

„Słuchanie raczej niżli zapytywanie”.

O Martina Heideggera lekturze dzieła poetyckiego

0.

Pytamy o to, jak rozumieć Heideggrowski postulat „bycia słuchającym”.

I proponujemy taką oto drogę:

1. Człowiek i problem Bycia

Prymarnym doświadczeniem słowa poetyckiego jest wedle Heideggera otwarcie perspektywy fenomenu bycia. Ale jakiego bycia?¹. Rozumienie tegoż stało się bowiem w dziejach metafizyki pewnego rodzaju skandalem. Przez tysiąclecia zapomniany, ów problem powraca w myśleniu autora *Bycia i czasu* wraz z projektem przekroczenia dotychczasowego sposobu percepcji świata. Trudno nie zgodzić się z tym, że Bycie jest podstawą i prawdą bytu, trudniej jednak mówić o istnieniu w sposób pozytywny².

Myślenie Bycia, którego podejmuje się Heidegger stanowi odpowiedź na panowanie techniczno-metafizycznych kategorii, za pomocą których człowiek współczesny, *subiectum*, opanowuje rzeczywistość – ustatyczniając ją w pojęciu ustawionego naprzeciw bytu. Z prostego, jak chce Heidegger, spostrzeżenia, że byt ukazuje się w świetle bycia, wynika tymczasem niemożność opanowania świata, zamknięcia w pojęciu przedmiotu. Nie można utrzymywać bowiem, iż

¹ W *Przyczynkach do filozofii* odnajdujemy już wątki, które przeczą paradygmatowi i tradycji zachodnioeuropejskiego filozofowania – porzucenie podmiotowości, zamilknięcie, oddanie *Da-sein* we władzę Bycia. „Człowiek jest podmiotem – pisze de Waelhens – o tyle, o ile jest podległy byciu. (...) Człowiek jest bytem, którego bycie stanowi rozumienie bycia” (A. de Waelhens, *Heidegger i problem podmiotu*, tłum. M. Kowalska, „Aletheia” 1990, nr 1/4, s. 186). Kolejna stacja na drodze tego myślenia, w której inicjatywa człowieka w ramach relacji z byciem podlega przekształceniu i ograniczeniu, zazwyczaj już tylko zdumiewa: „Nie sposób sobie wyobrazić, że owo rozumienie bycia dokonuje się (...) samo z siebie, bez uczestnictwa człowieka”. Ibidem, s. 186.

² Zob. Cz. Piecuch, *Człowiek metafizyczny*, Warszawa 2001, s. 60–61.

istnienie jest stałą obecnością i w ten sposób gwarantem tożsamości zabezpieczonego przez *ratio* (i zabezpieczającego owo *ratio* jako zasadę) przedmiotu: istota okazuje się „wiecznie” ruchoma, „istoczy się”³ – w dialektycznym procesie skrywania i odkrywania (momenty nie-aksjologiczne) wpisanego w Bycie.

Otwartym problemem jest sprawa... „prawdziwości” *alethei*. Nie będąc pewnym, czy ustanowienie w ten sposób pra-źródłowego Bycia nie ma charakteru arbitralnego i czy jedynym jego uzasadnieniem nie jest czasem aksjomat krytyki tradycyjnej metafizyki, trudno koncepcję Heideggera weryfikować, zwłaszcza po zakwestionowaniu zasady racji. Ernst Tugendhat twierdzi wprost, iż Heideggerowska koncepcja bycia to wynik analogii, przeniesienia dialektyki wschodzenia i skrywania się świadomości jestestwa na *Sein*. Tym zatem, co Heidegger chce osiągnąć, jest jedynie „(...) wywołanie postawy człowieka, który nie tylko obchodzi się z bytem i go kalkuluje, lecz weń wnika, tak jak np. możemy wnikać w dzieło sztuki, gdy je kontemplujemy”⁴.

Jeśli projekt *sygetyki* stanowić ma spójny zespół dyrektyw poznawczych, a samo *zamilknięcie* ma stać się pozytywnym sposobem dobywania prawdy, warto chyba zacząć zapytywać, *jak* może odbywać się i wyrażać owa działalność. Wiemy, że milczenie jako postawa poznawcza musi być konsekwencją istoczenia się

„źródła samego języka. Ale i na odwrót – pisze Wodziński – język bycia (...) sięgnąć musi źródeł milczenia. (...) Bycie jako *wydarzenie (Ereignis)* (...) obdarowuje ciszą *miejsce*, w którym się wydarza. Nazwą tego *miejsca* jest *Da-sein*. (...) Człowiek na tym *gruncie* staje się stróżem tej ciszy, a więc strażnikiem granic mowy bycia”⁵.

Być może także w tym sensie należałoby rozpocząć prace nad rozmyślaniami o Heideggerowskiej „metodzie” w kwestii percepcji dzieła poetyckiego.

³ Zob. O. Pöggeler, *Droga myślowa Martina Heideggera*, tłum. i posłowie B. Baran, Warszawa 2002, s. 337–347; Zob. J. Mizera, *Torowanie bezdroży bezgruntu. W drodze do innego początku*, [w:] „Principia” 1998, t. XX, s. 10.

⁴ E. Tugendhat, *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1999, s. 153.

⁵ C. Wodziński, *Dlaczego jest raczej nic niż coś... Projekt ontologii apofatycznej*, [w:] Idem, *Pan Sokrates. Eseje trzecie*, Warszawa 2000, s. 61–63.

Dokonany u Heideggera zwrot (*Kehre*) od myślenia mojego-Bycia, bycia człowiekiem, do ujmowania Bycia samego wiązał się z istotną zmianą sposobu ludzkiego poznawania. Odtąd *Da-sein* – pojmowane jako *jawno-bycie*, nie zaś jako „przytomność” – to pewnego rodzaju „miejsce”, w którym odkłada się – *wydarzająca się* – prawda Bycia. Człowiek dobywający byt ze skrytości właściwie czyni to, będąc wydarzonym przez samo Bycie. *Jawno-bycie* nie jest bowiem czymś, co

„mogłoby być po prostu do znalezienia w istniejącym człowieku, lecz z podstawowego doświadczenia Bycia jako wydarzania wymuszonym gruntem prawdy Bycia, przez który (i jego gruntowanie) człowiek jest z gruntu odmieniany (PF, s. 274)⁶”.

