

Stanisław Czerniak
Warszawa

Filozofia Kazimierza Hoffmana? Refleksje na marginesie książki *Poznanwanie Kazimierza Hoffmana*

Edytorski punkt wyjścia

Kultura współczesna nie jest łaskawa dla poezji jako medium jej obecności. Wyobrażnię zbiorową organizuje obraz filmowy a Internet sypła doświadczenie obcowania z językiem, który spełnia w nim głównie funkcje instrumentalne jako rejestrator prywatnych przekonań. Poezji rozumianej jako eksperyment językowo-filozoficzny zaferowany został azyl w niszowych miesięcznikach literackich, których wagę (na gruncie polskim) trudno porównywać do znaczenia choćby przedwojennych *Wiadomości Literackich* – nie ten zasięg publicznego oddziaływania, prestiż społeczno-towarzyski poetów, nie ta waga poezji w kształtowaniu tożsamości zbiorowej. Dlatego każdą próbę nawet częściowej zmiany tego stanu rzeczy uważam za wartą uwagi i godną publicznego oddźwięku. Tom esejów *Poznanwanie Kazimierza Hoffmana*¹ jest zaś przedsięwzięciem wydawniczym, które – zadedykowane wprawdzie konkretnemu poecie – jest w gruncie rzeczy wyrazem hołdu dla dobrej poezji jako takiej, a więc dla rzeczywistości językowej innej, i w wymiarze estetycznym doskonalszej, niż język prasy codziennej i internetowych blogów, proza seriali telewizyjnych czy powieści kryminalno-sensacyjnych.

Wszystkie bowiem zamieszczone w tej pracy zbiorowej teksty są odkrywaniem poezji Kazimierza Hoffmana jako swoistej mutacji ideowej i lingwistycznej – próba odsłonięcia przed czytelnikiem nowych, zawartych w niej horyzontów doświadczenia/opisywania świata i autorefleksji. Jest to bez wątpienia poezja awangardowa w tym znaczeniu, w jakim awangardowa była swego czasu muzyka atonalna: Hoffman nie tylko buduje własny kosmos znaczeń lirycznych i będący jego dopełnieniem światoo obraz, lecz zarazem burzy w swoisty dla siebie sposób rutyny i standardy językowe, by ów kosmos i światoo obraz wyartykułować. Mamy tu zatem do czynienia z poezją hermetyczną, ponieważ wszystko to, co nowe, jest trudne do intelektualnego rozszyfrowania, ale jakże pociągająca, wymowna i wielowątkowa staje się ta hermetyczność, jeśli spojrzeć na poezję Hoffmana poprzez, by tak rzec, „syntetyczny pryzmat” wszystkich zawartych w tomie interpretacyjnych odczytań. Ambitna poezja współczesna domaga się wręcz takiej zbiorowej krytycznoliterackiej wykładni – potrzebna jest synteza, jednoczesne spojrzenie na dany dorobek poetycki przez wielu poetów i krytyków literackich, to całość bowiem, jak pouczał Hegel, pozwala zrozumieć konkret, tylko z takiej ogólnej perspektywy zrekonstruowanej całościowej wizji poetyckiej ukazują się estetyczne niuanse poszczególnych wierszy. W omawianym tomie mamy jednocześnie do czynienia z interesującym zjawiskiem

¹ *Poznanwanie Kazimierza Hoffmana*, pod red. R. Mielhorskiego i M.K. Siwca, Wydawnictwo WSG, Bydgoszcz 2011.

zbiorowej weryfikacji ważności formułowanych tez, ponieważ te same cytaty z wierszy Hoffmana pojawiają się w podobnych kontekstach w wielu esejach. Stykają się tu przy tym, co warto podkreślić, bardzo rozmaite warsztaty i strategie krytycznoliterackie. Obok ujęć panoramicznych, ukazujących różne tropy i zawężenia tematyczne tej poezji (P. Matywiecki, L. Szaruga), pojawiają się ujęcia skoncentrowane na wybranych jej motywach czy aspektach (K. Nowosielski, G. Kalinowski, R. Mielhorski), jej uwikłaniach biograficznych (J. Drzewucki), zarówno na tym, co nazywane jest jej istotą (K. Derdowski), jak i na jej wybranych warstwach głębinowych (przykładem esej M.K. Siwca, który dokonuje oryginalnej wiwisekcji wybranych strof z kilku różnych wierszy Hoffmana, śledząc szczegółowo ukrytą dialektykę ich semantycznych powiązań).

