁶ Ibidem, s. 149.

⁵⁷ H. Plessner, *Schicksal...*, s. 53.

⁵⁸ W. Gombrowicz, *Dziennik 1961–1966*, s. 154.

⁵⁹ Ibidem, s. 149.

⁶⁰ Ibidem, s. 150.

⁶¹ T. Mann, *Deutschland und die Deutschen*, Stockholm 1947.

⁶² H. Plessner, *Schicksal...*, s. 53.

snej", „prawie męczeńskiej”. To ze względu na swą religijność również, pisał, Niemcy w porównaniu z Polakami „bardziej boją się partactwa, które jest im obce”⁶³.

Nie uchodziła w ten sposób również jego uwagi historyczna doniosłość luteranizmu, która złączyła los niemiecki z „robotą dla samej roboty”. Stwierdzając, że „imponujące ich osiągnięcia materialne stały się możliwe dlatego, że to ich zanadto nie interesowało”⁶⁴, Gombrowicz postawił tezę, że „ten naród ascetyczny i religijny (nawet gdy zabraknie Boga) rozdwaja się na dwa sensory, dwie rzeczywistości”⁶⁵. Rzeczywistość „walizek”, „neseserów”, „maszynek elektrycznych do golenia”, zauważał, nie tylko „rozpieszcza i łaskocze” Niemców, lecz również ich „porywa” i „unosi”. Nawet, jeśli komuś z zewnątrz poryw ten jawi się jako nieoddzielny od pytania „dokąd? i „ku czemu?”, niełatwo zdaniem Gombrowicza udzielić na nie odpowiedzi.

W każdym razie dobrze byłoby pamiętać [stwierdzał tytułem usprawiedliwienia Niemców z ich celującego w nieskończoność dążenia], że dla nich luksus bywa poświęceniem, spokój drobnomieszczański – zażartym napięciem, i że, gdy łagodnie w śnieżno-słoneczne południe przystają przed swymi wystawami, medytując, czym by tu jeszcze się uraczyć, to właśnie wtedy gdzieś w ich górach, na ich pustyniach, rodzą się im ciśnień, lawiny i w parciu, w mozole, w huku i trzaskaniu, w warkocie wszystkich trybów, dokonuje się im nowy krok w Niewiadome⁶⁶.

Gombrowicz dostrzegał, że w oczach współczesnych mu młodych Niemców „wielka tradycja Niemiec Goethego” była zanadto skompromitowana tym, co nastąpiło po niej, aby również i ona nie uwierała ich teraz niczym stalowy pancerz. Nie potrafiąc odnaleźć się w optymizmie Goethego i Hegla, który nakazywałby im wpisać w tę tradycję także Hitlera jako „tej siły cząstkę drobną, co zawsze złego chce i zawsze sprawia dobro”, lękali się „haseł, programów, ideologii, ba, nawet moralności, owej skrupulatnej moralności niemieckiej, która doprowadziła do diabelskich wysokoków”⁶⁷. Świątując Nowy Rok 1964 z „wysoce ucywilizowaną” (europejską, „spokojną i swobodną”, „ani szczypty szowinizmu czy nacjonalizmu”), opływającą w luksus, najnowocześniejszą młodzieżą, jaką kiedykolwiek spotkał, również w niej zauważał jednak wyrazy spełnienia formą niemiecką. Za iluzoryczne uznawał próby wyzwolenia się z tej formy poprzez pracę, „egzamininy”, „biuro”, „warsztat”, „malar-

⁶³ W. Gombrowicz, *Dziennik 1961–1966*, s. 149.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 168.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 156.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 153.

stwo", „literaturę", „produkcję", „fabrykację", „technikę", które wyznaczały im „na razie i póki co" ich sens i rolę.

Ujrzałem tę młodzież niemiecką jako uderzenie pięścią w świat zewnętrzny po to, by się dowiedzieć kim się jest – jako przetwarzanie zewnętrzności, aby na tej drodze uzyskać w końcu świadomość własnego ja. Ale ileż razy już Niemcy uderzały, jak taranem, w świat, aby dotrzeć do tej tajemnicy⁶⁸.

Zgodnie z realizowanym przez siebie ekscentrycznym programem niedojrzałości, szansy przewyciężenia przez Niemcy ich przeszłości – mówiąc za Plessnerem: „nie dającego się zniwelować napięcia, jakie zachodzi w Niemczech pomiędzy ich przeszłością a możliwościami przyszłości"⁶⁹ – Gombrowicz nie dostrzegał jednak nigdzie indziej, jak właśnie w młodzieży niemieckiej. „W tych warunkach, pisał, wkraczające w życie pokolenie, ta olbrzymia fala odnawiająca i oczyszczająca, zaczynająca niejako od początku, zalewająca przeszłość, nabierała decydującego znaczenia"⁷⁰. Podczas kilkakrotnie wspomnianego sylwestrowego wieczoru miał świadomość, że spotkani tam przez niego młodzi Niemcy nie chcą być przy nim „Niemcami", tak jak i on nie chciał być przy nich „Polakiem". „I może nawet, kto wie, oni już w ogóle nie chcieli być Niemcami, rzuceni w świat, zaczynający od początku, spragnieni jak najszerszych horyzontów"⁷¹. Po spotkaniu ze studentami *Literarische Colloquium* w „pięknej willi nad Wansee" Gombrowicz zanotował w swoim dzienniku:

to naprawdę dziwne, wszyscy oni po uszy tkwią w nauce, w technice, scjentyzm wdziera się im nawet w dziedzinę, które dotąd były rezerwatem swobody ludzkiej, a przecież co chwila słyszę ich śmiech wyzwajający, i czuję, że są, gdzieś, jakoś, moimi sprzymierzeńcami⁷².

