

## Andrzej Serafin: Rilke jako filozof

Ktoś mógłby zaprotestować, dowodząc, że Rilke jest przecież poetą, nie filozofem, że pisze wiersze, nie traktaty naukowe, że jego podstawowym narzędziem jest wyobraźnia, nie biblioteka i cały arsenał akademickiej maszyny. To prawda. I właśnie to czyni go filozofem w pierwotnym sensie – pisze Andrzej Serafin w „Teologii Politycznej Co Tydzień” : „Rilke. Orfeusz patrzy na epokę”.

„Kimkolwiek jesteś, wyjdź dziś wieczorem z twojego pokoju, w którym wszystko znasz” (*Wstęp z Księgi obrazów*); „Musisz swoje życie zmienić!” (*Starożytny tors Apollina z Wierszy nowych*) – tymi pamiętnymi słowami Rilke wzywa do przemiany, do zwrotu, niczym psychagog z platońskiej sceny pierwotnej, w której kondycja ludzka jest przyrównana do sytuacji kajdaniarza, zadaniem filozofa zaś jest ruch ku wolności, ku przestworowi, ku słońcu: zadaniem jest wyzwolenie, przebudzenie, przełom. W tym sensie Rilke jest filozofem par excellence. W sensie, który jest nie tylko platoński, powraca on bowiem i dziś, chociażby u Heideggera, dla którego „filozofia jako przygotowanie do doświadczenia Czegoś Innego, o czym sama filozofia nie może już mówić”, jej celem jest sprawić, aby „to niewymowne doświadczenie mogło się wydarzyć”, a „kiedy zostanie ono udzielone, nie potrzeba już filozofii” (Heidegger w rozmowie z Reinerem Schürmannem 11 marca 1966). Przyjmijmy to platońsko-heideggerowskie rozumienie filozofii za paradygmatyczne dla niniejszych rozważań. Jest ono zresztą charakterystyczne dla klasycznego pojmowania filozofii jedynie jako przedsiionka wiedzy

wyższej: mądrości-sofii, teologii, filozofii pierwszej, jakkolwiek byśmy jej nie nazwali. Mamy więc do czynienia z ruchem podwójnym: wyprowadzania, podprowadzania, zachęty i przewodnictwa, a także powrotu, sprawozdawania, udzielania (jak u Zaratustry Nietzschego, który w inicjalnej scenie jest do tego stopnia przepełniony mądrością słoneczną, że jego brzemienne nią dusza może obfитоść swą wylać). Rilke jest filozofem w obu tych podstawowych sensach: doprowadza do źródła i zarazem nim tryska.

Ktoś mógłby wprawdzie zaprotestować, dowodząc, że Rilke jest przecież poetą, nie filozofem, że pisze wiersze, nie traktaty naukowe, że jego podstawowym narzędziem jest wyobraźnia, nie biblioteka i cały arsenał akademickiej maszyny, że nie zna tradycji, jest niewykształcony, nie ma dyplomów, papierów, glectów, że siedzi w samotni, w pustelniczej wieży, niczym asceta raczej lub anachoreta. To prawda. I właśnie to czyni go filozofem w pierwotnym, właściwym sensie, który został zapomniany, zaprzepaszczony wskutek transformacji, jakiej została poddana ta szlachetna figura mądrościowa, która dziś, zdezwuowana przez czasy wątpliwe w możliwość jakiegokolwiek mądrości i wzniosłości, wydaje się uroszczeniem, rojeniem psychotyka raczej niż poważną postawą życiową. Możemy z zachwytem studiować Parmenidesa lub Heraklita – jakże wielkimi filozofami byli, zachwycają się dziś uczeni mędracy, fundatorami naszej cywilizacji, założycielami Europy – ale gdy obok nas staje współczesny Parmenides, odwracamy się z nieufnością i lękiem. Możemy w ostateczności poważnie się na filozoficzną interpretację jego hermetycznego dzieła, tajemniczo przemawiającego do nas zza zasłony inności. Przyznać jednak, że taka właśnie mowa, źródłowa mowa, jest właściwym językiem filozofii, właściwym językiem mądrości, że nie tylko słuchać jej trzeba, ale i podjąć ją, nią mówić: na to dzisiaj nas nie stać.

