

---

# *Ex silentio.*

## O wierszu *Todtนาberg* Paula Celana

Joanna Tokarska-Bakir

Czy rozbiór wiersza może być niebezpieczny? Hans-Georg Gadamer uspokaja: „Nie należy się [...] płoszyć niepowodzeniem, ale starać się powiedzieć, jak się rozumie – ryzykując, że niekiedy rozumie się źle, a niekiedy utyka w mglistych impresjach, kompromitujących interpretatora” [Gadamer 1998: 151].

O tym, na jakie ryzyko naraża się ów interpretator, przekonał się Philippe Lacoue-Labarthe, autor chyba najczęściej komentowanego rozbioru wiersza Paula Celana, *Todtนาberg*, zatytułowanego *Poezja jako doświadczenie* [Lacoue-Labarthe 2004]. W recenzji tego tekstu, opublikowanej w książce Cezarego Wodzińskiego pt. *Kairos* [Wodziński 2010], przeczytałby, że „własną krótkowzroczność bierze za przenikliwość”, a „prostactwo nieskrywanego moralistycznego roszczenia za metafizyczną prostotę”. Dowiedziałby się też, że jego analiza stanowi „wzorcowy przykład aksjologicznej ideologizacji, która za cenę fantasmagorycznego powidoku gotowa jest prześlepić wszystko, co widać i co można zobaczyć” [Wodziński 2010: 32]. A to dlatego, że odważył się napisać: „*Todtनाberg* mówi o języku, w którym wyraził się, który wyraził Auschwitz. Oto dlaczego wiersz wyraża<sup>1</sup> [...] rozczarowanie. Celan – poeta, i to żydowski – przybył do Heideggera – myśliciela, niemieckiego myśliciela – z jedną prośbą, lecz bardzo konkretną: [...] by ów myśliciel zdobył się na jedno słowo na temat cierpienia. [...] Oczekuje tylko słowa, a to słowo, oczywiście, nie pada. I nic, milczenie: nikt. Nienadejście słowa («wydarzenie bez odpowiedzi»)” [Lacoue-Labarthe 2004: 5-51].

W części pierwszej wywód Labarthe’a, odwołujący się do mowy bremeńskiej Paula Celana, dotyczy rozdwojenia, jakie zaszło w Niemczyźnie, która obróciła się przeciw sobie, stając się zarazem językiem zabitej matki Celana i jej morderców [Kaiser 1988, cyt. za Roszak 2009: 18]. Oprócz tego w jego książce są także tezy brzmiące fałszywie, w tym dość naiwna sugestia owego „słowa”, które w czasie spotkania w *Todtनाberg* paść powinno. Jednakże daleko bardziej fałszywa wydaje mi się sprowokowana powyższym tekstem filipika Cezarego Wodzińskiego. W niniejszym artykule, krążącym wokół „zasady dyskrecji” postheideggerowskich analiz wierszy Celana, chciałabym zapytać o to, o co nie pozwalają one zapytać: o zawłaszczanie i deformację poezji Celana przez ową szczególną hermeneutyczną metodę, która mieni się „prawdą”, podczas gdy tak często służy samoutwierdzeniu i „degradacji poezji do rangi użytecznego cytatu” [Heidegger 2000: 119, cyt. za Wodziński 2010: 123].

---

1 Usuwam wtrącenie: „podejrzewałem to, ale przyznaję, że usłyszałem o tym z ust pewnego przyjaciela, który dysponuje wiedzą z pewnego źródła...”. Zob. też Lacoue-Labarthe 2004: 116.

## Rozczarowanie

Wizyta Paula Celana w chacie Heideggera w Szwarzwaldzie 25 lipca 1967 r. nastąpiła w okresie większej niż zwykle gościnności filozofa. Nazajutrz, po raz pierwszy od roku 1952, zobaczył się z Hanną Arendt [Arendt, Heidegger 2010: 291].

Po spotkaniu z Heideggerem Celan nie zostawił komentarza innego, niż słabo czytelny wpis w księdze gości<sup>2</sup> i właśnie *Todt-nauberg*, napisany w hotelu we Frankfurcie 1 sierpnia 1967 r. [Roszak 2009: 108]. „*Todt-nauberg* – pisze Labarthe – właściwie trudno uznać za wiersz: jedna forma nominalna, rozdrobniona i rozciągnięta, eliptyczna, ciężko się składająca, nawet nie zarys, lecz resztkę – pozostałość – zarzuconej narracji: zdawkowe uwagi czy zapiski, jakby nabazgrane w pośpiechu [...]. To wiersz wyczerpany – czy też – by lepiej to ująć – zawiedziony” [Lacoue-Labarthe 2004: 48]. To określenie Lacoue-Labarthe’a. Celan nie wypowiedział słowa „rozczarowanie”, choć skądinąd wiemy, że „z każdej podróży do Niemiec wracał porażony” [Böttiger 2002: 12].

