

Hölderlin i istota poezji

Wiemy już co nieco o języku, aby mówić teraz o poezji „musimy od razu przygotować się na inną drogę” [102]. W rozprawie *Źródło dzieła sztuki* (w zbiorze *Drogi lasu*) Heidegger odróżnił poezję w węższym rozumieniu (*Poesie*) od poezji w szerszym rozumieniu (*Dichtung*). Poezja w szerokim znaczeniu miałyby obejmować różne gatunki sztuki, bowiem „wszelka sztuka jest z istoty poezją” [103]. Poezja rozumiana jest tu jako „oświetlające projektowanie prawdy” [104]. Pozostaje kwestią otwartą, czy gatunki te wyczerpują tak szeroko rozumiane pojęcie poezji. W Źródle poezja w szerszym rozumieniu określa istotę sztuki: „Istotą sztuki jest poezja. Istotą poezji jest zaś stanowienie prawdy” [105]. Stanowienie to przejawia się w trzech postaciach: darzeniu, gruntowaniu i poczynaniu. Darzenie ustanawia to, co obecne i będące do dyspozycji. Stanowienie jest nadmiarem, a gruntowanie oznacza, „że poezja zawsze otwiera na gruncie tego, w co jest wrzucona” [106]. Przy czym „jedynie poeta tworzący dzieje może poznać, czym jest, może nawet czym musi być poezja” [107]. Pytanie, co poznał Heidegger, i jako kto? Jednocześnie przypisuje on poezji w węższym rozumieniu szczególne miejsce pośród sztuk, co wiąże się z tym, że jest ona dziełem językowym (*Sprachwerk*) w ścisłym tego słowa znaczeniu. Rozwinięcie rozumienia tego miejsca nastąpi dopiero w dialogu z dziełami Fryderyka Hölderlina (a także Trakla). Heidegger już we wstępie wyrzeka się pretensji do wyjawienia historycznie słusznego Hölderlina. Początki zainteresowania jego poezją sięgają jeszcze pierwszej wojny światowej. Pierwszy wykład o Hölderlinie, poświęcony hymnom *Germania* i *Ren* miał miejsce podczas semestru zimowego 1934/1935 [108]. Poezja ta zostanie w polu zainteresowań filozofa aż do lat siedemdziesiątych. W słynnym wywiadzie dla niemieckiego tygodnika *Der Spiegel*, który zgodnie z życzeniem Heideggera został opublikowany po jego śmierci, filozof wyznał:

„Moje myślenie nawiązuje zawsze do poezji Hölderlina. Dla mnie Hölderlin nie jest poetą, którego dzieło stanowi obok dzieł innych twórców przedmiot badań historyków literatury. Hölderlin to dla mnie poeta, który sięga w przyszłość, czeka na Boga, nie może więc pozostać tylko obiektem badań w kategoriach historii literatury” [109].

Heidegger ponadto nie wybrał Hölderlina dlatego, że w jego dziele jako jednym spośród innych urzeczywistnia się ogólna istota poezji, lecz wyłącznie z tego powodu, że „nośnikiem poezji Hölderlina jest poetyckie postanowienie, by w szczególny sposób przedstawić jej istotę” [110]. Hölderlin jest dla niego w najwyższym sensie *archipoeta*”.

Heidegger nie zgadza się z obiegową opinią, że poezja jest „wyrazem przeżyć” autora, a wiersz — z jego podziałem na formę i treść — tworem wyobraźni. Odrzucając takie rozumienie poezji, autor tekstu *O istocie prawdy* wdaje się w polemikę z wpływową wówczas koncepcją Wilhelma Diltheya, która została wyłożona w pracy *Przeżycie i poezja*. Etymologiczne badania nad słówkiem *„Dichten”*, wywodzącego się ze starowysokoniemieckiego *„tithon”*, które z kolei odsyła do łacińskiego *„dictare”*, pozwalają Heideggerowi zanotować: *„Twórczość poetycka (Dichten): Powiadanie na sposób wskazującego czynienia jawnym”* [111]. Przytoczone określenie poezji odsyła do momentu wydarzania się bycia. Jediną „definicją” bycia, jaka można znaleźć w pismach Heideggera jest stwierdzenie: *„Bycie — to ono samo”* [112]. Jeśli jednak Powiadanie odnieść do samego języka, którego istota przejawia się w najwyższym stopniu w poezji i myśleniu, to przez poezję można rozumieć „słowne stanowienie bycia”. Mowa poety, będzie wtedy „miejscem”, gdzie wydarza się bycie. Jednakże „mowa” nie opisuje bycia, gdyż wszelki opis zakłada uprzedmiotowienie. „Ona bycie wyraża, dlatego jest — jak powiada Heidegger — raczej „opowieścią”, „sagą”, czyli wypowiedzią o charakterze zbliżonym do języka poetycko-biblijnego [113]. Przy tak pojętej mowie poezja będzie „ustanawiającym nazywaniem bytu (w przekładzie Woźniaka: „Bycia”) i istoty wszechrzeczy — nie dowolnym mówieniem, lecz takim, dzięki któremu wychodzi na jaw wszystko to, o czym dopiero później mówimy i co omawiamy w mowie codziennej” [114]. W związku z tym filozof mówi: „poezja jest pra-mową dziejowego ludu”. Poezja nie traktuje mowy, jak tworzywo. Heidegger pisze: „poezja nigdy nie bierze mowy jako istniejącej materii, lecz dopiero sama umożliwia mowę”

[115], co Woźniak interpretuje w zupełnie opaczny sposób: „sama mowa umożliwia poezję; jej istota daje się określić tylko od strony istoty samej mowy” [116], Heidegger na to: „odwrotnie (!) — należy rozumieć istotę mowy z istoty poezji” [117].

Zamiast dokonywać — „jakby należało” — egzegezy utworów poetyckich w jednym zamkniętym ciągu, Heidegger przytacza pięć kluczowych maksym zaczerpniętych z Hölderlina, które „powinny nam unaocznic istotną istotę poezji” [118]. Oto one:

1. Poezjowanie: „To najniewinniejsze z zajęć” (III, 377).

2. „Dlatego najniebezpieczniejsze z dóbr, mowa, jest człowiekowi dane... aby zaświadczał, czym jest...” (IV, 246).

3. "Wiele człowiek doświadczył. Wielu niebian nazwał,
Od kiedy jesteśmy rozmową
I możemy o sobie usłyszeć" (IV, 343).

4. „Lecz co przetrwa, ustanawiają poeci” (IV, 63).

5. "Pełen zasług, lecz poetycko mieszka
Człowiek na tej ziemi" (VI, 25) [119].

Pytanie: czy na podstawie tych pięciu stwierdzeń można odczytać istotę poezji w ogóle? Na ile to, co się tyczy Hölderlina można odnosić do wszystkich przypadków? Heidegger odpowiada: „wiersze Hölderlina są tylko jednymi spośród wielu i w żadnym wypadku nie wystarczą jako miara do określenia istoty poezji. Nasz zamiar jest zatem chybiony już w samym zarodku” [120]. Oczywiście tylko wtedy, dopóki przez „istotę poezji” będziemy rozumieli to, co podciągamy pod jakieś wspólne pojęcie. Ogólność odnosząca się w równym stopniu do wszystkiego, co szczególne, jest równie obojętna, co „istota”, która nigdy nie może stać się istotna. Heidegger nie szuka ogólności, on poszukuje właśnie tego, „co istotne w istocie, tego, co zmusi nas do powzięcia decyzji, czy i jak poważnie będziemy w przyszłości traktować poezję, a także czy i jak wzniesiemy ze sobą przesłanki pozwalające nam pozostawać w obszarze jej władzy” [121]. Czyż jednak nie rzuca się Heidegger na pastwę pojęć, poważając się na myślenie tego, co wyrażone poezją w słowie Hölderlina? „Czyż pisanie o poecie nie jest oznaką jakiegoś bezkrytycznego odzwierciedlenia samego siebie, a zarazem przyznawaniem się do niedostatecznego odczuwania pełni świata? Pisanie o poecie — czyż nie jest to bezsilna, wygórowana potrzeba, coś spóźnionego, jakiś kres?” [122]. Wiersze przecież trzeba przede wszystkim przeżyć. Heidegger nie odpowiada na własne pytania wprost. Próbuje udzielić odpowiedzi „mimo, że droga, jaką do nich dotrzemy, będzie drogą wybraną z konieczności”. W *przygotowaniu do słuchania słowa poezji* pisze: „Nikt tu nie będzie nam mieszał swoim 'przeżyciem'. Raz jeszcze podejmiemy próbę za pomocą „myślenia”. Być może „myślenie” jest bliższe „poezji” niż przeceniane „przeżycie” [123]. I tu znowu należałoby się z Heideggerem zgodzić. Niestety „wewnętrzny, istotny związek między poezją a myśleniem jest odkryty tajemnicą”. Tajemnica, której nikt nie skrywa, to żadna tajemnica.