Zadaniem człowieka jest bycie poszukiwaczem Bycia. Ale owo poszukiwanie nie ma być – jak się zdaje – aktem, który zależałby od ludzkiej inwencji i zdolności tworzenia⁷. Poszukiwanie bowiem dla Heideggera to tyle, co „utrzymanie-się-już-w-prawdzie, w Otwartym tego, co się skrywa i usuwa” (PF, s. 81). To jakby samo wy-darżanie (*das Ereignis*) Bycia (korzystając z maszyny do pisania, pogimnastykujmy jeszcze polszczyznę⁸) namawia człowieka do pozostania jego obrońcą i stróżem. To, co się odkrywa i wydarza (Bycie), *daruje się* (*es gibt*), niejako samo z siebie, człowiekowi.

Ale i sam człowiek zostaje w tym procesie wy-darżony (PF, s. 240), przynależąc – to znaczy: stróżując, strzegąc (*wahren*), przechowując dzieje Bycia, uprzednio wytrzymując prześwit, w którym się ono przejawia (i z którego na

⁶ Cytaty z dzieł Heideggera oznaczam według następującego modelu: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, pod red. K. Michalski, Warszawa 1997 (BMM); *Przyczynki do filozofii*, tłum. B. Baran, Kraków 1996 (PF); *Źródło dzieła sztuki*, tłum. J. Mizera, [w:] Idem, *Drogi lasu*, tłum. J. Gierasimiuk, J. Mizera i in., Warszawa 1997 (ZDS); *Przygotowanie do słuchania poezji*, tłum. J. Mizera, [w:] „Principia” 1998, t. XX (PSSP); „Czy istnieje na ziemi jakaś miara?”, tłum. J. Mizera, [w:] „Principia” 1998, t. XX (CIZJM); *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Kraków 2000 (WDJ); *Zasada racji*, tłum. J. Mizera, Kraków 2001 (ZR); *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, tłum. S. Lisiecka, Warszawa 2004 (OPH).

⁷ W. Rymkiewicz, *Ktoś i nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*, Wrocław 2002, s. 14–16.

⁸ W języku polskim „wydarzenie” pochodzi od słowa „dar”. Zob. A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1989, s. 85, 649; tezę Brücknera potwierdza także A. Bańkowski, *Etymologiczny słownik języka polskiego*, Warszawa 2000, s. 251–252.

Lingwistyczne badania pierwotnego stadium wyrazu-gniazda w językach narodowych uświadamiają nam, że definiowanie etymonów otwiera (niemożliwą) podróż do niemożliwego źródła. Zob. K. Długosz-Kurczabowa, *Wstęp*, [w:] Eadem, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 2005, s. 6. Heideggerowskie dociekania trzeba więc widzieć jako pro-pozycję, w pierwszym rzędzie związaną z historią określonego języka narodowego (Zob. OPH, s. 80).

powrót się skrywa). Człowiek jako *Da-sein* (*jawno-bycie*) jest więc swoiście „używany przez samo Bycie jako [jego – przyp. A.G.] obrońca (...)” (PF, s. 247). Zatem przynależność i – by tak rzec – równoczesność. Nie ma człowieka bez Bycia. I na odwrót: Bycie bez człowieka byłoby apofatyczne czy wręcz nieme⁹. Najprecyzyjniej rzecz wysłowił Hans-Georg Gadamer:

„Fakt, że bycie uobecnia się w *prześwicie* i że myślący człowiek jest w ten sposób tym, kto zachowuje miejsce dla bycia, wskazuje na pierwotną wzajemną przynależność do siebie bycia i człowieka”¹⁰.

Konsekwencją takiego ujęcia jest powszechnie znana: zanegowanie wszelkiej subiektywności, w ogóle zniesienie relacji podmiotowo-przedmiotowej (zob. na przykład PF, s. 283). Zadanie człowieka pojmowanego jako *jawno-bycie*¹¹ polega zatem na zamilknięciu, milczącemu odpowiadaniu wobec wezwania bycia¹².

2. Bycie i język

Ze słynnej już wykładni wiersza Stefana Georgego Heidegger przyjmuje tezę, że nie będzie rzeczy, gdy nie stanie słowo, które tej rzeczy dopiero użyczy bycia. Słowo u-rzecz „pozwala wyistaczać się rzeczy jako rzeczy” (WDJ, s. 175). Syntetyzuje Baran:

„Słowo i bycie należą do siebie. Słowo »daje« bycie. (...) Poeta, by wypowiedzieć rzecz, »rezygnuje«. Ta rezygnacja dopiero pozwala rzeczy być rzeczą. Słowo się *wyrzeka*. Zawarte w istocie języka wyrzeczenie rzeczy pozwala jej być rzeczą. (...) Poetyckie urzeczzenie, które (...) przywodzi rzecz, musi zawieść, aby przywieść rzecz w jej byciu. Słowo zatem *wyrzeka rzecz*, ale urzeczawia ją dopiero *wyrzekając się*”¹³.

⁹ Wydaje się, że spekulacje na temat „uprzedniości”, prymacie Bycia lub człowieka nie służą kontynuacji myśli Heideggera. Zob. B. Baran, *Heidegger i powszechna demobilizacja*, Kraków 2004, s. 159; Zob. także W. Lorenc, *W poszukiwaniu filozofii humanistycznej. Heidegger, Levinas, Foucault, Rorty, Gadamer*, Warszawa 1998, s. 26–27.

¹⁰ H.-G. Gadamer, *Heidegger i język metafizyki*, tłum. A. Dorobiński, [w:] „Aletheia” 1990, nr 1/4, s. 129.

¹¹ Nadzwyczaj precyzyjne wydaje mi się peryfrastyczne określenie Bogdana Barana: „bycie-w-otwartości wobec bycia”. Zob. B. Baran, *Heidegger i powszechna demobilizacja...*, op. cit., s. 155).

¹² Zob. np. J. Mizera, *Torowanie bezdroży...*, op. cit., s. 18.

¹³ B. Baran, *Heidegger i powszechna demobilizacja...*, op. cit., s. 177.

