PRZEGLĄD ZACHODNI
2017, nr 4

ANDRZEJ DENKA
Poznań

KILKA UWAG O GERMANISTYCE INTERKULTUROWEJ, HERMENEUTYCE OBCOŚCI I KONFLIKCIE KULTUR NA MARGINESIE LEKTURY ESEJÓW BOTHO STRAUSSA

KRYZYS MIGRACYJNY: PERSPEKTYWA NIEMIECKA – PERSPEKTYWA POLSKA

Poniższe rozważania mają źródło w kilku inspiracjach. Główną są wydarzenia związane z kryzysem migracyjnym, który nasilił się po rozpoczęciu wojny w Syrii, kontrowersjami wokół decyzji Komisji Europejskiej o relokacji uchodźców z maja 2015 r.[1], akceptowanej w Europie Zachodniej, ale odmiennie postrzeganej z perspektywy polskiej bądź – szerzej – z perspektywy państw Europy Środkowej i Wschodniej (np. Węgier), i szczególną rolą polityki niemieckiej prowadzonej w duchu tzw. kultury otwartości (*Willkommenskultur*). Polityka ta skutkowała zastosowaniem szczególnych procedur wobec uchodźców w 2015 r. oraz przybyciem dodatkowego miliona migrantów[2]. W związku z tym w Niemczech jeszcze silniej artykułowany jest postulat „interkulturowego otwarcia"[3]. Warto się przyjrzeć w tym kontekście samemu pojęciu interkulturowości, jak było one rozumiane w kręgach akademickich (w obrębie nauk humanistycznych, szczególnie filologii) w latach 80. i 90. XX w. Mowa więc będzie – i jest to następna inspiracja – o tzw. germanistyce interkulturowej, koncepcji naukowej oraz edukacyjnej. Zwrócenie uwagi na ten kontekst jest dlatego tak istotne, że należy rozdzielić rozważania na płaszczyźnie literaturo- i kulturoznawczej od tych, które sytuują się na płaszczyźnie politologicznej. A w dalszej kolejności od bieżącej retoryki publicystycznej, medialnej, która przybiera niekiedy bardzo skrajne postaci, skłaniając uczestników debaty do zajęcia przeciwstawnego, własnego, emocjonalnego stanowiska. Warto się więc przyjrzeć sposobowi obcho-

---

[1] Polskie Radio, *UE kłóci się o przyjmowanie imigrantów. „Ich liczba jeszcze wzrośnie"*, 31.05.2015, http://www.polskieradio.pl/5/3/Artykul/1453437,UE-kloci-sie-o-przyjmowanie-imigrantow-Ich-liczba-jeszcze-wzrosnie (dostęp: 25.07.2017).

[2] *Keine Abschiebung. So kam es zum Tweet, der so viele Syrer von Deutschland träumen lässt*, „Focus online" 19.09.2015, http://www.focus.de/politik/videos/keine-abschiebung-so-kam-es-zum-tweet-wegen-dem-syrer-ihre-zukunft-in-deutschland-sehen_id_4959524.html (dostęp: 25.07.2017).

[3] Zob. np. poradnik dla gmin Schader-Stiftung (Hrsg.), *Interkulturelle Öffnung und Willkommenskultur in strukturschwachen ländlichen Regionen. Ein Handbuch für Kommunen*, https://www.schader-stiftung.de/fileadmin/content/Handbuch_interkulturelle_OEffnung_ueberarbeitet_01-2015.pdf (dostęp: 25.07.2017).

dzenia się z kategorią interkulturowości we wspomnianych kontekstach, przy czym pewnym kontrapunktem (kolejna inspiracja) będą poglądy wyrażane w eseistyce Botho Straußa. Botho Strauß (ur. 1944) jest pisarzem, dramaturgiem, eseistą, który od lat, tzn. od czasu opublikowania w tygodniku „Der Spiegel" politycznie skandalizującego eseju *Anschwellender Bocksgesang* (*Wzbierająca pieśń kozła*, 1993) uchodzi za głos opozycyjny wobec niemieckiego intelektualnego *mainstreamu*, ale głos tolerowany, słyszalny, gdyż jego eseje (niekiedy są to krótsze teksty o charakterze, komentarza, glossy) są publikowane, raz na kilka lat, we wspomnianym tygodniku, a więc – jakby nie patrzeć – w jednym z najpoczytniejszych czasopism. Wydaje się, że rozwój germanistyki interkulturowej w latach 80. i na początku lat 90. XX w., operującej różnymi kategoriami z pogranicza literaturoznawstwa i kulturoznawstwa, takimi jak np. 'obcość' czy 'hermeneutyka obcości', z jednej strony odpowiadał zmianom w sytuacji demograficznej Niemiec, które mimo próby zastopowania (już w 1973 r.) przypływu *Gastarbeiterów* stawały się „krajem migracyjnym" (*Einwanderungsland*)[4], z drugiej zaś antycypował coś, co później politycy próbowali przełożyć na konkretne projekty integracyjne (interkulturowość, multikulturowość, transkulturowość)[5]. Antycypował również pewien sposób mówienia o emigrantach w duchu *political correctness,* który przez następne dziesięciolecia będzie regulował zasady dyskursu publicznego. Jak się jednak niebawem miało okazać (już w drugiej połowie lat 90. XX w. i w pierwszych latach po 2000 r.), i to pod wpływem tzw. zwrotu antropologicznego, *cultural turn*, na który niemały wpływ miały takie postaci, jak Homi K. Bhabha, Edward Said, sposób definiowania obcości w duchu owych pierwotnych ujęć germanistyki interkulturowej zostanie uznany za niewystarczający, wręcz poddany krytycznej ocenie jako zbyt europocentryczny. Co ciekawe, ów trend w Niemczech, polegający niejako na dekonstrukcji własnej kultury, utrzymał się również po 11 września 2001 r., tj. po terrorystycznym ataku muzułmańskich ekstremistów na *WTC* w Nowym Jorku. Atak ten stał się swego rodzaju symbolem zderzenia cywilizacji, wojny kultur, opisanej już kilka lat wcześniej przez Samuela Huntingtona (1993)[6]. Swoistym punktem zwrotnym, choć nieoczywistym, stało się stwierdzenie Angeli Merkel z 2010 r., iż koncepcja *Multikulti* poniosła absolutną porażkę[7], jakkolwiek stanowisko tej polityk, która – jak się mogło zdawać – sygnalizowała postawę antyimigrancką, nie było konsekwentne, gdyż przyniosło wspomniane otwarcie się na falę emigracji w 2015 r.

---

[4] A. Schildt, D. Siegfried, *Deutsche Kulturgeschichte. Die Bundesrepublik – 1945 bis zur Gegenwart*, Bonn 2009, s. 350 i nast.

[5] Zob. np. B. Bartz, *Idea wielokulturowego wychowania w nowoczesnych społeczeństwach*, Duisburg – Radom 1997, s. 7-9.

[6] Pierwotnie opublikowane w „Foreign Affairs" latem 1993 r. w formie artykułu, zaś w rozszerzonej formie książkowej w 1996 r. S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2003 (1997).

[7] *Integration: Merkel erklärt Multikulti für gescheitert*, „Spiegel online" 16.10.2010, http://www.spiegel.de/politik/deutschland/integration-merkel-erklaert-multikulti-fuer-gescheitert-a-723532 (dostęp: 25.07.2017).

Powstaje pytanie, czy jest możliwe takie rozszerzenie dyskursu publicznego, w którym normą staną się poglądy podobne do artykułowanych od lat przez Botho Straußa, krytyczne wobec niemieckiego *mainstreamu* i raczej zbliżone do tych, które są obecnie wyrażane przez publicystów z pism prawicowych w Polsce[8]. Jeżeli chodzi o polską publicystykę typową dla tygodników „Do Rzeczy" czy „wSieci", częściowo również „Wprost" (trzeba dodać – umiarkowaną, gdyż zdecydowanie bardziej wyrazista ideologicznie publicystyka płynie z „Gazety Polskiej" czy też „Naszego Dziennika") i jej nastawienie do kryzysu migracyjnego w Europie, to trudno sobie wyobrazić, żeby tekst, zawierający np. takie tezy, jak tekst Rafała Ziemkiewicza *To najeźdźcy, nie uchodźcy. Zamknijmy przed nimi granice Polski*[9], mógł się ukazać w jakimkolwiek mainstreamowym piśmie niemieckim. Bo przecież o wiele bardziej krytyczne głosy wobec polityki Angeli Merkel płyną z ust takich niezależnych intelektualistów i publicystów, jak Bogusław Wolniewicz, który w jednym z dostępnych w Internecie wykładów wprost i zupełnie na serio konstruuje paralelę pomiędzy narodowym socjalizmem a multikulturalizmem, pomiędzy polityką III Rzeszy a polityką przyjmowania i relokacji uchodźców prowadzoną przez kanclerz Angelę Merkel. Polityka ta, w której tle tkwi „złamany kręgosłup moralny", ma doprowadzić – w opinii Wolniewicza – podobnie jak agresja na inne państwa i popełnione przez Niemców mordy, do unicestwienia Europy[10]. Analogiczny nurt krytycznego oglądu rzeczywistości stanowi w Niemczech raczej margines zarezerwowany dla prasy prawicowej, jakkolwiek margines ten od paru lat poszerza się znacznie za sprawą powstania ugrupowań politycznych w rodzaju *AfD* czy ruchu *Pegida*. Trudno co prawda nie zwrócić uwagi na przeniknięcie niektórych poglądów, jeszcze trzy dekady temu uważanych za skrajne, do intelektualnego *mainstreamu*[11], jednak np. antyimigranckie poglądy w rodzaju Thilo Sarrazina w debacie publicznej trafiają nie tylko na silny opór instytucjonalny (wykluczenie z SPD i próba odwołania z funkcji prezesa banku centralnego), lecz także od razu znajdują odzwierciedlenie w krytycznej refleksji akademickiej poprzez usytuowanie w niepoprawnej tradycji intelektualnej sięgającej Oswalda Spenglera[12].

