

ХЕЛДЕРЛИН, ГРЦИ И НЕМЦИ: ЈЕДНА ПОТРАГА ЗА НАЦИОНАЛНИМ ИДЕНТИТЕТОМ

Институт за филозофију
и друштвену теорију,
Универзитет у Београду

Апстракт: У првом делу овог рада излаже се и тематизује „опчињеност“ немачких мислилаца и писаца друге половине осамнаестог и с почетка деветнаестог века античком Грчком. Шлегелове, Винкелманове и Шилерове визије Грка и Немаца уводе у Хелдерлиново наслеђивање и одступање од њих, чему се придаје посебна пажња. Други део рада посвећен је коментарима и тумачењима Хелдерлинове заоставштине. Хајдегерове интерпретације, које заузимају његов највећи део, изазвале су реакције, међу другима, Адорна, Лаку-Лабарта, Брунхорста. У спору око Хелдерлиновог наслеђа, текст прати њихова виђења грчко-немачке повезаности у савремености. Завршни део рада, враћајући нас на почетак немачке културне асимилације и/или апропријације Грка, указује на један модел „националне идентификације“ у идеализованом и недостижном Другом, модел према коме се немачка мисао и даље огледа у Грцима и огледа са њима, са неизвесним исходом, не само у погледу пуке коректности тумачења, него и када је реч о томе на чију штету и/или на чију ползу се то огледање одиграва.

Кључне речи: Германија, грекоманија, Хелдерлин, песништво, филозофија, завичај, нација

Грчка химна Германа

Појединачни великани стоје мање изоловани међу Грцима и Римљанима. Они су имали мање генија, али више генијалности. Свеколика антика је генијална. Цела класична старина је један геније, једини кога без претеривања можемо назвати апсолутно великим, јединим и недостижним (Šlegel 1999: 61).

Овако Фридрих Шлегел (Friedrich Schlegel), можда најсажетије, изражава опште уверење једне епохе. Антички свет је узор на који се ваља угледати. То је свет оне Винкелманове (Winckelmann) „племените једноставности и мирне величине“ (*stille Grösse und Edle Einfalt* – Winckelmann 1825: 30). Винкелман, између осталог, пише: „Величина и слобода: то је морални темељ на коме су се, осветљене јаком светлошћу, појавиле слике античког живота. Тако схваћена, антика више није спектакл илузија, него нашем размишљању нуди архетипове вечног људског рода“ (према Starobinski 2009: 99). Винкелман тиме најављује ону немачку опсесију Грцима коју ће (на)следити и други мислиоци, и неговати је безмало до данас. Међу њима

се, на тој путањи, издвајају Ниче (Nietzsche) и Хајдегер (Heidegger).¹ Такође би се могло рећи да се на крају, као и на почетку грчко-немачке авантуре, показало како су сви њени протагонисти или агонисти готово подједнако осећали закаслелост Немаца у односу на већ „просвећене“ или „цивилизоване“ народе: „Једини начин на који можемо постати велики и, ако је могуће, непоновљиви, јесте опонашање Старих“ (Winckelmann 1825: 95).

Када је о песништву реч, извесно је да је чежња за, додуше идеализованим, светом прошлости, из кога се ишчитавала или у који се учитавала хармонија духа и тела, руководила немачки „mit o grčkoj davnini, od Winckelamannove vizije mramorne ljepote do Hölderlinova strastvenog zanosa“ (Žmegač 1986: 74).² А негде између, рекло би се, сместио се Шилер (Schiller), са својим на много начина значајним текстом „О наивном и сентименталном песништву“. У њему се каже да се сви песници, а то код Шилера значи и узор за животни пут човека и човечанства,³ некако постављају с обзиром на природу. У зависности од начина на који то чине, биће једно од двога: „Песник, велим, или јесте природа или ће је тражити. У првом случају ће бити наивни, у другом сентиментални песник“ (Schiller 1795a).⁴ Природа

1 О потоњем ће бити више речи у наставку. А Ниче ће, скупа можда једино с Хелдерлином као претечом и Хајдегером као наследником, пројектовати грчки идеал на савременост и славити пресократско и, нарочито, преплатонско и преперикловско време. Он верује да нас таква упућеност на можда и измаштану „Грчку“ и њену духовност, свакако удаљава од „механичке трапавости природних наука“ и од „вашарске галаме модерних идеја“. Све је боље од те „сељачке и плебејске стварности северне Европе“, од оног превратничког менталитета који се не стара за изворење. Драгоцен је у том смислу сваки покрет уназад према Грцима, ка светлуцавом мозаику античких појмова и античких вредности. Немачка филозофија као чежња за тим завичајем онда мора, према овом Ничеовом антипрогресивистичком налазу, да припада противреформацији, чак „ренесанси или бар вољи за ренесансом, вољи за напредовањем у открићу класике, у откопавању античке филозофије, у првом реду оне пре Сократа – тога највише затрпаног грчког храма!“ (Niče 1972: 73) Иза тих речи наступа онај мотив који ће и касније опседати и правдати повлашћеност Немаца. Реч је о посебној вези Немаца и Грка – насупрот латинском наслеђу Француза. И Ниче прориче будућност која ће видети „истинско достојанство целокупне немачке филозофије“, не у смешној и ситничавој претензији на „оригиналност“, већ у томе што има једну вишу претензију: да „корак по корак освоји античко земљиште“, да „поново успостави везу која се чинила раскинута – везу са Грцима, највишим типом човека који је досад достигнут“. То освајање и повезивање, тај кроснационални и кросисторијски регрес онда добија, у зависности од интерпретације, мистичке или претеће, у сваком случају оне препознатљиве већемента и патетичне преливе: „ми постајемо из дана у дан све грчкији; најпре, као што је природно, у појмовима и оценама вредности, тако рећи као какве хеленизаторске утваре. Али вероватно ћемо једном тамо бити и телом! Ту почива (и увек је ту почивала) нада коју полажем у немачко биће!“ (Niče 1972: 74; уп. Крстић 2025: 145–147).

2 За преглед утицаја хеленства на немачке писце тога раздобља видети још увек инструктивну студију Butler 1935.

3 „Пут којим иду новији песници исти је, уосталом, пут који мора да пређе човек уопште, индивидуално и као врста“ (Schiller 1795a).

4 Нешто раније, припремајући наведену поенту, Шилер је издашнији у објашњењу претпоставки таквог стања ствари: „Већ по свом појму, песници су свуда чувари при-

је очито константа, али она овде, као одредбена тачка, не значи друго до „спонтани опстанак [*freiwillige Dasein*], трајање ствари [*Bestehen der Dinge*] помоћу њих самих, егзистенцију по властитим и непроменљивим законима“ (Schiller 1795a).

Насупрот природи је, наравно, култура; „велика подела“ (Latur 2010) се већ одиграла – и то неповратно. Изгон човека из природе, са којом је некад сачињавао јединство, био је неизбежан, и сада можемо само чезнутљиво да је посматрамо у оном околишу у коме волимо наше изгубљено „јединство са самима собом“. Грци су живели тај неразједињени живот, у сагласности са собом и „срећни у осећању своје човечности“, за разлику од „нас“, који живимо непомирени са собом и „несрећни у својим искуствима“ (Schiller 1795a). Али „ми“ имамо и извесне предности, пре свега слободу, која је ипак привилегија оних ненаивних. Колико год јединство древних народа било узор, „њихово савршенство ипак није њихова заслуга, јер није ствар њиховог избора“: „Ми смо слободни, а они су у власти нужности; ми се мењамо а они остају исти“ (Schiller 1795a).

Циљ тих наших промена остаје повратак оном јединству које репрезентују „Грци“ – „Природа је човека учинила уједињеним у себи, уметност га дели и раздваја, преко идеала се враћа јединству“ (Schiller 1795a) – али се тај повратак сада види као индиректно путовање, управо културом, разумом и слободом посредовано и изнова освајано. „Они су оно што смо ми били; они су оно што ми поново *треба да њосћанемо*. Као и они, били смо природа, а наша култура треба да нас, путем разума и слободе доведе натраг природи“ (Schiller 1795a). Кривац треба да испашта грех и приведе спасењу.⁵ Песничка „сентименталност“ то сведочи и сигнализира. Она се јавља онда када више нема оног непосредног јединства које призива, када нас „несагласност“ са природом тера да евоцирамо изворно сагласје, када се чежњиво рефлектује неповратна невиност Грка. Али сама собом сентименталност још није и решење, мисли Шилер. Грчки идеал „пуноће наше природе“ може да се роди само из најдубљег споја „наивног“ и „сентименталног“ песничког карактера (Schiller 1795a; уп. Starobinski 2009: 338).

Хелдерлин (Hölderlin) неће бити далеко од тог дијалектичког обрасца супротстављања и синтетисања наивног и сентименталног. И

роде [*Bewahrer der Natur*]. Кад већ не могу у потпуности то да буду, кад још сами у себи искушавају погубни утицај самовољних и вештачких форми или кад су морали да се боре против њих, тада се појављују као сведоци и као осветљивци [*als die Zeugen und als die Rächter*] природе. Они стога или постају природа или траже изгубљену природу. Отуда извиру две сасвим различите књижевне врсте“ (Schiller 1795a).