W liście do matki ze stycznia 1799 roku Hölderlin nazywa poezję „tym najniewinniejszym z zajęć”. Poezja może się jawić jako „niefrasobliwa zabawa” słowami, mająca więcej wspólnego ze snem niż z rzeczywistością. „Jeśli jednak traktujemy poezję jedynie jako 'najniewinniejsze z zajęć', to oznacza, że jeszcze nie pojęliśmy jej istoty” [124]. Rok później Hölderlin spisał swe uwagi o mowie, z których pochodzi drugi z przytoczonych przez Heideggera cytatów. Hölderlin mówi w nim coś wręcz przeciwnego. O jakie niebezpieczeństwo tutaj chodzi? Powiadanie bycia zagrożone jest ze strony mamiącej mowy, która jedynie z pozoru jest mową istotną. Dziś nazwalibyśmy to grafomaństwem. „Nieoddzielne od udzielania człowiekowi przez mowę owego przebywania w otwartości bytu jest inna możliwość, mianowicie możliwość utraty bycia, możliwość zagrożenia niebyciem” [125]. Mowy nie można postrzegać jedynie jako narzędzia komunikacji, „mowa rozporządza byciem człowieka i sprawia, że może on bytować w dziejowy sposób” [126]. W tym sensie mowa jest „z dóbr najniebezpieczniejszym” [127]. W jakim znaczeniu jest ona dobrem? Mowa służy do porozumiewania. Jako narzędzie „przydatne” do tego, „jest ona dobrem człowieka”. Mowa „ręczy” za człowieka. „Stanowi rękojmię tego, że człowiek może być jako istota dziejowa” [128].

Jednym ze sposobów spełniania się mowy jest rozmowa. Przy czym dla Heideggera możliwość słuchania i mówienia są równopierwotne. „Jesteśmy rozmową” — co oznacza, że możemy jeden o drugim i jeden od drugiego coś słyszeć. „Jesteśmy jedną rozmową” [129]. Jej jedyność polega na tym, że w istotnym słowie każdorazowo czyni ona jawnym Jedno i To Samo — Bycie. „Rozmowa i jej jednakość jest nośnikiem naszego istnienia”. To ona rozporządza człowiekiem, a nie na odwrót. Zapewne dlatego Heidegger powiada, że „mowa jest monologiem” [130]. Jesteśmy „dziejowi” o ile jesteśmy tą jedną, udzielającą bycia,

rozmową. "Jedno i drugie — bycie *jedną* rozmową i bycie dziejowym — jest jednako stare, stanowi jedność i jest tym samym" [131].

Kolejna maksyma brzmi: „Lecz co przetrwa, ustanawiają poeci”. Bycie stanowione jest przez poetów, powtarza za Hölderlinem Heidegger. Odkąd dzieje się rozmowa, poeci nazywają bogów i poetyckim słowem fundują świat. Za sprawą poezji Hölderlina stanowienie bycia zostaje teraz odniesione do bogów. Jak powiada Hölderlin, od kiedy jesteśmy rozmową, człowiek wiele doświadczył i „wielu niebian nazwał”. Od kiedy mowa dzieje się jako rozmowa do słowa dochodzą bogowie i pojawia się świat. Bogowie tylko wtedy mogą dojść do słowa, kiedy sami do nas przemawiają i „poddają nas swojej przemowie”. „Wypowiadane słowo nazywające bogów jest zawsze odpowiedzią na taką przemowę” [132]. Aby właściwie zrozumieć, co oznacza „nazywanie bogów”, trzeba zbadać obszar myśli Heideggera, który traktuje o świętości. Heidegger nie opierał się na żadnej wierze. Historycy filozofii są zgodni, jego „Bycie” do końca zachowało charakter niesprecyzowanego *Sacrum*. Niektórzy rozumieją przez nie „bycie doświadczane poetycko”. Jeden z nielicznych fragmentów z *Listu o „humanizmie”* traktuje o „świętości”. Warto go tutaj przytoczyć:

„Dopiero dzięki prawdzie bycia istota świętości daje się pomyśleć. Dopiero wychodząc od istoty świętości, można myśleć istotę boskości. Dopiero w świetle istoty boskości można pomyśleć i wyrazić to, na co chce wskazać słowo „Bóg” (...) Jakże człowiek naszych czasów może pytać szczerze i rygorystycznie, czy Bóg przybliży się, czy oddala, jeśli zaniedbuje wmyślenia się w wymiar, w którym jedynie pytanie to może być postawione? Ten zaś wymiar jest wymiarem świętości. Pozostaje on, nawet jako wymiar zamknięty, jeśli otwartość bycia nie prześwituje i w swym prześwicie nie stoi w pobliżu człowieka. Być może dominującą właściwością naszych czasów jest zamknięcie się wymiaru tego, co zbawienne. Być może, to jedynie jest dla nas zgubne” [133].

Dla autora *Traktatu o historii religii* — Mireca Eliadego [134] — *sacrum* „jest doświadczane nie tylko jako fundamentalne centrum wszelkiego bytu, ale także jako źródło podstawowych reguł wyznaczających ludzkie zachowanie” [135]. Przejawiające się *sacrum* ontologicznie ustanawia świat. Heidegger przede wszystkim łączy świętość z kwestią prawdy bycia. Nieskrytość jako prawda bycia zdaje się obejmować sobą obszar świętości. Poprzez otwarcie obszaru świętości mogą przejawiać się bogowie czy Bóg. W tym miejscu pojawiają się trudności z interpretacją myśli Heideggera. Z jednej bowiem strony mówi on za poetą o bogach w liczbie mnogiej, z drugiej mówi o jakimś przyszłym, „ostatnim Bogu”. Komentując teksty Rilkego, Trakla czy Hölderlina podaje on jednocześnie za ich wypowiedziami na temat bogów czy Boga i zachowuje właściwe ich utworom „spektrum teistyczne”. Z drugiej strony, jeśli wrócić do Bycia, nie można utożsamiać go ani z „Bogiem wiary”, ani „Bogiem filozofów”. „Jednakże, jeśli będziemy je pojmować jako *sacrum*, okazuje się ono niemal identyczne z „Bogiem mistyków”, a całe „myślenie istotne” Heideggera — współczesną, zmodyfikowaną wersją tych idei i treści, które są zawarte w pismach przede wszystkim mistyków niemieckich (Eckhart, Tauler), ale także w innych dziełach zachodniej mistyki” [136]. Zostawmy mistykę na boku. Raczej bezsporny jest fakt, że Heidegger dystansuje się od metafizycznego ujęcia Boga jako *causa sui*, które to pojęcie wiąże się jego zdaniem z onto-teologiczną konstrukcją metafizyki. Zdaniem Heideggera metafizyka potrzebuje Boga — jako pierwszej przyczyny — dla ugruntowania samej siebie. Do „tego Boga człowiek nie może się ani modlić ani nie może się Mu ofiarować. Przed takim Bogiem człowiek nie może ani paść na kolana, ani muzykować czy tańczyć. Dlatego myślenie bez-bożne (*gott-loses*), które musi porzucić Boga filozofii, Boga jako *causa sui*, jest, być może, bliższe boskiemu Bogu” [137]. Krzysztof Michalski podkreśla, że „Bóg i świat, wieczność i czas to, zdaniem Heideggera, pojęcia sztucznie rozdzielające to, co się rozdzielić nie da” [138]. To my sami („współcześni jeźdźcy Apokalipsy”), a nie jakiś pozaświatowy byt, wprowadzamy wieczność w nasz czas, stawiając się w każdym momencie życia przed wyborem między wiecznym zbawieniem a wiecznym potępieniem. Heidegger próbował więc — za Nietzschem — pokazać jak „dobrze” „wysłuchiwać się w tętnienie kopyt” [139]. Autor *Końca filozofii i zadania myślenia* zgadza się przy tym z Nietzscheańską diagnozą schyłkowej epoki dziejów metafizyki, ujętą w maksymie „Bóg umarł” [140] — co odnosi się przede wszystkim do Boga chrześcijańskiego. Heidegger odżegnuje się od określania swego myślenia jako teistycznego, deistycznego, panteistycznego czy ateistycznego. Wszelkie „teizmy” bowiem mają swoją podstawę w metafizyce. Jego myślenie, a dokładniej, „jego koncepcja boskości, zdaje się dopuszczać możliwość jej dziejowej artykulacji w formie różnych bogów bądź nawet jakiegoś (*ein*) Boga, co Hans Jonas odczytuje jako ‘głęboko pogański’ rys

