



SENS ETYCZNY TEORII WIECZNEGO POWROTU W FILOZOFII F. NIETZSCHEGO: ESEJ NIEDOKOŃCZONY¹

Abstrakt

Esej skupia się na znaczeniu teorii wiecznego powrotu tego samego, sformułowanej dla etyki przez Friedricha Nietzschego. Zgodnie z hipotezą o wiecznym powracaniu, życie każdego człowieka przebiegało i będzie przebiegać w takim samym kształcie wciąż na nowo nieskończoną liczbę razy. Istnienie ludzkie jest stale rozpięte między dwiema nieskończonościami w teraźniejszości zwanej „chwilą”. Przedmiotem rozważań jest kwestia, jak wyglądałaby moralność, gdyby twierdzenie o wiecznym powrocie było prawdziwe. Według Nietzschego, zdarzenia przeszłe mają charakter nieodwracalny. Jednostki o najsilniejszej woli mocy akceptują i afirmują wieczny powrót rzeczywistości, a jednostki słabe charakteryzuje resentment. Przewycięzenie go jest najdoskonalszym wyrazem woli mocy. Wieczny powrót rzeczywistości pozbawionej sensu i celu sytuuje człowieka jako nieodłączną część całości świata, będącego poza dobrem i złem. Wartości dobra i zła zastępuje Nietzsche wartością woli mocy i zdolności tworzenia,

Abstract

The focus of the essay is the meaning that the theory of eternal recurrence of the same, formulated by Friedrich Nietzsche, has for ethics. According to the hypothesis of eternal recurrence, the life of every human being proceeded and will proceed in the same shape, again and again anew, an infinite number of times. Human existence is continuously spread out between two infinities in the presence called „moment”. The subject of the investigations is the question of what morality would look like if the statement of eternal recurrence were true. According to Nietzsche, past events are characterized by irreversibility. Individuals with the strongest will to power accept and affirm the eternal recurrence of reality, and weak individuals are overwhelmed by resentment. Overcoming the latter is the most perfect expression of the will to power. The eternal recurrence of reality, devoid of any meaning or purpose, situates the human being as an inherent part of the whole of the world being beyond

¹ Używam określenia „niedokończony”, ponieważ jest to zaledwie wstępny zarys pewnej idei, której rozwinięcie może rodzić, jak wynika z dalszej części tego eseju, kolejne pytania, a także rozmaite kontrowersje i spory, opisane również w tym tekście. Z uwagi na wymogi dotyczące rozmiaru niniejszej publikacji ujmuję je skrótowo, zdając sobie sprawę, że kompletne ich rozstrzygnięcie wymagałoby pełniejszego omówienia pokrótce zaznaczonych tu kwestii polemicznych, które zapewne przybrałoby postać całej odrębnej książki.

charakteryzującego się wolnością i afirmacją zmiany. Paradoksalność idei wiecznego powrotu polega na tym, że, z jednej strony, zdarzenia występujące w rzeczywistości każdego podmiotu są w każdym kolejnym życiu identyczne, z drugiej – każdy człowiek poprzez swoje własne działania ma wpływ na to, w jaki sposób owo nigdy niekończące się następstwo poszczególnych cykli życia będzie przebiegało. W pozostałej części eseju rozważam znaczenie wniosków wynikających z teorii wiecznego powrotu dla tzw. filozofii klinicznej, a zwłaszcza dla praktyki terapeutycznej oraz rozwoju podmiotu, mające historyczne źródło w koncepcji filozofii jako ćwiczenia duchowego według Pierre’a Hadot.

Słowa kluczowe: Nietzsche, wieczny powrót, etyka, wola mocy, resentyment, afirmacja, tworzenie, wolność, terapia

good and evil. The values of good and evil are replaced by Nietzsche with the value of the will to power and the ability to create, characterized by freedom and affirmation of change. The paradoxality of the idea of eternal recurrence consists in that, on the one hand, events happening in the reality of any subject are identical in each subsequent life, and, on the other hand, any human being has, through one's own actions, an influence on the way in which every never-ending sequence of particular cycles will proceed. I investigate - in the remaining part of the essay – the meaning that the conclusions that follow on the theory of eternal recurrence have for the so-called clinical psychology and, especially, for therapeutic practice and development of the subject, having its historical source in the concept of philosophy as spiritual practice developed by Pierre Hadot.

Keywords: Nietzsche, eternal recurrence, ethics, will to power, resentment, affirmation, creating, freedom, therapy

Pzedsmiotem niniejszego eseju jest znaczenie koncepcji wiecznego powrotu tego samego, sformulowanej dla etyki przez Friedricha Nietzschego. Dorobek Nietzschego chciałabym wykorzystać jako przesłanki dla sformułowania swego rodzaju unikalnej, oryginalnej filozofii moralnej.

Na początku chcę zaznaczyć rozróżnienie między dwoma, często mylonymi, pojęciami: wieczne powracanie (*die ewige Wiederkunft*) i wieczny powrót (*die ewige Wiederkehr*), które było rozważane przez Mirosława Żelaznego w jego pracy

*Wieczny powrót i wieczne powracanie w filozofii Nietzschego z 1982 roku*². Według tego autora, termin „wieczny powrót”, zgodnie z intencją Nietzschego, miał oznaczać po prostu pewną naukową hipotezę, wchodzącą w zakres wielu dawnych i obecnych teorii fizycznych, która brzmi: „Twierdzenie o stałości energii wymaga wiecznego powrotu (*die ewige Wiederkehr*). Została ona sformułowana i uzasadniona między

² Żelazny M. „Wieczny powrót i wieczne powracanie w filozofii Fryderyka Nietzschego” w: *Studia filozoficzne*, nr 11–12 (204–205) 1982.

innymi w dziele *Tako rzecze Zaratustra*³, a poparta przez uwagi zawarte w *Woli mocy*⁴ (§ 380–384)⁵. Natomiast termin „wieczne powracanie” odnosi się do nauki wchodzącej w zakres tego, co obejmuje te tezy, na podstawie których można by, według Żelaznego⁶, rozwinąć pewną, zaledwie zaczątkową wersję Nietzscheańskiej filozofii moralnej. Ta tzw. „nowa moralność”⁷ miałyby być odpowiedzią na ową naukową hipotezę wiecznego powrotu. Twierdzenie o wiecznym powrocie stawia bowiem pod znakiem zapytania całą dotychczasową naukę o moralności, zbudowaną na metafizyce opartej na wierze w pewien cel ostateczny,

czyli zakładającej kres czasu i kres stawiania się. Termin „wieczne powracanie” dotyczy odnoszenia się ludzkiej woli do czasu. Nietzsche naucza, jaki sposób odnoszenia się do czasu byłby najpełniejszym wyrazem realizacji woli mocy⁸. W niniejszym eseju traktuję tekst Żelaznego jako pewną interpretację koncepcji rozważanego filozofa, stanowiącą inspirację dla próby nakreślenia zbioru przesłanek mających implikacje etyczne, ważnych także dla tzw. filozofii klinicznej⁹, która byłaby przesłanką dla pewnej praktyki terapeutycznej. Tak rozumiana tzw. filozofia stosowana, interpretowana jako praktyka terapeutyczna, rozwijana jest w powieściach Irvina Yaloma, takich jak *Kiedy Nietzsche szlochał*¹⁰, *Kuracja według Schopenhauera*¹¹, *Problem Spinozy*¹².

Z powodu dostępu jedynie do polskich przekładów dzieł Nietzschego, które nie zawsze pozwalają na wyraźne rozpoznanie, o jakie znaczenie w danym momencie chodzi, w niniejszym tekście posługuję się na ogół terminem „wieczny powrót”, mając jednak na uwadze jego sens etyczny, tj. znaczenie owej teorii dla moralności. W eseju tym nie podejmuję zatem rozważań na temat prawdziwości twierdzenia o wiecznym powrocie. Celem ich są jedynie wnioski natury etycznej, jakie pociągałoby za sobą przyjęcie owej teorii. Drugim celem, jaki pragnęłam osiągnąć jest charakterystyka stosunku, w jakim pozostaje

³ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Poznań 2000.