Dla piszącego te słowa takie „ogólne” wrażenie zrodzone z lektury tomu odsyła do jedności momentu *stricte* sensualnego tej poezji (na jej „malarskość” zwracając uwagę niemal wszyscy autorzy) z jej wymiarem filozoficznym i religijnym, jedności przypominającej poezję Juliana Przybosa radości z budowania własnej poetyckiej frazy i eksperymentalnego formowania materii wiersza z bliższym Czesławowi Miłoszowi rozpoznaniem terenów pogranicznych doświadczenia językowego i egzystencjalnego (pomiędzy poezją Przybosa i Miłosza sytuuje dykcję poetycką Hoffmana R. Mielhorski). U Kazimierza Hoffmana obraz jest nośnikiem medytacji, a medytacja niejako semantyzacją, przekraczającym, a jednocześnie wystarczającym sens tego oto wizualnego szczegółu – „drugim dnem” obrazu. W wymiarze literackim preferowana przezeń subtelna, czasami wręcz impresjonistyczna gra kolorów² staje się niedopowiedzeniem, niedookreśleniem metaforycznym, zwieńczonym jednak często wyrazistą filozoficzną puentą.

Dotarliśmy tym samym do głównej idei tego eseju zawartej w jego tytule. Czy pojawiające się w tomie pomysły interpretacyjne stanowią elementy pewnego spójnego obrazu – modelu filozoficznego tej liryki? Krótko mówiąc – czy poezja Hoffmana jest możliwym do zidentyfikowania stanowiskiem filozoficznym? Nie chodzi tu przy tym o „filozofię wnoszoną do poezji” przez poetę bezpośrednio z jego lektur filozoficznych (już J. Hartwig w otwierającej tom nocie przypomina, że liryka ta roi się od nazwisk wybitnych filozofów, do których poglądów autor nawiązuje *expressis verbis* w swych utworach). Chodzi mi raczej o „filozofię kreowaną przez samą poezję”, to znaczy będącą swoistą nadbudową aktu twórczego, współwyznaczającą preferowany przez autora sposób wypowiedzi poetyckiej i określającą charakterystyczny dlań sposób rozumienia człowieka i świata. Trzeba przy tym od razu podkreślić, że nie wszyscy współautorzy tomu odwołują się wprost w tytułach swych tekstów do filozoficznych tropów poezji Hoffmana, jak czyni to Piotr Matywiecki („Czy poeta jest filozofem? O stylu poetyckiego filozofowania Kazimierza Hoffmana”) lub pośrednio Leszek Szaruga („Poezja medytacji”), Kazimierz Nowosielski („Kazimierz Hoffmana »taak« dla istnienia”) czy Marek K. Siwiec („Kazimierz Hoffman – chwila twórczego bycia”). Również pozostałe teksty przynoszą interesujący materiał do tak ukierunkowanych przemyśleń. Nie będzie, z drugiej strony, rzeczą moż-

² Jak pisał K. Hoffman: „Kocham impresjonistów. Widzę lepiej w ich świetle” (cyt. za: J. Drzewucki, *Miara, wiara, szczegóły i arytmia materii (Czytając Kazimierza Hoffmana)*, w: *Poznanie Kazimierza Hoffmana*, s. 115).

liwą, uwzględnienie w zwięzłym z konieczności szkicu wszystkich pojawiających się w tomie diagnoz i konkluzji. Będę zmierzał więc do „zgrubnej” syntezy o *par excellence* autorskim charakterze.

