

John T. HAMILTON

## OMNIA MEA MECUM PORTO O wygnaniu, kulturze i kruchości życia

*Bezpieczne przeniesienie wartości kulturowej, chociaż okazuje się korzystne dla konkretnego mieszczańskiego pisarza, nie stanowi żadnego zysku dla społeczeństwa jako całości, w szczególności zaś nie jest zyskiem dla tych, którzy pozostają uwięzieni po drugiej stronie zamkniętych drzwi. Akt ratowania kultury przed jej kruchością sam nie przestaje być kruchością naznaczony.*

Lęk uczy nas, czym nie jesteśmy, czego nie mamy, co należy pielęgnować i o co się troszczyć, czego brak – a nawet sama obawa przed takim brakiem – staje się integralnym czynnikiem w dążeniu do uzyskania poczucia bezpieczeństwa.

Michael Dillon, *Politics of Security*<sup>1</sup>

Budzące uczucie lęku doświadczenie wygnania – banicji duchowej bądź fizycznej, dobrowolnej bądź przymusowej, wypędzenia z własnego domu, wykluczenia ze swojego społeczeństwa i z rodzinnej kultury – niezmiennie wywołuje refleksję nad kruchością i niepewnością ludzkiej kondycji. Wygnanie ukazuje, że życie jest *k r u c h e* w najściślejszym sensie tego słowa – ujmujący tę przygodność angielski przymiotnik „precarious” podchodzi od łacińskiego słowa „prex”, oznaczającego modlitwę bądź błaganie, i wyraża krańcową niepewność, opisując stan całkowitego uzależnienia od miłosiernej woli innych, a więc stan, w którym podmiot pozbawiony został możliwości sprawowania jakiegokolwiek kontroli. Sytuacja osoby ludzkiej nosi znamiona kruchości, kiedy osoba musi błagać drugiego o wsparcie, by zaspokoić głód, kiedy zmuszona jest prosić o opiekę, by uniknąć cierpienia lub zachować życie. Kruchość jako cecha ludzkiej egzystencji wskazuje na zaistnienie w życiu podmiotu poważnego braku bądź poważnej utraty – uszczerbku, którego zniwelowanie możliwe jest jedynie dzięki pośrednictwu drugiego człowieka. Kruchość ta sprawia, że człowiek staje się bezbronny w sensie egzystencjalnym, uzależniony od świadczeń czy darów, które mogą, lecz nie muszą nadejść. Wygnaniec, pozbawiony zwyczajowych kontekstów wsparcia i opieki, dryfuje,

<sup>1</sup> M. D i l l o n, *Politics of Security: Towards a Political Philosophy of Continental Thought*, Routledge, London 1996, s. 34.

pragnąc znaleźć bezpieczny port, w którym mógłby uzyskać środki do życia i zadbać o swoją własność i zdrowie. Jeśli jego niepokój o te sprawy nie ustaje, jeśli brak jest nań reakcji, a modlitwy wygnańca trafiają w próżnię, jego życie przenika brak poczucia bezpieczeństwa.

Zagrożenie, którego doświadcza wygnaniec, staje się przyczyną lęku, ponieważ uderza w sam rdzeń podmiotowości, a „kruchość” życia na wygnaniu jest skutkiem tego, że podmiot może wówczas utrzymywać jedynie słabą więź z tym, co stanowi o jego tożsamości: ze swoim mieniem, ciałem czy nawet z własnym życiem. Wygnanie ujawnia szczelinę, a być może przepaść, między podmiotowością człowieka a jego egzystencją, której zachowanie jawi się w takich warunkach jako przekraczające racjonalną wolę podmiotu. Byt wygnańca jest kruchy, gdyż przetrwanie wymyka mu się z rąk.

W najbardziej ponurych okolicznościach ów stan braku odśłania strukturę podmiotu, której genealogia sięga kategorii *o s o b y* wypracowanej zarówno w prawie rzymskim, jak i w teologii chrześcijańskiej<sup>2</sup>. Obie te tradycje konsekwentnie definiują istotę ludzką, dokonując rozróżnienia osobowych i zwierzęcych aspektów jej egzystencji, i pojmują osobę jako byt, który króluje nad tym, co jedynie zwierzęce. Osoba to podmiot ludzki, którego rozum i wola panują nad prostym faktem życia – na mocy tej właśnie prawdy osobie przyznawane są stanowione i chronione przez prawo uprawnienia i przywileje. Również podmiotem nakazów prawnych staje się wyłącznie *persona*, nie zaś *homo*, ponieważ jedynie *persona* jest bytem, któremu przysługuje status prawny – tylko ona ma abstrakcyjną, uznawaną przez państwo tożsamość: jest na przykład obywatelem, ojcem, matką, synem czy córką. Obiektywizacja ta zaczyna się już jako samobiektywizacja o tyle, o ile osoba jest podmiotem, który zapanował nad swoim zwierzęcym jestestwem, kimś, kto przekształcił swoją egzystencję biologiczną we własność. Jak twierdzili średniowieczni teoretycy, człowiek *r o d z i* się człowiekiem, ale osobą się *s t a j e* – człowiek to kategoria natury, osoba to zaś kategoria prawna (łac. *homo naturae, persona iuris civilis vocabulum*<sup>3</sup>) – i tę właśnie definicję bytu osobowego jako podmiotu roszczeń prawnych i obywatelskich utrzymuje współczesny liberalizm. Tymczasem w sytuacjach krańcowej niepewności następuje depersonalizacja wygnańca, którego byt zostaje zredukowany do uwarunkowań zwierzęcych i który zmuszony jest prosić, by prawo dostrzegło jego istnienie, czy też błagać, by odnowiono jego status prawny, tak aby mógł traktować swoje życie jako swoją prawną własność. Dopóki rzeczy tych się wygnańcowi odma-

<sup>2</sup> Pełną rekonstrukcję tej genealogii przedstawia Roberto Esposito w pracy *Third Person: Politics of Life and Philosophy of the Impersonal* (tłum. Z. Hanafi, Polity, Cambridge 2012, por. s. 64-103).

<sup>3</sup> Donellus (1517-1591), cyt. za: E s p o s i t o, dz. cyt., s. 81.

wia, doświadcza on wyłączenia, pozostaje niezdolny do przekroczenia siebie – i dlatego pozostaje poza prawem.