⁴ Zdaje sobie sprawę z problematycznego statusu edytorskiego „Woli mocy”, tj. z tego, że owa książka nie jest autorskim dziełem Nietzschego, lecz kompilacją fragmentów wybranych z całego *Nachlass'u*, której układ i tytuł nie mają charakteru intencjonalnego (złożone wszak były przez siostrę filozofa Elizabeth i Petera Gasta), co wiemy od czasu interwencji Collego i Montinariego. Uważam jednak, że jakkolwiek uporządkowane, uwagi zawarte w tej pozycji pozostają jako takie w formie niezmiennionej i zostały sformułowane przez samego Nietzschego. W związku z tym przytoczone fragmenty traktuję jako prawomocne źródło rekonstrukcji Nietzscheańskiej idei, które może rzucić dodatkowe światło na rozważane zagadnienie, z uwzględnieniem jego odrębnego charakteru w ramach filozoficznego dorobku Nietzschego.

⁵ F. Nietzsche, *Wola mocy*, Kraków 2003.

⁶ Żelazny M. „Wieczny powrót i wieczne powracanie w filozofii Fryderyka Nietzschego” w: *Studia filozoficzne*, nr 11–12 (204–205) 1982.

⁷ Określenie to domaga się bycia stosowanym z wahaniami, a nawet z postawy dystansu, ponieważ możliwe jest, że sam Nietzsche niekoniecznie byłby skłonny rozumieć ideę wiecznego powrotu w takim sensie, w jakim odbiorca stosujący pojęcia logiki klasycznej, przedhegłowskiej, mógłby je odczytać. Wynika ono raczej z interpretacji pism Nietzschego w świetle logiki dialektycznej (zarysowanej w „Nauce logiki” Hegla, opartej na koncepcji *Aufhebung*). Pojęcie „zniesienia” można by opisać jako syntezę tezy i antytezy, ale to tak, która zarazem znosi przeciwieństwa, jak i zachowuje je oraz przenosi oba człony operacji syntezy na wyższy poziom. W tym sensie należy rozumieć wyrażenie „nowa moralność” jako syntezę tradycyjnego ujęcia nauki moralnej, jak i jego zaprzeczenia, rozumianego nie jako prosta negacja, lecz tak, aby oba człony operacji syntezy zostały zachowane na pewnym wyższym poziomie. Tak rozumiane myślenie dialektyczne leży u podstaw licznych interpretacji najnowszej filozofii współczesnej, np. tekstach Derridy, Lévinasa, Deleuze’a, i wielu innych.

⁸ Żelazny M. „Wieczny powrót i wieczne powracanie w filozofii Fryderyka Nietzschego” w: *Studia filozoficzne*, nr 11–12 (204–205) 1982.

⁹ I. Yalom, *Dar terapii. List otwarty do nowego pokolenia terapeutów i ich pacjentów*, Warszawa 2003.

¹⁰ I. Yalom, *Kiedy Nietzsche szlochał*, Warszawa 2005.

¹¹ I. Yalom, *Kuracja według Schopenhauera*, Warszawa 2006.

¹² I. Yalom, *Problem Spinozy*, Warszawa 2012.

owo twierdzenie do pozostałych rozważań na temat zagadnień moralnych, które wynikają z nietzscheańskiej filozofii. Oczywiście, zdaję sobie sprawę, że istnieje niezwykle rozbudowana literatura dotycząca filozofii Nietzschego, np. teksty m.in. Deleuze'a¹³, Derridy¹⁴, Klossowskiego¹⁵, Hataba¹⁶, Nehamasa¹⁷, Younga¹⁸, Ansell-Pearsona¹⁹, do których zainteresowany czytelnik może sięgnąć. Tutaj jednak chciałabym znaleźć podstawę dla moich rozważań jedynie w tekstach źródłowych, a nie w ich wielu rozmaitych interpretacjach²⁰.

W niniejszych rozważaniach dokonuję swoistego eksperymentu myślowego, polegającego na czymś w rodzaju przeformułowania idei wiecznego powrotu w to, co wzorem Kantowskiej filozofii praktycznego rozumu (dającej swój wyraz w postaci

imperatywu kategorycznego, sformułowanego jako prawo moralne), stanowiłoby podstawę dla pewnego sposobu myślenia, którego bezpośrednią konsekwencję chciałabym na próbę zwerbalizować jako formułę etyczną, brzmiącą: „Postępuj tak, jakby to, co robisz, miało powtarzać się w ten sam sposób nieskończoną liczbę razy”, względnie: „Czyń wszystko w taki sposób, aby twoje działania powracały w tym samym kształcie wciąż i wciąż, w nieskończoność”.

Stawiam tym samym tezę, że czymś koniecznym dla filozoficznego ujęcia idei wiecznego powrotu, tak jak jest ona formułowana w koncepcji Nietzschego, jest rozumienie jej implikacji jako mających *stricte sens etyczny*. Celem tego eseju jest więc zbadanie, na ile i w jakim znaczeniu wspomniana idea stanowiłaby rację bytu dla ściśle określonej nauki moralnej.

Podstawową kwestią, dostarczającą przesłanki niezbędnej dla określenia i zwerbalizowania znaczenia idei wiecznego powrotu dla wymiaru etycznego bycia człowieka, jest pytanie o wymiar temporalny istnienia człowieka. Otóż, charakterystyka czasu, jakiej dostarcza filozofia Nietzschego, została w sposób symboliczny przedstawiona w trzeciej części dzieła *Tako rzecze Zaratustra*, w rozdziale „O widmie i zagadce”. Relacje czasowe są tu ukazane jako dwie nieskończone drogi zbiegające się przy bramie. Przedstawiają one dwie wieczności: nieskończoną przeszłość i nieskończoną przyszłość, natomiast punkt ich zbieżności określony jest jako „chwila”. W ten sposób Nietzsche wprowadza koncepcję czasu cyklicznego: wychodząc od bramy – „chwili” i idąc jedną z owych dwóch nieskończonych dróg, dochodzimy do tej samej

¹³ G. Deleuze, *Nietzsche a filozofia*, Warszawa 2013.

¹⁴ J. Derrida, *Ostrogi. Style Nietzschego*, Łódź 2012.

¹⁵ P. Klossowski, Nietzsche, politeizm i parodia, *Colloquia Communia*, 1988, 36 (1–3): 59–78; P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, Warszawa 1996.

¹⁶ L. Hatab, *Nietzsche's Life Sentence: Coming to Terms with Eternal Recurrence*, New York 2005.

¹⁷ A. Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, Massachusetts 1987.

¹⁸ J. Young, *Nietzsche's Philosophy of Art*, Cambridge 2009; J. Young, *Nietzsche's Philosophy of Religion*, Cambridge 2009.

¹⁹ K. Ansell-Pearson, *A Companion to Nietzsche*, Oxford 2008; K. Ansell-Pearson, *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker*, Cambridge 2009; K. Ansell-Pearson, *How to Read Nietzsche*, New York 2005; K. Ansell-Pearson, *Nietzsche's Earthbound Wisdom: the Philosopher, the Poet, and the Sage*, Chicago 2025; K. Ansell-Pearson, *Nietzsche's Search for Philosophy: On the Middle Writings*, London 2018; K. Ansell-Pearson, *Nietzsche Contra Rousseau*, Cambridge 1996; K. Ansell-Pearson, *Viroid Life: Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*, New York 1997.

