

<https://doi.org/10.18778/0208-6107.05.13>

Paweł Pieniążek

PROBLEM WIECZNEGO POWROTU W FILOZOFII FRYDERYKA NIETZSCHEGO

Całość pozytywnej filozofii F. Nietzschego stanowią cztery tematy: wola mocy, nihilizm, wieczny powrót, nadczłowiek.

Wychodzę z założenia, że filozofia Nietzschego jest organiczną całością, w świetle której należy dopiero rozpatrywać poszczególne jej zagadnienia. Idea wiecznego powrotu, określając tę całość, ma decydujące znaczenie dla rozumienia nietzscheańskiej filozofii. Nie jest ona po prostu jednym z tematów myśli Nietzschego, lecz stanowi syntezę tej myśli, jej uwieńczenie i konieczne dopełnienie. W koncepcji wiecznego powrotu filozofia ta zdobywa swą ostateczną samowiedzę; w niej manifestują się z całą ostrością, doprowadzone do ostatecznych konsekwencji, wyjściowe założenia i pierwotny projekt tej filozofii. Jako zasada organizująca wysiłek filozoficzny Nietzschego idea wiecznego powrotu pozwala w pełni zrozumieć sens pozostałych kategorii i całość łączących je relacji; w niej zbiegają się ontologiczne, antropologiczne i etyczne aspekty filozofii Nietzschego.

Obecnie chciałbym przedstawić podstawowe założenia i pojęcia tej filozofii jako punkt wyjścia do krytycznego omówienia różnych interpretacji idei wiecznego powrotu.

Według Nietzschego jedyną rzeczywistością, bytem, jest życie pojmowane jako proces stawania się, tworzenia i niszczenia, jako bezsensowna gra żywiołu dionizyjskiego. Zasadą stawania się jest wola mocy. Wola mocy przejawia się jako relacja sił aktywnych i reaktywnych¹, pozostających zawsze ze sobą w związku podporządko-

¹ Siły aktywne są siłami twórczymi, siły reaktywne samozachowawczymi, przystosowawczymi, adaptacyjnymi. Interpretację woli mocy opieram na analizach zawartych w pracy G. Deleuze, "Nietzsche et la Philosophie", Paris 1962, s. 3-9, 44-77. Wola mocy jest "elementem różnicującym i genetycznym". Różnicuje siły - wytwarza stosunek siły do siły; istotą siły jest jej różnica ilości wobec innych sił. Różnica sił wyraża się jako jakość sił będących ze sobą w

wania oraz zależności i tworzących źródłową różnicę sił. Stawanie się ma charakter aktywny, dionizyjski, jeśli jest wyznaczone przez podporządkowanie reakcji akcji i twórczej aktywności, przez dominację sił aktywnych nad reaktywnymi. Człowiek, w którym dominują siły aktywne działa z poczucia pełni, rozpierającego go nadmiaru i bogactwa sił, z poczucia dążącej do urzeczywistnienia się mocy. Jego stawanie się "nie jest moralnym, lecz estetycznym [tj. związanym z tworzeniem - P. P.] fenomenem", ma swą rację jedynie w bezcelowym, pozamoralnym i pozapoznawczym parciu, któremu człowiek, tylko tworząc, nadaje sens. Manifestacje, w których przejawia się siła są konieczne - nie można oddzielić siły od tego, co ta może. Urzeczywistniając się siła aktywna przekształca i podporządkowuje, tworzy i narzuca formy żywiołowi dionizyjskiemu, organizuje chaos popędów i namiętności, nadaje im ład i je sublimuje. Aktywność ma charakter prerefleksyjny².

Cierpienie i ryzyko, "zło" i przypadkowość są niezbywalnym składnikiem istnienia i dionizyjskiego doświadczenia życia, w którym nadczłowiek afirmuje "nawet najwstrętniejsze i przeklęte strony istnienia". Egzorcyzmowany przez myśl racjonalistyczną przypadek, zdeprecjonowany do poznawczej ułomności, błędu i zła zostaje egzystencjalnie zasymilowany i przetworzony w wewnętrzną konieczność - amor fati: "»Z łaski trafu« - oto najstarsze szlachectwo świata, jam je zwrócił rzeczom wszelkim, wyzwoliłem rzeczy spod jarzma celu"³. W radosnym i ekstatycznym stawaniu się zanika dualizm tego, co zewnętrzne i tego, co wewnętrzne, myśli i działania, ideału i rzeczywistości, powinności i faktu, wolności i konieczności.

Historię ludzkości określa jednak, według Nietzschego, nihilizm - triumf sił reaktywnych, podporządkowanie ich woli nicości, negacja życia aktywnego poprzez wzniesienie nad nim świata nad-

relacji; ze względu na jakość siły są aktywne albo reaktywne. Każda siła interpretuje i ocenia chaos stawania się. Interpretacja, znaczenie, opiera się na jakości sił, ocena, tj. nadawanie wartości opiera się na jakości woli mocy: afirmacji bądź negacji. Istnieje tylko wielość zjawisk i sensów, odniesionych do wyrażających się w nich sił. Filozofia jest "genealogią", jest krytyką wartości - bada "wartość wartości", ich genealogię, odnosząc wartość zjawisk do wartościowania jako pierwotnego sposobu istnienia sił. Ontologia staje się ontologią wartości, aksjologią, stosującą w odniesieniu do wszelkich zjawisk "optykę życia".

² Świadomość jest reaktywna, wyraża stosunek sił reaktywnych do sił aktywnych. Podporządkowana siłom aktywnym, zostaje oddzielona od pamięci i ograniczona do wrażeń aktualnych poprzez zasadę zapominania. Staje się wtedy afirmatywna, służy sile aktywnej.

³ F. N i e t z s c h e, Tako rzecze Zaratustra, Warszawa 1905, s. 231.

zmysłowego, transcendentnych wartości Prawdy, Dobra i Piękną. W ich imię metafizyka narzuca życiu obce naturze tragicznego stawania się wartości i cele, które je osądzają, obarczają grzechem i winą, powinnością i sumieniem i czynią czymś błędnym, winnym i odpowiedzialnym. Życie zostaje zredukowane do form najsłabszych i rozkładowych, jedynie zgodnych z tymi wartościami. Chaosowi dionizyjskiemu zostaje przeciwstawione intelligibilne uniwersum, egzystencji esencja, pozorowi istota, przypadkowi cel, cierpieniu szczęście, wolności wedle mocy wolność zgodnie z prawem, spontanicznej aktywności poznanie.

Nihilizm ma swoje źródło w resentymentcie - deprecjacji tego, co aktywne przez siły reaktywne i to, co słabe wobec niemożności osiągnięcia przez nie mocy afirmatywnej. Siły reaktywne dokonują projekcji reaktywnej - projektują obraz odwrotny pierwotnej różnicy sił; stosunek sił i odpowiadające im wartości zostają odwrócone. Nieredukowalną, afirmowaną przez siły aktywne różnicę "dobry" (dostojny) - "liczy" zastępuje wypływająca z negacji opozycja "zły" - "dobry". "Dobry" (Pan) staje się "złym", a "liczy" (Niewolnik) "dobrym".

Formułę Pana "ja jestem dobry, więc ty jesteś zły" zastępuje formuła Niewolnika "ty jesteś zły, więc ja jestem dobry". Moralność niewolnicza określa się przez negację moralności Pana. Podczas gdy w przypadku Pana negacja wypływa z afirmacji będąc czymś wtórnym, to w przypadku Niewolnika staje się czymś pierwotnym: by ukonstytuować własną wartość - to, co pozytywne - potrzebuje on nienawiści do Pana, potrzebuje by Pan był zły i winny.

Deprecjacja tego, co aktywne w życiu, negacja różnicy i projekcja obrazu odwróconego dokonuje się poprzez fikcję świata nadzmysłowego, ("ideał ascetyczny"), fikcję wolnego podmiotu - siły oddzielonej od tego, co ta siła może⁴.