Słowo „rozczarowanie” stało się natomiast wspólnym kodem trzech biografów Heideggera – Wodziński przyznaje, że „nie można [im] odmówić faktograficznej rzetelności” [Wodziński 2010: 31] – którzy komentowali tę górską wycieczkę. „25 lipca odbyła się owa zbawienna rozmowa, która niczego nie wyświeśliła” – napisał Hugo Ott. – „Rozczarowanie przenika słowa wpisane przez niego do księgi chaty” [Ott 1997: 287, cyt. za Wodziński 2010: 31]. Także Rüdiger Safranski sugeruje, że zawodu doznało tu czyjeś oczekiwanie na „nadchodzące słowo”, sprowokowane „Heideggerowskim adwentyzmem metafizycznym” [Safranski 1994: 487, cyt. za Wodziński 2010: 31]. W tej ezopowej mowie trudno byłoby się odnaleźć, gdyby znów nie wyjaśnienia Wodzińskiego. „Analogiczne uprzedzenia spotykamy u tak kompetentnego komentatora jak Pöggeler, który twierdzi, że Celan spodziewał się po Heideggerze «jasnego wytłumaczenia i był głęboko rozczarowany, że nie doszło do oczekiwanej przezeń rozmowy o przeszłości» [Pöggeler 2002: 478, cyt. za Wodziński 2010: 31]. W innym miejscu, nawiązując wprost do wpisu z księgi gości, dokonuje znacznie poważniejszej ekstrapolacji: «O tej nadziei mówi również wiersz Celana *Todt-nauberg*; bez wątpienia Celan oczekiwał od Heideggera, że spodziewane słowo obejmie także winę, która wyrosła między fryburskim rektorem z 1933 a niemiecko-żydowskim poetą» [Pöggeler 1992: 424, cyt. za Wodziński 2010: 31]. Nawet Paul Ricoeur ulega temu sugestywnie propagowanemu przez legendę obrazowi: «Potrzebne jest słowo, którego Heidegger nie wypowiedział na przekór nagłacemu żądaniu Celana, zapisanemu w wierszu *Todt-nauberg*» [Ricoeur 2008: 71, cyt. za Wodziński 2010: 31]”.

Co można powiedzieć o powyższym komentarzu? Pöggelerowskie „bez wątpienia” i *unisono* trzech innych autorytetów (włączając także owego „uwiedzonego przez legendę” Ricoeura) zostały skwitowane jako „uprzedzenia”, co uczyniono w stylu całkiem

2 O ile Gadamer powiada, że „pewien niemiecko-amerykański filolog usiłował daremnie ustalić, co Celan napisał” [Gadamer 1998: 58, przyp. 1], Wodziński twierdzi, że „fragment wiersza powtarza niemal literalnie wpis do księgi gości [...]: mit einer Hoffnung auf ein kommendes Wort im Herzen” [Wodziński 2010: 72]. Otto Pöggeler podaje z kolei, że wpis brzmi dokładnie: *Ins Hüttenbuch, mit dem Blick auf den Brunnenstern, mit einer Hoffnung auf ein kommendes Wort im Herzen. Am 25. Juli 1967/ Paul Celan* [Pöggeler 1986: 259].

przedgadamerowskim, sugerującym brak uprzedzeń własnych. Tych Wodziński nie podda pod dyskusję, są jednak wystarczająco czytelne. Dyskusję podejmie tylko z zapalczywym Labarthem [Lacoue-Labarthe 2004: 147]. Dopiero kilkadziesiąt stron później pozwoli sobie na więcej. „Czyje to rozczarowanie? – zapyta, powracając do konkluzji spotkania w Szwarzwaldzie. – Prawdopodobnie tych wielomównych świadków, którzy liczą nie tylko na odpowiedź, ale też na skruchę i wyznanie win. Tych, którzy rachują wciąż w kategoriach ekspiacji, bo nie zauważyli, że runął dach z gwiazd i słów” [Wodziński 2010: 72, też 69]. Co runęło i dlaczego to kwestia opinii – w tej sprawie różnią się między sobą „utalentowani mężowie”<sup>3</sup>. Zajmijmy się ustalaniem faktów.

## Świetlik

Czytamy pierwszy wers wiersza *Todtนาberg: Arnika, Augentrost*. Celan pisze o arnicy (*Arnica*) i świetliku (*Euphrasia*), zielu, które poprawia wzrok<sup>4</sup>. Także wiersz *Tybinga*, który Lacoue-Labarthe zestawia w parę z *Todtนาberg*, zaczyna się aluzją optyczną, tak częstą u Celana, że doczekał się przydomka „cały z oka”<sup>5</sup>:

„Do ślepoty na –  
mówione oczy” (tłum. Feliks Przybylak)

Dziwne, że to charakterystyczne dla Celana otwarcie uszło uwagi komentatorów. W swojej analizie wiersza *Todtनाberg* Gadamer przywołuje tylko arnikę. „Okulistyczne” własności świetlika pomija, zaś „oczu pociechę” przypisuje dobroczynnemu działaniu szwarzwaldzkiej *Hütte* („jak całe niewielkie obejście...”) [Gadamer 1998: 58]. Z kolei Wodziński, który też stroni od zielarstwa, wspomina świetlik w mowie pozornie zależnej, odsyłając go do interpretacji cudzej, „przyziemnej” [Wodziński 2010: 34, także 275]. Jednak siłą pierwszeństwa to właśnie te dwa niskie botaniczne imiona<sup>6</sup> na równi z Górą Śmierci górują nad wierszem. Sugestia osi dół-góra, idąca od roślin i zaznaczająca się w zaczerpnięciu wody, która z Góry wypływa, jeszcze wzmacnia to wertykalne otwarcie.

3 Kartzajusz: „Nie ma prawie żadnego zagadnienia w naukach, co do którego często nie różniliby się utalentowani mężowie” [Borzym (wyd.) 2004: 26]. W tym kontekście zob. też definicję honoru, którą za Pawłem Edelmanem przytacza Władysław Pasikowski: „Niebo gwiazdziste we mnie, prawo moralne nade mną” [Pasikowski 2011]. Zwróćmy uwagę, że we fragmencie, do którego Wodziński być może czyni aluzję, Celan pisze dosłownie: „są to zmagania kogoś, kto przywalony gwiazdami będącymi dziełem ludzkim (der, überflogen von Sternen, die Menschenwerk sind)” – nie ma na myśli ani niczego w rodzaju „śmierci Boga”, ani innego abstrakcyjnego konceptu metafizycznego, ale – prawdopodobnie – gwiazdy z całkiem konkretnych żydowskich opasek [Celan 1998: 317]. Takich pomyłek (historyczne bierze się za dziejowe, ontyczne – za ontologiczne) można u Wodzińskiego wskazać więcej, patrz dalej.