²⁰ Choć zastanawiam się, czy istnieje jakiegokolwiek „czyste” odczytanie uwag Nietzschego poświęconych idei wiecznego powrotu. Liczni filozofowie traktują już samą percepcję – o ile jest wyrażalna w języku – jako opartą na pewnych pojęciach zawierających swego rodzaju interpretację. Twierdzenie to pojawia się, na przykład, w dziełach Wittgensteina, kontynuowane jest natomiast i dobrze rozwinięte w filozofii Lacana, a także Deleuze'a czy Derridy.

bramy – „chwili”, i tak ponownie zmierzamy ku nieskończoności:

[...] czyż my wszyscy nie musieliśmy już niegdyś tu oto być? I czyż nie musieliśmy powrócić, tą oto drogą wciąż na nowo biec, aby tamtą długą, okrutną drogą wiecznie na nowo powracać?”²¹.

Używając określenia „okrutny”, autor czy to intencjonalnie, czy nie²², wydaje się nawiązywać do pojęcia wielkości owego ciężaru, jaki stanowi dla człowieka świadomość czasu, a szczególnie przekonanie o nieodwracalności zdarzeń przeszłych:

‘To było’ – oto zębów zgrzytanie i najsamotniejsza zgrzyzota woli. Bezsilna wobec wszystkiego, co już dokonane, jest wszelkiej przeszłości wrogim widzem. Bo że wstecz wola chce nie może, że czasu przełamać nie zdoła ani czasu pożliwości – tem jest woli zgrzyzota najsamotniejsza²³.

Przeszłość stanowi zatem największą przeszkodę dla woli realizacji mocy, a zarazem źródło wielkiego cierpienia i niechęci do czasu. Cierpienie to prowadzi do próby dokonania zemsty za ową niemożność cofnięcia się. Wyrazem tego „instynktu zemsty”²⁴ jest, jak pisze filozof, szukanie jakiegś przyczyny odpowiedzialnej za cierpienie związane z nieodwracalnością zdarzeń przeszłych. W ten sposób powstaje nauka o wolnej woli, która, według Nietzschego, została wynaleziona przez ludzi ogarniętych resentymentem, aby umożliwić

stosowanie pojęć winy i kary (*Wola mocy* § 212). Doszło do powiązania cierpienia z karą, a w efekcie nawet życie samo odczuwane miało być jako kara: „[...] gdzie cierpienie było, tam zawsze kara być musiała. [...] ‘kara’ – tym słowem przezwiała zemsta samą siebie [...] i chęć sama, i życie wszelkie winny być karą”.

Zatem, tradycyjne ujęcie czasu jako linearnego przyczyniło się do stosowania pojęć sprawiedliwości i prawa, a więc sprzyjało kształtowaniu się moralności („O wyzwoleniu”, w: *Tako rzecze Zaratustra*). Wola, której zadaniem jest wyzwalać od cierpienia i obdarzać wolnością, stwarza sobie nowe ograniczenie i cierpienie. Zarazem, wraz z kształtowaniem się religii, człowiek tworzy inny, doskonały, pozaziemski świat – „zaświaty” – jak również doskonałe, wieczne i pozbawione cierpienia życie nieśmiertelnej duszy. Tym sposobem człowiek zaczyna negować i oczerniać życie oraz świat, postrzegając istnienie jako coś złego i niemoralnego. Odbiera otaczającej rzeczywistości wszelką wartość, nazywając ją „nieprawdziwą”, a jednocześnie okrutną i niesprawiedliwą. (*Wola mocy* § 259).

Moralność i religia, które są oparte na „duchu pomsty”, stanowią próbę wyzwolenia się z ograniczenia, jakie stwarza przeszłość. Jest to sposób właściwy współczesnemu człowiekowi, którego charakteryzuje słaba, mało twórcza wola. Jako doskonalszy sposób oswobodzenia woli z tego więzienia przeszłości, Nietzsche przedstawia swoją naukę o wiecznym powracaniu²⁵. Nauka ta nawołuje do „chcenia

²¹ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Poznań 2000, s. 142.

²² Trzeba bowiem rozróżnić dwa rodzaje interpretacji: zgodnie z pierwszą, próbujemy odczytać dzieło filozofa w sposób intencjonalny, tj. „co autor miał na myśli”, natomiast zgodnie z drugą, o nieintencjonalnym charakterze, czy też niezależną od tego, co autor chciał powiedzieć, wyciągamy wnioski, które ze słów filozofa logicznie wynikają.

²³ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Poznań 2000, s. 126.

²⁴ F. Nietzsche, *Wola mocy*, 2004 s. 140.

²⁵ Istnieją w literaturze przedmiotu interpretacje (Deleuze, a na polskim gruncie Pieniążek) mówiące, że teoria wiecznego powrotu działa jako zaledwie ontologiczna zasada

wstecz”, a więc do gotowości do powrotu każdej chwili z przeszłości i przeżycia jej jeszcze raz, czyli zamiany „To było” w „Lecz ja tak właśnie chciałem!” i „Tak chcieć będę!” („O wyzwoleniu”, w: *Tako rzecze Zaratustra*). Człowiek ma odważyć się chcieć, czyli przyjąć twórczą, afirmującą postawę wobec swego życia: „Chcenie oswobadza: gdyż chcieć, znaczy tworzyć. I tylko ku tworzeniu uczyć się winniście!” („O starych i nowych tablicach” w: *Tako rzecze Zaratustra*).

Na tej nauce o wiecznym powracaniu mogłaby znaleźć oparcie tzw. „nowa moralność”²⁶, czyli moralność silnej, twórczej woli mocy. Koncepcja wiecznego powrotu i nauka o wiecznym powracaniu sprzeciwiają się zatem dotychczasowej moralności, która operowała pojęciami winy i kary,

selekcji: powraca tylko to, co afirmuje stawanie się, co jest zdolne wytrzymać próbę bezcelowości i przypadkowości istnienia. W tym sensie etyka nie jest u Nietzschego punktem wyjścia, lecz efektem ontologii afirmacji. Zgadzą się, że etyka nie jest punktem wyjścia dla Nietzschego, dlatego, jak stwierdziłam powyżej, skupiam się jedynie na konsekwencjach idei wiecznego powrotu, dla nauki moralnej, na samym znaczeniu owej idei. Natomiast jeśli chodzi o twierdzenie, że wieczny powrót nie oznacza egalitarnego powrotu wszystkich form życia i że nie powracają formy reaktywne, oparte na resentymencie, negacji i poczuciu winy, to mogę jedynie powiedzieć, że na podstawie lektury pism Nietzschego nie da się takiego stwierdzenia utrzymać. Koncepcję wiecznego powrotu bowiem filozof opiera na naukowym prawie o stałości energii, zgodnie z którym ilość owej energii jest w każdym nowym cyklu zachowana. W przypadku twierdzenia, że powracają tylko jednostki silne, zachowanie tezy o stałości energii stałoby się problematyczne, a z uwagi na jej naukowy charakter, filozofia nie może jej podważyć. Nietzsche wprost i wyraźnie pisze, że powracające formy mają bolesną świadomość przeszłych powrotów własnego życia i działań niedających się już odwrócić i dlatego właśnie odczuwających resentment i cierpiących z owego powodu. Poza tym filozof ten twierdzi, że przewyższanie tych odczuć jest głównym wyrazem woli mocy, czyli postępków człowieka mają wpływ na kształt owych powracających się w nieskończoność form życia, a w przypadku, gdyby powracały jedynie najsłabsze nie byłoby owej dynamiki, gdyż nie musieliby niczego przewyższać, skoro są wystarczająco silne na to, by świadomość nieskończonej przeszłości ich życia nie sprawiała im problemu.

