

Topologija izlaganja u poeziji Fridriha Helderlina

Apstrakt: Značaj i osobenost pojave i uticaja koji je svojim pesničkim delom Fridrih Helderlin izvršio, kako na čitavu tematsko-motivsku strukturu kasnije poezije (naznake tog obrta već su u teorijskom vidu bile prisutne kod Didroa, ali u celini lišene svoje istinske poetske artikulacije sve do Lamartina), tako i na karakter filozofijskog utemeljenja novog dijalektičkog preokreta mišljenja, koji je donela nemačka klasična filozofija, tematizirane su u ovom radu kao organski konzistentan i kontinuiran proces, koji se proteže u luku naznačene problematike, od pokušaja zahvatanja u svet helenstva, kao prazvor stvaralačkog jedinstva poezije i stvarnosti, mišljenja i delanja, bitka i istine, pa do razočaranja u mogućnost objektivacije pesničkog iskustva u koherentan osnov izmirenja protivrečnosti tadašnje socijalne i političke situacije, koja je svoj izraz dobila u egzistencijalnom rascepu između otuđene svakidašnjice čoveka i njegove duhovne suštine, što je Helderlina, u krajnjoj liniji, dovelo i do uvida u uzaludnost sopstvenog pesničkog svedočenja i ulogu poezije kao navestiteljice dolazećeg izvođenja-iz-zaborava bitka bivstvujućega u njegovom izvornom jedinstvu.

Ključne reči: Helderlin, topologija, izvor, bitak, sklad.

Prisustvo i značaj Fridriha Helderlina (Friedrich Hölderlin) bili su zanemareni i potisnuti, kako u doba kada se udaljio sa scene nemačkog poetskog stvaralaštva početkom 19. veka (1806/1807), tako i tokom nekoliko decenija posle smrti, dok njegovu poeziju nije ponovo otkrio i filozofijski rehabilitovao Vilhelm Diltaj (Wilhelm Dilthey), priznajući joj svu vrednost, značaj i inventivnost, što je našlo primeren odjek i u krugu Štefana Georgea (Stefan George), sve dok Helderlin, ne ponajmanje zahvaljujući Hajdegerovoj aktualizaciji dubinskih aspekata njegovog stvaralaštva, nije bio uzdignut, zajedno sa Geteom (Johann Wolfgang von Goethe) i Šilerom (Friedrich Schiller), u panteon nemačke poezije, čemu je usledio porast sada već gotovo nepregledne literature o životu i delu ovog pesnika (reč je, razume se, o literaturi različitih pretenzija i neujednačene vrednosti). Helderlinovo delo u celini – kako poezija, tako i prozno-teorijski radovi – u pogledu, tematike, uzora i uticaja, načina izražavanja, pojmovno-teorijskog aparata, svrha i ciljeva – nosi bitna obeležja književnoistorijske epohe u kojoj je nastalo, dakle romantizma i, uže, nemačke

romantike, dok u pogledu obima, bogatstva tema i motiva, formalne dovršenosti i zaokruženosti, ono ne može da se meri sa stvaralaštvom korifeja tadašnje književnosti nemačkog jezičkog prostora. Helderlinovo delo, međutim, premda tek jedan ogroman fragment, poseduje tematsko-motivsku i idejnu koheziju, koja nije u velikoj meri vidljiva u spoljašnjim oblicima njegovog pesničkog izraza, iako se u tim oblicima, pažljivijom analizom, može otkriti suštinska povezanost promena u versifikaciji sa varijacijama u tematsko-motivskim sklopovima pojedinih perioda Helderlinovog stvaralaštva. Svakako da je Helderlinov stav, pa čak i njegov duhovno-intelektualni profil, bio u velikoj meri određen kako prosvetiteljskim idealima slobode i bratstva, koje bi trebalo da obuhvati čitavo čovečanstvo, tako i društveno-ekonomskom situacijom nemačkog građanstva krajem 18. i početkom 19. veka.¹ Sa početkom revolucije u Francuskoj 1789., krugu prijatelja koji su u Tibingenu, pored ostalih, činili Helderlin, Hegel (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) i Šeling (Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling), činilo se da započinje ostvarenje novog doba pravde, mira te socijalne i staleške jednakosti. Ovaj revolucionarni zanos grupe mladića, gotovo dečaka, ostavio je traga u Helderlinovim ranim himnama (*Lied der Freundschaft*, *Hymne an die Freiheit* i dr). Karakteristična za ovaj period Helderlinovog stvaralaštva je i oda posvećena Napoleonu (*Buonaparte*), u kojoj je Napoleon opevan kao vesnik preporoda, koji ideale revolucije treba da prenese iz Francuske i oživi ih u čitavoj Evropi. Kontrastirajući lik ovog vojnika-revolucionara, kao nosioca jednog novog vitalizma, jednog aktivističkog etosa, sa likom pesnika, koji je „sveti sasud“ u kome se čuva „vino života“ – koji čuva i predaje „duh junaka“, ali ga ne aktualizuje – Helderlin smatra da je pojava ove povesne ličnosti toliko značajna da pesnik, kao ono mesto, u kome je herojski duh skriven, postaje nedovoljan i čak suvišan posrednik, jer heroj, nasuprot njemu, „živi i traje u svetu“.² Ovde je aluzija na Isusovu parabolu o novom vinu koje razara stare posude očigledna, ali ono što je tu

1 „Helderlin nije mogao da ima pjesničke sljedbenike. Kasniji elegičari XIX vijeka tuguju, prvo, zbog mnogo ličnih sudbina, a drugo, oni nisu bili u stanju u bijedi svoje sadašnjice da sačuvaju vjeru u čovječanstvo u onoj čistoti u kojoj je ta vjera živjela u Helderlinu. Ovaj kontrast izdiže Helderlina daleko iznad opšte pogrešne dileme XIX vijeka: niti je on plitki optimista, niti očajnički iracionalistički pesimista; niti on, stilski, zapada akademskoklasicistički objektivizam niti u impresionistički rasplinuti subjektivizam; njegova lirika nije ni suho didaktički misaona, a nije ni isprazna, bez misli, određena samo da stvori raspoloženje. Helderlinova lirika je misaona lirika. Njenu polaznu tačku čini unutrašnje protuslovlje građanske revolucije koje je postalo pogled na svijet (doduše ujedno i idealistički mistificirani pogled na svijet). U toj misaonoj lirici sadržane su jednako materijalno izražene obje strane protuslovlja: jakobinsko-grčki ideal i bijedna građanska stvarnost. U toj visokoj stilističkoj obradi nerješivog protuslovlja, koje je bilo u osnovi njegovog društvenog bića, leži neprolazna veličina Helderlinova“ (Lukač, 1956: 142)

Na relevantnost Helderlinovog književnog stvaralaštva za filozofijske uvide nemačkog klasičnog idealizma ukazuje Ernst Kasirer (Cassirer) u svojoj studiji „Hölderlin und der deutsche Idealismus“ (Hölderlin, 2005: 358-398).

2 Sličan je i Novalisov (Novalis, Friedrich von Hardenberg) stav o ulozi i značaju pesništva za uspostavljanje poretka običajnosti, ali kod njega već u jednom programatskom, restauracijsko-reakcionarnom vidu (Reiss, 1966: 29-39).

još značajnije jeste sličnost Helderlinovog shvatanja Napoleonovog svetskoistorijskog značaja i duhovnopovesnog značenja sa Hegelovim opisom revolucionarnog cara kao „revolucije na konju“ – i Helderlin i Hegel shvataju ga kao nosioca duhovnog i etičkog preokreta i personifikaciju ideje koja nadvladava društvene i istorijske okvire u kojima se ostvaruje.

Međutim, već 1796/97, Helderlinova lirika menja se ne samo u tematsko-motivskom pogledu, sadržajno, već i formalno. Preživljavajući izneveravanje ideala revolucije, od koje su Helderlin i pripadnici njegove generacije mnogo očekivali, on iznova tematizuje helenstvo, te i u pogledu versifikacije prelazi na antičke forme stiha i strofe.³ Sve do tragičnog okončanja njegovog pesničkog rada, niz tema i motiva poreklom iz helenske istorije i književnosti ostaće dominantan okvir Helderlinovog pesništva. Helderlin zapravo ni u ranom periodu svog stvaralaštva, kao ni u onom zreлом, nije znatno odstupio ni od tematsko-motivskih dominanti, niti od izražajnih sredstava i pesničke tehnike romantizma. Osnovni motivi pripadaju opisnom i refleksivnom izrazu ili proizlaze iz političkih ideala i patriotskih težnji nemačke omladine tog vremena. Nešto kasnije prevladava poetski transponovana idealizacija antike, čija su umetnička dostignuća postala poznatima i pristupačnima na nemačkom kulturnom prostoru nekoliko generacija pre Helderlina, zahvaljujući obimnom istraživačko-teorijskom delu Johana Vinkelmana (Jochan Joachim Winkelmann).⁴ Pa ipak, celokupan politički, intelektualni i duhovnoistorijski ambijent u kome Helderlinovo delo nastaje – ma koliko značajan uticaj imao – ne može se smatrati istinskim uzrokom, već u najboljem slučaju samo povodom onoga za šta se Helderlin smatrao pozvanim da preda zaboravnom i usnulom čovečanstvu svog vremena. Helderlinova poezija, kako je Hajdeger s pravom primetio, ne može predstavljati (isključivo) predmet književnoistorijskog proučavanja i književnoteorijskog razmatranja, nego mora da se predstavi i razotkrije u svetlosti onog prevratničkog mišljenja, one – kako to Hajdeger u svom spisu „Über die Linie“ kaže – granice u kojoj se bitak i ne-bitak susreću u skrivajuće-raskrivajućem ospoljavanju