Dla filologa taka konstatacja z pewnością może być wielce atrakcyjna. Nie sposób jednak nie zapytać o... rację dla ustanowionej tak tożsamości słowa i Bycia. Swoisty, aprioryczny nominalizm Heideggera, jakkolwiek stawia pytania o genezę i rozwój (dzieje form i dźwięków) języka jako ewolucję słownych rdzeni (WDJ, s. 202–203), to jednak nie rozważa całej gamy rozmaitych przyczyn pojawienia się języka w ogóle (zakładanie języka jako użyczającego rzeczy bycia jest wszak tylko jednym z wielu możliwych powodów jego zaistnienia). Tym samym nie można uznać, że tożsamość bycia i słowa, ich ścisła zależność zostaje udowodniona, i że staje się niezbędna w procesie rozumienia świata¹⁴. Heidegger jednakże nie wydaje się o to nadmiernie troszczyć, koncentrując się na problemie: **jak** jest możliwe odkrywanie świata w języku powiadającym o Byciu.

3. Bycie i dzieło sztuki

Dokonane w ten sposób zrzucenie bycia bytu widzianego w Czwórni, w jego dziejowej *po-staci*, chroni się, odkłada (*setzen*) w dziele sztuki, pojmowanej jako jeden – szczególnie wyróżniony, dodajmy od razu – ze sposobów „urządzania się prawdy” (*Ins-Werk-Setzen*)¹⁵. Za sprawą dzieła sztuki „bycie bytu wstępuje w stałość swego jawienia się (*scheinens*)” (ZDS, s. 26).

„Dzieło sztuki jest jednym ze sposobów dziania się prawdy. Prawda w dziele nie oznacza trafnego odtworzenia rzeczywistości, lecz odkrytość „bytu w całości” w jego postaci sporu świata i ziemi. (...) Piękno jest przejawem, ideą w sensie *eidos*, wyglądu, tym zaś, co się przejawia, przybierając postać stworzonego dzieła, jest spór ziemi i świata”¹⁶.

Dzieło nie jest rodzajem narzędzia (*Zeug*), którego znaczenie wyczerpuje się w jego przydatności („poręczności”), nie przysługuje mu dodatkowa wartość estetyczna, której należałoby odrębnie dowodzić na podstawie różnicy historycznej. Przedmiotowość dzieła związana jest z „dzielowością” jedynie w tym

¹⁴ Zob. A. Gleń, *Człowiek i bycie. O ograniczaniu podmiotowości w późnej twórczości Czesława Miłosza*, [w:] „Przestrzenie Teorii” 2004, nr 3/4, s. 87–99.

¹⁵ Zob. PF, s. 240.

¹⁶ B. Baran, *Heidegger i powszechna demobilizacja...*, op. cit., s. 171.

sensie, w jakim ujawnia ono materiał („ziemię” – stale się zamykającą i w ten sposób chroniącą to, co się ujawnia: świat jako Czwórnię), z którego zostało działane.

„Dzieło stanowi wytwór ziemi, to znaczy zostało stworzone z jakiegoś materiału. Jako taki wytwór wydobywa ono ziemię, to znaczy wycofuje się w nią i pozwala jej się ukazać jako takiej: masywności kamienia (...), giętkości brązu (...), brzmienie tonu, nazewniczą moc słowa”¹⁷.

Formalna strona dzieła sztuki interesuje Heideggera tylko o tyle, o ile zabezpiecza wystawianą w dziele prawdę (dopiero historyk sztuki rozważa typ płótna, fakturę, nowatorstwo metafory – to wszystko, co potrzebne do klasyfikacji i oceny wartości dzieła). W tym sensie dzieło jest w ogóle bez-użyteczne; Heidegger odbiera estetykom – czy świadomie? – dysponowanie dziełami jako przedmiotami¹⁸. Estetyka zostaje podporządkowana tym samym rozważaniom wydarzającej się *aletheicznie* prawdy, która w dziele jest skupianiem stron Czwórni, przeciwstawności jej boków, tak by były one obecne, „zwrócone ku sobie w swej jedności” (OPH, s. 56).

Autor *Przyczynków...* widzi w wystawionej przez dzieło prawdzie głównie – co, jak się wydaje, jest najistotniejsze w tym miejscu – dwa momenty. Pierwszy: że dzieło wystawia prawdę jako spór Czwórni. Drugi: że czyni to w sposób ściśle historyczny – jednak nie od strony momentu dziejowego, w którym tworzy artysta, lecz od strony dziejów bytu, który został u-stanowiony w dziele. Urządzenie w nim prawdy jest zatem przede wszystkim „wydobyciem takiego bytu, jakiego przedtem jeszcze nie było i jakiego potem nigdy już nie będzie” (ZDS, s. 39). Ta uwaga ma doprawdy kapitalne znaczenie, pozwala bowiem widzieć w poglądach Heideggera prekursorstwo wobec tendencji do rozumienia historii sztuki w kategoriach historii idei.

¹⁷ Ibidem, s. 171.

¹⁸ Zob. W. Suchocki, *W miejscu sumienia. Śladem myślenia o sztuce Martina Heideggera*, Poznań 1996, s. 140141.

Ustanowienie znaczenia dzieła jako tego, które użycza bycia¹⁹ wstępującemu w jego przestrzeń bytowi – widzianemu w całości wydarzającej się Czwórni, będącego postacią dziejącą się (skrywanie–wschodzenie) prawdy – wyznacza płaszczyznę, na której ma się dokonać istotowe spotkanie z interpretatorem-myślicielem przemyśliwym wystawiony w dziele byt. Jak dzieło przechowuje prawdę odkrytego na moment bytu, tak myśliciel winien przechowywać (*Bewahrung*) dzieło, ale jako to właśnie, które za sprawą poetyzacji (*Dichtung*)/powiadania (*Sage*) „pchnęło” dzieje, wydarzenie (*das Ereignis*). Mówienie chroniące, rozważanie polega na tym, aby w tym właśnie sensie pozwolić dziełu być dziełem, inaczej jeszcze mówiąc: jest owo rozważanie „utrzymywaniem się – jak pisze Wojciech Suchocki – w dziejącej się w dziele otwartości bytu; trzeźwą usilnością, spokojnym wytrwaniem (wobec) prawdy”²⁰.