*Rilke jest filozofem w obu  
podstawowych sensach:  
doprowadza do źródła i  
zarazem nim tryska*

Rilke jest filozofem  
orfickim. Niczym  
Orfeusz dokonuje  
katabazy, niczym  
Orfeusz jest też  
śpiewakiem, który w  
hymnach śławi to, co

ujrzał, jednak nie to, co ujrzał w zaświatach, lecz świat sam: „sław przed aniołem świat, ale nie nadzmysłowy, [...] pokaż rzeczy zwykłe, co z pokolenia na pokolenie w nas żyją, pod ręką, w spojrzeniu” (*Elegia IX*). Na tym polega paradoks orficki: z tęsknoty za światem trzeba odwrócić się od świata. Muszą być tacy, którzy schodzą w otchłań, dokonują katabazy: tak Heidegger zaczyna swą interpretację Rilkego (*Cóż po poecie? w Drogach lasu*). My bowiem nie widzimy rzeczy w ich właściwym pięknie, zasłaniają nam je rozmaite rozgrywki, poślednie formy wchodzenia w interakcję ze światem, odcinające nas od tego, jakim mógłby być w swej pełni: „Ta gra w zgadzanie się i odmawianie, w której jest wiele do stracenia i wiele do zyskania, stanowi dla większości ludzi podtrzymujący ich popędy sposób spędzania czasu” (*Testament*). Zwrot, do którego wzywa Rilke, nie jest introspekcją, mającą na celu poznanie ukrytego, zaświatowego Boga (*in interiore homine habitat veritas* – Augustyn), przeciwnie, jeśli odsłania on coś dotąd zakrytego, to jest to boskość samego świata, prześwieconego blaskiem boskości. Tak więc platońskie słońce z metafory jaskini nie jest czymś pozaświatowym, lecz jest światłem świata, którego świat nie widzi, zapatrzony jedynie w grę cieni, nie widząc tego, co je rzuca. Nie chodzi zatem o ascetyczny ruch przeciw światu, ale o dowartościowanie świata. Doświadczenie jest warunkiem możliwości filozofii: „trzeba wiele miast zobaczyć, ludzi i rzeczy, trzeba znać zwierzęta, trzeba czuć, jak latają ptaki, i znać gest, z jakim małe kwiaty otwierają się o świcie.

Trzeba umieć myśleć wstecz o drogach w nieznanym stronach, o niespodzianych spotkaniach i rozstaniach, których nadejście widziało się dawno – o dniach dzieciństwa jeszcze nie wyjaśnionych, o rodzicach, których się martwić musiało, skoro dziecku radość nieśli, a dziecko jej nie rozumiało [...], o dziecięcych chorobach [...], o dniach w cichych, bezmiernych izbach i o rankach nad morzem, [...], o nocach podróżniczych [...], trzeba mieć wspomnienie wielu nocy miłosnych, z których żadna nie była równa drugiej, krzyku rodzających i wspomnienia lekkich [...], i przy konających trzeba było spędzić czas [...], a nie wystarcza i to jeszcze, że się ma wspomnienia, trzeba je umieć zapomnieć” (*Malte*).

Trzeba zatem, doświadczony świata, odwrócić się od świata, aby świat uchwycić w całości, „w całość zdźwignąć” (*Baudelaire*), tak jak Platoński dialektyk dokonuje *synopsis* (*Państwo* 537c), jednoczącego spojrzenia, które integruje „świat, co się w nas rozpada bez wytchnienia”. Katabaza ma zatem na celu ni mniej, ni więcej jak tylko scalenie świata, *restitutio ad integrum*. Tym właśnie jest dla Rilkego wkroczenie w przestwór, do czego zachęca cała tradycja poetyckiej i filozoficznej katabazy: „Chodź! w przestwór wkrocz, przyjacielu!” (Hölderlin, *Spacer na wieś*). My jednak nie widzimy świata należycie, nie chcemy dokonać tego kroku, w przeciwieństwie więc do stworzenia, które „widzi wszystkimi oczami przestwór”, jesteśmy stworzeniem wyobcowanym z własnej nieskończonej natury: „nasze oczy są jak odwrócone [...] już małe dziecko zmuszamy, by widziało odwróconym wzrokiem świat form, nie przestwór” (*Elegia VIII*). Idzie jednak o to, aby „wypuścić się, odważyć się na przestwór, nie przynależć do tego, co naprzeciw, ani też do siebie, a jednak do obu zarazem” (Heidegger, *Przyczynki do filozofii*). Jak tłumaczy Rilke, pojęcia przestworu nie należy rozumieć jako nieba, powietrza lub przestrzeni, które dla są nas jakimś określonym przedmiotem, czymś skończonym,

lecz raczej jako swoiste nastawienie, stosunek do świata, w którym nie przeciwstawimy już go sobie jako czegoś zewnętrznego, naprzeciwnego. Doświadczenia tego dotykamy jednak zazwyczaj tylko w szczególnych momentach uniesienia, zwłaszcza miłosnego (list do L. P. Struvego z 25 lutego 1926).