3 „Usled pesnikovih subjektivnih iskustava u godinama 1796/97. i promene objektivnih političkih odnosa, Helderlinova lirika menjala se sadržinski i formalno (...) Helderlinov preobražaj bio je spolja vidljiv u upotrebi formi lirike. Spokojno sagledavanje prirode i povesti s jedne nove tačke gledišta, koje je nastojao da ostvari i koje mu je bilo darovano putem doživljaja Diotime ('Diotima-Erlebnis') vodilo ga je ka antičkim formama stiha i strofe – ka heksametru, distihu i odi. 1790. odu je iz Helderlinove lirike potisnula Šilerova rimovana strofa. Neizmerno oduševljenje mladog pesnika i njegovo borbeno raspoloženje našli su u njoj sebi primeren izraz. S ublažavanjem ovog stava, on se okrenuo odmerenoj klasičnoj versifikaciji“ (Hölderlin, 1969: 212-213)

4 „Teme od kojih Helderlin polazi i koje varira u svojim rânim himnama jesu ljubav, sloboda, prijateljstvo, sudbina, umetnost i lepota, kao i jedna Grčka, onako, kako su je ranije videli Šiler i Gete“ (Boesch, 1967: 336). Instruktivna za dublji i sveobuhvatniji uvid u ustrojstvo intelektualne rekonstrukcije helenskog duhovnog i običajnosnog uobličjenja umetničkog stvaranja je sintetička studija Karla Justija „Vinkelman i njegovi savremenici“, a posebno tom I, pogl. V: „Die Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke und die Erläuterung der Gedanken von der Nachahmung“ (Justi, 1943: 426-490).

istine bivstvovanja. Iako pri površnom razmatranju Helderlinovo delo ostavlja na čitaoca utisak romantičarskog konvencionalizma i tematsko-motivske neinventivnosti, mora se imati u vidu da je Helderlin u svojoj temeljnoj nameri, u svom suštinskom idejnom određenju i u svojim poetičkim načelima, primer pesnika, ne samo u svojoj zemlji i u svom vremenu, koji je svoj misaoni stav uporno i dosledno sprovodio kroz sve literarne forme u kojima se ogledao, čak u tolikoj meri, da bi se moglo tvrditi da su kod Helderlina lirska pesma, dramsko delo, tragedija ili esej samo pogodan medij za prenošenje sadržaja njegovog filozofskog mišljenja. Premda je, s obzirom na svoje obrazovanje i svoja interesovanja, nalik svojim školskim drugovima, Hegelu i Šelingu, mogao izložiti svoja shvatanja u prozno-tematskom obliku, Helderlin (osim nekih pokušaja, koji su ostali fragmentarni i koji nisu bili namenjeni javnosti) to ipak nije učinio. Za njega, misao o dolazećem bogu i ponovo zadobijenoj domovini, bilo je mišljenje koje pripada budućnosti, mišljenje koje još nije sazrelo da se eksplicira u mišljenju primerenoj formi, mišljenje, dakle, koje izaziva ono nadolazeće – ne takvo mišljenje, koje će neko u budućnosti jasnije formulirati, preglednije sistematizirati i približiti prosečnosti, već mišljenje kao večna sadašnjost, čista prisutnost, u kojoj ono prošlo, u skrivajuće-otkrivajuće sadašnjem, predstavlja zalag za sebeobjavlivanjem kao onoga što treba da dođe. U mišljenju koje je vremenito, ali van sklopa predstavno-razumske progresivne invarijantne linearnosti, mišljenje misli sebe kao samo-dolaženje, tj. omniprezentno bivanje kao sut-stvovanje svega prošloga, sadašnjega i budućega. Ono buduće nije tek nužna posledica prošlo-sadašnjega, ono je nalog, nalog za samoeksplicaciju njegove istine, za raskrivenost. Utoliko je poezija za Helderlina nalog, utoliko je ona za njega prolegomena za svako buduće mišljenje.⁵ Zato je ona za Helderlina uvek i svuda prisutno odmeravanje različitosti i njihovo uzajamno usklađivanje.

Sklad protivrečnosti prvi je temeljni motiv Helderlinovog celokupnog književnog dela. Srazmernost bitka i ne-bitka postavlja bivstvujućem meru njegovog bivstvovanja, ali merilo ovog odmeravanja nije jednostrano pripadno ni bitku niti ništavilu, a nije ni središte između ta dva pola; to merilo je iz odmeravajućeg susreta nastalo prevazilaženje, momenat njihovog ograničavajućeg samouobličavanja. *Samoprevazilazeće izmirenje kao granica zadate forme* – to je kod Helderlina drugi temeljni motiv. Kada je Helderlin 1796. u Frankfurtu na Majni stupio u službu bankara Gontarda, nije ni slutio da će supruga njegovog poslodavca, Suzete, postati vidljiv lik onoga što je Helderlin doživljavao kao poslednji korak, dovršenje ili izmirenje („die Versöhnung“), onog dvostruko-trostrukog odmeravanja bića i ničega, kao kosmičku

5 „Pjesništvo je temeljni događaj bytka kao takvog. Ono zasniva bytak i mora ga zasnivati, jer ono kao zasnivanje nije ništa drugo nego zveket oružja same prirode, bytak koji se u riječi privodi samome sebi. Pjevanje je kao zasnivanje, kao ono stvaranje koje nema predmeta i koje se nikada ne svodi na to da samo opjevava postojeće – uvijek slutnja, željno očekivanje, gledanje dolaska. Pjesništvo je riječ toga naslućivanoga, samo to naslućivano kao riječ“ (Heidegger, 2002: 220).

ljubav. Suzete, u Helderlinovoj poeziji nazvana Diotimom, postaje personifikacija načela izmirenja i međusobnog prepoznavanja harmoniziranih suprotnosti, empedoklovska ljubav koja ih drži na okupu, te ona, *Diotima*, postaje tako trećim temeljnim motivom u zreлом i posljednjem periodu Helderlinovog pesničkog stvaranja. Zasnivajući čitav svoj duhovno-intelektualni *habitus* na tradicijama filozofijskih i umetničkih dela antičke Grčke, Helderlin je u fragmentima Heraklitovog (Εράκλειτος) spisa o prirodi pronašao paradigmu misaonog zahvatanja u „oskudno doba“ i kritiku zaborava ontologijskog i saznanog supstrata dotadašnjeg života. Helderlin je nepogrešivo prepoznao bliskost duhovnopovesne situacije u kojoj se nalazio Heraklit sa svojom vlastitom situacijom. Suprotnost u oponirajućem ujednačavanju je doslovno izvorna dinamička odrednica realiteta, jer se u susretnom prevladavanju razdora upravo i utemeljuje bitak bivstvujućeg (onaj bitak, koji Hajdeger označava sa *Sein*, kako bi naglasio njegovu drevnost i prvobitnost) u svojoj apsolutnoj neposredovanosti. Ovo beskonačno-prisutno („Unendlichgegenwärtige“) već u svom samouspostavljanju započinje razdvajanje, lučenje svih krajnosti, te tako taj po-sebi identitet bića i ničega postaje mesto zasnivajućeg od-lučivanja („Ent-scheidung“) i uzajamnog određivanja i sa-uspostavljanja, jer „nov život – koji treba da se razloži i koji je razložen – sada je zaista **idealno star**, razlaganje je nužno i nosi svoje karakteristično obeležje postojanja između bića i ničega. U stanju između bića i ničega sve što je uopšte moguće ostvaruje se, a stvarno se idealizuje“ (Hölderlin, 1909: 203).⁶ Ova Helderlinova misao gotovo da predstavlja odjek temeljnog stava Hegelove ontologike, posebno u pogledu njegovog shvatanja identiteta bića i ne-bića, koje tumači u „Učenju o biću“ u svojoj „Znanosti logike“.⁷ No, shvatanje o identitetu bića i ne-bića već pretpostavlja pojam jedinstva (identičnosti) iz koga ova diferencijacija proizlazi. Taj praosnov svakog razlikovanja i jeste ono što Helderlin naziva „Beskonačnoprisutnim“, isto ono što neoplatoničari označavaju kao „jedno“ („ἓν“), Heraklit kao „logos“, a u tradiciji nemačke filozofije Jakob Beme (Jakob Böhme) kao „bezosnov“ („Ungrund“). U prisnoj sjedinjenosti i slivenoj povezanosti prebivaju bitak i ne-bitak u neprozirnosti prajedinstva. Razdvajanje, lučenje bitka i ne-bitka, nužno je predodređeno („nalogom sudbine“). Tu i tada se, po Helderlinu, vrši onto-kosmološko suđenje. Sud („κρίσις“) je mesto odmeravanja i pravedne, harmonične raspodele, mesto na kome se uspostavlja ravnoteža: „Sud („Urtheil“) je u najvišem i najstrožem smislu izvorno razdvajanje objekta i subjekta najtešnje sjedinjenih u intelektualnom intuiranju, ono razdvajanje putem kojeg tek