[8] Trudno doszukiwać się daleko idących, jednoznacznych porównań do publicystyki Rafała Ziemkiewicza czy Pawła Lisickiego, jakkolwiek wiele poglądów jest zbieżnych, bo też nie jest przypadkiem, iż to właśnie prawicowe czasopismo „Arcana" 1(31) 2000 wydało swego czasu tłumaczenie *Wzbierającej pieśni kozła* Botho Straußa.

[9] „Do rzeczy" 13.09.2015, https://dorzeczy.pl/7122/38-to-najezdzcy-zamknijmy-granice.html (dostęp: 25.09.2017).

[10] B. Wolniewicz, *Trzecia rzesza, czwarta rzesza* [wykład video] opublikowany 5.01.2016 https://www.youtube.com/watch?v=ZHgpAtm_5IY (dostęp: 9.07.2017).

[11] A. Denka, *O roli duchowych podżegaczy w przemianach tożsamości historycznej i politycznej Niemiec od połowy lat 80. do końca XX wieku*, „Przegląd Zachodni" nr 4, 2015, s. 269-282.

[12] T. Sarrazin, *Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*, München 2010. Por. V. Weiß, *Deutschlands Neue Rechte. Angriff der Eliten – Von Spengler bis Sarrazin*, Paderborn 2011.

RETROSPEKTYWNE SPOJRZENIE NA GERMANISTYKĘ INTERKULTUROWĄ

Z inspirowanymi kulturoznawstwem próbami redefinicji filologii mamy do czynienia w Niemczech już od początku lat 80. XX w. Dokonywały się one pod hasłem germanistyki interkulturowej, kojarzonej przede wszystkim z jej inicjatorem i założycielem, Aloisem Wierlacherem, nie tylko wskutek prowadzonych badań, ale i szybko postępującej instytucjonalizacji, tzn. powstania kierunku studiów: germanistyka interkulturowa w Bayreuth (dzisiaj ten kierunek jest oferowany na wielu niemieckich uniwersytetach), a później Towarzystwa Interkulturowej Germanistyki (*Gesellschaft für Interkulturelle Germanistik*, w skrócie *GiG*, 1987). Koncepcja germanistyki interkulturowej zrodziła się z dyskusji wokół statusu przedmiotu „język niemiecki jako język obcy" (*Deutsch als Fremdsprache*, w skrócie *DaF*), rozumianego nie tylko jako nauczanie języka niemieckiego cudzoziemców, lecz także jako kierunek akademicki i dezyderat badawczy[13]. Swego rodzaju wizytówką interkulturowej germanistyki, reprezentatywnym wyborem tekstów, jest publikacja z 1990 r. pod redakcją Dietricha Kruschego i Aloisa Wierlachera *Hermeneutik der Fremde* (*Hermeneutyka obcości*), zawierająca, obok własnych artykułów wydawców, również teksty autorstwa Götza Großklausa, Waltera Hinderera, Hansa Roberta Jaußa, Willy'ego Michela, Haralda Weinricha[14].

Próba całkowitej historyzacji poglądów Aloisa Wierlachera, jak chociażby tych, które wyłożył on w jednym z programowych tekstów *Mit fremden Augen oder: Fremdheit als Ferment* (*Obcymi oczami: obcość jako ferment*) (tekst z 1983 r., ale przedrukowany we wspomnianym powyżej tomie z 1990 r.)[15], po uważnej re-lekturze nie do końca wydaje się słuszna. Tekst co prawda uwidacznia trzydziestoparoletnią perspektywę, pozwala ocenić, jak wiele się zmieniło, ale zawiera również (kulturo-) poznawcze tezy, które i dzisiaj wydają się aktualne, a pod niektórymi można się z przekonaniem podpisać. Zdecydowanie krytycznie należy ocenić to, że w oglądzie Wierlachera zupełnie nie znalazły odzwierciedlenia niektóre ówczesne geopolityczne realia; chciałoby się wręcz użyć diagnozy postawionej przez polskie literaturoznawstwo lat 70. XX w. (oczywiście w innym odniesieniu kulturowym), zgodnie z którym jest tam jakiś „świat nie przedstawiony" (Zagajewski / Kornhauser). Mamy próbę interkulturowej redefinicji pojęć, jak obcość (*Fremde*, *Fremdheit*), odmienność (*Alterität*), poszukiwanie adekwatnego pojęcia kultury, jest mowa o hermeneutycznej sytuacji obcojęzycznego i obcokulturowego odbiorcy, czytelnika tekstów kultury rodzimej, perspektywa wydaje się być ponadeuropejska, wręcz globalna, a nie ma ani słowa o najbardziej istotnych podziałach i konfliktach tamtego czasu. Ani słowa o konflikcie

[13] Szeroką dyskusję wokół tego przedmiotu opisuje Cz. Karolak, *Dydaktyka literatury wobec potrzeb nauki języka w warunkach obcokulturowych*, Poznań 1999, s. 23-35.

[14] D. Krusche, A. Wierlacher (Hrsg.), *Hermeneutik der Fremde*, München 1990. Wydany, jak wiele innych pozycji z zakresu germanistyki interkulturowej, w wydawnictwie Iudicium.

[15] A. Wierlacher, *Mit fremden Augen oder: Fremdheit als Ferment. Überlegungen zur Begründung einer interkulturellen Hermeneutik deutscher Literatur (1983)*, w: D. Krusche, A. Wierlacher (Hrsg.), *op. cit.*, s. 51-79.

między blokiem państw komunistycznych a wolnym zachodnim światem, o tym – co z punktu widzenia starej Republiki Federalnej powinno być przecież najbardziej istotne – że są dwa państwa niemieckie, o Reaganowskiej krucjacie przeciwko imperium zła czy o duchu odnowy moralnej po objęciu urzędu kanclerskiego przez Helmuta Kohla. Sceptycznie odnosząc się do Gadamerowskiej hermeneutyki jako podstawy dla modelu obcości przydatnego w germanistyce interkulturowej, Wierlacher wskazuje na niebezpieczeństwo propozycji płynących ze Szwajcarskiego Towarzystwa Humanistycznego (*Schweizerische Geisteswissenschaftliche Gesellschaft*), a ma przy tym na myśli słowa Rüdigera Bubnera, że obcość jest okazją oraz wyzwaniem, aby lepiej pojąć to co własne, że intencją wszelkiej hermeneutyki jest „przyswojenie oporności oraz integracja różnic" (*Anverwandlung des Widerspenstigen und Integration des Differenten*)[16]. Aż chciałoby się zapytać o hermeneutyczny model obcości, który w tym czasie jest preferowany przez analogiczne instytucje innego, byłego już kraju niemieckojęzycznego, NRD. Albo o ten rodem z ZSRR? Dziwne, że nie budzą niepokoju autora.

Data ponownej publikacji artykułu (1990) wobec załamania się komunizmu i likwidacji żelaznej kurtyny rzeczywiście nieco łagodzi ten deficyt, ale z kolei niektóre tezy – wobec odradzającej się potęgi politycznej Niemiec (jednym z oponentów zjednoczenia Niemiec był wtedy sam Günter Grass) – mogły budzić niepokój. Przedsięwzięcie pod nazwą „germanistyka interkulturowa" ma być przecież nie tylko projektem naukowym i edukacyjnym, który byłby jako kierunek akademicki tylko pewnym uzupełnieniem pragmatycznie i językowo zdefiniowanego *DaF*-u:

> „Próbę przedmiotu język niemiecki jako język obcy, aby multikulturowym grupom cudzoziemców i niemieckojęzycznym studentom, którzy są zainteresowani pracą nauczyciela, udostępnić i objaśnić literaturę niemiecką, rozumie się w sposób błędny, jeżeli pojmuje się jako przedsięwzięcie dydaktyczne, zamiast widzieć, iż *eo ipso* chodzi o przedsięwzięcie mające na celu *ułatwienie globalnej recepcji literatury niemieckiej*" [podkr. A.D.][17].

