

Maciej Chlewicki

Nietzsche i mistyka wiecznego powrotu

Sztuka i Filozofia 28, 40-50

2006

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Maciej Chlewicki

NIETZSCHE I MISTYKA WIECZNEGO POWROTU

Jeśli rację miał św. Augustyn, pisząc w *Wyznaniach*, że czas to obecność rzeczy minionych, obecność rzeczy teraźniejszych i obecność rzeczy przyszłych¹, to poważne potraktowanie tego twierdzenia mogłoby pociągać za sobą dość niespodziewane, by nie powiedzieć paradoksalne konsekwencje. Tak pojmowany czas jako współobecność czy „współczesność” trzech jego dziedzin jest mianowicie darem ofiarowującym człowiekowi poniekąd „boską perspektywę”, gdyż doprawdy trudno byłoby wskazać, czym w istocie różni się tego typu ludzkie doświadczenie czasu od Boskiego *sub specie aeternitatis*. Oczywiście nie takie wnioski chciałby ze swych słów wyciągnąć św. Augustyn, byłoby to sprzeczne z jego ogólnym zdaniem na temat znaczenia i miejsca człowieka jako stworzenia nieskończenie oddalonego od swego Stwórcy. Same słowa jednak pozostają i niewiele są tu już w stanie zmienić ewentualne wyjaśnienia, że ta „rzekoma” teraźniejszość trzech dziedzin czasu nie jest prawdziwą teraźniejszością wieczności, a jedynie wtórną i w tym sensie pozorną czy fikcyjną, gdyż istniejącą nie w Boskim umyśle, ale w słabym i ograniczonym umyśle człowieka, dzięki takim trzem duchowym funkcjom, jak pamięć, uwaga i oczekiwanie. Jeśli tak rozumiany czas istnieje „tylko” w ludzkim umyśle, to w niczym nie zmienia to jednak faktu, że w takim razie – powtórzmy to jeszcze raz – w ludzkim umyśle istnieje obecność rzeczy minionych, obecność rzeczy teraźniejszych i obecność rzeczy przyszłych, czyli teraźniejszość tego, co było, co jest i co będzie. Mógłby ktoś zapytać, czegoż więcej można jeszcze chcieć, by taką perspektywę określić jako punkt widzenia wieczności. Także owo fundamentalne założenie o nieprzekraczalnej różnicy pomiędzy Boskim a ludzkim umysłem niczego tu nie podważa, zupełnie tak samo, jak nie jest czymś sprzecznym stanowisko konsekwentnego solipsysty, który głosząc istnienie całej rzeczywistości we własnym umyśle, zakłada, że to on sam jest Bogiem. A nikt nie twierdzi, że prawdziwa filozofia nie może ocierać się o solipsyzm. Przy okazji warto przypomnieć pewien znany fakt. Mianowicie, mimo iż taki pogląd jak solipsyzm zyskał rację bytu dopiero w filozofii pokartezjańskiej, to nie bez znaczenia pozostają przecież pewne

¹ Zob. Św. Augustyn, *Wyznania*, przekł. Z. Kubiak, Znak, Kraków 1994, s. 271.

istotne podobieństwa między myślą Descartes'a i św. Augustyna, autora – *nomen omen* – *Solilokwiów*. I to nie kto inny, jak właśnie skończony ludzki (kartezjański) umysł, siląc się na wyżyny „boskiego spojrzenia” wymyśla sobie czy postuluje istnienie wszechpotężnego ducha-zwodziela, skazując swój filozoficzny los na wyprawę w głąb samego siebie, by tam odzyskać pewność co do „idei Boga” istniejącego i prawdopodobnego. *Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habit veritas*, jak pisze św. Augustyn. Ciekawe, że to właśnie tym zdaniem także Husserl, jeden z „wielkich podejrzanych” o solipsyzm, kończy swoje *Medytacje kartezjańskie*².