Heideggerowskiego myślenia". Ze wstrzemięźliwych wypowiedzi Heideggera o boskości wywiedziono wniosek, że w trakcie dziejów boskość przejawia się w zróżnicowanych formach religijnych: jako Bóg, jako bogowie, jako bóstwa, jako demony, jako aniołowie. W *Liście o „humanizmie”* Heidegger wyraźnie wskazuje, że w naszej epoce nastąpiło zamknięcie obszarów świętości i boskości. Zapomnieniu bycia w stechnicyzowanej epoce współczesnej, odpowiada nie tylko diagnoza Nietschego, ale również doświadczenie „Nocy Świata”, jakie zawiera poezja Hölderlina. W elegii *Chleb i wino* poeta nazywa tę noc „czasem marnym”, po „Dniu Bogów”, którzy „zbiegli”. Słowo „czas” oznacza tu epokę, do której również my jeszcze należymy. Jest to epoka braku Boga:

„Brak Boga oznacza, że żaden Bóg nie skupia już na sobie ludzi i rzeczy w sposób oczywisty i jednoznaczny.(...) Wszelako brakiem Boga daje o sobie znać coś gorszego jeszcze. Nie tylko zbiegli bogowie i zbiegł Bóg, lecz w dziejach świata wygaś blask boskości” [141].

Czas Nocy Świata jest czasem tak marnym, że nie potrafimy już rozpoznać, że brak Boga jest brakiem. Co spowodowało „ucieczkę bogów”? „Tym, co rozporządza zarówno ludźmi, jak i bogami, jest Los, który przypada im jako Dola/Zrządzenie/Udział” [142]. „Także Bóg podlega Zrządzeniu” [143] - powiada Heidegger objaśniając Hölderlina. Los charakteryzuje proces rozwijania się bycia w jego dziejach, których przeznaczenie i konieczność wypływa ze „Źródła-Tajemnicy”. Bogowie i ludzie współprzynależą do siebie mocą Losu. „Los jako przynależność skupia to, co należy do siebie”. Objasniając hymn *Germania* Heidegger stwierdza, że „Los jest w istocie samą przynależnością”. Los, który przypadł nam w „udziale”, to „Noc Świata”. „Dzień Bogów” dobiegł kresu i „bogowie sami odeszli”. Za ich nieobecność nie można obwiniać samej tylko wolnej woli człowieka. Jest to zrządzenie Losu, a więc czegoś, co szersze niż ludzka wola. Dawni bogowie odeszli i już nie wrócą, gdyż, jak powiada Heidegger — mieli już swój czas. Jak to rozumieć? „Czas czasuje równoczesność byłości, obecności i ‘wyczekiwaność’, która czeka naprzeciw nas i którą zwykle zwie się przyszłością” [144]. Doświadczenie „obecności owej nieobecności bogów i Boga”, czyli „czasu marnego” — pojmowane jest przez Hölderlina, a za nim przez Heideggera, jako „czas przejścia”: „już nie ma zbiegłych bogów i jeszcze nie ma [Boga] nadchodzącego” [145]. „Noc Świata” można tedy rozumieć jako „przygotowanie jego wzejścia”. Zwrot epoki nie będzie jednak polegał na tym, że „oto kiedyś uderzy nas z ukrycia jakiś nowy Bóg — lub stary, ponownie” [146]. Gdzie bowiem miałby podziąć się Bóg w czasie nieobecności? „Jakaż siedziba Boga mogłaby być na miarę Boga, jeśliby pierwaj wszystko, co jest, nie poczęło świecić blaskiem boskości?” [147]. Zarówno dla Hölderlina, jaki dla Heideggera ów „blask” wiąże się z nowym doświadczeniem boskości, nową bliskością bogów. Bogowie Hölderlina „powracają tylko we właściwym czasie” [148]. Jest to nie tyle powrót starych bogów, którzy już „mieli swój czas”, ile raczej powrót bogów do wzajemnej relacji z człowiekiem, czy też pojawienie się ich po właściwej stronie Czworoboku. W tekście *Cóż po poecie?* (1926) mowa jest o „zwrocie wśród ludzi”, który jednocześnie byłby przygotowaniem siedziby „powracającego” Boga. „Zwrot” kojarzy Heidegger z „właściwym czasem”, czyli z wydarzeniem się bycia. Bóg wydarza się z „konstelacji bycia”. „Wydarzenie bycia ma nagły i niespodziewany charakter, ale zarazem nie jest całkowicie niezależne od człowieka, bowiem człowiek należy do Wydarzenia, o ile przyjmuje i przejmuje nadejście obecności w jej ‘pełnym’, trójczasowym sensie” [149]. Dla Heideggera oznacza to jednocześnie „wdanie” się w Wydarzenie. Dlatego też człowiek powinien wyczekiwać i trwać w wyczekiwaniu na wydarzenie. Owo trwanie może się rozciągnąć na wiele pokoleń. „Noc Świata” „długo musi trwać, nim dobiegnie połowy. Północą czas Nocy jest najbardziej zmarniały. (...) Jest to długi czas, albowiem nawet przerażenie, gdy wziąć je samo dla siebie za podstawę zwrotu, nic nie może, dopóki nie obróćą się sprawy ze śmiertelnymi” [150]. Te zaś się obróćą, gdy śmiertelni odnajdą własną istotę. „Polega ona na tym, że to raczej śmiertelni niż niebianie sięgają w otchłań”. Otchłań wszystko kryje i rozpoznaje. Hölderlin w *Hymnie tytanów* nazywa „otchłań” - „wszystko rozpoznającą”. W otchłani zdaje się mieć miejsce „rozbłysk”. Hölderlin posługuje się metaforą „błyskawicy”, która „wszystkim steruje”. Nagły rozbłysk „przedkłada wszystko, co się uobecnia w świetle swojej obecności” [151]. W elegii *Chleb i wino* Hölderlin mówi o bieli i jasności okamgnienia. Również Heidegger powiada o jasności, jaką przynosi ów szczególny moment wydarzenia się bycia.

W okamgnieniowym Wydarzeniu jako „wierzchołka czasu” spełnia się też czasowość człowieka. Ekstatyczne myślenie właściwej czasowości uzyskuje swe odniesienie do czasu i osadzenie w czasie jako horyzoncie bycia. Heidegger wiążąc okamgnienie z otchłanią, „bezgrunciem” pozwala „czas-przestrzeni” otworzyć się i uwolnić, a następnie przemieścić, czyli powracając nadejść. W nadejściu tym wydarza się „właściwy czas”, a z nim „wieczność”.