²⁶ Patrz przypis 7.

a więc pojęciami dobra i zła²⁷. Przy tym całkowicie zgadzam się z polemiczną tezą, zgodnie z którą Nietzsche nie postuluje w prosty sposób nowej moralności jako pozbawionej dobra i zła, lecz przeciwstawienie to zastępuje innymi, np. afirmacja (przeszłości, a w efekcie, nieustannego powtarzania się) *versus* dewaluacja (wynikająca z resentymentu). Tym samym nie pozbywa się wprost dobra i zła, ale raczej sytuuje swoją filozofię p o z a dobrem i złem. Jak również nie proponuje on pewnego „projektu etycznego”, lecz raczej powiedziałabym, że ze zbioru pewnych tez ontologicznych dają się wysnuć logiczne konsekwencje o charakterze etycznym (czyli dopiero na ich podstawie można pewien projekt zarysować), czy też: że teoria złożona z tych tez ma pewien etyczny sens. Tym samym niniejsze ujęcie podejścia Nietzschego (do teorii moralności) pozostaje w zgodzie z wieloma współczesnymi interpretacjami, które kwestionują samo ujęcie etyki jako pewnego projektu, a mianowicie ten sposób lektury uznają za problematyczny, m. in. Deleuze²⁸, Heidegger²⁹, Nehamas³⁰, a także późny Foucault^{31, 32} z jego koncepcją etyki jako praktyki siebie, a nie moralności. „Wiecznie powracający świat

²⁷ Proponowane tutaj rozważania ktoś mógłby uznać jako niedostatecznie podkreślające fakt, że projekt zawarty w pismach Nietzschego polega raczej na podważeniu samej ramy moralnego wartościowania, na co mogłabym odpowiedzieć, że jest ono *implicitie* zawarte w niniejszych rozważaniach i w przypadku bystrego czytelnika nie wymaga wyrażnej artykulacji.

²⁸ G. Deleuze, *Nietzsche a filozofia*, Warszawa 1993.

²⁹ M. Heidegger, *Nietzsche*, t.1 i 2, Warszawa 1998.

³⁰ A. Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, Massachusetts 1987/

³¹ M. Foucault, *On The Government of the Living: Lectures at the Collège de France, 1979–1980*, London 2014.

³² M. Foucault, *The Courage of Truth*, London 2014.

jest tym, co „poza dobrem i złem”, nie przysługują mu wartości moralne: „Gdyż wszelkie rzeczy ochrzczone są przy krynicy wieczności i poza dobrem i złem”³³.

Nie ma możliwości zmierzenia ani dokonania oceny tej całości, jaką jest wiecznie powracający świat, a to dlatego, że poza ową całością nic nie ma (*Wola mocy* § 212). Dobro i zło stwarza człowiek w celach samozachowawczych, by przetrwać i poradzić sobie z budzącą przerażenie ideą wiecznego powrotu: „Przez ocenę powstaje dopiero wartość; bez oceny pustym byłby orzech bytu”³⁴.

Nadawanie wartości dobra i zła jest sposobem wyrażania się woli mocy (*Wola mocy* § 259), jednak wyższym wyrazem mocy byłaby afirmacja świata jako rzeczywistości usytuowanej poza dobrem i złem. Filozofia Nietzschego, nakazując³⁵ afirmację niewinności istnienia i stawania się, stanowi przykład takiego myślenia o moralności, w którym nie ma miejsca na winę i karę. Tam, gdzie nie ma celu ostatecznego, tam nie ma prostego podziału na dobro i zło. Tam, gdzie wszystko jest przypadkowe i pozbawione wszelkiego zamiaru, nie ma winy i odpowiedzialności:

³³ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Poznań 2000, s. 149.

³⁴ Tamże, s. 149.

³⁵ Niektórzy autorzy twierdzą, że w filozofii Nietzschego nie ma żadnego imperatywu normatywnego – tak pisze np. Deleuze w swojej książce „Nietzsche a filozofia”, a na polskim gruncie Pieniążek, odpowiadałabym, że z z idei wiecznego powrotu właśnie daje się wyprowadzić drogą wnioskowania logicznego pewien nakaz, a mianowicie wymóg afirmacji rzeczywistości takiej, jaką ona jest. Paradoks polega na tym, że z jednej strony nietzscheańska koncepcja moralności dystansuje się wobec klasycznych, czy też przestarzałych pojęć, jak np. odpowiedzialność, obowiązki, z drugiej strony jednak Nietzsche, przemawiając przede wszystkim ustami Zaratustry, coś przecież nakazuje. Ową paradoksalność wniosków wynikających z jego rozważań na temat moralności trzeba mieć stale na uwadze, dokonując interpretacji filozofii Nietzschego. Postulując ewentualne tezy natury etycznej, powiedziałabym, że z jego filozofii wynika jednak pewien imperatyw afirmacji bytu i stawania się jako powtarzającego się bez końca.

Ponad rzeczami wszystkimi stoi niebo przypadku, niebo bez winy, niebo trafu, niebo zuchwałego pokuszenia [...] ‘Z łaski trafu’ – oto najstarsze szlachectwo świata, jam je zwrócić rzeczom wszelkim, wyzwoiliem rzeczy spod jarzma celu³⁶.

Nietzsche przyrównuje wiecznie powracające istnienie do gry, świat jest „grą sił i falich” (*Wola mocy* § 385), „boskim jest stołem dla boskich kości i graczy”³⁷. To ujęcie rzeczywistości jako niewinnej, dziecięcej gry czyni bezsensownym wszelkie wartościowanie³⁸ istnienia oparte na pojęciach dobra i zła.

Twierdzenie o wiecznym powrocie jest w filozofii Nietzschego ściśle związane z nihilistycznym stanowiskiem wobec dotychczasowej moralności. Nihilizm³⁹

³⁶ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Poznań 2000, s. 149.

³⁷ Tamże, s. 150.

³⁸ Wynika stąd Nietzscheańska teza o przewartościowaniu wszystkich wartości, zgodnie z którą samo działanie się rzeczywistości nie posiada żadnej wartości. Ktoś mógłby zapytać, czy jednak w pewien sposób, postulując afirmację stawania się i zmiany, Nietzsche nie przemycia jakichś, różnych od tradycyjnych, wartości. Pytanie brzmi, czy wspomniana teza ma charakter samozwrotny, tj. czy odnosi się do samej siebie? Otóż, w radykalny i konsekwentny sposób rzecz ujmując, z Nietzscheańskiej nauki wynika to, że koncepcja braku jakiegokolwiek wartości, przysługującej czemukolwiek, pozbawia wartości wszystko, a więc sama jest pozbawiona wartości. Gdyby ktoś zapytał, czy zatem jest ona prawdziwa, odpowiedź, jaka się narzuca, brzmi, po pierwsze, że należy ściśle odróżniać pojęcie prawdy od pojęcia wartości, po drugie, uznać trzeba, że ostatecznie afirmować bycie takie, jakie się wiecznie powtarza, znaczy przyjmować, że nie jest ono ani dobre ani złe, czego jednak na gruncie nihilistycznej filozofii nie można wypowiedzieć, gdyż tymi pojęciami ona nie operuje. Jaką zatem postać miałaby owa afirmacja? Dziecięcego, niewinnego śmiechu z pozbawionej sensu, wiecznie na nowo powracającej rzeczywistości tożsamości i zmiany. Nie przeszkadza to jednak z tezy o wiecznym powracaniu wyciągać wnioski o charakterze etycznym.

³⁹ Zwolennikom tezy, że Nietzsche nie zajmuje nihilistycznego stanowiska, mogłabym odpowiedzieć, że przecież filozof ten sam *explicitie* używa tego terminu (*Wola mocy*, s. 16–20). Powstaje pytanie, czy chodzi mu o twierdzenie natury etycznej czy ontologicznej. Nie ma w ramach jednego eseju miejsca na bardziej pogłębioną analizę tych kwestii, lecz, krótko rzecz ujmując, jestem zdania, że stosuje on owo pojęcie w sensie instrumentalnym, jako narzędzie lepszego zrozumienia tezy o wiecznym powrocie i zastosowania jej do własnego życia, praktykowania jej w codziennym

jest przez niego określany jako brak celu, a więc brak jakiejkolwiek odpowiedzi na pytanie „dlaczego” (*Wola mocy* §1), co podważa sens wszystkich dotychczasowych wartości najwyższych:

Przedstawmy sobie tę myśl w jej najstraszniejszej formie: istnienie takie, jakim jest, bez sensu i celu, ale wracające nieuchronnie, bez finału nicości: ‘wieczysty powrót’. To jest najbardziej krańcowa forma nihilizmu: nic (‘bezens’) wieczne! (*Wola mocy* § 10).