Rzeczywistość jako boski dar. Główny trop metafizyczny i jego filozoficzne pobocza

Bez wątplenia jednym z najczęściej cytowanych w tomie wierszy Hoffmana jest fragment z utworu „Do siebie”:

nie ma nicości
skoro patrzy we wszystko
oko bez powieki
ogarnia i trzyma.

(z tomu *Znaki*)

Mamy tu do czynienia niejako z kwintesencją filozoficzno-poetyckiego projektu Hoffmana. Można by go próbować rozwinąć w następujących konstatacjach:

- Bóg istnieje, a jego twórcze spojrzenie czyni go wszechobecnym. Nie ma zatem nicości, bo nie ma dla niej „miejsca” w stworzonym przezeń świecie. Wszystko jest jakimś śladem obecności Boga jako przedmiot przezeń postrzegany. Ślady te wypełniają szczerlnie świat, eliminując z niego nicość. Formuła ta różni się znacząco od podobnej z pozoru formuły Berkeley’owskiej: skoro *esse = percipi*, a tzw. świat jest moim subiektywnym postrzeżeniem, to muszę założyć istnienie Boga (i jego wieczystego postrzeżenia) jako gwaranta obiektywnego istnienia świata. W wyznaniu Hoffmanowskim do istnienia Boga „nie dochodzi” się w trybie pewnej racjonalnej argumentacji (w tym przypadku epistemologicznej), ale się jego ponadkosmiczną obecność (intuicyjnie) zakłada i z faktu jego istnienia i atrybutów („oko bez powieki”) wyprowadza określone wnioski (brak nicości).
- Co to znaczy, że Bóg „trzyma świat”? Zgadzam się z interpretacją Piotra Matywieckiego, którą podsunął mu Paul Claudel: „Tylko Bóg jest ciągły: wszelkie inne byty są przerywane i pomieszane ze śmiercią” (cyt. za: P. Matywieckim [s. 29]). Gdyby świat był ciągły, miałby boskie cechy, sam byłby panteistycznym Bogiem, a Bóg sam siebie nie musi „podtrzymywać” w swym istnieniu, bo istnieje, jak twierdził Tomasz z Akwinu, „ze swej istoty”. Świat nieciągły natomiast stanowi kosmos wydarzeń stwórczych, „przebłysków” boskiego spojrzenia, które nadaje poszczególnym rzeczom trwałość. Hoffmanowski „prymat szczegółu” jest więc pierwotnym założeniem metafizycznym tej poezji. To istotowa cecha doświadczania rzeczywistości nieustannie kreowanej przez Boga. Każda rzecz obcuje z otaczającą ją, swoistą otchłanią nieciągłości. Można tę przepaść nazwać śmiercią, można tajemnicą, z której wyłania się to, co obdarzył swym spojrzeniem Bóg. Pojęcie „tajem-

nicy” będzie się zatem pojawiało w tomie bardzo często. Ale mamy tu do czynienia z tajemnicą nie jako z pojęciem gnozeologicznym, lecz ontycznym. Tajemnica to inna nazwa dla tego, co sytuuje się poza granicami nieciągłej bytowości. Tylko Bóg wie, czym jest „przedbycie bytu”, przepaść, z której boskie spojrzenie go wydobywa. Byty „rozbłyskujące” w przestrzeni i czasie na horyzoncie boskiego spojrzenia nie są przy tym reprezentantami jakichś „serii” czy gatunków stworzeń, można im przypisać im tylko właściwe, jednorazowe „ja”. W porządku natury unaocznia nam to zjawisko niepowtarzalności płatków śniegu. Bóg jest wszechmocny i twórczy, nie naśladuje sam siebie, a więc patrzy na wszystko, „trzyma” wszystko „inaczej”. Hoffman jest radykalnym antymonistą – jest tyle różnych bytów jako „szczegółów”, ile boskich „spojrzeń” w ich bogactwie i nieskończonej różnorodności. Jak pisze Iwona Smolka: „W poezji Hoffmana każda rzecz jest ważna, sama dla siebie się objawia, istnieje poza anegdota” (s. 77).