Co prawda dyskursy globalistyczne oraz antyglobalistyczne zaczną nabierać na znaczeniu dopiero od lat 90. XX w., a sam Wierlacher już w następnym zdaniu zastrzegł, iż opisywane przez niego przedsięwzięcie „nie powinno być rozkręcone ani z przestrachem, ani mieć charakteru kolonizacyjnego"[18]. Ponadto w całym tekście mamy kilka form odcięcia się od hermeneutyki rozumienia w duchu tradycji wspólnoty narodowej. Jednak w kontekście nowej pozycji gospodarczej Niemiec (zwiększającej się wobec nieuchronnie postępującego zjednoczenia) trudno nie odnieść wrażenia, iż ów postulat mocno się mieścił w niemieckiej megalomanii, myśleniu kolonialnym, misjonarskim i etnocentrycznym. Mogło to być odbierane jako forma imperializmu kulturowego towarzyszącego planom politycznego i gospodarczego zdominowania Europy, a może nawet świata – wtedy już jednobiegunowego.

[16] *Ibidem*, s. 59. Wszystkie tłumaczenia, jeśli nie zaznaczono inaczej, pochodzą od autora tekstu.
[17] *Ibidem*, s. 54.
[18] *Ibidem*.

To, że szybko zaczęto sobie zadawać pytanie o symetryczność, tzn. czy istnieje coś takiego jak interkulturowa anglistyka, interkulturowa romanistyka, interkulturowa polonistyka, jest w tym kontekście ciekawym doświadczeniem myślowym. Bo jak miałoby to wyglądać w rzeczywistości? Wierlacher posłużył się pojęciem aplikacji, mówi o „aplikatywnej naturze germanistyki interkulturowej", mówi o „całym szeregu hermeneutycznych aplikacji", o specjalnych przypadkach, takich jak Szwajcaria, o odmiennych programach „jednojęzycznych" (*einsprachig*) sąsiadów Niemiec (Austria, ale wtedy też zapewne NRD) oraz germanistykach zagranicznych, aż po germanistykę afrykańską, której cechą ma być „zainteresowanie obcością kształtujące tożsamość" (*identitätsbildendes Fremdheitsinteresse*), oraz germanistykę japońską, którą z kolei ma charakteryzować „alternatywna postawa wobec świata" (*alternatives Weltverhalten*)[19]. Swoistą aplikacją są opisane przez Dietricha Kruschego przykłady wynikające z pracy jako lektora w Azji, które ten nazywa „konkretyzacjami", pod znamiennym hasłem *Goethe in Sri Lanka, Brecht in Japan*[20]. Tego typu przykłady, opisy z pracy dydaktycznej z obcojęzycznymi kulturami, analizy recepcji niemieckich tekstów kultury w danych państwach i regionach świata należy zresztą ocenić jak najbardziej pozytywnie z perspektywy osoby zainteresowanej kulturą niemiecką (czy to ze względów zawodowych, czy to hobbystycznych). Szczególnie ciekawe są one dla filologa, literaturoznawcy germanistyki zagranicznej, również polskiej, który uczy studentów i bada literaturę niemiecką. Prawdopodobnie ta spuścizna (wiele publikacji naukowych oraz dydaktycznych *Iudicium Verlag*, *Internationes etc.*) jest największym uzyskiem germanistyki interkulturowej.

Jest również w samym tekście Wierlachera wiele rzeczy bardzo cennych, jak chociażby wskazanie na wybrane przykłady literatury niemieckojęzycznej z lat 1945-1980, które (przy próbie zdefiniowania pojęcia obcości) autor pokazał jako modelowe dla zmiany punktu widzenia, innymi słowy – sposobu patrzenia na własne społeczeństwo, na Republikę Federalną Niemiec. Wierlacher koncentrował się tu na modelu estetycznej anamnezy, historiach choroby, upatrywanych w światach przedstawionych bohaterów (czy też raczej antybohaterów) Koeppena, Nossacka, Grassa, Lenza, Johnsona, Handkego, których patrzenie miałoby symulować doświadczenie obcości, pozwolić wczuć się w sytuację cudzoziemca przybywającego do Niemiec jako do obcego kraju, pozwolić przećwiczyć te przeżycia[21]. Jako forma swoistej reedukacji obywateli Niemiec po niemieckiej agresji na Europę i świat i zbrodniach II wojny światowej jest to niewątpliwie bardzo cenne.

---

[19] *Ibidem*, s. 54-57. Biorąc pod uwagę różnorodność referatów i spektrum prelegentów na pierwszym kongresie *GiG* w 1987 r. można odnieść wrażenie, że germanistyka interkulturowa miała stać się dachową organizacją dla zagranicznych germanistyk. Zob. A. Wierlacher (Hrsg), *Perspektiven und Verfahren interkultureller Germanistik. Akten des 1. Kongresses der Gesellschaft für Interkulturelle Germanistik*, München 1987.

[20] D. Krusche, *Die Kategorie der Fremde. Eine Problemskizze (1980)*, w: D. Krusche, A. Wierlacher, *op. cit.*, s. 13-23 (tu szczególnie 17-20).

[21] A. Wierlacher, *op. cit.*, s. 62 i nast.

Można się jednak nieco zagubić w perspektywach, które przyjmuje sam Wierlacher. W omawianym tekście jest kilka przeskoków, za którymi trudno nadążyć. Autor w kilku miejscach mówi o hermeneutycznej sytuacji odbiorcy / czytelnika tekstu, a nie zawsze wiadomo, kogo to dotyczy. Kiedy wykłada swoją koncepcję aplikatywnej natury interkulturowej germanistyki, ewidentnie ma na myśli konkretne instytucje (całe germanistyki w krajach lub na kontynentach), czyli ogół tam studiujących i badających literaturę. Od czasu do czasu zwraca się natomiast w stronę jednostki, „multikulturowego odbiorcy" (*multikultureller Rezipient*), osoby uczącej się, studiującej w obcym kraju, za granicą lub – na nieco większym poziomie ogólności – żyjącej w obcym kraju, jako „marginalna osoba" (*marginale Person*)[22]. Również wtedy, gdy mowa o koncepcjach nawiązujących do takich chrześcijańskich pojęć, jak „ascetyczna *peregrinatio*" oraz *xeniteia*[23], nie wiadomo, do czego miałoby się to odnosić: obcokrajowca przybywającego do Niemiec, obcokrajowca studiującego literaturę niemiecką we własnym kraju, obywatela niemieckiego udającego się na obczyznę bądź właśnie do instytucji (przy czym ta ostatnia opcja wydaje się wręcz absurdalna)?

LITERATUROZNAWSTWO INTERKULTUROWE I *CULTURAL TURN*

Gdybyśmy przyjrzeli się krytyce formułowanej z późniejszych pozycji tzw. literaturoznawstwa interkulturowego (Bachmann-Medick 1996, Hofmann, 2006, 2009)[24], tzn. tych, które nastąpiły po czy też wskutek tzw. *cultural turn*, a odnoszącej się do wczesnych założeń germanistyki interkulturowej, to nie wydaje się ona do końca przekonywająca. Nowsze założenia wychodzą od perspektywy postkolonialnej (Homi K. Bhabha, Edward Said), dekonstrukcji (Jacques Derrida) czy też od elementów teorii krytycznej (Walter Benjamin oraz Theodor W. Adorno)[25]. O ile w koncepcji Wierlachera bardziej istotny był aspekt dydaktyczny, o ile można było traktować ją jako „naukę o nauczaniu literatury" (*Literaturlehrforschung*), z takimi celami, jak „wykazanie kulturowo uwarunkowanych różnic w lekturze" (*Herausarbeiten kulturell bedingter Lektüreunterschiede*)[26], o tyle nowsze literaturoznawstwo interkulturowe bardziej stawia sobie za cel badanie interkulturowych konstelacji wewnątrz samego dzieła literackiego, jako że pojmuje ono literaturę (oczywiście wybraną literaturę) jako „symulację obcokulturowego doświadczenia"[27]. Hofmann już na wstępie dokonuje podstawowego rozgraniczenia między „etosem rozumie-

[22] *Ibidem*, s. 55 i nast.

[23] *Ibidem*, s. 63 i nast.

[24] D. Bachmann-Medick (Hrsg.), *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*, Frankfurt a. M. 1996; M. Hofmann, *Interkulturelle Literaturwissenschaft. Eine Einführung*, Paderborn 2006.

[25] M. Hofmann, *Interkulturelle Literaturwissenschaft...*, s. 27-51; D. Bachmann-Medick, *Multikultur oder kulturelle Differenzen? Neue Konzepte von Weltliteratur und Übersetzung in postkolonialer Perspektive*, w: idem (Hrsg.), *op. cit.*, s. 262-296 (tu szczególnie: 278-290).

[26] A. Wierlacher, *op. cit.*, s. 55.

[27] M. Hofmann, *Interkulturelle Literaturwissenschaft...*, s. 55.

nia" (*Ethos des Verstehens*) a „trwaniem przy kulturowej różnicy" (*Beharren auf kultureller Differenz*)[28]. Powołując się na poglądy literaturoznawcy Petera J. Brennera, stwierdza, co następuje:

> „Problem hermeneutyki interkulturowej jako hermeneutyki obcości polega [...] na tym, iż upraszcza ona europejskie linie tradycji i zarazem absolutyzuje je, przesuwając treści własnej tradycji kulturowych na płaszczyznę transcendentalną, to znaczy, że objaśnia na wskroś kontyngentne cechy i normy Europejczyka jako ogólnoludzkie"[29].

