



Instytut Zachodni
Institute for Western Affairs

IZ Policy Papers

Nr 51

Karl Jaspers – prorok niemieckiej winy zbiorowej

Rozważania na 80. rocznicę
wydania *Die Schuldfrage*

Krzysztof Rak



Karl Jaspers – prorok niemieckiej winy zbiorowej

Rozważania na 80. rocznicę
wydania *Die Schuldfrage*

Krzysztof Rak

Seria wydawnicza:
„IZ Policy Papers” nr 51

Redakcja serii:
Joanna Dobosz-Dobrowolska (red. naczelna)
Marcin Tujdowski
Magdalena Bainczyk
Witold Ostant

Recenzent:
prof. dr hab. Stanisław Żerko

Opracowanie redakcyjne:
Hanna Różanek

Projekt okładki:
Marta Zalewska

© Copyright by Instytut Zachodni
Poznań 2026

Wydawca:
INSTYTUT ZACHODNI
61-854 Poznań, ul. Mostowa 27
e-mail: wydawnictwo@iz.poznan.pl
www.iz.poznan.pl

ISBN 978-83-68457-19-3 (online)

SPIS TREŚCI

	Główne tezy i wnioski	7
1.	Mit <i>Problemu winy</i>	9
2.	Jaspers i narodowy socjalizm	12
3.	<i>Die Schuldfrage</i>	20
3.1.	Cztery rodzaje winy	23
3.2.	Niemieckie winy	30
3.3.	Niemiecka wina zbiorowa	34
3.4.	Oczyszczenie	39
4.	Paula Ricoëura krytyka jaspersowskiej koncepcji winy	48
5.	Pożegnanie z Niemcami	53
6.	Recepcja. Niemiecka kultura winy?	57
	Bibliografia	66

Główne tezy i wnioski

- Opublikowana wiosną 1946 r. książka Karla Jaspersa *Problem winy* (*Die Schuldfrage*) to najśłynniejsze wydane zaraz po wojnie dzieło, postulujące rozliczenie z niemieckimi zbrodniami popełnionymi w okresie nazistowskim.
- Jaspers wyróżnił cztery rodzaje winy: kryminalną, polityczną, moralną i metafizyczną.
- Jednakowoż za kluczową sprawę uznał problem winy zbiorowej. W tej kwestii jego dzieło interpretowane jest niejednoznacznie; część autorów utrzymuje, że uznawał on winę zbiorową Niemców za zbrodnie okresu nazistowskiego, część natomiast, że w gruncie rzeczy ją odrzucał. Autor niniejszych rozważań dokonał szczegółowej analizy *Problemu winy* i doszedł do wniosku, że intencją filozofa było przekonanie swoich rodaków, iż cięży na nich wina zbiorowa.
- Jaspers miał nadzieję, że uznanie winy doprowadzi do oczyszczenia Niemców, co uważał za warunek powstania wolnego i demokratycznego powojennego państwa niemieckiego. Oczyszczenie nie mogło być narzucone z zewnątrz przede wszystkim przez władze okupacyjne i musiało mieć charakter jednostkowy – każdy Niemiec miał go dokonać osobiście, w głębi swojego sumienia. Filozofowi, jak pokazała niniejsza analiza, bardziej chodziło o przemianę egzystencjalną i budowę w oparciu na niej nowego niemieckiego społeczeństwa, aniżeli o rozumiane po chrześcijańsku nawrócenie moralne.
- Filozof szybko uznał, że jego zamierzenie nie ma szans na realizację, bo Niemcy nie są gotowi do dokonania przemiany, której warunkiem jest rozliczenie własnych win. Zrezygnowany opuścił Niemcy w 1948 r. i przeniósł się do Bazylei w Szwajcarii. Stamtąd brał jednak udział w najważniejszych dyskusjach prowadzonych w RFN (m.in. w sprawie amnestii dla niemieckich zbrodniarzy, implikacji wynikających z istnienia broni atomowej czy ewentualnego zjednoczenia Niemiec).

- Wbrew przekonaniu wielu badaczy, którzy na przełomie XX i XXI wieku analizowali rolę, jaką *Problem winy* odegrał w powojennych Niemczech Zachodnich, była ona bardzo ograniczona. W latach pięćdziesiątych XX wieku książka sprzedawała się słabo, nie była szczególnie żywo dyskutowana, a interpretowano ją bardzo selektywnie. Nie wpłynęła więc na sposób, w jaki powojenni Niemcy rozliczali się ze zbrodniami. Większe echo wzbudziła ona za granicą.

Losy recepcji *Problemu winy* pozwalają wyciągnąć wnioski na temat tzw. przezwyciężenia przeszłości (*Vergangenheitsbewältigung*) w RFN, a przede wszystkim jej naskórkowego i rytualnego charakteru. Dowodzą też ograniczonej obecności i znaczenia kultury (dyskursu) winy w Zachodnich Niemczech.

1. Mit *Problemu winy*

Karl Theodor Jaspers (1883–1969) z wykształcenia był lekarzem, który poprzez badania psychiatryczne doszedł do filozofii. Związał się z uniwersytetem w Heidelbergu, gdzie w 1916 r. został profesorem nadzwyczajnym psychologii, a pięć lat później objął katedrę filozofii. Na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych XX wieku opublikował swoje przełomowe prace (w tym trytomową *Filozofię*), które utwierdziły jego sławę jako jednego z najważniejszych przedstawicieli europejskiej myśli egzystencjalistycznej. Żydowskie pochodzenie żony sprawiło, że po 1933 r. był stopniowo marginalizowany przez władze nazistowskie i odsuwany od obowiązków akademickich na uniwersytecie (szerzej omówię lata 1933–1945 w biografii Jaspersa w dalszej części pracy).

Wiosną 1946 r. Jaspers opublikował *Problem winy* – swoją pierwszą powojenną książkę, liczącą niewiele ponad sto stron. W tym filozoficznym eseju próbował zmierzyć się z kwestią zakresu odpowiedzialności Niemców za zbrodnie popełnione w okresie narodowego socjalizmu. Wierzył, że uda mu się skłonić rodaków do moralnego rozrachunku z przeszłością i wewnętrznego oczyszczenia. Kiedy jednak zrozumiał, że nadzieje te nie zostaną spełnione, podjął decyzję o przeniesieniu się do Szwajcarii.

*

Czytając interpretacje *Problemu winy* powstałe w ostatnich dekadach, można odnieść wrażenie, że książka ta uchodzi za jeden z najważniejszych tekstów kształtujących powojenną kulturę polityczną RFN oraz europejskie debaty o winie, odpowiedzialności i pamięci historycznej¹.

Amerykański uczony Anson Rabinbach przekonywał, że książka Jaspersa odegrała ogromną rolę, przyczyniając się „do usunięcia pozostałych elementów ideologii narodowosocjalistycznej oraz do intelektualnej odbudowy Niemiec Zachodnich, podobnie jak rzeczywiste ruiny narodowosocjalistycznych Niemiec

¹ Zob. F. Lieb, *Ein überschätztes Buch? Karl Jaspers und die „Schuldfrage“*, „Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte“ 67 (2019), s. 566.

były uprzątnane i zastępowane nowoczesnymi, choć raczej konwencjonalnymi, budowlami”. W jego opinii ustanawiała ona „nową narrację o »europejskim Niemcu«, o Niemczech neutralnych, antymilitarystycznych i przede wszystkim etycznych”². Filozof, uznając winę, pokutę, zadośćuczynienie i oczyszczenie moralne za warunek politycznej wolności i demokracji, próbował ustanowić „bezw warunkowość dobra i zła”. Dzieło Jaspersa było ważnym wkładem do osiągnięcia „powojennego konsensusu Republiki Federalnej, ustanawiając związek między zbiorową odpowiedzialnością Niemców a demokratyczną tożsamością polityczną”³.

Dan Diner, niemiecki historyk pochodzenia żydowskiego, uznał *Problem winy* za „tekst tworzący podstawy nowej zachodnioniemieckiej tożsamości zbiorowej opartej na imperatywie moralnym”, który nabrał „quasinormatywnego znaczenia dla starej Republiki Federalnej”⁴.

Amerykański historyk Mark W. Clark był zdania, że opisanie zagadnienia winy i odpowiedzialności przez Jaspersa – wbrew części jego krytyków – nie było wcale nieistotne i kontrproduktywne. Jego zdaniem stanowiło ono „centralny element pierwszej niemieckiej *katharsis*”. Wiele kwestii i pojęć opracowanych przez filozofa było potem podejmowanych w kolejnych debatach o przeszłości prowadzonych w RFN, nawet jeśli rzadko bezpośrednio odwoływano się do jego prac. Clark pisał, że Jaspers był jednym z tych, którzy wyznaczali „pierwszemu powojennemu pokoleniu Niemców granicę między tym, co jeszcze można było odzyskać i ponownie powiązać z wcześniejszą tradycją, a tym, co sprawiało, że teraźniejszość pozostawała już nieodwołalnie i nieusuwalnie odcięta od przeszłości”⁵.

² A. Rabinbach, *The German as Pariah. Karl Jaspers's The Question of German Guilt*; w: tenże, *In the Shadow of Catastrophe. German Intellectuals between Apocalypse and Enlightenment*, Berkeley-Los Angeles-London 2000, s. 132.

³ Tamże, s. 133.

⁴ D. Diner, *Beyond the Conceivable. Studies on Germany, Nazism, and the Holocaust*, Berkeley-Los Angeles-London 2000, s. 219.

⁵ M.W. Clark, *A Prophet without Honor. Karl Jaspers*, w: tenże, *Beyond Catastrophe. German Intellectuals and Cultural Renewal after World War II 1945-1955*, Lanham-Boulder-New York-Toronto-Oxford 2006, s. 77.

Amerykański badacz niemieckiej pamięci zbiorowej Jeffrey K. Olick rolę, jaką odegrał *Problem winy*, interpretował w bardziej zniuansowany sposób. Z ostrożnością podszedł do tezy Dinera, że książka ta stworzyła podstawy nowej zachodnioniemieckiej tożsamości zbiorowej. Wyraził wątpliwości, czy kultura winy była rzeczywiście silnie zakorzeniona w świadomości społecznej Niemców bezpośrednio po wojnie, czy też stanowiła raczej rezultat nacisku wywieranego przez władze okupacyjne oraz część współpracujących z nimi niemieckich elit. Dowodził, że w drugiej połowie lat czterdziestych i w latach pięćdziesiątych dominującą postawą było raczej wypieranie winy. Mimo to Olick nie wykluczał, że książka Jaspersa rzeczywiście została pomyślana jako dokument założycielski nowej kultury politycznej, choć status ten osiągnęła dopiero wiele dekad później. Dlatego przyznawał, że z czasem uzyskała ona „quasimitologiczny status w pamięci zbiorowej, a ściślej w »pamięci pamięci« narodowego socjalizmu”⁶.

W niniejszym opracowaniu chciałbym powrócić do kwestii znaczenia i roli, jaką *Problem winy* odegrał w powojennych Niemczech, oraz zastanowić się, czy książka ta rzeczywiście wywarła istotny wpływ na przemiany społeczeństwa niemieckiego po 1945 r. Warto jednak przy tej okazji ponownie podjąć próbę interpretacji jej sensu, który do dziś nie wydaje się całkowicie oczywisty. Na tym właśnie polega jej szczególna wartość: zmusza do nieustannego namysłu nad moralnymi konsekwencjami II wojny światowej. Rozważania te rozpoczną jednak od omówienia relacji między Jaspersem a władzami nazistowskimi, ponieważ w świetle najnowszych badań okazują się one znacznie mniej jednoznaczne, niż jeszcze do niedawna powszechnie sądzono.

⁶ J.K. Olick, *In the House of the Hangman. The Agonies of German Defeat, 1943–1949*, Chicago–London 2005, s. 275.

2. Jaspers i narodowy socjalizm

Wokół funkcjonowania Jaspersa w realiach III Rzeszy narodziło wiele legend i półprawd. W dużej mierze przyczynił się do tego jego osobisty sekretarz Hans Saner, który zaraz po śmierci filozofa przygotował wielokrotnie wznawiany szkic biograficzny⁷. Przedstawił w nim Jaspersa jako uczonego pozostającego na uboczu bieżącej polityki i społecznych nastrojów, który początkowo nie postrzegał narodowych socjalistów jako szczególnie poważnego zagrożenia. Według tej interpretacji filozof szybko zmienił jednak swoje nastawienie, gdyż narodowosocjalistyczny reżim niemal natychmiast zaczął poddawać go szykanom z powodu żydowskiego pochodzenia jego żony⁸. Ten jednoznacznie heroiczny wizerunek utwierdziła m.in. Hannah Arendt, która uważała, że filozof w owym czasie wykazał się czymś więcej niż oporem czy bohaterstwem⁹.

Najnowsze badania ujawniają jednak, że relacje Jaspersa z narodowymi socjalistami były bardziej złożone. Jeden z wydawców *Dzieł zebranych Karla Jaspersa* Dominic Kaegi zawyrokował przed kilkoma laty, że filozof nie był „bohaterem w czasach dyktatury”, wykazując, że jego postawa ewoluowała od początkowej, pełnej iluzji akceptacji niektórych aspektów „narodowego przełomu”, aż po głęboką moralną refleksję nad winą i tożsamością Niemców po upadku III Rzeszy¹⁰. Wbrew późniejszym hagiograficznym ujęciom, Jaspers nie należał od samego początku do zdecydowanej opozycji; w 1933 r., podobnie jak wielu ówczesnych intelektualistów, czuł się „poruszony przez czas” i widział w dojściu nazistów do władzy szansę na stabilizację państwa po agonii Republiki Weimarskiej. Postrzegał ten moment jako coś „wspaniałego i niesamowitego”, wierząc w jednoczącą siłę ruchu narodowosocjalistycznego i popierając postulaty radykalnej odnowy niemieckiego życia publicznego¹¹.

⁷ Zob. H. Saner, *Karl Jaspers in Selbsteugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg 1970.

⁸ Tamże, s. 43–50.

⁹ Zob. H. Arendt, *Karl Jaspers. A Laudatio*, w: tamże, *Men in Dark Times*, New York 1958, s. 75–76.

¹⁰ Zob. D. Kaegi, *Einleitung des Herausgebers*; w: *Karl Jaspers Gesamtausgabe. Die Schuldfrage* (KJG I/23), Basel 2021, s. VII–XXII.

¹¹ Tamże, s. X.

Ta początkowa faza częściowego uwikłania znajdowała swój wyraz również w postawie Jaspersa jako uczonego i wykładowcy. Jaspers wzywał, by „podstawową ideą uniwersytetu” stała się wola wiedzy „zakorzeniona w ludowości” (aus der Wurzel des Volkstums). Hasło to cechowało uderzające podobieństwo do retoryki Martina Heideggera. Filozof z zadowoleniem przyjął zniesienie dawnej „republiki uczonych” na rzecz zasady wodzostwa (Führerprinzip), a w 1934 r., w geście lojalności wobec nowego systemu, podpisał przysięgę na wierność Führerowi. Jego krytycyzm wobec Hitlera wynikał bardziej z przesłanek natury psychiatrycznej niż politycznej; postrzegał go jako „charakter histeryczny” pozbawiony wielkoduszości, ale jednocześnie żywił błędne przekonanie, że masowe „delirium” ustąpi z czasem miejsca racjonalnej polityce. Z tego powodu informacje o planowanej eksterminacji Żydów uważał za „całkowicie niemożliwe”, a decyzję o emigracji podejmowaną przez takie osoby jak jego uczennica Hannah Arendt określał mianem „głupoty”¹².

Taka ambiwalentna postawa sprawiła, że w pierwszych latach III Rzeszy Jaspers nie znalazł się jeszcze w bezpośrednim konflikcie z władzami nazistowskimi i był przez nie w pewnym stopniu tolerowany. Mógł prowadzić wykłady i seminaria, wydawać książki oraz wyjeżdżać za granicę. Radykalna zmiana nastąpiła w 1937 r., kiedy został zwolniony z uniwersytetu ze względu na małżeństwo z Żydówką. Otrzymał jednak emeryturę, która pozwalała jemu i żonie na przeżycie. Dopiero w tym okresie Niemcy stały się dla niego „więzieniem”, a życie przeszło w stan permanentnej „sytuacji granicznej”. W ostatnich miesiącach wojny Jaspersom realnie groziło aresztowanie lub deportacja, przed czym ostrzegali ich zaprzyjaźnieni Niemcy. W związku z tym zaopatrzyli się w cyjanek, aby w razie potrzeby móc wspólnie popełnić samobójstwo. Przyjęli strategię społecznej izolacji, jednak mimo narastającego zagrożenia filozof kontynuował pracę naukową w domowym zaciszu. Po latach ironicznie określał ten okres mianem „urlopu [otrzymanego] od Hitlera”, choć jednocześnie przyznawał, że miał świadomość dokonującej się masowej zagłady¹³.

¹² Tamże, s. XI–XIII.

¹³ Tamże, s. XV–XIX.

„Wyzwolenie” Heidelbergu przez wojska amerykańskie w kwietniu 1945 r. Jaspers przyjął z ogromną wdzięcznością, otwarcie deklarując, że ocalenie życia zawdzięcza aliantom, a nie swoim rodakom. Po zakończeniu działań wojennych amerykańskie władze okupacyjne nie tylko przywróciły Jaspersowi katedrę, lecz także powierzyły mu istotną rolę w procesie ponownego uruchamiania uniwersytetu. Filozof sporządzał opinie dotyczące politycznego zaangażowania poszczególnych pracowników naukowych w okresie III Rzeszy.

Głównym przedmiotem refleksji Jaspersa w tym czasie było rozliczenie z narodowym socjalizmem oraz kwestia winy i odpowiedzialności – jego własnej i całego narodu niemieckiego. Filozof nie sytuował się poza wspólnotą Niemców ani nie występował przeciwko niej, lecz utożsamiał się z nią, uznając siebie za współuczestnika jej losu. W wykładzie wygłoszonym w połowie sierpnia 1945 r. z okazji ponownego otwarcia Uniwersytetu w Heidelbergu dokonał dramatycznego wyznania, mając najwyraźniej na uwadze również własną ambivalencję w relacjach z narodowosocjalistycznym reżimem:

„Po roku 1933 staliśmy się inni. Można było szukać śmierci w obliczu utraty godności w roku 1933, gdy po złamaniu konstytucji, pod pozorem legalności, ustanowiono dyktaturę, a sprzeciw wobec niej zmiotło uniesienie znacznej części naszego społeczeństwa. Mogliśmy szukać śmierci, gdy zbrodnie reżimu stały się jawne: 30 czerwca 1934 roku lub wtedy, gdy rabunki, deportacje i mordy dotknęły naszych żydowskich przyjaciół i współobywateli, gdy ku naszej niezatartej hańbie i niesławie w 1938 roku w całych Niemczech płonęły synagogi – domy Boże. Mogliśmy szukać śmierci także wtedy, gdy w czasie wojny reżim od samego początku działał wbrew zasadzie sformułowanej przez naszego największego filozofa, Kanta, który jako warunek prawa narodów postulował, iż w wojnie nie mogą mieć miejsca takie działania, które czyniłyby przyszłe pojednanie między walczącymi stronami całkowicie niemożliwym. Tysiące ludzi w Niemczech szukało śmierci w oporze przeciw reżimowi albo ją znajdowało – w większości anonimowo. My, którzy przeżyliśmy, nie szukaliśmy śmierci. Nie wyszliśmy na ulicę, gdy odprowadzano naszych żydowskich przyjaciół, nie

krzyczeliśmy, aż zniszczono by również nas. Wybraliśmy życie, kierując się słabym, choć trafnym argumentem, że nasza śmierć niczego by nie zmieniła.