4 W „wierszach górskich” Paula Celana rośliny występują często parami. Na przykład w *Rozmowie w górach* z 1959 r., gdzie wydaje się, że stanowią one porte parole „osób wiersza”, jest to kozłek i lilia złotogłów. W wierszu *Kwiat* (tłum. Stanisław Barańczak) z tomu *Sprachgitter* z roku 1959, kolejnym utworze „optycznym” Celana, kwiat nazywa on „słowem ślepeca” [Celan 1998: 83].

5 Określenie Joanny Roszak; o znaczeniu oka w poezji Celana zob. rozdział jej książki pt. *Cali z oka* [Roszak 2009: 96 n.]. Zob. też Hölderlin o Edypie, a Wodziński o Celanie [Wodziński 2010: 109; Lacoue-Labarthe 2004: 123].

6 Gadamer: „Heidegger opowiadał mi, że w górach Szwarzwaldu Celan orientował się lepiej w gatunkach roślin i zwierząt niż on sam” [Gadamer 1998: 72].

Potem wzrok przenosi się wyżej i tam napotyka *Sternwürfel*, gwiazdę, wyciosaną w zdo-  
biącym studnię sześcianie. Tak powstaje kluczowe dla wiersza pytanie,

„do tej księgi  
– czyje wzięto imiona  
przed moim?” (tłum. Feliks Przybylak)

Ta, do której bierze się imiona, czy to księga życia czy śmierci? *Sternwürfel*, której  
znaczenia, jak za chwilę zobaczymy, nie wolno nam będzie dociekać, zrodziła oto pyta-  
nie, którego nie powinniśmy byli zadawać: kto bywał w *Hütte* przed Celanem? Z *Drogi do  
biografii* Hugo Otta wiadomo o górskim obozie zorganizowanym tu z inicjatywy Martina  
Heideggera, od kilku miesięcy rektora uniwersytetu w Marburgu. Odbył się w Todtnau-  
berg od 4 do 10 października 1933 r. Grupa uczestników, docentów i asystentów filozofa,  
wyruszyła z Fryburga w góry w zorganizowanym szyku: „Cel osiągnięty zostanie w marszu  
pieszym. Obowiązuje strój służbowy SS lub SA, ewentualnie mundur Stahlhelmu z opa-  
ską” [Wodziński 2010: 186; Ott 1997: 180; Safranski 1994: 306].

Cezary Wodziński, który wspomina ten epizod z historii chaty, dzieli się domysłem, że  
do jej okien nieraz musiało dobiegać „trzykrotne *Sieg Heil!*” – „na cześć człowieka nie-  
słyszanej woli, na cześć naszego Führera, Adolfa Hitlera” – by zacytować Martina Hei-  
deggera [Wodziński 1994: 159, cyt. za Wodziński 2010: 187]. Kontynuując wątek imion,  
możemy zapytać, czy rozlegało się tam także *Horst-Wessel Lied*<sup>8</sup>?

Zaraz gdy wybrzmi sprowokowane przez gwiazdę pytanie, w wierszu pojawia się cytat  
z „księgi gości” – za chwilę do niego wrócimy – i tu, dość niespodziewanie, wiersz zaczy-  
na się kończyć. Następuje opis jazdy w dół po podmokłych górskich łąkach, mokradłach,  
torfowiskach, szkic pojedynczych górskich storczyków.

„wilgoci  
tyle”

Woda podmywa tę dziwną Górę<sup>9</sup>, która – co nietrudno skojarzyć, choć wiersz to prze-  
milcza – jest, w sensie zupełnie dosłownym, domem mistrza z Niemiec<sup>10</sup>. Ten, który mu-  
siał znać skargę z *Księgi Jonasza* 2,6 („ogarnęły mnie wody aż do dusze”), i psalm 69<sup>11</sup>,  
kończy swój zapis obrazem wzbierającej wilgoci.

Gdyby narysować drogę, jaką przebywamy w wierszu, byłaby to wędrówka po osi  
dół-góra-dół: zioła, studnia, gwiazda na jej zwieńczeniu, odsyłająca w górę „księga gości”  
(lub, tym bardziej w górę, księga imion), a potem znowu w dół, gdzie storczyki i woda.

7 O żydowskiej mistyce imion i o księdze imion istnieje ogromna literatura, np. Gershom Scholem, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, szczególnie rozdział *The Meaning of Torah in Jewish Mysticism* [Scholem 1978].

8 *Horst-Wessel Lied*, półoficjalny hymn NSDAP [Rose 2006: 272-275].

9 Todtnauberg – „coś między górą a śmiercią” (O. Pöggeler) [cyt. za Wodziński 2010: 22].

10 Paul Celan, *Fuga śmierci* (tłum. Stanisław Jerzy Lec): „Śmierć jest mistrzem z Niemiec, niebieskie ma oko” [Celan 1998: 27].

11 „Wybaw mnie, Boże,/ bo doszły wody aż po szyję./ Ugrzęzłem w bagnistej topieli / i nie ma oparcia,/ wyszedłem na głębię wód/ i prąd porwał mnie” [Księga Psalmów 1981].

Ponieważ rzecz dotyczy góry, osi świata, w ruchu tym można widzieć opisane słowami *Rozmowy w górach* (tłum. M. Dariusz Rogalski) odwzorowanie wędrówki Celana z siedzib położonych „w dole, gdzie jego [Żyda] miejsce, na nizinach” [Celan 1998: 305], w górę, „pod gwiazdę” [Celan 1998: 309], dokąd Żydzi przychodzą „z imionami swoimi, niewymownymi, z cieniami swoimi, własnym i cudzym” [Celan 1998: 309], a potem z powrotem w dół, by zakończyć się w wodach Sekwany.