- Taka metafizyka w gruncie rzeczy nie pozostawia miejsca na ontyczną suwerenność zła. Bo czym miałyby być zło? Kolejnym przedmiotem stworzonego aktu Boga? To w tym metafizycznym punkcie poezji Hoffmana zaczyna się odróżniać, moim zdaniem, najradykalniej od poezji Miłosa czy Różewicza. Hoffmana nie interesuje zło jako takie, bo mogłoby ono być tylko nicością, wyrazem nieobecności Boga – a tej, jak już wiemy, nie ma. To dlatego też Hoffman, świadek wojennej zagłady, ogłasza swoje „taak” dla życia, które interpretuje obszernie Kazimierz Nowosielski. Owo „tak” nie wyrasta jednak z egzystencjalistycznego przeświadczenia, że jednostka powinna z heroizmem Syzyfa niezmiennie buntować się przeciwko złu (dziełu szatana?), ale z metafizycznej pewności, że Boskie dobro króluje ponad wszelkim ludzkim złem.
- „Tak” dla życia – czy to oznacza przynależność filozofii Hoffmana do szeroko pojętej filozofii życia? Byłaby to hipoteza, moim zdaniem, nietrafna. Filozofie życia traktują życie jako substancję czy pierwotną „zasadę” bytu (Schopenhauerowska wola, wola mocy Nietzschego, *élan vital* Bergsona). Hoffmanowskie szczegóły „żyją” natomiast nie dzięki swej partycypacji we wszechogarniającym „życiu” jako substancji, lecz niejako wyłącznie dzięki jednostkowym aktom bożej łaski. Dlatego doprecyzowałbym pojawiające się w tomie interpretacje poświęconego Bergsonowi wiersza „Zamyślony”, gdzie filozof „powiada nisko (ku mrówce?) nachylony: w punkcie tym znajduje się coś prostego, coś nieskończenie prostego” („Zamyślony”, *Wiersze Wybrane*, s. 168). Ma rację Derdowski twierdząc, że Bergson przywoływany jest tu „nie dla jego *élan vital*” (s. 122), gdyż, jak sądzę, zakończenie utworu jest dwuznaczne: „Nakłada kapelusz i milcząc odchodzi”. Czy nie jest to reakcja myśliciela, któremu ta dostrzeżona prostota „nie zgadza się” z bronioną przezeń witalistyczną metafizyką? To intelekt przecież miał zdaniem Bergsona upraszczać, a intuicja – poznawać najbardziej wyrafinowane struktury i jakości. Jak się ma więc „prostota” bytu mrówki do jaźni głębokiej, strumienia świadomości i intuicji zrodzonej z *élan vital*? Czy proste spostrzeżenie i towarzyszący mu namysł nie ujawnia zamaskowanych w intuicjonistycznym żargonie granic filozofii życia?