To, że żyjemy, jest naszą winą. Wiemy przed Bogiem to, co głęboko nas upokarza.

W ciągu tych dwunastu lat dokonało się w nas coś, co można określić jako przetopienie naszej istoty. Mówiąc językiem mitu: demony uderzały w nas i wciągnęły nas w taki zamęt, że utraciliśmy zdolność widzenia i słyszenia. Doświadczaliśmy rzeczywistości świata, ludzi i nas samych w sposób, którego nie jesteśmy w stanie zapomnieć. To, co z tego wyniknie dla naszego myślenia, pozostaje nieprzewidywalne. Sam fakt, że dotąd żyjemy, wydaje się cudem. Jednak ponad to, że żyjemy, stoi fakt, iż życie to jest wynikiem naszej własnej decyzji. Decyzja ta nakłada na nas obowiązek przyjęcia konsekwencji egzystencji w takich warunkach¹⁴.

Jaspers – jak pokazuje powyższe wyznanie – winą za popełnione zbrodnie obarczał nie tylko bezpośrednich sprawców, ale wszystkich, którzy, nie sprzeciwiając się złu, przeżyli. Ta kwestia stała się wkrótce jednym z centralnych zagadnień *Problemu winy*.

Stanowisko Jaspersa w sprawie denazyfikacji Uniwersytetu w Heidelbergu¹⁵ było nierozdzielnie związane z jego głębokim przekonaniem, że odrodzenie niemieckiej kultury musi opierać się na odbudowie instytucji akademickich, będących kuźnią przyszłych elit narodu. Filozof był zdania, że w obliczu moralnej i materialnej katastrofy na uniwersytecie ciąży obowiązek przekształcenia samowiedzy społeczeństwa niemieckiego. Aby to było możliwe, należy dokonać radykalnego oczyszczenia struktur akademickich z nazistowskich wpływów i ideologii. Jakkolwiek Jaspers początkowo w pełni uznawał prawo aliantów do przeprowadzenia denazyfikacji i opowiadał się za wykluczeniem wszystkich profesorów, którzy sprzeniewierzyli się godności urzędu lub naginali

¹⁴ K. Jaspers, *Erneuerung der Universität*, w: *Karl Jaspers Gesamtausgabe. Schriften zur Universitäts-idee* (KJG I/21), Basel 2016, s. 73–74.

¹⁵ Opisuję je na podstawie: M.W. Clark, *A Prophet without Honor: Karl Jaspers*, w: tenże, *Beyond Catastrophe. ...*, s. 49–82.

naukę dla potrzeb partii, z czasem zaczął postrzegać metody amerykańskie jako zbyt mechaniczne i powierzchowne. Doszedł do wniosku, że sama przynależność do NSDAP nie była wystarczającym kryterium oceny winy, gdyż przetrwanie w III Rzeszy wymagało od jednostek licznych kompromisów, a oficjalne procedury często uderzały w „płatki”, pozwalając uniknąć odpowiedzialności głównym winowajcom.

Głównym punktem jego programu był postulat autentycznej odnowy; osoby obciążone przeszłością mogą zostać zrehabilitowane, jeśli wykażą oznaki wewnętrznej przemiany. Filozof uważał, że prawdziwa reforma nie może opierać się na zewnętrznych strukturach, lecz na powrocie do uniwersalnej „idei uniwersytetu”, łączącej bezgraniczne poszukiwanie prawdy z kształtowaniem charakteru badacza poprzez naukę. Jaspers odegrał kluczową rolę jako lider i mediator, który planował przyszły kształt uczelni i współtworzył jej nową konstytucję, mającą na celu wzmocnienie niezależności uniwersytetu od państwa.

Na tym właśnie tle doszło po wojnie do ostrego konfliktu między rektorem Uniwersytetu w Heidelbergu Karlem Heinrichem Bauerem a Danielem Penhamem, oficerem nadzorującym uczelnię z ramienia władz okupacyjnych, w którym Jaspers musiał opowiedzieć się po jednej ze stron. Jego stosunek do Bauera opierał się na głębokim szacunku i osobistym zaufaniu. Jaspers, filozof i teoretyk, podziwiał w Bauerze, wybitnym chirurgu, praktyczną energię, rzeczowość i rzetelność, widząc w nim człowieka o nieposzlakowanej uczciwości. Choć Penham wysuwał wobec rektora poważne oskarżenia, zarzucając mu między innymi publikowanie przed wojną prac z zakresu higieny rasowej oraz świadome sabotowanie denazyfikacji poprzez pozostawianie byłych nazistów na stanowiskach, Jaspers nigdy publicznie go nie skrytykował. Podzielał on pogląd Bauera, że proces oczyszczania uczelni powinien pozostać w rękach samych Niemców, aby uniknąć narzucania im porządków z zewnątrz.

Relacja Jaspersa z Danielem Penhamem była naznaczona głębokim antagonizmem, wynikającym z diametralnie odmiennych wizji tempa i zakresu denazyfikacji. Penham, niemiecko-żydowski emigrant, postrzegał heidelberski uniwersytet jako instytucję „znazyfikowaną do szpiku kości” i domagał się jego czasowego

zamknięcia aż do momentu pełnej weryfikacji wszystkich pracowników i studentów. Jaspers uważał takie podejście za destrukcyjne dla procesu odbudowy uczelni i życia intelektualnego Niemiec. Gdy Penham zaczął stosować agresywne metody dochodzeniowe, oskarżając senat o kłamstwa i zastraszając kadre, Jaspers porzucił rolę ostrożnego mediatora i stał się jednym z sygnatariuszy deklaracji senatu przeciwko amerykańskiemu oficerowi. W dokumencie tym skarżono się na brak profesjonalizmu Penhama oraz jego emocjonalne wybuchy, które miały podważać zaufanie do rządów prawa i polityki okupacyjnej. Ta postawa wskazuje na pewną niekonsekwencję filozofa, który w swoich pismach domagał się od narodu przyjęcia współodpowiedzialności za upadek moralny, zaś w obliczu konkretnego sporu o Heidelberg stanął w obronie instytucji i ludzi, którzy faktycznie chronili osoby z nazistowską przeszłością.

Być może miało to związek z tym, że Jaspers, domagając się rozliczenia, chciał, by miało ono przede wszystkim indywidualny charakter. Zagadnieniu temu poświęcił pierwszy ważny powojenny tekst¹⁶. Była to odpowiedź na opublikowany w październiku 1945 r. artykuł Sigrid Undset, w którym ta norweska powieściopisarka i laureatka nagrody Nobla postawiła zarzut, że zbrodnie nazizmu umożliwiła postawa duchowa (*Geisteshaltung*) Niemców, co uniemożliwia ich rzeczywistą wewnętrzną przemianę¹⁷.

Jaspers odrzucił ten pogląd, bo był przekonany, że reedukacja Niemców jest możliwa. Nie zgodził się z tym, że na jej drodze stoją dwie nieprzewyciężalne przeszkody: „niemiecki świat myśli” i niemieckie zbrodnie. Przekonywał: „potępienie całego narodu albo każdego jego członka wydaje mi się sprzeczne z wymogiem człowieczeństwa (*gegen die Forderung des Menschseins zu verstoßen*)”¹⁸. Domagał się, by nie odbierać Niemcom nadziei na to, że mogą doznać przemiany. Będzie ona możliwa przez odbudowanie i rozwijanie ich duchowego świata. Każdy Niemiec powinien odczuwać polityczną współodpowiedzialność za działania państwa, którego był obywatelem. Nie oznacza

¹⁶ Zob. K. Jaspers, *Antwort an Sigrid Undset*, w: *Karl Jaspers Gesamtausgabe. Die Schuldfrage* (KJG I/23), Basel 2021, s. 1–6.

¹⁷ Zob. F. Lieb, *Ein überschätztes Buch...*, s. 570.

¹⁸ K. Jaspers, *Antwort an Sigrid...*, s. 1.

to jednak, że można mu automatycznie przypisać współwinę za popełnione zbrodnie.

Filozof odrzucił tezę, że źródła zbrodni narodowego socjalizmu wypływają z „tradycji niemieckiego myślenia”. Twierdził, że „nasz świat myśli to świat Lessinga, Goethego, Kanta i wielu wielkich, których szlachetność i prawda pozostają dla nas nienaruszalne, choć odnosimy się do nich krytycznie i czynimy wszystko, by uniknąć ubóstwienia człowieka”¹⁹. Polemizując z Undset, krytykował pojęcie „narodowej postawy duchowej” (*naionale Geisteshaltung*) z tego powodu, że zakłada ona istnienie niezmiennego niemieckiego charakteru, który jako-by najpełniej ujawnił się w czasach narodowego socjalizmu. Jaspers nie zgadzał się z tego rodzaju generalnymi typologizacjami, a w szczególności z przenoszeniem ich na każdego członka narodu, argumentując, że takie właśnie metody stosowali naziści. Kwestionował przy tym skalę niemieckiego sprawstwa w zbrodniach na ludności cywilnej w Europie:

„Muszę ponadto powątpiewać w to, że istnieją miliony niemieckich dzieci, »których ojcowie uczestniczyli w okrucieństwach popełnianych na ludności cywilnej, kobietach i dzieciach w Rosji, Polsce, Jugosławii, Grecji, Francji i Norwegii«. Owszem, miliony ludzi jako członkowie armii urzeczywistniały władzę, pod której panowaniem ograniczona liczba zbrodniczych jednostek dopuszczała się tych potworności, jednak przeważającej większości nie można przypisywać takich czynów. Tego rodzaju rozważania prowadzą jednak do trudnych badań szczegółowych, które będą musiały zostać przeprowadzone dopiero w przyszłości”²⁰.

Filozof nie był więc świadomy rzeczywistej liczby Niemców uwikłanych w zbrodnie. Z dzisiejszej perspektywy można powiedzieć, że w tym punkcie sporu rację miała raczej Undset, bo na pewno niemieckich sprawców nie opisuje sformułowanie „ograniczona liczba zbrodniczych jednostek”. Bardzo ogólnikowe traktowanie liczby sprawców i ich działań będzie charakterystyczne dla oficjalnej polityki historycznej RFN.

¹⁹ Tamże, s. 2.

²⁰ Tamże, s. 3.

Jaspers tłumaczył, że reedukacja Niemców musi zacząć się od „spojrzenia prawdzie w oczy”. Uważał, że nie można przerzucać całej winy na Hitlera. Rozliczenie z nazizmem będzie możliwe, jeśli zostanie przeprowadzone jednostkowo, czyli każdy dokona go we własnym sumieniu: „We wszystkim tym najważniejsze jest przebudzenie osobistej odpowiedzialności jednostki. Ani ślepe posłuszeństwo, ani namiętna samowola nie są godne człowieka. Odpowiedzialność za siebie osiąga się poprzez samowychowanie. Strzeżmy się przede wszystkim od uchylania się od naszej sytuacji i od zadania, które zostało przed nami postawione”²¹.

²¹ Tamże, s. 5–6.

3. *Die Schuldfrage*

Bezpośrednio po „swoim wyzwoleniu” Jaspers nawiązał korespondencję z Arendt. Otrzymał od niej artykuł pt. *Zorganizowana winą i powszechna odpowiedzialność*, napisany na początku 1945 r., jeszcze przed zakończeniem wojny. Arendt zastanawiała się w nim, czy Niemcy mogą być zbiorowo pociągnięci do odpowiedzialności za zbrodnie popełnione podczas wojny²². Starła się dowiedzieć absurdalności przypisywania winy za popełnione zbrodnie całemu narodowi niemieckiemu. Przekonywała, że byłoby to zgodne z polityką nazistów, którzy w ostatnich latach III Rzeszy dążyli do zglajchszaltowania niemieckiego społeczeństwa. Chodziło o to, aby nie można było rozróżnić pomiędzy hitlerowcami a Niemcami i w ten sposób silniej związać społeczeństwo z reżimem na zasadzie stworzenia wspólnoty zbrodni. Utrudniałoby to również współpracę przyszłym władzom okupacyjnym z Niemcami, ponieważ „nie znajdzie się nikt, kogo nie można by nazwać zbrodniarzem wojennym”²³. Arendt wystąpiła przeciwko stosowaniu pojęcia zbiorowej winy, ponieważ „tam, gdzie wszyscy są winni, nikogo w końcu nie można osądzić”²⁴.

Ten tekst zwrócił szczególną uwagę Jaspersa i stał się ważnym bodźcem do analizy pojęcia niemieckiej winy oraz próby wyjaśnienia i zdywersyfikowania jego znaczeń²⁵. Temu zagadnieniu poświęcił on wykłady wygłoszone na Uniwersytecie w Heidelbergu w semestrze zimowym 1945/1946 na temat „sytuacji duchowej w Niemczech”.

Jaspers zdawał sobie sprawę, że jego poglądy nie spotkają się z entuzjastycznym przyjęciem młodych Niemców, przekonanych, iż reżim okupacyjny usiłuje narzucić im własną ideologię, co przywodziło im na myśl praktyki stosowane

²² Zob. D.D. Kim, *Arendt's Solidarity. Anti-Semitism and Racism in the Atlantic World*, Stanford 2024, s. 1–2.

²³ H. Arendt, *Zorganizowana winą i powszechna odpowiedzialność*, w: *O kondycji Niemiec. Tożsamość niemiecka w debatach intelektualistów po 1945 roku*, J. Jabłkowska, L. Żyliński (wybór i opracowanie), Poznań 2008, s. 83.

²⁴ Tamże, s. 88.

²⁵ Zob. S. Kirkbright, *Karl Jaspers. A Biography. Navigations in Truth*, New Haven–London 2004, s. 195–196.

wcześniej przez nazistów. Dlatego już na początku wykładów filozof próbował zmierzyć się z nieufnością i sceptycyzmem swoich słuchaczy:

„Kto z Państwa siedział w tych salach jako student w ciągu ostatnich lat, może teraz myśleć: wszystko nagle brzmi zupełnie inaczej; scena się zmienia; bieg wydarzeń politycznych ukazuje wykładowców jako marionetki – raz takie, raz inne; jako organy władzy wygłaszają swoje kwestie; niezależnie od tego, czy mówią tak czy inaczej, nikomu nie można ufać; »czyj chleb jem, tego pieśń śpiewam« – i to ma dotyczyć również profesorów.

Rozumiem tę nieufność każdego młodego człowieka, który w ciągu ostatnich dwunastu lat dorastał intelektualnie w takim środowisku. Proszę jednak, by w toku studiów pozostawili Państwo otwartą możliwość, że teraz jest inaczej, że teraz rzeczywiście chodzi o prawdę. Wymóg skierowany jest do samych Państwa: aby każdy na swoim miejscu współuczestniczył w tym, by prawda mogła się ujawnić. Na razie jednak proszę wysłuchać mojego poglądu na sytuację nauk na uniwersytecie i poddać go próbie. (...)

Raz jeszcze proszę Państwa: strzeżcie się przedwczesnego wniosku, że teraz naucza się przeciwieństwa tego, co jeszcze przed chwilą obowiązywało; że mówi się dokładnie tak samo jak wcześniej, tylko odwrotnie; że to, co wcześniej było gloryfikowane, teraz jest zwalczane, a to, co wcześniej zwalczano, teraz jest gloryfikowane. W każdym przypadku, wczoraj tak samo jak dziś, nauczanie byłoby wtedy politycznie wymuszone, a więc nie byłoby właściwą prawdą. – Nie, przynajmniej nie wszędzie tak jest. Gdyby tak było, rzeczywiście nie byłoby istotnej różnicy. Zmieniłby się nie sposób myślenia, lecz jedynie kierunek agresywności albo oszukańczej gloryfikacji. (...)

Przed 1933 rokiem mogliśmy, i teraz znów możemy, swobodnie myśleć i mówić. Obecny stan polityczny to reżym wojskowy oraz ustanowione przez jego autorytet niemieckie władze, które same nie są jeszcze demokratyczne, lecz autorytarne. Jednak ani zarząd wojskowy, ani władze niemieckie nie narzucają nam żadnej linii myślenia i badań, lecz pozostawiają nas wolnymi wobec prawdy.

Nie oznacza to jednak, że dziś mamy swobodę dowolnych sądów.

Ogólna sytuacja nie pozwala mówić publicznie całkowicie bez zastrzeżeń o wszystkich kwestiach światowej polityki, które odgrywają obecnie rolę w politycznej walce mocarstw. To jest oczywiste. W całym świecie polityczny takt może nakazywać milczenie wobec pewnych spraw i faktów w interesie najkorzystniejszego rozwiązania – nawet jeśli jest to bolesne i dalekie od stanu idealnego. Nasza prawdomówność nakazuje nam to przyznać. Nikt jednak nie ma tutaj prawa oskarżać. Mówienie o wszystkim wedle upodobania i samowoli jest zresztą brakiem dyscypliny.

Jedynie to, co się mówi, powinno być bezwarunkowo prawdziwe²⁶.

Te fragmenty wykładu inauguracyjnego znalazły się w przedmowie do *Problemu winy* z 1946 r. Jaspers nie umieścił ich jednak w kolejnych wydaniach swojej książki. Przytoczone wyżej słowa wiele mówią o stosunku niemieckich studentów do nowej powojennej rzeczywistości. O tym, że podchodzili oni do niej z podejrzliwością i brakiem zaufania, a także z pewną dozą cynizmu, wynikającą zapewne z naturalnej demoralizacji, związanej z wojną i jej skutkami. Słuchacze odnosili się ze sceptycyzmem do tego, co mówił filozof, a szczególnie do jego diagnoz sytuacji politycznej w okupowanych Niemczech. W raporcie sporządzonym przez amerykańskie władze odnotowano, że podczas wykładów Jaspersa w lutym 1946 r. sama wzmianka o demokracji wywoływała wśród studentów śmiech i demonstracyjne szuranie nogami. Filozof przerwał wówczas wystąpienie i ostrzegł słuchaczy, że nie będzie tolerował podobnych zachowań. Przypadek ten dobrze ilustruje ogólną atmosferę towarzyszącą jego publicznym wystąpieniom, które spotykały się najczęściej z obojętnością i brakiem szerszego oddźwięku²⁷.

²⁶ K. Jaspers, *Die Schuldfrage*, w: *Karl Jaspers Gesamtausgabe. Die Schuldfrage* (KJG I/23), przypis d–d EA /11/, s. 21–23.

²⁷ Zob. A. Rabinbach, *In the Shadow of Catastrophe...*, s. 133–134.

3.1. Cztery rodzaje winy

Problem winy nie był dla Jaspersa jedynie teoretycznym traktatem filozoficznym, lecz przede wszystkim próbą realizacji określonego celu praktycznego. Chciał, by jego słuchacze, a za ich pośrednictwem Niemcy, dokonali refleksji nad swoimi postawami wobec reżimu nazistowskiego; by dzięki temu mogli „odrodzić się na nowo”, szukając „nowej ziemi prawdy wspólnej, która zdoła nas połączyć”²⁸. Wziął więc na siebie trudną rolę narodowego terapeuty, a być może nawet proroka²⁹. Zależało mu przede wszystkim na tym, by jego rodacy rozliczyli się z relacji z reżimem nazistowskim. Zauważył bowiem, że wielu Niemców, przekonanych o własnej niewinności, skłonnych było przerzucać odpowiedzialność na innych. Dostrzegał, jak się przed nią bronią: „...nie chcą słyszeć o winie, o przeszłości, dzieje powszechne ich nie obchodzą. Chcieliby po prostu nie cierpieć, chcieliby wybrnąć z nieszczęść, żyć, a nie myśleć. Panują raczej nastroje, że po tak straszliwych cierpieniach należy im się jakaś nagroda lub co najmniej pociecha, zamiast obarczania ponadto brzemieniem winy”³⁰.