W przeciwieństwie do abstrakcyjnej, quasi-niematerialnej koncepcji osoby, doświadczenie uchodźcy jest wysoce konkretne. Utraciwszy możliwość korzystania z zasobów oraz pomocy, których źródłem jest zazwyczaj dom (mogą nim być członkowie rodziny, wspólnota, w której człowiek żyje, swojskie otoczenie czy niezawodne instytucje), skazany na banicję podmiot z reguły modli się o nową swojskość, o nową wspólnotę, nową kulturę – o instytucje, które dostrzegając jego istnienie, przywróciłyby mu byt osobowy. Asymilacja do nowego otoczenia i przyjęcie jego kultury dostarczyłyby mu podstawy nowego, trwałego życia i potwierdziłyby, że znalazł się na drodze do ponownego uwłaszczenia. Uzyskanie nowej sieci wsparcia nigdy jednak nie stanowi jedynej opcji czy to dla wygnańców, czy dla imigrantów, których sytuacja również kojarzy się z niedolą wygnania. Jedną z możliwości pozostaje dla nich zabranie ze sobą swojej własnej kultury, niejako przeniesienie warunków domowych do egzystencji na obczyźnie. Zamiast poszukiwać wsparcia zewnętrznego, podmiot może się wówczas zwrócić się ku swojemu wnętrzu, znajdując oparcie w kulturze, która została zdeponowana w nim samym. W ten sposób, zabierając z sobą swoją własną kulturę, wygnaniec mógłby zaradzić kruchości swojego losu będącej konsekwencją wykorzenienia, odcięcia od domu. Innymi słowy, zabierając ze sobą swoją kulturę jako prawowitą własność, podmiot mógłby podtrzymać swój status osoby bez względu na nowy kontekst prawny, w którym się znalazł.

Bodajże najbardziej godny uwagi wyraz dał takiej postawie Thomas Mann. Ów sławny laureat Nagrody Nobla, schodząc z pokładu statku Queen Mary w porcie w Nowym Jorku rankiem 21 lutego 1938 roku, usłyszał pytanie dziennikarzy: „Czy wygnanie jest dla Pana trudnym do udźwignięcia ciężarem?”. „Trudno jest je znosić” – przyznał. „Ale staje się to łatwiejsze, jeśli uzmysłowić sobie zatrutą atmosferę w Niemczech. Wówczas jest łatwiej, bo okazuje się, że to właściwie żadna strata. Gdzie ja jestem, tam są Niemcy. Kulturę niemiecką noszę w sobie. Mam kontakt ze światem i dlatego nie uważam się za poległego”<sup>4</sup>. Deklaracja Manna, pomimo jej optymizmu, nie jest oznaką postawy lekceważącej cierpienie, które wiąże się z wygnaniem. Zepchnięty na margines, a następnie wykluczony przez własny naród, sławny pisarz lapidarnie potwierdza swoje trudności: „Trudno jest je znosić”. W przeciwieństwie

---

<sup>4</sup> *Mann Finds US Sole Peace Hope*, „New York Times” z 22 II 1938, s. 13. Niemiecką wersję językową tego wywiadu odnaleziono w papierach Manna. Brzmi ona następująco: „Es ist schwer zu ertragen. Aber was es leichter macht, ist die Vergegenwärtigung der vergifteten Atmosphäre, die in Deutschland herrscht. Das macht es leichter, weil man in Wirklichkeit nichts verliert. Wo ich bin, ist Deutschland. Ich trage meine deutsche Kultur in mir. Ich lebe im Kontakt mit der Welt und ich betrachte mich selbst nicht als gefallen Menschen”.

do pozostałych podróży, których bagaż zawiera rzeczy potrzebne bądź upragnione podczas przejściowego pobytu z dala od domu, Mann – właśnie jako wygnaniec – dźwiga ciężar dodatkowy, którym jest utrata. Niesie ze sobą nie to, co posiada, lecz wywłaszczenie. Lekkość jego bagażu jest odwrotnie proporcjonalna obciążeniu, jakie bagaż ów stanowi. Im mniej pisarz faktycznie dźwiga, z tym większą utratą musi się pogodzić.

Sześć dni wcześniej, kiedy wraz z żoną Katją i synem Michaeliem opuszczał Cherbourg, co najwyżej igrał z myślą, że mógłby zatrzymać się w Ameryce na dłużej. Była to jego czwarta podróż do Stanów Zjednoczonych i podobnie jak Hans Castorp, niewinny bohater *Czarodziejskiej góry*, początkowo wcale nie myślał o dłuższym pobycie w miejscu, które było celem podróży, planując jedynie uczestnictwo w otwarciu The Thomas Mann Collection na Uniwersytecie Yale<sup>5</sup>, a następnie objazd Ameryki z wykładami. Jego bagaż został zapakowany odpowiednio do tego celu i zawierał odpowiednią ilość ubrań oraz rękopisy kilku dzieł, nad którymi pisarz wówczas pracował. Wszystko poza tym Mann pozostawił. Kiedy już jednak znalazł się na pokładzie liniowca przemierzającego ocean, nadeszły doniesienia o przyspieszonych ruchach armii Hitlera, który zamierzał zająć Austrię i „przywrócić” Niemcom kraj sudecki. Zagrożenie ekspansją nazistowską rzuciło cień na pierwsze dni pobytu sławnego pisarza w Nowym Jorku, a emigracja zaczęła mu się jawić jako coraz bardziej nagląca konieczność. Amerykański wydawca Thomasa Manna, Alfred A. Knopf, starał się rozwiać ów chmurny nastrój, organizując spokojne kolacje i rezerwując przytulne pokoje w hotelu Bedford oraz bilety do Booth Theater na przebojową komedię George’a S. Kaufmana i Mossa Harta *You Can’t Take it With You* [„Nie możesz wziąć tego ze sobą”]<sup>6</sup>. Wytrawnemu ironiście trudno zapewne było nie zwrócić uwagi na tytuł tej sztuki.