*Nie chodzi więc o to, by  
zstąpić „w jakieś zaświaty,  
których cień przyćmiewa  
Ziemię”, lecz aby wkroczyć „w  
całość, w pełnię”*

Katabaza jako  
wkroczenie w  
przestwór jest  
gestem wewnętrznej  
przemiany, którą  
nierzeczywistym *amor  
fati* Nietzschego,  
nierzeczywistym „punkt, z

którego już nie ma odwrotu, który należy osiągnąć” Kafki (*Aforyzmy z Zürau*), osiąga się „jedną nieodwołalną afirmacją”, ci zaś, którzy jej dokonali, „wyrzekli się zysków i strat”, wskutek czego „nie ma ich już w prawie, w dziedzinie czystego posłuszeństwa” (*Testament*). Przywodzi to na myśl bramę prawa z opowiadania Kafki, która „czeka tylko na ciebie” (*Przed prawem*). Jak pisze Rilke, „ostatecznie wolne potwierdzenie świata przenosi serce na inny poziom przeżywania” wskutek wykroczenia poza ujmowanie świata w opozycyjnych kategoriach. Dla takiego człowieka „miarą nie jest rozpiętość między przeciwieństwami”, „jego wybory nie są już nazywane szczęściem i nieszczęściem”, przekracza on nawet najbardziej niepojętą, ostateczną opozycję: „jego bieguny nie są już określone jako życie i śmierć” (*Testament*). Zgodnie z tym Rilke pisze w liście do Catherine Pozzi z 21 sierpnia 1924: „Najgłębsze doświadczenia mojego życia zbiegają się w uznaniu śmierci za kolejną część owej trajektorii, po której zawrotnej krzywej podążamy, nie mogąc zatrzymać się ani na chwilę. Coraz bardziej czuję się skłonny przyjąć [...] tę Całość, w której życie i śmierć

przenikają się i nieustannie mieszają. Anioł mej afirmacji zwraca swą promienistą twarz ku śmierci. Choć życie tego również potrzebuje, to właśnie śmierć, na której ciąży tyle złych podejrzeń, chciałbym zrehabilitować, pokazując centralne miejsce, którego nigdy nie opuściła, lecz od którego odwróciliśmy wzrok”. To przecież nic innego jak platońska praktyka filozoficzna: *meditatio mortis, melete thanatou*.

Nie chodzi więc o to, by zstąpić „w jakieś zaświaty, których cień przyćmiewa Ziemię”, lecz aby wkroczyć „w całość, w pełnię”, nie ma bowiem „świata i zaświatów, lecz jest jedna wielka jedność” (list do Witolda Hulewicza z 13 listopada 1925). Tylko z naszej ograniczonej perspektywy jesteśmy tu, w czasie, odwróceniu od powszechnej jedności, od zestroju rzeczy przeszłych wewnętrznym spoiwem. W istocie jednak wyrastamy ze wspólnego prakorzenia: „Coraz bardziej skłaniam się do tego, że zwyczajna świadomość jest tylko czubkiem piramidy”, a „na głębokim poziomie tej piramidy świadomości byt stałby się dla nas wydarzeniem, nienaruszalną obecnością i jednoczesnością wszystkiego tego, co u jej szczytu, przy »normalnej« świadomości wolno nam przeżywać wyłącznie jako »przepływ«” (list do Nory Purtscher-Wydenbruck z 11 sierpnia 1924). Ruch ku tej głębi świadomości jest ruchem ku śmierci, będącej „odwróconą od nas, nierozświetloną przez nas stroną życia”. To właśnie tam, w głębi współistnienia, jesteśmy dopiero u siebie, w domostwie bytu. „W tym największym, »otwartym« świecie wszyscy są, choć nie sposób powiedzieć »jednocześnie«, albowiem właśnie wyrugowanie czasu sprawia, że wszyscy w nim są” (list do Hulewicza). Ostatnie słowa Rilkego, zanotowane przez Nanny Wunderly-Volkart, brzmią: „Nigdy nie zapominaj, że życie jest chwałą”. To parafraza słów z *Siódmej Elegii: Hiersein ist herrlich*. Świat jako to, co czasowe i przemijające, jest chwałą (*doksą*) tego, co niezmienne i wieczne.

*Andrzej Serafin*

[Wszystkie cytaty podaję w przekładzie własnym za wyjątkiem *Baudelaire'a* oraz *IX Elegii* w przekładzie Mieczysława Jastruna, lekko zmodyfikowanym (Jastrun błędnie tłumaczy “unsägliche” jako “wyrażalny”), oraz *Maltego* w przekładzie Witolda Hulewicza.]



Sfinansowano przez Narodowy Instytut  
Wolności - Centrum Rozwoju  
Społeczeństwa Obywatelskiego  
ze środków Programu Rozwoju  
Organizacji Obywatelskich  
na lata 2018 – 2030



Ministerstwo  
**Kultury**  
i Dziedzictwa  
Narodowego.

Dofinansowano  
ze środków Ministra  
Kultury i Dziedzictwa  
Narodowego