Co może nieco zaskakiwać, to fakt, że koncepcja teologa Hansa Künga, ukierunkowana na poszukiwanie „światowego etosu" (*Weltethos*) różnych religii, co miałoby na celu pokonanie „europocentrycznego uprzedzenia" (*das eurozentrische Vorurteil*) i znalezienie ponadkulturowych przekonań z różnych kulturach świata, jest przez Hofmanna – raczej dość sceptycznie – postrzegana jako próba przezwyciężenia dylematu europejskiej i niemieckiej tradycji hermeneutycznej[30]. Dziwi natomiast aż takie zdystansowanie się od „hermeneutyki obcości" spod znaku Kruschego i Wierlachera, gdyż – jak to już zostało wspomniane – jest przynajmniej u Wierlachera kilka wyraźnych stwierdzeń, w których odcina się on od pewnych tradycji niemieckiej humanistyki (*Geistesgeschichte*). Komentując pojęcie rozumienia w niemieckiej tradycji humanistycznej, Wierlacher stwierdził przecież:

> „Samoświadomość oraz historia germanistyki były (nie tylko w Niemczech) w horyzoncie, jak stwierdza Schlegel, ogólno-'europejskiego charakteru' ukierunkowane na warunki przyswajania niemieckich lub za takie uchodzących, przez czytelnika ojczystego języka recypowanych (np. antycznych) tekstów. Od Schleiermachera poprzez Diltheya oraz Gadamera, aż do Flashara i, jeśli go dobrze rozumiem, Franka, triada hermeneutycznego procesu – rozumienie, interpretowanie, stosowanie – była pojmowane jako funkcja tego warunku. [...] Służył on pokonaniu historycznego dystansu pomiędzy podlegającym rozumieniu tekstem i jego współczesnym czytelnikiem w określonej wspólnocie tradycji"[31].

Ukonstytuowanie hermeneutyki obcości oznaczało więc już u Wierlachera zerwanie z ujęciem wertykalnym (przezwyciężenie dystansu warunkowanego dystansem historycznym) i skoncentrowanie się na ujęciu horyzontalnym (przezwyciężenie dystansu wynikającego z dystansu geograficznego i kulturowego). Wierlacher, niemalże tłumacząc się, wskazywał na niemiecką XIX-wieczną imperialistyczną tradycję[32]. Kiedy się to zestawi ze zgłaszanymi np. przez D. Kruschego „tendencjami unikania problemu", w odniesieniu do takich odległych germanistyk, jak germanistyka japońska, i tłumaczeniu pewnych hermeneutycznych problemów przejmowaniem „euro-

[28] *Ibidem*, s. 41 i nast.

[29] *Ibidem*, s. 41.

[30] M. Hofmann, *Interkulturelle Literaturwissenschaft*..., s. 42.

[31] A. Wierlacher, *op. cit.* , s. 53.

[32] Powołując się przede wszystkim na następującą publikację: F. Kramer, *Verkehrte Welten. Zur imaginären Ethographie des 19. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 1977.

pocentrycznego" (*europa-zentrisch*) lub „europo-analogicznego" (*euorpa-analog*)[33] obrazu świata, a dziać się to ma nie tylko z inicjatywy strony europejskiej, to wydaje się, że już tutaj mamy do czynienia z antycypacją policentryzmu i etnorelatywizmu, który nastąpi w późniejszej dekadzie – częściowo właśnie za sprawą *cultural turn*.

Gdyby tak rzeczywiście odróżnić te dwa podejścia, to należałoby się odnieść do czegoś, co Bachmann-Medick definiuje jako „kulturowo-polityczny akcent"[34]. Z jednej strony konstatuje ona dokonania interkulturowej germanistyki: „Pożądane kulturoznawcze poszerzenie optyki było w naszym kraju wielkimi krokami pchnięte do przodu przez projekt Interkulturowej Germanistyki"[35]. Następnie wskazuje ona jednak na konieczność dalszego przyglądania się problemowi kulturowego doświadczenia obcości, a definiuje to ni mniej, ni więcej, tylko tak:

> „Jeżeli antropologiczny zwrot w literaturoznawstwie miałby znaleźć wyraz również i w tym, że jako wyzwanie pojmuje się badanie obcych literatur i kultur, wtedy należałoby zrezygnować z '*zafiksowania na germanistyce na rzecz zajmowania się literaturami świata*'. Interkulturowe Literaturoznawstwo oznaczałoby wtedy, iż należy metody kulturowej interpretacji poddawać refleksji w kontekście ponaddyscyplinarnym, przełamać granice pomiędzy filologicznymi dyscyplinami, podać w wątpliwość tradycyjny kanon oraz zrezygnować z uniwersaliów" [podkr. A.D.][36].

Trudno się oprzeć wrażeniu, że powyższy program nie jest li tylko programem naukowym, ale również manifestem ideologicznym, gdyż niesie za sobą mniej lub bardziej zawoalowane postulaty deprecjacji tradycyjnej literatury. Przywołane w tym kontekście oczekiwanie amerykańskiego antropologa, Paula Rabinowa („Musimy dokonać antropologizacji Zachodu: pokazać, jak egzotyczna jest konstytucja jego rzeczywistości [...][37]"), jest ewidentnym dopełnieniem tego obrazu. Nie dziwi zatem, gdy w tym kontekście pojawia się teza o „tropikalnych Niemczech" (*tropisches Deutschland*), o społeczeństwie, które musi zrezygnować z pojmowania własnej kultury jako homogenicznej (esencjalistycznej) i antropologicznego uniwersalizmu na rzecz rozwinięcia tożsamości hybrydowej, tej, która zapewnia ciągłą wymianę między tym, co własne, a tym, co obce w poszukiwaniu nowych kulturowych doświadczeń[38]. Jest to więc postulat dekonstrukcji wielkich opowieści o literaturze i kulturze niemieckiej, ale też o innych kulturach świata Zachodu. Antropologizacja oznacza spojrzenie na kulturę jak na tekst, na metanarrację (zgodnie z tytułem tomu pod redakcją Bachmann-Medick *Kultur als Text*), bo jeżeli kultura zachodnia, kultura poszczególnych

[33] D. Krusche, *op. cit.*, s. 21.

[34] D. Bachmann-Medick, *Einleitung*, w: idem, (Hrsg.), *op. cit.*, s. 7-64 (tu: 12).

[35] *Ibidem*. Również warto zwrócić uwagę na podaną w przyp. 15 standardową literaturę z tego zakresu.

[36] *Ibidem*.

[37] *Ibidem*.

[38] M. Hofmann, *Klimaforschung im tropischen Deutschland. Interkulturelle Reflexionen zur Identität unserer Einwanderungsgesellschaft und zu deutsch-türkischen Konstellationen*, w: O. Iljassowa-Morger, E. Reinhardt-Becker (Hrsg.), *Literatur – Kultur – Verstehen. Neue Perspektiven in der interkulturellen Literaturwissenschaft*, Duisburg 2009, s. 43-64 (tu szczególnie: 44 i nast.).

narodów Zachodu jest tylko tekstem, to da się ją rozwarstwić, czytać na wspak, pokazać jej względność. Należy odrzucić wręcz humanistyczno-filozoficzne uniwersalia, jakie powstały w tradycji oświeceniowej, aby wyjść poza „europocentryczne kategorie" (Frühwald)[39], a ponadto odrzucić oparcie „kultury pamięci" na trwałych tekstach pisanych na rzecz „oralności", „obcokulturowości" i krytycznej „autorefleksji kultury europejskiej", „historii kolonializmu" oraz „dyskursu postkolonialnego"[40], do czego dochodzi krytyka „entnocentrycznych stanowisk" w duchu Michaela Fischera i Georga Marcusa (*cultural critique*), a co za tym idzie, poszukiwanie perspektyw badawczych „poza tradycyjnym zawężeniem na literatury narodowe" (*jenseits der überkommenen Verengung auf Nationalliteraturen*)[41]. Całkowicie mieszczą się w tej perspektywie badawczej publikacje wspomnianych już antropologów takich, jak Homi K. Bhabba, z kluczowymi kategoriami „hybrydowości" (*Hybridität*), „trzeciej przestrzeni" (*dritter Raum*)[42] i Edwarda Saida (jego koncepcja orientalizmu), oczywiście ową perspektywę również wspierając. Jednakże w odniesieniu do książki Saida *Orientalism* (1978)[43], której entuzjastyczna recepcja nastąpiła z opóźnieniem, tak w Niemczech, jak i w Polsce, trzeba zwrócić uwagę na kontrowersje, które wywołała ze względu na zarzucane jej autorowi elementarne braki w wiedzy filologicznej, szczególnie w zakresie językoznawstwa historycznego (chociażby lekceważenie roli sanskrytu)[44]. Warto zauważyć o wiele bardziej dosadne oceny książki Saida (jak np. ta Agnieszki Kołakowskiej):

> „jest ona po prostu ponurym pełnym wewnętrznych sprzeczności postmodernistycznym bełkotem. Said twierdzi, że nie ma prawdy obiektywnej, a w szczególności prawdy o Wschodzie, jednocześnie zarzucając zachodnim orientalistom, że tej nieistniejącej prawdy nie odkryli; utrzymuje, że rzeczywistość Wschodu jest całkiem inna od tej przedstawionej przez zachodnich orientalistów, utrzymując jednocześnie, że żadnej takiej rzeczywistości nie ma"[45].