Pozorne centrum wiersza stanowi linijka odcyfrowana w księdze:

„z nadzieją, dzisiaj,  
na myślące, które  
w sercu wzbiera  
słowo”

To miejsce niepewne w tym wierszu, jego wydrążony uroczysty środek, lekcja obcego języka. Oczekiwane słowo nie nadeszło. Język wspólny poety i myśliciela zawiódł, okazał się sekwencją homonimów<sup>12</sup>. Prawdziwe jądro wiersza skrywa się w pytaniu o imiona „spod ciemnej gwiazdy”.

### Zasada dyskrecji

„Na słupie studni znajduje się wystrugany z drzewa sześcian, w którym wycięto ornament w formie gwiazdy” [Gadamer 1998: 58] – tak rozstrzyga Gadamer zażarty spór o prawdziwe znaczenie *Sternwürfel* [Lacoue-Labarthe 2004: 8; Wodziński 2010: 34]. On, który nieraz golił się przy tej studni, może zaświadczyć najlepiej. Jednakże ani on, ani też „nikt nie zaświadczy za świadka”<sup>13</sup>. Nie powie, przez co „szedł” – mówię tu Heideggerem – do tej gwiazdy Paul Celan, jak zareagował, kiedy ją zobaczył. Moglibyśmy wprawdzie przywoływać świadectwa. Jednym z nich jest studium Pöggelera [Pöggeler 1982], które Gadamer zbywa unikiem o nieznamości *Kabały* i chasydyzmu [Celan 1998: 41], a Wodziński ironicznymi uwagami o „astrologicznych wywodach na temat gwiazdzistego nieba, losu zapisanego w gwiazdach i talmudycznej symboliki gwiazdy Dawida” [Wodziński 2010: 34]. Innym mogłaby być mowa bremeńska Celana, z frazą o przygnieceniu „gwiazdami ludzką ręką uczynionymi”<sup>14</sup>. Kolejnym – gwiazdy w jego wierszach takich jak *Przybój* (tłum. Feliks Przybylak) [Celan 1998: 41]<sup>15</sup>, *Drewniana gwiazda, błękitna, złożona z małych rombów* (tłum. Jacek S. Buras) [Celan 1998: 107], czy *Ucieśnienie* (tłum. Witold Wirpsza) [Celan 1998: 119]. Ale ostatecznie, jeśli mamy pozostać w zgodzie z zasadami sztuki, żadnych świadectw nie przywołamy.

Oto bowiem Gadamer, zazwyczaj tak wobec *mens auctoris* zdystansowany, usposabia się do niej przychylnie: „W gruncie rzeczy całkowicie chyba zgadzam się z poetą, że

12 Zob. kafkowski „fałszywy język ojczysty”, o którym pisze George Steiner [Roszak 2009: 20, przyp. 60].

13 *Niemand zuegt für den Zeugen* – Paul Celan, *Aschenglorie* z tomu *Atemwende* z 1967 r.

14 Zob. przyp. 3.

15 „[...] patrzcie, ten kraj był naszym, patrzcie/ jakeśmy gwieździe drogę zastąpili!”.

wszystko jest w tekście i że wszelkie czynniki biograficzno-okazjonalne zastrzeżone są dla sfery prywatności. Ponieważ nie znajdują się w tekście, nie przynależą do niego. [...] Kto chce trafnie zrozumieć wiersz, musi w każdym razie odrzucić prywatne i okazjonalne elementy informacji. Tego w tekście nie ma. Cała rzecz w tym, by zrozumieć, co mówi sam tekst – niezależnie od wskazówek płynących z informacji zewnętrznych” [Gadamer 1998: 156].

I już konkretnie o *Todtนาberg*: „Rozgłaszano, że wiersz ten dokumentuje niefortunny przebieg wizyty. Pozostawmy to mądrości biografów, łącznie z autobiografem, samym poetą. Wiersz nic o tym nie wie – i wie lepiej” [Gadamer 1998: 57].

Chętnie skorzystalibyśmy z podpowiedzi. Niestety, sugestia wszechwiedzy wiersza niczego w kwestii sensu nie rozwiązuje. Skąd mamy bowiem wiedzieć, co wiersz właściwie wie? W sytuacji, gdy lektura metaforyczna poezji Celana jest przez samego autora ograniczona [Gadamer 1998: 125]<sup>16</sup>, a lektura biograficzna przez Gadamera zakazana, jesteśmy zdani, *tout court*, na naszą osobistą przesądowość, regulowaną pomocniczymi kryteriami prawdy, spośród których najwyraźniejszym jest *sensus communis*. Ten zmysł wspólny jest jednak – wie to każdy, kto próbował się na nim oprzeć – historycznie zmienny i lokalny. Nie możemy więc nie zadać kolejnego pytania: czy ów *sensus*, który do sensu wiersza Celana przykładamy, w Szwarzwaldzie i w Czerniowcach nie rezonuje inaczej? Jeśli teraz znów powtórzmy za Gadamerem, że „wiersz nic o tym nie wie”, przyłożymy rękę do tego, jak niweluje się różnicę.

Na czym różnica ta polega? Na tym, czym różniło się życie kogoś, kto zamiast w rodzinie protestanckiej nad Neckarem urodził się w rodzinie żydowskiej nad Dniestrem, czyi dziadkowie, zamiast Andreas i Maria, nazywali się Wolf i Chaja-Jente i czyją matkę zabito strzałem w potylicę<sup>17</sup>. Jeśli rozumienie oprzemy wyłącznie na tym, co pod pozorem wiersza mówimy sami do siebie, na tym, jak w naszych uszach brzmią homonimy wspólnego języka, czy tego chcemy, czy nie, będziemy Paula Anschela „odżydzać”. Celan nie był poetą żydowskim<sup>18</sup>, tak samo jak nie był żydowskim poetą Krzysztof Kamil Baczyński czy Bruno Schulz. Ale bez uwzględnienia tego, co żydowskie, nie można zrozumieć ani niemczyzny wierszy Celana, ani polszczyzny wierszy Baczyńskiego i prozy Schulza. Języków definitywnie poszerzonych o Innego, którego obcość nigdy się w nich jednak nie zatarła.