Naszkicowanego przez niego, programowo subiektywnego, naznaczonego doświadczeniem śmierci obrazu Berlina nie sposób uznać za samą tylko literacką prowokację. W realizowanym w Berlinie przez Gombrowicza programie niedojrzałości, w dążeniu do jej obnażenia u Niemców wyraźnie obecna jest jego chęć sprzymierzenia się z nimi na jej gruncie, szukanie porozumienia. Zgadza się z Tomaszem Mannem i Helmuthem Plessnerem, że to właśnie cnoty i talenty Niemców „doprowadziły ich, za Hitlera, do kresu nocy", to przede wszystkim

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ H. Plessner, *Verspätete Nation*, s. 19.

⁷⁰ W. Gombrowicz, *Dziennik 1961–1966*, s. 151.

⁷¹ Ibidem, s. 152,

⁷² Ibidem, s. 169.

z tą myślą podejmował próbę wyzwolenia Niemców z Niemiec i – jak w *Trans-Atlantyku* – zastąpienia również im Ojczyzny „Syncyzną”. Z tego również względu wytykał im ich „oślepienie pracą”, nauką i techniką: „jeśli Hitler stał się przekleństwem tamtego pokolenia, pisał, jakże łatwo nauka może stać się klęską młodzieży niemieckiej. Nauka, zespalająca ich w abstrakcji, w technice, może uczynić z nich wszystko [...]”⁷³.

Zarazem, wywołując w polskiej prasie oburzenie swą tezą o „górze trupów”, która przesłania Polakom „widok na Niemcy”⁷⁴, Gombrowicz z tą samą intencją domagał się w dzienniku rewizji „zbyt kurczowego” polskiego patriotyzmu. Przybyłą z komunistycznej Polski, bynajmniej nieliberalną i nieironiczną intelektualistkę próbował przekonać, że brak dystansu utrudnia zrozumienie i że szczególnie „Polacy, po tym, co przecierpieli, nie zawsze są w stanie podejść do psychologii niemieckiej z dostatecznie chłodnym obiektywizmem”⁷⁵. Choć deklarował, że nie w jego mocy jest udzielić Niemcom milcząco oczekiwanego przez nich przebaczenia, nie ulega dla niego wątpliwości, że zrozumienie ich, jeśli „zanurzyć się głęboko w człowieka czy w naród”, jest pod pewnymi warunkami możliwe⁷⁶. Za możliwe uznawał on również – jak się wydaje: w sposób wolny od prowokacji – przewyciężenie przeszłości, wyrządzonej śmierci i zła. Drogą do niego nie mogły być jednak, w jego przekonaniu, potępienie i wzgarda: „takie wieczne wybrzydzenie się na zbrodnię tylko ją utrwała”⁷⁷. Zło, jak stwierdzał, można przewyciężyć tylko w sobie, tylko rozpoznając także swoją własną winę. Zanurzając się z tą myślą w Niemcy do granic zatracenia, Gombrowicz dopowiadał: „musiałem przyjąć na siebie wszystkie tamte zbrodnie, zupełnie jakbym sam je popełnił. Stałem się Hitlerem i musiałem przyjąć, że Hitler był obecny w każdym ginącym Polaku, że jest ciągle w każdym żyjącym Polaku. [...] Narody świata: czy wciąż Wam się zdaje, że Hitler był li-tylko Niemcem?”⁷⁸.

„«Niemcy» i «Żydzi»”

Ponieważ drogą do zrozumienia Niemców stała się u Gombrowicza próba nałożenia niemieckiej formy na jego własne, polskie doświadczenie – niejako przymierzenia jej względnie przymierzenia się do niej – ich analizowane przez Plessnera spóźnienie wobec świata państw Zach-

⁷³ Ibidem, s. 155.

⁷⁴ Ibidem, s. 172.

⁷⁵ Ibidem, s. 171.

⁷⁶ Ibidem, s. 170.

⁷⁷ Ibidem, s. 183.

⁷⁸ Ibidem, s. 184.

du nie było dla niego kwestią kluczową. Przeciwnie: jak pisał w swoim dzienniku, tym, co z perspektywy polskiej niedojrzałości

przygniata, gdy się ma do czynienia z nimi, to świadomość, że tu gra się na serio: oto naród bynajmniej nie wtórny, a idący w pierwszej linii, więc posuwający się właściwie na oślep, nie naśladowający, a stwarzający, dziewiczy, bo zapuszczający się na tereny dziewicze. Tu nie wie się, czym się będzie, ani nawet, czym się może, lub nie może, być⁷⁹.