Gdyby próbować dokonać pewnej polaryzacji poglądów, to po jednej stronie będą zwolennicy *cultural turn*, inspirowani amerykańskimi *cultural study*, a po drugiej ci, którzy posługują się paradygmatem wojny kultur jak Samuel Huntington, przy czym

---

[39] D. Bachmann-Medick, *Einleitung...*, s. 14.

[40] *Ibidem*, s. 15.

[41] *Ibidem*, s. 15 i nast. Zob. też w polskim wydaniu idem, *Cultural turns. Nowe kierunki w naukach o kulturze*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2012 (oryg. 2006), s. 110-115.

[42] D. Bachmann-Medick, *Multikultur oder kulturelle Differenzen?...*, s. 278-284; M. Hofmann, *Interkulturelle Literaturwissenschaft...*, s. 13. Zob. też H. K. Bhabha, *Miejsca kultury*, przeł. T. Dobrogoszcz, Kraków 2010 (oryg. 1994).

[43] Polskie wydanie: E. Said, *Orientalizm*, przeł. W. Kalinowski, Warszawa 1991.

[44] A. Kołakowska, *„Orientalizm" Edwarda Saida. Uwag kilka (2008)*, w: idem, *Wojny kultur i inne wojny*, Warszawa 2010, s. 133-148 (tu szczególnie: 145 i nast.).

[45] *Ibidem*, s. 146. Również autor *Wstępu do wydania polskiego*, Zdzisław Żygulski, mimo iż docenia ogrom pracy badawczej wykonanej przez Saida, formułuje sporo uwag krytycznych; np.: „Z drugiej jednak strony, postawa Saida przybiera cechy obsesyjne wyrażające się w powtarzaniu przyjętych, zda się apriorycznie, tez, a raczej jednej zasadniczej tezy, jaką można ująć następująco: orientalizm jest instrumentem wymyślonym przez Zachód w celu opanowania, ujarzmienia i przekształcenia Wschodu, przede wszystkim islamskiego Bliskiego Wschodu." Zob. E. Said, *op. cit.*, s. 9.

w przypadku tego ostatniego koncepcja kultury zachodniej jest zdecydowanie homogeniczna. Sam Huntington zresztą należy do tych naukowców, którzy opisywali historię, politykę i kulturę w kategoriach cywilizacji, podobnie jak, kojarzony w Polsce z tradycją narodową, Feliks Koneczny czy z podobnych względów niepochlebnie w Niemczech konotowany Oswald Spengler[46]. Bachmann-Medick z naukowego obowiązku odnotowuje tezy Huntingtona jako kontrowersyjne, ale podąża w swoich wywodach w zupełnie innym kierunku[47]. Trudno nie wspomnieć, że jednym z najbardziej zagorzałych krytyków Huntingtona był właśnie Said[48]. Różnica jest łatwo dostrzegalna. O ile zwolennicy *cultural turn* raczej usiłują podważyć zachodnie metanarracje, to Huntington wskazuje na ogniska zapalne na pograniczu różnych cywilizacji po załamaniu się świata dwubiegunowego, przy czym mocno podkreśla, iż większość konfliktów w dzisiejszym świecie (patrzy na to z perspektywy lat 90. XX w.) ma miejsce na styku świata islamu z innymi cywilizacjami[49]. Wyjaśnia to zresztą, opierając się na założeniach demograficznych (przewagą młodych ludzi z obszaru islamskiego w danych społecznościach), co z kolei dla dziennikarza *FAZ*, Franka Schirrmachera, stało się okazją do zwrócenia uwagi na zmiany demograficzne (starzenie się społeczeństwa niemieckiego i powstającą demograficzną próżnię) w głośnej książce *Das Methusalem-Komplott* (*Spisek Matuzalema*, 2004) i generalnie pewnego złagodzenia tez Huntingtona, przeformułowania hipotezy o „wojnie kultur" w hipotezę o „wojnie pokoleń"[50]. W świetle nie tylko wydarzeń 11 września 2001 r., bo w tej kwestii przenikliwość Huntingtona jest uznawana przez większość intelektualistów, ale również w obliczu najnowszego kryzysu migracyjnego, warto sobie zadać pytanie o to, który z modeli – *cultural turn* czy też *civilisation clash* – jest bardziej adekwatny. Wszystko przemawia za tym, że coś, co było tylko niewinnym postulatem antropologizacji Zachodu, zwykłą dekonstrukcją tekstu kulturowego, zaczyna się urzeczywistniać jako koniec europejskiego etnocentryzmu („tropikalne Niemcy"), a zaostrzenie się wojny kultur staje się coraz bardziej realne.

BOTHO STRAUSS – OSTATNI NIEMIEC?

Eseistyka Botho Straußa z lat 1993-2015 (czyli od opublikowania *Wzbierającej pieśni kozła* w 1993 r. aż po teksty najnowsze) rzuca ciekawe światło na wyżej przedstawione tezy odnośnie do germanistyki interkulturowej, interkulturowego literaturoznawstwa, hermeneutyki obcości oraz konfliktu kultur. Na wstępie należy zastrzec,

[46] F. Koneczny, *Różne typy cywilizacji*, Krzeszowice 2005. Zob. też S. Huntington, *op. cit.*, s. 46.

[47] D. Bachmann-Medick, *Multikultur oder kulturelle Differenzen?...*, s. 263.

[48] E. Said, *The Clash of Ignorance. Labels like 'Islam' and 'the West' serve only to confuse us about a disorderly reality*, "The Nation", 4.10.2001, https://www.thenation.com/article/clash-ignorance/ (dostęp: 25.07.2017).

[49] S. Huntington, *op. cit.*, tu szczególnie podrozdz. *Krwawe granice islamu*, s. 445-452 i następny *Przyczyny: Historia, demografia, polityka*, s. 452-463.

[50] E. Rathgeb, *Die engagierte Nation. Deutsche Debatten 1945–2005*, München / Wien 2005, s. 430 i nast.

że Strauß wcale nie jest aż tak bardzo prawicowym pisarzem i intelektualistą, jak się go na ogół usiłuje przedstawić. Mocny wpływ na jego postawę twórczą wywarła rewolta studencka 1968 r., która go poniekąd ukształtowała i estetycznie, i intelektualnie. Ogromny wpływ wywarł także Adorno, od którego jednak, nie tylko deklaratywnie, Strauß się bardzo szybko, bo już na przełomie lat 70. i 80., zdystansował. Warto wspomnieć w kontekście hermeneutyki obcości, że również Strauß jest autorem swego rodzaju własnej koncepcji „estetyki odmienności", która z pewnością mimo skondensowanego estetyzmu koresponduje z niektórymi tezami germanistyki interkulturowej[51]. Oczywiście im nie odpowiada, ponieważ Botho Strauß nie kreuje wypowiedzi politycznych, ideologicznych, za nic ma to, co jawi mu się jako drugorzędne dyskursy. Ale warto się przyjrzeć, jaką metaforykę stosuje, kiedy np. pisze o obcowaniu z dziełem sztuki (w tekście będącym wstępem do książki George Steinera, *Real presences*, 1986).

> „Dzieło sztuki, aby się z nim na nowo spotkać, należy traktować, *jak gościa, jak obcego, który nagle pojawia się w naszej codzienności*, którego przybyciu towarzyszą radość i cicha obawa. *Rozumieniu inności należy postawić granice; niemożliwe jest więcej niż przybliżenie, jako posłużenie się 'kardynalną dyskrecją'*. Ważniejsze, w jaki sposób zachowa się podejmowany: czy jego zdolność wystarczy, aby dać się poruszyć; czy będzie wystarczająco silny, a zarazem niestawiający oporu na pojedyncze uderzenie [*Zustoßen*] wiersza, muzyki, rzeźby, a zarazem wystarczająco uważny, aby obcości nie pomieszać z wielością, aby jej nie zużyć i nie pomylić ze wszystkim pozostałym" [podkr. A.D.][52].

Trudno nie odnieść wrażenia, że to, co Strauß jedynie ewokuje w bardzo subtelnym przekazie, można znaleźć chociażby u Götza Großklausa, kiedy ten jako remedium na trudności w komunikacji między kulturami proponuje „estetyczny tekst" oraz „estetyczne zdarzenie", które stają się możliwe w warunkach pewnego „spowolnienia", oderwania od bezpośredniości przekazu[53], czy też nawet u samego Hofmanna (por. wspomniane wyżej przeciwstawienie etosu rozumienia kulturowej różnicy). Chciałoby się powiedzieć, że ktoś, kto jest tak bardzo subtelny, kto rozumie konieczność dyskretnego spotkania z obcością – być może niejako autorefleksyjnie antycypując własną pozycję *outsidera* z *Wzbierającej pieśni kozła* (1993), zastrzegającego dla siebie przywilej bycia niezrozumianym („Niezrozumiałość staje się tym bardziej przywilejem dzieła sztuki, które domaga się interpretacji i nie wyraża żadnego sądu"[54]), przywilej bycia trakto-

---

[51] A. Denka, *Skandal oder Engagement? Eine systemtheoretische Untersuchung zu Peter Handke und Botho Strauß nach 1989*, Poznań 2013, s. 301.