Podobny stosunek do wieczności można znaleźć wcześniej u Kierkegaarda i Nietzschego. (Hölderlin pojawił się wcześniej niż Kierkegaard i Nietzsche) Kierkegaard sytuując wieczność poza czasem nie wychodzi jednak — w opinii Heideggera — poza potoczne pojęcie czasu. Również Nietzscheańska koncepcja „wiecznego powrotu” i chwili jako „bramy wieczności” opiera się na błędnym pojęciu. Źródła obu tych pojęć wieczności Heidegger upatruje w potocznym pojmowaniu czasu jako upływu kolejno następujących po sobie „teraz”. „Według Heideggera, wieczność nie jest ani *semperitas*, czyli nieskończonym, nieprzerwanym przepływaniem czasu (*nunc fluens*), ani *aeternitas*, czyli nieruchomym, stale trwającym „teraz” (*nunc stans*)” [152]. W Heideggerowskim rozumieniu wieczności (owoc spotkania z poezją Hölderlina) jest ona czymś, co może się odsunąć, wycofać w okamgnieniu, by kiedyś powrócić. „Wieczność dokonuje się w okamgnieniowym ‘przechodzeniu obok’ jako niestałej i nie trwającej ‘współczesnej’ obecności, która jednak nie przemija, a jedynie staje się ‘niewspółcześnie’ obecna” [153]. Owa „obok-przejdźsiowość” wieczności jest sposobem obecności bogów. Dlatego również ich doświadczenie ma charakter przejścia, mignięcia. Widoczne jest tu po raz kolejny podobieństwo myśli Heidegger do zwierzeń mistyków. W wierszu *Święto pokoju* Hölderlin pisze, że to, co niebiańskie „szybko przechodzi” [154]. Jest tam również fragment o ręce Boga, która „dotyka ludzkiego zamieszkiwania” jedynie w okamgnieniu. Komentując ten wiersz Heidegger wskazuje, że ta „obok-przejdźsiowość” wieczności jest ulotna i ma charakter „wskazu”. Nadejście bogów czy Boga wymaga przygotowania im siedziby. Zdani na siebie w Losie, Ludzie i Niebianie wzajemnie się potrzebują. „Współczesność Boga to nadejście wyczekiwanego Boga, który w tym nadchodzeniu jest skierowany ku nam” [155]. Również „ostatni Bóg” Heideggera „przechodzi obok” jako Bóg wyczekiwany. Jest wszakże wyczekiwany tylko przez nielicznych, podobnie, jak tylko nieliczni mają odwagę „spojrzeć w otchłań”. „Ostatni Bóg” „złapany w sieć”, chociaż nie jest Wydarzeniem, to jednak może „przejdź obok” tylko wraz z jego Wydarzeniem. Ostatnim Bogiem jest dlatego, że znajduje się na nieprzekraczalnej granicy, w krańcowym doświadczeniu boskości. „Ostatni Bóg, określany jako „najbardziej jedyna jedyność”, jest „rozstrzygnięciem co do Najwyższego” i wnosi „istotę jedyności istoty boga na najwyższy poziom” [156]. Wielość bogów jest podporządkowana temu wewnętrznemu „bogactwu wskazu” „ostatniego Boga”. Pytanie: Kim jest Bóg? Zdaniem Heideggera pytanie zbyt trudne, w dodatku postawione przedwcześnie. Powiada on jedynie, że dzięki boskości Bóg wjawia się w swą obecność (współczesność).

W tekście *Cóż po poecie?* mimo tego, że w „czasie marnym” wygaś „blask boskości” zdaje się on wciąż istoczyć, i to nawet jako „współczesna obecność”. Jak bowiem świat jako Czworobok mógłby światować bez jednej ze swych stron? W *Liście o „humanizmie”* Heidegger stwierdza, że „dopiero wychodząc od istoty świętości, można myśleć istotę boskości” [157]. W innym miejscu, za Hölderlinem, powiada, że „Świętość jest istotą Natury” [158] (Świętość), która jest „ponad bogami Zachodu i Orientu” i która jest „starsza niż czasy” [159]. „Mocarna, boskopiękna Natura” „wychowuje” poetów. Jest ona „ponad bogami” w tym sensie, że dopiero w niej jako w prześwicie mogą się oni pojawić, podobnie jak wszystko inne, które się uobecnia. Ona sama jest wszechobecna, a rzeczywistość jest następstwem tej wszechobecności. „Wszechobecności niepodobna nawet zasygnalizować przez rzeczywistość” [160]. Świętość nie jest więc właściwością Boga, lecz jak rozumieć świętość Natury? Bóg wchodzi w interakcję z trzema nieboskimi stronami Czworoboku. Jeśli Heidegger powiada, że „świętość wiąże to, co boskie”, to zdaje się wskazywać, że wjawienie Boga wiąże się z jednoczesnym Wydarzeniem całego Czworoboku i nie może być pomyślana oddzielnie. Tylko dzięki Czworobokowi, jako pewnej całości jest możliwe uobecnianie się czegokolwiek. To umożliwienie uobecniania Heidegger rozumie jako udzielenie przez Naturę prześwitu - Otwartego — w którym „nieśmiertelni i Śmiertelni, i każda rzecz, mogą się spotkać” [161]. „Świat jest wychodzeniem na zewnątrz i wschodzeniem, otwieraniem się, które wschodząc, cofa się zarazem w wychodzenie na zewnątrz i w ten sposób zamyka się w tym, co każdorazowo nadaje obecnemu uobecnienie” [162]. Tak pojmowana Natura jest świętością w tym sensie, że stanowi nie dające się sprowadzić do czegoś innego *medium*, a zarazem oznacza możliwość zaistnienia czegokolwiek. Natura zdaje się obecnie spać, a jednak nie śpi. „Czuwa, ale czuwa jakby w żałobie” [163], jednocześnie wyciska piętno na przesłaniu poetów, o czym świadczą słowa Hölderlina:

„Dlatego kiedy spać się ona zdaje o porach roku
Na niebie albo wśród roślin czy ludów,
W żałobie jest również poetów oblicze,

Zdają się sami, lecz zawsze przeczuwają" [164].

Żałoba raz po raz pozwala powracać temu, co nieobecne. Toteż poeci nigdy nie są „sami”. Przeczuwając wybiegają myślą w przód ku temu, co dalekie, a co się nie oddała, lecz co nadchodzi. „Ponieważ jednak Nadchodzące samo jeszcze spoczywa w swej początkowości i pozostaje w tyle, przeczuwanie nadchodzącego jest jednocześnie wybieganiem myślą w przód i wstecz” [165]. Spokój Natury nie oznacza unieruchomienia, ona również przeczuwa. Jest „u siebie”, kiedy poeci „wybiegają”. Poeci są „od-powiadającymi temu, co cudownie wszechobecne, mocarne, boskopiękne”. „Poetami są ci przyszli, których istota jest mierzona zgodnie z ich przymierzaniem się do istoty Natury” {P166|Ibidem.}. Natura jako „źródło istnienia” jest dla Hölderlina również Prawem. Jako świętość, natura jest jednocześnie Chaosem (dla Hölderlina „świętym Chaosem” [167]), który pomieszcza zróżnicowanie tego, co się uobecnia.

Tak rozumiana świętość-Natury wyłamuje się z ram dychotomii *sacrum-profanum*. Walter Biemel nazywa ją „świętością ontologiczną”, ponieważ jest ona „podstawą wszelkiego bycia w ogóle” [168]. Świętość pojęta jako to, „co kompletne, to znaczy całe” jest harmonicznym dopełnieniem do całości, którą sama jest, wszystkiego tego, co cząstkowe i niepełne. W tym sensie świętość może być interpretowana jako zbawienie. Doświadczeniem czasu marnego jest brak tej kompletności. Brak ów to „niepełność”, która jest „nieszczęsnością”.

„Czas jest marny nie dlatego jedynie, że Bóg umarł, lecz dlatego, że Śmiertelni nieledwie już nie znają swej śmiertelności i nie są w stanie jej podjąć. Śmiertelni nie posiadli jeszcze swej istoty. Śmierć wycofuje się w zagadkowość. Tajemnica bólu pozostaje zakryta. Nie nauczono się miłości. Ale śmiertelni są. Są oni, ponieważ jest mowa. Unosi się jeszcze pieśń nad ich zmarniałą ziemią. Słowo pieśniarza utrzymuje jeszcze ślad świętości” [169].

Poeta „utrzymujący jeszcze ślad świętości”, prowadzony ku niej samej, poprzez „wiązącą boskość”, może „przybliżyć Boga”. „Tylko wtedy, gdy Bóg staje się 'zdany' na człowieka, poeta może nazwać to, co święte” [170]. Taki jest sens „czuwania Nocą”, o której powiada druga zwrotka elegii *Chleb i wino*. Czuwanie to łączy się z przygotowywaniem — przez myśliciela - wydarzenia bliskości bycia jako doświadczenia jego zapomnienia. Właśnie myśliciel, obok poety, może doświadczyć Nocy Świata. „Jeśli gdzieś, to tylko” w tej bliskości zadecyduje się, czy Noc Świata będzie trwać, czy też zaświta Dzień Świętości, w którym będą mogli powrócić „bogowie i Bóg” [171].