Nie o solipsyzm tu jednak idzie, chociaż nie wolno też o nim całkowicie zapomnieć, gdyż w takiej czy innej postaci, często ukrytej i zamaskowanej, a przynajmniej jako sama tylko czysta możliwość, wpisany jest już chyba na stałe w krajobraz europejskiej filozofii. Chodzi o uświadomienie sobie, iż św. Augustyn przynajmniej w jednym miał całkowitą rację, której nikt mu już chyba nie odbierze, mianowicie, że wszystko, co filozofowie i teologowie chcieliby wiedzieć o Bogu, nieskończoności i wieczności muszą w końcu zmieścić w granicach swego wnętrza, a więc ostatecznie wiedzieć mogą niewiele. Ale też można z tej prawdy wysnuć wnioski odwrotne, jak o tym świadczy możliwość paradoksalnej w istocie interpretacji Augustynowego twierdzenia o czasie jako terażniejszości rzeczy minionych, obecnych i przyszłych. Mogłoby się bowiem wydawać, że takie ujęcie czasu, w którym jawi się on jako punkt widzenia wieczności, jest błędnym zrozumieniem intencji i myśli autora *Wyznań* i wynika z nazbyt dosłownego potraktowania jego wypowiedzi. Tak jednak nie będzie, jeśli potraktujemy to, co napisał św. Augustyn (a może raczej „to, co mu się napisało”), jako przejaw ukrytego dążenia, bliskiego tak filozofom, jak i myślicielom religijnym, by nie tyle sprowadzić Boga lub wieczność do swej duszy niejako z zewnątrz, lecz by to wszystko tam odnaleźć. Celem tego dążenia będzie

² Jeden z badaczy myśli Husserla w bardzo interesujący sposób wyświeśla jej podstawową ideę, nawiązując przy okazji tak do św. Augustyna, jak i kartezjanizmu. Ze względu na pewne znaczenie tego wątku dla dalszej części rozważań, warto przytoczyć większy fragment: „Jeżeli coś w filozofii Husserla jest Bogiem, to w ostatecznym razie jest nim mająca panteistyczny wydźwięk w idealistycznych ramach sama świadomość transcendentalna. Jest to «świadomość absolutna», której Husserl przypisuje możność «samostwarzania». W tej filozofii świadomość odnajduje zawsze tylko samą siebie, [pozostaje] wobec samej siebie i wszystko znajduje w sobie. Dla Augustyna jego Bóg był jeszcze bardziej bliski (*innerlich*), aniżeli on sam dla siebie: *interior intimo meo*. Natomiast nowożytny kartezjanin nie przebija się «do wewnątrz» tak, żeby we wnętrzu tego, co już najbardziej wewnętrzne, było jeszcze coś zupełnie innego. Nie może to zatem oznaczać «drogi ku Bogu». (M. Sommer, „Fenomenologia jako poważna praca i pogodna pasywność”, przekł. A. Węgrzecki (w:) *Studia z filozofii niemieckiej*, t. 3, *Współczesna fenomenologia niemiecka*, red. S. Czerniak i J. Rolewski, Toruń 1999, s. 117–149).

więc szczególnego rodzaju doświadczenie: jego przedmiotem nie będzie Bóg czy wieczność, lecz nowa świadomość, mianowicie – jak pisał Plotyn – „żeby być bogiem”³. Ślad plotyński prowadzi oczywiście w stronę mistyki, a dokładniej w stronę mistyki filozoficznej. Czy pytanie o czas, pytanie, które przynosi zaskakującą odpowiedź, że jest on, niby wieczność, istniejącą w ludzkiej duszy terażniejszością trzech jego „wymiarów”, nie jest także jakąś mistyczną tajemnicą? I co jest tu większą tajemnicą: sam czas, który objawia się nam w tej paradoksalnej formule, czy może człowiek, który uświadamiając to sobie, poznaje jakąś niewyobrażalną prawdę o sobie samym, zbyt wielką, by ją udźwignąć bez popadania w filozoficzny bądź mistyczny patos? Szkoda, że zamiast tych wątpliwości i podejrzeń, wynikających ze sceptycznego zmęczenia naszych czasów, nie jest nam dziś dana prostota i niewinność greckiego pojęcia szczęścia i nie potrafilibyśmy nawet cieszyć się tą chwilą wieczności, w której przewyższamy nie tylko „zły” czas, ale nawet samych siebie. Ostatnim, który tak umiał się cieszyć i nazwał siebie nauczycielem tej radości, był Nietzsche – Dionizos, Apollo, Ukrzyżowany i Zaratustra w jednej osobie.