6 Emfaza u originalu.

7 „Čisto biće i čisto ništa jesu, dakle, jedno te isto. Ono što je istina, to nije ni biće niti ništa, već to, da je biće prešlo – ne da prelazi – u ništa, a ništa u biće. Isto tako, međutim, istina nije ni njihova nerazličitost, nego to, da oni nisu isto, da su apsolutno različiti, ali da su, isto tako, nerazdvojeni i nerazdvojjivi, te svako od njih neposredno iščezava u svojoj suprotnosti. Njihova je istina, prema tome, ovo kretanje neposrednog iščezavanja jednoga u drugome: postajanje; kretanje u kome se oni jedno od drugoga razlikuju, ali takvom razlikom, koja se isto tako neposredno prevazišla“ (Hegel, 1969: 83).

objekt i subjekt bivaju mogućni, pra-deljenje ('Ur-Theilung')" (Helderlin, 1990: 13). Biće po-sebi, ono večno, beskonačnoprisutno, ontologijski je supstrat i bivstvjućega i nebivstvjućega. Beskonačnoprisutno ne omogućava samo jednostranost postojanja, ono omogućava takođe, kao njegovu nužnu, sudbinsku protivnost, postojanje nepostojanja.⁸ U „Patamu“, slavnoj Helderlinovoj pesmi, prva četiri stiha glase: „Nah ist / Und schwer zu fassen der Gott. / Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch“.⁹ Sud, dakle, presuđuje nekim merilom; ali, merilo i odredba suđenja nije nešto spoljašnje, neimanentno predmetu suđenja, jer van horizonta bića i ne-bića nemoguće je misliti ma kakvu odredbu. Suđenje se, dakle, odvija u susretu, u samom protivstavljanju bića i ne-bića. Tek iz tog razdirućeg protivstavljanja izlučuje se svaka moguća odredba i svaki konačan oblik. Hajdeger je ovu misao zapazio i doveo je u vezu sa Helderlinovim shvatanjem o uzajamnom usklađivanju suprotnosti u sukobu. On u analizi Helderlinove himne „Germanija“ navodi ocenu Hegelovog shvatanja filozofije kao beskonačnog mišljenja u protivrečnostima:

Hegel filozofiju poima kao bez-konačno mišljenje. Konačno mišljenje misli uvijek samo jednu stranu, jednostrano, konačno. Bez-konačno mišljenje je ono koje uzajamno misli stranu i protivstranu, tj. sukob u jedinstvu. Ono jednostrano, konačno, jest ono mrtvo. Ali to jednostrano ne smije se kao ništavno odgurnuti ili slijepo preletjeti, nego jednu stranu treba držati kao jednu protiv druge i izdržati u uzajamnosti (Heidegger, 2002: 113).

Mišljenje je, dakle, zasnivajuće smeštanje ovog međuodnosa.

Razmatrati nešto, to znači, misliti nešto polazeći od onoga što je u njemu ostalo ne-pro-mišljeno, postavljajući ga tako na njegovo mesto u poretku istine, te je utoliko razmišljanje kao razmatrajuće raz-meštanje topologija kao **topologija bitka** („Topologie des Seyns“). Predmet se u raz-matranju zbiva kao događajuće sebe-ospoljenje („Er-eignis“), te tako izlazi u neskrivenost. Topologija je, u izloženom smislu, kazivanje („logos“) mesta („topos“), na kome se istina pribira kao događanje neskrivenosti. Topologiji bitka svojstveno je to, da tek ona mišljenje dovodi do njegove razmatralačke, topologijske suštine. Mišljenje je izvorno upravo ishod raz-matranja, ostajući otvorenim za dalja razmatranja. Topologijsko mišljenje, prema tome, nema legitimnost jedne „apsolutne metode“, jer topologija i nije nikakva metoda, nikakva hermeneutička procedura, koja bi pretpostavljala subjekt-objekt odnos, gde bi „subjekt“ saznanja bespretpostavno i

8 „Prava je istina ona, u kojoj i zabluda, utoliko što je istina u celini svoga sistema postavlja u odgovarajuće vreme na odgovarajuće mesto, takođe postaje istinom. Ona je svetlost, koja osvetljava ujedno samu sebe i tamu.“ („Hölderlins Werke“, 1909: II, 192).

9 „Blizak je / Ali teško shvatljiv bog. / Tamo, pak, gde leži opasnost / Uzrasta i ono spasonosno.“ – Friedrich Hölderlin: „Pathmos“; u: („Hölderlins Werke“, 1909: I, 257).

distancirano nastojao da stvar uspostavi i ispita kao „objekt“, ostavljajući da u njemu, posredstvom metodološke apstrakcije, važi samo ono što je pouzdano i, uvek nezavisno od povesnih uslova razmatranja, ponovljivo i proverljivo. Zato Hajdeger u „Bitku i vremenu“ ukazuje upravo na fundamentalnoontološku osobenost tumačenja bitka, koja, za razliku od metodičkog kretanja kroz slojeve značenja fenomena na njegovom doslovnom, alegorijskom i anagogijskom nivou, zahteva utemeljujuće ispitivanje ishodišnog osnova mogućnosti uspostavljanja odnosâ nosioca tog sklopa značenja, njegove bitkovne smeštenosti kao istine u kojoj on postaje neskriveno prisutnim: „Fenomenologija tu-bivstvjućeg je hermeneutika u izvornom značenju te reči, po kome ona označava posao izlaganja (i doslovno: 'izlaganja'='Auslegung'). Ako se, međutim, otkrivanjem smisla bitka, kao i temeljnih struktura tu-bivstvjućega uopšte, uspostavi horizont svakog daljeg ontološkog istraživanja bića koje se razlikuje od tu-bivstvjućeg, hermeneutika utoliko postaje 'hermeneutikom' u smislu stvaranja uslovâ mogućnosti svakog ontološkog istraživanja“ (Heidegger, 2006: 37). Raz-matranje mora da se ispostavi kao izvorno is-kazivanje, koje sve ostale forme događanja istine (što znači ujedno i one načine, koji nisu samo jezički), raspravlja s obzirom na pretpostavke koje su tim formama događanja istine svojstvene; međutim, razmatranje ne podrazumeva zahtev da se iz njega izvede poreklo nužnosti ostalih formi događanja istine. Raz-matranje mora da se odrekne zahteva za svojom „legitimizacijom“, jer u ovom slučaju legitimizacija se ne sastoji ni u čemu drugome do u htenju da se dokaže da je istina ne-skrivenost i put, iz koga proishode mesta („Orte“), što iziskuje raz-matranje („Erörterung“). Put istine, međutim, ne može se pojmovno obuhvatiti u celini, predstaviti, i tako učiniti pogodnim za dokazivanje. Kada bi put bio u celini obuhvaćen i pred-stavljen, onda on više ne bi bio put, jer put je to što jeste samo onda, kada otpočinje na jednom određenom mestu. Put „po-sebi“ nije put pojmljen i pred-stavljen u svojoj celini, nego put u neukidivom bivanju-na-putu („Unterwegs“). Hajdeger nije hteo da ukloni put kao takav, time što bi ga odredio s obzirom na neki cilj, niti tako što bi ga povio u kružnicu jednog samodovoljnog apsoluta. Pitanje, na čemu se zasniva događanje istine i događanje jezika, odnosno zasniva li se to događanje kao kakav *causa sui* na samome sebi, uopšte se ne postavlja, jer svaki pokušaj dokazivanja ili utemeljivanja istine kao ne-skrivenosti ostaje neprimereno i zabludno. Ne postoji mogućnost da se istina zasnjuje na planu iskustva, zato što tek događanje istine („das Wahrheitsgeschehen“) uspostavlja područje na kome mogu da se raspoznaju osnov i ono na njemu zasnovano. Događanje istine možemo samo da imenujemo, jer ono ne podleže raz-matranju, jer ono je „'mestastvenost' ('die Ortschaft') svakog mesta i svake prostor-vremenitosti. Čovek, kao „čuvar“ izvora bitka ne može biti naprosto onaj-koji-stoji-u-mestu, jer smeštanje i nije ništa drugo do zasnivajući akt ma kakvog mesta. On je, iskazano jednim crkvenoslovenskim, ali u ovom slučaju sasvim primerenim terminom, „mjestobljustitelj“ (zastupnik) bitka, u modalitetu vlastitog tu-bivstvovanja.

Događaj, naime, ne možemo dalje da raz-matramo, odnosno raz-meštamo, ako pod time podrazumevamo traganje za još ne-mišljenim osnovom svakog zasnivanja.