Istnieją liczne sposoby zacierania tej obcości, opisane w historii asymilacji. „Zasada dyskrecji”, którą ustanawia Gadamerowska interpretacja Celana bezwiednie, choć z zupełnie innej strony, próbuje osiągnąć podobny cel. Idzie za radą Paula Natorpa: „O nas samych

---

16 Gadamer: „jeśli zauważyć, że metafory traktuje się jako elementy mowy i środki mowy, wyróżniające się w wypowiedzi – bądź wtopione w wypowiedź – to łatwo tę obronną postawę Celana zrozumieć. Gdzie wszystko jest metaforą, nic nie jest metaforą. [...] Tu nie ma alegorii. Wszystko jest samym sobą” [Gadamer 1998: 135]. O innych powodach słabości interpretacji metaforycznej, szczególnie w odniesieniu do Zagłady, m.in. Wodziński 2010: 202; Lacoque-Labarthe 2004: 23; Carneci 1998: 123, cyt. za Wodziński 2010: 37 itd.

17 Ryszard Krynicki, Z kalendarium życia i twórczości Paula Celana [Celan 1998: 350].

18 Joanna Roszak pisze: „Po wydaniu tomu Sprachgitter Günter Blöcker nazwał go «autorem żydowskim», co Celan odebrał jako antysemityzm” [Roszak 2009: 40, przyp. 15].

raczej zamilczmy” [Gadamer 2000: 43-44]<sup>19</sup> i usiłuje traktować Celana jako *Unseinander*, „jednego z nas”. Granicą zasady dyskrecji w interpretacji wiersza jest jednak zawłaszczenie i przemilczenie. Celan, choć taki sam jak „my”, jest zarazem od „nas” całkiem inny, i właśnie nieuwzględnienie przez „nas” tej jego inności zagraża temu, by naprawdę był on taki sam.

Pułapek dewizy „o nas samych raczej zamilczmy” nie dostrzeżemy bez zapytania o „my”, które ją wytworzyło. U Natorpa i ludzi jego czasów sygnowało ono powściągliwą, organiczną wspólnotę, *Gemeinschaft* przełomu wieku XIX i XX, która wpatrzona w swoją dziejową misję przemilcza trywialną *Gesellschaft*<sup>20</sup>. Paradoksalnie, właśnie pospolitości *Gesellschaft* będzie chciała ona następnie przypisać swój wariant z przedrostkiem *Volk-*, który spowodował największą katastrofę w historii. W *Kairos* Cezarego Wodzińskiego przeczytamy, jak szybko „wspólnota poetów i myślicieli” przeszła nad tym zdarzeniem do porządku<sup>21</sup>. Znajdziemy tam również rozpisany na wiele stron powojenny wariant zasady dyskrecji, zwany „milczeniem Heideggera”. Wodziński pisze: „po swojemu milczy myśliciel Martin Heidegger. Inaczej milczy poeta Paul Celan. Wolno już teraz zaryzykować przypuszczenie, że obaj – choć różnie – milczą, jeśli tak wolno rzec, w zbliżonym kierunku” [Wodziński 2010: 239]. Trzeba być bardzo życzliwym Heideggerowi, a także ślepym na różnicę, jaka dzieli poetę i myśliciela, by uwierzyć w podobną tezę.

Łukaszowi Musiałowi zawdzięczamy opis innego charakterystycznego sporu dotyczącego poezji Celana, którego istotą, mimo gromkich zaprzeczeń, był podobny kontekst tożsamościowy. W imieniu autora *Fugi śmierci* głos zabrał wówczas Peter Szondi. W roku 1964 ukazała się recenzja tomu Celana *Mak i pamięć* pióra krytyka Hansa-Egona Holthusena,

„który omawiając ostatni tom autora *Fugi śmierci*, bezceremonialnie zganiał wcześniejszą skłonność poety do posługiwania się «metaforami w dopełniaczu pławiącymi się w surrealistycznych dowolnościach». Za przykład owych «dowolności» podał m.in. wyrażenie *Mühlen des Todes* («młyny śmierci»)<sup>22</sup>. Szondi zareagował niezwykle emocjonalnie, nie tylko dlatego, że nie zgadzał się z poglądami Holthusena, a przede wszystkim dlatego, że owa nonszalancka krytyka pochodziła od byłego funkcjonariusza SS, który świetnie musiał sobie zdawać sprawę, że metafora Celana nie miała nic wspólnego z surrealizmem. I że tak naprawdę nie jest nawet żadną metaforą, a rzeczowym opisem surowej rzeczywistości *Auschwitz*” [Musiał 2010].

---

19 Maksyma ta stanowi też motto jego książki.

20 Temat jestem zmuszona tylko zasygnalizować nazwiskiem Ferdinanda Tönniesa [Tönnies 1887; 2008]. Zob. też uwagi Wernera Bonefelda: *In anti-Semitism the „Jewish question” is posed as one between „society” and „community”. Society is identified as „Jewish” whereas „community” is posed as counterword to „society”. Community is constituted by nature and nature is seen to be undetermined by evil social forces* [Bonefeld 1997].

21 Dobrym przykładem mogą być słowa Martina Heideggera o „reżimie, który wymordował miliony Żydów”, co filozof zrównuje z powojennym losem „wschodnich Niemców” [cyt. za Wodziński 2010: 194].