Stojąc naprzeciw dziennikarzy na pomoście w Nowym Jorku, Mann wyraźnie przyznaje, że wygnanie jest trudnym do zniesienia ciężarem, ale natychmiast, bez wahania, zaczyna przedstawiać fakt bycia ofiarą jako zwycięstwo. Zgrabnie podejmuje sugestię ludzi mediów i wywołuje wrażenie, że przekracza sytuację, w której się znalazł; posługuje się przy tym kluczową negacją: to, co utracił, nie jest faktycznie „żadną stratą”. Ciężar wygnania nie jest właściwie ciężarem, ponieważ Niemcy, które opuścił, nie są już prawdziwymi Niemcami. Odwieczne cnoty i wartości „kultury niemieckiej” niesie natomiast w sobie, przewozi je przez Atlantyk, bezpiecznie przechowując w swoim własnym jestestwie. „Gdzie

<sup>5</sup> The Thomas Mann Collection to zbiór rękopisów pisarza, pierwszych wydań jego książek oraz artykułów w gazetach i czasopismach, przekładów jego pisarstwa, materiałów biograficznych i krytycznych oraz rzeczy osobistych pisarza i pamiątek, a także fotografii. Kolekcja ta została przekazana bibliotece Uniwersytetu Yale przez anonimowego darczyńcę i udostępniona w postaci wystawy (przyp. tłum.).

<sup>6</sup> Por. D. P r a t e r, *Thomas Mann: A Life*, Oxford University Press, Oxford 1995, s. 275.

ja jestem, tam są Niemcy”. Owo roszczenie można interpretować – i w istocie interpretowano je – przynajmniej na dwa sposoby<sup>7</sup>. Tym, którzy dopatrują się u pisarza skłonności do megalomanii, wydaje się, że Mann obciąża się nadmierną odpowiedzialnością za reprezentowanie swojego narodu przed „światem”. Krytycy piszą więc demaskatorsko o tym, że w napuszony sposób ocenia on swoją przedstawicielską rolę, o jego przekonaniu, że on – i tylko on – może ucieleśniać całość kultury niemieckiej. Czyż jednak kultura ta była w mniejszym stopniu obecna tam, gdzie zamieszkali Theodor Adorno, Hannah Arendt, Hermann Broch, Erwin Panofsky, Albert Einstein oraz inni, niezliczeni niemieccy pisarze, artyści, naukowcy i politycy? Co daje Thomasowi Mannowi wyłączne prawo do przemawiania w imieniu wartości czy ideałów całej narodowej tradycji?

Zdaniem bardziej wspaniałomyślnych interpretatorów Mann właściwie nie przedstawia samego siebie jako ucieleśnienia kultury niemieckiej, lecz nieco skromniej twierdzi, iż znajduje pocieszenie w fakcie, że potrafi zachować swoje dziedzictwo kulturowe, że artystyczne i duchowe tradycje, które zawsze przyświecały jego pracy i ją podtrzymywały, ciągle stanowią jego własność, coś, co posiada, że dziedzictwo to nadal jest dla niego w każdej chwili dostępne. Gdy Heinrich Mann odnotowuje w swoim dzienniku *Ein Zeitalter wird besichtigt* przytoczone tu twierdzenie brata, konsekwentnie opatruje je komentarzem w postaci wersu z *Fausta* Goethego: „To, coś po ojcach odziedziczył w spadku, / Jeśli chcesz posiąść, zdobądź jeszcze raz!”<sup>8</sup>. Heinrich Mann pisze konkretnie o „ideach i poglądach, obrazach i twarzach” (niem. Vorstellungen und Meinungen, Bildern und Gesichtern), które artysta nosi w swojej duszy – o materiale, który „nie jest już związany z żadnym narodem” (niem. an keine Nation mehr gebunden), jak nieśmiertelne, przekraczające wszelkie uwarunkowania wersy tragedii Goethego, tę właśnie refleksję wywołującą. Kultura, która nie pozostaje już związana z ziemią, na której powstała, stanowi dziedzictwo podlegające procesowi oderwania czy też dematerializacji, analogicznemu do procesu utraty statusu – procesowi, jakiemu w istocie towarzyszy.

W tym sensie Thomas Mann właściwie nie wykazuje złudzeń co do własnej wielkości. Podobnie jak wielu jego rodaków, dostrzega natomiast, że kultura niemiecka znalazła się w niebezpieczeństwie całkowitego zacydowania, zatruta śmiertelnie klimatem faszyzmu. Poglądy Manna zmierzają zatem w tym samym kierunku, co wysiłki innych emigrantów, którzy zostali wygnani z Niemiec przez reżim nazistowski. Już od czasu przejęcia władzy przez ten sys-

<sup>7</sup> Por. H. K o o p m a n n, *Lotte in Amerika, Thomas Mann in Weimar*, w: *Wagner, Nietzsche, Thomas Mann: Festschrift für Eckhard Heftrich*, red. H. Gockel, M. Neumann, R. Wimmer, Klostermann, Frankfurt am Main 1993, s. 324-442.

<sup>8</sup> J.W. G o e t h e, *Faust*, w. 685-686, tłum. F. Konopka, PIW, Warszawa 1993, s. 33. Por. H. M a n n, *Ein Zeitalter wird besichtigt*, Aufbau, Berlin 1982, s. 215. Por. K o o p m a n n, dz. cyt., s. 324.

tem w roku 1933 pojawiały się kierowane przeciwko niemu ruchy zmierzające do ratowania kultury niemieckiej przed jej wynaturzeniem i prześladowaniem. W roku 1935 Heinrich Mann osobiście otworzył wielki kongres Międzynarodowego Stowarzyszenia Pisarzy, wygłaszając odczyt „Die Verteidigung der Kultur” [„Obrona kultury”], w którym wzywał uchodźców, by wyjeżdżając, zabierali ze sobą swoją kulturę i bezpiecznie ją przechowywali. Podczas pobytu na emigracji Thomas Mann współdziałał później z postaciami takimi, jak Peter de Mendelssohn, w powołaniu do życia Deutsche Akademie im Exil w Nowym Jorku oraz w założeniu American Guild for German Cultural Freedom, instytucji, która miała orędownać „za wolnym niemieckim życiem kulturalnym poza granicami Rzeszy” (niem. für das freie deutsche Kulturleben außerhalb der Reichsgrenzen)<sup>9</sup>. Oderwana od swojego terytorium, kultura niemiecka stała się zatem „przeñośna”. Prawdziwe Niemcy wyemigrowały z Niemiec fałszywych.