Nietzsche opisuje dotychczasową moralność jako sprzeciwiającą się woli mocy, natomiast nihilizm, poprzez negację dawnych wartości, prowadzić ma do odwrócenia tego wartościowania. Tym jednym, co w życiu ma coś zasługującego na określenie mianem wartości, jest stopień mocy (*Wola mocy* § 4), a zarazem samo życie jest tylko szczególnym wypadkiem, przejawem wszechobecnej woli mocy (*Wola mocy* § 296). Przy tym nie chodzi tutaj o wolę w sensie psychologicznym, ponieważ takie rozumienie woli Nietzsche właśnie krytykował. Wola mocy nie jest żadnym bytem,

jest raczej najbardziej wewnętrzną istotą wszelkiego bytu, jest „patosem-faktem elementarnym, z którego dopiero wywodzi się stawanie, działanie...” (*Wola mocy* § 297). Jest to najbardziej pierwotna forma afektu, z której przekształcenia powstają wszelkie afekty (*Wola mocy* § 302), a zatem i ludzkie uczucia związane z wartościami, moralnymi lub nie.

Teoria wiecznego powrotu pociąga za sobą przewartościowanie wszystkich wartości, które Nietzsche opisuje jako środek zniesienia myśli o wiecznym powrocie (*Wola mocy* § 378). Na czoło wszystkich wartości wysuwa się moc, siła (wartość pozamoralna), do której wzrostu dąży wszystko, co istnieje, jednocześnie unikając jej osłabienia. Wszystkie pozostałe wartości są drugorzędne⁴⁰. Ideę wiecznego powrotu Nietzsche określa jako „największe wyniesienie świadomości siły w człowieku, jako w tym, który tworzy nadczłowieka” (*Wola mocy* § 379). Umiejętność zniesienia myśli o wiecznym powrocie stanowi wyraz najwyższej woli mocy, jaka jest dla człowieka jeszcze możliwa (choć ociera się, by tak rzec, o granice niemożliwego).

Perspektywa wiecznego powtarzania się tego oto ziemskiego życia, wraz z całą jego doczesnością i materialnością odwraca człowieka od „zaświatów”, a przywraca go temu, co ziemskie i cielesne. Wbrew znacznej części dotychczasowej moralności, to właśnie jest największą wartością, a nie to, co pozaziemskie i beczelne:

rzeczywistości. W związku z tym rodzi się pokusa przypisywania Nietzschemu stanowiska antynihilistycznego, która wyrażałoby się w nakazie prostej afirmacji stawania się i zmiany. Uważam jednak, że filozof ten wychodzi poza proste przeciwstawienie nihilizm-antynihilizm. Wysuwam wnioski z obu tych stanowisk, z obu przeciwnych ruchów, uwzględnia dokonania jednego i drugiego w swego rodzaju nowej, a zarazem najpełniejszej tezie, która raczej zasługiwałaby na miano postnihilizmu. Rozumiana ona byłaby raczej jako twierdzenie natury ontologicznej, która brzmiałaby następująco: w życiu/świecie, w którym obowiązuje prawo wiecznego powrotu, chodzi o zwykłe przejawianie siły/mocy, zarządzanej przez wolę. Wyrażałoby się ono jako doświadczenie przyjęcia całej ludzkiej, uczasowanej rzeczywistości, wraz „z całym dobrodziejstwem inwentarza” i umiejętność radowania się rozmaitymi (czasem nawet bardzo trudnymi, nieprzyjemnymi) aspektami egzystencji. Czy jest to pozycja osiągalna dla podmiotu? Być może filozofowi chodziło właśnie o dążenie do niemożliwego, gdyż wtedy podmiot ów, by tak rzec, wytęża swoje bycie, rozciągając je jak najbardziej się da, zatrakując się w dotknięciu jego granic, w ich przekraczaniu.

⁴⁰ Widać tutaj, że do wypowiedzenia tez postulowanych przez Nietzschego musimy posłużyć się tymi właśnie pojęciami, które na gruncie jego filozofii nie są możliwe, tj. nie mają zastosowania (są pozbawione sensu). Zatem, można by powiedzieć, że koniec końców nie dają się one w sposób zrozumiały wypowiedzieć.

Zaklinam was, bracia, pozostanie wierni ziemi i nie wiercie tym, co wam o nadziemskich mówią nadziejach. [...] Ziemi bluźnić jest rzeczą najstraszniejszą, jako też cenić bardziej wnętrzości niezbadanego niżli treść tej ziemi.⁴¹

Pogarda ciała, odwracanie się od ziemskiego życia właściwe są woli słabej, niezdolnej do tworzenia, stanowią wyraz dekadencji. To, co uważane było za „duchowe”, to jedynie sposób przejawiania się cielesności:

Za twymi myślami i uczuciami stoi twe ciało i twa jaźń w ciele: *terra incognita*. Dlaczego masz takie myśli i takie uczucia? Twa jaźń w ciele chce coś przez to uzyskać⁴².

Wartościowanie moralne również nie jest procesem czysto „duchowym”, niezależnym od ciała i jego związku z ziemią. Myśl o wiecznym powrocie niesie zatem ze sobą postulat „przebóstwienia ciała” i powrotu do wartości naturalnych. W miejsce dotychczasowej opozycji „dobre-złe” proponuje się wrócić do najbardziej pierwotnego wartościowania „dobre-liche” (Z genealogii moralności, ‘Rozprawa pierwsza’⁴³).

W przedstawionej przez Nietzschego koncepcji moralności szczęście nie będzie na pierwszym miejscu. Człowiek dąży nie do szczęścia, ale do wzrostu mocy. Myśl o wiecznym powrocie nie wiąże się, przynajmniej w przypadku słabej woli mocy, z przyrostem przyjemności. Wręcz przeciwnie, myśl ta może być trudna do zaakceptowania, co Nietzsche nieustannie podkreśla:

Ten mój świat dionizyjski [...] – kto jest dość jasny na to, żeby w niego spojrzeć i nie życzyć sobie przy tym ślepoty? (*Wola mocy* § 385).

Zarazem jednak przyjęcie myśli o wiecznym powrocie, zdolność zniesienia tej myśli, uczy także akceptacji siebie. Tak jak cały świat, tak i dany człowiek jako część procesu istnienia, powrócić musi wraz ze wszystkimi swoimi właściwościami: „ciągle wstępujecie do tej samej rzeki jako ci sami”⁴⁴. Nie ma kogo obarczyć odpowiedzialnością za to, że przysługują nam takie a nie inne cechy, także i my sami za to nie odpowiadamy (bo nie ma żadnego „ja”⁴⁵), i to jest źródłem wielkiego pocieszenia (*Wola mocy* §, 212). Dany człowiek, taki jakim jest, wpleciony jest w cały ciąg wzajemnych uwarunkowań rzeczy w wiecznym cyklu ich powracania: „[...] ty sam, najdrobniejszy z pyłków, należysz do przyczyn, od których zależy powrót wszelkich rzeczy!”⁴⁶

Nie ma zatem takich aspektów natury ludzkiej, które same w sobie byłyby godne potępienia. Trwale potępiane przez tradycyjną moralność namiętności, popędy,

⁴⁴ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862–1875*, Kraków 1993.