Mistyczne doświadczenie przynosi nowe i wyzwalające poznanie, niczym prawdziwa *gnosis*. Jest to ten sam rodzaj poznania, którego pewnego pięknego dnia w sierpniu 1881 r. w górach na jeziorze Silvaplana doświadczył Fryderyk Nietzsche – sześć tysięcy stóp poza człowiekiem i czasem⁴. To ostatnia *gnosis* naszych czasów, której towarzyszyły tak szczerze i nieskrępowane entuzjazm i optymizm. Ostatnia „wiedza radosna”, *la gaya scienza*. Myśl, która nawiedziła wówczas Nietzschego, a na którą oczekiwał i pracował wiele lat, zawładnęła nim bezgranicznie, stając się w istocie najwyższą syntezą jego filozofii. Była to słynna idea wiecznego powrotu, nauka o wiecznych powrotach tego samego. Owocem tego objawienia, dojrzewającym kilka następnych lat, staje się najśłynniejsze jego dzieło – *Tako rzecze Zaratustra*. Ale najpierw, w jakimś sensie „bepośrednio” w wyniku owego doznania, pisze Nietzsche dzieło o wspaniałym tytule *Wiedza radosna*, zbiór aforyzmów, esejów i fragmentów, z których niektóre wprost zapowiadają *Zaratustrę*. Nieczęsty to przypadek, gdy autor, nawiedzony nawet przez myśl nową i genialną, pisze nie jedno, ale jednocześnie dwa dzieła. Styl obu książek jest oczywiście odmienny i dlatego to, co rozplynęło się niejako w swobodnym, poetyckim i metaforycznym stylu przypowieści o Zaratustrze, w drugim dziele znalazło bardziej zwarte i nieco jaśniejsze ujęcie. Trzeba będzie jeszcze skorzystać

³ Plotyn, *Enneady*, przekł. A. Krokiewicz, Aletheia, Warszawa 2000, s. 105.

⁴ Zob. F. Nietzsche, *Ecce homo*, przekł. G. Sowiński, Zielona Sowa, Kraków 2002, s. 94.

z tego dobrodziejstwa obu stylów przy rozwiązywaniu Nietzscheańskich zagadek.

W stylu Nietzschego ujawnia się coś bliskiego nastrojowi, jaki obecny jest u pisarzy mistycznych. Nie dotyczy to zresztą tylko tych fragmentów, które nawiązują bezpośrednio do idei wiecznego powrotu. Dotyczy to także innych opisów chwil wielkiego szczęścia, jakich znajdziemy w jego pismach nawet niemało, jeśli dobrze poszukamy i otworzymy się na ten szczególny nastrój. Ale to, co związane jest bezpośrednio z objawieniem „wielkiego południa”, nauka Zaratustry o wiecznym powrocie, nie ma sobie równych i można to uznać za zwieńczenie swego rodzaju mistycznych intuicji Nietzschego. Pamiętać trzeba jednak, że nie o sam nastrój tu idzie, ale o jego przyczynę. Filozofię Nietzschego można by bowiem postawić w szeregu tych, nie tak przecież licznych i nie przecenianych zanadto w historii filozofii zjawisk, w których poniekąd główną „przyczyną” filozofowania jest szczególnego rodzaju źródłowe doświadczenie, ekstazyjne przeżycie. Można by to nazwać swoistym „paradygmatem Plotyna”, gdyż to zapewne filozoficzna twórczość tego autora może uchodzić za przypadek modelowy, pierwszy, najbardziej znany i niebudzący wątpliwości. Adam Krokiewicz, wybitny znawca tej filozofii, kwituje cały jej sens krótkim stwierdzeniem: „Plotyn pisząc o ekstazie wiedział, o czym pisze, bo ją znał z własnego doświadczenia”⁵ – dalsze komentarze wydają się zbędne i mogą być tylko pomyłką, jeśli nie uwzględni się takiego sensu tej filozofii. Mistyczna ekstaza stanowi zarazem początek, jak i cel ostateczny jego filozofii. Jego nauka służy jedynie wyjaśnieniu i przygotowaniu tego doświadczenia⁶. Czy to właśnie tego rodzaju wiedza „nawiedziła” myśl Nietzschego? Na pewno wiedział, o czym mówi. Ale – Nietzsche mistyczny?