To, czy w Dniu Świętości nastąpi otwarcie całego zestawu „świętość-boskość-bogowie / Bóg”, zależy od prawdy bycia, czyli od Wydarzenia. Heidegger powiada, że „dopiero dzięki prawdzie bycia istota świętości daje się pomyśleć”. Podczas gdy poeta „nazywa świętość”, myśliciel odpowiada na „namowę bycia”, tym samym przygotowuje „zwrot”. Zarazem samo bycie jest stanowione przez poetę w „nazywaniu świętości”. W *Liście o „humanizmie”* Heidegger pisze: „mowa jest domostwem bycia a myśliciele i poeci są jej stróżami”. Ich wspólnym żywiołem jest mowa. Dzięki Powiadaniu myśliciela i poety w mowie dokonuje się jawność bycia. Jak wyjaśnia Heidegger: „To, co poetycko powiedziane, i to, myślicielsko powiedziane, nigdy nie są identyczne. Ale jedno i drugie mogą na różny sposób powiadać to samo” [172]. Myślenie bycia ma jedynie przygotowujący — a nie jak poezja — stanowiący charakter, niemniej jednak, jako Powiadanie dopełniają się. O ich sąsiedztwie Heidegger mówi, jak o „bliskim zamieszkiwaniu na dwóch najbardziej oddzielonych od siebie szczytach” [173]. Woźniak twierdzi, że „nie należy mówić ani o prymacie poezji nad myśleniem, ani, odwrotnie, o prymacie myślenia nad poezją” [174]. Sam autor *Czasu światobrazu* pisze: „Ponieważ obejmuje ona bogactwo znaczenia poezja osiąga wyższą prawomocność i ścisłość aniżeli myślenie” [175]. W przypadku Hölderlina już sama poezja „jest w sobie myśleniem. (...) Myślenie owo może się ujawnić jedynie w samej poezji, czy to przez to, że niewypowiedziane spełnia się w poezji, wstępując w słowo poetyckie, czy też przez to, że poezja, w szczególny sposób mówi "o" myśleniu, sama będąc poza nim. W istocie jest to kwestią przypadku” [176].

„Lecz nam przystoi, pośród Boga burz,
Wy poeci! stać z obnażoną głową.
Boga promień własny własną ręką
Chwyć i ludowi w pieśni
Ukryty niebiański podać dar” [177].

Powyższe wersy w opinii Heideggera są najczystszy wypowiedzeniem istoty poezji. „Poeta zostaje w nich ujęty jako pośrednik między Śmiertelnymi i Istotami Boskimi czy bogami. Jest kimś wrzuconym w owo 'pomiędzy' (...) "My poeci" — to owi jedyni, owi przyszli, z których Hölderlin pierwszy sam mówi wcześniej wszystko, co jest do powiedzenia” [178].

Wspomniane „pomiędzy” Heidegger określa mianem wymiaru, którego istotę pozostawia bez nazwy, choć zaznacza, że jest ona czymś rozświetlonym i czymś pierwotniejszym niż to, co przestrzenne. Stojąc w owym „pomiędzy”, poeta nazywa bogów, lecz dopiero wtedy, gdy bogowie sami do niego przemówią.

„...wszak stęsknionemu

Wystarczył wskaz, a wskazy

Już od wieków są mową bogów” [179].

Dla Hölderlina Bóg jest widoczny jak Niebo. Niebo jest wskazem. Zarówno Hölderlin, jak i Heidegger, pojmują mowę bogów jako znaki, bądź wskazy. Znak pojęty jest tutaj konwencjonalnie z jego relacją oznaczania jednego przez drugie. Natomiast wskaz nie wyczerpuje się w samej funkcji odnoszenia. Wskaz ma charakter dialektyczny, rozgrywa się w innym, bardziej pierwotnym wymiarze, który stanowi wydarzenie się Czworoboku. Koncepcja wskazu ściśle wiąże się z Heideggerowskim pojmowaniem mowy. Tym, „co istoczy się w mowie, jest Powiadanie jako ukaz” [180]. W odróżnieniu od „oznaczających znaków” wskazy należą do „całkowicie innej, istotowej przestrzeni”. Jak mówi Heidegger, wskazy wskazują nam, ale owo „wskazywanie jest zarazem odwodzące”. Jako takie wskazują w kierunku tego, „skąd niespodziewanie się nam donoszą” [181].

„Ukazywanie przywodzi ukazywane bliżej, utrzymując je jednak w oddaleniu. Ukazywanie jedynie przybliży się do ukazywanego. Im bardziej istotowa jest dal, w której utrzymuje się to przybliżanie, tym ukazywanie jest bliższe ukazywanemu. Pozostaje ono oddalone w tym stopniu, w jakim do niego samego należy istotowe wycofywanie się. Rozwijana przez nie, oddalona dal gwarantuje jednak bardziej istotową bliskość między ukazywaniem i ukazywanym. Bliskości tej nie szacuje się bowiem według przestrzennej odległości, lecz podług charakteru otwartości ukazywanego i odpowiadającego mu ukazywania” [182].

Dal generuje bliskość, a bliskość dal, wskazy mają więc paradoksalny charakter. Im bardziej ukazują, tym bardziej niewidzialne jest to, co się w nich ukazuje. Są one „posłaniem prześwitującego zasłonięcia” [183]. Takie ujęcie wskazu-znaku Heidegger odnajduje u Hölderlina. W znaku jako w „mowie bogów” ukazuje się jedyna całość Czworoboku Nieba, Ziemi, Istot Boskich i Śmiertelnych. Jak powiada Heidegger „bogowie po prostu wskazują, gdyż są”. Bogowie wskazują w koniecznej relacji do śmiertelnych, która jest ich wzajemną przynależnością. „Ani ludzie, ani bogowie nie mogą sami z siebie urzeczywistnić bezpośredniego odniesienia do świętości, dlatego ludzie potrzebują bogów, a Niebianie potrzebują Śmiertelnych” [184]. Heidegger wykładając istotę greckiego doświadczenia bogów, wywodzi ich nazwę (*theoi*) od czasownika "*theonai*", który oznacza „patrzeć”, „spoglądać”. „Patrzeć bogów” należy do „widzenia” jako odkrywania, wydarzenia się bycia. Bogowie zarazem jako „patrzacy” udzielają sobą człowiekowi widoku bycia, tak jak dzieje się to we wskazie. Dlatego Heidegger nazywa bogów „odsyłającymi i wskazującymi”.

Hölderlin nazywa poetę „półbogiem” [185], którego bycie ma charakter „pośredniczącego środka” między bogami i ludźmi. Przejmuje on wskazy bogów i przekazuje je dalej w lud. Poeta musi rozumieć „mowę bogów”, by móc ją w poetyckim słowie ująć i przekazać. Jest więc hermeneutą, który odszyfrowuje wskazy Niebian. Heidegger mówi za Hölderlinem o nazywaniu bogów, którzy „mogą wejść w słowa tylko wtedy, gdy sami do nas przemawiają” [186]. W ten sposób słowo poety staje się swoistym medium [187].

„Lecz co przetrwa, ustanawiają poeci” — brzmi czwarta wypowiedź Hölderlina o istocie poezji. Heidegger objaśnia ją następująco: „Gdy bogowie zostają źródłowo nazwani i gdy istota rzeczy dochodzi do słowa, dopiero wówczas rzeczy rozbłyskują, [a] gdy coś takiego się dzieje, istnienie człowieka zostaje wwiedzione w trwałe odniesienie i postawione na [trwałej] podstawie” [188]. W podstawie tej człowiek znajduje nieskończony spokój, w którym „wszystkie siły i odniesienia są żywe” [189].

Omawiając wcześniej zbiór *W drodze do języka* ominąłem wykład zatytułowany *Słowo* [190]. Chociaż o „słowie” zostało już co nieco powiedziane, należałoby teraz - jak myślę — do tego wykładu powrócić. Heidegger określa w nim bowiem, za Stefanem Georgem, udzielanie słowa, do którego prowadzi jego odmowa, jako „załamanie się słowa”. O tym, że rezygnacja poety „daje” słowo wspominałem już przy okazji omawiania wykładu *Istota języka* (str. 7). Jak powiada Georg, rezygnacja, której nauczył się poeta, wprowadza go w smutek (o którym także była już mowa na str. 7). Mając na uwadze to, co Heidegger pisał o nastroju jako takim, smutku poety nie można pojmować w kategoriach psychologicznych, lecz w kategoriach ontologicznych. Smutek poety postrzegany jest wyłącznie z towarzyszącą mu radością:

„Wszelako im większa radość, tym czystszy drzemiący w niej smutek. Im głębszy smutek, tym mocniejszy zew spoczywającej w nim radości. Smutek i radość grają do siebie. Sama gra, która nastraja je na siebie nawzajem, pozwalając dali być blisko i bliskości daleko, jest bólem" [191].