⁴ Aby zaistniał resentyment siły reaktywne muszą uwolnić się od dominacji sił aktywnych poprzez uwolnienie reakcji od podporządkowania akcji i realizowania jej przez siły aktywne. Dzieje się tak, gdy ślady pamięci opanowują świadomość; reakcja, trwale doznawana w postaci śladów pamięci, uniemożliwia akcję, zastępuje jej miejsce, przybiera formę resentymentu, nienawiści wobec tego, co doznane, po to, aby skompensować własną niemoc uwolnienia się od jego śladów w pamięci, niemoc działania aktywnego. Reakcja oddziela siłę od tego, co ta siła może, przekształca siły aktywne w reaktywne poprzez fikcję siły oddzielonej od tego, co ta siła może. Siła zostaje rozdwojona na przyczynę i skutek, który zostaje odniesiony do przyczyny jako siły odrębnej. Relację znaczenia między siłą i jej przejawami zastępuje relacja przyczyny i skutku. Tak rozdwojoną siłą świadomość opanowana przez resentyment projektuje w drugą fikcję, w podmiot, przypisując mu wolną wolę; może on działać bądź nie, przy czym powstrzymanie się od działania ma wymagać większej siły niż samo działanie; zob. D e l e u z e, op. cit., s. 127-146.

Również doświadczenie czasu podlega resentymentowi. Człowiek reaktywny postrzega czas jako linearny, zatowizowany, złożony z odrębnych momentów "teraz", konstytuujących trzy wymiary czasu: przeszłość, terażniejszość i przyszłość. Człowiekowi reaktywnemu jawi się on jako podstawa stawania się. Wszystko to, co staje się podlega czasowi; czas powołuje do życia i niszczy; przemijanie rodzi cierpienie i przeżycie jego bezsensowności: "lecz nie cierpienie samo było jego problemem, tylko to, że brakło odpowiedzi na okrzyk pytający »p o c o cierpieć«"⁵. Czas, a przede wszystkim nieodwracalność przeszłości, jej inercja, rodzą poczucie bezsilności: "»To było«: oto zębów zgrzytanie i najsamotniejsza zgrzyzota woli. Bezsilna wobec wszystkiego, co już dokonane, jest wszelkiej przeszłości wrogim widzem. Bo że wstecz wola chcieć nie może; że czasu przełamać nie zdoła, ani czasu pożądlivości - tem jest woli zgrzyzota najsamotniejsza". Z cierpienia wyrasta resentyment wobec czasu i stawania się, problem sensu stawania się. Stawanie się i czas zostają zdeprecjonowane - człowiek reaktywny przeciwstawia im ponadmysłowy, wieczny byt.

Dopełnieniem resentymentu jest "nieczyste sumienie", objaśniające "cierpienie w perspektywie winy" i nadające mu sens metafizyczny. Cierpienie jawi się jako kara, jako wyraz grzechu i winy⁶. W ten sposób zostaje ono zinterioryzowane i przez to spotęgowane: "Istnienie jest winne ponieważ cierpi; lecz ponieważ cierpi oczyszcza się z winy i zostaje zbawione"⁷.

Postawie resentymentu odpowiada więc, według Nietzschego, czas linearny, stanowiąc czasową podstawę funkcjonowania zasadniczych kategorii moralnego doświadczenia świata: grzechu, winy, powinności, doskonalenia i doskonałości⁸.

⁵ F. N i e t z s c h e, Z genealogii moralności, Warszawa 1905, s. 197.

⁶ Według Nietzschego Anaxymander był pierwszym filozofem, który nadał resentymentowi wobec czasu i stawania się sens metafizyczny. Jeśli jednak Anaxymander uczynił istnienie czymś absurdalnym i karygodnym, to dopiero chrześcijaństwo, zdaniem Nietzschego, obciążyło je winą i odpowiedzialnością. Zbrodnię Tytanów odpowiedzialnych za cierpienie ludzi zastępuje popełniony przez samych ludzi grzech pierworodny. "Czyż możebne jest wyzwolenie, skoro istnieje wieczne prawo? Och, nie do udźwignięcia jest ów kamień »to było«; wieczne muszą być też i wszelkie kary! Tako kazał obied"; N i e t z s c h e, Tako..., s. 196.

⁷ D e l e u z e, op. cit., s. 22-25.

⁸ Nie wydaje się jednak, aby odniesienie do czasu było konstytutywne dla powstania resentymentu i aby określało całość nihilistycznego doświadczenia istnienia (taką interpretację podtrzymuje R. S u g e r m a n n, Rancor Against Time. The Phenomenology of Ressentiment, Hamburg 1980, s. 56-57, 74-85) a na gruncie polskim M. Z e l a z n y, Wieczny powrót i wieczne powracanie

Resentyment, złe sumienie, ideał ascetyczny są dla Nietzschego fundamentalnymi kategoriami myślenia, zasadami bytu ludzkiego, ("zasadą transcendentálną naszego sposobu myślenia" - Deleuze), podstawą człowieczeństwa. Nihilizm określa całość dotychczasowego doświadczenia człowieka.

W sensie węższym Nietzsche określa nihilizm jako ostatnią fazę dominacji sił reaktywnych, ich rozkład i autodestrukcję, jako nihilizm zupełny: "Dlaczego jednak pojawienie się nihilizmu jest obecnie konieczne? Bo dotychczasowe wartości nasze same wyciągają go jako swój ostateczny wniosek; bo nihilizm jest przemyślaną do końca logiką naszych wielkich wartości i ideałów - bo musimy wpierw przeżyć nihilizm, by przejrzeć nareszcie, jaką to właściwie była wartość tych »wartości«...". Prawda, owa vis veritas, dokonuje samodestrukcji - ujawnia własną wtórność wobec życia, nie-logiczność logiczności, nie-moralność moralności i założeniowość tego, co bezwarunkowe: "Co oznacza nihilizm? Że najwyższe wartości straciły wartość. Brakuje celu; brakuje odpowiedzi na pytanie »Dlaczego?«". Świat staje się bezsensowny: "Nihilista jest to człowiek, który sądzi o świecie, jaki jest, że być nie powinien, a o świecie jaki być powinien, że nie egzystuje"⁹. Temu nihilizmowi pasywnemu, pesymizmowi "słabych" przeciwstawia się, negując go, nihilizm aktywny, "ekstatyczny", pesymizm "silnych". Jest on wyrazem negacji sił reaktywnych, ich autodestrukcji, przejścia negacji w afirmację. W nim dokonuje się ostateczne przewartościowanie dotychczasowych wartości; stawanie się staje się aktywne. Nihilizm aktywny afirmuje stawanie się, jego bezsensowność.

Formułą tej afirmacji jest dla Nietzschego idea wiecznego powrotu jako "najbardziej krańcowa forma nihilizmu": "Przedstawmy sobie tę myśl w jej najstraszniejszej formie: istnienie takie,

w filozofii Fryderyka Nietzschego, "Studia Filozoficzne" 1982, nr 11-12). Taka interpretacja jest niezgodna z nietzscheańską ontologią wartości. Odniesienie do wartości, opierające się na źródłowej różnicy sił, jest według Nietzschego pierwotnym modusem istnienia. Właśnie resentyment wobec tego, co dostojne, negacja siły aktywnej, jest punktem wyjścia nihilizmu: "albowiem bezsilność wobec ludzi, a nie bezsilność wobec natury wytwarza najrozpaczliwsze rozgoryczenie przeciw istnieniu" (F. Nietzsche, Wola mocy, Warszawa 1911, s. 23). Nietzsche wskazuje na przesłanki przekształcenia się pierwotnego i nieufornowanego jeszcze resentymentu wobec Pana w wysublimowaną aktywność poznawczo-moralną. Są nimi m. in. świadomość logiczno-refleksyjna i "elegijne" doświadczenie czasu linearnego.

⁹ Nietzsche, Wola..., s. 3, 10, 323.

jakim jest, bez sensu, bez celu, ale wracające nieuchronnie bez finału nicości: »powrót wieczysty«¹⁰.