Doniosłość kolonizacji tych terenów, leżących w końcu w przeważającej części na Wschód od Łaby, jako punktu oparcia niemieckiej drogi „do wewnątrz”, jako podstawy dobijania się ducha niemieckiego jak taranem do jego własnej tajemnicy, Helmuth Plessner dostrzegał jeszcze przed wojną. Na dawne tereny kolonizacyjne, oddzielone wraz z innymi krajami niemieckojęzycznymi od Rzeszy na mocy traktatu wersalskiego, spoglądał jednak w 1934 roku wyłącznie przez pryzmat wspomnianego, ogólniejszego pytania o miejsce Niemiec w Europie, kierującej się zasadą narodowego samookreślenia. Sytuacja geopolityczna po wojnie uczyniła ze stosunku tych terenów do Niemiec również w jego oczach pytanie odrębne. Skłoniła go do przyjęcia wobec duchów narodowych niemieckich sąsiadów na Wschodzie podobnej perspektywy, z jakiej choćby w tekście „Kannitverstaan” z 1952 roku analizował stosunek Niemiec do Holandii. W tekście tym Plessner przekonywał, że „każde wejście w istotę obcą dostarcza wglądu w swoją własną” i że tylko takie wejście może przyczynić się do ustanowienia „tej równowagi pomiędzy przedstawicielami obcych narodów, bez której nie da się zbudować zaufania”. Podkreślał także, że „słabszy ma szczególne prawo do poszanowania ze strony silniejszego. Poszanowanie jego własnej specyfiki jest podstawową rzeczą, której może oczekiwać”⁸⁰.

Punktem wyjścia ponowionego w 1959 roku namysłu nad losem ducha niemieckiego i zarazem podstawą zmiany tej perspektywy stało się przeżyte przez Plessnera w Holandii, lecz wspólne z Niemcami w kraju doświadczenie katastrofy. W odróżnieniu od Gombrowicza, kontynuującego w Berlinie swoje badania „egologiczne”, Plessner we wprowadzeniu do nowego wydania swej książki pominął kwestię osobistych przeżyć jako emigranta powracającego do kraju. Zamiast tego podjął próbę zajęcia jasnego stanowiska w debacie na temat przyszłości Niemiec jako ich – znów pełnoprawny – obywatel. Podczas gdy Gombrowiczowi, przechowującemu w sobie pamięć doniesień wojennych argentyńskiej prasy, kiedy tylko w Berlinie „przychodziła kolej na kolor czerwony”, na myśl natychmiast nasuwała się krew i „krew tryskała

⁷⁹ Ibidem, s. 154.

⁸⁰ H. Plessner, *Kannitverstaan*, w: idem, *Gesammelte Schriften*, op. cit., t. 6, s. 246.

z ziemi bezlitosnej”⁸¹, Plessner po powrocie do Niemiec uczynił swoim głównym zadaniem doprowadzenie do pojednania ducha niemieckiego z sobą samym⁸².

Trudno w związku z tym również o większy kontrast niż ten pomiędzy skoncentrowanym na sobie opisie niemieckiej istoty u Gombrowicza a uosobioną w Plessnerze niepomością siebie, z jaką ten stara się wniknąć w historię intelektualną niemieckiego nacjonalizmu. Podjętej przez niego analizy historycznych korzeni ideologii Trzeciej Rzeszy, biorącej za porównawczy punkt odniesienia przykłady zarówno udanego, jak i, w przypadku Hiszpanii i Włoch, nieudanego kształtowania świadomości narodowej, nie sposób mimo to uznać za wolną od wszelkiego perspektywizmu. Przemilczając nie tylko w *Losie ducha niemieckiego*, lecz również w nowym wprowadzeniu do swej książki pytanie o powody, dla których w ogóle wywędrował z Niemiec, Plessner dał w niej wyraz w tej samej mierze niepomości samego siebie, co – jak u Gombrowicza – pewnej „rozdźwięczności” swojego stanowiska.

Ów wewnętrzny rozdźwięk w jego spojrzeniu na Niemcy dał o sobie szczególnie znać w zamieszczonym na końcu książki przypisie na temat specyfiki niemieckiego antysemityzmu, napisanym i opublikowanym przez Plessnera jeszcze przed podjętym w Wannsee „ostatecznym rozstrzygnięciem kwestii żydowskiej”. Antysemityzm niemiecki przedstawił on tam jako następstwo „rywalizacji” pomiędzy – ujętymi przez niego w cudzysłów – „Niemcami” i „Żydami”, która nie doprowadziła dotychczas do osiągnięcia pomiędzy nimi stanu równowagi (*Ausgleich*), do znalezienia jakiegoś kompromisu⁸³. Mówiąc o tej rywalizacji, Plessner nie miał przy tym na myśli wyłącznie ekonomicznej czy politycznej konkurencji: jej sens był w jego ujęciu głęboko „metafizyczny”. Zarówno Niemcy, jak Żydzi, choć w różny sposób, pozbawieni byli w jego interpretacji przed wojną normalnego państwa: zamknięci przez historię w politycznej poczekalni, byli dla niego „świadkami minionego świata i jednocześnie rękojmiami dopiero nadchodzącego porządku światowego”⁸⁴.