Oczywiście pojęcie mistyki w odniesieniu do wielu zjawisk, w tym do Nietzscheańskiej filozofii, może być pewnym nadużyciem, a co najmniej przesadą. Tym niemniej, jak świadczą o tym nieliczne wprawdzie przykłady, myśl autora *Tako rzecze Zaratustra* bywa postrzegana i pod takim kątem. Może nie jako wprost mistyczna, bo przy tym trudno by się upierać, ale jednak. Spośród autorów piszących w ten sposób o Nietzschem można wymienić co najmniej trzech: Giorgia Coliego, Karla Alberta i ostatnio Hannę Buczyńską-Garewicz. Książka polskiej autorki, nie poświęcona wprawdzie bezpośrednio myśli Nietzschego, ale której rzeczywistym, choć ukrytym bohaterem jest jednak ten niemiecki filozof, byłaby tu najbardziej interesującym źródłem, ze względu na podejmowaną w niej prob-

⁵ A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Aletheia, Warszawa 1995, s. 438.

⁶ Ibidem, s. 424.

lematykę czasu, gdzie idea wiecznego powrotu zaprezentowana została nie tylko jako metafizyka czasu, ale wręcz jako „mistyka czasu”. Do tego wątku trzeba będzie jeszcze powrócić nieco bardziej szczegółowo. Jak się bowiem zdaje, spośród wymienionych autorów to jednak Albert daje najszersze filozoficzne ugruntowanie takiej, tj. „mistycznej”, interpretacji filozofii Nietzschego. Ten niemiecki historyk filozofii i filozof proponuje własną oryginalną koncepcję, którą nazywa „filozoficzną mistyką”⁷. Robi to częściowo na podstawie historii filozofii i to nie tylko europejskiej, ale także tzw. filozofii Wschodu, a także sięga do literatury pięknej (ten ostatni element najbardziej przybliży jego teorię do refleksji Buczyńskiej-Garewicz). Z jednej strony Albert przyznaje, że coś takiego jak filozoficzna mistyka nie jest ani zagadnieniem dostatecznie w filozofii znanym, ani powszechnie zrozumiałym, z drugiej natomiast zmierza do twierdzenia, że to właśnie filozoficzna mistyka, nie tylko jako odrębna dziedzina filozoficzna bądź linia rozwojowa całej historii filozofii, ale wręcz jako motyw przewodni stanowi istotne źródło filozofowania jako takiego. A co najciekawsze, jako w pewnym sensie patrona czy przewodnika dla tej tezy wybiera właśnie Nietzschego, od którego rozpoczyna swoją książkę i którego myśl wybiera jako motto dla niej i dla swej filozoficznej idei: „Właściwym celem wszelkiego filozofowania jest *intuitio mystica*”⁸. Poszukując odpowiedzi na pytanie o początki filozofii i o ich „mistyczne”, w określonym sensie, źródło, Albert wykorzystuje także cenne uwagi Nietzschego, zwłaszcza z jego wczesnych pism poświęconych filozofii presokratejskiej. Mianowicie tym, co uczyniło myślicieli tej epoki filozofami, był niezwykle pomysł, by postrzegać rzeczywistość jako jedność. „Wszystko stanowi jedność” – oto myśl, która zrodziła filozofię. Była to zarazem, według Alberta oraz zgodnie z jego przekonaniem także Nietzschego, przede wszystkim owa *intuitio mystica*. Początek filozofii był po prostu tożsamy z początkiem filozoficznej mistyki. Idea jedności całego istnienia jest tą myślą, tym poznaniem, które niejako objawia się w ponadmysłowym i ponadrozumowym doświadczeniu mistycznym. Ale oprócz poznania i świadomości pewnej myśli chodzi w tym „fakcie” o coś więcej, o szczególną jedność,

⁷ Zob. K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, przekł. J. Marzęcki, Antyk, Kęty 2002.

⁸ Ibidem, s. 5. Niestety autor nie podaje, skąd dokładnie u Nietzschego pochodzi ta myśl, ale z innych źródeł wiadomo, że są to *Nachgelassene Fragmente 1884*. (Zob. S. Kasprzysiak, „Rozmowa z Cieniem” (w:) G. Colli, *Po Nietzschem*, przekł. S. Kasprzysiak, Oficyna Literacka, Kraków 1994, s. 12) Jak widać, ta myśl Nietzschego pochodzi z okresu już po owym niezwyklej doznaniu z 1881 r., z czasu powstawania *Zaratustry*.

jaką odczuwa wobec istnienia ten, kto tę myśl w taki sposób „pojmuje”. Dlatego należy tu mówić dodatkowo o *unio mystica*.