Problem wiecznego powrotu wydaje się najtrudniejszym i najbardziej niejasnym zagadnieniem filozofii Nietzschego. Idea wiecznego powrotu nie została przedstawiona przez niego w sposób jednoznaczny, systematyczny i całościowy. Rozwijał on ją w ostatnich latach swojej twórczości filozoficznej, tj. od lat 1881-1882 do roku 1888. Wzmianki o pomyśle wiecznego powrotu znajdują się w "Wiedzy Radosnej", w "Poza Dobrem i Złem", w "Ecce Homo" i w "Zmierzchu Bożyszc"; więcej uwag odnajdujemy w nie opublikowanych za życia Nietzschego notatkach, przygotowywanych przezeń do projektowanej "summy filozoficznej", w której idea wiecznego powrotu miała być jednym z centralnych tematów. Najbardziej całościowe i wszechstronne, choć w symbolicznym języku filozoficznej przypowieści, została ona przedstawiona przez Nietzschego w "Tako rzecze Zaratustra", zwłaszcza w części trzeciej tego dzieła¹¹. Fragmentaryczny charakter prezentacji motywu wiecznego powrotu, jak i niesystematyczny charakter filozofowania Nietzschego są źródłem różnorodnych i często diametralnie odmiennych interpretacji. Właśnie idea wiecznego powrotu stała się zasadniczym przedmiotem sporów o myśl Nietzschego, uwidoczniając jej szczególną podatność na różnorodność interpretacji. Większość komentatorów przypisuje idei wiecznego powrotu filozoficzny sens i zgadza się na określenie jej jako formuły najwyższej afirmacji istnienia. A jednak poszczególne interpretacje całkowicie odmiennie widzą założenia i intencje myśli nietzscheańskiej. Historia recepcji idei wiecznego powrotu ujawniła zespół problemów i pytań, których nie może zignorować żadna kolejna interpretacja. Oto kilka z nich: jaki jest status epistemologiczny idei wiecznego powrotu? Czy jest hipotezą naukową o bycie świata, próbującą sprostać wymogom przyrodoznawstwa (hipoteza cyklicznego powrotu tego samego), czy też intuicją, swoistą wiarą metafizyczną? A może jest ona etyczną miarą wartości działania, egzystencjalno-moralnym testem, określającym kryterium nadczołowieczeństwa? Czy przeto ma jedynie wartość ideologiczną, będąc narzędziem samodestrukcji nihilizmu, czy też jest zasadą przewartościowania? Czy idea ta, jeśli ma

¹⁰ Ibidem, s. 22.

¹¹ Całość materiału dotyczącego idei wiecznego powrotu przedstawia chronologicznie M. Heidegger w pierwszym tomie swojej pracy, M. H e i d e g g e r, Nietzsche, Pfullingen 1961, t. 1-2.

charakter kosmologiczny, jest sprzeczna z ideą woli mocy i nadczłowieka? Czy przez przyjęcie etyczno-egzystencjalnego charakteru wiecznego powrotu problem ten zanika? Czy pomysł wiecznego powrotu jest quasi-religijnym wyrazem "tęsknoty do wieczności", wpływającej z finityzmu ludzkiego istnienia, czy też jako formuła totalnej afirmacji jest on wyrazem najwyższej intensywności i ekstazy stawania się? Czym jest wieczność powracania - powtarzaniem tego samego w kolejnych, identycznych cyklach czy powrotem stawania się, jego zasadą?

Zarysowujące się powyżej stanowiska mogą stanowić podstawę dla ramowej klasyfikacji doktryn wiecznego powrotu, która wyróżnia trzy zasadnicze orientacje interpretacyjne: 1) wieczny powrót w sensie kosmologiczno-cyklicznym, jako powrót "identycznych przypadków", 2) wieczny powrót w sensie etycznym, jako postulat: żyj tak, abyś chciał, by życie to powtarzało się w nieskończoność, 3) wieczny powrót w sensie dionizyjskim, jako powrót stawania się. Współczesna literatura krytyczna, traktując ideę wiecznego powrotu jako integralny składnik filozofii Nietzschego, odwołuje się na ogół do interpretacji etycznej, a zwłaszcza do wykładni dionizyjskiej.

CYKLICZNE INTERPRETACJE WIECZNEGO POWROTU

Zwolennicy cyklicznej interpretacji wiecznego powrotu odwołują się najczęściej do niektórych ustępów "Tako rzecze Zaratustra" i "Woli Mocy". W "Zaratustrze" myśl tę wyrażają zwierzęta Zaratustry: "Patrz, my wiemy, czego ty uczysz: że rzeczy wszelkie wiecznie powracają, a my wraz z nimi, i że wieczne razy jużśmy tu były, a rzeczy wszelkie wraz z nami"¹². W "Woli Mocy" Nietzsche określa wieczny powrót jako "n a j b a r d z i e j naukową ze wszystkich możliwych hipotez": "Twierdzenie o stałości energii wymaga wiecznego powrotu". Twierdzenie to opiera na następujących przesłankach: 1) świat jest skończoną siłą o określonej i stałej wielkości i istniejącą w skończonej przestrzeni, 2) posiada on tedy skończoną liczbę "ognisk siły", a przez to skończoną ilość kombinacji między nimi, 3) czas jest nieskończony. W takim razie albo stan końcowy musi zostać osiągnięty, albo następujące po so-

¹² Nietzsche, Tako..., s. 311.

bie kombinacje muszą podlegać nieskończonej repetycji, wiecznie powracać; lecz "jeśliby ruch świata miał kres celowy, ten by osiągnięty być musiał" (w nieskończonym czasie, który już minął), a skoro nie jest to faktem (nadal istnieje zmiana), przeto istnieje "świat jako ruch kołowy, który powtarzał się już nieskończoną ilość razy i który gra swoją grę *in infinitum*"¹³.

Przy kołowej strukturze czasu przeszłość nie jest już nieskończonym szeregiem ciągle nowych wydarzeń; skoro jest nieskończona, wtedy to, co mogło się w ogóle zdarzyć, już się zdarzyło, zawiera więc ona w sobie cały czas, a przyszłość jest tylko powtórzeniem przeszłości - przeszłość i przyszłość są tym samym. Chwila nie jest już niepowtarzalnym momentem między nieskończonością przeszłości i nieskończonością przyszłości, była ona już i będzie jeszcze nieskończoną ilość razy; poprzez nieskończone powtarzanie staje się wiecznością. Skoro wszystko powraca, to nie istnieje żaden transcendentny cel - Ziemia staje się absolutnym celem człowieka; znaczenie i wartość ludzkiego życia wyrastają tylko z jego wiecznego powtarzania. Jeśli - jak pisze Löwith - we wczesnej greckiej mitologii mit wiecznego powrotu służył jako wyobrażenie boskiej harmonii i jako poręka pomyślnego ludzkiego losu pod opieką bogów, to w filozofii Nietzschego przyjmuje funkcję przeciwną, wyrażając bezsensowność ludzkiej egzystencji¹⁴.

Przyjęcie cyklicznej interpretacji wiecznego powrotu powoduje trudność następującą: skoro wszystko powraca, powraca również moralność stadna, postawa niewolnika; nadczłowiek nie jest wtedy "celem Ziemi". Idea wiecznego powrotu staje się "najbardziej paraliżującą" myślą. Wywołuje ona u Zaratustry dławiące i paraliżujące przeżycie wstrętu wobec istnienia: "Wiecznie powraca on, ów człowiek, którymś ty się znużył, człowiek mały [...] A wieczny wrot nawet tego, co najmniejsze! - omierziło mi to istnienie wszelkie! Och wstręt! wstręt! wstręt!"¹⁵.

¹³ Nietzsche, Wola..., s. 22, 443-447. Krytyka naukowa wskazywała później, iż z twierdzenia o skończonej i stałej wielkości całej energii nie wynika bynajmniej to, że liczba stanów energii i kombinacji między nimi jest skończona (zob. A. Danto, Nietzsche as Philosopher, New York 1965, s. 206-207); dalej, że raz doszła do skutku kombinacja skończonych elementów nie musi się powtórzyć w nieskończonym czasie (zob. G. Simmel, Schopenhauer und Nietzsche, Leipzig 1907, s. 250).

¹⁴ Za: J. P. Stern, A Study of Nietzsche, Cambridge 1979, s. 164.

¹⁵ Nietzsche, Tako..., s. 309-310.

Przedstawię teraz klasyczną już interpretację K. Löwitha, podkreślającego istnienie sprzeczności między ideą wiecznego powrotu a ideą nadczłowieka. Wedle Löwitha w pomyśle wiecznego powrotu Nietzsche usiłuje dać odpowiedź na zasadniczy problem swojej filozofii: jaki sens ma ludzkie istnienie? Wieczny powrót jest po-myślany jako najskrajniejsza forma nihilizmu, a zarazem jako jego przewyciężenie, ostateczne wyciągnięcie konsekwencji ze śmierci Boga. "Celem" Ziemi staje się jej "bezczelowe w sobie" krążenie, tak jak celem człowieka staje się wolność od wszelkich celów. Idea wiecznego powrotu wyraża odzyskanie utraconego świata kosmicznej niewinności. Wieczność nie jest już bezczasową wiecznością (aeternitas) biblijnego Boga przed stworzeniem świata, lecz wiecznym czasem (sempiternitas) ciągle trwającego czasu świata, wiecznym obiegiem powstawania i przemijania.