Wskazując, że specyficznemu narodowemu akcentowi nadał antysemityzmowi Niemców brak jednolitej tradycji nowoczesnego, wielkoniemieckiego państwa i gwarantowanej konstytucyjnie zasady asymilacji, Plessner w przeddzień wprowadzenia ustaw norymberskich dostrzegał przede wszystkim jego wymiar tragiczny. Spotkanie Niemców i Żydów, twierdził Plessner, nabierało cech rywalizacji o tyle, o ile przeciwstawiali się oni sobie jako „ludy”, które ze względu na swoje szczególne stanowisko

⁸¹ W. Gombrowicz, *Dziennik 1961–1966*, s. 146.

⁸² H. Plessner, *Verspätete Nation*, s. 33.

⁸³ H. Plessner, *Schicksal*, s. 183.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 185.

w świecie państw narodowych były tak samo siebie niepewne. Ponieważ jako „«ludy» i jednocześnie więcej niż ludy” nie konkurowali oni ze sobą po prostu w sferze interesów i pozycji społecznej, lecz na szali rywalizacji kładli same swe „losy”, nie byli jego zdaniem w stanie żyć ze sobą w pokoju bez wywalczenia odpowiedniej „idei państwowej”⁸⁵.

W przeciwieństwie do państw Zachodu, w których konflikt pomiędzy „na wpół idealno-religijną, na wpół realną egzystencją narodu bez ziemi a racją stanu” znajdował swoje rozwiązanie w idei religijnej i etnicznie indyferentnego państwa⁸⁶, również antysemityzm w przedwojennych Niemczech Plessner uznawał więc za poniekąd nieprzewidywalny. Dopóki nie staną się one zjednoczonym państwem narodowym, pisał, Niemcy będą czuć się stale zagrożone w swej własnej istocie przez wpływy obce, widząc szczególnie w wyznawcach judaizmu „niemieckich Żydów, zamiast żydowskich Niemców”⁸⁷. O tym, że antysemityzm niemiecki był dla Plessnera nie tylko problemem społecznym i politycznym, lecz przede wszystkim kwestią metafizycznej rywalizacji dwóch „narodów”, świadczy zadane przez niego, w jego przekonaniu retoryczne pytanie:

czy jest mocniejszy dowód podobieństwa ich losów niż to, że Niemcy w lęku przed wyobcowaniem przejmują archaiczny sposób myślenia starotestamentowej, ludowej pobożności i mówią o pół-, ćwierć lub w jednej ósmej Żydach, o czystości krwi i duchu narodowym? Że choć wyrażają to w biologicznym teoremacie rasy i nauki o dziedziczeniu, dostosowują się do przedchrześcijańskiego myślenia plemiennego swoich rzekomych przeciwników?⁸⁸.

Przedstawiając milcząco przed wojną również swoją emigrację jako następstwo nieodnalezionego jeszcze kompromisu pomiędzy „Niemcami” i „Żydami”, Plessner wydawał się ją tym samym do pewnego stopnia usprawiedliwiać. Choć tezę o podobieństwie ich losów powtórzył również w rozbudowanym po wojnie przypisie do swej książki, politykę prowadzoną w III Rzeszy wobec „Żydów” wszelkich punktów procentowych nazywał teraz jednak otwarcie – jako znów „Niemiec”, a nie „Żyd” – mianem „zbrodni przeciwko narodowi”⁸⁹. Plessner rozróżniał tutaj „tak zwany antysemityzm XIX i XX wieku” od jego wcześniejszych, feudalnych bądź mieszczańskich form i interpretował go jako „sprzeciw

⁸⁵ Ibidem, s. 183.

⁸⁶ Ibidem, s. 184.

⁸⁷ Ibidem, s. 183.

⁸⁸ Ibidem, s. 185.

⁸⁹ H. Plessner, *Verspätete Nation*, s. 221.

wobec obywatelskiej emancypacji Żydów, uciekający się do naukowego języka biologii rasy⁹⁰.

Zrozumienie przedmiotu antysemityzmu z perspektywy socjologii, ekonomii, a przede wszystkim historii idei Plessner uważał za palącą konieczność nie tylko z powodów moralnych, związanych z obowiązkiem oddania honoru „zamordowanym”, „wypędzonym” i „skazanym na emigrację”, lecz również „ze względu na duchowe samooczyszczenie”⁹¹. Doprowadzenie do kompromisu pomiędzy określającymi się jako Niemcy i Żydzi „formami egzystencji” przedstawiał teraz – tak jak w przypadku Holandii – jako podstawowy warunek niemieckiego samopoznania, jako drogę, na której duch niemiecki może „uzyskać jasność” („*ins Reine kommen*”) co do siebie samego⁹². Bez przeciwstawienia się z całym „arsenałem oświecenia” dochodzącemu w Niemczech do głosu także po wojnie antysemityzmowi i nowej legendzie o „sztylcie w plecach”, pisał Plessner w 1959 roku, „Hitler zostanie w nas, z republiką czy bez republiki”⁹³.