22 Z wiersza Celana *Spät und tief* [cyt. za Roszak 2009: 19, przyp. 54]

## Celan czytany przez Celana

Na szczęście tego, o czym mówi *Todtnauberg*, możemy się także dowiadywać z innych wierszy Paula Celana. O zaletach analizy intertekstualnej przekonują perypetie Hansa-Georga Gadamera z jego krótkim wierszem zatytułowanym, *Beim Hagelkorn*.

„Gradu ziarno, w  
śniecistą kolbę  
kukurydzy, tam, w domu,  
późnym, twardym  
gwiazdom listopada posłuszne:  
do włókna serca, te  
rozmowy robaków wplecione –:  
żyła, od której świszczy pismo twej strzały,  
strzelcze.” (tłum. Feliks Przybylak) [Gadamer 1998: 105]<sup>23</sup>

W rozbiórce tego wiersza Hans-Georg Gadamer zdecydował się na lekturę czysto metaforyczną. W rezultacie obraz rozstrzelania na polu kukurydzy wziął za medytację o przemijaniu.

„Nie ulega wątpliwości – pisał – że ostatnie słowo *Schütze* [strzelec] jest metaforą śmierci. Ale do tej sfery odsyła też wiele innych znaków: grad [*das Hagelkorn*], dotknięte śniecią kolby kukurydzy, późny listopad. Celan pochodzi ze Wschodu i najwyraźniej owo powolne zbliżanie się ciężkiej w tamtych stronach zimy budzi w nim świadomość przemijalności. Ta świadomość jest nieodłączną częścią jego stosunku do życia: myśli o śmierci – *Gespräche der Würmer* [rozmowy robaków] są *in den Herzfäden geknüpft* [wplecione we włókno serca]. Jak gdyby od wewnątrz coś nas toczyło, albo jak gdyby w głębi nas tkwiła już wiedza o skończoności i przemijalności naszego istnienia” [Gadamer 1998: 105].

Pozornie Gadamer uwzględnia różnicę. Przedstawia Celana jako „pochodzącego ze Wschodu”, a nawet trochę orientalizuje go, pisząc o melancholijnym „stosunku do życia”. Dociekliwszego czytelnika niepokoją jednak w wierszu słowa takie jak *Kolben*, wspólne kukurydzy i strzelbie, a przede wszystkim słowo *Hagel* – grad, którego wariant zna z innego wiersza Celana, *Hüttenfenster*. Mowa jest w nim o „czarnym gradzie” (*Schwarzhagel*), który spadł w Rosji, i o tym, że „ci, którzy go siali”, teraz „wymazują go/ mimetycznym pazurem pięści panczernej! [*Panzerfaustkaue*]” [Celan 1998: 158]<sup>24</sup>. Czy w kontekście, który nas zajmuje, słowo *Panzerfaust*, a także „wymazywanie” nie daje do myślenia? Czy nie to właśnie robi hermeneuta w swojej analizie? Trudno wyobrazić sobie lepszy przykład różnicy perspektyw, perspektywy ocalańca z Czerniowców i olimpijczyka znad Neckaru. A jednak Gadamer nie tylko nie uwzględnia tej różnicy, ale wręcz pracowicie ją niweluje. Wybierając „jesiennie-dziejową” wykładnię wiersza zamiast konkretno-historycznej, zachowuje się jak ci, którzy o nazizmie mówili w kategoriach katastrofy naturalnej. Przejęzyczna się tylko w jednym: niezależnie od tego, jakie były zimy w Czerniowcach, we wzmiance o „ciężkiej w tamtych stronach zimie”, uruchamia żywą niemiecką pamięć Stalingradu.

<sup>23</sup> We wkładce pt. *Wiersze poetów niemieckich* w przekładach Jacka S. Burasa, Jakuba Ekiera i Feliksa Przybylaka.

<sup>24</sup> Paul Celan, *Hüttenfenster* (tłum. Ryszard Krynicki). W przekładzie tym tłumacz zrezygnował w podkreślenia współbrzmienia tego słowa z powszechnie znaną nazwą broni.



Zalety i wady intertekstualności wypróbujemy teraz ponownie, wracając do *Todtnau-berg*. Interpretując kolejną linię wiersza, wcześniej umyślnie przeze mnie pominiętą –  
*in der Hütte*

– interpretatorzy, także ci niechętni mistyce [Wodziński 2010: 34 i 23], często odwo-  
ływali się do volkistowskiej ideologii chłopskiej siedziby. Na przykład Cezary Wodziński  
przywołuje w jej kontekście apologię „zamieszkiwania” pióra Martina Heideggera:

„Pomyślmy przez chwilę o jakiejś zagrodzie w Szwarzwaldzie, którą jeszcze przed dwustu  
laty budowało chłopskie zamieszkiwanie. Dom otworzyła tu moc otwierania rzeczy dla pro-  
stoty Ziemi i Nieba, Istot Boskich i Śmiertelnych. Postawiła ona zagrodę na ostłoniętym od  
wiatru, południowym zboczu góry, pośród hał, w pobliżu źródła. Dała mu szerokoskrzydły  
gontowy dach, stosownie ukośny, by mógł udźwignąć ciężary śniegu, nisko opadający, by  
chronić izby przed burzami w długie zimowe noce. Nie zapomniała o kącie ze świętymi ob-  
razami nad wspólnym stołem, przyznała w izbach uświęcone miejsce połogowi i «drzewu  
śmierci» (*Totenbaum*) - tak w tamtych stronach nazywają trumnę – i w ten sposób różnym  
porom życia wytyczyła pod jednym dachem tor ich wędrówki przez czas” [Heidegger 1977:  
332-333].