Nie chodzi tu o ból antropologiczny, który jako odczucie psychofizyczne jest udziałem człowieka. Ból, o którym mówi Heidegger, ma ontologiczno-językowy sens. „Ból rozdziera, tnie tak jednak, że zarazem wszystko ściąga do siebie, skupia w sobie.(...) Ból jest tym, co spaja w tnąco-łączącym rozdieraniu" [192]. W końcu powiada Heidegger: „Ból jest samym międzycięciem" [193]. Ten niejako *ból ontologiczny* jako rozróżnienie świata i rzeczy właściwy jest wszystkiemu, co żywe. Potwierdzenie tego Heidegger odnajduje w poezji Trakla, który pisze: „Tak boleśnie dobre i prawdziwe jest to, co żyje" [194].

Ból rozumiany jako gra-rozróżnienie świata i rzeczy generuje smutek i radość, których doświadcza poeta. Radość i smutek są dwoma biegunami, między którymi rozciąga się mowa poety, jednocześnie są jakoś związane z również przenikającymi się bliskością i dalą w grze-Powiadaniu.

Objaśniając poezję Trakla Heidegger wskazuje na odosobnienie poety. Wyrzekając się „pospolitej" mowy poeta artykułuje, jak szalenie. Szaleństwa tego nie można utożsamiać z chorobą ducha. Jednakże udział w Powiadaniu Czworoboku wiąże się z „wyrzuceniem" poety z pospolitości w otchłań, co jest równoznaczne z wystawieniem go na niebezpieczeństwo obłąkania i destrukcji. „Poeta wystawiony jest na gromy Boga" [195]. Przykładem tego jest los samego Hölderlina, którego „olbrzymia jasność popchnęła w mrok" [196]. Dotknięty już obłędem Hölderlin pisze do swojego przyjaciela: „Apollo mnie poraził" [197]. Zdaniem Heideggera los poety mówi wszystko. „Czyż trzeba jeszcze innych świadectw?" [198].

"...Musi

Zawczasu odejść, przez kogo duch przemówił" [199].

Myślę, że warto w tym miejscu napisać parę słów o jasności. Niebo to, dla Heideggera, „cykliczna czasowość i związana z nią dziennie-nocna gra światła i ciemności" [200]. Światło przenika ciemność w rytmie dnia i nocy, dlatego mówi się o ciągłości i trwaniu światłości Nieba. Jak powiada Heidegger. „w przemieszanej" grze jasności i ciemności, grze, której udzielają czasy „rozkwitają i na powrót zamykają się rzeczy" [201]. Równocześnie człowiek przebywa w ciągłej „przemieszanej" światłości Nieba. Ta zaś odsyła do prześwitu, gdyż „najwyższym 'ponad światłem' jest sam promieniujący prześwit" [202]. "Prześwit Otwartego jest w najczystszej postaci postrzegalny w przepuście przezroczystości jasności, w 'świecie'" [203]. W liście do swego przyjaciela Böhlendorfa, Hölderlin nazywa to światło „światłem filozoficznym" [204]. Heidegger komentując słowa poety pisze: „To światło jest ową jasnością, która mając możliwość rzucania refleksów świetlnych, siłą refleksji, obdarza wszystko obecne jasnością obecności" [205]. Można więc rozumieć „ową jasność", podobnie jak „ból", w sensie ontycznym. Zarówno dla Hölderlina jak i dla Heideggera jasność ta jest źródłem wszystkiego, co radosne. Jest czymś, co najradośniejsze. Jako taka jest kompletna i źródłowo zbawcza, „jest świętością" [206].

Poezja Hölderlina dlatego ma dla Heideggera proroczy charakter, bowiem poeta może powiadać w niej tylko to, co nadchodzi jako świętość i co jako takie poprzedza wszelką rzeczywistość. Źródłem z którego wypływa profetyczne słowo poety-proroka jest świętość, która stoi „ponad bogami". Powiadając świętość poezja ta tym samym „nazywa wyjątkową czaso-przestrzeń początkowego rozstrzygnięcia istotowej spójności przyszłych dziejów bogów i ludzkości" [207]. Świętość jako to, co „wiązące boskość", musi być przez poetę „prezentowana, aby dzięki jego powiadaniu bogowie odczuwali samych siebie i tym sposobem siebie samych wprowadzili w jawienie się w siedzibie ludzi na Ziemi" [208]. Poeta nazywa odległą świętość, bogowie zaś są „tak blisko", że musi on ich „cicho nazywać". Nazywanie musi być — jako odkrywające przyzywanie — jednoczesnym skrywaniem. W nazywaniu tym poetyckie słowo ma „pozwolić wjawić się Wysokiemu, a nie tylko powiadać świętość, pogodność przestworu, która jest jego siedzibą" [209] i tylko poprzez to go określać.

Hölderlin jako „przewodnik" poetów w „czasie marnym" przyzwala bogom na ich własne „wydarzenie" w jego nazywaniu. Tym samym „ciche nazywanie" włącza poetę w „ciche", spoczywające w sobie wydarzenie się Czworoboku. Heidegger twierdzi, że poeta przechowuje wówczas „uciszone poruszenie świętości w ciszy swego milczenia" [210]. Dusza poety poprzez obejmującą świętość zostaje rozświetlona. Świętość udziela jasności Otwartego, w które wkracza jego dziejowy świat. Dopiero słowo, które wypływa teraz z „ciszy" pozwala jawić się „współprzynależności Boga i człowieka" [211].

Przybycie bogów dokona się w „południe Dnia" poprzedzonego „cichym nazywaniem". W

wyczekiwany Wydarzeniu Świątości Bóg ciśnie w poetę gromem, który rozpali żar w jego duszy: „na niebie zabłyśnie ogień” i „pojawi się Bóg okryty w stal” [212]. Świątość stanie się słowem poety, który nazywać teraz będzie „szybko przechodzących” bogów — *Jak w dniu świątecznym...* Heidegger uważa ten wiersz za najczystsze wypowiedzenie istoty poezji. Dwie ostatnie zwrotki brzmią następująco:

"Boga promień, czysty, nie osmali go
I głęboko wstrząśnięte, z cierpieniami Potężniejszego
Współcierpiące, serce w błyskawicach
Boga, gdy on się zbliży, pozostanie niezłomne.
Lecz biada mi, gdy
Biada mi!
I powiem zaraz,

Zbliżyłem się, by bogów ujrzeć,
A oni sami, oni strącają mnie między żywych,
Fałszywego kapłana, w ciemność, bym
Przestrzegającą pieśń śpiewał uczonym.
Tam" [213].

Poeta nie może znieść niebiańskiego ognia, lecz podaje go w pieśni ludowi. W nowych zaślubinach Nieba i Ziemi, w tym Wydarzaniu świętości bogowie i ludzie spotykają się w tym, co właściwe ich istotom. „Długie i ciężkie jest słowo o tym nadejściu, lecz/ Białe jest okamgnienie” [214]. „Nagła chwila początku” otwiera nową epokę dziejów, los zostaje „chwilowo wyrównany”. „Właściwe dzieje” to „prawdziwy czas”, z którego wypływa tajemnica chwili „pierwszego początku”. Nie ma takiej miary, dzięki której można by powiedzieć, czy jest to pierwszy, czy wtóry początek. To, co go określa „przekracza poezją poetę i jego powiadanie”. Hölderlin (wyzbyty własnego Ja) dokonując owego „przekroczenia” (przemierzenia) ustanawia niejako normę istotowej (czy istotnej) poezji. Hölderlin odbiera i daje morze. Hölderlin jest rzeką, Heidegger — ten wytrawny pływak - uczynił rzekę zamieszkałą.

Wyrażając istotę poezji Hölderlin opisuje związki, które, współczesny, pogrążony we własnej subiektywności człowiek, rozumie z coraz to większym trudem. Hölderlin (jak każdy „prawdziwy” poeta) pisze z miłości do człowieka. Troska o jego zadomowienie jest tym, co najważniejsze „istotnej” poezji. Doświadczając „źródła” Hölderlin przygotowuje zadomowienie dziejowemu człowiekowi, by ten mógł zamieszkiwać [215] w pobliżu bycia. Poeta — jak objaśnia Heidegger — gdy „przybliża bycia”, wraca do domu. Rzeka wpada do morza, lecz z morza nigdy nie wypadła.