Podejmowane przez Thomasa Manna próby obrony kultury niemieckiej, których zapowiedzią były już jego słowa wypowiedziane w nowojorskim porcie, wskazują, iż sądził on, że dziedzictwo to stoi wobec groźby całkowitego unicestwienia. Mann starał się zatem zaradzić „kruchości” sytuacji, w jakiej się znalazł, nie tylko niosąc w sobie kulturowy system wsparcia, ale również ukazując obraz samych Niemiec jako doświadczających niepewnej sytuacji wygnania. Oto naród, w którym przyszedł na świat, musi teraz na nim polegać. Aby zachować swoją prawdziwą wartość, Niemcy muszą się teraz zwracać do niego. Ten sposób odwrócenia sytuacji jest dość powszechny: ktoś, kto sam jest bezbronny, broni się przed zranieniem, godząc w tego, kto mu zagraża. Na poziomie podstawowym, niemal fizjologicznym, Mann w reakcji na położenie, w którym się znalazł, ucieka i bierze odwet. Owa reakcja „uciec-i-walczyć” dostarcza – wobec nadal trwających trudności – niewątpliwie tylko emocjonalnego pocieszenia. W pewnym sensie przypomina coś, co Diderot określał jako odnalezienie dowcipu dopiero „w bramie”<sup>10</sup> (franc. esprit de l’escalier), czyli zdanie sobie sprawy, jaka byłoby idealna replika, dopiero gdy pożegnało się już adwersarza. Z perspektywy realizmu politycznego jednak osobiste potępienie reżimu nazistowskiego przez Manna, jakkolwiek ważne i dobrze nagłośnione, bez względu na to, jak dalece mogło przysłużyć się podtrzymaniu, a nawet organizowaniu zbiorowej solidarności wśród rosnącej wspólnoty niemieckich uchodźców, pozostałoby czysto symboliczne, przynajmniej dopóki nie zainspirowałoby stanowczej reakcji zbrojnej, która byłaby w stanie doprowadzić do demontażu faszystowskiej maszyny wojny i bestialstwa. I niewątpliwie życie

<sup>9</sup> T. Mann, *Zur Gründung der „American Guild for German Cultural Freedom”*, w: tenże, *Gesammelte Werke*, Berlin, Aufbau-Verlag, 1956, t. 11, s. 942 (przemówienie radiowe z roku 1938).

<sup>10</sup> D. Diderot, *Paradoks o aktorze*, w: tenże, *Paradoks o aktorze i inne utwory*, tłum. J. Kott, Czytelnik, Warszawa 1958, s. 54 (przyp. tłum.).



milionów ludzi, w tym także życie samego Thomasa Manna, nadal w różnym stopniu pozostawałoby w niebezpieczeństwie, dopóki owo straszliwe zagrożenie nie zostałoby definitywnie wyeliminowane. Od czasów Machiavellego i Hobbesa realizm polityczny zawsze utrzymywał, że bezpieczeństwo jednej strony pozostaje zależne od odczuwania zagrożenia przez stronę drugą, a lekarstwem na bezsilność jest zawsze budowanie siły.

Mimo wszystko jednak oświadczenie Thomasa Manna wygłoszone w nowojorskim porcie trudno ograniczać czy też sprowadzać do poczynionego w duchu realizmu politycznego zalecenia maksymalizacji siły. Warto natomiast dostrzec dwa założenia, na których się ono opiera: że coś takiego, jak dziedzictwo kulturowe, istnieje i że jest ono w pewien sposób przenośne. „Kulturę niemiecką noszę w sobie”. Thomas Mann, który przepłynął Atlantyk na liniowcu Queen Mary, sam jest niczym potężny okręt, transportujący ładunek ponadczasowych wartości i osiągnięć. Domyślać się możemy zatem, że dobra te znalazły się wówczas w bardzo „kruchej”, niebezpiecznej sytuacji. Niczym sumienny właściciel, Thomas Mann ochrania kulturowy stan posiadania, który z kolei przyczynia się do ochrony jego osobistego statusu uznanego w wielu krajach pisarza, mogącego osobliwie stwierdzić: „Mam kontakt ze światem i nie uważam się za poległego”.

Pokrótkie można powiedzieć, że Thomas Mann zachowuje prawość, zabezpieczając dobra kulturowe, które stanowią zabezpieczenie jego własnego statusu osoby. A jednak, chociaż czuje się wtedy na tyle bezpieczny, aby zagwarantować sobie ów status, bezpieczeństwo, które w ten sposób uzyskuje, nie pozwala mu uniknąć innego, być może bardziej podstępnego zagrożenia, a mianowicie samozadowolenia. Jeśli poczucie bezpieczeństwa oznacza usunięcie potrzeby troski (łac. *se-cura*), to łączy się tak z obietnicą, jak i z niebezpieczeństwem, zapewnia możliwość egzystencji, która będzie nie tylko *p o z b a w i o n a t r o s k i*, ale również *b e z t r o s k a*. W eseju opublikowanym jedynie dwa miesiące po przybyciu Thomasa Manna do Nowego Jorku Walter Benjamin rozważał problem nomadycznej kondycji inteligencji niemieckiej oraz popularnej wśród myślicieli liberalnych tendencji, by głosić ideę niemieckiego dziedzictwa kulturowego (niem. *Kulturerbe*). „Jest ona [tendencja – D.Ch.] zrozumiała ze względu na cynizm, z jakim obecnie pisana jest historia Niemiec i z jakim zarządzana jest obecnie ich własność. Niczego jednak się nie uzyska, jeśli – tak wśród tych, którzy pozostają w Niemczech i którym odebrano głos, jak i wśród tych, którzy mogą za nich mówić poza krajem, zacznie dominować samozadowolenie rzekomych dziedziców lub też ton żebraczej przechwałki «*Omnia mea mecum porto*». W dzisiejszych czasach bowiem własność duchowa nie jest bezpieczniejsza niż dobytek materialny”<sup>11</sup>. Tekst ten to fragment ostatniego akapitu

<sup>11</sup> W. B e n j a m i n, *Ein deutsches Institut freier Forschung*, w: tenże, *Gesammelte Schriften*, red. R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, t. 3, s. 525. Zob.