Raz-matrajuće, topološko, mišljenje čini jasnim da kako jezik, tako i svaki drugi način iskazivanja i izražavanja, počiva na ne-promišljenim pretpostavkama, pitajući se, kao topologija bitka, šta podrazumevamo kada kažemo „je“, „jeste“. Topološko mišljenje ukazuje na to, da mi „zauzimamo“ jedno određeno „mesto“ u poretku istine onda, kada govorimo onako kako govorimo. Ne postoji, naime, nekakva pojedinačnost kao nešto po-sebi istinito, utoliko što bi ono bilo logički adekvatno nekoj nepromenljivoj istini, nego samo utoliko što ono pripada jednom neprekidnom raz-matranju. Zbog toga je topologija istinska „logika zbivajućeg smeštanja“, topologika bitka, ukoliko bitak treba da se ispostavi u svojoj bespretpostavnosti, kao čisto ozračje istine kao njegovog samo-raskrivanja. Istina bitka može da bude pojmovno postavljena i promišljena jedino kao bitak istine. Ovaj odnos, po Hajdegerovom shvatanju, ostaje ne-mišljen u čitavoj tradiciji zapadne metafizike, utoliko što se tu čovek u svojoj subjektivnosti uzima kao merodavan činilac istinitog saznanja u odnosu naspramnosti prema svetu predmetâ, kao agregatu mogućih objekata saznanje delatnosti. Čovek egzistira, postoji na način nosioca saznanje delatnosti, koji i sam može da bude objektiviran i reifikovan. On više nema svoje „mesto“ u celini, jer nema celine koja bi stvorila pretpostavku njegovog smeštanja: „Suština čoveka (suština u smislu su(t) stvovanja, ‘tubivstvovanje u čoveku’ (...) nije ništa ljudsko. Da bi ‘idea’ čovekove suštine mogla da stekne status onog što svemu prisutnom već leži u osnovi kao prezencija koja prvo dopušta ‘reprezentaciju’ u bivstvujućem i tako ‘legitimise’ bivstvujuće kao bivstvujuće, čovek mora najpre da bude predstavljen u obliku merodavnog temelja. Ali merodavan za šta? Za obezbeđenje bivstvujućeg u njegovom bivstvovanju. U kom se obliku pojavljuje ‘bivstvovanje’ ako je reč o obezbeđenju bivstvujućeg? Ono se pojavljuje kao nešto što se uvek i svuda može utvrditi, to jest predstaviti. Shvatajući bivstvovanje na taj način, Dekart je subjektivnost ‘subiectum’-a otkrio u onom ‘ego cogito’ konačnog čoveka“ (Hajdeger, 2003: 350). Raz-matranje, dakle, protumačeno i shvaćeno u smislu raz-meštanja, ne podrazumeva mislećeg subjekta, nego upravo njegovu u-meštenost („das Beortetwerden“) u onom sklopu istinobitka. Raz-matranje ne znači da nešto treba razmotriti u njegovoj objektiviranoj protivstavljenosti, tako da onaj koji razmatra i ono što biva razmotreno ostaju u toj pretpostavljenoj naspramnosti, u kome subjekt raspolaganja ras-polaže onim što biva ras-položeno; naprotiv, to znači da se mi stavljamo na mesto bitkovanja tog nečega, odnosno bivamo prizvani na pribiranje u događaj („Versammlung in das Ereignis“). U zaboravu izvorne topologije bitka dospeva se do granice mogućnosti mišljenja bitka u njegovoj neskrivenosti. Tada se povlači „linija“, o kojoj Hajdeger govori u „K pitanju o bivstvovanju“, a koja je mesto skupljajućeg susretanja bivstvovanja sa „ništa“ kao svojim konstituensom i

ujedno dovršenje racionalne metafizike u totalitetu pojma kojim je ona prevladana. Zaborav, međutim, „ne zahvata naprosto suštinu bivstvovanja. On pripada stvari samog bivstvovanja, vlada kao sudbina njegove suštine“. Dok nauke pred-stavljaju, sektorski raspodeljuju i klasifikuju bivstvujuće kao svoj predmet, kao puku materijalizovanu oznaku neke pretpostavljene „objektivne stvarnosti“, filozofija, kao raz-motrilačka topologija istine bitka, dopušta zaboravu bivstvovanja kao „puštanju-u-prezenciju“ bivstvujućeg, kao onome što ubrzava i objavljuje njegovu ne-skrivenost, da nastupi kao „ništa“, koje nije naprosto negacija „nečega“, nego držanje-otvorenim-mesta za pojavljivanje bivstvujućeg u njegovoj istini, a čovek je, utoliko ukoliko priprema mesto za pojavu ovog nastupajućeg raskrivanja, istinski držalac mesta Ničega. Antropologija se tako ispostavlja kao onto-topologija mogućnosti objavljivanja bitka bivstvujućeg.

U sjedinjujuće-razdvajajućem protivstavu, biće i ne-biće odmeravaju svoju granicu i proizvode beskonačno mnoštvo bivstvujućega. Bivstvujuće je, prema tome, izvorno i bitno, ono ograničeno. U *Rajni*, Helderlinovoj himni iz perioda 1801-1803, bitak je označen kao „izviranje“, u punoći i neobuzdanoj odmerenosti ispostavljanja-u-postojanje, kao onu, u svom bezgraničnom samoraskrivanju, još nezauzdano-nerefektovanu neposrednost. Ali, u neobuzdano-beskonačnom rasipanju „Ein Gott will aber sparen den Söhnen / Das eilende Leben und lächelt, / Wenn unenthaltsam, aber gehemmt / Von heiligen Alpen, ihm / In der Tiefe, wie jener, zürnen die Ströme“¹⁰. U silini rasipajućeg izviranja, „neki bog“ daje meru i postavlja prepreku, nastojeći da ukroti preobilje bitka njegovom suprotnošću, kako ne bi preplavio i, ujednačavajući se u svojoj po-sebičnosti, razlio svoju tvoračku snagu. „Neki bog“, dakle, silovitosti izviranja protivstavlja stenovitost obale i tako, umesto da se u silini izviranja razlije u bez-razlikovno i neomeđeno, izvor-bitak dubi svoje puteve, započinje građenje. I ovde iznova dva srodna duha, Helderlin i Heraklit, u misaonom sazvučju, deluju kao glas i odjek: „τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἄρμονίαν“ („Ono suprotstavljeno pristupa jedno drugome, a iz podvojenoga (proizlazi) najlepší sklad“) (Die Vorsokratiker, 2012: fr. 47, 264). Sukob je onaj kovitlac međusobno suprotstavljenih strana, onaj sukob koji *logos* izaziva i razrešava. I Hajdeger u svom tumačenju himne „Rajna“, određuje reč „uštedeti“ („sparen“) kao ključnu u svojoj dvoznačnosti – kao očuvanje nečega, ali i kao čuvanje onoga bitnog tog nečega,

jer, izvor iz onog božanskoga stalno dovodi u opasnost prekomjernosti i divljeg samorazlijevanja te time pustošenja. Ono se ušteduje tako što bog ujedno prišteduje i u smislu pohranjivanja i očuvanja u izvornom

10 „Neki bog pak hoće sinove da poštedi / Prebrzog života i smeši se, / Kada se nezadrživo ali obuzdano / Sa svetih Alpa na njega / Kao ona, u dubinama gnêve reke“ – Friedrich Hölderlin: „Der Rhein“, u: (Hölderlin, 1909: I, 241).

božanskom određenju. Bog unosi usporavanje u silovitost kojom ono što izvire hoće samo sebe. Moć izvora baca se tako protiv nezapriječenog skoka onoga provreloga; štedi se sa žurbom. U provrelosti biva takvom štedljivosti očuvano područje unutar kojega se samo ono provrelo stavlja u granice i mirovanje te iskiva u pravi lik“ (Heidegger, 2002: 225).

Postavljajući temeljno poetičko načelo, na kome će izgraditi svoju tragediju „Empedokle“, Helderlin podvlači upravo kontrapunktsku suprotstavljenost čistog nereflektovanog subjektiviteta koji, u sukobljavajuće-oblikujućem samoizgrađivanju, prelazi u izmirujući stav sklada i razmere, stav koji su Heleni označavali kao katarzu – očišćenje.¹¹ Razlaganje za Helderlina nije ono ništeće, razorno, preteće, već ono što dovodi do prevladavanja bezodnosne po-sebičnosti i do otvorenosti obilja bivstvjućeg u njegovom ontologijskom poretku. Tu, u tom razlaganju („Auflösung“) leži, takođe, kao pred-postojeće, i razrešenje („Lösung“) protivrečja na graničnoj liniji bitka i ne-bitka.¹²

11 „Tragička oda“ – započinjući neobuzdanom prekomernošću izviranja, tj. samoispostavljanja – „započinje u plamtećoj vatri; čisti duh, čista unutrašnjost (Innigkeit), prekoračila je svoje granice; ona nije dovoljno očuvala u pravoj meri one spone sa životom – svest, razmišljanje ili fizička čulnost – koje nužno, takoreći same, teže kontaktu i, zahvaljujući stanju potpune pounutrenosti, teže mu prekomerno i tako je, putem prekomerja unutrašnjosti, nastao razdor kojeg tragička oda od početka jednako fingira da bi prikazala ono čisto. Potom se ona spontano razvija, počev od ekstrema razlikovanja i nužnosti, ka ekstremu nerazlikovanja, čistog, natčulnog, koje čak, izgleda, ne prihvata nikakvu nužnost. Odatle ona pada u čistu čulnost, u umereniju unutrašnjost; budući da joj se izvorno viša, božanskija, neustrašivija unutrašnjost pojavljuje kao ekstrem, ona više i ne može da padne na onaj stepen prekomerne unutrašnjosti s kojega je potekao njen početni ton, jer je takoreći iskusila kuda je to vodilo. Polazeći od ta dva ekstrema, ekstrema razlikovanja i ekstrema nerazlikovanja, ona mora da pređe u spokojnu promišljenost, u smirenu osećajnost, u kojima će nužno osetiti, svakako, borbu te napregnute promišljenosti, dakle, sopstvenog početnog tona i sopstvenog karaktera kao protivstavljanja, i morati da pređe u to protivstavljanje ako neće da tragički završi u toj smirenosti. No, pošto je osetila tu borbu kao protivstavljanje, idealni element koji miri ta dva protivstavljanja proizlazi čistiji, prvobitni ton je ponovo nađen i to nađen zahvaljujući promišljanju; i tako se ona ponovo razvija od te tačke (tj. počev od iskustva i spoznaje heterogenog) i posredstvom trezvenije refleksije, slobodnije, vraća se, dakle, pouzdanija, slobodnija, temeljitija, na svoj početni ton“ (Helderlin, 1991: 8-9).