Nie sposób streścić wszystkich interesujących myśli Alberta, zresztą nie ma to w tym momencie większego znaczenia. Jako ważne uzupełnienie można jedynie wymienić jeszcze słowa-klucze stanowiące podtytuły pierwszego rozdziału, rozdziału najważniejszego, o równie wielce znaczącym tytule: *Doświadczenie*. Są to: *Jedność*, *Teraźniejszość (Obecność)*, *Szczęśliwość*, *Miłość*, *Śmierć*. Czas także pojawia się w tych rozważaniach, ale w sposób szczególny – nie jako czas sam, lecz w ramach doświadczenia terażniejszości. Uprzywilejowane „teraz” jako trwały element przemijania czasu oznacza w istocie doświadczenie terażniejszości wszystkich jestestw, w tym istniejącego podmiotu, czyli jest jednym z aspektów doświadczenia jedności bytu. Problematyka czasu – można by powiedzieć, że po heideggerowsku – podporządkowana została problematyce (jedności) bytu czy bycia. Ponadto jest tu mowa o czymś z istoty „spoza czasu”, a więc czasu jako takiego nie dotyczy. Chodzi bowiem o doświadczenie szczęśliwości beczasowego nagiego istnienia, w którym mistycy i pisarze religijni przeczuwają przyszłe życie w Bogu, w wieczności jako stałej terażniejszości. Stosowne fragmenty *Wyznań* św. Augustyna, do których odwołuje się Albert, zostają określone jako „mistyczne przeżycie z Ostii”. Co ciekawe, brak w tym kontekście Nietzschego, którego tak czy inaczej interpretowana nauka o wiecznym powrocie bądź inne związane z nią wątki mogłyby stanowić interesujące „dopełnienie” Albertowskiej koncepcji mistyki filozoficznej, inspirowanej przecież jak najbardziej myślą autora *Wiedzy radosnej*.

Colli nie ma ani tak ambitnego ogólnofilozoficznego projektu filozoficznej mistyki jak Albert, ani chyba też nie przecenia roli tego wątku u samego Nietzschego, choć na pewno potrafi dostrzec jego wagę. W nielicznych fragmentach swej książki wspomina o mistycznych i misteryjnych skłonnościach autora *Zaratusztry*, formułując przy okazji interesującą tezę, że na przykład Nietzscheńska krytyka Sokratesa wynikała w istocie z faktu, że w odczuciu Nietzschego grecki filozof pozbawiony był całkowicie mistycznego usposobienia⁹. Właśnie tego rodzaju zdolność była, zdaniem Collego i Nietzschego, prawdziwym źródłem *Logosu*, prawdziwym źródłem mądrości, nie zaś z istoty „drugorzędnej” filozofii jako takiej. Włoski autor zauważa również u Nietzschego znaczenie motywu poznania mistycznego, także tego, które dotyczy pamiętnej chwili narodzin idei wiecznego powrotu nad jeziorem Silvaplana, nadmienając przy

⁹ Zob. G. Colli, op. cit., s. 28.

tym, że może tu chodzić nawet o coś tak charakterystycznego dla ekstazy mistycznej, jak zatrata własnej indywidualności przez przeżywający ten stan podmiot. Samą zaś postać Zaratustry uważa za „dalekosięzną transpozycję samotnych doznań mistycznych”¹⁰. Mistyka nie jest jednak, jak się zdaje, tematem głównym dla Collego, i jeśli natrafia się na nią, to prawie zawsze w kontekście innego, bliskiego problemu, jakim były greckie misteria, rzecz dla „wtajemniczonych”, związane nieodłącznie z kultem Dionizosa – „ulubionego” Nietzscheańskiego boga. To w tym kontekście pojawia się niezwykła i tajemnicza myśl Nietzschego – ostatniego „greckiego filozofa”, myśl, która po raz kolejny narzuca na nas konieczność zapytania o korzenie naszej filozoficzności, naszego pochodzenia i – jak pisał o tym Colli także w swych *Narodzinach filozofii* – wynikającego stąd naszego tragicznego losu, losu ludzi pozbawionych prawdziwych źródeł mądrości.