krótkiego eseju Benjamina na temat znaczenia szkoły frankfurckiej, której przedstawiciele znaleźli się na wygnaniu, a która w chwalebny – jego zdaniem – sposób utrzymuje krytyczne podejście do kultury, odrzucając jej pozytywne, niekwestionowane pojęcie. W artykule tym, zatytułowanym *Ein deutsches Institut freier Forschung*, Benjamin wyraża też uznanie i wdzięczność za duchowe wsparcie oraz faktyczną finansową pomoc, którą uchodźcy niemieccy otrzymali w „prawdziwych demokracjach” tego świata dzięki działalności dwóch instytucji: Institute of Social Research na Columbia University w Nowym Jorku oraz Institut des Recherches Sociales w École Normale Supérieure w Paryżu. Benjamin podkreśla jednak, że społeczna skuteczność tego rodzaju przedsięwzięć zależy od niezachwianej gotowości do stawiania pytań pod adresem produktów kultury. Zdaniem Benjamina zachowywanie dziedzictwa kulturowego byłoby pozbawione sensu, gdyby łączyło się z zabezpieczeniem tych dzieł, wartości czy ideałów przed jakimkolwiek atakiem. Kruchości kultury nie można traktować jako usprawiedliwienia pozwalającego zabezpieczać ją przed wszelką krytyką. Uznając swoją kulturę za niezbywalną własność, narażamy się na ryzyko samozadowolenia.

Artykuł Benjamina ukazał się w szwajcarskim czasopiśmie „Maß und Wert”, którego redaktorem naczelnym był Ferdinand Lion, wieloletni, bliski przyjaciel Thomasa Manna, regularnie pisującego do tego periodyku. Najprawdopodobniej zatem przywołanie przez Benjamina „żebraczej przechwałki” miało godzić bezpośrednio w słowa wypowiedziane przez sławnego pisarza w nowojorskim porcie, których echo rozeszło się już wówczas w społeczności niemieckich uchodźców. Zdaniem Benjamina twierdzenie Manna, jakoby nosił on w sobie kulturę niemiecką, wyraźnie przywołuje na myśl łacińskie dictum „omnia mea mecum porto” – wszystko, co moje, niosę ze sobą. Chociaż Benjamin mógł owo zapatrywanie częściowo akceptować – o tyle, o ile stanowi ono konwencjonalny wyraz filozoficznego zwycięstwa nad przeciwnościami losu – to opiera się ono na pewnych założeniach, które niewątpliwie podważał, a do których należy w szczególności akt dematerializacji i oderwania, czyli niezbędny warunek przenośności kultury. Łącząc słowa „omnia mea mecum porto” z ideą „własności duchowej” (niem. geistige Besitztümer), Benjamin zwraca uwagę na fakt, że stosowaniu łacińskiej maksymy zawsze przyświecał pewien idealizm. Chociaż znajduje ona potwierdzenie w licznych starożytnych źródłach, w istocie zdaje się wyrażać przede wszystkim stoickie potępienie materialności.

Jeden z najbardziej wyrazistych tego przykładów odnajdujemy w wierszowanej bajce Fedrusa o greckim poecie Symonidesie<sup>12</sup>. Już pierwszy jej wers

też: t e n z e, *A German Institute for Independent Research*, w: tenże, *Selected Writings*, t. 3, red. H. Eiland, M. Jennings, Harvard University Press, Cambridge 2002, s. 312.

<sup>12</sup> Zob. F e d r u s (Wyzwoleniec Augusta), *Symonides*, w: tenże, *Bajki ezopowe*, tłum. P. Gruszka, oprac. P. Gruszka, Gdańskie Towarzystwo Naukowe, Gdańsk 1999, s. 82n.



wypowiada jednoznacznie brzmiący morał: „Mędrzec wszystko, co jego, ma zawsze ze sobą”<sup>13</sup> (łac. homo doctus in se semper divitias habet). Następnie przedstawiony zostaje bohater opowieści, Symonides, wielki poeta „melicznych utworów”<sup>14</sup>, który aby wyjść z ubóstwa, podróżował po Azji Mniejszej, tworząc pieśni wysławiające zwycięzców i pobierając za nie wysoką zapłatę. Po zgromadzeniu znacznej fortuny Symonides wsiadł na statek, który miał zabrać go do domu, na wyspę Keos, rozhułała się jednak gwałtowna burza i zniszczyła starą łajbę. Niektórzy pasażerowie rozpaczliwie chwyтали swoje trzosi i drogocenne kamienie, ale Symonides nie zabrał niczego, ogłosiwszy: „Wszystko, co moje, mam z sobą”<sup>15</sup> (łac. mecum mea sunt cuncta). Jedyne kilku rozbitkom obciążonym rzeczami materialnymi udało się nie pójść na dno, ale niespodziewanie natrafili oni na korsarzy, którzy odebrali im całą własność. W końcu ocaleni, wśród nich Symonides, trafili na brzeg w Kladzomene. Pewien wielki miłośnik poezji natychmiast rozpoznał osławionego poetę po głosie i zapewnił mu odzienie, pieniądze i służbę. Pozostali rozbitkowie, ogołoceni ze wszystkiego, zaczęli rozpaczliwie żebrać, pokazując tabliczki z rysunkami katastrofy morskiej. Kiedy Symonides zobaczył swoich nieszczęsnych współpasażerów, napomniał ich słowami: „Mówiłem wszakże, / że mam wszystko, co moje / – ci wzięli nieswoje!”<sup>16</sup> (łac. dixi [...] mea / mecum esse cuncta; vos quod rapuistis perit).

Różnica między Symonidesem, który wyskakuje za burtę, niczego ze sobą nie zabierając, a jego współpasażerami, którzy chwytają wszystko, co mają pod ręką, obrazuje różnicę między dwoma systemami ekonomicznymi. Na postawie bajki Fedrusa można sądzić, że Symonides często uznawany był za pierwszego poetę, który sprzedawał swoją pracę za pieniądze, a żył on akurat w tym momencie historii, kiedy wcześniejsze, arystokratyczne metody ofiarowania darów i wymiany dóbr zastępowane były przez obrót monetą. Podczas gdy anonimowi członkowie załogi mają nadzieję, że utrzymają się przy życiu, zajmując się handlem wymiennym i otrzymując żywność za swoje towary – drogocenne kamienie czy wzruszające rysunki, Symonides rozumie, że wartość ma sam jego głos, który jest głosem twórcy upragnionej poezji<sup>17</sup>. Wszyscy obecni na pokładzie stanęli wobec tego samego niebezpiecznego zdarzenia katastrofy morskiej, ale tylko jemu udało się odzyskać straty.