Nowa Polska i nowy federalizm

Wewnętrznie rozdźwięczna, „ekscentryczna” perspektywa, z jakiej Plessner patrzył na Niemcy, okazała się po wojnie wystarczająco szeroka, aby spojrzeć z niej również na relację, w jakiej los ducha niemieckiego pozostaje do losów duchów narodowych jego wschodnich sąsiadów. Już tekst *Przyszłość Niemiec* z 1948 roku, w którym wypowiadał się na temat możliwości poradzenia sobie z utratą suwerenności, podziałem państwa i utratą obszarów na wschód od Odry i Nysy, przekonuje o jej szerokości także w odniesieniu do polskiego ducha. Podobnie jak Edith Stein, która po klęsce 1918 roku, kiedy „pewne wizje przyszłości” wydawały jej się zupełnie nie do zniesienia, myślała „o życiu polskich patriotów w ciągu ostatnich 150 lat”⁹⁴, również Plessner uznawał zniszczenie jedności swego kraju za „porównywalne z tym, co Polacy musieli znosić po wielokroć”⁹⁵. Twierdząc, że Niemcy powinni być w najwyższym stopniu zainteresowani „zbliżeniem z nową Polską”, mimo, że dysponuje ona te-

⁹⁰ Ibidem, s. 217.

⁹¹ Ibidem, s. 219.

⁹² Ibidem, s. 33.

⁹³ Ibidem, s. 221.

⁹⁴ Św. Teresa Benedykta od Krzyża (Edyta Stein): *Autoportret z listów. Część trzecia: Listy do Romana Ingardena*, przeł. M. Klentak-Zabłocka, A. Wajs, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2003, s. 151.

⁹⁵ H. Plessner, *Deutschlands Zukunft*, w: *Gesammelte Schriften*, t. 6, s. 229.

raz „dawniejszymi spichlerzami Rzeszy”⁹⁶, dowiódł zarazem w sposób dobitny ekscentryczności swojego politycznego stanowiska.

Nie ulega wprawdzie wątpliwości, że „nowe”, powstałe w wyniku dokonanego w Jałcie podziału Europy państwo polskie weszło w pole uwagi Plessnera tylko o tyle, o ile powojenna granica wschodnia jawiła mu się jako istotny element niemieckiej katastrofy w kontekście jego namysłu nad przyszłością Niemiec. Wypędzenie po wojnie z niemieckich terenów wschodnich ludności, „która od stuleci budowała ten kraj i kochała jako swoją ojczyznę”⁹⁷, stało się również dla niego bolesnym przeżyciem. Plessner podkreślał, że ich powiązana z czyszkami etnicznymi aneksja pozwoliła wprawdzie na „zażegnanie miejscowej irredenty”, zasiała ją jednak „w sercach przyszłych pokoleń”. Choć „nowe”, podzielone Niemcy traktował on w równym stopniu jak Polskę jako „tymczasowe”, wieszczył im jednak „realną przyszłość” – taką, która „otwiera pewne możliwości i widoki na trwałe zaspokojenie zarówno ich materialnych, jak ideowych potrzeb”⁹⁸. Niezależnie od tego, utrata przez nie „górnosląskiego okręgu przemysłowego oraz wielkich obszarów ziemskich w Prusach Zachodnich, na Pomorzu, w Poznańskim i na Śląsku” wydawała mu się jednak z perspektywy pytania o przyszłość Niemiec nieodwołalna⁹⁹.

Nawet, jeśli poszukiwanie „kompromisu” ze wschodnim sąsiadem zostało tym samym na Plessnerze do pewnego stopnia wymuszone, poczynił on w swoich powojennych pismach politycznych istotne kroki, aby również w ten sposób przyczynić się do samopoznania niemieckiego ducha. Z jednej strony dał w nich wprawdzie wyraz pełnej świadomości, że decyzja aliantów o oddzieleniu od Niemiec Prus Wschodnich jako dawnego terenu kolonizacji Zakonu Krzyżackiego (*Deutschen Ordens*) uczyniło „uznanie granicy wschodniej i szukanie na tej drodze porozumienia z Polską skrajnie trudnym, jeśli nie niemożliwym”¹⁰⁰. Ponieważ jednak wiarę w odbudowę państwa niemieckiego do postaci narodowego mocarstwa uważał za niebezpieczną iluzję, którą na przyszłość należy porzucić jako przyczynę niemieckiej katastrofy, zarówno to uznanie, jak i to porozumienie potraktował jako konieczny wymóg realnej polityki. Zrównoważenie relacji, doprowadzenie do kompromisu z Polską jawiło mu się jako element poszukiwania możliwości przyjęcia przez Niemcy roli „państwa buforowego”, „pośrednika” pomiędzy Wschodem a Zachodem, przyjmującego do wiadomości wtargnięcie armii sowieckiej w okolice Kassel i godzącego się „na tyle, na ile to możliwe” na włą-

⁹⁶ Ibidem, s. 232.