Książka Buczyńskiej-Garewicz, zawierająca interesujące, pogłębione i wnikliwie analizy Nietzscheańskiej idei wiecznego powrotu, książka, w której również często pojawia się określenie „mistyczny”, poświęcona jest problematyce czasu¹¹. I choć może zabrzmie to paradoksalnie, to można odnieść wrażenie, że mimo iż Nietzsche ma nader wiele do powiedzenia na temat czasu, to jednak w jakimś sensie „nie chce dać się tu zmieścić”, jego wewnętrznie złożona filozofia przerasta niejako samą problematykę czasu, transcendując ją ku innym, może bardziej fundamentalnym kwestiom. I jak można sądzić, autorka daje temu wyraz, ukazując problematykę wiecznego powrotu w kontekstach, można by rzec, „pozaczasowych”. Jest to m.in. interpretacja „pragmatyczno-moralna” czy egzystencjalna, gdzie idea wiecznego powrotu, która nie jest żadną teorią fizyczną czy kosmologiczną, ale metafizyką woli i życia, jawi się przede wszystkim jako antyteza pesymizmu i fatalizmu Schopenhauera. Ale najbardziej w tej książce Nietzsche „wychodzi poza czas”, gdy idea wiecznego powrotu ukazana jest w jej związku z czymś w rodzaju doświadczenia wieczności, bycia poza czasem, mistycznego przeżycia chwili najwyższej afirmacji istnienia, chwili „wielkiego południa”. Stosowne fragmenty rozdziału pt. *Południe* najlepiej opisują ten fakt i to tu mamy najwięcej odwołań do mistyki. Jest to swoista mistyka, którą można by nazwać panteistyczną, a jak wiadomo skądinąd, Nietzsche wyrażał się nader pochlebnie o Spinozie jako o swoim prekursorze. Wieczny powrót znajduje tu swoje miejsce, gdyż „chwila południa jest czasem mistycznego przeżycia myśli o wiecznym powrocie

¹⁰ Ibidem, s. 106.

¹¹ Zob. H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie*, Universitas, Kraków 2003.

tego samego, czyli jest chwilą pomyślenia świata jako całości, życia jako wiecznie toczącego się koła [...]”¹². Symbolika koła łączy pojęcie wiecznego powrotu z pojęciem świata jako całości, pełni, doskonałości, boskości. Uświadamiający to sobie podmiot (Zaratustra) odczuwa nieskończoną radość z powodu świadomości przynależności do uniwersum. Jest to też ten moment, w którym podmiot osiąga największy dystans wobec czasu jako takiego, sytuując się w punkcie widzenia wieczności. Nasuwa się jednak pytanie, czy przy takiej interpretacji idea wiecznego powrotu nie jest zanadto kosmiczna? Bo aby tego rodzaju doświadczenie afirmacji istnienia poprzez myśl o wiecznym powrocie mogło mieć autentyczny charakter, to czas faktycznie musiałby być pomyślany jako koło powrotów¹³, a takiego twierdzenia chce się przecież uniknąć w ogólnej interpretacji koncepcji Nietzschego. W innym wypadku myśl o wiecznym powrocie nie byłaby w ogóle potrzebna do tego, by uświadomić sobie i przeżywać jedność istnienia, zresztą nie ma raczej niczego podobnego u innych, znanych mistyków. Chyba że przyjmiemy jakąś niezwykle oryginalność myśli Nietzschego, np. nadając jej miano szczególnego rodzaju „mystyki filozoficznej”. Ale czy szukając odpowiedzi na pytanie, czym jest ta ostatnia, nie musielibyśmy znów wrócić do początku?

Idea wiecznego powrotu uchodzi za najtrudniejszą i zarazem dopuszczającą największą liczbę interpretacji spośród wszystkich myśli Nietzschego. Niewykluczone, że „wina” leży po stronie samego filozofa, który zafascynowany uniwersalnością i pryncypialnością tej myśli zawarł w niej bądź podporządkował jej szereg różnych treści, niekoniecznie ze sobą sprzecznych, ale też niekoniecznie blisko powiązanych. Paradoksalnie można by powiedzieć, że w samą ideę wiecznego powrotu wpisana jest potencjalna możliwość „wiecznych powrotów” jej nieskończonych interpretacji. Takie rozwiązanie z pewnością najbardziej ucieszyłoby zwolenników filozoficznej hermeneutyki i badaczy spod znaku dekonstrukcji. Nie wdając się tu w teoretyczne spory o to, czym jest interpretacja, można wyobrazić sobie, że czytanie Nietzschego przypomina chodzenie tropem, posuwanie się po śladach pozostawionych przez coś lub kogoś. Nawet jeżeli ten ktoś dla zmylenia pogoni świadomie kluczy i zatacza kręgi, wracając w to samo miejsce, abyśmy mieli wrażenie, że nie tylko zaczynamy krążyć po własnych śladach, ale żebyśmy zaczęli w końcu myśleć, że w rzeczywistości nie było nigdy innych śladów niż nasze własne, to jednak chwila refleksji

¹² Ibidem, s. 159.