Punktem wyjścia dla Jaspersa była diagnoza, że społeczeństwo niemieckie nie doświadczało poczucia winy, gdyż widziało siebie głównie w roli ofiary wojny i jej następstw. Z tego względu filozof uznawał za konieczne zasadnicze wyjaśnienie problemu winy:

„Doprawdy, my, Niemcy, mamy bez wyjątku obowiązek uzyskania jasności w sprawie naszej winy i wyciągnięcia stąd konsekwencji. Do tego zobowiązuje nas nasza godność ludzka. Już sama opinia świata nie może nam być obojętna, bo poczuwamy się do uczestnictwa w świecie ludzkim, bo jesteśmy przede wszystkim ludźmi, a potem Niemcami. Ważniejsze zaś jeszcze jest dla nas to, że w nieszczęściu i zależności życie nasze może zachować godność tylko dzięki rzetelności wobec siebie. Pytanie o winę stawiają nam inni ludzie, ale jest to bardziej jeszcze pytanie, które my sami do siebie kierujemy. Odpowiedź,

²⁸ K. Jaspers, *Problem winy*. „*Die Schuldfrage*” Karla Jaspersa, tłum. Jan Garewicz, „Etyka” nr 17 (1979), s. 148.

²⁹ Zob. M.W. Clark, *A Prophet without Honor: Karl Jaspers*, w: tenże, *Beyond Catastrophe...*, s. 49–82.

³⁰ K. Jaspers, *Problem winy...*, s. 151.

jakiej udzielimy nań w głębi serca, zadecyduje o aktualnym rozeznaniu naszego bytu i o naszej samowiedzy. Dla duszy niemieckiej jest to sprawa życia i śmierci. Jedynie odpowiedź w tej sprawie umożliwi nam zwrot, w którym przez powrót do samych źródeł naszej istoty dokona się odnowa. Wyroki potępienia wydane przez zwycięzców pociągają wprawdzie najcięższe skutki w naszym życiu, mają charakter polityczny, ale nie pomogą nam w sprawie najważniejszej: w dokonaniu wewnętrznej przemiany. Tutaj z sobą tylko mamy do czynienia. Powołaniem filozofii i teologii jest zgłębienie i rozjaśnienie problemu winy”³¹.

Aby rozliczenie ze zbrodniami popełnionymi podczas II wojny światowej było w ogóle możliwe, należało przede wszystkim wyjaśnić, kogo i czego ono dotyczy. Czy wszystkich Niemców, czy też tylko ich części? Czy całego narodu niemieckiego, a jeśli tak, to jak rozumianego? Na czym ma polegać owo rozliczenie i jaki ma być jego cel?

Odpowiedź na te pytania była możliwa jedynie pod warunkiem dokonania fundamentalnych rozróżnień. Na wstępie swoich rozważań Jaspers wyodrębnił cztery rodzaje winy: kryminalną, polityczną, moralną i metafizyczną.

Z winą **kryminalną** mamy do czynienia w przypadku „obiektywnego” stwierdzenia przez sąd złamania przez jednostkę „jednoznacznej” normy prawnej. Jest to zadanie wymiaru sprawiedliwości. W tym przypadku sprawca nie musi uznawać słuszności wyroku, wystarcza orzeczenie sędziego, że zawinił on z własnej woli. Zasadniczo rzecz ujmując, pojęcie „winy kryminalnej” nie rodzi szczególnych problemów filozoficznych ani etycznych. Jakkolwiek osądzenie głównych zbrodniarzy hitlerowskich w Norymberdze wzbudziło pewne wątpliwości niemieckiej opinii publicznej, to miały one głównie charakter natury prawnej. Jaspers rozważył poszczególne zarzuty i po kolei je odrzucał.

Wina polityczna dotyczy przywódców państw, a w konsekwencji i ich obywateli, bo „każdy człowiek ponosi współodpowiedzialność za to, jak nim rządzi”³². Instancją, która o niej decyduje, są zwycięzcy. Z winy politycznej wynika odpowiedzialność pociągająca za sobą obowiązek wyrównania szkód. Konse-

³¹ Tamże.

³² Tamże, s. 152.

kwencje wojny dla pokonanego mogą przybrać postać zniszczenia, deportacji i zagłady, chyba że zwycięzca okaże umiar i ureguluje stosunki powojenne w drodze traktatu pokojowego.

Wina moralna to w istocie poczucie winy, jakie powstaje w efekcie działania naszego sumienia. Dzięki temu możliwy jest „wgląd w siebie (Einsicht), a wraz z nim skrucha i odnowa. Jest to proces wewnętrzny, ale potem pociągga on też realne skutki w świecie zewnętrznym”³³. Instancją orzekającą w tym przypadku może być nie tylko sumienie, ale także spór „ludzi, którzy się miłują i poczuwają do solidarności”³⁴.

Czwarty, **metafizyczny** rodzaj winy jest trudniejszy do uchwycenia, bo odwołujący się do antropologii filozoficznej. Warto więc w tym miejscu skorzystać z wyjaśnienia samego Jaspersa:

„Istnieje solidarność między ludźmi jako ludźmi, na mocy której każdy obarczony jest współodpowiedzialnością za wszelkie zło i niesprawiedliwość na ziemi, a zwłaszcza za przestępstwa dokonane w jego obecności lub z jego wiedzy. Jeśli nie uczynię wszystkiego, co w mej mocy, aby im zapobiec, jestem współwinny. Jeśli nie narażę życia, aby zapobiec morderstwu innych ludzi, lecz byłem biernym obserwatorem, poczuwam się do winy pojętej nie w kategoriach prawnych, politycznych i moralnych. Fakt, że jeszcze żyję, chociaż takie rzeczy miały miejsce, obarcza mnie winą, której nic zmazać nie zdoła. Jeśli nie ominie nas szczęśliwym trafem taka sytuacja, stajemy w tym miejscu jako ludzie przed wyborem: albo narazić bezwzględnie, a bezcelowo, bo bez widoków powodzenia, własne życie, albo z uwagi na beznadziejność przedsięwzięcia zachować je. W obliczu zbrodni na kimś popełnionej lub gdy idzie o podział środków fizycznie do życia niezbędnych, obowiązuje wszędzie między ludźmi zasada, że uratować się lub zginąć mogą tylko razem; należy to do samej ich istoty. Ale na tym, że solidarność ta nie obejmuje ogółu ludzi, ogółu obywateli państwa ani nawet ogółu członków grup pomniejszych, lecz ogranicza się do

³³ Tamże, s. 155.

³⁴ Tamże, s. 153.

ludzi najściślej związanych, na tym polega winą nas wszystkich. Instancją tu jest tylko Bóg”³⁵.

Filozof był zdania, że winą metafizyczna zmienia „samowiedzę człowieka w obliczu Boga”, łamiąc jego dumę. Dzięki niej dokonuje się przemiana wewnętrzna, która może stać się początkiem nowej aktywności życiowej. Zawsze jednak związana ona jest „z poczuciem winy, dzięki któremu człowiek zdaje się w pokorze ducha na Boga, a wszelką działalność podejmuje w klimacie wykluczającego pychę”³⁶.

W innym miejscu tej rozprawy Jaspers spogląda na winę metafizyczną z trochę innej perspektywy. Definiuje ją bowiem jako „uchybiecie bezwzględnej solidarności z człowiekiem jako takim”. Obarczony nią zostaje nawet świadek niesprawiedliwości i zbrodni. Filozof uważał, że „jeśli ja przeżyłem, kiedy zabito innego człowieka, słyszę głos wewnętrzny, który mówi mi, że moja to winą, iż jeszcze żyję”³⁷.

Jak widać winą metafizyczna ma charakter powszechny, ogólnoludzki. Jej przyczyną jest samo istnienie zła i niesprawiedliwości na ziemi oraz niezdolność człowieka do ich przezwyciężenia. Winą metafizyczna jest wpisana w naszą relację z Bogiem i ponieważ z niej właśnie wynika. Wydaje się, że z pewnym uproszczeniem można by szukać pewnych analogii z grzechem pierworodnym. Trzeba jednak pamiętać, że w filozofii Jaspersa nie ma miejsca na Boga osobowego. Gdy w *Problemie winy* używa on pojęcia Bóg, to oznacza ono pewną metaforę tego, co transcendentne, którego doświadczamy pośrednio za pomocą szyfrów, ale o czym nie mamy żadnej wiedzy.

Jaspers podkreślał, że wszystkie cztery rodzaje winy pozostają ze sobą ściśle powiązane i wzajemnie się warunkują. Szczególne, wręcz fundamentalne znaczenie przypisywał winie metafizycznej. Gdyby człowiek mógł się od niej uwolnić, stałby się aniołem, ponieważ „pozostałe pojęcia winy byłyby bez-

³⁵ Tamże, s. 152–153.

³⁶ Tamże, s. 155.

³⁷ Tamże, s. 177.

przedmiotowe”³⁸. Z kolei wina polityczna, która niesie ze sobą odpowiedzialność wszystkich obywateli za przestępstwa popełniane w imieniu państwa, nie obarcza winą kryminalną i moralną każdego z nich. Wina moralna i kryminalna nie ma charakteru zbiorowego, bo dotyczy konkretnego czynu jednostki. Jednakże skazy moralne warunkują powstawanie winy politycznej i kryminalnej.

Z moralnością wiąże się również niejasny charakter władzy w relacjach międzyludzkich. Wina pojawia się wtedy, gdy człowiek odmawia udziału we władzy (polityce) lub wykorzystuje ją do złych celów (np. absolutyzując ją). Jaspers zauważył, że wina polityczna staje się winą moralną, „ilekroć władza niszczy sam sens władzy: urzeczywistnianie prawa, ethos i nieskazitelność własnego narodu. Gdzie bowiem władza nie ogranicza sama siebie, tam panuje przemoc i strach, a wreszcie zniszczeniu ulega życie i dusza”³⁹.

Filozof był przekonany, że w relacjach społecznych polityka winna kierować się „ethosem”, zgodnie z którym „w życiu państwowym uczestniczą wszyscy świadomością, wiedzą, poglądami i wolą. Jest to życie wolne politycznie, stale oscylujące między upadkiem i naprawą. Umożliwia je powszechna współodpowiedzialność, będąca postulatem i szansą realną”⁴⁰.

Jaspers analizował każdy z rodzajów winy pod względem tego, kto oskarża. Zauważył, że w przypadku winy kryminalnej i politycznej zarzut pochodzi z zewnątrz, ze świata, natomiast w przypadku moralnej i metafizycznej z wewnątrz, z własnej duszy. Stawiając zarzuty zewnętrzne chcemy ustalić odpowiedzialność i spowodować karę sprawcy. Natomiast zarzuty wewnętrzne dotyczą „upadku moralnego winowajcy i jego ułomności metafizycznej, a także politycznej i przestępczej czynności lub bezczynności, jeśli tam tkwiło jej źródło”⁴¹.

Winą moralną obarczać można w zasadzie tylko siebie, ale nie innych, chyba że tych, którzy są z nami we wspólnocie wzajemnej miłości i solidarności. Za-

³⁸ K. Jaspers, *Problem winy...*, s. 153.

³⁹ Tamże, s. 154.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże, s. 157.

sadniczo nie wolno nam sądzić moralnie żadnego innego człowieka, chyba że „poczujemy się do najgłębszego z nim związku, że sami stawiamy się na jego miejscu”⁴².

Te rozważania prowadzą Jaspersa do kluczowych dla omawianej książki rozważań nad winą jednostkową i zbiorową. Dla filozofa było oczywiste, że wszyscy obywatele są odpowiedzialni za działania własnego państwa, nawet wtedy, gdy nie godzili się na nie. Na tym etapie swoich rozważań wydawał się więc sugerować, że ponoszą oni winę polityczną, ale nie moralną lub metafizyczną. Twierdził, że za konkretne przestępstwa można karać tylko jednostki i dlatego nonsensowne jest moralne „oskarżanie o jakąś zbrodnię narodu jako całości”⁴³.

Jaspers uważał, że nie istnieje coś takiego, jak „narodowy charakter”, który cechuje każdego członka narodu. Nie zaprzeczał istnieniu wspólnoty języka, obyczajów lub pochodzenia. Zauważał jednak, że pomimo wspólnego języka ludzie w ramach jednego narodu mogą czuć się wzajemnie obcy. Mimo że ocena moralna może dotyczyć tylko jednostki, to myślenie kategoriami typologicznymi jest niezwykle rozpowszechnione. Jest ono rozpowszechnione od stuleci, stając się główną przyczyną powstawania nienawiści między narodami; było ono wykorzystywane także przez narodowych socjalistów.

Tymczasem, według Jaspersa, „naród jako całość nie istnieje”. Narodu nie można traktować jako konkretnego bytu: „Naród nie ginie heroicznie, nie staje się przestępcą, nie działa moralnie lub niemoralnie; zawsze dotyczy to jednostek, które się z niego wywodzą. Jako całość naród nie może być winny lub niewinny, ani w sensie kryminalnym, ani w politycznym (odpowiedzialność taką ponoszą tylko obywatele jakiegoś państwa), ani w moralnym”⁴⁴. Z tego powodu wszelkie oceny w kategoriach narodowych są niesprawiedliwe, bo zakładają „fałszywą substancjalizację”, której efektem jest poniżenie człowieka jako jednostki”.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże, s. 158.

⁴⁴ Tamże.

Jaspers sprzeciwia się obarczaniu winą narodów jako takich. Jako przykład przywołuje oskarżanie Żydów o ukrzyżowanie Chrystusa. Argumentuje, że odpowiedzialności za ten czyn nie można przypisywać całemu narodowi żydowskiemu, ponieważ spoczywała ona jedynie na części jego członków – określonej grupie polityczno-religijnej sprawującej władzę w ramach tej wspólnoty. Filozof odrzucił więc stosowanie kategorii odpowiedzialności zbiorowej w stosunku do narodów: „Pomijając więc odpowiedzialność polityczną, niemożliwa jest wina zbiorowa jakiegoś narodu lub jakiejś grupy w obrębie narodów – ani wina z tytułu przestępstwa, ani wina moralna, ani wina metafizyczna”⁴⁵.

Tu niezbędny jest jednak pewien komentarz. Z powyższego nie wynika jeszcze, że Jaspers odrzucał pojęcie winy zbiorowej. Nie po to wszak służyły mu wyżej przedstawione drobiazgowe dystynkcje pojęciowe. Na pierwszy rzut oka wydawał się popadać w sprzeczność logiczną. Z jednej strony bowiem pisał o nonsensowności pojęcia winy narodowej, a z drugiej już na samym początku rozważań jednoznacznie przypisywał każdemu Niemcowi, w tym także sobie, winę polityczną i metafizyczną. Tę sprzeczność można rozwiązać, wskazując na dwojakie znaczenie pojęcia narodu, korzystając z podstawowych pojęć teorii mnogości (zbiorów). Otóż naród jest zbiorem, który można rozumieć na dwa sposoby: dystrybutywny i kolektywny (mereologiczny). W tym pierwszym znaczeniu jest niczym więcej jak zbiorem określonego rodzaju elementów; w drugim jest konkretną całością składającą się z części. A więc w znaczeniu dystrybutywnym naród to zbiór wszystkich obywateli państwa narodowego, natomiast w kolektywnym to całość, tworząca realną jedność. Jaspers, jak łatwo zauważyć, odrzucał to drugie rozumienie, twierdząc, że naród jako całość nie istnieje, że jest to fałszywa substancjalizacja. Dzięki temu mógł twierdzić, że podmiot moralny jest niezawisły w swoich działaniach, bo nie jest z góry determinowany cechami narodowymi. To założenie jest bardzo ważne, bo brak tego rodzaju determinacji każe uznawać wybory moralne członków narodu za wolne. A zdolność do rozróżniania pomiędzy dobrem a złem i wolnego wyboru pomiędzy nimi jest warunkiem moralności. Inaczej rzecz ujmując, bycie

⁴⁵ Tamże, s. 159.

członkiem narodu w żadnym razie nie oznacza zanegowania wolności wyboru. Jaspers w tym punkcie sprzeciwiał się nazistom, którzy byli zwolennikami moralności rasowej.

3.2. Niemieckie winy

Po tych wstępnych rozważaniach teoretycznych i definicyjnych Jaspers przeszedł do sedna rzeczy: problemu niemieckiej winy. Zauważył, że przypisywanie winy zwyciężonym przez zwycięzców jest narzędziem polityki. Tak było w przypadku I wojny światowej, gdzie zaraz po jej zakończeniu winą za jej wybuch obarczono Rzeszę, pomimo tego że potem – jak twierdził Jaspers – historycy nie podtrzymali tezy, jakoby winę za nią ponosiła tylko jedna strona. Tym razem jednak kwestia genezy jest jasna: „Wojnę rozpętały Niemcy hitlerowskie. Niemcy ponoszą winę za wojnę za sprawą swego reżymu, który w chwili przez siebie wybranej wojnę rozpoczął, gdy nikt inny jej nie chciał”⁴⁶.

Jaspers twierdził, że prawdą jest, iż Niemcy ponoszą polityczną, moralną i metafizyczną winę za wybuch wojny i popełnione zbrodnie. Kwestia winy politycznej jest bezdyskusyjna, natomiast moralnej i metafizycznej wymaga pewnych wyjaśnień. Filozof uważał za niestłusne uznanie Niemców za naród pozbawiony wartości, zbrodniczy itd., ponieważ rozumowanie, „w którym każda jednostka podporządkowana zostaje ogólności, jest z gruntu błędne i ono z kolei jest nieludzkie”⁴⁷. Z koncepcji winy politycznej wyprowadził następujące wnioski. Każdy Niemiec powinien ponosić współodpowiedzialność za zbrodnie dokonane w imieniu Rzeszy. Odpowiedzialność ma więc charakter zbiorowy, ale filozof natychmiast dokonał istotnego zastrzeżenia:

„Wina zbiorowa jest więc wprawdzie niewątpliwa w sensie politycznej odpowiedzialności obywateli, ale przez to bynajmniej nie w sensie winy moralnej i metafizycznej ani winy kryminalnej. To prawda, że ciężką rzeczą jest ponosić odpowiedzialność polityczną i doznawać okropnych następstw, jakie wynikają

⁴⁶ Tamże, s. 162.

⁴⁷ Tamże, s. 163.

z niej dla każdej jednostki. Dla nas oznacza to zupełną bezsilność polityczną oraz nędzę, długie jeszcze życiem w głodzie i zimnie lub na ich pograniczu oraz skazanie na daremne wysiłki. Ale odpowiedzialność ta duszy nie tyczy⁴⁸.

Jednakże fakt, że Niemcy ponoszą odpowiedzialność za zbrodnie, wcale nie jest równoznaczne z tym, że poczuwają się do winy moralnej. Polityczna wina i odpowiedzialność pochodzą z zewnątrz, są – przypomnijmy – skutkiem przegranej wojny, narzuconym przez zwycięzców. Wina moralna, a ona ma zasadnicze znaczenie, to sprawa wewnętrzna; to decyzja, którą każdy Niemiec musi rozstrzygnąć w swoim własnym sumieniu, odpowiadając na pytanie, „na czym polega moja wina?”⁴⁹.