⁹⁷ Ibidem, s. 233.

⁹⁸ Ibidem, s. 227.

⁹⁹ Ibidem, s. 228.

¹⁰⁰ Ibidem, s. 234.

czenie również Rosjan w budowę Niemiec federalnych. Jediną formą polityczną, jaka z perspektywy wspieranego przez Plessnera „nowego federalizmu” mogła być po wojnie uznana za właściwą odpowiedź na pytanie o Niemcy, okazywał się luźny związek krajów niemieckich, które swą politykę zagraniczną opierają na regionalnych umowach i współpracy ze swymi sąsiadami, łącznie z Polską¹⁰¹.

Kompromis i porozumienie ze zdominowanymi przez Związek Sowiecki wschodnimi sąsiadami Niemiec Plessner traktuje jednak po wojnie nie tylko jako kwestię politycznej taktyki.

Nawet gdyby Niemcy, pisze, nie zostały podzielone na strefy wpływów różnych władz okupacyjnych i, zamiast być przekształcone w bezwolny obiekt polityki zwycięzców, zachowały wolność jak w latach 1918/1919, uznawałbym federację państw niemieckich, godzących się zarówno politycznie, jak gospodarczo na ograniczenie różnych aspektów swojej suwerenności, nie zamykających się ani na Wschód, ani na Zachód, za najlepsze rozwiązanie niemieckiego problemu¹⁰².

Zajęcie takiego właśnie politycznego stanowiska Plessner przedstawia teraz jako nie tylko następstwo przyjęcia do wiadomości niemieckiej katastrofy, lecz również właściwej interpretacji „najgłębszych tendencji niemieckiej historii”¹⁰³.

Z tego też względu także w swym o dwadzieścia lat późniejszym tekście z 1967 roku, zatytułowanym *Jak niemieckie pojęcie narodu musi wyglądać dzisiaj*, Plessner wyrażał przekonanie, że niemiecka polityka zagraniczna powinna zmierzać do „ożywienia kulturowych związków państw środkowej Europy, włączając w to Polskę”¹⁰⁴. Główną tego podstawą miało być również tutaj uznanie granicy na Odrze i Nysie: w swym artykule Plessner krytykował stanowisko ówczesnego ministra spraw zagranicznych Niemiec, który warunkiem tego uznania czynił wcześniejsze zjednoczenie z NRD. Ze względu na to, że granice niemieckiej państwowości nigdy nie pokrywały się w historii niemieckiej z granicami, w jakich używa się niemieckiej mowy, opowiadał się on tu za taką polityką zagraniczną, która byłaby gotowa do „rezygnacji Republiki Federalnej z wyłączonego prawa do reprezentowania [Niemiec] i uznania de facto NRD”¹⁰⁵. Tylko naród niemiecki, „który nie tylko znosi, ale i uznaje istnienie wielości państw niemieckich, próbując wydobyć

¹⁰¹ Ibidem.

¹⁰² Ibidem, s. 233.

¹⁰³ Ibidem, s. 234.

¹⁰⁴ H. Plessner, *Wie muß der deutsche Nation-Begriff heute aussehen?*, w: idem, *Gesammelte Schriften*, t. 6, s. 308.

¹⁰⁵ Ibidem.

z niej to, co najlepsze”¹⁰⁶, pisał Plessner, tylko naród, który dyskutuje w sposób wolny od emocji również przynależność do obcych państwowości „wielusetletniego kraju niemieckiej kultury na Pomorzu, w Prusach Wschodnich i na Śląsku”, mógł w jego oczach przyczynić się do zapewnienia pokoju w Europie¹⁰⁷.

Na wschód od Berlina nie zaczynała się zatem z perspektywy Plessnera bynajmniej polityczna pustka. Jego pisma powojenne przynoszą ze sobą jasne świadectwo, że obszar geograficzny za Odrą i Nysą nie uznawał on również wyłącznie za skolonizowane i przekształcone w kraj niemieckiej kultury dawniejsze tereny dziewicze. Na tle wypracowanego przez niego jeszcze przed wojną rozróżnienia na kraje, w których w szesnastym, siedemnastym i osiemnastym wieku ukonstytuowały się nowoczesne narody, w których pielęgnuje się tradycje politycznego humanizmu oraz kraje, w których nowoczesna świadomość narodowa kształtuje się dopiero od dziewiętnastego wieku, Polska wydawała się zajmować nawet pozycję szczególną.