Jednak według Löwitha "amor fati" tylko w przypowieściach Nietzschego oznacza jedność wolności i konieczności. Gdy filozofa opuszcza "twórcza siła przypowieści" i gdy podejmuje wysiłek dyskursywny, "rozłamuje się zadziwiająca jedność i konsekwencja biegu myśli Nietzschego", rozdarta na wpływające z wolności dążenie do uwiecznienia się w ideale nadczłowieka - antropologiczno-moralny sens wiecznego powrotu oraz na wiedzę o wiecznym, bezcelowym powracaniu świata - kosmologiczny sens wiecznego powrotu. Wieczny powrót jest więc bądź idealnym celem, "etycznym ciężarem", dzięki któremu ludzkie istnienie otrzymuje cel, bądź faktem fizykalnym - antyczną kosmologię zastępuje współczesna fizyka jako "ateistyczna religia". Jako etyczny cel wieczny powrót ma charakter etycznego imperatywu: "w każdej chwili tak żyć, by móc zawsze ponownie jej chcieć", jest postulatem: "należy tak żyć »tak jakby« istniał obiektywny powrót". W tej postaci idea wiecznego powrotu staje się "namiastką wiary w nieśmiertelność", nadając istnieniu człowieka wieczne znaczenie. Czas wiecznego powrotu nie jest już "wieczną terażniejszością" krążenia bez celu, w którym przeszłość jeszcze będzie, a przyszłość już była, lecz czasem w którym nadczłowiek będzie określał swoją egzystencję wedle ideału wiecznego powrotu, czasem rozstrzygnięcia, w którym zostanie przewyciężona nihilistyczna współczesność.

Z kosmologicznego aspektu wiecznego powrotu wypływa - zdaniem Löwitha - zasadnicza sprzeczność filozofii Nietzschego: jeśli ludzkie istnienie wiecznie się powtarza, jaki sens miałyby dążenie do realizacji idei nadczłowieka?¹⁶

¹⁶ K. Löwith, Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des

Również K. Jaspers zwraca uwagę na sprzeczność między wiecznym powrotem jako "fizyko-kosmologiczną hipotezą" a wiecznym powrotem rozumianym jako postulat etyczny¹⁷.

Nie wszystkie jednak interpretacje, przyjmujące ideę wiecznego powrotu w znaczeniu cyklicznym, uważają ową sprzeczność za rzeczywistą i niszczącą spójność filozofii Nietzschego. W interpretacji Danto nadczłowiek wiecznie powraca¹⁸. W. Kaufmann, odrzucając ewolucyjno-darwinistyczne ujęcie idei nadczłowieka i powołując się na znane stwierdzenie Nietzschego z "Niewczesnych rozważań" iż "cel ludzkości nie leży w końcu, lecz tylko w jej najwyższych egzemplarzach", uważa, że nadczłowiek występuje w postaci wielkich indywidualności w przeciągu całej historii¹⁹. Z kolei G. Simmel, kładący - jak zobaczymy - nacisk na etyczną wykładnię wiecznego powrotu, stwierdza, że jeśli by nawet idea wiecznego powrotu była teorią rzeczywistości, to i tak miałyby ona "etyczno-psychologiczne znaczenie"²⁰, byłaby tylko etycznym postulatem, przez którego realizację określałby się nadczłowiek. Nadczłowiek jest "zadaniem", ideałem każdorazowo przekraczającym osiągnięty już stan. Możliwe jest więc pogodzenie owej nieskończoności, związanej z zawsze wykraczającym ponad empirię ideałem, ze skonczonością okresów świata. Stąd też - konkluduje Simmel - między ideą wiecznego powrotu i ideą nadczłowieka nie ma sprzeczności²¹.

Przejdźmy do trudności w jakie wikła się cykliczna wykładnia idei wiecznego powrotu. Idea wiecznego powrotu rozumiana jako "powrót identycznych przypadków" nie mogłaby być myślą "najbardziej paraliżującą", a zarazem "najbardziej wychowawczą", poprzez którą dokonuje się przewyciężenie nihilizmu i przewartościowanie wszystkich wartości. Może ona wywoływać postawy rezygnacji czy afirmacji, lecz miałyby efektywną moc przeobrażania wtedy tylko, gdyby powrót dokonywał się w obrębie znanej historii, tj.

Gleichen, Hamburg 1978, s. 31-112, i d e m, Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche, Göttingen 1967, s. 156-196.

¹⁷ K. J a s p e r s, Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin 1974, s. 358. Jaspers akcentuje przede wszystkim etyczno-egzystencjalny sens idei wiecznego powrotu, zob. ibidem, s. 350-363.

¹⁸ D a n t o, op. cit., s. 212.

¹⁹ W. K a u f m a n n, Nietzsche. Philosoph, Psychologist, Antichrist, Princeton 1968, s. 319-320, 328-329.

²⁰ Patrz poniżej.

²¹ S i m m e l, op. cit., s. 253-254.

gdyby - jak zauważa Simmel - podmiotem egzystencji powtarzającej się w kolejnych repetycjach był ten sam podmiot, zachowujący świadomość (pamięć) swego poprzedniego istnienia. Wtedy jednak każdorazowa egzystencja różniłaby się jakościowo od poprzednich, gdyż posiadając kumulującą się samowiedzę nie przeżywałaby powtarzających się chwil identycznie, uniemożliwiając w ten sposób powrót tego samego²². Sama świadomość powrotu, jeśli nie towarzyszyłaby jej pamięć o poprzednim istnieniu i niezbita pewność jego powrotu, nie byłaby w stanie wyrzec większego, egzystencjalnego wpływu na aktywność człowieka, byłaby tylko wiedzą teoretyczną, a nie zasadą i kryterium przewartościowania dotychczasowych wartości. Danto, a zwłaszcza Kaufmann, akceptując cykliczną interpretację idei wiecznego powrotu i przyjmując założenie, że powrót dokonuje się w ramach nie znanej nam historii, nadają tej idei zabarwienie dionizyjskie; sens wiecznego powrotu zawiera tu formuła: "odciśnijmy obraz wieczności na naszym życiu", idea wiecznego powrotu określałaby stawanie się, w którym jednostka, osiągając w każdej chwili "doskonałość" i najwyższą radość, afirmuje całe swoje istnienie, każdorazowo nadając mu sens²³.

Inna, nie mniej istotna obiekcja ukazuje sprzeczność między cykliczną wykładnią idei wiecznego powrotu a podstawowymi założeniami filozofii Nietzschego. Świadomość jest dla Nietzschego czymś wtórnym wobec sfery popędów. Aktywność człowieka nie ma swojego źródła w wiedzy teoretycznej, w sferze intelektualno-poznawczej. Prawda wiecznego powrotu nie jest prawdą teoretyczną, wypływającą z bezinteresownej, poznawczej aktywności człowieka i określającą jego działanie, lecz prawdą, która istnieje w najwyższej subiektywności i euforyczności życia. Życie, powracające stawanie się, jest przede wszystkim przeddyskursywną sferą doświadczenia, tworzeniem: "O niebios stropie ponade mną przezroczyści! Wyniosły! Tem jest mi oto twa czystość, że wieczne pająki rozumu i rozumu pajęczyny nie istnieją wcale: i żeś tanecznem ty boiskiem dla boskich przypadków, żeś mi boskim jest stołem dla boskich kości i graczy! - lecz ty rumienisz się oto? Zalimż powiadał o niewypowiadalnym. Zalimż bluźnił, chcąc ciebie błogosławić". W stawaniu się jednostki

²² Ibidem, s. 250-253.

²³ D a n t o, op. cit., s. 212-213. Kaufmann opowiadając się za dionizyjskim ujęciem idei wiecznego powrotu podkreśla, że interpretację cykliczną Nietzsche traktował tylko jako hipotezę: K a u f m a n n, op. cit., s. 320, 324, 332-333.

ginie opozycja podmiot-przedmiot: "Dla mnie - jakżeby »poza mną« być mogło? Nie masz »na zewnątrz«"²⁴. Tworzenie sytuuje się poza koniecznością i wolną wolą. Tylko "słabemu", poznającemu stawanie się i wieczny powrót jawią się jako konieczność i fatalność. O wiecznym powrocie nie można również nauczać²⁵. Idea wiecznego powrotu może tylko pełnić funkcję podniety dla tych, którzy są gotowi do tworzenia bądź odpowiadać doświadczeniu tych, którzy osiągnęli już pełnię woli mocy.