5 И у Шилеровим *Писмима о естетском васпитању човека* на сцени је исти модел: избављење у оквиру уметности – уметношћу: „ту пуноћу наше природе, коју је уништила уметност, [треба] поново повратити захваљујући још вишој и још савршењој уметности“ (Schiller 1795b, шесто писмо).

он подлеже епохалној „грекоманији“; и он је, можда пре свих, филхелен; и он порекло и циљ проналази у класичном свету старе Грчке – али на самосвојан начин. Испрва је у кореспонденцији са Шилером и још двадесетог јуна 1797. године пише му да „ненадмашно зависи“ од њега (Hölderlin 1890: 409). Али нешто се мења на прелазу из осамнаестог у деветнаести век, негде са незадовољством „пројектом Емпедокле“. Емпедокле (Εμπεδοκλῆς) је, наиме, један је од заносних ликова античке филозофије који се сада враћа на сцену у Хелдерлиновој недовршеној „трагедији у пет чинова“ и три редакције *Емπεδοκловε σμρῖιι* из 1799. године. Стварни Емпедокле је говорио о четири елемента који су „корени свих ствари“ (Diels 1983: 284) и, према легенди, скончао је скочивши у Етну. Хелдерлинов Емпедокле, пак, не скаче у вулкан због праведне срџбе богова с којима се охоло прогласио равним, већ не би ли се, у склопу неблагонаклоних друштвених околности, жртвовао и сјединио са природом, огњеним сунцем, етром, земљом.⁶

Могло би се рећи, попут Лаку-Лабарта (Lacque-Labarthe), да сукцесивне скице *Емπεδοкла* и теоријске рефлексије које их прате представљају ступњеве једне „филозофске регресије“ у Хелдерлиновом настојању да напише „модерну трагедију“ (Lacque-Labarthe 1989a: 229). У другој верзији реорганизованог сценарија, могуће и због увида да недостаје „објективни“ заплет једном у основи оправдању спекулативног самоубиства, драма добија истински трагички регистар, а филозофска „трансгресија“ постаје друштвена: „Емпедоклова грешка је што се јавно прогласио божанством у присуству читавог народа Агригента“ (Lacque-Labarthe 1989a: 230). Грађани Агригента нису благонаклоно реаговали на Емпедоклову апотеозу. У њој препознају кардиналну неодмереност и, штавише, кривицу за кугу која пустоши град. Излечење од тог оскврњења, према тадашњем „обичају“, налаже да се *pharmakos* протера. Емпедокле властитом жртвом радикализује тај чин: „рефлексивна трагедија“ без тога не би била (довољно) трагична.

Хелдерлин у Емпедоклу види превасходно песника, и то песника у дослуху са боговима, познање и објаве чијих истина није могао да компромитује оним видом, чинило му се, „бездушне“ филозофије чији је био савременик. До *Емπεδοкла*, он остаје начелно веран Винкелмановој и Шилеровој визији Грка. Отад, међутим, према проницљивом увиду Лаку-Лабарта, са Хелдерлином се дешава преседан за то доба: он помишља да Грчка „као таква“ уопште не постоји, да оно што знамо о њој није и оно што је заиста била (Lacque-Labarthe 1989c: 242). Хелдерлин сада замишља, или измишља, Грке као мистичне,

6 „Samo Empedoklova žrtva ponovno uspostavlja jedinstvo njegova bića, a time i duhovno-ćudorednu iskonsku snagu koja mu je svojstvena. '[...] sudbina njegova vremena, siloviti ekstremi u kojima je odrastaо nisu zahtijevali pjesmu, [...]; ona je zahtijevala žrtvu' [Hölderlin 1984: 386]“ (Cassirer 2005: 396).

са урођеним „светим *pathosom*“ и у елементу „небеске ватре“. Испод њихове мере и виртуозности, испод вештине грчке уметности, он види примитивну Грчку, подложну дионизијским изливима и аполонским муњама, једну ентузијастичну и у превеликој осунчаности тмурну Грчку.

Грчка коју Хелдерлин изумева је коначно оно што упорно прогања немачки имагинариј све до нашег времена, и што ће у сваком случају пре-сецати све текстове филозофије од Хегела [Hegel] до Хајдегера, пролазећи кроз Ничеа [Nietzsche]. [...] Грци које тако разоткрива Хелдерлин су, укратко, *ипраични* Грци, ако је суштина трагичког чудовишно спаривање бога и човека, безгранично постајање-једним и трансгресија границе [*hubris*] коју трагедија има функцију да прочисти (Lacque-Labarthe 1989c: 244).

Код Хелдерлина је грчки свет – свет мноштва и противречности, свет страсног ума и умне страсти, узбурканог и/а продуховљеног живота и трагичке уметности. За приступ томе свету није довољан разум, већ је неопходно и одушевљење, неопходно је и једно и друго уколико он не би да се фалсификује. Али неопходна је и посебна, национална осматрачница с које би се и зарад које би се Грци, у њиховој разлици, уопште читали.⁷ У писму Зекендорфу (Seckendorf) од 12. марта 1804. године Хелдерлин је сасвим отворен: „Бавим се причом, поетским погледом на историју, архитектонику неба, нарочито националним, у мери у којој се разликује од грчког“ (Helderlin 1997: 145). Приступање грчком свету – због овог света; свету мита – због „поновног зачаравања света“ (Gaillard 1988; Frank 2008: 25–40). Идеја неопходности једне нове митологије отворено се артикулише већ у својеврсној „повећи“ немачког романтизма, која се обично датира у 1796. годину. Њен уврежени назив је *Најсџтарији системски йроџрам немачкој идеализма*, а ауторство није јасно: да ли га приписати Хегелу, Шелингу (Schelling), Хелдерлину или свима њима заједно, али је извесно да она програмски артикулише оно што у Хелдерлиновом духу већ пребива (Cassirer 2005: 362) – једну *Volksreligion*, пантеистичку религију која би поново ујединила човека с његовим природним коренима:

[М]орамо имати нову митологију, али та митологија мора стајати у служби идеја, мора постати митологија ума. [...] митологија мора постати филозофска да би народ постао уман, а филозофија мора постати митолошка да би филозофе учинила чулним. Тада вечно јединство влада међу нама (Hegel 1970e: 235).

7 Када Хелдерлин артикулише разлику између Грчке и Запада, у песниковом опширном писму од 4. децембра 1801. године пријатељу Белендорфу (Boehrendorff), он се „не одлучује између заноса и умерености“, будући да је сада већ уверен да „једно без другог не иде“: „Грчкој је урођена врлина 'небеска ватра', али је култура истовремено Грке научила умерености. Код Немаца је супротно: умереност је урођена, а патетика стечена“ (Aćin 1997: 150).

А до тада, Грчка остаје идеал митског доживљаја света, а код Хелдерлина и чвориште великог Догађаја узмицања и повратка богова. Ти богови стари су богови природе и космоса, али ниуколико нису „класични“. Они не обнављају култове, већ радије најављују двомиленијумски мрак. Они сигнализирају одсуство аутентичног бивствовања после њих, али и могућност новог освита (Heidegger 2002: 81–82). Хелдерлинова „митологија“ притом остаје митологија, у потпуности паганска: и Христос, када се (по)јави између Диониса и Херкула, не представља зачетника религије већ тек последњу божанску представу пред „сутон богова“, последњу манифестацију светости једног света пред празнину која наступа иза њега.

Наиме, кад пре неког времена, за нас давно,
Узнесоше се горе сви који усрећише живот,
Када одврати отац од људи своје лице,
И с правом жаловање кад започе на земљи,
Кад мирни геније један на крају се јави, с небеском
Утехом, објави дана свршетак и нестаете,
У знак да он ту беше једном и да ће доћи
Опет, [...]

(Helderlin 1969d: 83)

Песник тај одсутни, посвећен, хармонични живот Грка и њихових богова треба увек изнова да открива и казује. Хелдерлин то чини не само славећи грчки пантеон, него и испевајући величанствене химне Дунаву и Рајни, елегичким духом продуховљујући земни, нарочито немачки свет. „Обешчовеченом човечанству“ и „обесвећеном животу“ (Marić 1969: 26) неопходан је тај улог који само песништво може да пружи. Хелдерлинов Емпедокле у истоименој драми тако и казује:

Па шта би небо било, и шта море
И острва и звезде, све што лежи
Пред очима човека, шта би била
Та мртва игра струна, да јој звук
И говор ја и душу не дам? Шта су
Бози и њихов дух, без моје објаве?

(Helderlin 1969a: 132–133).