4. Powiadanie Bycia, czyli o teorii *poezji istotnej* (*Dichtung*)

W myśleniu fryburskiego filozofa dokonuje się w perspektywie literaturoznawcy rzecz niezwykła: dzieło literackie wyłączone zostaje z porządku estetyki, historii literatury, a nawet metafizyki. Jednak nie odbywa się to w ten sposób, że myślenie staje się krytyczną rewindykacją istniejących już metod literaturoznawczych. Procedura owa polegać ma na przekroczeniu, „wskoku” (by użyć określenia samego Heideggera) do myślenia tego, co powiedziane. Zresztą filozofa nie zajmuje jakakolwiek typologia mowy poetyckiej, jego lektury ograniczają się do kilku wierszy poetów przewodników (Hölderlin, Trakl, Rilke, George, Novalis), jeśli nie wspomnieć przywoływanych, nielicznych „poetyckich” aforyzmów Angelusa Silesiusa. Brak przy tym bezpośredniego uzasadnienia, dlaczego akurat te, a nie inne teksty zasługują na „słyszenie”. Wieść jest bez

¹⁹ Ciekawie ujmuje to Cezary Woźniak, nazywając osadzanie-w-dziele prawdy: „działaniem bycia w pewnym bycie [przez dzieło]”. Zob. C. Woźniak, *Martina Heideggera myślenie sztuki*, Kraków 1997, s. 128.

²⁰ W. Suchocki, *W miejscu sumienia...*, op. cit., s. 97.

Dlaczego; już w samym tym geście ujawnia się konsekwentna ignorancja dla krytyki, historii i estetyki literatury (zob. na przykład OPH, s. 5).

Heidegger dokonuje rozróżnienia na poezję istotną (*Dichtung*) i poezję w sensie wyrażania słowem (*Poesie*); zajmuje go przy tym jedynie ta pierwsza. To dopiero w istotowej poezji mamy bowiem możliwość

„przyjrzenia się, doświadczenia, czym jest język rozumiany źródłowo, a nie jako system czy narzędzie komunikacji (...). Rozumiany źródłowo, język przechowuje nasze sposoby bycia, gdzież bowiem indziej miałyby się one podziąć?”²¹.

Zadaniem poezji/poetyzacji (*Dichtung*) jest „wypowiadanie nieskrytości bytu”, czyli spełnianie Czworokąta. W tej mierze nie ma różnicy: poezja jest sagą, wskazuje i nazywa byt, funduje to, co trwałe – jak wywodzi to filozof ze słynnego Hölderlinowskiego wersetu. Ta zdolność fundowania bycia, wprowadzania „rzeczy w ich istotę i w ten sposób pozwalanie być światu i dziejom”²² jest związana z powiadaniem świętości (*das Heilige*) rozumianej jako to, co ustawia Naprzeciw Bogów i Śmiertelnych. Poeta przebywający w Pomiędzy²³ stanowi prawdę jako wydarzenie, w którym doprowadzone zostają do łączności ziemia i niebo (CIZJM, s. 143).

Odbywa się to dlatego, że słowo poetyckie posiada szczególną moc bycia wskazem, jest mówieniem nazywającym, co znaczy

„pokazywaniem, które otwiera to, jako co i w jaki sposób można czegoś doświadczyć i zatrzymać w jego obecności. Nazywanie odsłania [ale] jako odkrywające przyzywanie jest zarazem ukrywaniem” (OPH, s. 195–196).

Powracamy tym samym do problemu tożsamości słowa (logosu) i Bycia, ale już od strony poezji. Wiersz jest, być musi Tym Samym, co istnienie. W wykładni elegii Hölderlina *Przybycie do domu* czytamy, że nie jest ona „poematem

²¹ M. Kostyszak, *Martin Heidegger – rękodzieło myślenia*, Wrocław 1997, s. 26.

²² O. Pöggeler, *Droga myślowa...*, op. cit., s. 253.

²³ Trudno jest podważyć ów „teologiczny” sposób myślenia o roli poety w porządku wydarzenia, nie sposób go naukowo zweryfikować, gdyż sam projekt jest zastrzeżony jako paranaukowy. Dość jednak przypomnieć, że ów wątek „mediumiczny” w rozumieniu bycia poetą i poetyckiego stwarzania zaproponowany przez Heideggera ma silne zakorzenienie w samej historii teorii literatury od najdawniejszych, udokumentowanych poglądów Platonijskich począwszy. Zob. Platon, *Ion*, tłum. J. Domański, Kęty 2000, s. 17–20; zob. na przykład V. Toporow, *O jedności poety i tekstu*, tłum. J. Faryno, [w:] „Pamiętnik Literacki” 1980, z. 4; K. Rutkowski, *Przeciw (w) literaturze. Esej o „poezji czynnej” Mirona Białoszewskiego i Edwarda Stachury*, Bydgoszcz 1987, s. 234–236.

o przybyciu do domu rodzinnego, lecz jako poezja, którą jest, jest właśnie samym przybyciem do domu rodzinnego (...)” (OPH, s. 26). Podstawową kontrowersję wśród tez Heideggerowskich wzbudza, wskazany przez Derridę, logocentryzm, który w wykładach o poezji przejawiałby się w absolutyzowaniu wypowiedzi poetyckiej, apriorycznym ustanowieniu tożsamości dziejowego słowa z samym Byciem, ignorowaniu zasady fikcjonalności i estetycznej kreacji²⁴. Warto więc w tym miejscu zanotować choćby pytanie: jak dowieść tego, że określony tekst poetycki zakłada powiadanie Bycia, skoro znamy nieledwie samą zasadę „wskoku”, jak zatem wskazać poezję istotną (*Dichtung*), rozróżnić ją spośród słownej twórczości estetycznej (*Poesie*)? Pytanie to można próbować rozstrzygnąć na podstawie Heideggerowskich uwag o procesie lektury.