ETYCZNE INTERPRETACJE WIECZNEGO POWROTU

Trudności związanych z cykliczną wykładnią wiecznego powrotu, a zwłaszcza sprzeczności między ideą wiecznego powrotu a pojęciem nadczłowieka próbuje uniknąć interpretacja, która nadaje myśli o wiecznym powrocie sens etyczny, wyrażony w imperatywie: "Żyj tak, abyś musiał pragnąć żyć znów w taki sposób" (Nietzsche). Interpretację etyczną podtrzymują: E. Horneffer, A. Drews, R. M. Meyer, R. Richter, K. Heckel²⁶, O. Ewald, G. Simmel, R. L. Howey²⁷, J. P. Stern, F. A. Lea, M. Żelazny²⁸.

Wśród etycznych interpretacji idei wiecznego powrotu można wyróżnić dwie orientacje: jedna, wyraźnie nawiązując do kantowskiej krytyki rozumu praktycznego, akcentuje przede wszystkim jako zasadniczą funkcję idei wiecznego powrotu budzenie w jednostce poczucia najwyższej odpowiedzialności - przeciwstawia powinność faktyczności, życiu nigdy nie dający się urzeczywistnić ideał; druga upatruje w etycznie ujętej idei wiecznego powrotu formułę absolutnej afirmacji świata. Pierwszą przedstawię na przykładzie interpretacji Ewalda i Simmla, drugą - odwołując się do interpretacji Sterna i Lea.

Według Ewalda sprzeczność między dwoma zasadniczymi ideami filozofii Nietzschego - nadczłowieka i wiecznego powrotu - zanik-

²⁴ Nietzsche, Tako..., s. 231, 307.

²⁵ "I niechętnie o drogi pytałem, - przeciwiało się to zawsze smakowi memu! Chętniej zapytywałem drogi same i doświadczałem ich... »Oto - moja droga, - a gdzie jest wasza?« tak odpowiadam tym wszystkim, którzy mnie »o drogę« pytają. Drog i? - nie masz jej zgoła!", ibidem, s. 275.

²⁶ Podają za: Löwith, Nietzsches..., s. 204.

²⁷ Zob. R. L. Howey, Heidegger and Jaspers on Nietzsche: A Critical Examination of Heideggers and Jaspers Interpretations of Nietzsche, The Hague 1973, s. 85-88, 148-153, 196-203.

²⁸ Żelazny, op. cit.

nie, jeśli obie pojmie się nie "dogmatycznie", lecz "krytycznie", tj. w ich "etycznej idealności". Jako ideał nadczłowiek jest symbolem "nieskończoności dążenia", zaś idea wiecznego powrotu wskazaniem na przedmiotowe uosobienie otwarcia się na nieskończoność. Obie idee mają dla Ewalda sens etyczny, są imperatywami działania. Zasadniczą, etyczno-psychologiczną funkcją obu tych idei jest budzenie świadomości odpowiedzialności za postępowanie, również w przeszłości. Według Ewalda rdzeniem nauki Nietzschego jest problem nieśmiertelności, problem wartości życia. Realizując prawo etyczne, w "moralnej osobowości" człowiek uwiecznia etycznie swoje istnienie. Kiedy jednak Nietzsche traktuje ideę wiecznego powrotu "dogmatycznie", wtedy opiera - zdaniem Ewalda - istnienie na przypadku, afirmuje niewinność jako nieodpowiedzialność, a nieśmiertelność utożsamia z immanentnym stawaniem się świata, co w konsekwencji oznaczałoby likwidację odpowiedzialności jednostki za swoje życie, poświęcenie aktywności moralnych wartościowań na rzecz przypadku i przeznaczenia²⁹.

Również Simmel przeformułuje ideę wiecznego powrotu na imperatyw etyczny: "powinniśmy więc żyć tak jakbyśmy wiecznie w ten sposób żyli, to znaczy tak, jak gdyby istniał wieczny powrót". Jeśli jednak Kant ujmuje bezwyjątkową normę w "wymiarze szerokości", w nieskończonym jej powtarzaniu, w równoczesności społeczeństwa, to Nietzsche - zdaniem Simmla - sprowadza ją do wymiaru czasowego: "postępuj tak abyś mógł pomyśleć maksymę twojej woli jako wieczne prawo dla ciebie". Tak rozumiana idea wiecznego powrotu jest wyrazem "olbrzymiej odpowiedzialności człowieka, którego postępowanie zostaje unieśmiertelnione przez jego wieczne powtarzanie". Nadczłowiek realizujący ideę wiecznego powrotu jest nieskończonym ideałem, obie więc idee są "tylko regulatorem i kamieniem probierczym naszego postępowania"³⁰.

Współcześni autorzy anglosascy akcentują, jak już wspomniałem, moment afirmatywny idei wiecznego powrotu.

Według Sterna filozofia Nietzschego "przyjmuje formę teologii bez Boga, dla której ważna jest tylko funkcja idei wiecznego powrotu, jej wartość jako moralno-egzystencjalnego testu". Doktryna wiecznego powrotu zajmuje miejsce metafizyki i religii, jednak "nie po to aby oferować pocieszenie za poniesione zło i

²⁹ Podaję za: Löwith, Nietzsches..., s. 202-204.

³⁰ Simmel, op. cit., s. 247-259.

nagrodę za praktykowane cnoty, lecz aby być testem: »Kto może znieść myśl o wiecznym powrocie«. Idea wiecznego powrotu staje się kryterium nadczłowieczeństwa: kiedy "życie we wszelkiej swojej wzniosłości i trywialności zostaje uwiecznione w nieskończoności", kiedy powtarzają się te "ad infinitum i ad nauseam, bez zmiany, bez poprawy" i jeśli wszystko to "ma być sensem życia i nadczłowiek ma na to przystać [...] wtedy rzeczywiście sprawdził się w najbardziej surowym sprawdzianie [...] wtedy oczyścił się od wszystkich fałszywych i pocieszających wiar".

Jednak tak rozumiana idea wiecznego powrotu budzi - pisze Stern - pewne wątpliwości. Zapytuje on, co czyni powrót "wielkiego i małego człowieka" przerażającym. Po pierwsze - i tu Stern powtarza argument Simmla - wieczny powrót nie jest przeżyciem powtarzalności, lecz tylko "świadomością powtarzalności". Po drugie, powtórzenie pociągałoby za sobą wtedy tylko zgrozę, gdyby było związane ze świadomością powtórzenia się niepowodzenia w dążeniu do osiągnięcia czegoś lepszego, być może nawet metafizycznego celu, dobra istniejącego poza światem i jego powtórzeniami. Stern konkluduje: jako moralno-egzystencjalny sprawdzian idea wiecznego powrotu funkcjonuje przy obecności w filozofii Nietzschego utajonych założeń pseudo-chrześcijańskiej eschatologii³¹.

Lea w idei wiecznego powrotu widzi "najwyższą formułę przytakiwania życiu, jaką kiedykolwiek osiągnięto" (Nietzsche). Ucieleśnieniem tej idei jest nadczłowiek. Przerazenie tą ideą jest przerazeniem Nietzschego, nie zaś - wbrew Sternowi - trwałym modusem istnienia nadczłowieka, wyrażającym klęskę nadziei eschatologicznej w obliczu nieuchronności wiecznego powrotu: "Byliśmy tymi, którzy stworzyli najcięższą myśl - stwórzmy teraz istnienie, dla którego ona będzie nie tylko lekką, lecz błogosławioną" (Nietzsche). Mówić "Tak" powracającemu "wiecznemu [bezsensownemu] Nic" znaczy mówić "Tak" wszystkiemu sub specie aeternitatis. W chwili totalnej afirmacji zawieszona ma zostać aktywność wartościowania. Jednak, zdaniem Lea, formuła "poza dobrem i złem", realizacja zasady "omnis existentia est perfectio" nie jest w stanie uwolnić człowieka od oceniania, od wysiłku by zmienić ist-

³¹ Stern, op. cit., s. 166-168. Stern widzi inną możliwość "teologii bez boga", którą określa jako "estetyczną" - wieczny powrót oznaczałby totalną niewinność stawania się. W tym też widzi klęskę filozofii Nietzschego: wiza świata totalnie afirmowanego jest jedynie nieosiągalnym celem tej filozofii, gdyż filozofia woli mocy pociąga za sobą wartościowania moralne, "praktykę oceniania", ibidem, s. 168, 170-184, 206, 211.

nienie; każde działanie zakłada osąd. Rezygnacja z moralnych imperatywów kończy się na nowym: "staniesz się tym, kim jesteś". Nietzsche bezskutecznie usiłuje, stwierdza Lea, wykroczyć poza dystynkcję "dobra" i "zła". Przypisując "swojemu własnemu »dobru« status dobra absolutnego i zidentyfikowawszy swoje »dobro« z »poza dobrem i złem« samym, mógł tylko widzieć w opozycji, którą napotkał, coś absolutnie satanicznego"; miast totalnie afirmować świat stworzył nową moralność³².