Niewystarczalność dóbr materialnych po raz kolejny staje się tematem opowieści w dziele Cyserona, który tę samą maksymę przypisuje jednemu

<sup>13</sup> Tamże, s. 82.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Na temat roli Symonidesa w przejściu do systemu monetarnego por. A. C a r s o n, *Economy of the Unlost*, Princeton University Press, Princeton 1999, s. 10-27.

z legendarnych siedmiu mędrców, Biasowi z Priene. Kiedy miasto Biasa zdobył nieprzyjaciół, wszyscy mieszkańcy, uciekając, starali się zabrać ze sobą tyle mienia, ile tylko potrafili unieść. Jedynie Bias oszedł, niczego z sobą nie zabierając. Pewien sąsiad przynaglał go, by chwycił swój dobytek, ale Bias spokojnie odparł: „Ależ ja [...] tak właśnie czynię. Przecież niosę ze sobą wszystko, co mam”<sup>18</sup> (łac. facio, nam omnia mecum porto mea). Zawartość mądrego umysłu nie może stać się przedmiotem grabieży i nie sposób jej zniszczyć. W zmiennym, przygodnym i brutalnym świecie transport w umyśle jawi się jako jednoznaczne dobrodziejstwo. Podkreśla to również Waleriusz Maksymus, który w swojej wersji tej samej historii wyjaśnia, że Bias uciekał, niosąc wszystko „w swoim sercu, nie zaś na ramionach, z rzeczami okiem niewidzialnymi, lecz które są wartością dla duszy”<sup>19</sup> (łac. nec oculis visenda, sed aestimanda animo). Mędrzec rozumiał bowiem wartość tego, co duchowe, i przygodność tego, co fizyczne. Jak długo człowiek potrafi oddzielić dobra i nieść (łac. portare) je w swoim umyśle, nie będzie mógł ich utracić i pozostaną one niezniszczalne.

Przedmioty fizyczne zawsze podlegają ryzyku i mogą zostać zniszczone, utracone czy ukradzione, podczas gdy wszystko, co bezpiecznie przechowywane umyśle, nie jest aż tak bezbronne, a nawet można powiedzieć, że jest właściwie nieśmiertelne. Owo osiągnięcie umysłu, będące rezultatem dyscypliny, ćwiczeń i medytacji, bardzo pociągało rzymskich stoików okresu cesarstwa. Seneka opowiada zatem tę samą historię, tym razem odnosząc ją do filozofa Stilpona, który utracił dom, żonę i dzieci z rąk Demetriusza, owianego nie-dobrą sławą niszczyciela miast. Ten budzący trwogę generał przybył zadrwić z mędrca, pytając go, czy ten coś stracił. Mędrzec zaś odparł: „Wszystko, co mam dobrego, jest ze mną”<sup>20</sup>. „Oto mąż dzielny i silny! – pisze Seneka. Odniósł zwycięstwo nawet nad zwycięstwem swego nieprzyjaciela. «Nic – powiada – nie utraciłem». Zmusił wroga do powątpiewania, czy rzeczywiście zwyciężył. «Wszystko, co do mnie należy, jest ze mną» – innymi słowy, sprawiedliwość, męstwo i roztropność. Na to samo wychodzi nie uważać za dobro nic, co może być odjęte”<sup>21</sup>. Podobnie jak w opowieści o Symonidesie, i tutaj nietrwałość wskazuje na brak wartości. Kultura jest czymś, co można z a i m p o r t o w a ć do umysłu, czymś, co nie jest skowane ani ograniczone materialnymi warunkami swojego powstania. Stilpon, który przestudiował wielkie dzieła filozofii

<sup>18</sup> C y c e r o n, *Paradoksy stoików*, 1.1.8, tłum. W. Kornatowski, w: tenże, *Księgi akademickie. O najwyższym dobru i złu. Paradoksy stoików. Rozmowy tuskulańskie*, tłum. W. Kornatowski, J. Śmigaj, PWN, Warszawa 1961, s. 450.

<sup>19</sup> V a l e r i u s M a x i m u s, *Factorum et dictorum memorabilium libri novem*, 7.2.

<sup>20</sup> S e n e k a, *List IX*, 18-19, w: tenże, *Listy moralne do Lucylusza*, tłum. W. Kornatowski, PWN, Warszawa 2010, s. 30.

<sup>21</sup> Tamże.

moralnej, nie potrzebuje już posiadać nieporęcznych zwojów. Ponieważ ich treść można oderwać od pergaminu czy papieru, na którym je spisano, tyran nie przedstawia już żadnego realnego zagrożenia. Zdaniem Thomasa Manna, który niesie w sobie kulturę niemiecką, laureata Nagrody Nobla, uważającego się za twórcę literatury obdarzonej wartością, kultura może przetrwać bez uszczerbku nawet w niebezpiecznych warunkach, o ile pozostaje w swojej istocie duchowa, nie-materialna. A jednak, co z zatrzważającą zwiezłością podkreśla Benjamin, „w dzisiejszych czasach [...] własność duchowa nie jest bezpieczniejsza niż dobytek materialny”.