⁴⁵ Odróżniam pojęcie „ja” od pojęcia podmiotu, a tym samym stwierdzam, że pism Nietzschego tezę o istnieniu podmiotu daje się utrzymać, nawet jeśli ów podmiot miałby być zaledwie rozproszony na szczerpkowe zaledwie zmienne konstelacje afektów. Odwołuję się przy tym do współczesnych koncepcji podmiotu, np. zawartych np. w filozofii Derridy, który wprowadza pojęcie dekonstrukcji i tezę o końcu filozofii, tak jak była ona dotychczas rozumiana, a także w niektórych interpretacjach filozofii psychologii sformułowanej w pismach Wittgensteina, zwłaszcza autorstwa Górczyńskiej, która formułuje na podstawie tych pism koncepcję tzw. podmiotu rozproszonego, a wcześniej, podmiotu otwartego (np. w książce *Podmiot jako byt otwarty. Problematyka podmiotowości w późnych pismach Wittgensteina*). Pojęcie „ja” zakłada wyraźną i sztywną odrębność podmiotu, sugeruje jego oddzielne istnienie, tymczasem podmiot w ujęciu Nietzschego, jest nieodłączną częścią pewnej zmiennej całości dionizyjskiego świata gry falujących sił, w którym wszystko jest ze sobą powiązane.

⁴⁶ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862–1875*, Kraków 1993, s. 235.

⁴¹ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Poznań 2000, s. 10.

⁴² F. Nietzsche *Pisma pozostałe 1862–1875*, Kraków 1993, s. 101.

⁴³ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, Kraków 2003.

instynkty są koniecznym elementem całego procesu istnienia i jako takie mają swoje miejsce w wiecznie powracającym świecie. Wszelkie doświadczane afekty, jako tzw. poruszenia duszy, będącej nierozzerwalną częścią owej dionizyjskiej zmiennej całości, paradoksalnie wciąż stającej się na nowo, a zarazem powracającej wiecznie w tym samym kształcie, mają być akceptowane. Również całą wiecznie powracającą przeszłość jednostki należy pojmować jako konieczną dla urzeczywistnienia się wieczności, dla każdego pozytywnego aspektu życia człowieka:

[...] Albowiem nic nie istnieje oddzielnie, ani w nas samych, ani w rzeczach: i jeśli tylko raz jedyną duszą naszą jak struna zagrała i zadźwięczała od szczęścia, trzeba było wszystkich wieczności, żeby spowodować to jedno stanie się i cała wieczność w tym jednym mgnieniu naszego „tak” została przytaknięta, wyzwolona, usprawiedliwiona i potwierdzona godną. (*Wola mocy*, § 448)

Wszystkie przejawy ekspresji mocy wymagają zatem afirmacji, tak jak całość istnienia. Oczywiście, Nietzsche nie namawia do nieskrępowanego ulegania własnym namiętnościom. Wręcz przeciwnie – miarą tego, na ile można kierować się namiętnościami, jest stopień zdolności do panowania nad nimi:

[...] to, czego ludzie, posiadający moc i wolę, mogą wymagać od siebie, stanowi miarę tego, co sobie p r z y z n a w a ć mogą (*Wola mocy* § 474).

Miarą wielkości człowieka jest to, na ile nie potrzebuje on „tyranii imperatywu cnót” (*Wola mocy* § 386). Nietzsche proponuje wysoko oceniać przede wszystkim te aspekty ludzkiej natury, które wiążą się

z afirmacją wiecznego istnienia, a więc tzw. „afekty przytakujące”, takie jak np. duma, pewność siebie, szacunek do siebie, radość, wdzięczność względem ziemi i życia, a zatem „wszystko, co pochwała, ‘tak’ mówi, ‘tak’ czyni” (*Wola mocy* § 479).

Z ideą wiecznego powrotu jest ściśle zatem związana Nietzscheańska koncepcja *amor fati* – umiłowania losu, wraz z nieodłączną od niego niedoskonałością, w tym także i cierpieniem. Zdolność do takiej bezgranicznej afirmacji losu świadczy o wielkości człowieka: „To, co konieczne, nie jeno znosić, tym mniej zatajać, [...] lecz je kochać”⁴⁷. Zarazem te dotychczas zaprzeczane aspekty istnienia mają być pojmowane nie jako środki czy warunki pewnego „dobra”, ale jako godne pożądanie same przez się, jako przejawy prawdziwszej ukrytej poza nimi woli istnienia (*Wola mocy* § 476). Owej *amor fati* towarzyszy świadomość, iż rozkosz istnienia przewyższa nawet nieodłączny od niego ból, który nie jest w stanie jej pokonać:

Ból- głębi król,
lecz- nad ból- rozkosz głębiej łka:
zgiń!- mówi ból.
Rozkosz za wiecznym życiem łka -
- wieczności chce bez dna, bez dna!⁴⁸

Niesprzyjające i narażające na cierpienie okoliczności, o ile człowiek jest w stanie je wytrzymać, stanowią najlepszy sposób doskonalenia się, które wyraża się we wzroście poziomu mocy, natomiast tzw. warunki cieplarniane prowadzą do stagnacji, a nawet degeneracji „[...] nieustanna walka z tymi samymi niepomysłnymi warunkami jest

⁴⁷ F. Nietzsche, *Ecce homo*, Warszawa 2024, s. 48

⁴⁸ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Poznań 2000, s. 207.

przyczyną wzmagania się i potężnienia typu „*Dusza dostojna* § 6)⁴⁹. Zatem, człowiek powinien wybierać to, co trudne, narażać się na ból, szukać niełatwych do udźwignięcia prawd (a taką jest owa „myśl przepaścista” – idea wiecznego powrotu). To bowiem jest sposobem wzmocnienia, zwiększenia własnej siły, a tym samym drogą do tego, co arcyłudzkie.

Pełna afirmacja wiecznego powrotu tego samego wymaga ostatniej, czyli trzeciej, opisanej przez Nietzschego, przemiany, lecz wcześniej musi dokonać dwóch wcześniejszych. Musi zatem duch przejść pewną drogę, która opisana jest w jednej z mów Zaratustry, zatytułowanej „O trzech przemianach:

Nazwę wam trzy przemiany ducha: jako duch wielbłądem się staje, wielbłąd lwem, a wreszcie lew dziecięciem.

Wiele jest ciężaru dla ducha, dla silnego jucznego ducha, w którym pokora zamieszka: wszystkiego, co ciężkie i najcięższe pożąda jego siła. [...] Wszystko to najcięższe bierze na siebie juczny duch, i jako wielbłąd, co na pustyni podąża, tako spieszy i on na swoją pustynię⁵⁰.

Po pierwsze, zatem, człowiek potrzebuje, jakkolwiek byłoby to trudne, nauczyć się wręcz pragnąć rozmaitych przeciwności losu, które przypadły mu w udziale i radować się wszystkim bez wyjątku, co mu się przytrafiło. Staje się tym samym silniejszy. Przed nim jednak pojawia się konieczność kolejnej przemiany:

Lecz na samotnej pustyni dzieje się druga przemiana: lwem staje się tu duch, wolność pragnie sobie złupić i panem być na własnej pustyni.

[...] stworzyć sobie wolność nowego tworzenia – temu lwia potęga podoła.

Jako swą największą wartość ukochał on swe „powinieneś”: teraz oto musi dożyć szaleństwa i dowolność nawet i w najświętszym, aby swą wolność miłości swej wydrzeć: lwa do tego rabunku potrzeba.⁵¹

Stając się lwem, człowiek musi stawić czoła samemu Bogu i najświętszym wartościom, temu, co określa mianem „najpotężniejszego ze wszystkich smoków”. Walka toczy się tu o wolność tworzenia nowych wartości i prawo do nich, o zdolność mówienia „nie” wszystkiemu temu, czemu wielbłąd nie podołał. Wolność tworzenia należy jednak odróżnić od samego tworzenia wartości – do tego trzeba ostatniego kroku polegającego na staniu się dzieckiem:

Niewinnością jest dziecię i zapomnienie⁵², jest nowopoczęciem, jest grą, jest toczącym się pierścieniem, pierwszym ruchem, świętego ‘tak’ mówieniem”.