Jaspers uważał, że każdy Niemiec musi dokonać moralnej refleksji, stanąć w prawdzie przed samym sobą. Trudność polega na tym, że jego rodacy przyjmowali różne strategie przystosowawcze wobec reżymu, które powinni dziś uznać za moralnie naganne. Pierwszą z nich było maskowanie. Polegało ono na składaniu obłudnych deklaracji uznania nowej rzeczywistości wobec organów państwa nazistowskiego i było nieuniknione, aby przeżyć. Inną strategią było „fałszywe sumienie”, czyli uleganie przekonaniu, że służyło się i działało w słusznej sprawie, a więc ojczyźnie, a nie zbrodniczemu reżymowi. Niemców cechowało „zdumiewające” utożsamienie z armią i państwem, które czyniło ich ślepyi na zło. Kolejną strategią stanowiła częściowa akceptacja narodowego socjalizmu i kompromis z nim. Byli tacy Niemcy, którzy krytykowali reżym za brak wolności, a jednocześnie chwalili jego „osiągnięcia”, jak walkę z bezrobociem czy powiększanie terytorium Rzeszy drogą podbojów militarnych. Błędne były strategie gry na czas, na przeczekanie; wiara w to, że po śmierci Führera władza zmieni swą naturę. Filozof krytycznie potraktował intelektualistów, którzy wybrali kompromis z reżymem:

„Wielu intelektualistów współpracowało z nową władzą w roku 1933, dążąc do zdobycia wpływów, i poparło otwarcie jej światopogląd; potem, kiedy odsunięto ich na bok, zaczęli się dąsać, przeważnie byli jednak nadal nastawieni

⁴⁸ Tamże, s. 171.

⁴⁹ Tamże, s. 172.

wobec reżymu pozytywnie aż do roku 1942, kiedy jasne już było, że wojna skończy się klęską – dopiero teraz stali się jego zdecydowanymi przeciwnikami. Ludzie ci uważają, że cierpieli pod rządami nazistów i dlatego powołani są do objęcia po nich dziedzictwa. Sami uważają się za antynazistów. Przez całe te lata ci nazistowscy intelektualiści mieli swą ideologię: w sprawach duchowych głosili rzekomo prawdę bez ogródek, przechowywali niemieckie tradycje duchowe, zapobiegali wielu zniszczeniom, w poszczególnych sprawach działali z pożytkiem⁵⁰.

Filozof nie oszczędzał również tych, którzy zachowywali się pasywnie. Wskazywał co prawda na okoliczności łagodzące, na niemoc, brak możliwości przeciwstawienia się złu. Przyjmował do wiadomości, że nie można wymagać od kogoś poświęcenia życia dla urzeczywistnienia dobrego celu. Pomimo to jednak twierdził: „człowiek bierny wie, że ponosi winę moralną, ilekroć nie wykorzysta każdej możliwości działania w obronie ludzi zagrożonych, złagodzenia niesprawiedliwości, przeciwdziałania złu. Kiedy niemoc zmusza do podporządkowania się złu, zawsze jest jeszcze miejsce na działanie, niepozbawione wprawdzie ryzyka, ale mogące przynieść efekt pod warunkiem ostrożności. Człowiek, który zaniecha jej ze strachu, uznaje niedostrzeganie cudzego nieszczęścia, obojętność na jego widok, brak uczuciowej wyobraźni za swą winę moralną”⁵¹.

Ostatnią strategią przyjmowaną przez Niemców był „zewnątrzny współudział”. Przykładem może być zapisywanie się do partii tylko po to, aby zapewnić sobie byt, awans i zawodową przyszłość. Takie postępowanie nie ma żadnego usprawiedliwienia, bo przecież wielu Niemców nie zdecydowało się na taki zewnętrzny współudział i nie zapisało się do partii.

Po tych rozważaniach trudno uniknąć wniosku, że każdy Niemiec, który wybrał którąkolwiek z opisanych wyżej postaw, w mniejszym lub większym stopniu ponosił moralną winę. Trzeba uznać oczywistą konkluzję, której Jaspers nie sformułował *expressis verbis*, że w istocie każdy dorosły obywatel III Rzeszy po-

⁵⁰ Tamże, s. 175.

⁵¹ Tamże, s. 176.

nosi mniejszą bądź większą winę moralną. Państwo totalitarne charakteryzuje się bowiem tym, że zmusza każdego do współudziału w praktykach reżymu. Nie pozwala nikomu na bezkarne protesty wobec zła, jakie to państwo wyrządza. Szatańskość totalitaryzmu polega właśnie na tym, że nikt nie może wyjść z tego doświadczenia bez skazy moralnej.

W podsumowaniu rozważań na temat skutków winy Jaspers podkreślił raz jeszcze, że każdy Niemiec ponosi skutki winy politycznej. A zatem każdy musi także „wziąć udział w naprawianiu szkód”. Jednakże nie każdy, ale „tylko bardzo znikoma mniejszość Niemców powinna ponieść karę za przestępstwo, inni Niemcy, również będący w mniejszości, muszą odpokutować swą narodowo-socjalistyczną aktywność”. Z kolei każdy Niemiec „ma powód samokontroli ze względów moralnych”. Zwróćmy w tym miejscu uwagę na wyraźną niewiedzę Jaspersa dotyczącą skali niemieckiego sprawstwa, o której wspominałem przy okazji polemiki z Undset. Filozof nie mógł mieć pojęcia o prawdziwym zaangażowaniu Niemców w zbrodnie popełniane podczas wojny⁵², skoro za przestępców uważał „bardzo znikomą mniejszość Niemców”.

Jaspers wyrażał nadzieję, że „każdy rozumny Niemiec” za sprawą „metafizycznego doświadczenia nieszczęścia” przeobrazi „swą świadomość bytu i samowiedzę”, co stanie się „podwaliną przyszłej duszy niemieckiej”⁵³. Nawiązywał tu do własnej koncepcji filozoficznej. Wierzył w to, że Niemcy nie poprzestaną na rozliczeniu prawnym (kryminalnym) i politycznym, lecz potraktują swoją winę jako impuls do egzystencjalnej przemiany; do oczyszczenia, które otworzy im drogę do doświadczenia transcendencji i własnej bytowej autentyczności. Czy jednak filozof nie manifestował zbytniego oderwania od rzeczywistości, licząc, że jego rodacy po przeczytaniu jego dzieła dokonają gruntownej filozoficzno-egzystencjalnej przemiany?

Jaspers nie był aż tak naiwny, bo miał świadomość, że w Niemczech znajdą się „sofiści”, którzy potraktują jego książkę jako pretekst, „aby pozbyć się całego

⁵² Zob. G. Margalit, *Guilt, Suffering, and Memory. Germany Remembers its Dead of World War II*, Bloomington 2010, s. 31–32.

⁵³ K. Jaspers, *Problem winy...*, s. 178.

problemu winy”; winę polityczną ograniczą tylko do kwestii zewnętrznych, a nie przemiany wewnętrznej, redukując problem do kwestii materialnego zadośćuczynienia lub nielicznych przypadków kryminalnych, czy też wewnętrzного odrzucenia przez sumienie lub refleksję winy moralnej i metafizycznej. Przewidział więc, że jego argumentacja może stać się wygodnym usprawiedliwieniem dla uniknięcia osobistego rozrachunku moralnego, a w konsekwencji zostać wykorzystana w sposób całkowicie sprzeczny z jego intencjami: „nasze rozczłonkowanie pojęcia winy może posłużyć jako trik, by od winy się rozgrzeszyć”. Ostrzegł, że jeśli przedstawione przez niego dystynkcje pojęciowe zostaną wysunięte na pierwszy plan, to zasłonią one „korzenie winy i winę w całości”⁵⁴.

3.3. Niemiecka winą zbiorowa

Dlatego Jaspers w kolejnej części swych rozważań na pierwszym planie umieszcza winę zbiorową. Filozof miał świadomość, że słuszny skądinąd argument, że myślenie w kategoriach kolektywnych jest prymitywne, może rodzić pokusę, uniknięcia oskarżenia i niepodejmowania refleksji nad własnym sumieniem. W szczególności nie powinien przeszkadzać w poczuwaniu się do przynależności grupowej. Jaspers przypominał więc, że możemy zerwać więź z rodziną, narodem i państwem, jednak nie z „prawdziwym kolektywem” – „wspólnotą wszystkich ludzi przed Bogiem”, której przejawem jest „solidarność ludzi dobrej woli, obarczonych wspólną winą kondycji ludzkiej”⁵⁵.

I aby nie pozostawić żadnych wątpliwości i pokus przyszłym interpretatorom, Jaspers w tej najważniejszej części swoich rozważań postawił sprawę jednoznacznie. Stwierdził, że istnieje **„zbiorowa winą moralna, która tkwi w sposobie życia pewnej społeczności, w którym jednostka uczestniczy i z którego wyrastają realia polityczne”**⁵⁶.

⁵⁴ Tamże, s. 179.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże, s. 180.

Uważny czytelnik rozprawy Jaspersa po tych słowach może dojść do wniosku, że wina polityczna jest rodzajem winy moralnej, bo definiuje się ją przecież w bardzo podobny sposób. Albo inaczej: zakres znaczeniowy tych dwóch pojęć częściowo pokrywa się, ponieważ konkretna wina polityczna za każdym razem dotyka naszego sumienia. Z tego można wnioskować, że ma ona nie tylko charakter zewnętrzny, ale i wewnętrzny. A zatem instancją w przypadku winy politycznej są nie tylko trybunały zwycięzców, ale także sumienie pokonanych.

Nie sposób nie zdziwić się, zastanawiając się nad zygzakami argumentacyjnymi filozofa. Być może wstępne rozważania teoretyczne miały być tylko swoistą zasłoną do wyrażenia bardzo niewygodnej prawdy, tej mianowicie, że Niemców obarcza jednak zbiorowa moralna wina za II wojnę światową i jej skutki. Wiele wskazuje więc na to, że filozof sam zatem zastosował wobec swoich rodaków chwyt sofistyczny, obawiając się, że bez pewnej argumentacyjnej sztuczki nie przyjmą trudnej prawdy.

Czemu służą te zabiegi? Jaspers mówił wprost, że chce, by Niemcy poczuili odpowiedzialność za zbrodnie, bo pozwoli to im rozpocząć ich wewnętrzną przemianę, której skutkiem będzie „urzeczywistnienie wolności politycznej”⁵⁷. Świadomość winy zbiorowej (kolektywnej) pomoże zrozumieć Niemcom, że są współodpowiedzialni za swoją własną tradycję. Filozof wyciągnął stąd wniosek, że na Niemców „spadają (...) winy ojców”. Niemiecka tradycja nie jest bez winy, bo z niej narodziła się możliwość powstania nazistowskiego reżymu.

Jaspers sformułował w ten sposób niezwykle poważne oskarżenie. Odrzucał tezę, zgodnie z którą III Rzesza stanowiła historyczny wyjątek lub nieciągłość w dziejach Niemiec. W jego ujęciu narodowy socjalizm nie był aberracją ani przypadkowym odstępstwem od niemieckiej tradycji, lecz jedną z możliwości rozwojowych wpisanych w jej historyczną potencjalność. I to możliwością, która się niestety zmaterializowała: „Ponosimy wszyscy współwinę za to, że w przesłankach duchowych życia niemieckiego tkwiła możliwość takiego reżymu. Nie znaczy to bynajmniej wprowadzić, abyśmy musieli przyznać, iż »świat myśli niemieckiej«, »dawna myśl niemiecka« są po prostu źródłem niemoral-

⁵⁷ Tamże.

nych czynów narodowego socjalizmu. Ale oznacza to, że w naszej tradycji narodowej tkwią siły potężne i groźne, które przyniosły nam zgubę moralną⁵⁸.

W ten sposób Jaspers formułował kolejny ważny element swojej diagnozy. W niemieckiej tradycji i kulturze duchowej dostrzegał bowiem pewien defekt moralny, który w sprzyjających okolicznościach historycznych mógł prowadzić do akceptacji przemocy i zbrodni. Wydawał się więc przyznawać rację Undset, z którą wcześniej polemizował w tej kwestii. Wyjaśniając, co ma na myśli, starał się wytłumaczyć, co rozumie przez bycie Niemcem. Jego zdaniem „każdy z nas, jeśli jest, jest zarazem narodem niemieckim”. Jednocześnie jednak zaprzeczał istnieniu narodu w sensie kolektywnym: „niemieckość nie istnieje poza jednostkami”. I właśnie dlatego „stojące przed narodem zadanie metamorfozy, odrodzenia, odrzucenia wszystkiego, co zgubne, jest zadaniem stojącym przed każdą jednostką z osobna”⁵⁹. Jaspers w następujący sposób opisywał sens bycia Niemcem:

„Ponieważ wyłamanie się w głębi duszy z odczuć zbiorowych jest niemożliwe, przeto ani dla mnie, ani dla nikogo innego to, że jest Niemcem, nie jest faktem, lecz zadaniem. Inne to zupełnie stanowisko niż absolutyzacja narodu. Jestem przede wszystkim człowiekiem, jestem zwłaszcza Fryzem, profesorem, Niemcem, blisko, aż do duchowego utożsamienia związanym z innymi zbiorowościami, bliżej zaś lub dalej z każdą grupą ludzi, z którą się komunikuję; dzięki tej bliskości mogę w jakiejś chwili czuć się nieomal Żydem, Holendrem lub Anglikiem. Lecz fakt, że jestem Niemcem, tj. że w istocie żyję w sferze ojczystego języka, przejawia się najpotężniej w tym, że choć racjonalnie pojąć, ba, przyjąć nawet tego nie sposób, czuję się współodpowiedzialny za obecne i przyszłe uczynki Niemców”⁶⁰.

W końcu Jaspers odkrył sens tej rozprawy. Pisał, że dzięki poczuciu kolektywnej winy: „...czujemy też całą wielkość zadania odnowy człowieka od podstaw, zadania, które stoi przed każdym człowiekiem, ale które narzuca się bardziej

⁵⁸ Tamże, s. 182.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże.

natarczywie, bardziej dotkliwie, decydując niejako o całym naszym bycie, tam gdzie naród z własnej winy staje w obliczu nicości”⁶¹.

Jaspers wiedział, że słowa te wprawią czytelnika w konfuzję, wyznał bowiem, że ma on prawo podejrzewać, że autor „zatracił już wszelkie pojęcie”. Filozof nie wyjaśnił bliżej, jak rozumieć owo wyznanie. Można domyślać się, że chodziło mu o to, że w tej części *Problemu winy* sformułował tezy, które na pierwszy rzut oka wydają się sprzeczne z wcześniejszymi rozważaniami. **Po pierwsze, że istnienie szeroko rozumiana wina zbiorowa Niemców za przestępstwa i zbrodnie III Rzeszy, po drugie, że każdy Niemiec musi się z niej rozliczyć i po trzecie, że przyczyny niemoralnych zachowań mają swoje źródła w niemieckiej kulturze i duchowości.**

Jak tłumaczyć wyostrzenie przez Jaspersa jego diagnozy duchowej kondycji Niemców? Nie sformułował od razu głównej tezy w sposób jednoznaczny, obawiając się zapewne, że jej szokujący charakter doprowadziłby do natychmiastowego odrzucenia całego wywodu. Starał się raczej stopniowo przygotować odbiorców do przyjęcia trudnej prawdy. Dlatego rozpoczął od szczegółowych rozróżnień pojęciowych, a następnie odniósł je do duchowej sytuacji Niemców po 1945 r. Najpierw uspokoił czytelników, zapewniając, że nie istnieje zbiorowa wina narodu niemieckiego rozumianego jako kolektywna odpowiedzialność wszystkich jego członków. Następnie, krok po kroku, prowadził ich do wniosku, że każdy Niemiec obciążony jest winą polityczną, moralną i metafizyczną. Cała ta konstrukcja argumentacyjna zdawała się zmierzać do jednego celu: uznania, już *expressis verbis*, zbiorowej winy Niemców za narodowy socjalizm i jego zbrodnie.

Takie wytłumaczenie swojej sofistyki sugerował zresztą sam Jaspers. Wyznając, że zatracił „wszelkie pojęcie”, tłumaczył: „W rzeczywistości dochodzimy do granic mowy i trzeba tylko przypomnieć, że wszystkie nasze rozróżnienia, które nadal uważamy za słuszne i których bynajmniej nie odwołujemy, mają tylko wartość negatywną: nie pozwalają spocząć na laurach. Nie wolno, by załatwiały nam sprawę i uwolniły nas od ciężaru. Pójdziemy z nim dalej naszą

⁶¹ Tamże.

drogą przez życie, dzięki niemu zaś powinno dojrzeć to, co najcenniejsze: wieczysta istota naszej duszy”⁶².

Jaspers chciał przez to powiedzieć, że w końcu trzeba skończyć z wymyślnymi kategoryzacjami, argumentacjami i sylogizmami, stojąc w prawdzie i wobec wprost doświadczanego faktu: Niemcy ponoszą winę kolektywną za zbrodnie nazizmu. Filozof zdaje się mówić, że droga rozumowa może stanowić tylko przygotowanie, pewien grunt pod uznanie winy, ale na pewno tego aktu nie zastąpi.

Jaspers po odkryciu przed Niemcami faktu ich zbiorowej winy zrobił krok do tyłu, jakby chciał złagodzić konfuzję czytelników. Rozwagał bowiem możliwe usprawiedliwienia, wskazując na okoliczności łagodzące. Na kilku stronach opisywał, że Niemcy byli poddani panowaniu terroru, że podlegali takim a nie innym uwarunkowaniom historycznym, geograficznym, ideologicznym czy społecznym. Z częścią tych uwag można by się zgodzić, bo nie ulega wątpliwości, że *appeasement* mocarstw zachodnich ułatwił Hitlerowi drogę do zbrodniczej wojny. Filozof używał także – prawdopodobnie w dobrej wierze – nieprawdziwych argumentów. Pisał, że niektórzy dowódcy komand zajmujących się egzekucjami i mordami jakoby odmówili wykonania rozkazu i zostali oskarżeni. Nie znamy faktów, które by to potwierdzały.

3.4. Oczyszczenie

Kulminacją rozważań Jaspersa nad winą było wezwanie Niemców do wewnętrznej przemiany i oczyszczenia. Filozof wierzył, że gdy staną oni w poczuciu winy, poczują potrzebę odnowy. Dostrzegał, że przeszkodą na tej drodze może być defensywne zamknięcie się w sobie, wywołane poczuciem bycia nieustannie oskarżanym przez innych. Zarazem obawiał się reakcji przeciwnej, równie niebezpiecznej: sytuacji, w której wyznanie winy stawałoby się podstawą moralnego samouwznioślenia:

⁶² Tamże, s. 182–183.

„Niejednego zwodzą na manowce doraźne względy życiowe. Sądzi on, że wyznanie winy przynosi korzyści. Skoro świat oburza się na moralną nikczemność Niemiec, odpowiada na to okazaniem gotowości przyznania się do winy. Schlebia się potężnym, mówiąc im chętnie to, co chcą usłyszeć. Na dodatek ludzie mają fatalną skłonność do wywyższania się we własnych oczach przez wyznawanie swej winy. Obnażając się publicznie, atakują innych, którzy tego nie czynią. Jawnie haniebne są takie powierzchowne samooskarżenia, jawnie niegodne pochlebstwa obliczone na korzyść”⁶³.