Z jednej strony, ze względu na prowadzoną przez nią w siedemnastym wieku politykę kontrreformacyjną, kierującą się ideą ekumeniczną i katolickim pojmowaniem państwa, można było ją uznać z perspektywy Plessnera, podobnie jak Hiszpanię, Włochy i Niemcy, za ofiarę idei Świętego Cesarstwa Rzymskiego. Podstaw do tego dostarczałby tu fakt upadku Rzeczypospolitej jako etnicznie indyferentnej republiki szlacheckiej pod koniec osiemnastego wieku: upadku, dokonanego w tym samym czasie, w którym w wyniku wojen napoleońskich zakończyło także swe istnienie Święte Cesarstwo Rzymskie Narodu Niemieckiego, na którym między innymi wzorowała ona swój ustrój elekcyjny. Ponieważ polska nowoczesna myśl narodowa, podobnie jak myśl innych „spóźnionych narodów”, zaczęła kształtować się dopiero w epoce romantyzmu, również ona – jak w Niemczech – swojej tożsamości poszukiwała w romantycznej głębi „jedności tego, co realne i tego, co niewidzialne”¹⁰⁸.

Z drugiej strony jednak – i o tym pisał Plessner już otwarcie – Polacy należeli według niego do „ugruntowanych narodów Europy”, takich, których w odróżnieniu od Niemców (i Żydów) nie sposób uznać za „niepewne siebie”. „Hiszpan, Włoch, Francuz, Polak”, zauważał Plessner w kontekście zadanego przez siebie pytania o możliwe, niemieckie pojmowanie narodu w obliczu niemieckiej katastrofy, „mówi za każdym razem o tym, czym jego narodowość jest i czym ma być, a nie o tym, jak ma wyglądać [...]. Jej istota jest dla niego ustalona, zarówno w czasach nieszczęścia, ucisku, jak w czasach szczęścia”¹⁰⁹.

¹⁰⁶ Ibidem, s. 304.

¹⁰⁷ Ibidem, s. 302.

¹⁰⁸ H. Plessner, *Schicksal...*, s. 40.

¹⁰⁹ H. Plessner, *Wie muß der deutsche Nation-Begriff heute aussehen?*, s. 295.

Również dla polskiego „szowinizmu”, podobnie jak dla szowinizmów innych ugruntowanych europejskich narodów, charakterystyczna okazywała się z perspektywy Plessnera możliwość odwoływania się „do czasowo wcześniejszej, regionalnie wyraźnie odgraniczonej podstawy narodowej egzystencji i mitologii”¹¹⁰. Podczas gdy niemieckiej świadomości narodowej, jak pisał, kiedy poszukuje zakotwiczenia w historii, w perspektywie swych realnych początków „jako kotwiczowisko nastrocza się wciąż tylko źródłowość natury”¹¹¹, świadomość narodowa w Polsce może wspierać się z przyjętego przez Plessnera punktu widzenia na tradycji i micie, stanowiąc w ten sposób „normalny przypadek” w Europie¹¹². „Wszędzie tam, pisał w tekście poświęconym analizie niemieckiej samoświadomości, gdzie naród ma swoją złotą epokę, która stanowi dla niego punkt orientacji, z jego samoświadomością narodową jest wszystko w porządku, zarówno ze względu na niego samego, jak i ze względu na jego środowisko”¹¹³.

*

Inaczej niż Witold Gombrowicz, który w swej krytyce polskiej samoświadomości narodowej podkreślał przede wszystkim niedojrzałość kultury polskiej i kurczowy stosunek Polaków do swej formy, Helmuth Plessner w swoich uwagach na jej temat brał w ten sposób za punkt odniesienia nie tylko „nową”, lecz również dawną Polskę. „Nikt nie będzie się wypierał, pisał w tekście na temat przyszłości Niemiec, że Królewiec wywodzi swą nazwę od polskiego króla, i że Polacy mogą rościć sobie prawo do Poznania i Prus Zachodnich jako do swych terytoriów historycznych”¹¹⁴. Nawet, jeśli szczegółowo nie wnikał w sens polskiej *Sonderweg*, w kwestię odrębności tradycji politycznej w Polsce, stwarzał tym samym wszelkie przesłanki ku temu, aby uwzględnienie również i jej w analizie losu ducha niemieckiego mogło przyczynić się do poznania przez niego samego siebie i – także wzajemnego – pojednania.

Bibliografia

„Dieses Glitzerding“ (anonimowa recenzja z *Berliner Notizen*), „Der Spiegel”, 1965, Hf. 46.

¹¹⁰ H. Plessner, *Verspätete Nation*, s. 28.

¹¹¹ H. Plessner, *Schicksal...*, s. 40.

¹¹² H. Plessner, *Analyse des deutschen Selbstbewusstseins*, w: *Gesammelte Schriften*, t. 6, s. 253.

¹¹³ *Ibidem*, s. 254.

¹¹⁴ H. Plessner, *Deutsche Zukunft*, s. 233.