[52] B. Strauß, *Der Aufstand gegen die sekundäre Welt. Bemerkungen zu einer Ästhetik der Anwesenheit*, München – Wien 1999, s. 46.

[53] G. Großklaus, *Raum als traditionelles Medium der Eigen- und Fremdbestimmung. Interkultureller Dialog unter den Bedingungen der neuen Kommunikationstechnologien*, w: E.W.B. Hess-Lüttich, J. Papiór (Hrsg.), *Dialog: interkulturelle Verständigung in Europa – ein deutsch-polnisches Gespräch*, Saarbrücken – Fort Lauderdale 1990, s. 97-106 (tu: 105).

[54] B. Strauß, *Wzbierająca pieśń kozła*, przeł. K. Polechoński, w: J. Jabłkowska / L. Żyliński (red.), *O kondycji Niemiec. Tożsamość niemiecka w debatach intelektualistów po 1945 roku*, Poznań 2008, s. 485-495 (tu: 494).

wanym jako obcy i (jako taki) bycia tolerowanym również za swoje poglądy – otóż ktoś taki nie może być złym człowiekiem, *ergo* nie może być ksenofobem. Ale z owym domniemanym zarzutem o niemiecką ksenofobię podejmuje już w *Wzbierającej pieśni kozła* z 1993 r. (a więc w roku publikacji *Civilisation clash* przez Huntingtona) odważną polemikę, która nieodwracalnie przysporzy mu nie tylko łatkę ksenofoba, lecz także prawicowego radykała, neonazisty. Kiedy czyta się następujący fragment: „Walczymy tylko we własnym wnętrzu o to, co nasze. Nie wyzywają nas do walki wrodzy [agresorzy]. Prowokuje się nas do litości i pomocy wobec armii wypędzonych i bezdomnych, jesteśmy ustawowo zobowiązani do dobroci"[55], to aż korci, by zapytać, czy nie dotyczy on aktualnej debaty wokół niemieckiej kultury otwartości *anno domini* 2015? Czyż nie tak argumentuje kontrowersyjny Wolniewicz? W kolejnej części wywodu, który w merytorycznej podstawowej warstwie jest wymierzony przeciwko obowiązującemu wzorcowi liberalno-lewicowego intelektualisty, oczekiwanemu zarzutowi ksenofobii Strauß wychodzi niejako naprzeciw:

> „Tymczasem należałby sprawdzić, co z tolerancji jest szczere i samoistne, a co zawdzięcza się zapiekłej niemieckiej autonienawiści [*Selbsthaß*], która przywołuje do nas obcych, ażeby tutaj, w znienawidzonej ojczyźnie, sytuacja społeczna ujawniła swoje osławione ('faszystoidalne') cechy, jak to określano niegdyś (a także po cichu jeszcze i dziś) w przestępczej dialektyce lewicowego terroru.
>
> Intelektualiści są przyjaźnie nastawieni do obcego, nie ze względu na obcych, lecz dlatego, że są przepełnieni wściekłością do tego, co własne, i przytakują wszystkiemu, co może je zniszczyć [...]"[56].

Nienawiść do tego, co własne, i umiłowanie wszystkiego, co obce – właśnie taką myśl formułuje paleokonserwatywny filozof Roger Scruton, posługując się pojęciami oikofobii oraz ksenofilii i nadając tym pojęciom dość negatywne konotacje, przy czym w liberalnej retoryce coś takiego jak oikofobia w zasadzie nie występuje, a ksenofilia jest uznawana za najbardziej demokratyczną cnotę[57].

W *Pieśni kozła* Botho Strauß tworzy swego rodzaju konstelacje, 'figury myślowe' (*Denkfiguren*), które będzie rozwijał również w swoich kolejnych ważnych esejach, m.in. w *Der Schlag* (*Uderzenie*, 2001) i *Der Konflikt* (*Konflikt*, 2006). Te figury myślowe to zarazem trzy odmienne postawy (habitusy), które warto rozpoznać, aby nie zarzucić Straußowi postawy nazistowskiej bądź też faszystoidalnej. Gdyby rzeczywiście abstrahować od warstwy mitycznej, poetyckiej, antropologicznej *Pieśni kozła* (odwołującej się m.in. do pojęć René Girarda z *Kozła ofiarnego* oraz z *Sacrum i przemoc*) oraz próbować zredukować je do pojęć politologicznych, to postawę samego Straußa należałoby określić jako zdystansowanego wobec bieżącej polityki konserwatysty (choć on sam określa się raczej jako reakcjonistę). Natomiast postawy, od których się Strauß zdecydowanie odcina, to wspomniany typ liberalno-lewicowego

[55] *Ibidem*, s. 486.
[56] *Ibidem*, s. 487.
[57] R. Scruton, *Oikofobia i ksenofilia*, przeł. A. Nowak, „Arka" nr 46(4), 1993, s. 5-10.

intelektualisty oraz właśnie neonazisty. W esejach *Der Schlag* (2001) i *Der Konflikt* (2006) postawę neonazisty zdaje się zajmować typ islamskiego zamachowca samobójcy (Asasyna), lub w inny sposób używającego przemocy, napędzanego nienawiścią islamskiego radykała[58]. Można też przyjąć założenie, że obydwa typy (neonazista, islamski radykał) funkcjonują jako dwa warianty odrzucanej przez Straußa postawy. Strauß daje temu wyraz szczególnie w eseju *Der letzte Deutsche* (*Ostatni Niemiec*, 2015), kiedy zestawia ze sobą dwie następujące sceny:

> „To, co stoi w gazecie, wprawia zainteresowanych w coraz większą konfuzję. Czytam o lynchu na głęboko religijnej afgańskiej kobiecie. Wyszydzała handel dewocjonaliami jako muzułmański zabobon i niesłusznie została obwiniona o spalenie Koranu. Napadnięta przez młodych mężczyzn, zostaje na środku ulicy pobita i skopana na śmierć. Tłum stoi dookoła i filmuje smartfonami tę zbrodnię. Od czasu do czasu ktoś przerywa wideofilmowanie, podchodzi do ofiary i kopie ją w twarz.
>
> W jaki sposób można to zdzierżyć?
>
> Na kolejnej stronie zostaje przedstawione dochodzenie przeciwko bandzie prawicowych radykałów, którzy w całym kraju przygotowywali się do podpalenia noclegowni dla uchodźców"[59].

Każdy, kto wystarczająco dobrze zna twórczość Botho Straußa, w tym także jego eseistykę, rozpozna, iż autor wcale nie tłumaczy, nie relatywizuje, nie usprawiedliwia postawy prawicowych radykałów. Zanim się do tego odniesiemy, warto się tutaj posłużyć typologią sposobów przeżywania obcości Ortfrieda Schäfftera (1991), zaadaptowaną również przez Hofmanna w następujący sposób: typ 1 – „obcość jak pudło rezonansowe tego, co własne" (*Resonanzboden des Eigenen*); typ 2 – „obcość jako przeciwieństwo" (*Gegenbild*); typ 3 – „obcość jako uzupełnienie" (*Ergänzung*); typ 4 (najbardziej pożądany) – obcość jako „komplementarność" (*Komplementarität*)[60]. Gdyby zastosować powyższą typologię do sytuacji opisywanej przez Straußa, to pomiędzy planującymi podpalenia prawicowymi radykałami a uchodźcami zachodzi typ 2 jako modus przeżywania obcości (gdyż takie zjawiska, jak rasizm i nacjonalizm zwykle są podporządkowane temu typowi), ale warto zwrócić uwagę, że pomiędzy muzułmańską tłuszczą a kamienowaną afgańską kobietą jest ten sam typ obcości. Ale jaki typ obcości jest rozpoznawalny w relacji pomiędzy obserwatorem zewnętrznym obydwu sytuacji i protagonistami, członkami obydwu na pozór wrogich sobie ugrupowań (prawicowi radykałowie i islamscy radykałowie)? Teza jest ciekawa, bo należałoby ją zróżnicować w odniesieniu do dwóch habitusów opisywanych przez Straußa, tzn. liberalno-lewicowej niemieckiej/europejskiej inteligencji oraz bliższej Straußowi postawy konserwatywnej (czy też – jak on to nazywa – reakcyjnej). Mimo że Strauß widział wprawdzie w neonazistach także „zaniedbane przez nas dzieci"[61], czyli można by się tutaj doszukiwać typu 1 („oddzielona pierwotność" *abgetrennte*

---

[58] A. Denka, *Skandal oder Engagement...*, s. 174-176.

[59] B. Strauß, *Der letzte Deutsche*, „Der Spiegel" nr 41, 2015, s. 122-124 (tu: 124).

[60] M. Hofmann, *Klimaforschung im tropischen Deutschland...*, s. 45-48. O. Schäffter, *Modi des Fremderlebens. Deutungsmuster im Umgang mit Fremdheit*, w: idem (Hrsg.), *Das Fremde. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung*, Opladen 1991, s. 11-42.

[61] B. Strauß, *Wzbierająca pieśń kozła...*, s. 488.