O tak, do gry tworzenia, bracia moi, należy i święte „tak” nauczyć się wymawiać: s w o j e j woli pożąda duch, s w ó j świat odnajduje, kto się w świecie zatracił⁵³.

Dopiero bowiem dziecko, zdaniem Nietzschego, potrafi się zatracić w owej „grze sił”, jaką jest rzeczywistość, oddać się w pełni dionizyjskiej zabawie. Człowiek potrzebuje więc stać się niewinnym jak nowo narodzone dziecko, zdolnym do bezgranicznej afirmacji istnienia i cieszenia się nim, potrzebuje przejść od „nie” do „tak”,

⁵¹ Tamże, s.22.

⁵² W filozofii często kładzie się nacisk na rolę pamięci, również jako lekarstwa (Zofia Rosińska, informacja ustna oraz w: *Psychoterapia i kultura: Celebracja urazu czy leczenie duszy*) i związanej z nią wdzięczności, jednak dla zdrowia psychicznego i duchowego ważne jest jednak również zapomnianie (i jego skomplikowane związki z przebaczeniem), jako umożliwiające wolność i swobodę tworzenia.

⁵³ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Poznań 2000, s. 22.

⁴⁹ F. Nietzsche, *Dusza dostojna*, Wrocław 2001.

⁵⁰ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Poznań 2000, s. 21.

od negacji powinności do zdolności i radości tworzenia. Dopiero postawa dziecięcia umożliwia całkowitą akceptację wiecznie powracającego świata, poza którym nic nie ma. Dopiero ono jest w stanie przyjąć świat takim, jakim on jest, pozbawionym celu i sensu, tak jakby był on rezultatem niewinnej dziecięcej gry. Dziecko nie zna przeszłości, nie wie nic o winie, a każda chwila jest dla niego pierwszą i jedyną, którą przeżywa, nie pamiętając o niczym innym. W swej hojnej wielkoduszności wobec rzeczywistości potrafi zapominać, nie ma niczemu ani nikomu za złe tego, co było. Potrafi przyjąć aktywną postawę wobec cyklicznego biegu rzeczy, w miejsce zarówno biernego poddania się, jak i buntowniczego negowania tego, co było, tego, co jest, i tego, co będzie.

Zatem, do najwyżej w nowej hierarchii postawionych wartości należy twórczość, przy tym twórcza postawa polega przede wszystkim na aktywnym chceniu, gdyż: „chcieć znaczy tworzyć”⁵⁴. Twórca nadaje własny sens i porządek istnieniu, samemu w sobie pozbawionemu sensu i celu, a tym samym rozpoznaje w rzeczywistości własne dzieło. Aktywne tworzenie nowych wartości w świecie, który sam w sobie wartości nie ma, wymaga jednak tolerancji dla niepewności oraz umiejętności próbowania, bez jakiegokolwiek potwierdzenia słuszności tych własnych decyzji: „Kto głębiej myśli, wie, że niech postępuje i sądzi jak chce, nigdy nie będzie miał słuszności”⁵⁵. Stąd pochodzi waga i znaczenie przemiany w dziecko. Ono bowiem tworzy dla samego tworzenia, nie przejmując się tym, co stanie się z jego rezultatami, np. buduje

babki z piasku, które burzy, i buduje kolejne, nie przejmując się tym, że nie są one doskonałe, próbuje wciąż na nowo.

Z twórczością zatem wiąże się cierpienie, które nieodłączne jest od wszelkiej zmiany, towarzyszy wszelkiemu rozpoczynaniu czegoś od nowa, wszelkiemu doskonaleniu się. Chodzi jednak o to, by tworzyć własne życie jak artysta, widzieć w życiu własne dzieło sztuki, a więc być gotowym na zmianę siebie, na kreowanie rzeczywistości zgodnie z własną wolą mocy:

Twórczość uwalnia od cierpienia, ale cierpienie jest twórcy niezbędne. Cierpienie to samoprzemiana, w każdych narodzinach jest umieranie. Trzeba być nie tylko dzieckiem, ale też rodzicielką: jak twórca⁵⁶.

Z akceptacją idei wiecznego powrotu, jako pociągającej za sobą nakaz przyjęcia twórczej postawy wobec świata, wiąże się wyśmóg odwagi i pewnej twardości: „Twórcy bowiem twardzi są. I błogością zdawać się wam winno dłoń waszą na tysiącleciach, niby na wosku, wyciskać.” („O starych i nowych tablicach”)

Odwaga wiąże się też z tym, że twórcze działanie wywiera wpływ na rzeczywistość, jest rodzeniem w bólu czegoś nowego, dlatego tak ważne jest, by stać się nie tylko dzieckiem, ale też i rodzicem. Wtedy człowiek staje się kimś o „duszy dostojnej”, ma naturalne poczucie, że do niego należy nadawanie wartości rzeczom. Efektem tego jest „uświecenie siebie samego, samogloryfikacja” (*Dusza dostojna* § 6).

Wpływ, jaki idea wiecznego powrotu ma wywierać na postępowanie człowieka, polega na tym, że ma ona stać się dominującą

⁵⁴ Patrz: „O starych i nowych tablicach”, w: *Tako rzecze Zaratustra*

⁵⁵ *Ludzkie, arcyłudzkie* § 518

⁵⁶ F. Nietzsche *Pisma pozostałe 1862–1875*, Kraków 1993, s. 99.

w jego świadomości i, stanowiąc jej „punkt ciężkości”, ma przekształcić go i udoskonalić jego życie. Zarazem pełniłaby funkcję „miernika”, pozwalającego odróżnić jednostki silne od zbyt słabych na to, by ją zaakceptować, gdyż świadomość tego, że własne działania będą wiecznie się powtarzać, jest czymś bardzo trudnym do zaakceptowania, i może być źródłem cierpienia:

Gdyby myśl ta uzyskała moc nad tobą, zmieniłaby i zmiażdżyła może ciebie, jakim jesteś. Pytanie przy wszystkim i każdym szczególnie: ‘Czy chcesz tego jeszcze raz i jeszcze niezliczone razy?’ pytanie to leżałoby jak największy ciężar na postępkach twoich. (*Wiedza radosna* § 341).

Wynioskować należy, że imperatyw, jaki pociąga za sobą idea wiecznego powrotu, mógłby brzmieć następująco: „Postępuj tak, abyś był gotów postąpić w ten sam sposób nieskończoną liczbę razy”. Można więc uznać myśl o wiecznym powrocie za narzędzie przydawania ważności wszelkim wyborom, jakich człowiek w swoim życiu dokonuje, jako pewien środek, który, poprzez nadanie każdej decyzji wymiaru wieczności, czyni ją rozstrzygającą, a jej rezultaty – czymś o wiele ważniejszym niż byłyby one bez tej idei. Zmienia ona zatem sposób patrzenia na rzeczy:

Najniebezpieczniejszy punkt widzenia – to, co teraz czynię lub czego poniecham, jest dla wszystkiego, co przyjdzie, tak ważne jak największe wydarzenie przyszłości. (*Wiedza radosna* § 233).