- Warto przyjrzeć się w tym miejscu kolejnemu kluczowemu terminowi filozoficznemu Hoffmana – kategorii „daru”. Ekspozowany przez Hoffmana „dar szczegółu”, na który zwrócił po raz pierwszy baczną krytycznoliteracką uwagę Tadeusz Komendant – to wydaje się w świetle powyższych rozważań całkowicie jasne: spojrzenie Boskie „darzy” bycie bytowością. Wszystko jest zatem „darem”, każdy obiekt materialny, każdy zakotwiczony w nim kolor, dźwięk, zapach, smak. Ale „bycie darem” to nie tylko predykat metafizyczny, odnoszący byty do genezy boskiego spojrzenia. To również swoisty predykat moralny – emanujący z rzeczy apel do „przyjęcia daru”, do percepcyjnego skupienia się podmiotu na ich istnieniu. Janusz Drzewucki szczegółowo zestawia owe Hoffmanowskie apele do czytelnika: „sam widzisz”, „zauważ” „posłuchaj, popatrz”, „to widać”, „nie narzekaj, zobacz” (s. 97). Nazwałbym to swoistą transpozycją Lévinasowskiej filozofii twarzy jako wezwania etycznego („ty nie zabijesz”). Dla Hoffmana każdy byt/szczegół jest takim wezwaniem etycznym, aczkolwiek, w przeciwieństwie do Lévinasa, ma ono również nieodrodny aspekt poznawczy³, odnosi się do kreacji poznawczej – zobacz mnie, dostrzeż we mnie dar, przyjmij ten dar, uchwyć moją zmysłową niepowtarzalność.
- Hoffman nie redukuje zatem metafizyki do etyki, ale cały czas wskazuje na jej horyzont teoriopoznawczy, na poznanie jako podstawową formę ludzkiej akceptacji daru. Wiąże się to z brawurowym sensualizmem tego projektu filozoficznego i poetyckiego. Można by mówić wręcz o swoistym metasensualizmie Hoffmana, który pisał: „ten obraz to dźwięk, który widzimy” („Eco”, *Litera*, s. 17). Co więcej, jak zauważa w tym kontekście J. Drzewucki: „obraz uruchamia niekiedy – oprócz zmysłu wzroku i słuchu – również zmysł zapachu, a nawet smaku” (s. 98). Każda jakość zmysłowa zatem może wedle Hoffmana reprezentować sobą inną jakość zmysłową, mogą się one w doświadczeniu uzupełniać, a nawet „zamieniać rolami”. Kryje się za tym bez wątpienia głębsze założenie filozoficzne. Jeśli kreacja boska jest „pracą” spojrzenia, to Bóg „przytrzymuje” jakości zmysłowe, to co „widzi” jego oko. „Trzyma” nie tyle atrybuty, akcydensy, relacje, treści kategorii, takich jak przyczynowość, substancja, czas i przestrzeń, ale jakości zmysłowe. To one są więc głównym darem, to one apelują do nas o kontemplacyjne skupienie. Na tym moralno-religijnym poziomie apelu wszystkie owe jakości są sobie równe, z punktu widzenia Boga są tym samym – to w nich bowiem kryje się niepowtarzalność przedmiotu jako dzieła boskiej kreacji. Status daru upodabnia do siebie różne *modi* zmysłowości. Jako dar widzę to, co słyszę, smakuję to, co widzę, mój zmysł powonienia ogarnia wydarzenia w polu mego wzroku i w przestrzeni słuchu. Mamy tu jednak także do czynienia z pewnym prymatem – prymatem światła. Rolę światła w poezji Hoffmana (czego rezultatem jest jej przywoływana już malarskość) podkreśla większość współautorów tomu. Prymat ów wyprowadzałbym z owej zakła-

³ Omawiając stanowisko filozoficzne E. Lévinasa T. Gadacz pisze: „Inny poprzez swoją twarz obecny jest nie w horyzoncie poznania, lecz etycznego wezwania” (*idem, Historia Filozofii XX wieku*, t. II, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 593).

danej jako absolutnie pierwotna roli boskiego spojrzenia. Bóg jest światłością, która pozwala Stwórcy widzieć – stwarzając. Akt stwórczy jako ogarnianie spojrzeniem byłby niemożliwy w ciemności. Bóg zatem, jako Stwórca, jest sam z siebie światłością. Światło poprzedza istnienie bytów i umożliwia ich poznanie. To kolejny argument na rzecz metafizycznej drugoplanowości zła – rodzi się ono w ciemnościach ludzkiej historii, unieważnia go wszechobecna światłość boskiej kreacji.