Co ciekawe, ta druga reakcja znalazła później pewne odzwierciedlenie w oficjalnej polityce historycznej RFN. Od lat sześćdziesiątych Niemcy coraz częściej budowali swój wizerunek nie tylko jako sprawców bezprecedensowych zbrodni, lecz także jako narodu, który potrafił poddać własną przeszłość krytycznej refleksji i dokonać moralnego rozrachunku ze swoimi czynami. Dokonali zatem, co opisał polski socjolog Michał Łuczewski, konwersji, biorąc odpowiedzialność za zbrodnie i stając po stronie swoich dawnych ofiar⁶⁴.

Jaspers przestrzegał Niemców przed przekonaniem, że ich własne cierpienia oznaczają ostateczne wyrównanie rachunków. O ile w przypadku winy kryminalnej i politycznej można mówić o pewnej formie rozliczenia – ponieważ w pierwszym przypadku sprawca odbywa karę, a w drugim kwestia odpowiedzialności zostaje uregulowana traktatem pokojowym – o tyle znacznie trudniej zastosować taką logikę do winy moralnej. Albowiem wina moralna i metafizyczna z samej swojej istoty nie podlegają odpokutowaniu. One nigdy się nie kończą, człowiek jest nimi obciążony do kresu życia. W obliczu tego wyzwania filozof zwrócił się z dramatycznym apelem do swoich rodaków:

„My, Niemcy, stoimy tu przed alternatywą: albo przyjmiemy na siebie winę, której pozostały świat nie pojmuje, a o której nam nieustannie przypomina sumienie; jeśli stanie się to fundamentalną cechą niemieckiej samowiedzy, wkroczymy na drogę przemiany duchowej; albo pogrążymy się w przecięt-

⁶³ Tamże, s. 197.

⁶⁴ Zob. M. Łuczewski, *Kapitał moralny. Polityki historyczne w późnej nowoczesności*, Kraków 2017, s. 147–148.

ności zwykłego, obojętnego życia, a wtedy nie odezwie się już w nas żaden praimpuls, wtedy nie objawi się nam już, czym jest właściwie byt; wtedy staniemy się głusi na sens transcendentny naszej wzniosłej poezji, naszej sztuki, naszej muzyki i filozofii. Jeśli pogrążeni w otchłani winy Niemcy nie przebędą drogi oczyszczenia, nie osiągną też prawdy wcale”⁶⁵.

Doświadczenie winy powinno być pretekstem nie tylko do oczyszczenia poprzez zadośćuczynienie. Może ono być impulsem do bardziej fundamentalnego doznania, przekraczającego niemieckość. Filozof nie traktował winy jako zagadnienia samego w sobie, a oczyszczenia jako moralnego rozliczenia. Dostrzegł bowiem w tym doświadczeniu okazję do fundamentalnej przemiany egzystencjalnej, do wyrwania się z powszedniości i nieautentyczności. Poczucie winy może stać się impulsem w poszukiwaniu prawdy, bytu takiego, jakim on jest, do dotknięcia transcendencji.

Jaspers, wracając w swoich rozważaniach do perspektywy niemieckiej, wyjaśnił, że oczyszczenie oznacza wyrównanie szkód, czyli dobrowolne działania przyjmujące formę prawną, które „kosztem własnych wyrzeczeń zrekompen-sują narodowi napadniętym przez Niemcy hitlerowskie części dokonanych zniszczeń”⁶⁶. Dodawał przy tym, że rzeczywiste wyrównanie szkód oznacza jednak coś więcej. Chodziło mu o to, że stosunek do ofiar wynikający z poczucia własnej winy wobec nich musi różnić się od normalnego odruchu pomocy bliźniemu znajdującemu się w nieszczęściu. Zobrazował tę myśl w następujący sposób: „Wyjaśnianie winy to zarazem wyjaśnianie naszego nowego życia i jego możliwości. Z niej wyrasta powaga i zdecydowanie”⁶⁷.

Jaspers przypominał, że celem życia nie jest „rozkosz i wesola zabawa”, lecz poświęcenie się zadaniu nadającemu ludzkiej egzystencji sens. Tym bardziej że człowiek, stając wobec transcendencji, uświadamia sobie własną „skończoność i niedoskonałość”. Dopiero wtedy otwiera się przed nim droga do prawdy. Jedną z prowadzących do niej ścieżek jest, zdaniem filozofa, proces oczyszczenia.

⁶⁵ K. Jaspers, *Problem winy...*, s. 202–203, pogrubienie K.R.

⁶⁶ Tamże, s. 203.

⁶⁷ Tamże.

Człowiek jest bowiem wolny: „wciąż na nowo (...) staje na rozdrożu, może oczyścić się lub pogrzążyć w błocie”. Każdy idzie własną drogą, którą musi samodzielnie znaleźć i wybrać. Chodzi o to, aby poddać się „pędowi ku jasności i przejrzystości własnej”, osiągając „umiłowanie człowieka”⁶⁸.

Jaspers był zdania, że oczyszczenie jest warunkiem wolności politycznej Niemców: „Dopiero bowiem ze świadomości winy wyłania się świadomość solidarności i współodpowiedzialności, bez których nie ma wolności”⁶⁹. Wolność zaczyna się wtedy, gdy większość poczuwa się do współodpowiedzialności za politykę własnej społeczności. *Problem winy* Karl Jaspers zamknął następującą refleksją:

„Oczyszczenie daje nam wolność. Przebieg wydarzeń nie leży w niczyich rękach, nawet jeśli człowiek może daleko zajść, kierując własną egzystencją. Ponieważ niepewność oraz możliwość nowego, większego jeszcze zła trwa nadal, ponieważ przemiana spowodowana świadomością winy nie pociąga za sobą bynajmniej nagrody w postaci nowego szczęścia w życiu, przeto tylko oczyszczenie zapewni nam wolność, dzięki której gotowi będziemy przyjąć, co się zdarzy.

Doprawdy, dusza czysta potrafi żyć w napięciu, by w obliczu zupełnej zagłady dążyć niestrudzenie do osiągnięcia tego, co możliwe.

Przyglądając się wydarzeniom na świecie, dobrze wspomnieć Jeremiasza. Kiedy po zburzeniu Jerozolimy, po utracie państwa i ziemi ojczystej, uprowadzony przymusem przez resztę Żydów odchodzących do Egiptu, przeżyć musiał i to także, jak składali ofiary Izydzie w nadziei, że pomoże im bardziej niż Jehowa, wtedy załamał się uczeń jego, Baruch. Jeremiasz zaś odrzekł: »Tak mówi Pan: Tak rzeczesz do niego: Oto, których zbudowałem, rozwalam, a których zasadziłem, ja wyrwam i wszystką tę ziemię. A ty szukasz dla siebie wielkich rzeczy? Nie szukaj!«. Cóż to znaczy? Dość, że jest Bóg. Gdyby wszystko przepadło, Bóg pozostanie – oto jedyna pewność.

⁶⁸ Tamże, s. 204.

⁶⁹ Tamże.

Ale co jest prawdą w obliczu śmierci, w ostateczności, przemienia się w niebezpieczną pokusę, kiedy przedwcześnie ogarnia zmęczonego, zniecierpliwionego, zrozpaczonego człowieka. Taka postawa jest bowiem słuszna tylko u kresu, kiedy przynosi ją niewzruszone przekonanie, że póki życia należy stale czynić to, co możliwe. Pokora i umiar, oto nasz los⁷⁰.

*

Po tym szczegółowym i oddającym meandry argumentacyjne streszczeniu *Problemu winy* warto dokonać podsumowania i ostatecznej wykładni zawartych w tym dziele treści. Trudność interpretacyjna tego tekstu związana jest zarówno ze specyficznym tokiem wykładu, jak również pewnymi odniesieniami do filozofii Jaspersa. Jego wywody nie mają charakteru linearnego, a tym bardziej matematyczno-geometrycznego. Jaspers nie dążył do realizacji ideału narracji naukowej, polegającego na jasnym przedstawieniu i systematycznym wyjaśnieniu głównych tez. Przeciwnie – podejmował kolejne zagadnienia, niekiedy jedynie je sygnalizując i częściowo rozjaśniając ich abstrakcyjny sens, nigdy jednak w pełni nie odslaniając zasadniczego zamysłu swojej refleksji. Nie prowadził czytelnika za rękę: nie wskazywał wyraźnie, które tezy uważa za najważniejsze, ani nie budował klasycznego wywodu dowodowego.

Główną przyczyną pewnej niejasności tych rozważań była – obok oczywistej trudności, jakie niosła ze sobą sama ich materia – świadomość autora, że Niemcy nie byli gotowi uderzyć się we własne piersi i bezwarunkowo wyznać swoich win. Większość członków powojennej niemieckiej elity, czyli tej nieuwikłanej w zbrodnie, nie chciała podjąć otwartej i publicznej debaty o odpowiedzialności i winie za nazizm⁷¹. Wielce symptomatyczna była reakcja Kościołów chrześcijańskich. Niemieccy protestanci co prawda wydali w październiku 1945 r. dokument nazwany potem „Wyznanie winy”, lecz jego treść była niejednoznaczna. Nie dostrzeżono na przykład w ogóle mordu na Żydach. Poza tym część sygnatariuszy tego dokumentu nie utożsamiała się w całości z jego treścią, a niektórzy z nich z czasem zaczęli odnosić się do niego wręcz z rezerwą.

⁷⁰ Tamże, s. 205–206.

⁷¹ Zob. G. Margalit, *Guilt, Suffering, and Memory...*, s. 24–25.

Główny problem stanowiło narastające po wojnie przekonanie, że Niemcy są takimi samymi ofiarami wojny jak inne narody. Izraelski badacz Gilad Margalit tak opisał tę sytuację:

„Społeczeństwo reagowało na kwestię winy na różne sposoby. Tylko niewielka mniejszość w pełni akceptowała tezę o winie zbiorowej. Myślenie większości Niemców w latach powojennych rozciągało się od kategorycznego odrzucenia żądania, by uznali swoją winę, po postawę pełną sprzeczności. Postawa ta na poziomie poznawczym uznawała zbiorową niemiecką odpowiedzialność za dojście Hitlera do władzy oraz odpowiedzialność Niemców – w odróżnieniu od samego reżimu nazistowskiego – za zbrodnie. Zarazem jednak na poziomie emocjonalnym ujawniała trudność w wyciągnięciu nieuchronnych wniosków osobistych. Wielu Niemców uznawało własną oraz narodową odpowiedzialność polityczną za okrucieństwa, ale jednocześnie postrzegało siebie – zwłaszcza emocjonalnie – jako niewinne ofiary reżimu nazistowskiego, wojny i okupantów oraz czuło, że wyrządzono im krzywdę”⁷².

Jaspers w istocie nieustannie krążył wokół centralnego problemu, jakim była kwestia niemieckiej winy zbiorowej, tak jakby chciał zrzucić ostateczną odpowiedzialność za swoje rozstrzygnięcia na czytelnika.

Amerykański badacz Jeffrey Olick zauważył, że Jaspers równie często bywa przedstawiany jako zwolennik winy zbiorowej, jak ktoś, kto ją odrzuca. I tłumaczy, że „w pewnym sensie stanowi to właśnie piękno jego koncepcji (...), wieloznaczność argumentacji Jaspersa wydaje się oferować coś dla każdego – zarówno coś, co można odrzucić, jak i coś, co można zaakceptować”⁷³. Jednak potem Olick przyznaje, że koncepcja Jaspersa „wydaje się wymagać dokładanie tego, czego ci występujący przeciwko winie zbiorowej starali się uniknąć”⁷⁴. Równie niejednoznaczną interpretację przedstawił Felix Lieb. Ten niemiecki badacz twierdził, że Jaspers najpierw odrzucił zarzut zbiorowej winy Niemców,

⁷² Tamże, s. 30–31.

⁷³ J.K. Olick, *In the House of the Hangman...*, s. 312.

⁷⁴ Tamże, s. 313.

a potem go dopuścić⁷⁵. Inni wpływowi badacze, tacy jak Aleida Assmann, Ute Frevert⁷⁶, Jan-Werner Müller⁷⁷, Dan Diner⁷⁸, Heidrun Kämper⁷⁹ czy Gilad Margalit⁸⁰ wyrażali z kolei przekonanie, że celem książki Jaspersa było zakwestionowanie istnienia winy zbiorowej.

Ze względu na tę niejednoznaczność dokonałem szczegółowej analizy *Problemu winy*, przedstawiając zawarty w tym dziele tok myśli w całej jej zawitości. Moim zdaniem uzasadnia ona twierdzenie, że Jaspers napisał swoją książkę, wychodząc z przesłanki niemieckiej winy zbiorowej. Użyłem przy tym dwóch kluczowych argumentów. Po pierwsze, wino w rozumieniu powszechnym (zbiorowym) jest jednym z podstawowych pojęć jego koncepcji filozoficznej. Tymczasem zdecydowana większość interpretatorów i komentatorów nie bierze jej pod uwagę, dokonując wykładni *Problemu winy*. Po drugie, Jaspers w ostatnich partiach swojej książki *expressis verbis* odnosi pojęcie winy zbiorowej do Niemców. Problemy interpretacyjne biorą się zapewne stąd, że jego książka mimo niezbyt imponującej objętości nie jest czytana od deski do deski.

Zasadniczy i najważniejszy cel *Problemu winy* miał charakter praktyczny, a nie teoretyczny. Filozofowi nie chodziło przede wszystkim o wyjaśnienie znaczenia kilku zasadniczych pojęć z zakresu metafizyki antropologicznej, lecz o przekonanie swoich rodaków do dokonania gruntownej duchowo-egzystencjalnej przemiany. Apelował do sumień Niemców, aby poczuli się do winy za zbrodnie popełnione w okresie nazistowski, a uznając ją, doznali egzystencjalnego oczyszczenia. Odwoływał się więc przede wszystkim do sumienia, a nie do intelektu. Z tego też powodu posługiwał się metodami stosowanymi przez sofistów. Było to zapewne spowodowane tym, że filozof zdawał sobie sprawę, iż

⁷⁵ Zob. F. Lieb, *Ein überschätztes Buch...*, s. 571–572.

⁷⁶ Zob. A. Assmann, U. Frevert, *Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit. Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945*, Stuttgart 1999, s. 84.

⁷⁷ Zob. J.-W. Müller, *Another Country. German Intellectuals, Unification and National Identity*, New Haven–London 2000, s. 28.

⁷⁸ Zob. D. Diner, *Beyond the Conceivable...*, s. 220.

⁷⁹ Zob. H. Kämper, „Die Schuldfrage“ von Karl Jaspers (1946). Ein zentraler Text des deutschen Nachkriegsdiskurses, w: F. Hermanns, W. Holly (Hrsg.), *Linguistische Hermeneutik. Theorie und Praxis des Verstehens und Interpretierens*, Berlin–New York 2007, s. 307–310.

⁸⁰ Zob. G. Margalit, *Guilt, Suffering, and Memory...*, s. 33–34.

Niemcy nie są gotowi do bezpośredniego wyznania winy i zadośćuczynienia. Dlatego rozpoczął od rozważań teoretycznych, w których zdefiniował poszczególne kategorie winy. Następnie zaproponowaną przez siebie siatkę pojęciową zastosował do analizy powojennej kondycji duchowej Niemców. Ostateczną diagnozę sformułował dopiero w drugiej części swoich rozważań, stawiając tezę o zbiorowej winie Niemców. Jednak i wówczas nie przestał kluczyć, bo natychmiast wskazał na okoliczności łagodzące; wszystko po to, aby ułatwić swoim rodakom skonfrontowanie się z prawdą. Z prawdą, że każdy Niemiec ponosi polityczną, moralną i metafizyczną winę za zbrodnie popełnione przez III Rzeszę w latach 1933–1945. O przyszłości nie miały jednak przesądzić denazyfikacja i reedukacja przeprowadzane przez zwycięzców. Ich znaczenie było co najwyżej pomocnicze. Rozstrzygające miało być natomiast moralne odrodzenie dokonujące się w sumieniu poszczególnych ludzi. Przemiana i oczyszczenie nie mogły być procesem zbiorowym ani rezultatem zewnętrznego przymusu. Każdy Niemiec musiał przeprowadzić je sam, kierując się wewnętrznym imperatywem odpowiedzialności. Dopiero taki akt samopoznania i samoodnowy otwierał drogę do stworzenia nowej republiki – państwa wolnych obywateli, ufundowanego na konstytucji wolności.

Problem winy jest zatem bardziej pismem prorockim aniżeli filozoficznym. Jaspers nie przypadkiem kończy je odwołaniem do słów proroka Jeremiasza. Jest ono niezwykle dwuznaczne. Z jednej strony jest wyraźną aluzją do roli, jaką chciał odegrać Jaspers wobec swoich rodaków – natchnionego proroka, nawołującego swój lud do nawrócenia. Z drugiej strony autor *Problemu winy* musiał zdawać sobie sprawę, że lud zazwyczaj nie słucha swoich proroków. Taki właśnie los spotkał Jeremiasza, który nie uratował Jerozolimy i wraz z częścią swoich rodaków skończył w babilońskiej niewoli. Siedem wieków później Jezus Chrystus stwierdził, że nikt nie jest prorokiem we własnym kraju. Jaspers doskonale znał historię Jeremiasza i Jezusa, a zatem pisząc swoją rozprawę, musiał brać pod uwagę, że jego apele do niemieckich sumień nie odniosą żadnego skutku.

W podsumowaniu rozważań na temat *Problemu winy* trzeba wspomnieć o niedomówieniach i przemilczeniach. Jaspers w swojej książce w ogóle nie

odnotował perspektywy ofiar niemieckiej zbrodni. Tak jakby go ona w ogóle nie interesowała. Koncentracja wyłącznie na losie samych Niemców niewątpliwie wpisywała się w szerszy trend autowiktylizacji ujawniający się bezpośrednio po zakończeniu wojny, widoczny także w reakcjach na tę książkę. Niemcy uważali się za główną ofiarę, mitologizując i wyolbrzymiając alianckie bombardowania oraz ucieczkę i wypędzenie ludności niemieckiej ze wschodnich terenów Rzeszy. Nie pamiętali przy tym o zagładzie Żydów, by nie wspomnieć o ludobójstwie dokonanym na innych narodach, szczególnie Polakach. Jeśli w ogóle odwoływali się do Holokaustu, to tylko po to, aby zestawić go z alianckimi „zbrodniami wojennymi”.

Jaspers zgodnie z duchem czasu nie podjął również zagadnienia skali niemieckiego sprawstwa w zbrodniach i szczególnego barbarzyństwa praktyk ludobójczych. Wydawał się wręcz bagatelizować tę sprawę, pisząc w *Problemie winy*, że „bardzo znikoma mniejszość Niemców” była zbrodniarzami. To wynikało z jego braku wiedzy. Późniejsza historia pokazuje, że Niemcy przez dekady nie chcieli zapoznać się ze szczegółami popełnionych zbrodni. Ta niechęć do konkretyzacji jest charakterystyczna dla oficjalnej polityki historycznej. Niezwykle rzadko w oficjalnych przemówieniach używa się sformułowań: „zbrodniarze”, „zbrodnie”, „ludobójstwo”, a nigdy nie określa się ich jako „niemieckie”.