Jak w uchu Celana mogłyby brzmieć podobne słowa? Odpowiedzi przynoszą *Totenhemd*  
(tłum. Ryszard Krynicki), wiersz o śmiertelnej koszuli, utkanej dla syna przez zastrzeloną  
matkę [Celan 1998: 35], i naśladujący dumkę wiersz *Espenbaum* (tłum. Ryszard Krynicki)  
o jej przyrównanych do liści osiki włosach, które nie zdążyły posiwieć [Celan 1998: 13].  
Co Heideggerowska apologia zamieszkiwania w Szwarzwaldzie ma do powiedzenia ko-  
muś, kto wodząc „niespokojnym palcem na swojej dziecięcej mapie”<sup>25</sup> nie może znaleźć  
żadnego ze swoich domowych miejsc? Ironiczny wariant *Blut und Boden* „ludu piachów”<sup>26</sup>,  
pojawia się w wierszu Celana *A była ziemia w nich*:

„Kopali i kopali, i tak  
przechodził ich dzień, ich noc. I Boga już nie chwalili,  
który, tak słyszeli, tego wszystkiego chciał” (tłum. Feliks Przybylak) [Celan 1998: 123].

Równie bałamutne jak Heideggerowskie frazy zamieszkiwania jest słownictwo, któ-  
rego Cezary Wodziński używa do opisu *Hütte*, w której odbyło się spotkanie Heideggera  
z Celanem. Akcentując perspektywę od środka na zewnątrz chaty, pisze o „monadzie  
chaty z szeroko otwartymi oknami” [Wodziński 2010: 25]. Nazywanie *Hütte* „monadą”  
to symptom niedowidzenia. Aby w podobny sposób widzieć, trzeba zacisnąć oczy na to,  
jak bardzo domostwo takie uzależnione było od wioski, i jak otwarty na wpływy był jej  
inteligentki mieszkaniem. Nietrudno się domyślić, że autarkiczność chaty podkreśla się  
z tego samego powodu, z jakiego volkizm Heideggera usiłuje się oddzielić od jego filo-

---

25 Paul Celan, *Meridian. Przemówienie wygłoszone z okazji przyznania nagrody im Georga Büchnera*, Darmstadt, 22 paź-  
dziernika 1960 r. (tłum. Feliks Przybylak) [Celan 1998: 319].

26 Paul Celan, *Góra, bezszelestnie* (tłum. Feliks Przybylak) [Celan 1998: 103].

zofii<sup>27</sup>. W jednym trzeba nam się zgodzić z Cezarym Wodzińskim: „Nietaktowność wydaje się stałym zagrożeniem filozofii Heideggera” [Wodziński 2010: 181].

Z większym pożytkiem, niż z chatą w Czarnym Lesie, wzmiankę o *Hütte w Todtnauberg* można by zderzyć z cytowanym wierszem Celana, *Hüttenfenster* z tomu *Die Niemandrose*, Rozpoczyna się od obrazu oka jako okna opustoszałego domu.

„Oko, ciemne  
jak okno chaty. Zbiera  
co było światem, co ze świata zostało: wędrowny  
Wschód,  
ulatujących w powietrze ludzi-i-Żydów” (tłum. Ryszard Krynicki) [Celan 1998: 158]

Szeroko otwarte okna fałszywej monady ze Szwarcwaldy patrzą w ciemne okna zamkniętej na cztery spusty chaty z Czerniowców.

Nie przedłużajmy: analizy *Todtnauberg* i Gadamera, i Wodzińskiego są literacko nieskuteczne. Hermeneutyczna zasada dyskrecji „germanizuje” tę poezję, wytrawia ją z różnicy. Zalecana przez nią sygetyka, pozbawiona zdolności odróżniania ciszy od przemilczeń, ukrywa interpretujących, pozwalając im zachować kontrolę nad tym, co w wierszu Celana nieobliczalne. Największym nieporozumieniem okazuje się jednak przywołanie volkistowskiego landszaftu. To więcej niż niezręczność, to nietakt. W obu interpretacjach warstwy „Heideggerowska” i „Celanowska” wyraźnie od siebie odstają, a ich wzajemna obcość jest po prostu rażąca. Rezultatu nie można nazywać metonimią tamtego historycznego rozminięcia. Jest ono jego zwykłym powtórzeniem.

---

27 Przeprowadzona przez Wodzińskiego prezentacja volkizmu zasługuje na polemikę, na którą nie mamy tu miejsca. Filozof powtarza za Julianem Youngiem: „jakkolwiek można zarzucać Heideggerowi «szowinizm kulturowy», antydemokracizm, volkistowski totalitaryzm i pryncypialny antymodernizm, nie wynika z tego logicznie ani ideologicznie przywiązanie do «zbrodniczego nazizmu», którego niezbędnymi komponentami był biologiczny rasizm i totalitarny imperializm (czego w myśli Heideggera brak)” [Wodziński 2010: 155]. Konkluzja ta wydaje się zbędna komuś, komu wymienione „nienazistowskie” cechy światopoglądu Heideggera zupełnie wystarczą do jego intelektualnej oceny. Korzystając z przywilejów metaforyczności, Wodziński upiera się w swoim wywodzie przy ograniczaniu zakresu dyskusji do pola ściśle filozoficznego, tak jakby to pole, bez odniesień do wszystkiego, co poza nim, miało jakąkolwiek samoistną nośność. Jego opowieści o volkizmie Heideggera od początku towarzyszy czujne, wymierzone w zbyt szerokie rozumienie przywoływanych pojęć (*Volk*, *Heimat*, *Wesen des Deutschen* czy wreszcie *Zugehörigkeit* - termin kluczowy dla skorygowanej heideggerowskiej epistemologii; zob. jego zastosowanie w nazistowskiej broszurze propagandowej z roku 1934 pt. *Der Allemanne. Kampfblatt der Nationalsozialisten Oberbadens* [Wodziński 2010: 20-22]), dyscyplinowanie ewentualnej kontrlektury. Z ambiwalentnej siły wszystkich tych pojęć, oscylujących pomiędzy tym, co ontyczne i ontologiczne, historyczne i dziejowe, Wodziński zdaje (sobie?) sprawę, a jednak, podobnie jak Gadamer, w charakterystyczny sposób stale poziomy te myśli. Rozstrzygający komentarz o powodach stanowi książka Pierre’a Bourdieu pt. *The Political Ontology of Martin Heidegger*, która rozpoczyna się od wymownego zdania: *There are doubtless few intellectual systems more profoundly rooted in and dated in their times than what Croce called the ‘pure philosophy’ of Heidegger* [Bourdieu 1991].