Ursprünglichkeit[62]), to jednak należałoby sobie zadać pytanie, o czyją perspektywę tu by chodziło (dzieci czy rodziców). Nasuwa się pytanie, czy jedynym możliwym modusem przeżywania obcości, który można przyjąć wobec zamachowców samobójców i radykalnych islamistów, nie jest typ 2, tzn. traktowanie ich jako przeciwieństw? Bo jaka postawa wobec „takiego obcego", obcego (= wroga), ujawnia się w czasie wojny? A przecież z wojną, innymi słowy: z otwartym konfliktem wojennym, mamy do czynienia od 11 września 2001 r.: najpierw z atakiem na WTC, a następnie z interwencjami w Afganistanie oraz Iraku i z szeregiem zamachów Al Khaidy, wreszcie tzw. Państwa Islamskiego, w najważniejszych stolicach europejskich (Londyn, Madryt, Paryż *etc.*) i na całym świecie. Czy rzeczywiście kwestia samego otwartego konfliktu kultur, zderzenia cywilizacji powinna zejść na dalszy plan, a społeczeństwa zachodnie, w tym społeczeństwo niemieckie, powinny w krytycznym spojrzeniu na własne zaniedbania popierać postawy integracyjne i postawy tych (żyjących w Europie) muzułmanów, którzy odcinają się od terroryzmu, przemocy i krytycznie podchodzą do własnej tradycyjnej kultury[63]? A może powinny się skupić na postawie obronnej? Diagnoza Botho Straußa jest generalnie krytyczna, uważa on, że nie ma podstaw aksjologicznych wśród europejskich elit, które gwarantowałaby skuteczną obronę cywilizacji. Komentując zamachy z 11 września w tekście *Der Schlag* (2001), stwierdza, co następuje:

> „Nigdy nie przeniknie islam do mego serca, gdyż broni ono jego chrześcijańskich ruin? 'Nasza wiara jest wiarą w rozsądek i wartości cywilizacji' (Tony Blair). Ta wiara to tylko pragmatyzm. Dokonał misji na całym świecie w sposób bardziej trwały niż jakaś religia. Na zaślepionych świętą wojną żadna taka deklaracja niewiernego nie zrobi wrażenia.
>
> [...]
>
> Nasze najważniejsze cywilizacyjne wartości, czy nie pochodzą ze 'społeczeństwa', które tej nazwy nie używało i było dalekie od tego, aby się określać jako 'otwarte'?"[64].

Jaki rodzaj hermeneutyki obcości powinniśmy więc stosować wobec islamu, który z dnia na dzień zmienia substancję zachodniej kultury? Który rodzaj przeżywania obcości wydaje się Straußowi adekwatny? Strauß odrzuca generalnie postawę, którą moglibyśmy ocenić jako jednostronną otwartość, czyli naiwne narzucanie islamskim imigrantom i uchodźcom europejskich swobód obywatelskich, których oni nie potrzebują, ponieważ sami sobie – poprzez religię, trwałe i tradycyjne zasady – tę wolność ograniczają. Paradoksalnie, to właśnie liberalna postawa jest tutaj postawą dystansu, wrogości wobec obcości (typ 2). Również wtedy, kiedy polityk Zielonych uzasadnia „prawo" islamskich, tureckich kobiet do noszenia chust na głowie:

---

[62] M. Hofmann, *Klimaforschung im tropischen Deutschland...*, s. 45.

[63] Przykładem może być chociażby kwestia przymusowych małżeństw oraz zasłaniania twarzy w miejscach publicznych. Hofmann odnosi się tu do kontrowersji wokół islamskiej dysydentki Necli Kelek. M. Hofmann, *Klimaforschung im tropischen Deutschland...*, s. 53 i nast.

[64] B. Strauß, *Der Schlag*, „Der Spiegel" nr 41, 2001, s. 225.

„Chusta na głowie jako znak religijnej samorealizacji kobiety, jak twierdzi pobłażliwa członkini Zielonych. W sposób bardziej trafny nie można swego pełnego wyrozumiałości niezrozumienia wyrazić słowami. Trzeba właśnie również rytualne posłuszeństwo przetłumaczyć na język emancypacji"[65].

Pewna ambiwalencja jest też wyczuwalna w tym, co Strauß mówi w eseju *Der Plurimi-Faktor* (*Czynnik plurimi*, 2013), wskazuje tam bowiem na społeczność muzułmańską w Europie jako na tę, od której powinniśmy się czegoś nauczyć: ojcowskiego autorytetu, religijności, posłuszeństwa, kulturowego przekazu, tradycji: „Narzucamy wiernym i innowiercom nieodparcie nasze własne wolności, a w ogóle nie myślimy o tym, aby choć najmniejszą cząstkę z ich obyczajowego ograniczenia wolności uczynić godną naśladowania lub dopuścić, żeby miała na nas wpływ"[66]. Ubolewając nad brakiem kontynuacji, nad załamaniem się ciągłości między tradycją kulturową i literacką a współczesną niemiecką rzeczywistością, Strauß stwierdza: „Czym jest tradycja [*Überlieferung*], na temat ten udzielą nam lekcji, być może najważniejszej, posłuszni [wyznawcy] islamu"[67]. Chciałoby się sparafrazować ideologicznie dwuznaczne hasło z byłego NRD: *Von Islam lernen, heißt siegen lernen*[68]. Z ambiwalencją mamy tu do czynienia dlatego, że opisywany modus przeżywania obcości (typ 4 – obcość jako komplementarność) całkowicie odpowiada temu, co proponuje Strauß, choć nie taka była intencja ani autora typologii, ani też tych, którzy zaproponowali antropologizację Zachodu oraz rezygnację z kultury pamięci opartej na własnej tradycji pisanej: „W modusie obcości jako komplementarności wszelkie definicje oraz fiksujące określenia okazują się niemożliwe. Stąd wniosek, że radykalnie tolerowana obcość tego, co obce, powoduje również brak transparencji w odniesieniu do tego, co własne"[69]. Oczywiście intencją jest tutaj podawanie w wątpliwość „własnej", tzn. tradycyjnej kultury, ale dawno przestała stanowić ona główny nurt zachodniego demokratycznego społeczeństwa na rzecz pragmatyzmu, społeczeństwa otwartego, świeckości, religijnego indyferentyzmu oraz aksjologicznej pustki, i to właśnie te zjawiska decydują o tym, co „nasze". „Najbardziej demokratyczna byłaby dziś rezygnacja z tożsamości wyznaniowej oraz obyczajowego ukształtowania. Dla edukacji oraz zawodowej kariery zaleca się dzisiaj świeckie przekonania i styl życia"[70]. Strauß diagnozuje,

[65] Idem, *Der letzte Deutsche...*, s. 124. Strauß prawdopodobnie formułuje tu aluzję do Renate Künast, która opowiedziała się za dopuszczeniem noszenia chusty w zawodach prawniczych. Zob. *Künast gegen Kopftuchverbot für Richterinnen*, „Junge Freiheit" 9.08.2016, https://jungefreiheit.de/politik/deutschland/2016/kuenast-gegen-kopftuchverbot-fuer-richterinnen/ (dostęp: 25.07.2017).

[66] B. Strauß, *Der Plurimi-Faktor. Anmerkungen zum Außenseiter*, „Der Spiegel" nr 31, 2013, s. 108-112 (tu: 110).

[67] Idem, *Der letzte Deutsche...*, s. 124.

[68] „Von der Sowjetunion lernen heißt siegen lernen" [Uczyć się od Związku Radzieckiego, oznacza uczyć się jak zwyciężać.] – hasło dlatego dwuznaczne, że w schyłkowym okresie totalitarnego enerdowskiego reżimu odczytywane było jako nienadążanie za pieriestrojką przeprowadzaną przez Gorbaczowa.

[69] M. Hofmann, *Klimaforschung im tropischen Deutschland...*, s. 48.

[70] B. Strauß, *Der Konflikt*, „Der Spiegel" nr 7, 2006, s. 120-121 (tu: 121).

iż powstaje próżnia, którą islam jako „nieprzyjacielska sakralna potencja" *(gegnerische sakrale Potenz)*[71] wypełnia z największą łatwością. Współgra to bardzo z zarzutami formułowanymi przez Kołakowską wobec Saida, który dezawuował Zachodni obraz islamskiego Orientu, mimo iż czynił to raczej z pozycji liberalno-lewicowych oraz postmodernistycznych: „Postmodernizm i fundamentalizm islamski spotykają się tu w naturalnym sprzymierzeniu"[72].