12 „Linija“ je za Hajdegera mesto skupljajućeg susretanja bivstvovanja sa 'Ništa' kao svojim konstituansom, a ujedno i dovršenje racionalne metafizike u totalitetu pojma, kojim je ona prevladana. Ovo je uporedivo sa Bemeovim shvatanjem stvaranja kao proizlaženja posredstvom patnje (Qual). Ovdje se Bemeov fizikalizam iskazuje terminima egzistencijalističke filozofije: 'Suština nihilizma, koji se naposljetku dovršava u vladavini volje za volju, počiva na zaboravu bivstvovanja. Čini se da tom zaboravu najbolje odgovaramo ako ga zaboravimo, a to ovdje znači: ako ga zanemarimo. Ali na taj način mi ne vodimo računa o onom što zaborav kao skrivenost bivstvovanja znači. Ako o tome vodimo računa, tada iskusujemo zapanjujuću nužnost: umesto da težimo prevladavanju nihilizma, mi moramo pokušati da prvo svratimo u njegovu suštinu. Svratanje u njegovu suštinu jeste prvi korak kojim nihilizam ostavljamo iza sebe. Put tog svraćanja ima pravac i formu povratka. Povratak, međutim, ne znači vraćanje minulim vremenima radi njihovog oživljavanja u nekoj izmišljenoj formi. To 'nazad' znači pravac prema onom mestu (zaboravu bivstvovanja) iz kojeg je metafizika već primila svoje poreklo i zadržava ga“ (Hajdeger,

Ishodišna i završna tačka ove *coincidentia oppositorum* već su unapred poznate i određene, pa je ovo razlaganje i razdvajanje topos međusobnog uspostavljanja suprotnosti i pružanje mogućnosti za bivstvovanje bivstvujućega.¹³ Helderlin takođe zna i to, da se „bog“ izmiritelj povukao, da bivstvujuće ne ostvaruje svoj određujući susret i da je prevagu odnelo rasipanje bez protivnog dejstva onog sjedinjujućeg momenta. Reč kraljeva i proroka, koja je „vezivala zemaljsko i nebesko“, odjekuje prazninom izgubljene rezonance i tako su, u ovom „oskudnom vremenu“, mostovi, koji su neposredno povezivali život ljudi sa postojanjem nosioca božanskog merila, srušeni. Dužnost kraljeva i sveštenikâ, koja im je izmakla iz ruku, sada je prešla na pesnika. Već je rečeno kakav značaj je, ne samo za Helderlina, imala pojava Napoleona, jer on je bio shvaćen kao poslednji istinski „sveti kralj“ (*rex sacer*), koji je u svojoj pojavi otelotvoravao stecište silâ neba i zemlje. Helderlin je dobro znao da će u doba zaborava odmeravajućeg boga (Hajdeger je to isto označavao kao „zaborav bitka“) pesnik biti prezren i osuđen na sveopšte nerazumevanje. On, Helderlin, međutim, bio je prvi – ni Gete niti Šiler nisu to prihvatili – koji je s jasnom svešću o tragičnom položaju pesnika i poezije prihvatio davno izgubljenu vlast vezivanja i odmeravanja kralja-sveštenika. Tek tada, krajem XVIII i početkom XIX veka, pojavljuje se nešto, što je do tada bilo potpuno nepoznato – neshvaćen i prezren pesnik, pesnik odbačen od zajednice. U svojoj pesmi „Hleb i vino“ („Brot und Wein“), pesnik se zato, obuzet sumnjom u uspeh svog dela i egzistencijalnom usamljenošću, pita: „Indessen dünket mir öfters / Besser zu schlafen, wie so ohne Genossen zu sein, / So zu harren, und was zu tun indes und zu sagen, / Weiss ich nicht, und wozu Dichter in dürftiger Zeit?“ („Ipak, čini mi se često / da je bolje da spavam, no da sam bez sadruga sâm, / da iščekujem tako, a šta pak da činim i da kažem, / Ne znam, ni čemu pesnik u oskudno doba“) (Hölderlin, 1909: II, 203).¹⁴ Jedino pribežište izgubljenog istinobitka jeste pesnikova reč. Pesa je ono sabirajuće mesto, gde se predskazanje proroka koji objavljuje volju božanstva ostvaruje na zemlji te skriva i priprema za buduću raskrivenost. Helderlin nije naprosto poetski transponovao filozofsku misao zato što je smatrao da je poezija pogodan medij saopštavanja filozofskih misli i utopijskih projekata. Istina je da su kod njega shvatanja umetnosti i pesništva neodvojiva od njegove metafizike i njegove kosmologije. Ono objektivno i ono subjektivno za njega su samo 'jedno stanje izvorne ujedinjenosti'¹⁵. Međutim, istina bitka koja prebiva u pesmi još ne nastupa kao raskrivena, u svojoj neposrednosti i samoočiglednosti; istina bitka, u pesmi u kojoj prebiva kao u domu

2003: 371)

13 „Ishodišna i krajnja tačka već su suprotstavljane, pronađene, osigurane, pa je zato ovo razlaganje takođe sigurnije, nezadrživije, smelije, postavljajući se tako kao ono što upravo i jeste, kao jedan reproduktivan čin, posredstvom koga život prolazi kroz sve svoje tačke i, kako bi ih sve zadobio, ne zadržava se ni u jednoj, razlažući se u svakoj, da bi se u sledećoj iznova uspostavio“ („Hölderelins Werke“, 1909: II, 203)

14 Friedrich Hölderlin: „Brot und Wein“.

15 Hans Brandenburg: „Einleitung des Herausgebers“; u: Hölderlin, 1909: I, 187.

koji jezik gradi, prisutna je kao skrivena, i kao skrivajuće-otkrivajuća prisutnost ona daje samo nagoveštaje i varljive znakove, koje mali broj smrtnika može da prepozna i razume.¹⁶ Pesnik govori glasom Delfijskog Apolona, za koga Heraklit kaže: „Gospodar Delfijskog proročišta niti otkriva niti skriva, nego daje znake“ (... οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει) (Die Vorsokratiker, 2012: fr. 26, 259). Nepoznati bog, bog koji se povukao, taj *deus absconditus* ne govori više jezikom koji ljudi mogu razumeti. Istina je svima predočena, ali u vidu zagonetke – nejasna, zamućena, u neprozirnosti metaforičko-alegorijskog izraza. Pesnik tu istinu pušta da luta svetom u onoj „svetoj noći“, u nadi da će susresti svog tumača. Pesnici, dakle, (...) „sind, sagst du, wie des Weingotts heilige Priester / Welche von Lande zu Land zogen in heiliger Nacht“ („... su, veliš, kao sveštenici boga vina / Koji u svetoj noći lutahu od jedne zemlje do druge“) („Hölderelins Werke“, 1909: I, 228)¹⁷. Bogovi su odbegli iz srušenih hramova, prešli u pesmu, i kroz pesmu raskrivaju bitak bivstvujućeg kao enigmatičnu prisutno-odsutnost. Pesnik svojim delom posreduje između odbeglih bogova, između, drugim rečima, zaborava bitka s jedne, i nerazumevanja ljudi, s druge strane, ljudi, koji su bitak zaboravili.¹⁸ U pesmi s veoma sugestivnim naslovom – „Licemerni pesnici“ („Die scheinheiligen Dichter“) – Helderlin kaže o bogovima da ih još jedino pesma slavi ispraznim rečima: „Getrost, ihr Götter! Zieret ihr doch das Lied, / Wenn schon aus euren Namen die Seele schwand“ („Utešite se, o bogovi! Još pesmu krasite / Ako je od vas ostalo samo puko ime“) („Hölderelins Werke“, 1909: I, 145).¹⁹ U jeziku, u pesničkom jeziku, jedino je još moguće zahvatiti u sklad protivrečnosti, jedino se u melodičko-ritmičkom sloju jezika, a ne u njegovoj denotativnoj prinudnosti, može razotkriti istina bitka kao bitak istine – istine kao posredujućeg odmeravanja i izmirujućeg o-graničavanja. Helderlin je ovu ulogu jezika pregnantno izrazio sledećim rečima: „Kao što saznanje predoseća jezik, tako se i jezik seća saznanja“ (Helderlin, 1990: 74). Jezik za Helderlina sjedinjuje u sebi dva momenta: materijalni supstrat (znak, zvuk) kao

16 „Ono što je govoreno potiče, na različite načine, iz onog što je negovoreno, bilo da je ovo potonje ono još-ne-govoreno, bilo da je ono što mora da ostane negovoreno u smislu onog što je govoru uskraćeno. Tako, ono što je na razne načine govoreno izgleda kao da je odvojeno od govora i govorioca i da im ne pripada, a – ustvari – tek ono u govoru i govoriocima nudi nešto sa čim su govorioci povezani, ma kako boravili u govorenom negovorenog“ (Hajdeger, 1982: 230).