5. Myśliciel wobec poezji

Myślenie i poezja łączą się w powiadaniu, które o-powiada o wydarzeniu Czwórni. Pod tym względem zarówno postawa poety, jak i myśliciela wiąże się z *jawno-byciem*, które ugruntowane w skoku jest – co pojawia się w najpóźniejszych pismach Heideggera – pomiędzy człowiekiem a Bogami (zob. na przykład PF, s. 290). Wcześniej jednak spróbujmy się przyjrzeć temu, w jaki sposób odpowiadają sobie dzieło (poeta) i myślenie (myśliciel).

„Myślenie – pisze Bogdan Baran – i sztuka (istotna), to dla Heideggera dwa najistotniejsze sposoby istoczenia się prawdy. Obydwa mają z istoty charakter językowy, są sagą bycia”²⁵.

Nie oznacza to jednak kolejnej tożsamości. Myśliciel powiada bycie w ten sposób, że rozważa tradycyjne sposoby powiadania bycia bytu, rejestruje („chroni”) dzieje wydarzenia w ich dialektyce wschodzenia i skrywania. Na razie znana wydaje się tylko ta struktura, obok wyróżnienia dwóch etapów: presokratejskiego i technicznego (nowożytnego), nazwanego za Hölderlinem i Rillem „Czasem Marnym” (etapem zakrycia: dziejów bycia, przynależności czło-

²⁴ Zob. A. Rogalski, *Heidegger i Hölderlin*, [w:] „Poezja” 1976, nr 7/8, s. 116–117.

²⁵ B. Baran, *Heidegger i powszechna demobilizacja...*, op. cit., s. 172.

wieka do ziemi wobec nieba²⁶). Dzieje poezji/poetyzacji – można by domniemywać – skrywają w sobie poszczególne momenty rozwijania owej dialektyki. Głównym przeto zadaniem myśliciela jest rozważanie (*Erörten*) jako przenoszące na miejsce (*Ort*) „rozjaśnianie” momentu wydarzenia (WDJ, s. 27).

Takie rozważające myślenie nie jest rozstrzygnięciem (musimy więc się mieć na baczności!), lecz „wejściem w to, co godne zapytywania”, powstrzymać się zatem w sposób szczególny należy przed wyjaśnianiem i dowodzeniem (czym realizowalibyśmy tradycyjną zasadę racji). Myśliciel winien wieść „miłosną klótnię” z tym, co wyrażone poezją: śledzić i rozwijać dzieje powiadającego języka („doświadczać język” [WDJ, s. 119127]) w związku z wyrażoną w dziele postacią bycia bytu²⁷.

Zmiana w traktowaniu dzieła poetyckiego oznacza w pierwszym rzędzie – na co już zwracaliśmy uwagę – konieczność modyfikacji stosunku do samego języka. Ale także do samego dzieła. W tej właśnie mierze nie wystarcza już nawet postawa hermeneuty. Nie tylko powstrzymanie się od posiadania dzieła i wejście z nim w relację „ja – ty” oraz konieczność aplikacji²⁸, ale potrzeba przekroczenia w ogóle subiektywności oznaczającej dostawianie nakazu zasady racji (ZR, s. 110):

„Racja jako taka wymaga, aby ją dostarczyć jako rację do (...) przedstawiającego podmiotu i poprzez niego dla niego. Racja żąda ujawnienia się wszędzie w taki sposób, że wszystko w obszarze tego nakazu zjawia się jako następstwo, a to znaczy: musi być przedstawione jako konsekwencja. Tylko to, co prezentuje się naszemu przedstawianiu, co wychodzi nam naprzeciw w taki sposób, że jest osadzone i postawione na swoim gruncie, uchodzi za pewnie stojące, tzn. uchodzi za przedmiot. (...) Wszelako przedstawianie jest ugruntowane wtedy, gdy ugruntowana w danym wypadku racja zostaje dostawiona do przedstawiającego podmiotu” (ZR, s. 42–43).

²⁶ „Czas jest marny nie dlatego jedynie, że Bóg umarł, lecz dlatego, że śmiertelni (...) nie znają własnej śmiertelności i nie są w stanie jej podjąć. (...) Być poetą w czasie marnym znaczy: śpiewając, baczyć na trop zbiegłych bogów. Toteż w czas Nocy Świata poeta wypowiada to, co święte” (BMM, s. 172–173).

²⁷ Zob. O. Pöggeler, *Droga myślowa...*, op. cit., s. 332–334.

²⁸ Zob. R.E. Palmer, *Manifest hermeneutyczny*, tłum. P. Czapliński, „Pamiętnik Literacki” 1992, z. 1, s. 155, 169.

Nie sposób przeto dowodzić z określonej perspektywy, dlaczego (ta) poezja jest istotna. Dzieło niebędące przedmiotem²⁹, niepoddające się ocenie i klasyfikacjom musi być ujmowane od strony tego, co już w dziele się umiejscowiło, wydarzonej Czwórni. To zaś wyklucza przed-stawianie jako dysponowanie i tłumaczenie (przyswajanie) do potrzeb mojego – tzn. historycznego – pytania Dłaczego. Zadanie myśliciela – podobnie jak poety – to dążenie do utrzymania się w Bliskości wydarzonego Bycia, temu zaś zagraża aprioryczna konieczność dostawiania racji (ZR, s. 47). Przedmiotowość zatem dzieła, to, „że” jest wytworzone, zniknąć powinno wobec dobytego ze skrytości wydarzonego bytu. Tak zatem nasza postawa **obcujuącego** (bardziej to – ze względu na element bezinteresowności – adekwatne, czy też *legeiczne* słowo aniżeli „przyswajającego”) z dziełem nie jest, czy być nie powinna, tłumaczącym zabezpieczaniem obiektu jako ustawionego przez nas Naprzeciw (i tym samym zabezpieczającego naszą pewność), ale raczej postawą Wobec (*Gegen*), która – jak dla Greków – „odsłania się w tym, co przechodzi przez odbierającego, patrzącego i słuchającego człowieka, co go zaskakuje – tego, który nigdy nie pojmował siebie jako podmiotu dla obiektów” (ZR, s. 112):

„Dla myślicieli greckich – pisze dalej Heidegger – byt nigdy nie był przedmiotem, lecz wychodzącym z Naprzeciw czymś trwającym. Byt był bardziej bytujący niż nasze przedmioty. Mamy jednak skłonność do uważania, że gdy byt ukaże się jako przedmiot, tzn. obiektywnie, wtedy w najczystszy sposób zjawia się on jako coś wyistaczającego się z siebie” (ZR, s. 119).