Dzięki swojemu przekonaniu o podstawowej możliwości oderwania kultury od materialnych warunków jej powstania Thomas Mann, przybywając do Nowego Jorku, może zmienić swoje wygnanie w *s p o s o b n o ś ć*, którą dobrze oddaje angielski rzeczownik „opportunity”. Sposobność to wygodny bądź obiecujący czas, pozwalający wkroczyć w nową fazę życia – człowiek w sensie dosłownym znajduje się wówczas „przed portem” (łac. ob-portus), miejscem, które zaprowadzi go do następnego miejsca. Dogodny (ang. oportune) moment ewokuje zatem wizję portu i przywołuje chwilę zaokręto- wania i przeniesienia (łac. portare) ze sobą dób służących korzystnym celom. W języku łacińskim przymiotnik „opportunus” pierwotnie oznaczał korzystny wiatr w porcie, będący działaniem Portunusa, boga opiekuna portów, którego świątynię wzniesiono w Rzymie w Forum Boarium, w pobliżu zakrętu na rzece Tyber, gdzie zatrzymywały się barki z towarami opuszczające miasto i doń przybywające. Oportunistą zawsze gotów jest zamknąć za sobą drzwi (łac. porta) jednej części swojego życia i otworzyć te, które zaprowadzą go do następnej. Zamknięcie zakłada nowe otwarcie. Benjamin przypomina jednak, że bezpieczne przeniesienie wartości kulturowej, chociaż okazuje się korzystne dla konkretnego mieszczańskiego pisarza, nie stanowi żadnego zysku dla społeczeństwa jako całości, w szczególności zaś nie jest zyskiem dla tych, którzy pozostają uwięzieni po drugiej stronie zamkniętych drzwi. Akt ratowania kultury przed jej kruchością sam nie przestaje być kruchością naznaczony. Historia chciała, by wiatr, w nowojorskim porcie sprzyjający Thomasowi Mannowi, nie okazał się równie łaskawy dla Benjamina w przygranicznej katalońskiej miejscowości Portbou.

Nie trzeba tu dodawać, że zakończenie drugiej wojny światowej wcale nie zlikwidowało grozy przenikającej egzystencję wielu istot ludzkich. Nawet po zahamowaniu nazistowskiego programu wywłaszczenia i depersonalizacji całych populacji jego konsekwencje przez długi czas odczuwane były na całym globie. Bezwarunkowa kapitulacja Niemiec nie uleczyła pamięci o milionach rannych, zabitych i pomordowanych, o milionach, które boleśnie doświadczyły niewypowiedzianej utraty; nie zlikwidowała też spustoszenia ludzkości będącego pokłosiem wojny: cierpienia milionów ludzi przesiedlonych,

bezdolnych, dotkniętych ubóstwem. Bez względu na to, czy było to usprawiedliwione, czy też nie, szczególnie dramatyczny okazał się los etnicznych wspólnot niemieckich, upokorzonych militarną klęską i odczuwających głębokie zawstyżenie, zmuszonych znosić okupację swoich miast, z których wiele leżało w gruzach. Nie może zatem dziwić, że po upadku Rzeszy dziedzictwo kultury niemieckiej, szczególnie jeśli związane było z konkretnym terytorium, zaczęło utożsamiać z głęboką odpowiedzialnością. W wielu wypadkach ta kulturowa tożsamość przestała być traktowana jako coś osobistego, a stała się znacznikiem przerasowanego, nadmiernie fizycznego ciała.

Wskutek tragicznej ironii losu prześladowanie dotknęło ucieleśniającą tę kulturę niemiecką populację zamieszkującą Banat, Siedmiogród i Bukowinę w Rumunii. W roku 1945 to jej przedstawiciele wybrani zostali w ramach „reparacji wojennych” przez Związek Radziecki do wywózki do obozów pracy przymusowej. Dziesiątki tysięcy rumuńskich Niemców zostały – wyłącznie z powodu swojego pochodzenia etnicznego i bez względu na indywidualną odpowiedzialność – zesłane do rosyjskich obozów pracy w śmiertelnie surowych warunkach. Ich niemieckie dziedzictwo kulturowe przestało być chętnie zabieraną własnością, a stało się uzasadnieniem masowych deportacji.

W powieści *Huśtawka oddechu*<sup>22</sup>, opublikowanej przez Hertę Müller w roku 2009, tym samym, w którym otrzymała ona literacką Nagrodę Nobla, autorka stara się opisać właśnie to straszne doświadczenie. Przedstawia historię Leopolda Auberga, siedemnastolatka zabranego do obozów, który jest pierwszoosobowym narratorem tej książki. Opowieść Müller stanowi owoc współpracy z niemiecko-rumuńskim poetą Oskarem Pastioem, który dostarczył autorce wielu szczegółów ze swojego własnego traumatycznego doświadczenia pobytu w sowieckich obozach. Książka rozpoczyna się motywem brzmiącym znajomo, a zarazem obco: „Wszystko, co mam, noszę przy sobie. Albo: wszystko, co moje, noszę ze sobą. Nosilem wszystko, co miałem. Moje to nie było. Albo zmieniło przeznaczenie, albo należało do kogoś innego”<sup>23</sup>.

W pierwszym, otwierającym książkę zdaniu jej deportowany bohater rozpoczyna swoją opowieść, mówiąc, że jego bagaż został zredukowany do tego, co sam może udźwignąć. Wraz z rozwojem akcji powieści dowiadujemy się, że nędza jego sytuacji wiąże się z materialną biedą i wyniszczającym głodem. Może nie przeżyć, ponieważ to, czy otrzyma jedzenie, jest całkowicie zależne od rosyjskich strażników. Wraz z drugim – wprowadzającym pewną korektę

<sup>22</sup> H. Müller, *Huśtawka oddechu*, tłum. K. Leszczyńska, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2010.

<sup>23</sup> Tamże, s. 5. „Alles, was ich habe, trage ich bei mir. Oder: Alles Meinige trage ich mit mir. Getragen habe ich alles, was ich hatte. Das Meinige war es nicht. Es war entweder zweckentfremdet oder von jemand anderem”. T a ż, *Atemschaukel*, Fischer, Frankfurt am Main. 2009, s. 7. Por. t a ż, *The Hunger Angel*, tłum. P. Boehm, Picador, New York 2012, s. 1.

– zdaniem, które jest wyraźnym tłumaczeniem stoickiego „omnia mea mecum porto”, narrator ujawnia próbę samowzmocnienia, pragnienie uodpornienia się na kruchość swojego losu przez przekształcenie najzwyklejszego bagażu w niezbywalną własność. Marzenie to zostaje jednak natychmiast zdemaskowane jako urojenie: to, co Leopoldowi udaje się wziąć z sobą do obozu pracy, na pewno nie jest jego własnością. Własność wskazuje bowiem na istnienie osobowego właściciela, a byt osobowy Leopolda, zredukowany do jego rasy, całkowicie się załamał i osunął w jego bezosobową, zwierzęcą egzystencję.