17 Friedrich Hölderlin: „Brot und Wein“.

18 „(...) Helderlin, iznova ustanovljavajući suštinu poezije, tek određuje novo vreme. To je vreme odbeglih bogova i nadolazećeg Boga. To je **oskudno** vreme, jer ga karakteriše dvostruki nedostatak i dvostruko Ne: ne-više odbeglih bogova i još-ne dolazećeg Boga. Suština poezije, koju ustanovljava Helderlin, jeste istorijska u najvećoj meri, jer unapred određuje neko istorijsko vreme. Ali kao istorijsko, ona je jedino suštinska suština. Oskudno je vreme, i zato je prebogat njegov pesnik. Tako bogat da bi često, kad se seća onih što su bili i kad očekuje Onoga koji će stići, već hteo da malakše i da samo zaspi u toj prividnoj praznini. Ali on istrajava u ništavilu te noći. Ostajući tako sam sa sobom, krajnje usamljen u svojoj sudbini, pesnik osvaja istinu – sam za sve, i zato je osvaja suštinski“ (Hajdeger, 1982: 147). Emfaza u originalu.

19 Friedrich Hölderlin: „Die scheinheiligen Dichter“.

nešto opšte, tipično, ponovljivo, jednolično i subjektivni tonalitet, osobenu obojenost i osećajno-misaonu jedinstvenost, kao protivrečnosti iz čijeg izmirenja proizlazi govor koji upućuje iznad sebe, prevladana razdvojenost opšteg i pojedinačnog u Jednome.²⁰ Jezik ne objašnjava, ne interpretira, ne izražava – on pokazuje ono bitno bivstvujućega, on is-kazuje u smislu is-postavljanja njegove suštine. U govoru, shvaćenom na ovaj način, nikada se ne govori „o“, u govoru bitak bivstvujućeg govori raskrivanjem svoje prisutnosti. Ono što nam u mišljenju izmiče zato što ga mislimo površno i brzopleto, to nam se u zvučanju jezika vraća *in speculum et in ænigmatæ*, skrivajući se u izražajnim sredstvima poezije. Za Helderlina jezik je istinski topos čovekovog prebivanja, tek je u jeziku čovek kod kuće, on tu započinje istinsko građenje svog doma.

Već je ranije bilo rečeno da je Helderlinovo delo u celini veoma konzistentno u tematsko-motivskom pogledu, naime, nijedan od centralnih motiva njegovih prozih i poetskih radova nije slučajni i privremen, nego predstavlja bitnu i stalnu uporišnu tačku koja obeležava jedan momenat u njegovoj eksplikaciji odnosa mišljenja i pevanja.²¹ Tako je pesnički jezik onaj odmeravajući govor kojim bitak bivstvujućega nastupa kao mera kojom se to bivstvujuće odmerava i utemeljuje, jer „poetsko stvaranje, pre svega, pušta ljudsko stanovanje u njegovu suštinu. Ono je prvobitno dopuštanje stanovanja“ (Hajdeger, 1982: 166). Ovim dopuštanjem čovek ponovo stupa na tlo svoje otadžbine. Ma koliko da je Helderlin delio romantičarski patriotizam i želju za nacionalnom nezavisnošću sa mnogim pripadnicima svoga naroda, motiv otadžbine („Vaterland“), u njegovom pesništvu ne može se pripisati nacionalno-političkom pátosu. Otadžbina je kod Helderlina pojam koji označava nešto sasvim osobeno i neočekivano. Helderlin, naime, otadžbinom naziva ono mesto gde se istina bitka još može dokučiti u svojoj neskrivenosti, a to mesto je pesma. Na tom otadžbinskom tlu izmireno-odmerenih protivrečnosti, u sećanju na bitak bivstvujućega kao bitno nasleđe predaka i zatim izgubljenost, stupa se u preobražaj i novo započinjanje.²² Otadžbina je za Helderlina, u

20 „Saznanje predoseća jezik po tome: 1) što je ono bilo još nereflektovano čisto osećanje života, određene beskonačnosti u kojoj je ono sadržano, 2) što se ono ponavljalo u disonancama unutrašnjeg reflektovanja, stremljenja i pesničkog stvaranja, i sada, posle tih uzaludnih pokušaja, ponovo se zatiče i reprodukuje unutra, posle tih prećutnih predosećanja, kojima je, takođe, potrebno njihovo vreme, po tome što ono sebe nadmašuje i ponovo se zatiče u celoj beskonačnosti, tj. biva svesno i nadmoćno ukupnosti svog unutrašnjeg i spoljašnjeg života, zahvaljujući nematerijalnom, čistom tonu, kao i odjeku iskonskog živog osećanja kojeg je ono dobilo i moglo da dobije posredstvom ukupnog dejstva svih unutrašnjih pokušaja, posredstvom te više, božanske prijemčivosti. Upravo u tom trenutku, kada se iskonsko živo osećanje, koje se, pročišćeno, preobrazilo u čisti ton, pristupačan beskraju, kao duhovna celina u živoj celini, u tom trenutku može se reći da je jezik predosećan“ (Helderlin, 1990: 74).

21 „Kad Helderlin govori o stanovanju, pred očima mu je osnovna crta čovekovog postojanja. Međutim, ono pesničko on dokučuje iz njegovog odnosa s tim suštinski shvaćenim stanovanjem“ (Hajdeger, 1982: 151).

22 „... zaborav... ne zahvata naprosto suštinu bivstvovanja. On pripada stvari samog bivstvovanja, vlada kao sudbina njegove suštine. Ispravno mišljenje, zaborav, skrivanje još ne-raskrivenog su(t)stvovanja

najdubljem značenju tog pojma, nešto utopijsko, ali nikako tako da bi ona predstavljala neki razumski konstrukt nastao proizvodnjim odabirom poželjnih elemenata bivstvjućega i njihovim tehničko-planskim raspoređivanjem i preuređivanjem, kojima bi se zadovoljile neposredne životne potrebe ljudi, već kao sudbinski određeno uspostavljanje harmonijskog sklopa protivstavljenih odredaba u neskrivenosti bitka koji bivstvjućem daje meru i, odmeravajući ga, pušta ga u postojanje. Ovo puštanje-u-postojanje bivstvjućega kao raskrivanje određujućeg merila odmerenoga, koje jeste bitak sâm kao sudbinsko u-sklađivanje, jeste Helderlinova otadžbina.²³ Jezik je, dakle, vidljivi analogon bitka bivstvjućega kao otadžbine, jer se u njemu, u njegovom odnosu zvuka i znaka, tj. kontrapunkta medijsko-ritmičkih alteracijâ na materijalnom supstratu zvuka, očituje odnos jednoga i mnoštva, sazvučje supstancijalnosti bitka u varirajućem mnoštvu bivstvjućega. Da bi se otadžbina ponovo uspostavila nikakva borba nije dovoljna, jer ona nastupa sudbinskim korakom, ona dozreva u mišljenju i priprema svoje objavljivanje.²⁴ Ona nije stvar ljudske volje, ona je stvar nadolazećeg objavljenja skrivenog boga, zaboravljenog merila: „Nun! sei gegrüsst in deinem Adel, mein Vaterland, / Mit neuem Namen, reifeste Frucht der Zeit!“ („Budi, dakle, pozdravljena u svojoj plemenitosti, moja otadžbino, / S novim imenom, najzreliji plodu vremena!“) („Hölderlins Werke“, 1909: 160).²⁵ U iščekivanju te objave i ponovnog uspostavljanja otadžbine, svako suprotstavljanje silovitom razdoru i disharmoniji je

bivstvovanja, krije nedirnuto blago i jeste obećanje nalaza koji samo čeka prikladno traženje... Neskrivenost prebiva u skrivenosti prisustvovanja. Na **tu** skrivenost, u kojoj se temelji neskrivenost (‘alêtheia’), odnosi se sećanje. Ono se seća onoga što je bilo i što nije prošlo, pošto to ostaje ono-neprolazno u svakom trajanju koje je uvek zajemčeno događajem bivstvovanja“ (Hajdeger, 2003: 365-366).

Razmatrajući značenje logos-a kod Heraklita, Hajdeger na jednom mestu kaže sledeće: „Kazivanje i govorenje smrtnika događa se, od samog početka, kao ‘lêgein’, polaganje. Kazivanje i govorenje suštinski se zbiva kao dopuštanje-da-skupa-pred-nama-leži sve ono što je – ležeći u neskrivenosti – prisutno. Izvorno ‘lêgein’, polaganje, razvija se – rano i na način koji vlada onim što je neskriveno – kao kazivanje i govorenje. ‘Lêgein’ kao polaganje može da se savlada preovlađujućim značenjem, ali samo da bi se suština kazivanja i govorenja podvlastila pravom polaganju“ (Hajdeger, 1999: 171).