Trzeba jednak przyznać, że pisząc w 1962 r. postowie do wznowienia *Problemu winy*, Jaspers zdawkowo przyznał się do błędu, twierdząc, że nie był świadom wówczas „sposobu planowania i skali zbrodni”⁸¹.

Co ciekawe, do kwestii niemieckich zbrodni Jaspers powrócił w jednym z listów do swojej uczennicy Hannah Arendt, polemizując z jej sugestią, aby przyznać im szczególny status. Nie zgodził się na przypisywanie im „satanicznej wielkości”; odrzucał doszukiwanie się w Hitlerze „demonicznych pierwiastków”. Postulował „trzeźwe” spojrzenie na zbrodnie popełnione przez Niemców: „Wydaje mi się, że musimy postrzegać te rzeczy w całej ich banalności, w ich prozaicznej trywialności, ponieważ to właśnie naprawdę je charakteryzuje. Bakte-

⁸¹ K. Jaspers, *Nachwort 1962 über meine „Schuldfrage”*, w: tenże, *Die Schuldfrage. Für Völkermord gibt es keine Verjährung*, München 1979, s. 88.

rie mogą wywoływać epidemie, które unicestwiają całe narody, ale pozostają jedynie bakteriami. Z przerażeniem odnoszę się do wszelkich sugestii mitu i legendy, a wszystko, co niesprecyzowane, jest właśnie taką sugestią”⁸². Te uwagi Jaspersa wpłynęły na sposób, w jaki kilkanaście lat później Arendt będzie relacjonować proces Adolfa Eichmanna w Jerozolimie.

⁸² *Karl Jaspers an Hannah Arendt 19./25.10.1946*, w: H. Arendt, K. Jaspers, *Briefwechsel 1929–1969*, München–Zürich 1993, s. 98–99.

4. Paula Ricoëura krytyka jaspersowskiej koncepcji winy

Ażeby zrozumieć istotę *Problemu winy*, konieczne jest krótkie odwołanie się do filozofii Jaspersa. W jego koncepcji wina jest jednym z podstawowych pojęć opisujących egzystencjalną sytuację człowieka; charakteryzuje ona, jak tłumaczył Leszek Kołakowski, jego „ontologiczny status”⁸³.

W *Filozofii*, swoim głównym dziele, Jaspers ściśle wiązał winę z wolnością: „Ponieważ wiem, że jestem wolny, uznaję się za winnego”⁸⁴. Każde nasze działanie przynosi skutki, których nie jesteśmy w stanie przewidzieć. Ta niepewność wywołuje w nas lęk i winę. Filozof wyjaśniał: „Moja wina, z powodu mojego bycia wolnym, nie da się określić, a w efekcie uniknąć, co stanowi podstawę wszelkiej szczególnej winy”⁸⁵. Wolność nie jest jednak całkowicie autonomiczna, ponieważ w przeciwnym razie sprowadzałaby się do zwykłej samowoli. Jej właściwy sens ujawnia się dopiero w odniesieniu do transcendencji. Wolność, czyniąc człowieka winnym, umożliwia mu doświadczanie transcendencji, dzięki czemu może on osiągnąć autentyczność. Taka wewnętrzna przemiana, prowadząca do urzeczywistnienia autentycznej egzystencji, stanowi zasadniczy postulat koncepcji Jaspersa⁸⁶.

Dla filozofa poczucie winy należy do kategorii sytuacji granicznych, czyli takich momentów w naszym życiu, które są „ostateczne”, „są jak ściana, z którą się zderzamy i o którą się rozbijamy”⁸⁷. Należą do nich także „walka i cierpienie” i doświadczenie śmierci. To one wyrrywają nas z bezrefleksyjnej codzienności, otwierają na transcendencję i rozjaśniają przed nami naszą egzystencję, pozwalając na chwilowe kontemplowanie autentyczności naszego bytowania.

⁸³ L. Kołakowski, *Jaspers. Wiara filozoficzna wobec objawienia*, w: tenże, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009, s. 52.

⁸⁴ K. Jaspers, *Filozofia. Tom II. Rozjaśnianie egzystencji*, Toruń 2020, s. 291.

⁸⁵ Tamże, s. 292.

⁸⁶ Zob. tamże, s. 294–295.

⁸⁷ Tamże, s. 302.

Rzecz w tym, że transcendencja nigdy nie jest nam dana bezpośrednio. Ujawnia się nam w postaci szyfrów, będących znakami, symbolami lub sposobami przejawiania się w świecie empirycznym. Transcendencja pozostaje dla człowieka niedostępna jako przedmiot poznania; może on jej doświadczać pośrednio jedynie poprzez szyfry, czyli dzieła sztuki, mity, przyrodę itd. O ile sytuacje graniczne otwierają człowieka na transcendencję, o tyle transcendencja przemawia do nas właśnie za pomocą szyfrów.

Interpretatorzy *Problemu winy* Jaspersa zbyt rzadko umieszczają zagadnienia poruszone w tym dziele w kontekście jego koncepcji filozoficznej. Poczucie winy, jej przeżywanie, to rodzaj sytuacji granicznej, która daje okazję do przemiany, do oderwania się od rutynowego codziennego egzystowania. Wina jest impulsem duchowej przemiany, służącej oczyszczeniu, dzięki któremu możemy na chwilę dotknąć transcendencji. Jest jednym z podstawowych środków pozwalającym nam autentycznie egzystować. Odczytując więc *Problem winy* w szerszym kontekście koncepcji Jaspersa, dostrzeżemy, że filozof proponował Niemcom, by poczuwając się do winy, potraktowali ją jako sytuację graniczną, która stanie się dla nich początkiem przemiany duchowej o znacznie donioślejszym znaczeniu, bo o charakterze egzystencjalno-metafizycznym. Przywołajmy raz jeszcze wcześniej cytowane wezwanie do oczyszczenia zawarte w *Problemie winy*:

„My, Niemcy, stoimy tu przed alternatywą: albo przyjmiemy na siebie winę, której pozostały świat nie pojmuje, a o której nam nieustannie przypomina sumienie; jeśli stanie się to fundamentalną cechą niemieckiej samowiedzy, wkroczymy na drogę przemiany duchowej; albo pogrążymy się w przeciętności zwykłego, obojętnego życia, a wtedy nie odezwie się już w nas żaden prąimpuls, wtedy nie objawi się nam już, czym jest właściwie być; wtedy staniemy się głusi na sens transcendentny naszej wzniosłej poezji, naszej sztuki, naszej muzyki i filozofii. Jeśli pogrążeni w otchłani winy Niemcy nie przebędą drogi oczyszczenia, nie osiągną też prawdy wcale”.

Teraz dopiero ten apel Jaspersa staje się całkowicie jasny. Nie chodzi mu bynajmniej o to, by Niemcy wyznając swoją winę, weszli na drogę nawrócenia, by

doznali rozgrzeszenia, postanowili poprawę i zadośćuczynili za wyrządzone zło. Filozof pewnie nie sprzeciwiałby się przykazaniu moralnej naprawy, ale nie to stanowiło jego priorytet. Przede wszystkim wina ma być praimpuls, sytuacją graniczną, który pozwoli Niemcom poprzez szyfry wsłuchać się w to, co mówi do nich transcendencja. Skrzywdzeni bliźni stali na drugim planie.

Ale to nie koniec. Poczucie winy obok jednostkowego doświadczenia transcendencji powinno przynieść istotny efekt na płaszczyźnie społecznej – wywołać, raz jeszcze przypomnijmy słowa Jaspersa, „świadomość solidarności i współodpowiedzialności, bez których nie ma wolności”. Z przeżycia winy wyłoni się nowe niemieckie społeczeństwo i państwo.

Gdy myślą wrócimy do jaspersowskich rozważań na temat oczyszczenia, to nie sposób nie zauważyć, że filozof skupia się tylko na Niemcach, na ich przyszłości, na poprawie ich losu. Perspektywa ofiar zupełnie nie interesuje filozofa, natomiast kwestia zadośćuczynienia za zbrodnie jest zaledwie zamarkowana w kilku zdaniach. Jego refleksja w ogóle nie sięga skali i dziejowej wyjątkowości zbrodni, jak i moralnej i materialnej odpowiedzialności za nie. Nie sposób oprzeć się wrażeniu, że w centrum rozważań Jaspersa są Niemcy i ich duchowe rozterki, a popełnione przez nich zbrodnie i ich ofiary są dla nich tylko pewnym tłem. Takie ustawienie priorytetów nie wynika ze złej woli filozofa, ale jest logiczną konsekwencją jego systemu.

Problematyczne aspekty koncepcji Jaspersa w interesujący sposób uchwycił francuski filozof Paul Ricoeur. Zwrócił on uwagę, że wina w ujęciu Jaspersa ma charakter „radykalny i nieunikniony”, a jej źródła nie sposób wskazać. Ricoeur pisał, że Jaspers „wyprowadzał winę z niezgłębionej pierwotnej konstytucji egzystencji, która nie opiera się na wolnym wyborze. Wina jest wręcz ograniczonością egzystencji afirmowaną przez wolność”⁸⁸. Jest ona zatem znakiem nieuchronnej klęski, jaką ponosi egzystencja, ponieważ tak rozumianej winy nie sposób przezwyciężyć. Sytuacja winy okazuje się sytuacją bez wyjścia, gdyż w gruncie rzeczy nie istnieje na nią żadne remedium. W filozofii Jaspersa nie

⁸⁸ P. Ricoeur, *Philosophie und Religion bei Karl Jaspers (1957)*, w: H. Saner (Hrsg.), *Karl Jaspers in der Diskussion*, München 1973, s. 378.

ma bowiem miejsca ani na przebaczenie, ani na odkupienie. Najistotniejsze są natomiast konsekwencje doświadczenia winy: uświadamia ono człowiekowi tragiczny wymiar jego losu, a tym samym pozwala mu doświadczyć własnego egzystencjalnego związku z transcendencją.

Ricoeur zauważył, że w tym punkcie Jaspers fundamentalnie różnił się od chrześcijaństwa. Wina chrześcijańska w odróżnieniu od winy filozoficznej Jaspersa nie ma radykalnego i nieuniknionego charakteru. Człowiek nie jest bowiem na nią beznadziejnie skazany. Został bowiem stworzony w stanie pierwotnej niewinności, a gdy ją utracił wskutek grzechu pierworodnego, to dzięki łasce Boga zyskał możliwość oczyszczenia. Chrześcijanin rozumie zatem winę zawsze w perspektywie przebaczenia (spowiedzi).

W tym miejscu wyraźnie widać różnicę pomiędzy Bogiem chrześcijan a jaspersowską transcendencją: Bóg przebacza winę, transcendencja nie; transcendencja ewokuje jedynie kontemplację autentycznej ludzkiej egzystencji. Ricoeur tłumaczy tę różnicę tym, że Jaspers zastępuje „chrześcijański grzech nieuniknioną winą”. Skutkiem niemożliwości odrodzenia i odkupienia jest skazanie człowieka na klęskę w jego bytowaniu. Człowiek zawsze musi odczuwać swoją problematyczność, skończoność, niepełność wobec absolutu. Aby się od nich uwolnić, aby przestać być wolnym i winnym, musi znieść samego siebie – stać się nicością. A więc egzystencja poprzez wolność i winę skazana jest na klęskę, która, jak pisze Ricoeur, staje się „najwyższym, choć milczącym szyfrem bytu”⁸⁹.

Dla Jaspersa wolność odkrywa własną prawdę poprzez doświadczenie granicy, porażki i samounicestwienia. Klęska nie jest jedynie momentem przejściowym, lecz staje się uprzywilejowanym miejscem objawiania się bytu. To właśnie w niepowodzeniu egzystencji, w jej załamaniu się i niespełnieniu, odstania się transcendencja.

Z chrześcijańskiego punktu widzenia, jak wskazuje Ricoeur, taka koncepcja grozi jednak utożsamieniem prawdy ludzkiej egzystencji z jej porażką. Tam,

⁸⁹ Tamże, s. 379.

gdzie chrześcijaństwo widzi grzech i przebaczenie, upadek i odkupienie, śmierć i zmartwychwstanie, Jaspers dostrzega przede wszystkim granicę i klęskę jako szyfry bytu. W rezultacie przebaczenie przestaje być centralną kategorią egzystencji, a jego miejsce zajmuje metafizyczna interpretacja niepowodzenia.

Dlatego właśnie Ricœur uważa, że u podstaw filozofii Jaspersa znajduje się zasadnicze przesunięcie: religijny problem winy i zbawienia zostaje przełożony na filozoficzny problem pojawiania się i znikania bytu. Wina przestaje być wydarzeniem wymagającym odkupienia, a staje się konstytutywnym wymiarem egzystencji. Klęska zaś przestaje być skutkiem grzechu i staje się najwyższym szyfrem transcendencji.

Innymi słowy, Jaspers rozumie winę zupełnie niezgodnie z całą tradycją zachodnią inspirowaną chrześcijaństwem. Wina ma charakter radykalny, człowiek nie może się od niej uwolnić. A skoro tak, to cywilizacyjne praktyki służące jej przezwyciężeniu inspirowane przez chrześcijaństwo nie mają sensu. Z poczucia winy nie wynika aksjologiczna konieczność poprawy. Człowiekowi, który jest skazany na sytuację klęski, w niczym nie pomoże wyznanie winy, skrucha, żal, zadośćuczynienie i przebaczenie. Te chrześcijańskie rytuały co najwyżej może potraktować jako szyfry transcendencji, które utrwalą go w przekonaniu o dramacie nieuniknionej porażki egzystencji.

5. Pożegnanie z Niemcami

Pierwsze oznaki niepowodzenia swoich zamierzeń Jaspers mógł dostrzec stosunkowo szybko. Wyraźnym sygnałem nadchodzącego fiaska okazały się reakcje studentów na jego wykłady poświęcone duchowej sytuacji Niemiec. W liście do Arendt napisanym we wrześniu 1946 r. filozof tak opisywał ich zachowanie:

„Trudno mi mówić, gdy widzę wrogie twarze. Minimum wyczekującego zaufania jest warunkiem wstępnym. Nigdy do 1937 roku nie miałem w audytorium tak mało przychylną mi atmosferę jak teraz. Publicznie zostawia się mnie jeszcze w spokoju. Ale potajemnie jestem łżony: przez komunistów jako torujący drogę narodowemu socjalizmowi, przez nieustępliwych jako zdrajca kraju”⁹⁰.

Jaspers ostatecznie uznał, że Niemcy nie chcą przemiany i oczyszczenia, a zależy im tylko na wygodnym urzędzeniu się po katastrofie. Do tego dochodziła potrzeba zapewnienia spokoju straumatyzowanej żonie. W 1948 r. wyjechał więc do Bazylei, gdzie objął katedrę filozofii. Pozostał w Szwajcarii, jakkolwiek do końca życia interesował się losem swojej ojczyzny. Brał aktywny udział w wielu dyskusjach na temat kluczowych zagadnień zachodnioniemieckiej polityki.

Powody, dla których wraz z żoną opuścił Niemcy, wyłożył w obszernym wspomnieniu *Z Heidelbergu do Bazylei* napisanym w 1967 r., a więc na dwa lata przed śmiercią⁹¹. Filozof nie tylko wyjaśniał w nim przyczyny niepowodzenia zamierzeń przedstawionych w *Problemie winy*, lecz także dokonywał swoistego rozrachunku z Niemcami – rozrachunku, którego wynik był dla nich jednoznacznie niekorzystny.

Na początku swoich wyjaśnień stwierdził, że „nikt nie miał prawa oczekiwać, abyśmy zostali”⁹². W słowach tych można odczytać nie tylko skargę, że Niemcy nie dali mu powodu, aby nadal zamieszkiwał ich kraj, ale również zawód, że

⁹⁰ *Karl Jaspers an Hannah Arendt 18.9.1946*, w: H. Arendt, K. Jaspers, *Briefwechsel...*, s. 95.

⁹¹ Zob. K. Jaspers, *Von Heidelberg nach Basel (1967)*, w: tenże, *Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften*, München 1967, s. 164–183.

⁹² Tamże, s. 164.

nie zrobili tego, czego od nich oczekiwali. Jaspers tłumaczył, że nie czuje się już związany z państwem i narodem, które najpierw „uczyniły Żydom to, co nigdy nie powinno się zdarzyć, a potem nie potrafiły tego pojąć ani wyciągnąć z tego konsekwencji”⁹³. *Notabene*, nawet Jaspers używa tu charakterystycznego dla powojennej niemieckiej narracji historycznej omówienia: zamiast o zbrodniach pisze o tym, co „nigdy nie powinno się zdarzyć”.

Filozof nadmieniał, że wyjeżdżając nie chciał sprawiać przykrości „dobrym” Niemcom, dlatego swój krok wyjaśniał wówczas publicznie wiekiem, chorobą i potrzebą spokoju. Jednakże rzeczywiste powody jego decyzji miały bardziej dramatyczny charakter, ponieważ zdecydował się na opuszczenie miejsca, z którym związany był przez całe dotychczasowe dorosłe życie – „jedyną duchową ojczyznę”. Tak naprawdę doszło do tego, bo „wszystko stało się inne”, co tłumaczył na filozoficzny sposób: „heidelberska obecność (Heidelberger Gegenwart) była dla nas tylko wspomnieniem, a obecna heidelberska rzeczywistość była pełna bólu”⁹⁴. Tę zmianę postrzegania wywołała między innymi historia, jaka przydarzyła mu się w trakcie wojny. Jaspers chciał zarezerwować dla siebie i żony kwaterę na miejskim cmentarzu. Władze municypalne odrzuciły jednak jego wniosek, tłumacząc, że jest on przedwczesny. Filozof uznał to za wykręt, bo jego żonie, Żydówce, nie wolno było spocząć na cmentarzu, ale gdzieś poza miastem we wspólnej mogile przeznaczonej tylko dla Żydów. To wtedy, jak zauważył, „pękło coś, czego nie da się już naprawić”. Doświadczenie bycia wyrzutkiem zmieniło jego stosunek do własnego państwa i narodu: „świadomość istnienia uległa zasadniczej zmianie. Wraz z nią nastąpiło zerwanie, prawie niezauważalne, ale całkowite, nie z przeszłym, ale obecnym Heidelbergiem”⁹⁵.

Jaspers pisał, że po 1945 r. oczekiwał „nawrócenia i nowego początku”. Wierzył w narodziny nowego życia akademickiego; za cud uznał fakt, iż amerykańscy okupanci obdarzyli niemieckich naukowców tak dużym kredytem zaufania i szerokim zakresem swobody. Ten początkowy entuzjazm nie trwał jednak

⁹³ Tamże.

⁹⁴ Tamże, s. 166.

⁹⁵ Tamże, s. 167.

długo, ponieważ w Niemczech szybko wygasła wola nowego początku, wystającego z wewnętrznej przemiany. Filozof oceniał, że „lata 1945–1948 zostały zmarnowane”. Samokrytycznie przyznawał, że wykazał się brakiem rozsądku i utopijną wiarą, żywiąc nadzieję, iż jego uniwersyteccy koledzy i rodacy pójdą śladem jego wskazówek i oczekiwań. W Heidelbergu, tak jak w całych Niemczech, zdecydowano, że „nie będzie żadnego nawrócenia, a wszystko pozostanie po staremu”⁹⁶.