Racja „gruntuje tak, że to, co przez nią gruntowane, jest czymś, co jest, tzn. bytem. (...) Bycie nazwano przy tym w sensie *fizis*, wschodzenia-z-siebie (...)” (ZR, s. 123). Nietrudno teraz dostrzec, że wyróżnione miejsce dzieła sztuki polega na byciu-racją dla bytu, który weń wstąpił. Otwarte dzieła u-dzielają prześwitu, w którym byt może się objawić. Dzieło pełni zatem wobec bytu „funkcję”

²⁹ Słowo „przedmiot” jest przekładem łacińskiego *obiectum*. „Lessing – objaśnia Heidegger – przełożył *obiectum* słowem *Gegenwurf*. (...) Mówi ono (...), że coś jest rzucone naprzeciw, mianowicie przedstawiającemu podmiotowi i przez niego” (ZR, s. 111).

podobną do natury (*fizis*), potęgując bycie bytu, czyniąc byt jawnym (zob. OPH, s. 58).

„Istotowe bogactwo słowa polega na tym, że w powiadaniu, tzn. we wskazywaniu, przywodzi rzecz do jawienia się jako rzecz” (WDJ, s. 178).

Wobec takiego ujęcia sztuki (*Dichtung*) jawno-bycie nie może już być tym, kim było.

6. Czytanie Heideggera (-em)?

Każde słowo z wiersza wzywa: musisz się zmienić...

Nie sposób właściwie zrozumieć propozycji lekturowych Heideggera bez projektu przekroczenia przedstawieniowego myślenia technicznego, które zasłania „człowiekowi współczesnemu” (jak długo jeszcze będziemy „współcześni”?) możliwość rozumienia własnego miejsca w porządku Kwadratu. Ciągłe, na przykład, jesteśmy zbyt odlegli, aby dotarły do nas słowa Hölderlina, i abyśmy „trafieni i dotknięci nimi – takimi pozostali” (OPH, s. 189; zob. także: OPH, s. 103, 106–109, 112, 171–175, 181–183). Pytanie o prawomocność – o ile jego postawienie jest w ogóle możliwe – heideggerowskiego sposobu lektury dzieła poetyckiego można zatem sprowadzić do pytania o prawomocność Czworoboku.

„Poezja – pisze bowiem Heidegger – wymaga od nas zmiany sposobu (...) doświadczania na taki, który dotyczyłby całości bycia” (CIZJM, s. 144).

Nie można jednak oprzeć się wrażeniu, iż swoista historia dziejów Bycia rekonstruowana mozolnie przez Heideggera jest zwyczajnie uboga. Opiera się ona bowiem na (dialektycznym?) przeciwstawieniu sobie dwóch historycznych w istocie sposobów bycia (europejskiego) Dasein: presokratejskiego, w którym człowiek jako Śmiertelny posiadał świadomość przynależności – jako Śmiertelny właśnie – do porządku Kwadratu, oraz tradycyjnie metafizyczny, w którym człowiek (współczesny, planetarny) przedstawia sobie byt, fundując świat jako obraz. „Długie trwanie” tego drugiego modusu jest wedle Heideggera bez-

dziejowe i istnieje konieczność jego przekroczenia (innego zdania są egzegeci, zwłaszcza Baran i Pöggeler. Czy jednak metafora „Nocy Świata” i „Czasu Marnego” wywiedziona z pism Hölderlina i Rilkego nie jest tutaj synonimicznym określeniem epoki światobrazu? I nie można widzieć w niej elementu wartościującego?). Dzieło sztuki zresztą ma wzbudzić przynajmniej wątpliwość, co do samego fundamentu metafizycznego człowieka. W lekturze tekstu poetyckiego chodzi między innymi o to, czy słowo

„nawiązuje z nami łączność i przemawia do nas, czy przemowa ta (...) dotyczy naszej istoty (...). Chodzi o to, czy istota bezdziejowego, planetarnego człowieka ulega zachwianiu i w ten sposób prowadzi do namysłu” (PSSP, s. 133).

Przemiana czytającego *Dasein*, które otwiera obcowanie z tym, co wyrażone poezją, polega w pierwszym rzędzie na „byciu słuchającym”. Tylko tak możliwa stanie się właściwa postawa wobec poetyckiego wskazu: odpowiadanie (zob. OPH, s. 205), które – jak pamiętamy – ma stać się chronieniem od-krytej prawdy. Owo chronienie w tym miejscu rozjaśnia się jako myślenie i sprowadzanie do wiedzy tego, co wyrażone poezją (zob. CIZJM, s. 132). Praca nad tekstem (i w tekście) jest tedy pracą myśliciela, który przygotowuje się do przyjęcia, przechowania i przynależności do słowa poety. Nie to zatem domaga się w pierwszym rzędzie wyjaśnienia, do jakiego porządku należy twórczość określonego poety, lecz to, w jaki sposób czytający może stać się należącym do samej tej poezji, czyli tego, co trwa i pozostaje (zob. OPH, s. 148, 158).

Czym jest jednak samo to słuchanie? Odpowiedź Heideggera wydaje się zrozumiała:

„Słuchamy języka w taki sposób, że pozwalamy powiadać sobie jego wieść. (...) słuchanie jest (...) dopuszczaniem powiadania sobie. W mówieniu jako słuchaniu języka powtarzamy wysłuchaną wieść” (OPH, s. 191).

Wysunięty zostaje tutaj na plan pierwszy element aktywności samego tekstu, który namawia czytającego do określonego zachowania. Moglibyśmy zatem podejrzewać Heideggera o to, że wpada w zastawioną przez siebie pułapkę: logos sam siebie ustanawia jako *objectum* poprzez swoistą redukcję – czym innym

w tej chwili może się wydać owo słuchanie? – której na sobie dokonuje interpretator. Heidegger, używając właściwych sobie metafor, tak pisze o potrzebie zamknięcia i przestrojenia:

„Badanie musi przebiegać na kolanach. Własna myśl i upartość musi pochylić się i zniknąć. Rozmyślanie i myślenie ma tylko jeden obowiązek: myśleć przed poezjowaniem, aby potem móc przed nim ustąpić” (OPH, s. 206).