Такав песник-објавитељ онда захтева и одговарајућег читаоца: „Ко тек помирише моју биљку, неће је упознати, а ко је убере само да би учио на њој, такође је неће упознати.“ Тако вели Хелдерлин, не више у *Емједоклу* већ у Предговору свог *Хийериона* (Hölderlin 2005: 2). Егоизму и утилитаризму модерног грађанског друштва, заједничкој теми немачког романтизма, и он супротставља светлост и аутентичност Грчке, али посебним средствима и с посебним набојем, рекло би се (уп. Helderlin 1990: 45–116). По неуспелом устанку,

тематски везаном за устанак Грка против Турака 1770. године, разочарани Хиперион бежи из Грчке међу Немце и, у једној од најопоријих речи о њима, због којих је и изражавао страх да спис неће бити добро прихваћен, затиче – „варваре“. Они су варвари „од старине“, али их је још варварским учинила њихова марљивост и наука, па чак и религија. Они су потпуно неспособни за ма који „божански осећај“ и „до сржи искварени“. „Тупави и нескладни као крхотине одбачене посуде“, они су „својом претераношћу и бедом увреда за сваку лепо васпитану душу“.

Видиш занатлије, али људи нема, видиш мислиоце, али људи нема, свештенике, али људи нема, господаре и слуге, младе и стасале, али људи нема. [...]. Немци воле да остану при најнужнијем и зато је код њих тако много шепртљавог а тако мало слободног, истински радосног. Али и то би се могло преболети, само када ти људи не би били безосећајни за сав лепи живот, само када на таквом народу не би посвуда почивало проклетство од бога напуштене неприродности. [...] Не постоји ништа свето што у том народу није лишено светости, што није срозано на кукавну привремену помоћ, па и оно што је и међу дивљацима најчешће очувано божански чистим, ови у свему прорачунати варвари се и тиме баве као неким занатом и не могу другачије, јер кад је људско биће једном дресирано, онда служи својој сврси, онда тражи своју корист, не заноси се више, сачувај боже! остаје сталожено и кад слави и кад љуби и кад моли, [...]. Кад би макар били скромни, ти људи, кад не би од себе правили закон за оне боље међу собом! кад само не би хулили на оно што нису, а ако већ хуле, кад се само не би ругали божанском (Hölderlin 2005: 278–280).

Према једној интерпретацији, Хелделинова сугестија је да би Немци требало да се из основа препороде, попут Француза, кроз револуцију и револуцијом, али истовремено уопште не као Французи, по угледу на представу о човеку и друштву античког Рима, већ по узору на древну слободарску Грчку.⁸ Хелдерлин би онда „оптуживао“ Немце да нису способни за такав преображај (Константиновић 1987: 67). А та неспособност се не би односила толико, или уопште не, на њихове друштвено-превратничке потенцијале, већ радије,

8 Чинило се да такав национални узор надмоћно конкурише римско-латинској духовној баштини Француза, чији гламур и префињеност је немачки протестантски пуританизам нескривено презирао. И немачку лектуру, према Берлину (Isaiah Berlin), тада већ увелико обележава „снажна мржња према Француској, перикама, свиленим чарапама, салонима, корупцији, генералима, царевима, свим великим и сјајним фигурама овог света који су једноставно инкарнација богатства, покварености и ђавола“. „То је природна реакција“ – тумачи даље Берлин – „побожног и пониженог становништва. То је посебан облик антикултуре, антиинтелектуализма и ксенофобије, којем су Немци у том тренутку били нарочито склони. То је провинцијализам који су неки немачки мислиоци неговали и обожавали у осамнаестом веку и против којег су се Гете и Шилер борили читавог живота“ (Berlin 2006: 52–53).

можда као симптом, на мањак богова који би се достојно славили, на напуштеност њиховог света од богова – Шилер би то сјајно назвао природом која је испражњена од божанског, „разбоженом природом [*entgötterte Natur*]“:

Јер они који ватру небеску зајме нама,
Богови, они и свету дарују нам патњу,
С тог нека буде тако. Чини се да сам
Земље син; створен да волим, да патим.
(Helderlin 1969e: 85)⁹

„Земље син“ захвалан је син. Када он пева, не проговарају толико богови кроз своју земљу, колико упућују на њу у свом одсуству. Хелдерлинови стихови постају „родољубиви“ и не морају се, или чак не могу (про)тумачити ни као ламент над обезбоженим светом, ни као кроз палу Немачку обновљена Грчка, већ можда понајпре као налог „народу“ песника који је у дослуху са оним Судбоносним – да буде веран „завичају“.

Приступ томе завичају је, истина, сложен. Из празног и недогледног трајања туђинске „ноћи света“¹⁰ изводи тек крај једног времена, тренутак вечности, безвременим сада, пролом неба који отвара бескрај, повратак богова, буђење природе – кроз песника који својим словом посредује и задаје задатак немачкој садашњици:

Служили смо мајци земљи,
А недавно и светлу сунца служили смо,
Не знајући то; ал Отац,
Који над свима влада, воли
Највише да о чврстоми слову
Старамо се, а добро тумачимо
Постојеће. Томе следи немачки пев.
(Helderlin 1969b: 101)

9 Патња је стварна. Ти стари богови у повлачењу, за Хелдерлина више нису пуке метафоре, већ су сада непосредно доживљени као истовремено чулна и духовна стварност: „Ono što Schiller tek zahtijeva u Hölderlina je postignuto. Dok je onaj naspram potisnutog grčkog svijeta stajao samo rezignirano i 'sentimentalno', dotle Hölderlin ponovno stoji naspram njega naivno i s vjerom. Za Schillera antički likovi bogova, Helios i Afrodita, ma koliko on čeznuo u prošlosti za njima, ipak ostaju samo 'lijepa bića iz zemlje bajki' [Schiller 1920: 156], čiji trag živi samo još u vilinskoj zemlji pjesama. Um ovdje treba iznova izgraditi ono što je zrenje prirode zauvijek izgubilo. [...] Međutim, za Hölderlina je karakteristično baš to da je taj dualizam za njega od samog početka prevladan snagom izvorne osobitosti njegova osjećanja prirode. Antičke likove bogova on ne treba ponovo umjetno uspostavljati u refleksiji, jer njemu su oni, zbog temeljnog usmjerenja i osnovnog zakona njegove fantazije, na umjetnički način neprekidno unutarnje prisutni“ (Cassirer 2005: 365–366).

10 „Предуго већ ми владаш изнад главе / Ти у тамном облику, ти боже времена! / Пресурово, препуно зебње свуд је у кругу / И све се осипа, колеба, где год гледам. // [...] // Допусти најзад, Оче, отворена да те ока / Сусретнем! Па ниси ли ти први дух / Пробудио из мене зраком својим? / Дивотно ме животу привео, Оче! –“ (Helderlin 1969f: 61).

Оставинска расправа

Према Хајдегеру, у доба када Винкелман, Гете (Goethe) и Шилер посежу за антиком не би ли оживели грчку културу, Хелдерлин већ мисли нешто изворније: „судбину човекове суштине“ (Hajdeger 2003: 285). „Изворност“ се овде одмерава с обзиром на упућеност мишљења на „бивствовање“ (Hajdeger 2003: 298). Хелдерлинова елегија „Повратак“ (*Heimkunft*) у том је погледу за Хајдегера узорна, али под другим именом: под речју „завичај“. С једне стране, Хајдегер уверава да се завичај ту мисли „саобразно историји бивствовања“, што је његов „суштински смисао“, а не „патриотски или националистички“. С друге стране, „суштина завичаја“ сигнализира „намеру да се безавичајност нововековног човека мисли са становишта суштине историје бивствовања“. Хелдерлин истовремено, кредитира га по својој мери Хајдегер, „води рачуна о томе да његови 'земљаци' нађу своју суштину“, али њу „уопште не тражи у себичности свог народа“: „Он је пре види у контексту припадности судбини Запада. Али ни Запад се не замишља регионално, као нешто насупрот Истоку, чак се не замишља ни као Европа, већ се замишља на светскоисторијски [*Weltgeschichte*] начин из близине извора“ (Hajdeger 2003: 300) Узалуд Хајдегер настоји да „интернационализује“ своје разумевање Хелдерлиновог песништва, приметиће на ове редове Лаку-Лабарт. И безавичајност призива завичај.

Ништа не мења на ствари кад, тридесетих година, проблематика *Heimatlosigkeit* (раскорењености, како се то радо каже у интернационали конзервативне револуције) приморава да се Кантово (по свом стилу нераскидиво *Aufklärer* и метафизичко) питање „Шта је човек“ замени питањем „Ко смо ми?“ Што значи „Ко смо ми Немци?“ И један је могући одговор: „Филозофски народ *par excellence* или народ песника и мислилаца“ (Laku-Labart 1994: 44).

Потом треба и друге речи, поред „завичаја“, превести тако да не асоцирају на партикуларност, да је се одричу, те приказати као да управо приводе оном „светскоисторијском“ смислу. Тако ни сама „Немачка“ није више само Немачка:

„Немачкост“ се не каже свету да би се свет опоравио уз помоћ немачког бића, него се она каже Немцима да би из судбинске припадности другим народима они постали светскоисторијски заједно с њима. Завичај тог историјског становања јесте близина бивствовања (Hajdeger 2003: 301).