Pesymizm Jaspersa pogłębił sposób, w jaki w 1946 r. przyjęto publikację *Problemu winy*. Książka ta spotkała się z odrzuceniem i to nawet w kręgach akademickich w Heidelbergu. Autor otrzymał co prawda kilka listów z pozytywnymi opiniami, ale ich autorzy zastrzegali, że w ich środowisku nikt nie myśli w podobny sposób. Według Jaspersa jego książka nie została dostrzeżona ze względu na ówczesne duchowe nastawienie Niemców: „W tym czasie, po dwunastu latach zbrodni, po katastrofie wywołanej własnymi działaniami, dawała o sobie znać niemal wyłącznie egoistyczna wola przetrwania, bez śladu jakiegokolwiek chęci nawrócenia. Nie chciano nic wiedzieć o nazistowskich mordach na Żydach, nie interesowano się tym w ogóle. Do świadomości nie docierało to, co Niemcy wyrządzili sami sobie. Nie dystansowano się od totalnego przestępczego państwa, którym się staliśmy. Było tak, jakby nastawienie i charakter ludzi w ogóle się nie zmieniły. Chcieli oni jedynie żyć, ale nie chcieli się zastanowić ani zmienić, nie interesował ich bieg rzeczy i ewentualne wywieranie nań wpływu. Wszyscy naziści zrzucali winę na Hitlera: »zostaliśmy wykorzystani!«. Rzadko pojawiała się godność, częściej – skryta wściekłość i złość. Z latami było tylko gorzej”⁹⁷.

Gdy informacje o powołaniu Jaspersa na stanowisko profesorskie w Bazylei przestała być tajemnicą, władze uniwersyteckie i miejskie zwróciły się do niego za apelem, aby pozostał, ponieważ jest on „niezbędny dla Niemiec i Heidelbergu”. Jedną z ostatnich prób przekonania go do pozostania podjęli koledzy z jego macierzystego wydziału. Podczas zebrania Jaspers tak starał się wytłu-

⁹⁶ Tamże, s. 169.

⁹⁷ Tamże, s. 174.

maczyć im motywy swojego postępowania: „Dziś jednak wyłania się tu nowa rzeczywistość, do której nie mam zaufania po tym, co zrobili nam naród i państwo niemieckie. Obojętność, z jaką podchodzi się do masowego mordowania Żydów, przynębia mnie. Moja żona i ja nie czujemy się tu bezpiecznie na dłuższą metę. Chciałbym być bezpieczny, jak to tylko możliwe. Ponadto chciałbym uwolnić moją żonę od ciągłego cierpienia, które odczuwa. Dla Żydówki życie tutaj jest bardzo trudne”⁹⁸.

Po tych słowach zapadła cisza. Jeden uczestników zebrania w proteście opuścił salę. Nikt nie wyraził solidarności ani zrozumienia dla sytuacji, w jakiej znalazł się Jaspers i jego żona. Przebieg tego spotkania tylko utwierdził filozofa w decyzji o wyjeździe, ponieważ odczuł on ogromny dystans i niemożność jakiegokolwiek wspólnoty ze swoimi kolegami. Jaspers zastrzegł jednak, że istniała także druga strona relacji z rodakami. Przypomniał, że wraz z żoną przeżył okres rządów nazistowskich. Byłoby to niemożliwe bez pomocy i wsparcia bliskich oraz przyjaciół, którzy byli przecież Niemcami. Kończąc te wspomnienia napisane u schyłku życia, wyznał, że będąc w Szwajcarii, „nigdy nie naszała na niego chwila żalu czy tęsknoty za Heidelbergiem, a jeśli już to za Heidelbergiem minionym, tym sprzed 1914 r. Dziś jestem szczęśliwszy niż kiedykolwiek, że tu jestem”⁹⁹.

Stary filozof u kresu swojego życia stracił wszelkie nadzieje na to, że Niemcy nawrócą się, przeżywając swoją własną osobistą winę. Mimo tej porażki czuł się szczęśliwy, albowiem wypełnił powołanie filozofa. Dla Niemiec i Niemców stał się kłopotem¹⁰⁰, będąc nieusuwalnym wyrzutem niemieckiego sumienia.

⁹⁸ Tamże, s. 178–179.

⁹⁹ Tamże, s. 183.

¹⁰⁰ Zob. M. Żelazny, *Karl Jaspers w Bazylei*, „Filo-Sofija” nr 1/3 (2003), s. 165–166.

6. Recepcja. Niemiecka kultura winy?

Do tej pory nie powstała monografia poświęcona recepcji i oddziaływaniu *Problemu winy* ani znaczeniu tej książki dla kształtowania niemieckiej pamięci zbiorowej. Być może dlatego wciąż dominuje przekonanie, że należała ona do tekstów założycielskich nowej kultury politycznej RFN, stanowiąc jeden z najważniejszych punktów odniesienia w powojennej debacie o niemieckiej odpowiedzialności i dając początek kulturze winy, przez krytyków rozliczeń z przeszłością określanej mianem „kultu winy”.

Tymczasem w 2019 r. niemiecki historyk Felix Lieb opublikował artykuł¹⁰¹ stanowiący pierwszą próbę zarysowania tego zagadnienia. Doszedł w nim do zaskakującego wniosku, że przez dziesięciolecia przeceniano znaczenie książki Jaspersa dla kształtowania niemieckiej pamięci zbiorowej i powojennej debaty o odpowiedzialności. Przekonanie o jej fundamentalnej roli było w znacznej mierze rezultatem mitu rozpowszechnionego w latach 90. przez kilku badaczy spoza Niemiec.

Lieb przeanalizował około 100 tytułów prasy codziennej i najważniejszych czasopism społeczno-kulturalnych, ukazujących się zaraz po wojnie we wszystkich strefach okupacyjnych. Na tej podstawie ustalił, że *Problem winy* nie cieszył się żadnym szczególnym zainteresowaniem wśród niemieckiej publiczności. Dzienniki nie dostrzegły pojawienia się tej książki na rynku, a czasopiśma z reguły odnotowały jedynie fakt jej wydania. Ukazało się dosłownie kilka poważniejszych omówień i recenzji. W owym czasie o wiele większy rezonans wywołała książka Friedricha Meineckego *Niemiecka katastrofa*¹⁰², dzieło dzisiaj już częściowo zapomniane.

Problem winy nie stał się wydawniczym sukcesem. Do 1963 r. w RFN nie ukazało się żadne wznowienie tej książki. Dla porównania praca Meineckego doczekała się trzech wydań już w ciągu dwóch lat od publikacji. Książka Jaspersa sprzedana się przez kilkanaście lat jedynie w około 20 tysiącach egzemplarzy, pod-

¹⁰¹ Zob. F. Lieb, *Ein überschätztes Buch...*, s. 565–592.

¹⁰² Zob. F. Meinecke, *Die deutsche Katastrophe. Betrachtungen und Erinnerungen*, Wiesbaden 1946.

czas gdy inne niemieckie publikacje poświęcone rozliczeniu z narodowym socjalizmem osiągały niekiedy nakłady liczone w setkach tysięcy egzemplarzy.

Nikły oddźwięk czytelniczy był dla Jaspersa niemałym zaskoczeniem. Filozof w liście do swojego wydawcy nie krył rozczarowania: „Jestem zaskoczony z powodu sprzedaży *Problemu winy*. Mimo niskiej ceny nie spotkała się ona z zainteresowanym w Niemczech, a niewielki nakład nie został wyprzedany. To symptom”¹⁰³. Co ciekawe, w Szwajcarii w ciągu dwóch lat książkę wznowiono czterokrotnie, co znaczy, że Szwajcarzy byli bardziej nią zainteresowani niż Niemcy. Wygląda na to, że dzieło Jaspersa zostało dostrzeżone za granicą, a przemilczane w ojczyźnie autora.

Lieb dokonał również jakościowej analizy recepcji, dowodząc, że Niemcy czytali *Problem winy* „w sposób skrajnie selektywny”. Ich reakcje ujawniły „wiele podstawowych wzorców typowych dla wczesnych dyskusji o zbrodniach narodowego socjalizmu: bezwarunkowe odrzucenie rzekomego zarzutu winy zbiorowej, autostylizacja Niemców na główne ofiary reżimu Hitlera, retoryczna i metafizyczna internalizacja oraz generalizacja dyskursów winy, a także niemieckie zapatrzenie w siebie przy daleko idącym pomijaniu ofiar zbrodni nazi-stowskich”¹⁰⁴. Jakkolwiek *Problem winy* wywołał stosunkowo niewielki odzew, to nieliczne głosy, jakie się pojawiły, były przeważnie życzliwe. Wynikało to z dominującego wówczas w Niemczech nastroju: poczucia niesłusznego oskarżenia. Większość recenzentów z uznaniem odnosiła się do jaspersowskiej typologii winy, ponieważ postrzegała ją jako intelektualne narzędzie pozwalające odrzucić zarzut zbiorowej odpowiedzialności Niemców za zbrodnie narodowego socjalizmu.

Lieb zwracał uwagę, że przekonanie o fundamentalnym znaczeniu *Problemu winy* dla kształtowania powojennej tożsamości Republiki Federalnej Niemiec jest stosunkowo późnej daty. Ukształtowało się dopiero w latach dziewięćdziesiątych XX wieku i, co znamienne, nie w Niemczech, lecz w środowiskach

¹⁰³ Zob. F. Lieb, *Ein überschätztes Buch...*, s. 574.

¹⁰⁴ Tamże, s. 576.

akademickich poza ich granicami. Tezę tę sformułowali między innymi wspomniani wcześniej Anson Rabinbach, Dan Diner oraz Mark W. Clark.

W konkluzji swoich wywodów Lieb stwierdził: „Ponieważ jednak książka była słabo rozpowszechniana, a debata nad nią w zasadzie nie miała miejsca lub była jedynie szczątkowa, teza, że kultura polityczna Republiki Federalnej opiera się na podstawowych ideach *Problemu winy*, wydaje się mało przekonująca. Ostatecznie nasuwa się podejrzenie, że wiele ocen historiograficznych nie tyle poważnie analizowało rzeczywistą recepcję *Problemu winy*, ile samo stało się częścią jej historii recepcji”¹⁰⁵.

Oddziaływanie książki Jaspersa miało więc paradoksalny charakter. Jej pierwotny wpływ na społeczeństwo niemieckie był stosunkowo słaby, a intencje autora zrozumiano opatrnie jako dążenie do relatywizacji niemieckiej winy. Następnie, po bez mała pół wieku uczyniono z niej koronny dowód na rzecz narracji, zgodnie z którą RFN wzorcowo rozliczyła się ze zbrodniami okresu nazistowskiego. Najpierw traktowano ją jako pretekst do odrzucenia niemieckiej winy, a potem jej rytualizacji. Nigdy jednak nie spowodowała skutków, jakich oczekiwał Jaspers, a mianowicie wewnętrznego oczyszczenia i przemiany. Przyjęcie i recepcja *Problemu winy* jest zatem przykładem fałszywej świadomości społeczeństwa niemieckiego w odniesieniu do zbrodni okresu nazistowskiego.

*

Czego uczy historia *Problemu winy*? Co mówi o stosunku Niemców do zbrodni popełnionych w okresie nazistowskim? Co mówi ona o samoświadomości i mentalności Niemców tego okresu?

Pomocą w odpowiedzi na te pytania będzie opublikowana w 2005 r. książka amerykańskiego badacza Jeffreya K. Olicka *W domu kata (In the House of the Hangman. The Agonies of German Defeat, 1943-1949)*. Główną ośią jego interpretacji jest przeciwstawienie dwóch konkurencyjnych kultur pamięci (lub dwóch rywalizujących narracji o przeszłości), które funkcjonowały w powojen-

¹⁰⁵ Tamże, s. 590-591.

nych Niemczech Zachodnich w odniesieniu do zbrodni popełnionych podczas II wojny światowej. Olick w swoich rozważaniach nawiązał do Ruth Benedict i Jana-Wernera Müllera.

Ruth Benedict, jedna z twórczyń antropologii kulturowej, badała społeczeństwo japońskie w czasie wojny. Po jej zakończeniu wydała pracę *Chryzantema i miecz*¹⁰⁶, w której przedstawiła koncepcję dwóch przeciwstawnych kultur: winy i wstydu. Ta pierwsza, zachodnia, którą Benedict określa jako „naszą”, „wpaja absolutne normy moralne” członkom swojego społeczeństwa i „polega na rozwoju ludzkiego sumienia”. W kulturze japońskiej, kulturze wstydu „ludzie są zakłopotani wtedy, kiedy według nas powinni czuć się winni”. Właściwe zachowanie w kulturach winy wypływa z „wewnętrznego poczucia grzechu”. Natomiast w kulturach wstydu wynika z „sankcji zewnętrznych”: „wstyd jest reakcją na krytykę ze strony innych. Człowiek wstydzi się, dlatego że otwarcie go wyszydzono i odrzucono albo że uroił sobie, iż stał się przedmiotem drwin”. W kulturze winy ten, kto zgrzeszył, może znaleźć ukojenie, „zrzucając ciężar z serca”. Może to zrobić za pomocą świeckich terapii lub praktyk religijnych: „wiemy, że spowiedź przynosi ulgę”. Dlatego w kulturze wstydu „człowiek nie doznaje ulgi, opowiadając o swoich błędach, nawet jeśli słuchającym jest spowiednik. Dopóki jego niewłaściwe zachowanie »nie wyjdzie na świat«, nie musi się on martwić i wyznanie wydaje mu się jedynie kuszeniem kłopotów”. W takich kulturach nie ma więc spowiedzi nawet wobec bogów, a obrzędy religijne „mają raczej zapewnić przychyłność losu niż go przebłagać”¹⁰⁷.

Olick i inni badacze wykorzystali to rozróżnienie do opisu powojennego społeczeństwa niemieckiego¹⁰⁸. Zmodyfikowali koncepcję Benedict w ten sposób, że nie potraktowali tych dwóch kultur jako wzajemnie się wykluczających, ale jako dialektycznie oddziałujących na siebie w jednym społeczeństwie.

Niemiecki historyk i politolog Jan-Werner Müller dostrzegł, że zaraz po wojnie zaczęły krystalizować się dwie intelektualne strategie wobec przeszłości.

¹⁰⁶ Zob. R. Benedict, *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej*, Warszawa 1999.

¹⁰⁷ Tamże, s. 207–208.

¹⁰⁸ Zob. J.K. Olick, *In the House of the Hangman...*, s. 271–320.

Pierwszą reprezentował m.in. Jaspers, domagając się otwartej debaty na temat niemieckiej winy. Wierzył, że doprowadzi ona do oczyszczenia i stworzenia nowej niemieckiej tożsamości, na której można będzie skutecznie zbudować liberalno-demokratyczne Niemcy. To stanowisko wyraźnie kontrastowało z poglądami „wielu intelektualistów, którzy po prostu rozpuszczali niemiecką winę w uniwersalnych narracjach o upadku Zachodu”¹⁰⁹. Byli oni generalnie niechętni otwartej debacie na temat rozliczeń; „zamiast publicznie debatować o winie wybierali postawę »wstydu« i milczenia”¹¹⁰. Postulowali zaciągnięcie zasłony niepamięci nad przeszłością i odrzucali wszelkie próby publicznej pedagogiki, stanowczo broniąc się przed żądaniami spowiedzi i nawrócenia czy bezpośredniego wyrażania własnych uczuć. Kultywowali „arystokratyczny etos taktu”, dystansu i chłodnego zachowania. Za najbardziej wpływowych przedstawicieli tego nurtu Müller uznał filozofa Martina Heideggera, prawnika Carla Schmitta i pisarza Ernsta Jüngera. Twierdził, iż zasiali oni „ziarna nacjonalistycznego postmodernizmu”, który ujawnił się w Niemczech po zjednoczeniu.

Istotę rozważań na temat postaw intelektualistów Müller ujął w następujących słowach:

„W pierwszych latach powojennych w Niemczech ścierały się zatem dwie kultury. Z jednej strony istniała oficjalna publiczna kultura winy i demokratycznego humanizmu, wspierana przez aliantów za pośrednictwem licencjonowanej prasy oraz skupiona wokół emigrantów i liberałów, takich jak Jaspers. Z drugiej strony trwała uporczywa kultura milczenia, w której honor chroniono za pomocą tabu. Kultura winy i komunikacji dominowała w sferze publicznej, natomiast kontrkultura milczenia stała się bardziej charakterystyczna dla prywatnego i półprywatnego życia młodej Republiki Federalnej”¹¹¹.

Świadomość społeczną powojennych Niemców charakteryzowało dialektyczne napięcie pomiędzy winą a wstydem. Jej wytworem były dwie kultury (narracje). Pierwsza opierała się na publicznym przyznaniu się do zbrodni, druga

¹⁰⁹ J.-W. Müller, *Another Country...*, s. 29.

¹¹⁰ Tamże, s. 30.

¹¹¹ Tamże, s. 31.

na dystansie, prowadzącym do ich zamilczania. Kultura winy miała charakter zewnętrzny, bo była społeczeństwu niemieckiemu narzucona przez okupantów, powracających emigrantów i nielicznych intelektualistów, niewykląanych w nazizm takich jak Jaspers. Jednak była ona bardzo naskórkowa, manifestowała się z przymusu, nie wynikała z autentycznej moralnej potrzeby. Jej słabości dowodzi opisana tu historia przyjęcia i recepcji dzieła Jaspersa.

Kultura wstydu zdominowała świadomość większości społeczeństwa niemieckiego w pierwszych dwóch powojennych dekadach. Niemcy chcieli wówczas przede wszystkim zapomnieć nie tylko wojnie, ale zwłaszcza o popełnionych przez nich zbrodniach. Dlatego robili wszystko, aby przeszłość wyprzeć, zamilczeć i zapomnieć. Kultura wstydu nie zawładnęła jednak ostatecznie niemiecką duszą. Nowe pokolenie, wchodzące w dorosłość pod koniec lat sześćdziesiątych XX wieku, odrzuciło milczenie wokół nazistowskiej przeszłości. Nie oznaczało to jednak powrotu do postulatów Jaspersa. Na egzystencjalne przepracowanie winy było już zbyt późno: od zakończenia wojny minęły ponad dwie dekady, młodsza generacja nie mogła odczuwać osobistej odpowiedzialności za zbrodnie swoich ojców, natomiast starsza nie zamierzała porzucać wygodnej dla własnych sumień kultury przemilczenia i wyparcia. W efekcie zmieniono tylko zewnętrzny stosunek do przeszłości. Zaczęto z nią się rozliczać, ale nie było to już rozliczenie tych, co popełniali zbrodnie, ale następnego pokolenia Niemców. Takie rozliczenie nie miało, bo nie mogło mieć osobistego wewnętrznego charakteru, jaki postulował Jaspers. Było bowiem rozliczeniem dzieci z winami ich ojców.

Przedstawiona tu schematyzacja przeciwstawiająca kulturę winy kulturze wstydu dla uważnego czytelnika niniejszych rozważań może okazać się problematyczna. Jakkolwiek Jaspersa nie sposób uznać za fundatora nowego powojennego niemieckiego dyskursu, to przyjęło się go traktować jako tego, który jako pierwszy przedstawił narrację konwersji, która w latach siedemdziesiątych XX wieku zdominowała niemiecką kulturę pamięci¹¹². Była ona reakcją na kulturę przemilczania niemieckich zbrodni (kulturę wstydu). Konwersja po-

¹¹² Zob. M. Łuczewski, *Kapitał moralny...*, Kraków 2017, s. 152–153.

legała na publicznym uznaniu winy za zbrodnie i przyjęciu narracji, że Niemcy z narodu sprawców przekształcili się w naród, który nawrócił się i dokonał moralnej naprawy, rozliczając z popełnionych zbrodni.