Przed podróżą Leopolda na północ jego rodzina zrobiła mu prowizoryczną walizkę ze skórzanego pokrowca, z którego wyjęła elektryczny gramofon. W ten sposób Leopoldowi odebrany został przywilej głosu, i to nawet głosu odtwarzanego mechanicznie. W istocie całą pierwszoosobową narrację w powieści można by odczytywać jako desperacką walkę bohatera o głos. Troska o fizyczne przetrwanie, o zachowanie biologicznego życia, będąca osią powieści Müller, zasadniczo bowiem sprowadza Leopolda do bytu nie-osobowego. W przeciwieństwie do Thomasa Manna, który potrafi pozostać osobą dzięki podporze, którą jest jego kulturowa własność, Leopold, przymusowy robotnik, który niczego nie posiada, trwa jako nie-osoba bądź jako zdepersonalizowany podmiot. Nie jest nawet właścicielem języka, to zaś język – jak sam zauważa – posiada jego: „Są słowa, które robią ze mną, co chcą. Są zupełnie inne niż ja i myślą inaczej, niż można by się po nich spodziewać. Przychodzą mi do głowy, żebym myślał, że istnieją rzeczy pierwsze, które chcą czegoś drugiego, czegoś wykraczającego poza nie, nawet jeśli ja tego nie chcę”<sup>24</sup>. Niezdolność do zdobycia poznawczej, wolitywnej kontroli nad językiem jest symptomatyczna dla życia Leopolda – życia kruchego, którego nie chroni prawo. Jeszcze przed internowaniem jego homoseksualne przygody czyniły zeń obcego; po powrocie mógł postrzegać dom rodzinny jedynie jako kolejne więzienie. Nie podejmuje jednak wysiłku, by bronić się przed tą kruchością, lecz w pełni ją przyjmuje, a dzięki temu odkrywa neutralny, bezosobowy głos – głos, który odrzuca prawo wprowadzające rozdział między suwerenną osobą a podległym ciałem. Jego język, polegający na słuchaniu słów, które czynią z nim to, co chcą, jest wyrazem odrzucenia prawa, które intronizuje status osoby przez oderwanie życia od niego samego. Dlatego też Leopold początkowo akceptuje deportację, którą woli postrzegać nie jako wygnanie, ale raczej jako ucieczkę z domu, który nigdy nie był jego domem. Jego doświadczenie w obozie pracy ukazuje życie krańcowo zdepersonalizowane, borykające się z podmiotowością, której odebrano ochro-

<sup>24</sup> T a ż, *Huštawka oddechu*, s. 214. „Es gibt Wörter, die machen mit mir, was sie wollen. Sie sind ganz anders als ich und denken anders, als sie sind. Sie fallen mir ein, damit ich denke, es gibt erste Dinge, die das Zweite schon wollen, auch wenn ich gar nicht will”. T a ż, *Atemschaukel*, s. 232. Por. t a ż, *The Hunger Angel*, s. 221.

nę jej bytu osobowego – jak wyraziłaby to Hannah Arendt, podmiotowością, której całkowicie odebrano „prawo do posiadania praw”<sup>25</sup>.

\*

Mann, Benjamin oraz narrator lirycznej powieści Herty Müller prowadzą refleksje na temat kruchości kultury w sytuacjach krańcowych, odnosząc się w ten czy inny sposób do łacińskiego powiedzenia „omnia mea mecum porto”, które łączy los kultury z różnymi postaciami podmiotowości. Thomas Mann w skromny, a może pozbawiony skromności sposób, uznaje siebie samego za ucieleśnienie kultury wydartej z jej terytorialnych ograniczeń państwa narodowego. Jego osobiste wygnanie odsłania zatem fakt wygnania Niemiec z Niemiec. Kultura (niem. Kultur) – w specyficznym niemieckim sensie kultury ducha (niem. Geisteskultur) czy też wykształcenia (niem. Bildung) musi odnaleźć nowy dom w przestrzeni k u l t u r y amerykańskiej, która ostatecznie – przynajmniej w ocenie Theodora Adorna – obejmuje amerykański przemysł kulturowy<sup>26</sup>. Według Benjamina tego rodzaju sposób przeniesienia kultury – bez względu na to, jak dalece usprawiedliwiony – może co najwyżej posłużyć utrzymaniu takiego jej pojęcia, które w istocie okazuje się niemożliwe do utrzymania. Mądrość zawarta w łacińskiej sentencji kruszy się wobec faktu, że rozróżnienie własności duchowej i materialnej przestaje w warunkach totalitaryzmu funkcjonować. Pomimo podjętej początkowo próby przyswojenia sobie stoickiej cnoty, co miało umożliwić utrzymanie statusu osoby nawet w najbardziej dramatycznych okolicznościach, bohater powieści Müller, zmuszony nosić ze sobą przedmioty będące pozostałościami kultury, która nigdy nie była jego własna, może co najwyżej szydzić z ideału kultury przedstawianej jako niepodlegająca materialnej przygodności. A jednak właśnie dzięki temu, że niesie i przekazuje jedynie to, co ma przy sobie, a czego nigdy nie może być właścicielem, otrzymuje wyjątkową szansę ukazania granic wszelkiej próby i m m u n i z o w a n i a się przeciwko ludzkiej w s p ó l n o c i e – wspólnocie, którą łączy coś, co ostatecznie jest najważniejsze, a mianowicie bezbronność i nieuchronna kruchość naszego podlegającego śmierci istnienia.

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajska*

<sup>25</sup> H. A r e n d t, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Grinberg, M. Szawiel, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1989, t. 1, s. 228 (przyp. tłum).

<sup>26</sup> Na temat rozróżnienia niemieckiego sensu kultury ducha i amerykańskiego przemysłu kulturowego oraz jego implikacji Adorno mówił 9 lipca 1958 roku w wykładzie przedstawionym w ramach Hessische Hochschulwochen für staatswissenschaftliche Fortbildung w Bad Wildungen. Zob. T. A d o r n o, *Kultur and Culture*, tłum. M. Kalbus, „Social Text” 27(2009) nr 2, s. 145-158.