23 „Otađbina koja zalazi, priroda i ljudi, ukoliko se nalaze u jednom osobenom međudelovanju, čine poseban idealno nastao svet i vezu stvari, razlažući se tako, da iz njih i preostalih rodova i silâ prirode, koje predstavljaju drugo realno načelo, nastaje jedan nov svet, izgrađuje se iz njih jedno novo ali takođe osobeno međudelovanje, kao što je i onaj zalazak proizašao iz jednog čistog i naročito svetâ; jer, svet svih svetova – sve u svemu – uspostavlja se samo u svakom vremenu ili u trenutku ili, genetički, u nastajanju trenutka, ili samo u započinjanju ili propasti jednog vremena i svetâ, a ta propast ili početak je, poput jezika, izraz, znak, predstava neke oživljene i naročite celine koja, opet, u svojim učincima nastaje zato i tako da u njoj, kao i u jeziku, izgleda da se, s jedne strane, nalazi ono postojeće kao malo ili uopšte nimalo životno, a s druge strane – sve“ – Friedrich Hölderlin: „Das Werden im Vergehen“; u: („Hölderelins Werke“, 1909: II, 201-202)

24 „Ova propast ili prelazak otadžbine (u ovom smislu) oseća se u elementima postojećeg svetâ, tako da se u istom momentu i stepenu u kome se postojeće razlaže, oseća i ono novonastupajuće, mladalačko, moguće; jer, kako bi se razlaganje moglo iskusiti bez sjedinjavanja“ – Friedrich Hölderlin: „Das Werden im Vergehen“; u: („Hölderelins Werke“, 1909: II, 201-202)

25 Friedrich Hölderlin: „Gesang des Deutschen“.

uzaludno. Ono što ostaje jeste čekanje. Čekanje, međutim, nije besplodno stajanje u proticanju vremena, ono je plodotvorno pripremanje novog započinjanja, jer u čekanju sazreva sudbinska neminovnost raskrivanja onoga što u pesmi prebiva kao skrivajuće-neskriveni nagoveštaj i mig. Šta, dakle, preostaje pesnicima u „oskudno vreme“? Oni moraju biti nosioci sećanja za nastupajuće svitanje novog dana, Dionisovi sveštenici koji lutaju u „svetoj noći“, uspostavljajući nevidljive veze jednog unutrašnjeg carstva.

Helderlin je o izmirenju suprotnosti uvek govorio i pevao kao o empedoklovskom spajanju elemenata posredstvom sile ljubavi. Ljubav je tu, naravno, mišljena kao metafora skladnog međuodnosa sukobljenih protivrečnosti na ontologijskom i kosmologijskom planu. Unoseći u motivski sklop svoje poezije jednu svoju zemaljsku ljubav, Suzet Gontard, transformirajući je u simbol ljubavi kao svemoćne nenasilne prinude ili načela privlačenja suprotnosti. Helderlin je, slično Francu Ksaveru fon Baaderu (Franz Xaver von Baader) imao na umu nedovoljnost i čak opasnost shvatanja Drugoga ili onoga što je subjektivitetu naspramno, samo kao pûkog momenta uspostavljanja samosvesti subjekta, kao nesuštinskog koraka u samoospoljenju subjekta na njegovom putu ka dolaženju do pojma. Helderlin je zapazio ovu „slabost“ kod Fihtea, u Fihteovom apsolutnom Jastvu, ali je smatrao da je ni Hegel niti Šeling nisu otklonili. U jednom pismu upućenom Hegelu, koje je Helderlin napisao u rânom periodu svog stvaralaštva, u Jeni 26. januara 1795, gde je ukratko razmotrio Fihteove „Osnove celokupne nauke o znanosti“, on, između ostaloga, piše:

Njegovo [Fihteovo] apsolutno Ja (Spinozina supstanca) sadrži čitavu stvarnost; ono je sve, i izvan njega nema ničega. Za ovo apsolutno Ja, dakle, ne postoji nikakav objekt, jer inače u njemu ne bi bila čitava stvarnost. Međutim, svest bez objekta je nezamisliva, a ako sam ja sâm ovaj objekt, onda sam kao takav nužno ograničen, pa makar to bilo samo u pogledu vremena te, dakle, nisam apsolutan. U apsolutnom Jastvu, prema tome, nikakva svest nije zamisliva, kao apsolutno Jastvo ja nemam nikakvu svest, a ukoliko nemam nikakvu svest, utoliko sam (za sebe) ništa, pa je tako apsolutno Jastvo (za mene) Ništa“ („Hölderlins Werke“, 1909: II, 318).

Odnos subjekta i objekta kao njegove nesubzistentne objektivacije ukazuje na nemoć uspostavljanja subjektivne samosvesti u konstitutivnom činu autorefleksije. Ono što, po Helderlinu, mora posredovati u ovoj uzajamnosti jeste ljubav, kao ujedinjujuće načelo u subjekt-objekt relaciji, posredstvom koje dolazi ne do prostog ukidanja objekta kao eksterne manifestacije subjekta, već do njegovog pounutrenja i do priznavanja da taj objekt jeste, upravo kao ono Drugo u svojoj drugosti, nužan uslov uspostavljanja subjekta u njegovoj samosvesti. Ova Ljubav, kao onto-erotičko načelo nadvladavanja

razdora opštega i pojedinačnoga, jednoga i mnoštva, subjekta i objekta, u Helderlinovoj poeziji personifikuje lik Diotime. Ovde ni odabir samog imena nije slučajan. Diotima iz Mantineje pojavljuje se, istina posredno, kao Sokratov sagovornik u Platonovom dijalogu o ljubavi, *Gozba* („Συμποσιον“). Ovaj lik čarobnice trebalo je da posluži tome, da se Sokrat upozna sa karakterom poluboga Erota. Raspravljajući o Erotu, Sokrat ne može da shvati koje mesto on zauzima u hijerarhiji postojanja – da li je, naime, Erot bog ili ne. Diotima mu objašnjava („Symp“, 203c6-d8) da je Erot demonsko biće, polubog, onaj koji posreduje, onaj koji „ispunjava prostor“ između bogova i ljudi, onaj koji tumači bogovima želje ljudi i božanske naloge ljudima. Diotima, sveštenica ovog boga, saopštava, na ljudima razumljiv način, volju bogova. Ona, kao i sveštenica Delfijskog Apolona, govori prividno dvosmisleno, metaforično, skrivajući značenje poruke koju prenosi – ona, naime, govori pesničkim jezikom. Kada je bit postojanja potonula u zaborav, kada je veza između bogova i ljudi prekinuta, utihnuo je i glas ove božanske devojke. Pošto se povukla iz proročišta, jedino mesto gde još može da se oglasi jeste pesma.²⁶ Pesnik je zove da preuzme svoje posredovanje i kaže: „Komm und besänftige mir, die du einst Elemente versöhntest“ („Dođi i umiri me, ti, koja nekad elemente izmirivaše“) („Hölderlins Werke“, 1909: I, 195). Uviđajući da je to nemoguće, Helderlin, prisećajući se doba koje, raskidano suprotnostima, prezire izmirenje koje Diotima objavljuje, nastavlja svoje plodno iščekivanje: „Denn Diotima lebt, wie die zärten Blüten im Winter, / Reich an eigenem Geist, sucht sie die Sonne doch auch. / Aber die Sonne des Geists, die schönere Welt, ist hinunter / Und in frostiger Nacht zanken Orkane sich nur“ („Jer Diotima živi kao nežno cveće u zimu, / Obiljem sopstvenog duha, no traži ipak sunce. / Al' sunce duha, lepšeg sveta je zašlo / I sad u ledenoj noći samo još orkani biju boj“) („Hölderlins Werke“, 1909: I, 195).

Kada ga je jedan prijatelj, Isak fon Sinkler, odveo na Auentritovu kliniku u Tbingenu, Helderlin je već i u doslovnom smislu svima bio nerazumljiv. Lekar je ocenio da je njegov jezik, „nalik smeši nemačkog, grčkog i latinskog, nemogućno razumeti“. U jednoj kuli na Nekar u ostaje usamljen sve do svoje smrti 1843. Ukoliko je Helderlin u svom iskazu tih godina bio nepristupačan „običnim“ ljudima, utoliko je nepristupačniji bio u pogledu značenja svoje poezije. Iako su i pre Hajdegerovog interesovanja za ovog pesnika postojali pokušaji da se njegova poezija rehabilitira, tek je sa Hajdegerovim analizama velikih Helderlinovih himni „Germanija“ i „Rajna“, ovaj pesnik pronašao ne samo svog najvernijeg tumača, nego i sebi srodan duh. Tek od tada, Helderlinova pesma obraća nam se svojim istinskim značenjem.