¹³ „Z perspektywy koła wieczność jest do pomyślenia. Wszystko wraca, nic nie mija absolutnie. Wszystko jest obecne. Przeszłość staje się przyszłością, a przyszłość przeszłością” (ibidem, s. 161).

i zatrzymanie się na moment w tym biegu wystarczą, byśmy przypomnieli sobie, od czego się to wszystko zaczęło. Nie możemy i nie umiemy wtedy nie myśleć, że tropimy jednak kogoś lub coś realnego, a nie wytwór własnej wyobraźni czy samych siebie. I powracamy do tekstów Nietzschego. A tam musimy dokonać jeszcze jednego powrotu, cofnąć się do początku, w którym spojrzenie na ów moment źródłowego doświadczenia, jakie objawiło autorowi *Wiedzy radosnej* myśl o wiecznym powrocie, będzie początkiem właściwego patrzenia.

Nietzsche niezmiernie rozbudował swą naukę o wiecznym powrocie, łącząc z nią najróżniejsze sensory, piętrząc analogie, skojarzenia, pomysły, nakładające na siebie warstwy znaczeń i symboli. *Tako rzecze Zaratustra* jest już bardzo rozmnożoną wewnątrznie wersją tej idei. Za najbardziej źródłowy tekst wolno jednak chyba uznać fragment, który poprzedził powstanie tej książki i znajduje się w *Wiedzy radosnej*, zresztą tuż przed fragmentem będącym pierwszym szkicem przypowieści o Zaratustrze. Nosi on tytuł *Największy ciężar*¹⁴ i przedstawia coś, co można by nazwać eksperymentem myślowym, nasuwającym zresztą skojarzenia ze wspomnianą już hipotezą o duchu-zwodzicielu u Descartes'a. Należy sobie mianowicie wyobrazić, że ukazuje nam się demon, który stawia nas przed koniecznością wyboru, czy raczej przed absolutnym pytaniem, co byśmy uczynili, jak się zachowali, jak odpowiedzieli na wiadomość, że całe nasze życie, wraz z całą jego radością i cierpieniem, wielkością i nędzą, sensem i bezsensem przeżywać będziemy nieskończoną liczbę razy. Któż mógłby chcieć takich powrotów, takiej nieskończoności? Nietzsche sugeruje, że człowiek, mimo że śni o nieskończoności, tak naprawdę czegoś podobnego by nie zniósł. Chyba że byłby to „nadczyłowiek” – jak możemy się domyślać. Fragment kończy się słowami zachwyty nad tą myślą, ponad którą nie było do tej pory nic większego, co mogłoby stanowić doskonałą formułę potwierdzania życia. Kto jest zdolny do zgody na nią, przewyższa wszystko, jest nawet ponad życiem, w ten sposób afirmuje wyłącznie dzięki swej woli, a przede wszystkim jest ponad samym sobą, takim, jakim był do tej pory. A więc nie kosmologiczne twierdzenie o cykliczności czasu, a jedynie hipoteza o znaczeniu, by tak rzec, moralno-egzystencjalnym, intelektualna postać *Hymnu do życia*¹⁵.

Być może idea wiecznego powrotu nie jest niczym więcej, a wszystko inne dopowiedział Nietzsche później, poniekąd przesadnie wzbogacając jej pierwotny sens. A sens ten jest nadspodziewanie prosty i oryginalny, zaś w tej prostocie i oryginalności wręcz genialny. I to pewnie te cechy tej

¹⁴ Zob. F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przekł. L. Staff, Warszawa 1991, s. 282.

¹⁵ Por. *idem*, *Ecce homo*, op. cit., s. 94.