Również Dannhauser zwraca uwagę na etyczny aspekt idei wiecznego powrotu; totalnie afirmując świat człowiek staje się nadczłowiekiem. Jednakże - jak stwierdził - "wola mocy skierowana jest zbyt bardzo na przewyższanie przeszłości by być całkowicie wolną od negacji"³³.

Przechodząc do krytyki etycznej wykładni idei wiecznego powrotu zacznijmy od argumentacji analogicznej do argumentacji użytej przy krytyce cyklicznej interpretacji tej idei. Jeśli chodzi o jej funkcję "historyczną", to idea wiecznego powrotu w postaci etycznej również nie mogłaby być zasadą przewartościowania i aktywnego przewyższenia nihilizmu. Myśl o możliwości powrotu nie znosi - jak podkreśla Löwith - różnicy między rzeczywistym powrotem i powrotem pomyślanym tylko jako możliwość. Gdyby było się pewnym, że wszystko powraca, wieczny powrót jako imperatyw straciłby sens. Z drugiej strony oczekiwanie przyszłego zdarzenia nie powodowałoby przemiany, gdyby nie było się pewnym, że coś takiego się zdarzy³⁴.

Jak już wcześniej wspomniałem aktywność człowieka nie wypływa ze świadomości refleksyjnej, wolnej woli, których istnienie zakłada powinność etyczna, wieczny powrót jako postulat etyczny; sytuuje się ona na poziomie doświadczenia prerefleksyjnego, wypływa z gry nieświadomych popędów, z mocy afirmatywnej. Nadczłowiek nie odnosi swojej aktywności do ponadempirycznej esencji, ideału, lecz działa pod naporem rozpierającej pełni istnienia: "Bóg najwyższą mocą - to wystarczy! Z niej wypływa wszystko, z niej wypływa świat"³⁵. Wola mocy nadczłowieka nie dąży do niczego,

³² F. A. L e a, The Tragic Philosopher: A Study of Friedrich Nietzsche, London 1973, s. 207-226.

³³ W. D a n n h a u s e r, Nietzsche's view of Socrates, Ithaca, New York 1974, s. 264-269.

³⁴ L ö w i t h, Nietzsches..., s. 92.

³⁵ F. N i e t z s c h e, Umwertung aller Werte, München 1969, t. 2, s. 816.

do niczego nie zmierza, nie dąży do urzeczywistnienia żadnego ideału, jak to utrzymują wspomniane etyczne interpretacje idei wiecznego powrotu. Wola mocy daje, tym co daje jest w niej moc, dzięki niej jest twórcza. To, czego moc chce, nie jest przedmiotem ani celem, lecz jej typem, aktywnym albo reaktywnym, określonym przez stosunek sił, jakoś sił w tym stosunku i wreszcie przez jakoś samej mocy. W aktywności nadczłowieka moc afirmuje siebie i swą różnicę. Cele, obiekty, ku którym zmierza moc, a nawet motywy są tylko jej symptomami, czymś wtórnym³⁶. Tym samym aktywność nadczłowieka nie wyrasta z dążenia do "eternalizacji" życia, z dążenia do osiągnięcia nieśmiertelności, z quasi-religijnej potrzeby samouwiecznienia się, co najwyżej przeżycie wieczności jest czymś pochodnym wobec stawania się, wyrazem najwyższej afirmacji.

Mając na uwadze powyższe, nie jest istotne czy idea wiecznego powrotu, interpretowana jako imperatyw, traktowana będzie jako ścisłe kryterium etyczne dla poszczególnych działań (Simmel, Ewald), czy jako test (Stern), jako cel i kierunek samoprzezwyciężania, "meta-wartość" (Howey), czy też jako "czysta forma" aktywności (Jaspers). Najdalej od założeń filozofii Nietzschego odbiegają interpretacje Simmla i Ewalda, przeciwstawiające nigdy nie dający się zrealizować ideał faktycznemu istnieniu. Na gruncie filozofii nietzscheańskiej nie ma sensu etyczna kategoria odpowiedzialności; Nietzschemu chodzi o jedność myśli i działania, o totalną afirmację istnienia. Dystansującej wobec życia świadomości odpowiedzialności Nietzsche przeciwstawia niewinność stawania się dynamizowanego przez przypadkowość istnienia. Tę intencję trafnie podkreślają interpretacje Sterna, Lea, Dannhausera, dostrzegając w niej także treść moralną. W tym właśnie widzą oni porażkę filozofii Nietzschego, idei Ja-Stellung. Miast "przytakiwać światu" Nietzsche popada, jak sądzą, w nową moralność; moralności "dobra" i "zła" przeciwstawia moralność "poza dobrem i złem". Można by na te zarzuty odpowiedzieć, że Nietzsche, wyrastającej z resentymentu moralności niewolniczej przeciwstawia źródłową różnicę, różnicę między tym, co dostojne i tym, co liche. Nadczłowiek, totalnie afirmując w swym stawaniu się istnienie, afirmuje właśnie tę różnicę. Jest to możliwe, ponieważ moralność nadczłowieka nie jest relacyjna, nie określa się przez uczucia

³⁶ Deleuze, op. cit., s. 90-99.

i oceny negatywne, przez repulsję i resentyment; są one czymś wtórnym wobec pozytywnej i afirmatywnej aktywności nadczłowieka: "z miłości jedynie winna wzbijać się ma wzgarda i ptak mój ostrzegawczy: lecz nie z bagna"³⁷.

Nietzsche mówiąc o idei wiecznego powrotu jako o postulatcie etycznym i teorii rzeczywistości nadawał jej wartość ideologiczną. W tej egzoterycznej, pro foro externo, postaci idea ta nie miała być samą zasadą przewartościowania, lecz narzędziem destrukcji i "naturalnej selekcji", prowadzącej do ostatecznego przewartościowania. Tylko myśleniu nihilistycznemu wieczny powrót jawi się bądź jako fakt, bądź jako powinność etyczna, w obu przypadkach wywołując przerażenie i paraliż. Jak słusznie zauważył H. Gillner "Nietzsche wielokrotnie podkreślał związek teorii wiecznego powrotu z koncepcją przyszłej arystokracji [...] nie zaś z człowiekiem współczesnym"³⁸. Przeżycie wiecznego powrotu wymaga - według Nietzschego - nowej wrażliwości: "człowiek jest czymś, co pokonanym być powinno".

DIONIZYJSKIE INTERPRETACJE WIECZNEGO POWROTU

W wykładni dionizyjskiej idea wiecznego powrotu określa naturę stawania się, powrót samego stawania się. Powrót stawania się charakteryzowany jest w ujęciach M. Heideggera, E. Finka, I. N. Bulhof-Rutgers jako powrót woli mocy do żywiołu dionizyjskiego, jego kształtowanie. Odniesienie to jest różnie interpretowane, wiąże się z nim różne koncepcje woli mocy i czasu.

Wedle Heideggera filozofia Nietzschego jest "zasadniczym metafizycznym stanowiskiem", wypływającym z "zasadniczego pytania" metafizyki Zachodu: czym jest byt w obu swoich aspektach - ze względu na swoją istotę i na swój sposób bycia. Jako koniec metafizyki, będącej "zapomnieniem bycia w jego dziejowości" metafizyka Nietzschego powraca do początków myślenia greckiego w jego ukształtowaniu platońskim, a nie źródłowym presokratejskim, "zamyka koło, które tworzy błąd pytania o byt jako taki w całości". Skupiając w sobie "zasadnicze metafizyczne stanowiska Zachodu":

³⁷ Nietzsche, Tako..., s. 249; zob. Deleuze, op. cit., s. 205-207.