26 „Du scweigst und duldest, denn sie verstehn dich nicht / Du edles Leben! sighest zur Erd' und scweigst / Am schönen Tag, denn ach! umsonst nur / Suchst du die Deinen im Sonnenlichte (...)“ – „Ti ćutiš i trpiš, jer oni te ne razumeju, / Ti, plemeniti živote! posmatraš zemlju i ćutiš / Na lepom danu, jer, ah! uzalud još / Tražiš sebi bliske u svetlosti sunca (...)“ – Friedrich Hölderlin: „Diotima“; u: („Hölderlins Werke“, 1909: I, 168)

Više od jednog veka pre nego što je Helderlin u poeziji otkrio nagoveštaje budućeg mišljenja, na političkoj i intelektualnoj pozornici Evrope počele su da se dešavaju promene koje će determinirati njen duhovnopovesni lik uopšte i ulogu književnosti i filozofije posebno. Reč je, naime, o razaranju vekovnog političkog, moralnog i religijskog jedinstva Zapada pod uticajem reformatorske šizme unutar katoličke crkve i posledičnoj pluralizaciji crkveno-institucionalnog života, ali i vrednosno-moralnog prosuđivanja. Sa krajnjom subjektivizacijom egzegeze Svetog Pisma, broj reformatorskih denominacija sa različitim, a često i potpuno oprečnim shvatanjima religijskih normi, izuzetno se uvećao, iz čega je proizašla različitost u shvatanju moralnih vrednosti, pre svega u pogledu određivanja pojma pravde, pa, prema tome, i pravednog društvenog i političkog poretka. Kako je postalo jasno da se na osnovu pluraliteta etičkih i vrednosnih kriterija neće moći uspostaviti jedinstvo i mir, pribeglo se odbacivanju svih ovih, međusobno suprotstavljenih, shvatanja i insistiranju na arbitrarnom i vrednosno neutralnom kriteriju istine i pravde, koji je bio doveden u direktnu vezu sa suverenim pravom vladara. Obavezujuća snaga vladarske odluke nije proizlazila iz njenog religijskog ili etičkog opravdanja, već iz njene zasnovanosti na načelu legalnog raspolaganja sredstvima fizičke prisile. Ovo prividno rešenje, sve do revolucije u Francuskoj 1789, značilo je zabranu javnog insistiranja na ma kakvoj subjektivno shvaćenoj moralnosti i pravednosti. Ono što nije moglo da se ostvari kao program političkog i društvenog delovanja povuklo se u oblast ideala, u umetnost, da tamo sačeka „dolazak bogova“, govoreći upućenima svojim prikrivajuće-dvosmislenim, enigmatičnim jezikom. Umetnost u tom vremenu postaje sredstvom društvene kritike, ali ne kritike neke štetne političke odluke ili neke nepoželjne društvene pojave, već sredstvom suštinske kritike, u kojoj se obelodanjuje epohalna kriza Zapada, a ujedno i mogućnost njenog prevazilaženja kao prevladavanja protivrečnog moralno-vrednosnog obrasca, koji je do nje i doveo.²⁷ Reakcije na ovu krizu bile su, kod različitih umetnika u periodu preromantizma i romantizma, formalno različite, ali su se u osnovi svodile na afirmaciju bekstva iz moralne korupcije i vrednosne indiferentnosti savremenog im društva u idealizovanu prirodu, u *vita solitaria* ili na pristupanje različitim marginalnim društvenim i nacionalnim zajednicama; pa ipak, jedino polje delatne kritike bila je umetnost.²⁸

27 Ovo stanje egzistencijalne krize, koja nagoni u povlačenje iz svakodnevnog života, a koja je u Francuskoj, iz socijalno-ekonomskih razloga, nastupila znatno ranije nego u nemačkim zemljama, posebno je uočljiva u Molijerovoj (J. B. P – Molière) komediji „Mizantrop“ – premda je ovaj dramski komad nešto više od pûke komedije – u kojoj glavni protagonist, Alsest, u raspletu kaže: „Je vais sortir d’un gouffre où triomphent les vices, / Et chercher sur la terre un endroit écarté / Où d’être homme d’honneur on ait la liberté“ – „Napustiću špilju u kojoj porok vlada, / I na ovoj zemlji potražiti udaljeno mesto / Gde je slobodno biti častan čovek“ (Molière, 1999: 89)

28 „Da bi vladajuću politiku podvrgla svojoj kritici, moralna pozornica pokazuje uzvišenu sliku sveta, pocepanu na polove lepote I užasa. Pozornica postaje sudilište. Njena presuda deli svet na dve polovine, na taj način što vladajuće dualizme stoleća: porok i vrlinu, sreću i bedu, glupost i mudrost, plastično i

Helderlinovo delo nastaje upravo u ovo doba, kada se hijatus između moralne svesti pojedinca, ličnog ubeđenja i državnog razloga, naloga političke vlasti, proširio i činio nepremostivim. Zahtev za harmonijskim jedinstvom lične savesti i političke volje u jednom jedinstvenom činu moralnog suđenja zasnivao se na načinu donošenja odluka u helenskom polisu, gde su se želje demosa, reč proroka kao izraz božanskog naloga i politička odluka sjedinjavali u jednom religijsko-političkom činu i gde su svi pojedinci bili samo delovi gigantskog tela sa zajedničkim zaslugama i zajedničkom odgovornošću. Takvo shvatanje onto-političke integralnosti nalazilo se u podtekstu umetnosti i filozofske misli u doba klasicizma, preromantizma i romantizma. Kada se u likovima vođa Francuske revolucije nisu pojavili davno priželjkivani „bogovi“, Helderlin je shvatio da vreme novog započinjanja nije još sazrelo i da poezija još mora da skriva i objavljuje svetom nerazumljivošću davno predskazano sudbinsko započinjanje.

REFERENCE:

1. Benjamin, Walter. 1973. *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*. Suhrkamp, Frankfurt a./M.
2. Boesch, Bruno von (hrsg.). 1967. *Deutsche Literaturgeschichte*. Bern / München: Francke Verlag.
3. Brandenburg, Hans von (hrsg.). 1909. *Hölderlins Werke*, Bd. I-II. Leipzig: Bibliographisches Institut.
4. Hajdeger, Martin. 1982. *Mišljenje i pevanje*. Beograd: Nolit.
5. Hajdeger, Martin. 1999. *Predavanja i rasprave*. Beograd: Plato.
6. Hajdeger, Martin. 2003. *Putni znakovi*. Beograd: Plato.
7. Heidegger, Martin. 2002. *Hölderlinove himne 'Germanija' i 'Rajna'*. Zagreb: Demetra.
8. Heidegger, Martin. 2006. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
9. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1969. *Werke*, Bd. 5: *Wissenschaft der Logik*, Bde. I-II; Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
10. Helderlin, Fridrih. 1990. *Nacrti iz poetike*. Novi Sad: Svetovi.
11. Helderlin, Fridrih. 1991. *Uvod u tragedije*. Novi Sad: Svetovi.
12. Hölderlin, Friedrich. 1969. *Gedichte*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.
13. Hölderlin, Friedrich. 2005. *Hiperion ili eremit u Grčkoj*. Zagreb: Demetra.
14. Justi, Carl. 1943. *Winkelmann und seine Zeitgenossen* I-II. Leipzig: Koehler&Amelang.
15. Kozelek, Rajnhart. 1997. *Kritika i kriza – ogleđ o patogenezi građanskog sveta*. Beograd: Plato.

u hiljadu likova dovodi pred čoveka'. Tako ona određuje šta je pravo a šta nije, i u tom odvajanju oni 'moćni' i oni na 'vlasti', čija 'pravda je zaslepljena zlatom i pliva u plodovima poroka', potpadaju na pozornici pod pravednu presudu. U trenutku u kome je dualistički izolovana vladajuća politika potčinjena moralnom sudu, moralni sud se preobražava u **politicum**: u političku kritiku. Dualistički prizor na pozornici dođuše predstavljaju, moralno posmatrano, samo jedan sud, ali faktički je on kritika države, jer ta država izmiče presudi i ne pomišlja na to da je sprovede. Na taj način dualistička slika sveta stoji u službi i predstavlja funkciju političke kritike. Međutim, s druge strane, deljenje istorijske stvarnosti na područje morala i područje kritike, onako kako ga je prihvatio apsolutizam, predstavlja istovremenu pretpostavku kritike. Sposobnost moralnog suđenja je pozornici zagwarantovana samo ukoliko može izmaći ruci svetovnih zakona" (Kozelek, 1997: 144-145). Emfaza u originalu.

16. Lukač, Đerđ. 1956. *Gete i njegovo doba*. Sarajevo: IP „Veselin Masleša“.
17. Mansfeld, Jaap Mansfeld, Oliver Primavesi (hrsg.). 2012. *Die Vorsokratiker*: (hrsg.) Stuttgart: Philipp Reclam jun.
18. Molière. 1999. *Œuvres complètes*, t. 3. Paris : GF-Flammarion.
19. Reiss, Hans. 1966. *Politisches Denken in der deutschen Romantik*. Bern / München: Francke Verlag.

Topology of Narrative in the Poetry of Friedrich Hölderlin

Abstract: Significance and peculiarity of the appearance and influence that Friedrich Hölderlin had with his poetic work, both on the whole thematic-motive structure of later poetry (indications of this turn were already present in theoretical form with Diderot, but completely deprived of their true poetic articulation until Lamartine), as well as the character of the philosophical foundation of the new dialectical reversal of thought, brought by German classical philosophy, are thematised in this paper as an organically consistent and continuous process within the framework of the indicated problem, from attempts to enter the world of Hellenism, as a fundamental source of creative unity of poetry and reality, thought and action, battle and truth, to the disappointment in the possibility of objectifying the poetic experience into a coherent basis for reconciling the contradictions of the then social and political situation, which was expressed in the existential gap between alienated everyday life and his spiritual essence, which, in the end, led to Hölderlin's insight into the futility of his own poetic testimony and the role of poetry as a harbinger of the oncoming deduction-out-of-the-oblivion of the being of the existent in its original unity.

Keywords: Hölderlin, topology, source, being, unity.