- Fischer J., *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg–München 2009.
- Fischer J., *Die exzentrische Nation, der entscherte Mensch und das Ende der deutschen Weltstunde. Über eine Korrespondenz zwischen Helmuth Plessners philosophischer Anthropologie und seiner Deutschlandstudie*, w: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 3 (1990).
- Gombrowicz W., *List do redaktora „Wiadomości”, „Wiadomości”, nr 4 (304)*, Londyn, 27 stycznia 1952.
- Gombrowicz W., *Dziennik 1953–1956*, Kraków 1989.
- Gombrowicz W., *Dziennik 1957–1961*, Kraków 1989.
- Gombrowicz W., *Dziennik 1961–1966*, Kraków 1989.
- Gombrowicz W., *Berliner Notizen*, przeł. W. Tiel, Pfullingen 1965.
- Krasnodębski Z., *Potrzeba zwątpienia. O antropologii politycznej Helmutha Plessnera*, w: idem, *Postmodernistyczne rozterki kultury*, Warszawa 1996.
- Mann T., *Deutschland und die Deutschen*, Stockholm 1947.
- Mann T., *Rozważania człowieka apolitycznego*, przeł. J. Kałużny, w: *Sonderweg. Spory o niemiecką „drogę odrębną”*, red. H. Orłowski, Poznań 2008.
- Plessner H., *Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*, Zürich und Leipzig 1935.
- Plessner H., *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*, w: Plessner H., *Gesammelte Schriften*, t. 6, Frankfurt am Main 2003.
- Plessner H., *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Stuttgart 1982.
- Plessner H., *Opóźniony naród. O politycznym pokuszeniu ducha mieszczańskiego*, przeł. J. Kałużny, w: *Sonderweg. Spory o „niemiecką drogę odrębną”*, red. H. Orłowski, Poznań 2008.
- Plessner H., *Granice wspólnoty. Krytyka radykalizmu społecznego*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2008.
- Plessner H., *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1994.
- Plessner H., *Pytanie o conditio humana*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1988.
- Teresa Benedykta od Krzyża, Św. (Edyta Stein), *Autoportret z listów. Część trzecia: Listy do Romana Ingardena*, przeł. M. Klentak-Zabłocka, A. Wajs, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2003.

Streszczenie

Śmierć w Tiergarten

Przedmiotem artykułu jest porównanie spojrzeń na relacje polsko-niemieckie ze strony Helmutha Plessnera, twórcy współczesnej antropologii filozoficznej, a jednocześnie jednego z pierwszych teoretyków niemieckiej „Sonderweg”

w historii Europy, i Witolda Gombrowicza jako radykalnego krytyka polskiej „formy narodowej”. Punkt wyjścia stanowi przedstawienie głównych tez antropologii filozoficznej Plessnera, w szczególności jego idei człowieka jako istoty „ekscentrycznie pozycjonalnej”, oraz wyłaniającego się z twórczości Gombrowicza literackiego obrazu człowieka jako istoty stwarzanej od zewnątrz. Bazę źródłową tego porównania stanowi z jednej strony analiza niemieckiej świadomości narodowej i kultury politycznej, przedstawiona przez Plessnera po raz pierwszy w 1935 roku w książce *Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*, wydanej następnie w 1959 roku pod tytułem *Spóźniony naród*, a z drugiej strony fragmenty *Dziennika* Gombrowicza z roku 1964, opublikowane oddzielnie w języku niemieckim pt. *Berliner Notizen* (1965). Przedstawiając istotne zbieżności tych dwóch wizji oraz poddając pod dyskusję przesłanki zachodzących pomiędzy nimi istotnych różnic, autor dąży do rekonstrukcji na ich przykładzie warunków możliwości wzajemnego, polsko-niemieckiego uznania, wykraczającego poza narodowe solidarności.

Słowa kluczowe: antropologia filozoficzna, literatura polska, filozofia polityczna, tożsamość narodowa, *Sonderweg*, nacjonalizm, antysemityzm

Summary

Death in Tiergarten

The subject of the article is the comparison of two approaches to German-Polish relations: the one of Helmuth Plessner, the founder of the contemporary philosophical anthropology and one of first theoreticians of German “*Sonderweg*” in the history of Europe, and that of a Polish writer Witold Gombrowicz as one of the most radical critics of the Polish “national Form”. Its starting point is the presentation of the main assumptions of Plessner’s philosophical anthropology, especially his idea of the human as an eccentric positional being, as well as the literary representation of man as a being shaped from outside, which one can find in the work by Gombrowicz. The historical source of that comparison is, on the one hand, the analysis of German national consciousness and political culture, first introduced by Plessner in 1935 in his *Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*, and further published in 1959 in the book entitled *The Belated Nation*, and, on the other hand, the fragments of the *Diary* by Gombrowicz from 1964, published separately on German as *Berliner Notizen* (1965). While presenting the substantial convergences of those views as well as subjecting to critical assessment the premises of the same substantial differences between them, author, on that basis, aims at the reconstruction of the conditions which would enable, German-Polish recognition, that would go beyond the national solidarities.

Keywords: philosophical anthropology, Polish literature, political philosophy, national identity, *Sonderweg*, nationalism, antisemitism