- Jak sądzę, można opisywać ową „religijność” poezji Hoffmana niejako „z dwóch stron” – wychodząc od kategorii Boga „Stworzyciela” i „Odkupiciela”. Nie jest to, jak dobrze wiedzieli gnostycy, ta sama perspektywa⁴. To Bóg Stworzyciel „darzy” szczegółami. Czy kontemplując ów dar – zawsze muszę jako podmiot marzyć jednocześnie o jednostkowym zbawieniu? To w tym punkcie rozwidlają się, jak się zdaje, interpretacje M.K. Siwca i G. Kalinowskiego oraz K. Derdowskiego. Siwiec („Bóg bogaty w łaskę prowadzącą do zbawienia” [s. 56] i Kalinowski [s. 69]) przypisują Hoffmannowi inspirację *par excellence* chrześcijańskie, Derdowski – buddyjskie (kontemplacja „istoty świata” [s. 119]). Był jednak Hoffman, jak sądzę, lirycznym świadkiem Boga/absolutu w obu tych upostaciowaniach, której to różnicy odniesień warto by jednak pewnie poświęcić osobną szczegółową analizę.
- Piotr Matywiecki uznaje Hoffmana za posiadającego szczególne zainteresowania fenomenologa (s. 29). Istotnie, Hoffmannowski kult obrazu można uznać za kult fenomenu w rozumieniu klasycznej fenomenologii. Żadnych zbędnych konstrukcji pojęciowych – trzeba doświadczyć rzeczy tak, jak nam się ona jawi. Hoffmannowską dewizę „łaski szczegółu” można zapewne uznać za możliwy derywat Husserlowskiego hasła „powrotu do rzeczy”. Manifestuje się tu niechęć do wszelkich konstrukcji idealistycznych, do poglądu, że szczegół ma sens tylko jako dialektyczna manifestacja ewolucji Heglowskiego „ducha świata” czy też jako wtórny, przesycony subiektywną formą, produkt aktywności intelektu w rozumieniu Kantowskim. W sformalizowanym języku Kantowskiej gnozeologii różnica między sikorką modrą a bogatką staje się nieartykułowalna. Fenomenologia natomiast pozwala nam skupić się na „sikorkowatości” różnych gatunków sikorek. Jeśli Hoffman, wpatrując się w sikorkę, odkrywa „że pojaśniało przez nią, pojaśniało na dobre” („Przy drodze do Emaus” [*Trwająca chwila*, s. 51]), to można to uznać za rodzaj lirycznego sprawozdania z fenomenologicznego doświadczenia. Sądzę jednak, że Hoffman jako poeta wielorako wykracza poza horyzont filozoficznej tożsamości fenomenologii. Pojawia się w tej poezji zbyt wiele odwołań do dziedzictwa kulturowego, do dzieł sztuki, utworów literackich, idei filozoficznych. Hoffman, wbrew kanonicznym zaleceniom fenomenologii, nie chce lub nie potrafi „brać w nawias” wszystkiego, co wykracza poza „tu i teraz” fenomenowi. Zawiesza wprawdzie często sąd – ale w obliczu metafizycznej tajemnicy, nie zaś po to, by sprostać metodologicznym założeniom redukcji wszelkich przed sądów. Ten brak ascezy po-

⁴ Por. O. Marquard, *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 13.