„Pełen zasług, lecz poetycko mieszka/ Człowiek na tej ziemi” [216] — brzmi piąta i ostatnia maksyma, określająca wedle Heideggera istotę poezji. Prekursorem zamieszkiwania jest poeta. Śmiertelny, bytujący na ziemi człowiek „podnosi wzrok ku Niebu”. Przemierza tym samym owo „pomiędzy” Ziemi i Nieba, które Heidegger nazywa także Wymiarem. Człowiek zamieszkuje na ziemi zgodnie ze swoją istotą, gdy mierzy się boskością. Boskość jest tą miarą, która wy-mierza człowiekowi jego zamieszkiwanie na Ziemi pod Niebem. „Poetyzowanie jest mierzaniem” [217] — powiada Heidegger. Istotą poezji jest „branie miary”, dzięki któremu dokonuje się zmierzenie zamieszkiwania człowieka na Ziemi. Wypowiadając słowo (co zarazem jest udziałem) poeta czyni je miarą właściwego trwania jako zamieszkiwania człowieka w Czworoboku. Miarą jest Niebo — stanowienie bycia przez poetę jest związane wskazami Bogów.

Taniec

„Hölderlin zachwyca i porywa nie dlatego, że tak nam mówi profesor Martin Heidegger, papież egzystencjalizmu, lecz dlatego, że w poezji tej rzeczywiście jest wielka siła i magia” mówi Antoni Libera — polski pisarz i tłumacz Hölderlina. Myślę, że można mu wierzyć. Chociaż środki jakimi posługuje się Hölderlin są nieco archaiczne, wyraża on myśl bardzo nowoczesną. Poeta ten próbuje odpowiedzieć na pytanie, co się stało i dzieje z nowożytnym człowiekiem, z człowiekiem odchodzącym od pierwotnej „wyobraźni baśniowej” ku tej uformowanej na Rozumie, ku „świadomości scjentystycznej”? Jego diagnoza, podobnie jak w przypadku Heideggera, nie jest zbyt optymistyczna. Noc trwa już blisko dwa tysiące lat. Dla Hölderlina jest to niepokojąco długo. „Za długo, za długo już/ Chwały bogów nie widać”. Są to lęki

zbieżne z tymi, które wyraził Beckett w "Czekając na Godota". W „marnym czasie” naszej ery poeci są „jak kapłani wina chodzący z kraju do kraju”, którzy nie pozwalają ludzkości pograżyć się w otchłani nieodwracalnego snu. Libera twierdzi, że Hölderlinowska wizja okazała się prorocza i prekursorska. „Noc dziejów trwa nadal” [218] - pisze. Za moim oknem świeci słońce, dramaty Hölderlina wciąż czekają na swoją wykładnię, a filozofia.

Filozofia jest jak bezkresne niebo, na którym filozofowie wieszają swe lampiony udając, że to gwiazdy. Nasz wzrok stale skacze od jednej do drugiej, a one wciąż migoczą. Toż to zadanie jest studenta — „dojść do gwiazdy”, zadanie wędrowca - powtórzyć słowo, powtórzyć myśl i zatoczyć koło. W momentach prześwitu ożywczy blask nadaje ton oschłemu towarzystwu, co zwisa znad nieboskłonu. Jeden ogień płonie w tych latarniach i jedna myśl światu przyświeca. Toż to tylko gwiazdy — pozbawia nas Heidegger towarzystwa, uśmierca wszystko zgoła i zamyka oczy. To tylko gwiazdy — zakazany owoc Hölderlina.

Wierzę, że choroba myśli da się z czasem wyleczyć, lecz nawet ten, co zdmuchuje gwiazdy objąć jej nie zdoła. Jakże bowiem walczyć z niewypowiedzianym wciąż od nowa? Jaka miarą?

"Lecz idź teraz i pozdrów
Piękną Garonnę".

Tak swoją drogą, szkoda, że Heidegger nie znał Różewicza, nie znał Leśmiana, życia...

Bibliografia

1. *Aletheia* 1(4) 1990, *Heidegger dzisiaj*, red. Marciszuk P., Wodziński C., Warszawa 1991.
2. Baran B., *Saga Heideggera*, Kraków 1988.
3. Heidegger M., *Budować, mieszkać, myśleć, Eseje wybrane*, wybrał, opracował i wstępem opatrzył K. Michalski, Warszawa 1977
4. Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. b. Baran, Warszawa 1994.
5. Heidegger M., *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, tłum. B. Baran, Warszawa 2005.
6. Heidegger M., *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 2000
7. Heidegger M., *Drogi lasu*, tłum. J. Gierasimuk, R. Marszałek, J. Mizera, J. Sikorek, K. Wolicki, wyd. Aletheia, Warszawa 1997.
8. Hölderlin F., *Poezje wybrane*, tłum. M. Jasturn, Warszawa 1972
9. Hölderlin F., *Wiersze*, tłum. B. Antochewicz, Wrocław 1982.
10. Michalski K., *Heidegger i filozofia współczesna*, wyd. PIN, Warszawa 1978.
11. *Philosophon agora*, wyd. KNF UMCS, nr I, Lublin 1990.
12. Pöggeler O., *Droga myślowa Martina Heideggera*, tłum. B. Baran, wyd. Czytelnik, Warszawa 2002.
13. Sipowicz K., *Heidegger: degeneracja i nieautentyczność*, wyd. Aletheia, Warszawa 2005.
14. Woźniak C., *Martina Heideggera myślenie sztuki*, wyd. A, Kraków 2004.

Przypisy:

[102] Rozważania wstępne (do wykładu "Hölderlins Hymne 'Andenken'") [w]: *Philosophon agora*, nr I, Lublin 1990, s. 75.

[103] Cyt. za: B. Baran, *Saga Heideggera*, Kraków 1988, s. 152.

[104] Cyt. za: Ibidem.

[105] Cyt. za: C. Woźniak, *Martina...*, op. cit., s. 183.

[106] B. Baran, *Saga Heideggera*, op. cit., s. 152.

[107] Rozważania wstępne (do wykładu "Hölderlins Hymne 'Andenken'") [w]: *Philosophon agora*, nr I, Lublin 1990, s. 76.

[108] M. Heidegger, *Tylko Bóg mógłby nas uratować*, cyt. za: *Aletheia* 1(4) 1990, *Heidegger dzisiaj*, red. Marciszuk P., Wodziński C., Warszawa 1991, s. 386.

[109] Cyt. za: Ibidem, s. 184.

- [110] M. Heidegger, *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, tłum. B. Baran, Warszawa 2005, s. 34.
- [111] Cyt. za: C. Woźniak, *Martina...*, op. cit., s. 185.
- [112] Cyt. za: A. Niemczuk, *O istocie heideggeryzmu*, [w]: *Philosophon agora*, nr I, Lublin 1990, s. 35.
- [113] Ibidem, s. 35.
- [114] M. Heidegger, *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, op. cit., s. 43.
- [115] Ibidem, s. 43.
- [116] C. Woźniak, *Martina...*, op. cit., s. 186.
- [117] M. Heidegger, *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, op. cit., s. 43.
- [118] Ibidem, s. 34.
- [119] Ibidem, s. 33. Cyfry w nawiasach oznaczają, odpowiednio, tom i stronę rozpoczętego przez Norberta von Hellingratha wydania dzieł Hölderlina.
- [120] Ibidem, s. 34.
- [121] Ibidem.
- [122] Ibidem.
- [123] Rozważania wstępne (do wykładu "Hölderlins Hymne 'Andenken'") [w]: *Philosophon agora*, nr I, Lublin 1990, s. 78.
- [124] M. Heidegger, *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, op. cit., s. 35.
- [125] C. Woźniak, *Martina...*, op. cit., s. 187.
- [126] Ibidem.
- [127] M. Heidegger, *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, op. cit., s. 36.
- [128] Ibidem, s. 38.
- [129] Ibidem, s. 39.
- [130] Cyt. za: C. Woźniak, *Martina...*, op. cit., s. 188.
- [131] M. Heidegger, *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, op. cit., s. 36.
- [132] Ibidem, s. 40.
- [133] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć, Eseje wybrane*, wybrał, opracował i wstępem opatrzył K. Michalski, Warszawa 1977, s. 101.
- [134] Andrzej Niemczuk utożsamia Eliadego "ontologię archaiczną" z Heideggera "myśleniem istotnym", co - jak sądzę - jest sofistycznym zabiegiem.
- [135] Cyt. za: A. Niemczuk, *O istocie heideggeryzmu*, [w]: *Philosophon agora*, nr I, Lublin 1990, s. 37.
- [136] Ibidem, s. 40.
- [137] Cyt. za: Woźniak C., *Martina...*, op. cit., s. 190.
- [138] K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 282.
- [139] Ibidem, s. 283.
- [140] Co jest złym przekładem. Bóg nie umarł (sam z siebie), to "my go zabiliśmy", Bóg został zamordowany.
- [141] M. Heidegger, *Drogi lasu*, Warszawa 1997, s. 217.
- [142] C. Woźniak, *Martina...*, op. cit., s. 193.
- [143] M. Heidegger, *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, op. cit., s. 169.
- [144] C. Woźniak, *Martina...*, op. cit., s. 197.
- [145] M. Heidegger, *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, op. cit., s. 47.
- [146] M. Heidegger, *Drogi lasu*, Warszawa 1997, s. 218.
- [147] Ibidem.
- [148] Ibidem.
- [149] C. Woźniak, *Martina...*, op. cit., s. 205.
- [150] M. Heidegger, *Drogi lasu*, op. cit., s. 218.
- [151] Cyt. za: C. Woźniak, *Martina...*, op. cit., s. 204.
- [152] Ibidem, s. 206.
- [153] Ibidem, s. 207.
- [154] F. Hölderlin, *Wiersze*, tłum. B. Antochewicz, Wrocław 1982, s. 158.