Jak jednak słuchać *tego, co* mówi do nas wiersz? Jak nie dopuścić do obiektywizacji wieści, skoro jej prymat mamy uznać? Jak znieść własną podmiotowość, jak dokonać wskoku, za sprawą którego dokonać może się zwrot? Jak stać się słuchającym?

Heidegger pisze o konieczności już na samym początku lektury-drogi, wywołania takiego nastawienia do słowa poety, dzięki któremu „pewnego dnia staniemy się (...) słuchającymi tego słowa” (PSSP, s. 129). Stanie się to pod dwoma – jak to widzę z lektury pism Heideggera – warunkami. Pierwszy, wynikający z całości myśli Heideggera, dotyczy konieczności przestrojenia (się) na sam problem Bycia. Przeto słuchającymi możemy stać się tylko o tyle, pisze Heidegger, o ile należymy do wieści (zob. WDJ, s. 193). Drugi zaś – mający dla procesu heideggerowskiej lektury dzieła poetyckiego znaczenie, jak mi się zdaje, fundamentalne – dotyczy sposobu w jaki czytający zostaje „wezwany”, zagadnięty przez słowo tekstu:

„Skoro (...) myślenie jest przede wszystkim słuchaniem, dopuszczaniem powiadania sobie, a nie zapytywaniem, (...) język musi na swój sposób namówić nas na samego siebie – na swoją istotę” (WDJ, s. 131–132).

Zauważmy: dokonuje się tutaj przekroczenie hermeneutyki. Już nawet zapytywanie – stanowiące fundament spotkania, fuzji horyzontów dzieła i interpretatora, przewyciężenia alienacji znaczenia z (tekstu) przeszłości, zapytywanie, które uruchamia potrzebę rozpoznania tego, co inne, obce dla *Dasein*, oraz konieczność aplikacji – zostaje odrzucone, przeciwstawione słuchaniu. Owo wezwanie wypływające z samego tekstu nie zważa przy tym na naszą gotowość do od-zewu. Wiersz sam

„(...) poezjuje przesłanie, w którym się znajdujemy, niezależnie od tego, czy wiemy o tym, czy nie, czy jesteśmy gotowi siebie w nie posłać, czy też nie” (OPH, s. 190).

Słuchanie tego, co wyrażone poezją, jest dla Heideggera równoznaczne z „poniechaniem wszelkiego odbierania” (PSSP, s. 139) jako subiektywistycznej redukcji przekazu do własnych przyzwyczajęń myślowych, klisz, prze(d)sądów – projektów. W pierwszej kolejności odrzucenia wymagają tradycyjne kategorie literackie i estetyczne, które od razu zastawiają drogę do doświadczenia myślenia poetyckości (zob. OPH, s. 158).

Czymże może być nasłuchiwanie, jeśli nie redukcją – zawieszeniem tego, co wyznacza „mojość” i typowość poznania? Podstawową różnicę między tak zarysowaną postawą czytającego *Dasein* a praktyką fenomenologiczną od razu jednak wskazać należy w sposobie traktowania dzieła sztuki³⁰ i tego, co się za jego pomocą ujawnia: tego, że my należymy do odsłoniętego bytu jako elementu Kwadratu, a nie zabezpieczamy siebie i jego jako *obiectum*:

„Język jako wieść czwórni świata, *po-zywa* nas, którzy jako Śmiertelni należymy do czwórni, którzy możemy mówić tylko, o tyle, o ile odpowiadamy językowi” (WDJ, s. 161).

Pytajmy jednak praktycznie: *jak* jest możliwe owo swoiste oddanie się dziełu, nasłuchiwanie języka jako wieści. Czytanie rozpoczęte zostaje przez samo dzieło, które namawia interpretatora **słowem początkowym**, a którego jedynie trzeba oczekiwać (zob. PSSP, s. 139). Zadaniem słowa początkowego – zwanego przez Heideggera także przewodnim lub kulminacyjnym (zob. na przykład OPH, s. 85) – jest spowodowanie, aby czytające *Dasein* odeszło od obiegowego rozumienia języka w stronę doświadczenia wieści ścielącej się **w i poprzez** słowo poetyckie.

Bene, ale rzecz w dalszym ciągu nie jest rozwiązana. Nie jest nawet związana. Wszak słowo przewodnie samo wyłonić się nie może (rzadko w poezji wykorzystywana bywa strategia graficznego wyróżniania kluczowego słowa ze względu na obawę przed tendencyjnością, zamknięciem wielowymiarowości

³⁰ Heidegger mówi tutaj o różnicy między mówieniem o wierszu a mówieniem o tym, co w wierszu wystawione (zob. na przykład OPH, s. 189).

tekstu poetyckiego, choć rzecz jasna przykład Norwidowego *wygłosu* – *pierwszego* jest z pewnością niepośledni). Heidegger posługuje się tutaj jeszcze jedną „stacją” na drodze do wydobycia słowa przewodniego, kiedy pisze, iż zdecydowanie trudniejsze do wyboru okazuje się „uchwycenie tonu/brzmienia” (OPH, s. 207 [po ukośniku podaję odpowiednik w tłumaczeniu Janusza Mizery]). Zakładając nawet, iż jest możliwe uprzednie nastrojenie na myślenie całości, wskok w Bycie, czy można dokonywać kolejnej spekulacji, sądząc, że za pomocą „uchwycenia tonu” uda się nastroić na słowo przewodnie? Nieweryfikowalność i niepraktyczność tej tezy Heideggera staje się zaporą nie do przebycia.

Heidegger ma świadomość, że jego proceder „podążania za słowem przewodnim” stoi w sprzeczności z respektowaniem – tradycyjnie rozumianej – delimitacji tekstu poetyckiego³¹. Używa stosownego tutaj pojęcia fragmentu na określenie swoistej sobie... no właśnie – czego? Cytacji jedynie czy ujęcia istoty tekstu, subiektywnego wyboru czy *aletheicznego* nasłuchiwania? Poezja wszak nie może stać się rezerwuarem cytatów, które służyłyby do zbudowania filozoficznego systemu (zob. PSSP, s. 133).