Будући да Хајдегер сматра да безавичајност почива на одступању или чак одустајању од оног питања смисла бивствовања које је меродавно и за аутентичну егзистенцију човека, само одатле, из бивствовања и у присности с њим, може да почне превладавање те посвемашње безавичајности „у којој не блуде само људи већ и чове-

кова суштина“. Безавичајност је консеквентни „знак“ оног „заборава бивствовања“ због којег његова истина остаје немишљена.

Као судбина која шаље истину, бивствовање остаје скривено. Али судбина света најављује се у поезији, а да још није очигледна као историја бивствовања. Хелдерлиново светско-историјско мишљење које је изнесено у песми „Спомен“ јесте зато суштински изворније па отуд и значајније за будућност него Гетеов пуки космополитизам. Из истог разлога Хелдерлинов однос према хеленизму јесте нешто што се суштински разликује од хуманизма. Зато су, када су били суочени са смрћу, они млади Немци који су знали за Хелдерлина мислили и преживљавали нешто друго а не оно што је јавност показивала као типично немачки став (Hajdeger 2003: 301–302).¹¹

Хелдерлин пева о епохи која „прождире све традицијом предане форме“ и која стога поставља јединствени захтев, превасходно пред песнике, са њиховим „именовањем које је казивање и показивање“ (Röggeler 2002: 337). Ту епоху не обележава само то да су „одбегли богови и Бог“, већ она „није више у стању да недостајање Бога уочи као недостајање“, због чега и „свет остаје без темеља на коме почива“ (Hajdeger 2000a: 209). Уколико је уопште могућ, преокрет из те оскудице „на прави начин“ може да се деси једино ако се свет недвосмислено „окрене од бездана“ у коме стоји. Дотад, поручује Хајдегер, ноћ света мора да се „искуси и да се издржи“, за шта је неопходно да постоје „они који сежу у бездан“: неопходан је Хелдерлин који не чека да богови васкрсну и искрсну, већ зна да се мора припремити обитавалиште за њих тамо где су уминули. „Ко међу смртницима мора, пре него други смртници и другачије него они, да сегне у бездан, сазнаће обележја која бележи бездан. За песника, то су трагови одбеглих богова“ (Hajdeger 2000a: 211).

Са стране одбеглих богова, бог вина Дионис расветљује светску ноћ безбожника. Он чува „суштинску наспрамност неба и земље као место свадбене свечаности људи и богова“, где безбожни људи још једино могу пронаћи трагове богова. Стога су песници „свештеници бога вина“, који су „од земље до земље ходили у светој ноћи“, како каже Хелдерлин одговарајући на питање „чему песници у оскудно

11 Мислили су и преживљавали, јамачно мисли Хајдегер, „завичај“, али не као „puko mjesto rođenja, takođe ni kao tek bliski krajolik, nego kao moć zemlje na kojoj čovjek svagda, već prema svome povijesnom opstanku, 'pjesnički obitava'“ (Heidegger 2002: 77). Хелдерлин у том смислу Хајдегеру сведочи о „temeljnem ugođaju kao istini nekog naroda“, отприлике у исто време и сличним речима као када заговара да на референдуму немачки народ мора „да бира самог себе“ – иступањем из међународне заједнице: „Istina je nekog naroda ona očitost bitka iz koje narod zna što povijesno hoće time što hoće sebe, hoće biti on sam temeljni ugođaj, a to znači istinu opstanka nekog naroda izvorno utemeljuje pjesnik“ (Heidegger 2002: 123). Песник се у тројству „величина“ (мисилац и државотворац су преостали), и, као „првенац“, жртвује на олтару будућности: „To su oni pjesnici koji u svom kazivanju najavljuju budući bytak nekog naroda u njegovoj povijesti, i pri tome ih se nužno prećuje. Hölderlin je jedan takav pjesnik“ (Heidegger 2002: 125).

време?“ (Helderlin 1969d: 83). Песници су смртници, тумачи Хајдегер, који у оскудно време „сродним смртницима крче пут к обрту“: „Зато песник у време светске ноћи изриче оно што је свето. Стога је светска ноћ, у Хелдерлиновом језику, света ноћ“ (Hajdeger 2000a: 212). Траг који води светом могу да виде још само они смртници који препознају опасност „нихилизма“ која се надвила над човеком, „претњу која се тиче човекове суштине у његовом односу према самом бивствовању“, бездан који је испод свега бивствујућег. То је и смисао који Хајдегер придаје стиховима: „Али где је опасност, / Расте и спасоносно“ (Helderlin 1969b: 95). Будући да је угрожена суштина човека, спасење мора доћи са места „где постоји обрт са смртницима у њиховој суштини“, од оних „најсмртнијих међу смртницима“, који су „најодважнији“ (Hajdeger 2000a: 232) – од песника.

„Пун заслуга, ипак песнички станује / Човек на овој земљи“ – то је један од пет кључних Хелдерлинових „исказа“ које Хајдегер издваја.¹² „Песнички 'становати' значи: пребивати у присутности богова и бити ганут близином суштине ствари“ (Hajdeger 1982a: 139). Поезија је, међутим, и „носећи темељ историје“, па је тако двоструко везана. Песничко стварање је „исконско именовање богова“, али песничка реч добија моћ именовања тек када „богови сами говоре о нама“. Шта нам то говоре види се већ из следећих Хајдегерових реченица: „Установљавање бића повезано је са божјим знацима. А у исти мах песничка реч јесте само тумачење 'гласа народа'“ (Hajdeger 1982a: 144–145). Суштина поезије је онда „уклопљена у законе божјих знакова и гласа народа“, а сâм песник је на тој средокраћи између богова и народа: „Он је неко ко је избачен у то *Између*, између богова и људи. Али само и најпре у том *Између* одлучује се шта је човек и где он смешта своје постојање“ (Hajdeger 1982a: 146).

Хелдерлинова поезија стога није ванвременска већ је „историјска у највећој мери, јер унапред одређује неко историјско време“. Она припада одређеном времену не као нечем већ постојећем, већ тако да, изнова установљавајући суштину поезије, тек одређује ново време: „време одбеглих богова и наилазећег Бога“. У том оскудном времену пребогат је његов песник који, уместо да малакше, „истрајава у ништавилу ноћи“ и „крајње усамљен у својој судбини, осваја истину – сâм за све, и зато је осваја суштински“ (Hajdeger 1982a: 147). Осваја је песник / мислилац,¹³ усамљена фигура „свето-

12 Том двостиху Хајдегер посвећује и посебан есеј, где је акценат на „становању“. Ратарска нега растиња и подизања здања, стварање дела и произвођење оруђа „последнице су суштине становања, али нису основ становања, нити су његово утемељење“; другачије „грађење“ је неопходно за истинско становање, уверава Хајдегер (Hajdeger 1982b: 154). У предавању „Грађење, становање, мишљење“ изричито се налаже да смртници тек „морају научити да станују“ и увек изнова потраже суштину становања (Hajdeger 1982c: 102–103).

13 Хајдегер Хелдерлина не сматра песником који је успут био и филозоф, већ „jednim od naših najvećih, tj. naših najbudućijih mislilaca, jer je on naš najveći pjesnik“, па је и

вног свештеника“ – спреман да такав свој статус 1803. године плати нервним сломом који неповратно урушава Хелдерлиново „душевно здравље“.

Али Хелдерлин истиче и да човек станује песнички *на овој земљи*, тиме (у)казујући да није реч о песничком одвајању од земље у уобразиљи, већ о самој „суштини певања“ (Hajdeger 1982b: 155). Певање и становање се наизменично дозивају и „припадају једно другом“, при чему „поетско стварање гради суштину становања“. А то што станујемо „скроз непеснички“ не одузима нимало истинитости песникових речи „Песнички станује човек.“ Становање може да буде непесничко само зато што је оно у суштини песничко, па и то како станујемо непеснички може се сазнати једино ако знамо „оно песничко“, као што су и евентуални обрт у нашем непесничком становању и удео који наша дела могу да имају у њему сазнатљиви само из познавања оног песничког (Hajdeger 1982b: 167–168). Управо то „песничко“ је предмет курса посвећеног Хелдерлиновим химнама *Германија* и *Рајна*, који Хајдегер држи у зимском семестру 1934/35. године. У једној дигресији, о којој имамо само посредно сведочанство (Laku-Labart 1994: 39), Хајдегер тада каже:

Крајњи циљ овог курса остаје да напокон у нашем повесном *Daseinu* изнова створимо простор и место за оно што песништво јесте. То се може догодити једино ако се сами сместимо у подручје моћи [*Machtbereich*] једног збиљски песничког песништва, отварајући се његовој збиљности. Зашто је у ту сврху изабрано Хелдерлиново песништво? Наведимо три суштинска разлога који мотивишу ту одлуку: 1. Хелдерлин је песник песника и песништва. 2. Истовремено, Хелдерлин је песник Немаца. 3. Пошто је Хелдерлин сасвим скривено и нејасно песник песника као песник Немаца, он није постао моћ у повести нашег народа.¹⁴ А како још

„pjesničko okretanje njegovu pjesništvu“ могуће само као „misaono raspravljanje“ с оним што Хајдегер верује да је у његовом песништву постигнуто: с објавом бивствовања (Heidegger 2002: 5). Али Хајдегер и наглашава да се бивствовању које је обликовало песничко казивање не сме „brzo ogrnuti odjeća nekog 'filozofskog' jezika, da bi se tim putem pjesničko kazivanje preobrazilo u znanje mišljenja, a iz toga u korisno i unosno poznavanje stvari“: „Ako tu filozofiji stoji pripravna neka zadaća, onda ona može biti određena samo iz njezinih najvlastitijih nužnosti, tj. u grčko-njemačkom poslanju, iz kojega mišljenje, iz vlastitog izvora, stupa u izvorni razgovor s pjesništvom i njegovom nuždom“ (Heidegger 2002: 129; уп. Pöggeler 2002: 304–305).