³⁸ H. Gillner, Fryderyk Nietzsche. Filozoficzna i społeczna doktryna immoralizmu, Warszawa 1965, s. 144.

parmenidejskie, w którym "byt jest" i heraklityjskie, w którym "byt staje się", filozofia Nietzschego określa byt w całości jako wolę mocy i wieczny powrót; wola mocy jest jego istotą (essentia), a istnieje on na sposób wiecznego powrotu (existentia). Oba momenty tworzą nierozdzielalną jedność³⁹.

Na czym owa jedność polega? Wola mocy jest transcendowaniem, nieustannym przekraczaniem zastanego stanu - stawaniem się. Ustanawia ona wartości i cele jako "perspektywiczne warunki" swojego utrzymania i wzrostu. Transcendowanie istnieje tam, gdzie istnieją przeciwieństwa; cele woli mocy mają charakter przeszkód, ku nim ona zdąża i je przekracza. Nie mogą one być celami samymi w sobie, na których moc mogłaby zatrzymać swoje stawanie się. Wola mocy jest bezcelowa, jeśli przez cel rozumieć określaną ją, istniejącą poza nią stan; ruch świata nie może mieć celu finalnego. Ponieważ cele podlegają przewyżczeniu, muszą być skończone, a więc wola mocy także musi być skończoną, stałą, określonej wielkości siłą, która wyklucza nieskończone dążenie ku jakiemś celowi: "tedy byt jako wola mocy musi pozwalać temu samemu powracać". Wieczny powrót jest sposobem bycia woli mocy - jej powrotem. Powracając, utrwalając stawanie się - wyznaczając cele do przewyżczenia, wola mocy zabezpiecza sobie transcendowanie, tj. stawanie się. Stawanie się jest wiecznym powrotem tego samego, "utrwalaniem tego, co jest bez trwałości", po to, aby to przewyżczyć⁴⁰. W tym utrwalaniu to, co staje się, przewyżcza się i przemienia, wyzwala i realizując swoje najwyższe możliwości. W wyzwalamym przemienianiu, nadającym stawaniu się charakter bytu, wola mocy osiąga swoje apogeum: "odciśnijmy obraz wieczności na naszym życiu". Ową przemianę Heidegger określa jako rozstrzygnięcie dokonujące się w chwili, "chwilowości" (Augenblicklichkeit). Ta chwilowość tworzenia jest "istotą rzeczywistej działającej wieczności, która uzyskuje swą najwyższą ostrość i głębię jako chwila wieczności powrotu tego samego". Wieczny powrót byłby dla Heideggera powrotem "chwilowości"⁴¹.

Interpretacja Heideggera nie wydaje się wystarczająca. Ujmuje ona wolę mocy jako przewyżczający, coraz wyżej wznoszący się ruch życia, jako sukcesję "chwilowości". Życie i czas mają wtedy

³⁹ Heidegger, op. cit., t. 1, s. 338-339, 424-427, 464.

⁴⁰ Ibidem, t. 2, s. 283-291.

⁴¹ Ibidem, t. 1, s. 465-467.

charakter linearny. Heidegger rozpatruje "chwilowość" jako moment zorientowanego na przyszłość rozstrzygnięcia, moment rozdzielający przyszłość od przeszłości, różniący się od innych chwil intensywnością egzystencjalną i świadomym przeżyciem czasu. Wieczność byłaby tu nie tożsamością całego czasu, lecz powtarzalnością stania się⁴².

Na nowe ujęcie czasu zwracają uwagę interpretacje Finka, a zwłaszcza Bulhof-Rutgers.

Interpretacja Finka oscyluje między cykliczną i dionizyjską wykładnią wiecznego powrotu; ostatecznie opowiada się on za tą ostatnią.

Według Finka całość filozofii pozytywnej Nietzschego wyraża postać Dionizosa, który określa kosmiczną grę bytu i świata. Życie jest wolą mocy i wiecznym powrotem. Nietzsche - stwierdza Fink - zradycyzował początkowe przeciwieństwo dwóch zasad sztuki, apollinijskiej i dionizyjskiej, w przeciwieństwo kosmologiczne, w jedność woli mocy i wiecznego powrotu. Wola mocy jest "zasadą tworzącą, mocą kształtującą", kosmiczną zasadą tworzenia tego, co skończone, zasadą rozdwojenia życia - jest tym, co rozrywa nieskończony, pierwotny i nieodróżnicowany przepływ życia na to, co skończone. Jest zasadą nie tylko powstawania skończonych rzeczy, lecz i zasadą ich walki, negacji, jest "negatywnością w bycie samym". Wieczny powrót oznacza wieczne, nieodróżnicowane życie, "bezczasowy czas świata, morze, którego falami są tylko wszystkie »kształty«". Wieczny powrót niszczy to, co skończone, oznacza "obecność tego, co nieskończone w każdej skończonej rzeczy"; poprzez odniesienie do wiecznego i nieskończonego życia to, co skończone i jednorazowe uzyskuje charakter wieczności, w nim "świeci wieczność całości świata". Między wolą mocy i wiecznym powrotem istnieje napięcie, jest to napięcie między tym, co skończone i nieskończone. Nadczłowiek dąży do realizacji skończonych celów, jest otwarty na przyszłość i jednocześnie tęskni do "bezkształtnej podstawy życia", wiedząc o skończoności, daremności i bezsensowności wszelkich dążeń. Przeciwieństwo to jest - pisze Fink - "sprzecznością życia samego", tworząco-niszczącego bytu świata⁴³.

⁴² M. Heidegger, *Wer ist Nietzsches Zarathustra?* [w:] *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1959, s. 109, 121; I. N. Bulhof-Rutgers, *Apollos Wiederkehr. Eine Untersuchung der Rolle des Kreises in Nietzsches Denken über Geschichte und Zeit*, S-Gravenhage 1969, s. 114-115, 137-139.

⁴³ E. Fink, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart 1979, s. 171-179.

O ile u Heideggera wieczność określała się przez powtarzalność powrotu, to w interpretacji Finka określa się przez powtarzające się odniesienie do wiecznego, pierwotnego życia. Jednak i u Finka, tak jak u Heideggera wola mocy jest zorientowana na przyszłość, stąd jej antynomiczny charakter.

Interpretacja Bulhof-Rutgers usuwa ową ambiwalencję życia. Za Finkiem określa ona życie jako "jedność apollińsko-dionizyjskiego rozdzielenia". Wieczny powrót ujmuje poprzez koncepcję "przemienionej natury" ("die verklärte Physis" - sformułowanie Nietzschego), "powrotu Apolla". Apollo oznacza przenikającą świat i człowieka, nie dążącą do żadnego celu wolę mocy, która działa z nadmiarem sił, przemieniającą i kształtującą "dionizyjski strumień stawania się" - Dionizosa. Dionizos oznacza Naturę, naturalny, chaotyczny, o liniowej strukturze czasu, przepływ stawania się. Kształtowanie dionizyjskiego stawania się przez wolę mocy określa Bulhof-Rutgers jako "powrót Apolla". Moment "powrotu Apolla" do Dionizosa, "wybawienie Dionizosa", punkt kulminacyjny twórczej woli mocy tworzy "wielką chwilę". Obejmuje ona dionizyjską całość czasu, przeszłość i przyszłość: "chwila nie staje się wielką chwilą przez stały powrót, lecz przez doświadczenie całości czasu jako teraźniejszej", przez doświadczenie "otwartości bytu". Powrót Apolla symbolizuje ruch koła. Ruch koła odtwarza się ciągle po osiągnięciu najwyższego punktu mocy. Każde "teraz" tego koła jest "wielką chwilą", obejmując całość koła - całość czasu. Istnieje tylko "periodyczny ruch wiecznego powrotu"⁴⁴.