znawczej w rozumieniu fenomenologicznym wynika moim zdaniem wprost z analizowanych przez nas założeń metafizyki Hoffmana. Poetę, owszem, interesuje szczegół, rzecz, ale na ogół jako swego rodzaju zdarzenie „dające do metafizycznego zamyślenia”, epifania, zmysłowy „prześwit” ku niezbadanemu. Rzeczy „przytrafiają nam się” poznawczo jako znaki. Stanowią Jaspersowskie szyfry transcendencji (G. Kalinowski [s. 71]). To punkt widzenia daleki od fenomenologicznej ascezy wiernego opisu doświadczenia. Dla Hoffmana taka wierność byłaby bowiem w pewnym sensie poznawczo jałowa, unieczynniałyby w poznaniu jego metaforyczne potencje jednoczące wymiar zmysłowy z nadzmysłowym, z przecuciem istnienia „oka”, które spogląda na jawiącą mi się rzecz „z tamtej strony”. Byłbym również ostrożny w przypisywaniu Hoffmanowi fenomenologicznego pojęcia „istoty”, jak czyni to P. Matywiecki (s. 29). Mamy tu bowiem do czynienia z zupełnie innym sensem filozoficznego użycia kategorii „pojedynczego przypadku”. Fenomenolog na pojedynczych przypadkach jakiegoś typu przedmiotów o określonej istocie usiłuje uchwycić poznawczo tę istotę (jak w kanonicznym przykładzie – przestrzenność wszelkich barw w kontemplacji tego tu oto czerwonego przedmiotu). Hoffmana nie interesuje jednak w eksponowanych przezeń poetycko szczegółach i detalach tego rodzaju nosicielstwo wiedzy istotowej, a poznanie nie daje się sprowadzić w jego ujęciu do jej gromadzenia. Pamiętajmy bowiem o tym, że fenomenologia pragnęła być nauką – dostarczać wiedzy o uniwersalnym, apriorycznym charakterze. Takie ambicje wykraczałyby poza horyzont światopoglądu filozoficznego Hoffmana, dla którego szczegół nie jest oknem na swoistego rodzaju wiedzę (różniącą się w tym przypadku od wiedzy indukcyjnej czy dedukcyjnej), lecz łaską poznawczej partycypacji podmiotu w wyższym porządku.

Filozofia twórczości i poezji. Konkluzja

U Hoffmana założenia metafizyczne wiodą do określonych wniosków w zakresie filozofii języka poetyckiego i aktu twórczego. Wydaje mi się to najbardziej głębinową warstwą nowatorstwa związków tej poezji z filozofią. Warsztat językowy poety wyrasta niejako wprost z jego filozoficznych preferencji. Przykładem charakterystyczna dla Hoffmana i podkreślana przez Nowosielskiego „gra międzywersowymi interwałami” czy „zdaniami niezamkniętymi kropką” (s. 42/43), którą Kalinowski interpretuje w ten sposób: „Przestrzenie międzysłowne Hoffmana w swej strukturze kalekiej, fragmentarycznej, nagle urwanej, czy też wdzierającej się z równą nagłością i nieoczekiwaniem, by wybrzmieć, stają się atrybutami Boga” (s. 69). Potwierdza to także Derdowski: „Rwące się zdania, przerwane wypowiedzi zmierzają nieustannie do uchwycenia absolutu na gorącym uczynku” (s. 128). Tenże autor stawia wręcz hipotezę, że Kazimierz Hoffman idzie tu tropem Marshalla McLuhana twierdzącego „że znak jest tożsamy z informacją, którą przekazuje”, a jego swoista „grafika poetycka” (s. 125) staje się wprost wypowiedzią metafizyczną. Z drugiej strony zaś, jak pokazuje Marek K. Siwiec, „Hoffman przyjmował boską inspirację procesu twórczego” (s. 58). Również pisanie wierszy jako takie jest dlań „darem”.

Zarówno *noemat* zatem, jak i *noesis*, przedmiot aktu twórczego, składniowa struktura wiersza, nawet sposób operowania spacjami, i sam ów akt przynależą do tego samego sakralnego porządku świata widzianego przez Boga. Filozofia twórczości i językowe kanony liryki Hoffmana wyrastają z metafizyki a poeta każdym wierszem pragnie potwierdzić ich jedność.