14 Хајдегер на више места инсистира да Хелдерлин није само песник, него је „песник песника“, да он „iznova zasniva bit samog pjesništva“ (Heidegger 2002: 28): „Zapravo, Hölderlin nije pjesnik pjesnika time što naknadno reflektira o sebi i svoje pjevanje čini svojim vlastitim predmetom, nego zato što pjesništvo, a time i samoga sebe, vraća u njegovu izvornu bit i njezinu moć dovodi do iskustva, te iznova je zasnivajući, tu bit svome vremenu ponovno upućuje daleko unaprijed. [...] On kao pjesnik pjesnika nije zakašnjela pojava nego rana, i kao takav je još uvijek predaleko naprijed; on je još i danas prerano na redu“ (Heidegger 2002: 188). Он је јединствен по свом историјском месту и послању, јер не само да није тек песник и не само да није тек песник песника, него је и „песник Немаца“, „pjesnik koji Nijemce tek pjeva“, „pesnik s čijim delom Nemci tek treba da se suoče“

није, треба да то постане. Доприносити томе спада у „политику“ у највишем и највластитијем смислу и то у тој мери да онај коме пође за руком да нешто постигне на том терену нема потребу да расправља о „политици“.

Лаку-Лабарт у том Хајдегеровом говору о песништву, можда првом који ће изговорити по повлачењу из ректората, проналази „све Хајдегерово политичко проповедање“, којим врхуни раздобље његовог активизма из 1933–1934. године, и које најављује две године касније одржано предавање „Хелдерлин и суштина песништва“. Лаку-Лабарт је уверен да Хелдерлиново песничко проповедање овде ауторизује Хајдегерово политичко проповедање, да „кодирањем на веома учен и уједно веома незграпан начин, углавном изостављањем означитеља 'Немци'“, Хајдегер припрема своју будући рецепцију (Laku-Labart 1994: 40). Приметно је, рецимо, да је у наведеном цитату реч „политика“ под знацима навода, а захтев за политиком је у тој мери с оне стране видљивог национализма да би Хајдегер морао одлучно да га одбаци. Он се на то, међутим, никада није одважио, и дискурс који је отпочео са „повлачењем“ из националсоцијализма до краја је остао непромењен (Lacque-Labarthe 1989b: 275). Симптоматско читање показује да је задатак био и остао: изградити неку врсту „архи-етике која би управљала Хајдегерово теолошко-политичко проповедање“.¹⁵

Политика у смислу у ком је Хајдегер разумева, а да притом не жели чути да о њој говори (увек наводници...) ипак је тридесетих органски везана за национал-социјализам: за фашизам. Са свим компромисима које знамо и које лако можемо замислити. Упркос порицању, полупризнањима или лажима Хајдегер се од фашизма никад није могао одбранили. Уколико, дакле, постоји Хајдегера политика тих година – а ја сматрам да постоји, свакако с оне стране „обичних“ компромиса, уписана у саме текстове, експлицитно или не – радо ћу утврдити да она проистиче из онога што ћу назвати (у недостатку бољег израза) архи-фашизмом. [...] Логика оног „архи“ апсолутно је застрашујућа. У том смислу јасно је да говор

(Hajdeger 2000b: 57; уп. Sallis 1992: 276), због чега би његово песништво требало „pustiti да postane моћ нашега повјесног опстанка“ (Heidegger 2002: 189–190).

15 Тај задатак се сасвим директно (ис)поставља „немачким наставницима и друговима“ (Hajdeger 1992c: 59–61): истина догађања народа одређује задатак научног истраживања – које се подудара са националном судбином. „Народна наука“ не подноси „неукорењено“ слободно истраживање и апстрактну теорију. „Жудња за знањем“, ако се оно схвати као „воља за повесно-духовним налогом немачког народа“, претаче се у „вољу за државом“. Укорјењен у народној држави, немачки народ доспева до самосвести, за шта кредит заслужује националсоцијалистичка перспектива. И то мора важити и за филозофско предузеће: филозофски рад није „настрано занимање неког особенака“, већ „спада тамо где и рад сељака“. У Хајдегеровом случају то значи једно поносно признање: „Унутрашња припадност мога рада Шварцвалду и његовим људима произлази из столетне, ничим замениве алеманско-швапске сраслости уз тло“ (Hajdeger 1992a: 121).

који је Хајдегер држао против „стварног фашизма“ није имао другу намеру него да испоручи *истину* фашизма (Laku-Labart 1994: 44–45).

Ото Пегелер (Отто Pöggeler) би, међу другима, да Хајдегеров „сусрет с Хелдерлином“, напротив, лиши асоцирања са безрезервним пристајањем уз националсоцијализам.¹⁶ Јесте Хајдегер као ректор Универзитета у Фрајбургу скоро годину дана био у служби „новог почетка“, али је убрзо схватио да је преварен и, наставши повод, дао је оставку. А потом је „pred posjetiocima režim nazivao 'zločinačkim' još u vrijeme njegove vladavine, te predavanje o Hölderlinu iz 1934/35. odmah napada 'biologizam'“ (Pöggeler 2002: 301–302). У том предавању он је у противставу према националсоцијализму али, не уочавајући „način kako je Hölderlin preuzimao tendencije Francuske revolucije i s njima se razračunavao“, с националсоцијализмом ипак „dijeli odbacivanje 'zapadne' tradicije koja je u Francuskoj revoluciji imala jedan od svojih vrhunaca“: „Kada je u zbilji postalo očito što je nacionalsocijalizam htio i bio, Heidegger je, s obzirom na to 'zločinačko', odnos prema političkome mogao zadržati samo još kao povlačenje u najnutarnije područje“ (Pöggeler 2002: 335). Реченицу-две даље Пегелер објашњава такву Хајдегерову обраду Хелдерлиновог наслеђа:

Hölderlinu je stalo do toga da se i zavičaj, koji još leži uhvaćen u naslijeđenim formama života, probudi – da čuje 'zveket oružja' kojim Francuska revolucija postavlja znakove jedne nove povijesti i u sebe preuzima ono dionizijsko kojega je put ocrtao već Euripid u *Bakhama* u nenadmašnom opisu revolucije kao tragike i kao farse. Za Heideggerovo povlačenje u najnutarnije područje zavičaj je naprotiv ono traženo koje on suprotstavlja svijetu (Pöggeler 2002: 335–336).

Хајдегер не уочава ту разлику. У чувеном интервјуу *Шийли* из 1966. године он изнова истиче да је његово мишљење „у чврстој вези“ с Хелдерлиновим песништвом и да Хелдерлина не сматра „било каквим песником“: „За мене је он песник који показује у будућност, који очекује бога и који, дакле, не сме да остане само предмет истраживања у књижевноисторијским представама“ (Heidegger 1992b: 176). Разлог се нешто касније види у обрту који је могуће извести само с обзиром на порекло потонућа, управо из исте оне западне традиције која почиње Грцима, па се Немцима „приписује посебан задатак“ – за који их квалификује „унутрашња сродност немачког језика с језиком и мишљењем Грка“ (Haideger 1992b: 177). И Хајдегер не крије да је то смисао његових „разговора с Хелдерлином“.

16 Понекад и сасвим отресито: „Ne mimoilazi li i Heidegger zbilju kada 1934. s Hölderlinom hoće jednom pogrešnom novom početku suprotstaviti istinski novi početak, kada 1943. nakon Staljingrada i upravo u danima kada se završava 'policijska akcija' protiv varšavskog geta, u freiburškoj auli s Hölderlinom traži 'povratak domu' i 'sveta imena', kada naposljetku s Hölderlinom i Proklom umobolnika uzima kao onoga koji drugo snuje? [...] Heideggerovo je mišljenje bilo mišljenje na putu; tko nije spreman zajedno ići tim putem i tako se i sam dati navesti na put, ne bi se uopće trebao upuštati u Heideggerov susret s Hölderlinom“ (Pöggeler 2002: 338).