- [155] C. Woźniak, *Martina...*, op. cit., s. 207.
- [156] Ibidem, s. 208.
- [157] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć, Eseje wybrane*, op. cit., s. 101.
- [158] M. Heidegger, *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, op. cit., s. 61.
- [159] Ibidem, s. 56.
- [160] Ibidem, s. 54.
- [161] Ibidem, s. 61.
- [162] Ibidem, s. 58.
- [163] Ibidem, s. 56.
- [164] Cyt. za: M. Heidegger, *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, op. cit., s. 56.
- [165] Ibidem, s. 57.
- [167] Ibidem, s. 61.
- [168] Cyt. za: C. Woźniak, *Martina...*, op. cit., s. 211.
- [169] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć, Eseje wybrane*, op. cit., s. 173-174.
- [170] O. Pöggeler, *Droga myślowa Martina Heideggera*, tłum. B. Baran, wyd. Czytelnik, Warszawa 2002, s. 254.
- [171] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć, Eseje wybrane*, op. cit., s. 101.
- [172] Cyt. za: C. Woźniak, *Martina...*, wyd. A, Kraków 2004, s. 214.
- [173] Cyt. za: Ibidem, s. 215.
- [174] Ibidem.
- [175] Rozważania wstępne (do wykładu "Hölderlins Hymne 'Andenken'") [w]: *Philosophon agora*, nr I, Lublin 1990, s. 85.
- [176] Ibidem, s. 85-86.
- [177] M. Heidegger, *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, op. cit., s. 73.
- [178] Ibidem, s. 74.
- [179] Ibidem, s. 135.
- [180] Cyt. za: C. Woźniak, *Martina...*, op. cit., s. 221.
- [181] Cyt. za: Ibidem, s. 222.
- [182] M. Heidegger, *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, op. cit., s. 73.
- [183] Ibidem, s. 141.
- [184] Ibidem, s. 68.
- [185] M. Heidegger, *Czy istnieje na ziemi jakaś miara? (do wykładu "Hölderlins Hymne 'Der Ister'")* [w]: *Philosophon agora*, nr I, Lublin 1990, s. 86.
- [186] M. Heidegger, *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, op. cit., s. 40.
- [187] Ponadto twórczość poetycką łączy Heidegger z mitem.
- [188] Ibidem, s. 41.
- [189] Ibidem, s. 46.
- [190] M. Heidegger, *W drodze do języka*, op. cit., s. 163.
- [191] Ibidem, s. 177.
- [192] Ibidem, s. 20.
- [193] Ibidem.
- [194] Cyt. za: C. Woźniak, *Martina...*, op. cit., s. 228.
- [195] M. Heidegger, *W drodze do języka*, op. cit., s. 44.
- [196] Ibidem, s. 45.
- [197] Ibidem.
- [198] Ibidem.
- [199] Cyt. za: Ibidem.
- [200] C. Woźniak, *Martina...*, op. cit., s. 233.
- [201] M. Heidegger, *W drodze do języka*, op. cit., s. 17.
- [202] M. Heidegger, *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, op. cit., s. 16.
- [203] Ibidem, s. 62.
- [204] Ibidem, s. 163.
- [205] Ibidem, s. 166.
- [206] C. Woźniak, *Martina...*, op. cit., s. 235.

- [207] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć, Eseje wybrane*, op. cit., s. 80.
[208] M. Heidegger, *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, op. cit., s. 123.
[209] Ibidem, s. 18.
[210] Ibidem, s. 47.
[211] Ibidem, s. 49.
[212] F. Hölderlin, *Wiersze*, op. cit., s. 68.
[213] Przekład Cezarego Woźniaka, [w]: C. Woźniak, *Martina...*, op. cit., s. 243.
[214] Cyt. za: Ibidem, s. 244.
[215] Zamieszkiwać znaczy budować. Budować znaczy przechowywać Czworobok w rzeczach. Oprócz budowania do zamieszkiwania należy również myślenie. Zamieszkiwanie jest sposobem, w jaki Śmiertelni są na ziemi.
[216] M. Heidegger, *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, op. cit., s. 33.
[217] Cyt. za: C. Woźniak, *Martina...*, op. cit., s. 257.
[218] Ze wstępu Antoniego Libery.

Rafał Wołowczyk

Redaktor naczelny pisma filozoficzno-literackiego DICTUM, prezes Koła Naukowego Młodych Filozofów, student Filozofii UMCS

[Pokaż inne teksty autora](#)

(Publikacja: 30-12-2006)

[Oryginał.](http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,5182) (<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,5182>)

Contents Copyright © 2000-2008 by Mariusz Agnosiewicz
Programming Copyright © 2001-2008 Michał Przech

Autorem tej witryny jest Michał Przech, zwany niżej Autorem.
Właścicielem witryny są Mariusz Agnosiewicz oraz Autor.

Żadna część niniejszych opracowań nie może być wykorzystywana w celach komercyjnych, bez uprzedniej pisemnej zgody Właściciela, który zastrzega sobie niniejszym wszelkie prawa, przewidziane w przepisach szczególnych, oraz zgodnie z prawem cywilnym i handlowym, w szczególności z tytułu praw autorskich, wynalazczych, znaków towarowych do tej witryny i jakiegokolwiek ich części.

Wszystkie strony tego serwisu, wliczając w to strukturę podkatalogów, skrypty JavaScript oraz inne programy komputerowe, zostały wytworzone i są administrowane przez Autora. Stanowią one wyłączną własność Właściciela. Właściciel zastrzega sobie prawo do okresowych modyfikacji zawartości tej witryny oraz opisu niniejszych Praw Autorskich bez uprzedniego powiadomienia. Jeżeli nie akceptujesz tej polityki możesz nie odwiedzać tej witryny i nie korzystać z jej zasobów.

Informacje zawarte na tej witrynie przeznaczone są do użytku prywatnego osób odwiedzających te strony. Można je pobierać, drukować i przeglądać jedynie w celach informacyjnych, bez czerpania z tego tytułu korzyści finansowych lub pobierania wynagrodzenia w dowolnej formie. Modyfikacja zawartości stron oraz skryptów jest zabroniona. Niniejszym udziela się zgody na swobodne kopiowanie dokumentów serwisu Racjonalista.pl tak w formie elektronicznej, jak i drukowanej, w celach innych niż handlowe, z zachowaniem tej informacji.

Plik PDF, który czytasz, może być rozpowszechniany jedynie w formie oryginalnej,
Racjonalista.pl

w jakiej występuje na witrynie. **Plik ten nie może być traktowany jako oficjalna lub oryginalna wersja tekstu, jaki zawiera.**

Treść tego zapisu stosuje się do wersji zarówno polsko jak i angielskojęzycznych serwisu pod domenami Racjonalista.pl, TheRationalist.eu.org oraz Neutrum.eu.org.

Wszelkie pytania prosimy kierować do redakcja@racjonalista.pl