idei na początek tak zachwyciły jej autora, że moment jej nagłego i olśniewającego pojawienia się urósł w jego oczach do rangi najwyższego misterium. Misterium to, pielęgnowane w myśli i przywoływane w ponawianym wciąż przeżyciu, stało się wreszcie wartością samą w sobie, wszechogarniającą zasadą całej postawy. Stąd Nietzsche swój entuzjazm związany pierwotnie z chwilą wielkiego szczęścia, jakie przyniosło mu samo pojawienie się genialnej myśli, może przenieść, czy nawet utożsamiać z treścią tej myśli, czyli ideą wiecznego powrotu, a w konsekwencji traktować tę myśl jako „prawdę”. Więc już nie tylko ogólny panteistyczny zachwyt wobec całości istnienia, ale nawet konkretniej wiara w cykliczność czasu mogą zyskać status dominujący w tej koncepcji, z powodu owego nader łatwo rozlewającego się zachwyty, wynikającego jednak pierwotnie z nieco innej przyczyny. I w tym sensie można powiedzieć, że Nietzsche postępuje jak urodzony mistyk. Doświadczenie mistyczne samo siebie usprawiedliwia. Nie potrzebuje wytłumaczenia, po prostu jest. Usprawiedliwia też wszystko inne, doznanie szczęścia jest wszechogarniające i udziela swej łaski wszystkiemu, co znajdzie się w jego zasięgu. Rzuca „dobroczynne” światło na wszelkie zło, jeśli w ogóle jest jakieś zło. To swoista „mistyczna teodycea”. Bo dla Boga nie ma zła. I nie ma go dla nikogo, kto doświadcza Boga i czuje w sobie boskość. Istnieje tylko dobro, ale najwyższym dobrem jest doznawane szczęście. A więc nie ma już nawet dobra, bo szczęście jest większe niż dobro i czym by było dobro, gdyby nie było szczęścia? Czy tak narodziło się „poza dobrem i złem”?

Jeszcze raz, po raz ostatni trzeba powrócić do początku. Euforia Nietzschego, która rozlała się na całą jego dalszą twórczość i kolejne pomysły, obnażyła jego skłonność do mistycznej egzaltacji romantyczną naturę. Tyle o mistyce Nietzschego. Pamiętać trzeba jednak, że początkiem wszystkiego było przeżycie związane z nagłym pojawieniem się pewnej myśli – nazwanej ideą wiecznego powrotu. Tyle tylko, że w tej myśli wcale nie chodziło o rzeczywiste przekonanie co do cykliczności czasu. Tyle o wiecznym powrocie. Co więc jest tu naprawdę ważne i co stanowi tu prawdziwy początek? Odpowiedź znajduje się we fragmencie cytowanego wcześniej zdania z książki Buczyńskiej-Garewicz: „mistyczne przeżycie myśli o wiecznym powrocie”. Ale nie chodzi ani o „mistyczne przeżycie”, ani o „wieczny powrót”, ale o coś, co cały czas było obecne, choć w ukryciu – chodzi o „myśl”. Początkiem jest myśl. Ale ani obiektywna prawdziwość jej treści (że jest wieczny powrót), ani subiektywna autentyczność jej niecodziennego przeżycia (mystyka). Chodzi o myśl w jej czystej doskonałości, genialności i jasnej świadomości. Tyle o filozofii Nietzschego.

Odpowiedź więc cały czas była obecna, choć ukryta, występowała pod postacią często powracającego pojęcia „myśl”, pojęcia współistniejącego z wieloma tzw. myślami jako określonymi treściami. Ale te ostatnie, jak zawsze, właśnie dopiero jako „myśl” mogły zaistnieć, czyli dzięki niej stać się obecne. Jak rzeczy minione, rzeczy teraźniejsze i rzeczy przyszłe są wciąż obecne w czasie i dzięki właśnie czasowi. Bo czas, jak mówi św. Augustyn, jest ludzkim doświadczeniem ich współobecności. O ile czas jest też obecny – w myśli.

NIETZSCHE AND ETERNAL RETURN MYSTICISM

Another look at still inspiring and full of mysteries thought of German philosopher. This time from the point of view of something that can be described as a problem of philosophical mystique. With reference to similar formulations indicating mystical aspects of Nietzsche's philosophy described in K. Albert, G. Colli and H. Buczyńska-Garewicz books, the author of this paper introduces his own interpretation of this issue in which the key role is played by Nietzsche's eternal return concept. According to this interpretation the rule of eternal return does not represent the metaphysical or cosmological conception and – in this meaning – cannot be directly treated as a theory describing mystical experience as the fullest form of philosophical recognition. Eventual looking upon it as „mystic” is possible only because of Nietzsche's experience and spirit of special kind, which were described by him after realizing the thought about eternal return; experience and spirit of out-of-time happiness and the deepest state of aesthetic ecstasy, reminding mystics' experiences and – in Nietzsche's case – the feeling of philosophizing subject in the face of “the greatest human thoughts”.