Z drugiej strony ci, którzy posługują się postmodernistycznymi instrumentami, zapominają, iż jest to broń obosieczna (np. Lyotard spotkał się z zarzutem neokonserwatyzmu ze strony Habermasa), a dekonstrukcja może uderzyć w tych, którzy dekonstruują: Strauß posłużył się więc bardzo wyrafinowanym trickiem (świadczącym jednakże nie tyle o cynizmie, ile o głębokiej przenikliwości), aby nie narazić się na zarzut nienawiści religijnej. Taki zarzut pada, gdy jakiś intelektualista zaczyna krytykować islam w kategoriach obrony cywilizacji. Sformułował więc przesłanie, które brzmi: Musimy się uczyć od islamu, ale nie tego radykalnego, wojowniczego, zbrodniczego, lecz od tego tradycyjnego, konserwatywnego, szanującego rodzinę, religię, kulturę i autorytet, żeby przetrwać jako cywilizacja, jako wspólnota kulturowa. Przytoczone wcześniej zdanie: „Nigdy nie przeniknie islam do mego serca, gdyż broni ono jego chrześcijańskich ruin?" nie powinno być obarczone znakiem zapytania. Konieczne jest więc, aby powrócić do tak wyszydzanych wartości, jak religia czy żołnierski etos, o których Strauß pisał we *Wzbierającej pieśni kozła* (1993). Również w tej kwestii diagnoza autora nie jest optymistyczna: Niemcy jako naród, rozumiany jako wspólnota kulturowa, nie przetrwają. Już sam tytuł eseju *Ostatni Niemiec* (*Der letzte Deutsche*) nie pozostawia złudzeń. Również stwierdzenia w rodzaju: „Dzięki migracji wykorzenionych będzie koniec z narodem oraz literaturą narodową"[73]. Mając poczucie, iż większym zagrożeniem jest programowe oderwanie się od kultury i literatury narodowej uprawiane przez „otwarte" społeczeństwo niż sam zalew islamu, autor usiłuje znaleźć wątpliwą pociechę w tym, że być może umiarkowani muzułmanie znajdą w sobie chęć do odkrycia i przyswojenia dziedzictwa literatury niemieckiej (zupełnie w duchu Wierlachera i Kruschego): „Prędzej Syryjczyk na tyle wykształci się w niemieckim, że pewnego dnia zdoła odkryć *Strażników Korony* [*Die Kronenwächter*] Achima von Arnima, niż wykształcony Niemiec miałby wiedzieć, kim był Efrem Syryjczyk"[74]. Strauß odwołuje się ponadto w swoim tekście do Tajnych Niemiec (*Geheimes Deutschland*), grupy twórców skupionych wokół Stefana Georgego na przełomie XIX i XX w., a ma przy tym na myśli swoich duchowych pobratymców: Hamanna, Jüngera, Böhmego Nietzschego, Klopstocka i Celana. Mogłoby to sugerować, że jego diagnoza ma jedynie wymiar estetycznego manifestu. Jednak owo odwołanie w 2015 r., roku bezprecedensowego otwarcia się na migrantów, może mieć też cha-

[71] *Ibidem.*
[72] A. Kołakowska, *op. cit.*, s. 146.
[73] B. Strauß, *Der letzte Deutsche...*, s. 124.
[74] *Ibidem.*

rakter – wyrażonej za pomocą metafory – diagnozy, która musi ewokować bardzo konkretne i ponure skojarzenia. Również te demograficzne, związane z analizami Schirrmachera oraz Huntingtona. Strauß wydaje się w aktualnej diagnozie być tak pesymistyczny, że niektórych tez z eseju sprzed 11 lat, *Der Konflikt* (2006), nawet nie powtarza (mogłyby się one spotkać z zarzutem zajęcia konkretnego politycznego, antyimigranckiego stanowiska, a kojarzenia z jakimikolwiek ugrupowaniami politycznymi, takimi choćby, jak *Pegidą*, Strauß pewnie chciałby uniknąć), niemniej jednak warto je na zakończenie przytoczyć:

> „Jakiś czas temu we Francji Jean-Marie Le Pen został ukarany 10 000 euro, ponieważ polemicznie zauważył, iż w kraju wkrótce będzie 25 milionów muzułmanów, obok których Francuzi musieliby chodzić ze spuszczoną głową.
>
> Również liberalne duchy mogłyby przy okazji aktualnych niepokojów zapytać, czy zwycięskie walki obronne, które chrześcijańska Europa niegdyś prowadziła przeciw najazdowi arabskich mocarstw, z dzisiejszego punktu widzenia nie były na darmo.
>
> Coraz bardziej stająca się większością muzułmańska grupa ludności Amsterdamu oraz innych metropolii wkrótce nie będzie potrzebowała naszej tolerancji"[75].

Niemniej istotne jest również to, że ten krótki esej był opatrzony ryciną z wizerunkiem Karola Młota, pokonującego Arabów w bitwie pod Poitiers (732 r.), która zapobiegła islamizacji Europy. To – dość istotne miejsce pamięci – zostaje uzupełnione jeszcze innym miejscem pamięci, rekonkwistą, sukcesywnym wypieraniem Maurów z Półwyspu Iberyjskiego (VII–XV w.), choć pojawia się tylko na marginesie i jest obarczone wieloma odżegnującymi się od ksenofobii i rasizmu „ale". Bo przecież Botho Strauß mówi wyraźnie:

> „Nikt o prawym sumieniu nie da się zauroczyć ani uwieść kundlemu śladowi rasizmu wraz z jego ksenofobicznymi mutacjami. Ale gdy na boisku młodzi niemieccy Turkowie na ich syna wołają 'chrześcijańska świnia', wzdragamy się, mimo że wcześniej wcale nie czuliśmy się ani nie przyznawaliśmy się do bycia chrześcijanami. Awersja wobec jakiejkolwiek formy religijnego znieważenia ogarnia każdego, wraz z wszelkimi banalnymi roszczeniami, aby dominować w rewirze, a może nawet z pewną domieszką ukrytej żądzy rekonkwisty"[76].

Niemniej jednak skojarzenia z przywołaniem wspomnianych miejsc pamięci pojawiają się i oddają pewną potencjalnie możliwą rzeczywistość. Tylko należałoby się zastanowić, w jaki modus traktowania obcości wpisują się te emocje? Czy emocje wynikające z poczucia tożsamości, identyfikacji z resztkami chrześcijaństwa to postawa porównywalna do rasizmu (od którego się przecież Strauß odżegnuje)? I jaki model hermeneutyki obcości oraz interkulturowo zorientowanej filologii jest tutaj na miejscu? Może żegnanie się z tradycyjną Gadamerowską hermeneutyką jest jednak przedwczesne? Czy możliwa jest swoista germanistyka interkulturowa 2.0, która

[75] B. Strauß, *Der Konflikt...*, s. 120.

[76] *Ibidem*.

problem wojny kultur i cywilizacji będzie traktować na serio i widzieć również destrukcyjne skutki pomieszania ideologii z nauką? Wydaje się, że refleksja akademicka nie do końca nadąża za tym wszystkim, z czym aktualnie mamy do czynienia w Europie i na świecie, obstaje przy policentrycznych modelach (które mają potencjał nie tylko deskryptywny, lecz także performatywny, gdyż walnie do powstawania i utrwalania tej nowej rzeczywistości się przyczyniają). Widzimy, jak zmiana patrzenia na Europę jako centrum przebiegała w koncepcjach teoretycznych i jakie zmiany nastąpiły w odniesieniu do tradycyjnej germanistyki, również te instytucjonalne (kierunki akademickie: interkulturowa germanistyka oraz literatury świata). To, co się dzieje, znajduje odzwierciedlenie w tekstach kultury, w literaturze, filmie, w dyskursie politycznym i medialnym. Refleksja naukowa przychodzi – i słusznie – zawsze z pewnym opóźnieniem. Z pewnością odpowie jeszcze na to, co jest bieżącą rzeczywistością w trudnych, acz ciekawych czasach.

Dr hab. prof. UAM Andrzej Denka, Instytut Filologii Germańskiej Wydział Neofilologii UAM, Poznań (andrzej.denka@amu.edu.pl)

Słowa kluczowe: germanistyka interkulturowa, hermeneutyka obcości, zderzenie cywilizacji, Botho Strauß

Keywords: intercultural German studies, hermeneutics of strangeness, clash of civilizations, Botho Strauß

ABSTRACT

The migration crisis that followed the outbreak of the war in Syria and the German openness policy (Willkommenskultur) – which has triggered somewhat critical opinions in Polish right-wing periodicals – is a good opportunity to examine the term 'interculturality'. As early as the beginning of the 1980s, German academic circles attempted a redefinition of 'philology' (language studies) giving rise to 'intercultural German studies', associated with its most famous advocate, Alois Wierlacher. One of the premises involved going beyond Eurocentrism and abandoning traditional hermeneutics applied in traditional German humanities (Geistesgeschichte) in favor of what has come to be named the 'hermeneutics of strangeness' (Hermeneutik der Fremde). German literature was supposed to open to new interpretations made from the point of view of remote cultures. Much more profound changes were proposed as a consequence of the 'cultural turn' and taking into account the post-colonial perspective, associated with such researchers as E. Said and H.K. Bhabha. Accordingly, German studies were supposed to be given up in favor of intercultural literature studies or the trend known as 'world literature'. Even after September 11, 2001, this conceptual and institutional development appeared to have completely ignored the diagnosis S.P. Huntington presented in 1993 as 'the clash of civilizations.' The ideas formulated by Botho Strauß provide a counterpoint to the German postulates of the anthropologization of the West. Given the clash of civilizations and the migration crisis, his diagnosis is extremely pessimistic: German society and culture will not survive having become separated from traditional values. A thorough perusal of his essays demonstrates the fact that academic models do not provide adequate descriptions of reality and they are actually destructive for Western societies.