Асиметрична позиција саговорника и сумњива намера тог „разговора“? – Хајдегер се, према налазу Теодора Адорна (Theodor Adorno), „heteronomno oslanja na neupitni autoritet mišljenja koje se vlastitom odlukom fraternizira s Hölderlinom“, а остаје „крајње равнodušan spram specifično pesničkog“: „Он уздиже pjesnika, nadestetički kao utemeljivača, а да не reflektira konkretno agens forme“ (Adorno 1985: 42–43). Сводећи песничко дело на изрицај, он „jevtino heroizira“ песника код кога је „istinosni sadržaj posredovan prividom“, замењујући га „оснивачем“ који посеже у само бивствовање (Adorno 1985: 45). Заобилазећи естетички медиј Хелдерлиновог песништва, он га промовише у „političkog začetnika koji migove što dopiru do njega 'širi u svoj narod'“ и „nabada na poruke što ih bira u autoritarne svrhe“ (Adorno 1985: 46). Супстантивизовањем „бивствовања“ у Хелдерлиновој поезици – која је иначе избегава – Хајдегер (пре)слободно поставља своје тумачење и онтолошки хипостазира песничку творевину, закључује Адорно (Adorno 1985: 48).

Али Адорно признаје и да није довољно приговорити Хајдегеровој интерпретацији да је „самовољна“.¹⁷ Многи Хелдерлинови стихови, као производ „филохеленске-филозофске традиције“, својим „митским слојем“ сасвим су погодни за Хајдегерова објашњења. Хајдегер, међутим, одатле екстраполира нешто што Хелдерлин не мисли, уверава Адорно: он превиђа поједине стихове који се не могу уклопити у његов занос – који приписује и Хелдерлину.¹⁸ За рачун грчко-германског паганства он брише сваки траг сећања на

17 То је једна типска примедба Хајдегеру, која се не односи само на његово тумачење Хелдерлинових речи. Она је, међутим, исходовала и једном значајном одбраном или чак похвалом – његових грешака: „Филолози се понекад сурово забављају тиме што у неком Хајдегеровом преводу са грчког откривају двадесет пет грешака по страни. Али ове грешке су исправне! Или кажимо то боље овако: то су све праве грешке, а ипак су ове праве грешке више допринеле разумевању и близини ствари него све цеховске исправности. То врло добро могу просудити на примеру Хелдерлинових текстова, јер сам и сам 'стајао иза тих врата'. Рекао бих да има неизмерно много погрешних захвата које је Хајдегер извео у свом тумачењу Хелдерлина, али ја ипак дајем све најбоље радове света о Хелдерлину за само један једини Хајдегеров чланак са таквим грешкама“ (Gadamer 1989: 189–190).

18 Тако је, рецимо, на делу један тенденциозни анахронизам при позивању на „домовину“: „No riječ domovina u tih se sto i pedeset godina od nastanka pjesama pokvarila, izgubila nedužnost [...]. Ljubav spram bliskoga, čežnja za toplinom djetinjstva razvila se u isključivost, u mržnju spram drugoga, i to se ne može izbrisati iz riječi. Prožeta je nacionalizmom kakvog kod Hölderlina nema ni u tragovima. Njemačka desnica se u kultu Hölderlina koristila njegovim pojmom domovinskog, izopačujući ga na takav način kao da je u njemu riječ o idolima desnice, а ne o sretnom suglasju totalnog i partikularnog“ (Adorno 1985: 47). „Домовинско јединство“ се, исто тако, не показује онаквим каквим га Хајдегер интерпретира: „Kao ni domovina tako kod Hölderlina, majstora umetnutih jezičkih gesti, nije u središtu ni kategorija jedinstva: ona koja kao i domovina zahtijeva totalni identitet. Tu mu kategoriju Heidegger, međutim imputira [...]. Iz hamburškog vremena potječe epigram 'Korijen svega zla': 'Biti složan božansko je i dobro; odakle onda potama / ljudska da samo jedan i jedno da bude?' Heidegger to ne citira“ (Adorno 1985: 48). Последње додуше није тачно: Хајдегер цитира овај двостих у: Hajdeger 1982b: 156.

јеврејско-хришћански елемент у немачком идеализму, а Адорно би, напротив, да Хелдерлиново песништво врати у сложени контекст друштвеног и теоријског наслеђа из кога је произашло (Brunkhorst 1990: 200–201; уп. Pöggeler 2002: 323). Адорно подсећа да читав покрет немачког идеализма, као ни било који други филозофски покрет, није чисто појмовни већ представља став свести према некој стварности, искуство те стварности које се изражава у медију мишљења. И то искуство, те колективне односе који обликују дело, а не ванвременски појмовни апарат, деле Хелдерлин и његови филозофски пријатељи, Шелинг и Хегел пре свих. Хајдегер би, међутим, по сваку цену да Хелдерлина одвоји од њих, и индивидуализује га у трагичног хероја једног епа (Adorno 1985: 49).

Ни Адорно не мисли да је упутно Хајдегеровој методи апстрактно супротставити алтернативну методу интерпретације, већ сугерише да би коректив радије ваљало потражити тамо где Хајдегер застаје: код односа (мисаоног) садржаја и форме, будући да се једино у томе односу установљује оно што филозофија, без насиља, може да очекује од песништва (Adorno 1985: 54). Фрагментарни карактер Хелдерлинових великих химни произлази отуд што су „konstitutivno nesposobne da budu dovršene“: „Hölderlinov postupak ne može izbjeći antinomiје jer, kao atentat na harmonično djelo, polazi od njegove antinomične biti“ (Adorno 1985: 64). Хајдегер то не види, не устеже се да примети Адорно, не би ли поентирао како ону можда најсвојственију, иманентну структуру Хелдерлинових химни, њихову дијалектику форме и садржаја, ни на који начин није могуће повезати са Хајдегеровим тумачењима (Adorno 1985: 69).

Другим речима, Хајдегер преображава херојство класицизма у повесно превратништво, па песник постаје објавитељ историјске истине и мислећи сапатник полубожанства (Brunkhorst 1990: 196–197). Догађање истине својеврсно је откривење у историји спасења, које само велики песници и мислиоци слуте и – пате (Brunkhorst 1990: 198). Адорну је, међутим, стало и до оног објективног у „догађају“, али и до оног социјалног у песништву, до извесне анамнестичке солидарности, до са-патње са свима који пате, до, најзад, одређеног материјализма коме „никада није пало на памет да, као Хајдегер 1943. године (!), мисли како је 'радикалније' дубље мислити убијање него пуко реално убијање“ – приступ који ће Брункхорст (Brunkhorst 1990: 199) назвати „најгорим идеализмом“. Разлог или изговор за такав приступ Хајдегер проналази у (до)пуштању да кроз песништво проговори само бивствовање.

Тридесетих година прошлог века то је, међутим, увек било бивствовање Немаца као „историјског народа“, па је Хелдерлинова поезија тумачена као „сингуларизирајућа“ и упућена „партикуларном колективу“ (Brunkhorst 1990: 205) Хелдерлин је за Хајдегера „усамљени песник и мисилац“, „патнички полубог у светој објави“,

рефлексивни „песник песника“, али се његова аутономија форсира само да би сугерисала ступање „у отворени понор, све до извора“ (Brunkhorst 1990: 207). Аутономија таквог песника добровољно се препушта послушности хетерономном бивствовању.

Усвајање и посвајање

Несумњиве су сличности фигура Хелдерлиновог певања и Хајдегеровог мишљења, у оних неколико есеја о Хелдерлину које Хајдегер пише непосредно пошто се националсоцијализам и он нису сагласили око властитих историјских улога, и који Хелдерлинов „немачки пев“ надахнуто колико и натегнуто тумаче. Али управо сличности њихових визија „пропасти или преобразбе отаџбине у хропцу“ (Helderlin 1997: 29–33) разликује већ и интонација: код Хелдерлина она нема онај Хајдегеров одлучни ритам сувереног наступања (уп. Heidegger 2002: 104–106). Напротив, могло би се рећи: његовим песништвом доминира трагизам носталгије, „тескобно ишчекивање, најмоћнија од свих романтичких чежњи за митопејом виталне религије“ (Von Hentdy 2001: 43), чежња за оним потпуно другачијим чија шифра остаје: „Грчка“.¹⁹

Хајдегерово тумачење Хелдерлинове поезије, међутим, то не дотиче много – оно се већ унапред (ауто)имунизовало. Баждарећи одговор Хајдегер се тако пита није ли у његовим интерпретацијама реч о „естетском бекству“ филозофа у песништво, о грађењу „извештаченог мита“ од песниковог лика, о злоупотреби за филозофију његове поезије? Одговор гласи да анализа онога што је у тој поезији изречено представља „путању историје бивствовања“, која ће, уколико до ње доспемо, „мишљење увести у историјскобивствени дијалог с поезијом“:

Тај дијалог књижевни историчари неминовно сматрају ненаучним насиљем над свим оним што је, по њиховом схватању, чињеница. Филозофи тај дијалог сматрају бескорисним скретањем у сањарење. Судбина, међутим, иде својим путем, нимало не марећи за све то (Hajdeger 2000a: 213).