Jeśli w interpretacji Finka przeżycie wieczności wyrasta z samego elementu dionizyjskiego - wiecznego życia (według Bulhof-Rutgers ma on czas o charakterze linearnym), to w interpretacji Bulhof-Rutgers tworzy się ono przez sam akt powrotu, sposób powrotu woli mocy do naturalnego żywiołu życia. Stawanie się woli mocy nie jest tu sukcesją następujących po sobie przeżyć wieczności i momentów czasu linearnego, nie jest powtórzeniem przeżyć wieczności - co Bulhof-Rutgers zarzuca różnym interpretacjom dionizyjskim - lecz permanentnym ruchem kolejno nakładających się przeżyć wieczności.

Interpretacja Deleuze'a uwypukla inny, istotny aspekt wiecznego powrotu: powrót źródłowej różnicy sił. Idea wiecznego powrotu określa - jego zdaniem - byt stawania się. Powracanie jest

⁴⁴ Bulhof-Rutgers, op. cit., s. 79-165.

"bytem tego, co się staje, a nie powrotem tego samego". Stawanie się jest wolą mocy. Jest ona elementem genetycznym i różnicującym, wytwarza źródłową różnicę między siłami aktywnymi i reaktywnymi, jest zasadą wytwarzania "tego, co różne i jego reprodukcji, różnicy i jej powtórzenia", zasadą syntezy sił: "siły w tej syntezie i stosownie do jej zasady odtwarzają się koniecznie". Wieczny powrót jest bytem selektywnym, przewycięża nihilizm, "ponieważ czyni z negacji negację samych sił reaktywnych", przekształca je w siły aktywne, wytwarza aktywne stawanie się - "negacja jako jakość woli mocy przekształca się w afirmację"⁴⁵.

Podtrzymuję ogólne założenia dionizyjskiej wykładni idei wiecznego powrotu jako najbardziej zgodnej z całością filozofii Nietzschego.

Idea wiecznego powrotu określa naturę stawania się jako powrót, konstytuowany przez powrót afirmatywnej woli mocy do dionizyjskiego żywiołu życia, jego twórcze kształtowanie. Powrót stawania się jest również powrotem źródłowej różnicy między siłami aktywnymi i reaktywnymi, Panem i Niewolnikiem, jej afirmacją przez nadczłowieka, którego wola mocy przekształca chaotyczny żywioł życia, podporządkowując i organizując siły reaktywne. Powrót stawania się konstytuuje jego identyczność i niezmiennosc, stawanie się jako byt: "I ż w s z y s t k o p o w r a c a j e s t n a j w y ż s z y m p r z y b l i ż e n i e m ś w i a t a s t a j ą c e g o s i ę d o ś w i a t a b y t u j ą c e g o : s z c z y t e m r o z w a ż a n i a"⁴⁶. Powracalność stawania się jest świadectwem skończoności istnienia: ponieważ jest skończone, jest ono powracającym stawaniem się, nieustannym transcendowaniem, permanentnym niszczeniem i tworzeniem. Skończoność istnienia, manifestująca się w cierpieniu, przypadkowości i faktyczności istnienia, jest według Nietzschego fundamentalnym warunkiem twórczej aktywności, osiągnięcia pełni i mocy. Powracające stawanie się obdarza nadczłowieka twórczą siłą, czyni zeń prawodawcę "nowych tablic" wartości. Autentycznie pojęta skończoność istnienia pociąga za sobą nieuchronnie jego niewinność i amoralność. Właśnie powrót nadaje stawaniu się charakter niewin-

⁴⁵ D e l e u z e, op. cit., s. 53-55, 77-82.

⁴⁶ N i e t z s c h e, Wola..., s. 325. "Czyż usuniemy z procesu wyobrażenie zamiaru i mimo to przytakniemy procesowi? - Byłoby to wtedy, gdyby coś w obrębie tego procesu było o s i ą g a n e w każdym tegoż momencie - i zawsze to samo", ibidem, s. 22.

ności, eliminuje zeń odniesienie do ostatecznego, transcendentnego celu, zewnętrznych wobec niego wartości. W każdym momencie i w każdej manifestacji potwierdza ono swą tożsamość i doskonałość. Stąd też powrót, byt stawania się, jako afirmacja afirmacji, tj. afirmacja afirmującego życie stawania się, jest według Nietzschego formułą "dionizyjskiego przytakiwania światu, takim, jaki jest".

Czym jest określająca powrót wieczność, do czego odsyła nas powtarzająca się inwokacja Zaratustry: "Albowiem kocham się, o wieczności!" Wieczność można rozumieć jako wieczność stawania się, jego wieczne powtarzanie się, jako "wieczną płodność życia". W nim każde działanie, będąc niepowtarzalnym, ma wieczne znaczenie poprzez odniesienie do wiecznego, zawsze tego samego, kosmicznego stawania się. Jest ono jednością życia i śmierci, tworzy łańcuch nierozzerwalnie powiązanych ze sobą zdarzeń: "Czuję, że wszystko jest w sposób konieczny związane ze wszystkim..."⁴⁷. Afirmując terażniejszość nadczłowiek afirmuje swoją i świata przeszłość jako to, co w konieczny sposób doprowadziło do jego aktualnego istnienia, będącego wyrazem całości życia. Przewyciężenie przez twórczą wolę "zemsty przeciw czasowi" i postaw "jego to było", doświadczenie przeszłości jako momentu terażniejszości, owo "tak ja właśnie chciałam" woli, nie jest akceptacją, świadomością tego faktu, jak mówi Nietzsche "pojednaniem z czasem", lecz jego afirmacją, "wyzwoleniem", które dokonuje się w twórczym stawaniu się - jest doświadczeniem wieczności jako jedności istnienia. Poprzez jej przeżycie nadczłowiek afirmuje totalność kosmosu, ekstetycznie otwiera się na całość istnienia i czasu, utożsamia się z kosmicznym stawaniem się. Wieczność nie jest już wyrazem degradacji stawania się i czasu, pozaczasowym, wiecznym "teraz", nunc stans; jest wiecznością w czasie, realizuje się w ludzkim stawaniu się. Jako doświadczenie jedności i totalności życia jest ona wyrazem najwyższej afirmacji istnienia - potwierdzeniem skończoności i temporalnego charakteru ludzkiego istnienia, które osiąga w każdym momencie pełnię i doskonałość i w którym nie ma miejsca na abstrakcyjne "już nie" ("to było") i "jeszcze nie" ("to będzie"), nadzieję i winę.

Idea wiecznego powrotu wyraża ontologiczną współzależność stawania się, czasowości i przypadkowości istnienia, cierpienia

⁴⁷ Cyt. za: E. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer, Historia filozofii współczesnej, Warszawa 1979, s. 97.

i zła, źródłowej różnicy między tym, co dostojne i tym, co liche. Jest ona przeświadczeniem o zasadniczej niezmienności życia, które można - zdaniem Nietzschego - afirmować, w całym bogactwie jego przejawów "poza dobrem i złem", w jego tragiczności, tylko w euforycznym stawaniu się.

Poprzez ideę wiecznego powrotu, rozumianą jako najwyższe potwierdzenie skończoności i faktyczności ludzkiego istnienia Nietzschego, doprowadzając do skrajnych konsekwencji zapoczątkowaną przez Hume'a destrukcją idei ładu moralno-fizycznego, całkowicie wykroczył poza tradycję metafizyki platońsko-sokratejskiej.

Uniwersytet Łódzki
Katedra Filozofii

Paweł Pieniążek

DAS PROBLEM DER EWIGEN WIEDERKEHR IN DER PHILOSOPHIE VON FRIEDRICH NIETZSCHE

Die ewige Wiederkehr gehört zu den meist unklaren Fragen in der Philosophie von Friedrich Nietzsche. Die Idee der ewigen Wiederkunft wird von mir als ein integraler Teil seiner Philosophie angesehen, da meines Erachtens ist das die grundsätzliche Kategorie, die das Ganze jener Philosophie begreifen läßt. Am Beispiel konkreter Interpretationen werden dann genannt und kritisch betrachtet drei Interpretationsweisen der Idee der ewigen Wiederkehr, die sich in der Geschichte der Rezeption der Philosophie Nietzsches finden lassen: die ewige Wiederkehr im stoischen Sinne als Wiederkehr der "identischen Fälle", die ewige Wiederkunft im ethischen Sinne als Postulat der Wirkung und die ewige Wiederkunft im dionysischen Sinne - als Prinzip und Charakteristik des Werdens. Ich spreche für die "dionysische" Interpretation aus, da sie mit den Voraussetzungen und mit der ursprünglichen Fassung der Philosophie von F. Nietzsche am meisten übereinstimmt.