Owo pojęcie „jedności” chciałbym wykorzystać do sformułowania konkluzji tych rozważań, która odsyłać będzie do dwóch opinii – Janusza Drzewuckiego, iż Hoffman „był perfekcjonistą [...] pracującym nad idealnym wierszem” (s. 112) oraz Krzysztofa Derdowskiego, który mówi o chęci Hoffmana „napisania wszystkiego w jednym wierszu” (s. 124). Dołączmy do tego to, co już wiemy – ideę jedności jakości zmysłowych, jedności formy i metafizycznego przesłania – dodajmy jedność dorobku poety jako zbioru nieustannie ponawianych przezeń nawiązań do dawnych wierszy w mnożeniu kolejnych ich wersji (pisze o tym J. Drzewucki) – i pojawi się obraz, który uważam za filozoficznie znaczący – ta poezja jest poezją mistyczną w znaczeniu, jakie terminowi „mistyka” przypisuje współczesna antropologia filozoficzna (jak pisze Gernot Böhme: „Mistyka to doświadczenie jedności z całością”, może być ono cielesne i polega na eliminacji podziałów „jakie naszej przeciętnej egzystencji [...] narzuca działanie”⁵). Jest to poezja mistycznej kontemplacji, której nie da się jednak po prostu sprowadzić do tak czy inaczej pojmowanej kontemplacji absolutu (G. Kalinowski [s. 64]). Słowo „całość” odnosi się tu również do sfery jakości zmysłowych, do zgodności własnego „rytu informacyjnego” (K. Derdowski [s. 125]) z własnym filozoficznym sposobem widzenia świata. Więź z całością pojawia się na poziomie przedmiotu-szczegółu, aktu twórczego, wszystkich zmysłowych warstw doświadczenia, własnej biografii poetyckiej. Filozoficzną infrastrukturą tej mistyki są zatem nie tylko inklinacje religijne poety wcielone w omawianą uprzednio formułę metafizyczną, lecz również jego perfekcjonizm jako pewna cnota i wartość autoteliczna – owa chęć napisania wszystkiego w jednym wierszu. To mistyka „całości lirycznej”, czy też, by użyć sformułowania M.K. Siwca, mistyka „chwili twórczego bycia”. To owa chwila jest całością, punktem, w którym zbiegają się (i zatracają się w sobie) wszystkie *modi* zmysłowego doświadczenia, posłuszna metafizyce interpunkcja z transcendentnym horyzontem obrazów, wszystkie dawne wiersze poety z kreowanym właśnie tu i teraz nowym, ale wciąż „tym samym” wierszem. Tylko w perspektywie aksjologii perfekcjonistycznej projekt taki wydaje się wykonalny, a może nawet możliwy do sensownego wyartykułowania. Dążenie do doskonałości w służbie doświadczenia mistycznego to naczelna wartość dla Hoffmana – zarazem poety i filozofa – równoważna miłości, a zapewne z nią tożsama. Miłość jest bowiem perfekcyjnie cierpliwym „nasłuchiwanym”, którego Hoffmanowską finezję wnikliwie opisuje w swym eseju M.K. Siwiec (s. 48-56) – *telos* takiej perfekcji pozwala nam zachłysnąć się „chwilą twórczego bycia”, stanąć „w prześwicie”, nie przeoczyć sytuacji granicznych, zaznać prawdziwego zdziwienia i zachwytu.

⁵ G. Böhme, *Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne*, przeł. P. Domański, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 178, 181.

Can We Rightly Speak about “Kazimierz Hoffman’s Philosophy”?
(Some remarks concerning the publication
***Poznawanie Kazimierza Hoffmana*)**

Stanisław Czerniak

Abstract

The article shows the philosophical background of Kazimierz Hoffman’s poetry. The author points to Hoffman’s idea of the Divine, which creates all possible objects in the world and incessantly sustains their existence, treating it as the crucial point of his philosophical stance. Another question is devoted to a possible relationship between Hoffman’s philosophical views and the traditions of the philosophy of life and phenomenology. Worth examining are also some similarities between Hoffman’s concept of donation and the ethical standpoint of E. Lévinas. In conclusion to those considerations one could claim that in Hoffman’s poetry we experience an interesting kind of mysticism uniting the contemplation of the absolute order with the aesthetic, perfectionist attempts to write the “ideal poem” and to connect the metaphysical insight with the experimental form.

In the article the author quotes extensively the most important hermeneutic conclusions contained in the book *Poznawanie Kazimierza Hoffmana* (“The Understanding of Kazimierz Hoffman”).

K e y w o r d s : Kazimierz Hoffman, idea of Divine, existence, poetry.