## Bibliografia

- Arendt Hannah, Heidegger Martin**, 2010, *Korespondencja z lat 1925-1975*, opr. Ursula Ludz, tłum. Stawa Lisiecka, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Bonefeld Werner**, 1997, *Notes on Anti-Semitism*, „Common Sense” 21, s. 60-76; [contested-terrain.net/wp-content/uploads/Notes-on-Antisemitism1.pdf](http://contested-terrain.net/wp-content/uploads/Notes-on-Antisemitism1.pdf) (dostęp: 20 lipca 2012).
- Borzym Stanisław** (wyd.), 2004, *Sentencje filozofów nowożytnych*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Böttiger Helmut**, 2002, *Paul Celan. Miasta i miejsca*, tłum. Jakub Ekier, Olsztyn: Wspólnota Kulturowa „Borussia”.
- Bourdieu Pierre**, 1991, *The Political Ontology of Martin Heidegger*, tłum. Peter Collier, Cambridge: Polity Press.
- Carneci Magda**, 1998, Paul Celan i poezja lat 80., tłum. Krzysztof Czyżewski i Tomasz Wyszkowski, „Kraśnogruda”, nr 9, s. 135-139.
- Celan Paul**, 1998, *Utwory wybrane*, oprac. Ryszard Krynicki, tłum. Stanisław Barańczak i in., Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Gadamer Hans-Georg**, 1998, *Czy poeci umilkną?*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Bydgoszcz: „Homini”.
- Gadamer Hans-Georg**, 2000, *Moja droga do filozofii. Wspomnienia*, tłum. Jadwiga Wilk, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Heidegger Martin**, 1977, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. Krzysztof Michalski, Krzysztof Pomian, Marek Siemek, Józef Tischner, Krzysztof Wolicki, Warszawa: „Czytelnik”.
- Heidegger Martin**, 2000, *Istota języka*, w: tegoż, *W drodze do języka*, tłum. Janusz Mizera, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Kaiser Gerhard**, 1988, *Geschichte der deutschen Lyrik von Goethe bis zur Gegenwart*, t. 1-3, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Księga Psalmów**, 1981 – *Księga Psalmów*. Tłum. z hebrajskiego Czesław Miłosz, Paris: Éditions du Dialogue.
- Lacoue-Labarthe Philippe**, 2004, *Poezja jako doświadczenie*, tłum. Janusz Margański, Gdańsk: Wydawnictwo „Słowo/Obraz Terytoria”.
- Musiak Łukasz**, 2010, *Literatura, egzystencja, bloßes Leben. Petera Szondiego powinowactwa z wyboru*, „Przełęcz Filozoficzno-Literacki”, nr 3, s. 265-282.
- Ott Hugo**, 1997, *Martin Heidegger. W drodze do biografii*, tłum. Janusz Sidorek, Warszawa: Volumen.
- Pasikowski Władysław**, 2011, *Władek siedzi nocą na balkonie. Z Władysławem Pasikowskim rozmawia Donata Subbotko*, „Gazeta Wyborcza”/„Duży Format” z 21 lipca 2011; [wyborcza.pl/1,75480,9986187,Wladek\\_siedzi\\_noca\\_na\\_balkonie.html](http://wyborcza.pl/1,75480,9986187,Wladek_siedzi_noca_na_balkonie.html) (dostęp: 20 lipca 2012).
- Pöggeler Otto**, 1982, *Mystische Elemente im Denken Heideggers und im Dichte Celans*, „Zeitwende” 53, s. 62-92.
- Pöggeler Otto**, 1986, *Spur des Wortes: zur Lyrik Paul Celans*, Freiburg: Verlag Karl Alber.
- Pöggeler Otto**, 1992, *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg: Verlag Karl Alber.
- Pöggeler Otto**, 2002, *Droga myślowa Martina Heideggera*, tłum. Bogdan Baran, Warszawa: „Czytelnik”.
- Ricoeur Paul**, 2008, *Życie aż do śmierci oraz fragmenty*, tłum. Anna Turczyn, Kraków: „Universitas”.
- Rose Rosa Sala**, 2006, *Krytyczny słownik mitów i symboli nazizmu*, tłum. Zuzanna Jakubowska, Agnieszka Rurarz, Warszawa: „Sic!”.
- Rozsak Joanna**, 2009, *Południk spotkania. Paul Celan w polskiej poezji powojennej*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

- Safranski Rüdiger**, 1994, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, München–Wien: Hanser.
- Scholem Gershom**, 1978, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, tłum. Ralph Mannheim, New York: Schocken Books.
- Tönnies Ferdinand**, 1887, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Kulturformen*, Leipzig: Fues's Verlag.
- Tönnies Ferdinand**, 2008, *Wspólnota i stowarzyszenie*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Warszawa: PWN.
- Wodziński Cezary**, 1994, *Heidegger i problem zła*, Warszawa: PIW.
- Wodziński Cezary**, 2010, *Kairos. Konferencja w Todtnaubergu Celan-Heidegger*, Gdańsk: Wydawnictwo „Słowo/Obraz Terytoria”.