Praca myśliciela polega na żmudnym dociekaniu brzmienia słów dzieła i wiązaniu ich na podstawie ich związków etymologicznych, porównywaniu z greckimi korzeniami i różnymi, historycznymi wersjami słów w danym języku narodowym (zob. na przykład OPH, s. 179). Dzieje bytu w Kwadracie są już zapisane, dzieło poetyckie zatem wystawia je, oczekując jak gdyby, iż myśliciel zgruntuje je w proces, zwiąże w wiedzę.

Wyłaniają się z tego *implicite* dwa postulaty: 1) pierwszym kręgiem dociekania winna być przestrzeń, Otwarte, języka narodowego zestawiona z aktualizowanymi dziejami wystawionymi przez inne języki (u Heideggera nie-

³¹ Całości tekstu zresztą nie trzeba chyba koniecznie rozumieć jako proporcję i delimitację. Zob. Arystoteles, *Poetyka*, tłum. i oprac. H. Podbielski, Wrocław 1983, s. 72; T. Dobrzyńska, *Delimitacja tekstu pisanego i mówionego*, [w:] *Tekst. Język. Poetyka*, pod red. M.R. Mayenowej, Wrocław 1978, s. 111). Jeśli potraktuje się dzieło jako źródło prawdy o bycie, wówczas całość będzie wyznaczona przez byt – jako wystawiony przez dzieło. Znów jednak wracamy do pytania o to czy temat daje się wyłonić sam z siebie bez zastrzeżeń, czy też jest on fundowany jednak przez nastawionego (choćby na myślenie Kwadratem) czytelnika.

odmiennie przez grekę); 2) zabezpieczanie Otwartego – łączenie słów przewodnich w rodzaj Drogi (Heidegger znów wzdraga się przed językiem metafizyki, unikając pojęcia systemu) do wiedzy o dziejach, takich jakie wystawia zbiór (ale znów nie: zestaw) wierszy czytanego poety.

Pierwszy z nich stanowi, jak się wydaje, bardzo interesujący wątek w literaturoznawstwie pozwalający łączyć proces interpretacji z lingwistyką, historią języka, w którym sporządzony został tekst poetycki. W tym miejscu, rzecz jasna, nie podejmiemy się śledzenia pracy Heideggera: każdy bowiem, poddawany analizom przez filozofa utwór poetycki wymagałby osobnego omówienia.

Dla literaturoznawcy niewątpliwie bardziej problematyczna jest procedura łączenia wierszy w jednolite ciągi. Nie musi już oczywiście chodzić o możliwości budowania systemu poetyckiego określonego autora, od czego Heidegger na samym początku niemal każdego własnego tekstu się odżegnuje, ale o powiększenie obszaru, w którym znajdują się teksty dotyczące wybranego, ujawniającego się w jednym tekście bytu³².

Heidegger podchodzi do tego problemu ostrożnie. Apriorycznie obwarowuje się zasadą, wedle której nie można żądać dowodu na istotność poezji i wyboru słowa przewodniego (OPH, s. 135–136), w innym miejscu jednak przyznaje, iż żaden pojedynczy tekst nie jest w stanie wypowiedzieć wszystkiego, traktować zatem należy go jako zadanie (WDJ, s. 27).

Powstają więc dwie podstawowe kwestie: 1) w jaki sposób wyróżnić słowo przewodnie/jak się ono wyróżnia spośród całej tkanki tekstu? 2) jak uzasadnić wewnętrzne powiązanie między słowami przewodnimi, tak aby nie układać jednocześnie owych maksym w zamknięty system filozoficznych dyrektyw?

Heidegger wydaje się wielce zafrapowany niejednoznacznością wędrowania ku jedności, połączeniu tekstów. Bez tego wszak nie sposób gruntować wydarzenia bytu w Czwórni. Uważnego literaturoznawcę uderzy pojawienie się

³² Zob. J. Starobinski, *Relacja krytyczna*, tłum. J. Żurowska, [w:] *Szkola genewska w krytyce. Antologia*, wybór H. Chudak, Z. Naliwajek, J. Żurowska, M. Żurowski, Warszawa 1998, s. 307.

w różnych miejscach powtarzającej się odpowiedzi. To samo postępowanie za słowem przewodnim, wdanie się w dziejącą się prawdę określonego bytu ma sprawić, że nie będziemy mieli kłopotu z odrzuceniem arbitralnego myślenia i wówczas wiersz sam „bezpośrednio wniesie światło do innych wierszy” (OPH, s. 8; PSSP, s. 137–138). Uzasadnienie wyboru tekstów okazuje się możliwe zatem dopiero w trakcie trwania pracy myśliciela lub dopiero po jej zakończeniu, przy czym ów „pierwszy wybór” – poprzedzony nasłuchiowaniem – zawsze skazony będzie „pozorem samowolnego postępowania (które) jest w takim przypadku nieuniknione” (WDJ, s. 29).

Czym tedy, wróćmy do pierwszego z pytań postawionych wyżej (a dla nas być może przewodniego), jest poezja istotna (*jak* ją wskazywać)? Wydaje mi się, że odpowiedzieć można na to w dwojaki sposób: 1) sama poezja może na to pytanie odpowiedzieć, wystawiając sobą i przez siebie **bycie, język, Czworokąt** (w takim ujęciu istotną mogłaby stać się na przykład tak zwana współczesna poezja lingwistyczna³³); 2) myśliciel może sam (zaryzykuję – wbrew Heideggerowi) zwrócić uwagę na te passusy dzieła, które – choćby *implicite* i w niewielkim procencie – wpisują się w wyróżnioną triadę.

Być może należałoby zatem zarzucić spory (czy nie jałowe w ogóle?) o to, czy możliwe jest samoobjawianie się słowa przewodniego i wskoczyć (*sic!*) od razu w problematykę językowego ustanawiania miejsca człowieka w Czworokącie.

³³ Zob. A. Gleń, *Początek myślenia Bycia. Białoszewski – Heidegger* [w:] „Ruch Literacki” 2001, z. 3, s. 313–329.