Jednak Jaspersa trudno traktować jako proroka kultury winy i konwersji, szczególnie w świetle jego własnej koncepcji filozoficznej. Przypomnijmy, istotą kultury winy w odróżnieniu od kultury wstydu jest zdolność do wewnętrznego poczucia grzechu, powodująca, że człowiek jest w stanie oczyścić się z niego, czy to za sprawą świeckich terapii, czy praktyk religijnych. Jaspersa nie można jednak zaliczyć do reprezentantów tego dyskursu, ponieważ jego koncepcja winy wyklucza możliwość oczyszczenia się z grzechu, bo zgodnie z jego filozofią jest on podobnie jak wino po prostu nieusuwalny. Na jej gruncie odkupienie i przebaczenie jest po prostu niemożliwe. Kresem zawsze jest nieunikniona porażka egzystencji. Człowiek nie może pozbyć się winy i grzechu, ani z nich oczyścić, bo mają charakter pierwotny i radykalny, przynależąc do jego ontycznego statusu.

Wina w rozumieniu Jaspersa ma zatem sens zasadniczo inny niż wino, o której pisze Benedict. Amerykańska badaczka pojmuje ją na sposób tradycyjny, chrześcijański. Człowiek może uwolnić się od winy pod warunkiem pokuty, czyli pewnego rodzaju konwersji. Musi najpierw dokonać spowiedzi, czyli wyznać swoje grzechy, jasno je identyfikując i opisując. Kolejnym krokiem jest żal za grzechy, obejmujący uznanie własnej winy i postanowienie poprawy. Wreszcie konieczne jest zadośćuczynienie, rozumiane jako naprawienie wyrządzonych krzywd oraz ograniczenie doczesnych konsekwencji popełnionego zła. W podobny sposób winno za zbrodnie odpokutować społeczeństwo i państwo. Zastosujmy hipotetycznie ten schemat nawrócenia do zbrodni III Rzeszy. Po 1945 r. Niemcy musieliby najpierw przyznać się do popełnionych zbrodni i ukarać ich sprawców – byłby to odpowiednik społecznej spowiedzi. Kolejnym krokiem byłoby postanowienie poprawy, wyrażające się w głębokiej przemianie świadomości oraz odpowiedniej pedagogice społecznej. Ostatnim etapem stałoby się zadośćuczynienie, rozumiane jako rzeczywiste naprawienie wyrządzonych szkód, a więc między innymi wypłacenie adekwatnych odszkodowań

narodom i państwom, które ucierpiały wskutek niemieckiej polityki i niemieckich zbrodni.

Analiza *Problemu winy* skłania do wniosku, że Jaspers nie miał na myśli pokuty rozumianej w ten sposób. Jego konwersja nie miała charakteru moralnego nawrócenia i odkupienia na sposób religijny (chrześcijański), a czysto filozoficzny. Poczucie winy miało spowodować w człowieku przemianę egzystencjalną: wyrwać go z rutynowej codzienności ku egzystencjalnej kontemplacji transcendencji. Poszczególne akty pokuty: szczere wyznanie wszystkich grzechów, żal, postanowienie poprawy, zadośćuczynienie, miały dla niego drugorzędne znaczenie. Zapewne dlatego, że w jego ujęciu winy i grzechu nie można ostatecznie usunąć ani wymazać.

A zatem Jaspersa trudno zaklasyfikować jako inicjatora kultury winy rozumianej w tradycyjny sposób. Jego konwersja nie miała bowiem nic wspólnego z pokutą. Kładł on nacisk na przyznanie się do winy, ale już nie na szczegółowe wyznanie grzechów¹¹³. Czy to był przypadek, że nie zdawał sobie długo sprawy ze skali niemieckich zbrodni?

Paradoks polega na tym, że Niemcy, choć w pierwszych latach po wojnie odrzucili przesłanie Jaspersa, po kilku dekadach zaczęli prowadzić politykę historyczną tak, jakby zaakceptowali najbardziej radykalne konsekwencje jego koncepcji winy. Zrezygnowali z przemilczania winy, ale nie zrobili wiele, aby

¹¹³ Wątpliwość tę zdawał się także żywić Jan-Werner Müller, zauważając niedopasowanie koncepcji Jaspersa do schematów Benedict: „Jaspers odrzucił swój wcześniejszy nacjonalizm, przejęty od nauczyciela Maxa Webera, uznając, że w przypadku Niemiec liberalna tożsamość polityczna nie daje się pogodzić z ramami państwa narodowego. Nadal jednak identyfikował się z niemiecką kulturą wysoką, którą uważał za możliwą do ocalenia z katastrofy Trzeciej Rzeszy, i trzymał się idei *Kultur-nation* jako nieskażonego źródła społecznej spójności. Co więcej, przede wszystkim interesowało go znaczenie bycia Niemcem po wojnie, co sprawiało, że debata o niemieckiej winie stawiała się bardziej sporem o tożsamość narodową niż rzeczywistym rozliczeniem z przeszłością. Jak zauważyła Dagmar Barnouw, psychologiczne i osobiste podejście Jaspersa do »politycznej wiktylizacji i moralnej odpowiedzialności« Niemców było w dużej mierze »kształtowane przez diagnostyczną i terapeutyczną empatię«. Podejście to nie tylko zacierało bardziej społeczno-polityczne przyczyny dojścia nazizmu do władzy, lecz także zdradzało pewien rodzaj niemieckiego egocentryzmu. Jego jądrem było przekonanie, że właśnie Niemcy, po swojej historycznej »katastrofie«, znajdują się w szczególnej sytuacji, by przyczynić się do odnowy ludzkiej egzystencji »od samych źródeł«, do czego Jaspers wzywał” (J.-W. Müller, *Another Country...*, s. 28–29).

rzeczywiście ją odpokutować. Doskonałym przykładem tego paradoksu jest niemiecka polityka historyczna wobec Polski. Niemieccy politycy zasadniczo przyznają, że na ziemiach polskich w latach 1939–1945 doszło do masowych zbrodni popełnionych przez Niemców. Nie godzą się jednak na nazywanie ich po imieniu, unikając zwłaszcza określenia „ludobójstwo”. Niechętnie odnoszą się także do upamiętniania konkretnych miejsc niemieckich zbrodni i bardzo trudno skłonić ich do współfinansowania takich przedsięwzięć. Przede wszystkim jednak nie doszło do rzeczywistego zadośćuczynienia za popełnione zbrodnie. Polska nie otrzymała reparacji, a ostatnie żyjące ofiary niemieckiego terroru wciąż pozbawiane są należnych im odszkodowań.

Z wyznania win Niemcy uczynili więc zręczne narzędzie polityki historycznej, pozwalające im występować w roli moralnego mocarstwa. Jaspers zapewne zdziwiłby się, jak instrumentalnie wykorzystywana jest dziś jego koncepcja winy.

Bibliografia

- Arendt Hannah, *Karl Jaspers. A Laudatio*, w: Arendt Hannah, *Men in Dark Times*, New York 1958, s. 75–76.
- Arendt Hannah, *Zorganizowana winą i powszechna odpowiedzialność*, w: *O kondycji Niemiec. Tożsamość niemiecka w debatach intelektualistów po 1945 roku*, Jabłkowska Joanna, Żyliński Leszek (wybór i opracowanie), Poznań 2008, s. 83–93.
- Arendt Hannah, Jaspers Karl, *Briefwechsel 1926–1969*, München–Zürich 1993.
- Assmann Aleida, Frevert Ute, *Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit. Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945*, Stuttgart 1999.
- Benedict Ruth, *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej*, Warszawa 1999.
- Clark Mark W., *A Prophet without Honor. Karl Jaspers*, w: tenże, *Beyond Catastrophe. German Intellectuals and Cultural Renewal after World War II 1945–1955*, Lanham–Boulder–New York–Toronto–Oxford 2006, s. 49–82.
- Diner Dan, *Beyond the Conceivable. Studies on Germany, Nazism, and the Holocaust*, Berkeley–Los Angeles–London 2000.
- Fletcher G., *Liberals and Romantics at War. The Problem of Collective Guilt*, „Yale Law Journal” 2002/7, s. 1499–1573.
- Jaspers Karl, *Antwort an Sigrid Undset*, w: *Karl Jaspers Gesamtausgabe. Die Schuldfrage* (KJG I/23), Basel 2021, s. 1–6.
- Jaspers Karl, *Autobiografia filozoficzna*, Toruń 1993.
- Jaspers Karl, *Die Schuldfrage*; w: *Karl Jaspers Gesamtausgabe. Die Schuldfrage* (KJG I/23), Basel 2021, s. 17–97.
- Jaspers Karl, *Erneuerung der Universität*, w: *Karl Jaspers Gesamtausgabe. Schriften zur Universitätsidee* (KJG I/21), s. 73–80.
- Jaspers Karl, *Filozofia. Tom II. Rozjaśnianie egzystencji*, Toruń 2020.
- Jaspers Karl, *Hoffnung und Sorge. Schriften zur deutschen Politik 1945–1965*, München 1965.
- Jaspers Karl, *Nachwort 1962 über meine „Schuldfrage“*, w: tenże, *Die Schuldfrage. Für Völkermord gibt es keine Verjährung*, München 1979, s. 88–94.
- Jaspers Karl, *Problem winy. „Die Schuldfrage” Karla Jaspersa*, tłum. Jan Garewicz, „Etyka” nr 17 (1979), s. 143–207.
- Jaspers Karl, *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*, München 1951.
- Jaspers Karl, *Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften*, München 1967.
- Jezierska Justyna, *Polityczna, moralna czy kryminalna? Rozważania o winie na podstawie teorii Karla Jaspersa*, „Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej” 2018, nr 2, s. 90–102.
- Kaegi Dominic, *Einleitung des Herausgebers*, w: *Karl Jaspers Gesamtausgabe. Die Schuldfrage* (KJG I/23), Basel 2021, s. VII–LII.

- Kämper Heidrun, „*Die Schuldfrage*“ von Karl Jaspers (1946). Ein zentraler Text des deutschen Nachkriegsdiskurses, w: Hermanns Fritz, Holly Werner (Hrsg.), *Linguistische Hermeneutik. Theorie und Praxis des Verstehens und Interpretierens*, Berlin–New York 2007, s. 301–322.
- Kim David D., *Arendt's Solidarity. Anti-Semitism and Racism in the Atlantic World*, Stanford 2024.
- Kirkbright Suzanne, *Karl Jaspers. A Biography. Navigations in Truth*, New Haven–London 2004.
- Kołakowski Leszek, *Jaspers*, w: tenże, *O co nas pytają wielcy filozofowie. Seria III*, Kraków 2006, s. 93–103.
- Kołakowski Leszek, *Jaspers. Wiara filozoficzna wobec objawienia*, w: tenże, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009, s. 39–53.
- Lang Berel, „*Die Schuldfrage*“. Sixty Years After, „*The Review of Metaphysics*“ Vol. 60, No. 1 (Sep. 2006), s. 101–119.
- Lieb Felix, *Ein überschätztes Buch? Karl Jaspers und die „Schuldfrage“*, „*Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*“ 67 (2019), s. 565–592.
- Łuczewski Michał, *Kapitał moralny. Polityki historyczne w późnej nowoczesności*, Kraków 2017.
- Margalit Gilad, *Guilt, Suffering, and Memory. Germany Remembers its Dead of World War II*, Bloomington 2010.
- Meinecke Friedrich, *Die deutsche Katastrophe. Betrachtungen und Erinnerungen*, Wiesbaden 1946.
- Müller Jan-Werner, *Another country. German intellectuals, unification and national identity*, New Haven–London 2000.
- Olick Jeffrey K., *In the House of the Hangman. The Agonies of German Defeat 1943–1949*, Chicago–London 2005.
- Rabinbach Anson, *In the Shadow of Catastrophe. German Intellectuals between Apocalypse and Enlightenment*, Berkeley–Los Angeles–London 2000.
- Ricœur Paul, *Philosophie und Religion bei Karl Jaspers (1957)*, w: Saner Hans (Hrsg.), *Karl Jaspers in der Diskussion*, München 1973, s. 358–390.
- Rudziński Roman, *Jaspers*, Warszawa 1978.
- Saner Hans, *Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg 1970.
- Wigura Karolina, *Wina narodów. Przebaczenie jako strategia prowadzenia polityki*, Gdańsk–Warszawa 2011.
- Żelazny Mirosław, *Karl Jaspers w Bazylei*, „*Filo-Sofija*” nr 1/3 (2003), s. 161–166.

W SERII UKAZAŁY SIĘ:

- Nr 1(I) **Historia i pamięć: masowe przesiedlenia 1939–1945–1949**
History and Memory: mass expulsions and transfers 1939–1945–1949
Geschichte und Erinnerung: Zwangsaussiedlung und Flucht 1939–1945–1949
- Nr 2(I) **Odradzanie się społeczeństwa obywatelskiego. Rozwój polskiego trzeciego sektora w latach 1989–2008**
Revival of the civil society. Development of the third sector in Poland 1989–2008
Wiederbelebung der Zivilgesellschaft. Der dritte Sektor in Polen 1989–2008
- Nr 3(I) **Międzynarodowa solidarność. Operacje pokojowe ONZ – NATO – UE International solidarity. UN, NATO and EU peace operations Internationale Solidarität. Die Friedensoperationen der UN, NATO und EU**
- Nr 4(I) **Polska i Niemcy w Unii Europejskiej (2004–2009). Główne problemy i wyzwania**
- Nr 5(I) **Przyszłość NATO – trudne decyzje**
- Nr 6(I) **Mocarstwowe aspiracje Niemiec w Europie XXI wieku: realia i perspektywy (Raport z badań)**
- Nr 7(I) **Stany Zjednoczone wobec kryzysów regionalnych – aspekt transatlantycki**
- Nr 8(I) **Dynamika niemieckiej opinii publicznej. Wizerunek Polski i Polaków w Niemczech**
- Nr 9(I) **Dynamika niemieckiej opinii publicznej. Pozycja partii politycznych na podstawie sondaży i wyników wyborów do parlamentów krajowych (2011–2012)**
- Nr 10(I) **Europa w strategii Baracka Obamy (2009–2012)**
- Nr 11(I) **Polityka polonijna w ocenie jej wykonawców i adresatów**
- Nr 12(I) **Polacy i Niemcy wobec przyszłości Unii Europejskiej. Aspekty gospodarcze**
- Nr 13(I) **Polityki pamięci i dyskursy pamięci w 100-lecie wybuchu I wojny światowej**
- Nr 14(I) **Niemiecki system kształcenia obywatelskiego. Wnioski dla Polski**
- Nr 15(I) **Tendencje w wykorzystaniu czasu pracy w państwach wysoko rozwiniętych na początku XXI wieku**
- Nr 16 **Outward FDI Policies in Visegrad Countries. Final Report**

- Nr 17(I) **Bilans 25 lat Traktatu między Rzeczpospolitą Polską a Republiką Federalną Niemiec o dobrym sąsiedztwie i przyjaznej współpracy z dnia 17 czerwca 1991 r.**
- Nr 18(I) **Przemiany Unii Europejskiej, rola Niemiec i implikacje dla stosunków polsko-niemieckich. Trzy scenariusze**
- Nr 19(I) **Obama i Merkel – budowanie partnerstwa. Relacje amerykańsko-niemieckie (2009–2016)**
Obama and Merkel – Building a Partnership. German–American Relations (2009–2016). A Polish View
- Nr 20(I) **Prezydentura Trumpa i układ transatlantycki Trump Presidency and Transatlantic Relations**
- Nr 21(II) **Ethnische Ökonomie – eine Fallstudie über in Berlin lebende Polen**
- Nr 22(I) **Reparacje i odszkodowania w stosunkach między Polską a RFN (zarys historyczny)**
Reparations and damages in Polish–German relations (Historical overview)
Reparationen und Entschädigungen in den Beziehungen zwischen Polen und der Bundesrepublik Deutschland (ein historischer Überblick)
- Nr 23(I) **O postrzeganiu przez Niemców polskiej historii. Trzy wywiady**
- Nr 24(I) **Über die Wahrnehmung der polnischen Geschichte durch die Deutschen. Drei Interviews**
- Nr 25 **Aktywność Niemiec na arenie międzynarodowej w 2017 r.**
- Nr 26 (I) **Working time in the economy of OECD countries at the beginning of the 21st century**
- Nr 27(I) **Raporty Służb Naukowych Bundestagu w sprawie reparacji wojennych dla Polski i odszkodowań dla polskich obywateli**
- Nr 28 (I) **Nowa debata w Polsce o reparacjach Die neue Reparationsdebatte in Polen**
- Nr 29 (I) **Prezydentura Trumpa i kryzys w stosunkach amerykańsko-niemieckich. Aktywność Niemiec na arenie międzynarodowej w 2018 r. – wybrane aspekty**
- Nr 30 **Wybrane aspekty prawne niezawisłości władzy sądowniczej w RFN**
Selected Legal Aspects of Judicial Independence in the Federal Republic of Germany
- Nr 31 **Wybory do Parlamentu Europejskiego 2019 – programy partii w Niemczech, Francji i Austrii**

- Nr 32 **Wybory w Niemczech w 2019 r. – próba bilansu**
- Nr 33 (I) **Niemiecki dług reparacyjny po drugiej wojnie światowej. Podsumowanie badań/ Die deutsche Reparationsschuld nach dem Zweiten Weltkrieg. Eine Forschungsbilanz**
- Nr 34 **Polityka migracyjna i azylowa Unii Europejskiej w kontekście kryzysu migracyjnego**
- Nr 35 **Układ transatlantycki w okresie prezydentury Donalda Trumpa**
- Nr 36 **Bilans prezydentury Niemiec w Radzie Unii Europejskiej (1 lipca 2020 r. – 31 grudnia 2020 r.)**
- Nr 37 **Wybory do Bundestagu 2021: programy partii politycznych**
- Nr 38 **Niemcy w Radzie Bezpieczeństwa ONZ. Kadencja 2019–2020**
- Nr 39 **Kancelarz Merkel i relacje transatlantyckie**
- Nr 40 **Niemcy wobec Rosji. Zarys historii niemieckiej Russlandpolitik**
- Nr 41 **Zeitenwende. Działania Niemiec wobec wojny w Ukrainie**
- Nr 42 **Asymetria odszkodowań dla obywateli Polski za szkody poniesione w II wojnie światowej w stosunku do odszkodowań wypłaconych obywatelom innych państw**
- Nr 43 **Wybrane aspekty Zeitenwende w niemieckiej polityce zagranicznej i działaniach wewnętrznych**
- Nr 44 **Globalny szok 2022/2023 i postępujące osamotnienie Zachodu. Wyzwania dla pokoju i bezpieczeństwa**
- Nr 45 **„Dom Niemiecko-Polski”: koncepcja polityki historycznej RFN wobec II wojny światowej i okupacji Polski**
- Nr 46 **Trzeci rok Zeitenwende – bilans wybranych aspektów polityki wewnętrznej i zagranicznej RFN**
- Nr 47 **Relacje amerykańsko-niemieckie w okresie prezydentury Bidena**
- Nr 48 **Polityka historyczna AfD – normalizacyjny rewizjonizm**
- Nr 49 **Niemcy w strefie euro – dylematy i sprzeczności**
- Nr 50 **Zeitenwende a strategiczne uwarunkowania polityki energetycznej RFN**