Хајдегер је својеврсном „асимилацијом“ властитом становишту притом не само посавременио, него и „сакрализовао“ Хелдерлина (Lacque-Labarthe 1989a: 25). Али и више од тога и само наизглед парадоксално: вратио нас је првобитној немачкој асимилацији Грчке.

19 „Блажена Грчка! Ти доме небесника свију, / Истина је, дакле, што некад у младости чусмо? / Свечана дворана! Под је море! А столови брда, / Заиста смо за једну прадавно саздани сврху! / Али престоља, где су? Где храмови, а где сасуди, / Где нектара пуне песме бозима на весеље? / Где то, где сада сјаје изреке далекометне? / Делфи дремају, а где тутњи велики усуд? / [...] / Јер тако улазе небесници, тако потресајући до дна / Из сенки међу људе силази њихов дан“ (Helderlin 1969d: 81).

Наиме, ако опет послушамо Лаку-Лабарта, Хајдегерово решење проблема с којим се Немачка рвала од краја ренесансе и пада француског неокласицистичког империјализма – проблема „националне идентификације“ – није ни шилеровско-хегеловски дијалектичко, нити хелдерлиновско, већ је „винкелмановског типа“.²⁰ морамо опонашати старе да бисмо постали такви да се не можемо опонашати. Тај

Wiederholung представља другачији модел, [...] у стварности бескрајно моћнији од свих других, јер је то модел идентификације са нечим (или опонашања нечега) *што се одијрало а да се није одијрало*, прошлости која није прошлост већ ће тек доћи, почетка тако великог да доминира сваком будућношћу и још преостаје да се изврши: укратко, једне провале која се мора истргнути из заборава екстремним насиљем борбе [*Kampf* или *polemos*] (Lacque-Labarthe 1989b: 299–300).

Делез (Deleuze) и Гатари (Guattari) својом лексиком објашњавају то одредбено кретање немачког усвајања „Грчке“. Читава се модерна филозофија „ретериторијализује на Грчкој као форми сопствене прошлости“, веле они, али је притом дошло до једне асиметрије или „обрнуте симетрије“ и потпуно супротног поступања. Модерни се мислиоци ретериторијализују код Грка, али у функцији нечега што Грци „још нису имали и још нису били, тако да их заправо ретериторијализујемо на себи“ (Delez, Gatari 1995: 131). Ми имамо појмове, Грци их нису имали јер нису ни постојали; Грци су имали „план иманенције“, ми га више немамо. „Хелдерлин је то најдубље исказао: оно што је за Грке ’родно’, за нас је ’туђе’, оно што тек треба да задобијемо, док су Грци, напротив, морали да задобију наше родно као оно што је њима било туђе“ (Delez, Gatari 1995: 130). У прилог таквој реконструкцији заиста би могло ићи оно што Хелдерлин пише Шилеру четвртог септембра 1795. године:

Из незадовољства собом и оним чиме сам окружен, бацио сам се у апстракцију; покушао сам да развијем идеју бесконачног прогреса филозофије; покушао сам да докажем да је оно што треба упорно да захтевамо од сваког система, јединство субјекта са објектом у апсолутном ја (или како год желели да га назовете), несумњиво могуће на естетички начин, интелектуалном интуицијом, али је могуће на теоријски начин само путем бесконачне апроксимације (Hölderlin 1969: 846).

Три године касније, у једном другом приватном писму, из 1798. године, Хелдерлин већ другачије говори: „Истина, постоји болница

20 Али до непрепознавања, ако уопште „винкелмановског типа“. (Позни) Хајдегер, наиме, суштину идентитета проналази у његовом потицању из „оног допуштања саприпадања [саприпадања бивстовања и мишљења] које називамо догађај“: „Суштина идентитета је власништво догађаја“ (Hajdeger 1982d: 54). Тај „догађај“ се, онда, може тумачити и као национална еманципација, али се у намери свакако не ограничава на њу.

у коју се без зазора може да повуче сваки као ја унесрећен песник – то је филозофија“ (према Marić 1969: 14). Одговор филозофа, Хегела, гласио је да је поезија, свакако или управо и Хелдерлинова, само чезнутљиви вапај „лепе душе“ која „гасне у себи самој и ишчезава као неко безоблично испарење које се раствара у ваздуху“ (Hegel 1970a: 591). Обојица су у младости били инспирисани идејама Француске револуције (Hegel 1970b: 529; уп. Ritter 1989: 14). Временом је, међутим, за Хегела она постала значајан али мањкав догађај, који оличавају Робеспјер (Robespierre) и Наполеонов (Napoleon) империјализам, а за Хелдерлина апокалиптичка визија друштва. Хегел се потом окреће републиканском политичком идеалу античког доба (Hegel 1970c: 488–505), да би напoкон закључио како је грчки дух неповратно „узмакао са земље“ и да модерно човечанство више не може да се „врати Грцима“ (Hegel 1970d: 44). Хелдерлин, са своје стране, суморним тоновима али непоколебљиво оставља или чак отвара простор нади у будућност, која ће повратити божанску лепоту грчког света, лепоту коју још може да (сно)види једино трагични песник (уп. Henrich 1981).

Свашта ми може да расветли мудрац, али
Где бог се један појави
Друкчија завлада јасност.
(Helderlin 1969c: 90)

Један „филозоф апсолута“ и један „песник повратка“, могло би се рећи (Starobinski 1991: 298). А у оба случаја одговор на потребу коју су осећали сви значајни немачки мислиоци и књижевници те епохе, потребу да се превладају поделе и залечи фрагментаризовани свет. Изгубљено јединство листом су „откривали“ у друштвеном, религијском и филозофском животу старих Грка и – у потрази за собом – почели су да се огледају у њему и огледају с њим (уп. Stern 2001: 30). То огледање и даље траје, са неизвесним исходом, не само у погледу пуке коректности тумачења, него и када је реч о томе на чију штету и/или на чију ползу се оно одиграва.

Литература

- Aćin, Jovica. „Napomene“. О *pesničkoj umetnosti*. Fridrih Helderlin. Beograd: Rad, 1997, 106–154.
- Adorno, Theodor W. „Parataksa: O Hölderlinovu kasnom pjesništvu“. *Filozofsko-sociološki eseji o književnosti*. Prev. Nadežda Čačinović-Puhovski. Zagreb: Školska knjiga, 1985, 37–72.
- Berlin, Isaija. *Koreni romantizma*. Prev. Branimir Gligorić. Beograd: Službeni glasnik, 2006.
- Brunkhorst, Hauke. *Theodor W. Adorno. Dialektik der Moderne*. München: R. Piper, 1990.

- Butler, E. M. *The Tyranny of Greece over Germany*. Cambridge: Cambridge University Press, 1935.
- Cassirer, Ernst. „Hölderlin i njemački idealizam“. U: Friedrich Hölderlin. *Hiperion ili Eremit u Grčkoj*. Prev. Damir Barbarić. Zagreb: Demetra, 2005, 357–398.
- Delez, Žil i Feliks Gatari. *Šta je filozofija?*. Prev. Slavica Miletić. Sremski Karlovci / Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1995.
- Diels, Hermann. *Predsokratovci: fragmenti*, tom 1. Prev. Zdeslav Dukat. Zagreb: Naprijed, 1983.
- Frank, Manfred. *Einführung in die frühromantische Ästhetik: Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.
- Gadamer, Hans-Georg. „Heidegger i Grci“. Prev. Slobodan Žunjić. *Filozofski godišnjak* 2 (1989): 170–190.
- Gaillard, Françoise. „Novo začaravanje svijeta“. Prev. Bosiljka Brlečić. *Postmoderna – Nova epoha ili zabluda*. Ur. Ivan Kuvačić i Gvozden Flego. Zagreb: Naprijed, 1988, 119–134.
- Hajdeger, Martin. „Helderlin i suština poezije“. Preveo Božidar Zec. *Mišljenje i pevanje*. Martin Hajdeger. Beograd: Nolit, 1982a, 129–148.
- Hajdeger, Martin. „Pesnički stanuje čovek...“. *Mišljenje i pevanje*. Prev. Božidar Zec. Beograd: Nolit, 1982b, 149–169.
- Hajdeger, Martin. „Građenje, stanovanje, mišljenje“. *Mišljenje i pevanje*. Prev. Božidar Zec. Beograd: Nolit, 1982c, 83–103.
- Hajdeger, Martin. „Načelo identiteta“. *Mišljenje i pevanje*. Prev. Božidar Zec. Beograd: Nolit, 1982d, 41–56.
- Hajdeger, Martin. „Zašto ostajemo u provinciji?“ U: *Martin Hajdeger i nacionalsocijalizam: dokumenti i interpretacije*. Ur. Slobodan Žunjić. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada, 1992a, 120–123.
- Hajdeger, Martin. „Filozof i Treći rajh: intervju sa 'Špiglom'“. U: *Martin Hajdeger i nacionalsocijalizam: dokumenti i interpretacije*. Ur. Slobodan Žunjić. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada, 1992b, 154–180.
- Hajdeger, Martin. „Nemački nastavnici i drugovi“. U: *Martin Hajdeger i nacionalsocijalizam: dokumenti i interpretacije*. Ur. Slobodan Žunjić. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada, 1992c, 59–61.
- Hajdeger, Martin. „Čemu pesnici?“ *Šumski putevi*. Prev. Božidar Zec. Beograd: Plato, 2000a, 209–253.
- Hajdeger, Martin. „Izvor umetničkog dela“. *Šumski putevi*. Prev. Božidar Zec. Beograd: Plato, 2000b, 7–59.
- Hajdeger, Martin. „Pismo o humanizmu“. *Putni znakovi*. Prev. Božidar Zec. Beograd: Plato, 2003, 279–322.
- Heidegger, Martin. *Hölderlinove himne „Germanija“ i „Rajna“*. Prev. Ivan Bubalo. Zagreb: Demetra, 2002.
- Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Werke, tom 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970a.
- Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Werke, tom 12. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970b.

- Hegel, G. W. F. *Jenaer Schriften. Werke*, tom 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970c.
- Hegel, G. W. F. *Frühe Schriften. Werke*, tom 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970d.
- Hegel, G. W. F. „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“. *Werke*, tom 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970e, 233–235.
- Helderlin, Fridrih. „Empdoklova smrt“. *Odabrana dela*. Prev. Ivan V. Lalić. Beograd: Nolit, 1969a. 111–134.
- Helderlin, Fridrih. „Patmos (Landgrofu od Homburga)“. *Odabrana dela*. Prev. Ivan V. Lalić. Beograd: Nolit, 1969b, 95–101.
- Helderlin, Fridrih. „Proslava mira“. *Odabrana dela*. Prev. Ivan V. Lalić. Beograd: Nolit, 1969c, 90–94.
- Helderlin, Fridrih. „Hleb i vino“. *Odabrana dela*. Prev. Ivan V. Lalić. Beograd: Nolit, 1969d, 79–84.
- Helderlin, Fridrih. „Dom“. *Odabrana dela*. Prev. Ivan V. Lalić. Beograd: Nolit, 1969e, 85.
- Helderlin, Fridrih. „Duh vremena“, *Odabrana dela*. Prev. Ivan V. Lalić. Beograd: Nolit, 1969f. 61.
- Helderlin, Fridrih. *Nacrti iz poetike*. Prev. Jovica Aćin. Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo, 1990.
- Helderlin, Fridrih. *O pesničkoj umetnosti*. Prev. Jovica Aćin. Beograd: Rad, 1997.
- Hölderlin, Friedrich. *Friedrich Hölderlins Leben. In Briefen von und an Hölderlin*. Ur. Carl C. T. Litzmann. Berlin: W. Hertz, 1890.
- Hölderlin, Friedrich. *Werke und Briefe*. Ur. Friedrich Beissner. Frankfurt am Main: Insel, 1969.
- Hölderlin, Friedrich. „Der Grund zum Empedokles“. *Sämmtliche Werke und Briefe*, tom 2. München: Hanser, 1984, 381–395.
- Hölderlin, Friedrich. *Hiperion ili Eremit u Grčkoj*. Prev. Ratimir Škunca. Zagreb: Demetra, 2005.
- Henrich, Dieter. „Hegel und Hölderlin“. *Hegel im Kontext*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, 9–40.
- Konstantinović, Zoran. „Savremenici nemačke klasike“. *Njemačka književnost*, tom 2. Zoran Konstantinović, Ivan Pudić, Dragoslava Perišić, Katalin Kovačević, Zoran Žiletić, Mirko Križman, Dušan Ludvik, Miloš Đorđević, Strahinja Kostić. Sarajevo: Svjetlost, 1987, 62–75.
- Krstić, Predrag. *Korenovanja: čari radikalizma*. Novi Sad: Akademska knjiga, 2025.
- Lacque-Labarthe, Philippe. „The Caesura Of The Speculative“. Prev. Robert Eisenhauer. *Typography: Mimesis, Philosophy, Politics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989a, 208–235.
- Lacque-Labarthe, Philippe. „Transcendence Ends in Politics“. Prev. Peter Caws. *Typography: Mimesis, Philosophy, Politics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989b, 267–300.
- Lacque-Labarthe, Philippe. „Hölderlin and the Greeks“. Prev. Judi Olson. *Typography: Mimesis, Philosophy, Politics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989c, 236–247.

- Laku-Labart, Filip. „Ođvažnost pesništva“. Prev. Zoran Janković. *Beogradski krug* 0 (1994): 40–56.
- Latur, Bruno. *Nikada nismo bili moderni: eseji iz simetrične antropologije*. Prev. Olja Petronić. Novi Sad: Mediterran Publishing, 2010.
- Marić, Sreten. „U predvorju Helderlinove poezije“. U: Fridrih Helderlin. *Odabrana dela*. Beograd: Nolit, 1969, 5–48.
- Niče, Fridrih. *Volja za moć*. Prev. Dušan Stojanović. Beograd: Prosveta, 1972.
- Pöggeler, Otto. „Heideggerov susret s Hölderlinom“. Prev. Ivan Bubalo. U: Martin Heidegger. *Hölderlinove himne „Germanija“ i „Rajna*. Zagreb: Demetra, 2002, 289–338.
- Ritter, Joachim. *Hegel i francuska revolucija*. Prev. Anđelko Habazin. Sarajevo: Svjetlost – „Veselin Masleša“, 1989.
- Sallis, John. „Heidegger’s Poetics: The Question of Mimesis“. *Martin Heidegger: Critical Assesments*, tom 4: *Reverberations*. Ur. Christopher Macann. London: Routledge, 1992, 267–278.
- Schiller, Friedrich. „Die Götter Griechenlands“. *Schillers sämtliche Werke*, tom 1. Stuttgart: Berlin: J. G. Cotta’schen Buchhandlung, 1920, 156–160.
- Starobinski, Žan. „Žan-Žak Ruso: prozirnost i prepreka“. *Žan-Žak Ruso: prozirnost i prepreka: i sedam ogleđa o Rusou*. Prev. Ivan Dimić. Sremski Karlovci: Novi Sad / Izdavačka knižarnica Zorana Stojanovića, 1991, 9–303.
- Starobinski, Žan. *Otkrivanje slobode: 1770–1780 / 1789: znamenja razuma*. Prev. Jelena Stakić. Sremski Karlovci / Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2009.
- Stern, Robert. *Hegel, Kant and the Structure of the Object*. London: Routledge, 2001.
- Šlegel, Fridrih. *Ironija ljubavi: (izbor iz dela)*. Prev. Dragan Stojanović. Beograd: Zepter Book World, 1999.
- Von Hendy, Andrew. *Modern Construction of Myth*. Bloomington: Indiana University Press, 2001.
- Winckelmann, Johann Joachim. *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildbauerkunst*. Johann Winckelmanns sämtliche Werke, tom 1. Donaueschingen: Deutscher Classiker, 1825.
- Žmegač, Viktor. „Antiklasicistička faza: Sturm und Drang“. *Njemačka književnost*. Ur. Viktor Žmegač. Zagreb: SNL, 1986, 59–72.

Електронски извори

- Schiller, Friedrich. *Über naive und sentimentalische Dichtung*. Werke – Philosophische Schriften, 1795a. <<https://www.wissen-im-netz.info/literatur/schiller/werke/philosophisch/dichtung/index.htm>> 13. 10. 2010.
- Schiller, Friedrich. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen*. Werke – Philosophische Schriften, 1795b <<https://www.wissen-im-netz.info/literatur/schiller/werke/philosophisch/aestetisch/index.htm>> 19. 12. 2010.

Predrag Krstić

Hölderlin, Greeks, and Germans: A Quest for National Identity

Summary

The first part of this paper presents and examines the “fascination” of German thinkers and writers of the late 18th and early 19th centuries with ancient Greece. The visions of Schlegel, Winckelmann, and Schiller regarding the Greeks and Germans introduce Hölderlin’s inheritance and deviation from them, which is given particular attention. The second part of the paper is dedicated to the comments and interpretations of Hölderlin’s legacy. Heidegger’s interpretations, which occupy the largest portion, have elicited reactions from, among others, Adorno, Lacoue-Labarthe, and Brunkhorst. In the debate over Hölderlin’s legacy, the text traces their perspectives on Greek-German connections in modernity. The final part of the paper, returning to the beginning of German cultural assimilation and/or appropriation of the Greeks, points to a model of “national identification” in the idealized and unattainable Other – a model in which German thought continues to reflect itself in Greeks and engage with them, with uncertain outcomes, not only regarding the mere correctness of interpretations but also in favor of whose costs and/or benefits this reflection takes place. It is concluded that almost all significant German thinkers and writers of the late modern period felt the need to overcome divisions and heal the fragmented world in which they lived. They “discovered” the lost unity in the social, religious and philosophical life of the ancient Greeks and – in their search for self-determination – (re)constructed both Greece and Germany.

Keywords: Germania, Graecomania, Hölderlin, poetry, philosophy, homeland, nation

Примљено: 12. 3. 2025.

Прихваћено: 7. 12. 2025.