Ów imperatyw nie wyznacza określonej treści tego, co należy czynić, nadaje tylko postępowaniu ogólną formę, sprawiającą, że własnym czynom towarzyszy świadomość, że „chodzi o wieczność”⁵⁷

Mógłby ktoś w tym momencie zapytać, czy w sposób, w jaki Nietzsche ujmuje zagadnienie wiecznego powrotu nie wkrada się pewna sprzeczność. Z jednej strony bowiem Nietzsche kładzie nacisk na wolność i twórczość w zakresie kreowania przez człowieka rzeczywistości swego życia, z drugiej strony jednak, jeżeli wszystko zdarzało się już nieskończenie wiele razy, to kształt danego życia jest określony i nie ma miejsca na wolność. Sam Nietzsche kwestii tej nie rozstrzygnął, być może nie zdążył, a być może samą ideę wiecznego powrotu celowo przedstawił zaledwie w zarysach. Być może chciałby jej paradoksalność, tajemnica, którą jest owiana, tragizm i patos, który może porywać do działania, i wreszcie jej niedokończony charakter, wywierały tym większy wpływ na czytelnika, na jego postawę wobec siebie i własnego życia. W realiach ówczesnego i współczesnego świata wolność byłaby przede wszystkim postawą świadomości, polegającą na świadomym dokonywaniu wyboru, nawet jeśli przedmiotem tego wyboru byłoby tylko to, co konieczne, na wybieraniu tego, co jest. Nawet bowiem na to, co konieczne, można się nie godzić, choć tylko w zakresie własnej świadomości. Przy takim rozumieniu, idea wiecznego powrotu pozostawiałaby miejsce dla aktów woli. Jej skutki jednak sprowadzałyby się do pewnej praktyki świadomości. Z drugiej jednak strony, idea wiecznego powrotu daje przestrzeń, w sensie śladu, różnicy czy miejsca na pojawienie się (jak Derridańska *chora*⁵⁸) wyobrażenia lub przyjęcia, choćby na próbę, że jest ona prawdziwa, że

⁵⁷ Tamże, s. 57.

⁵⁸ J. Derrida, *Xópa / Chora*. Warszawa 1999.

mogłaby faktycznie coś zmienić w tym, co w praktyce z tej świadomości wynika dla działań danego człowieka.

Ponieważ w świetle teorii wiecznego powrotu każdy moment czasu jest naznaczony wiecznością, staje się przez to znacznie bardziej cenny niż twierdziły liczne religie (i związane z nimi systemy moralności). Podkreślały one znikomość i przemijalność tzw. życia doczesnego (z którego wynikałoby założenie o lepszym, wspanialszym życiu „gdzie indziej” niż w tym oto świecie, w porównaniu z doskonałością życia, jakie przypadnie duszy po śmierci). Unieważniały zarazem fakt śmierci, jej nieodwołalny i tragiczny charakter. Gdy natomiast człowiek akceptuje ideę wiecznego powrotu, ważna staje się właśnie owa „chwila” pomiędzy dwiema nieskończonościami. Jest ona tym, co tak naprawdę i jedynie „jest”, co pojawia się „tu i teraz”, natomiast zarówno przeszłość, jak i przyszłość nie istnieje. Jest to paradoks: człowiek w znacznej mierze żyje przeszłością lub przyszłością, a więc tym, czego już albo jeszcze nie ma, przez co zaniedbuje to, co teraźniejsze, jednak to w „chwili” rozstrzyga się wszystko. Myśl o wiecznym powrocie nakazuje koncentrację na tym, co jest, a zarazem odrzucenie wszelkiej czasowej (przeszłej i przyszłej) determinacji, skupienie się na tym, co aktualnie czynimy, by zrobić to jak najlepiej. Umożliwia to największe wyzwolenie woli, jakie jest niezbędne dla realizacji możliwie najwyższego stopnia mocy.

Spojrzenie na rzeczywistość z „punktu widzenia wieczności”, które związane jest ściśle z ideą wiecznego powrotu, umożliwia zarazem nabranie dystansu wobec

własnego życia i świata, a tym samym zmniejszenie cierpienia wywołanego często drobnymi, lecz wyolbrzymianymi niepowodzeniami⁵⁹. Pozwala zdobyć się na ironię, parodię i śmiech, nawet w sytuacjach, które zazwyczaj powodują cierpienie: „Kto szczytów największych osiągnie, ten śmieje się z wszelkich tragikomedii i tragicznych powag”⁶⁰.

Nietzscheańska filozofia uczy umiejętności śmiania się nawet z własnej niedoskonałości i, tym samym, przekraczania jej, a więc sprzeciwia się rezygnacji i poczuciu beznadziei: „Ileż bo rzeczy jest jeszcze możliwych! Nauczcież się więc śmiechem poza siebie wybiegać!”⁶¹

Idea wiecznego powrotu pozostanie, na gruncie teoretycznym, koncepcją na wskroś paradoksalną. Ponieważ została w dość szczątkowy sposób wyrażona w pismach Nietzschego i nie wiemy dokładnie, co filozof chciał poprzez jej artykulację osiągnąć, byłabym ostrożna, żeby w związku z tym śpieszyć się z twierdzeniem, że jest ona wewnętrznie sprzeczna. Paradoks bowiem o tyle jest różny od sprzeczności, że z zewnątrz tylko wydaje się nią być (mówimy bowiem czasem „pozorna sprzeczność”, ale nigdy „pozorny paradoks”). Natomiast na głębszym poziomie paradoks zarazem poprzedza i warunkuje sprzeczność.⁶² Tym

⁵⁹ Podobnie jak w filozofii stoickiej sposobem zyskania owego dystansu do rzeczywistości i redukcji cierpienia było umieszczenie siebie w ramach większej doskonałej całości, jaką jest Natura, tak i w filozofii Nietzschego temu samemu celowi może służyć umieszczenie się w ramach owego „dionizyjskiego świata”, łączącego rozkosz i cierpienie w ramach wiecznie odnawiającej się i zmiennej całości.

⁶⁰ F. Nietzsche *Tako rzecze Zaratustra*, Poznań 2000, s. 34.

⁶¹ Tamże, s. 268.

⁶² Dokładną i wnikliwą eksplorację owej myśli znaleźć można w książce Ewy Szumilewicz, *On the Paradox of Cognition*, Peter Lang, Berlin, 2021.

niemniej jednak niewykluczone jest, że idea wiecznego powrotu, zastosowana jako pewien eksperyment myślowy, a ściślej, wyobrażeniowy, stanowiłaby pewien środek terapeutyczny⁶³, a nawet rodzaj ćwiczenia duchowego⁶⁴, pozwalającego na przemianę własnej postawy wobec rzeczywistości.

Reasumując, terapeutyczny wpływ teorii wiecznego powrotu polega na tym, że jej przyjęcie, na własny, czysto eksperymentalny użytek, przypuszczalnie miałoby wpływ na faktyczne zmniejszenie cierpienia, głównie poprzez uwolnienie od poczucia winy (za to, jacy jesteśmy, jak nasze życie wygląda, i za to, co robimy lub czego nie robimy) i od urazy żywionej do czegośkolwiek lub kogokolwiek (wspomniana, postulowana przez Nietzschego, dziecięca zdolność zapomnienia). Nauka dystansowania się od różnych rzeczy, które boją, prowadziłaby do zmniejszenia utożsamiania się z tym, co potencjalnie szkodliwe dla nas, co działa deprymująco, lub co wynika z przestarzałych, uwewnętrznionych nakazów (społecznych, religijnych, kulturowych). Sprzyjałaby, ogólnie rzecz biorąc, uwolnieniu się od różnych ograniczeń (prawdziwych lub, jak to często bywa, tylko uważanych za prawdziwe czy obowiązujące). Tym samym miałyby wpływ wyzwalający podmiot od sztywnych ram nakazów w zakresie tego, jak powinien się zachowywać, a więc pozwalałaby

mu na bycie bardziej autentycznym i działanie bardziej motywowane czynnikami wewnętrznymi (własnymi przekonaniem lub uczuciami) niż tym, co pochodzi z zewnątrz. Ponieważ postuluje dominujący czy nawet wyłączny wpływ woli, jej braku oraz jej stopnia na działania, pozwalałaby na to, byśmy poczuli się bardziej wolnymi, a to mogłoby mieć wpływ na skuteczność naszych działań (łatwiej bowiem czynić coś, co wydaje się być raczej dobrowolne niż motywowane wolą cudzą). Teoria wiecznego powrotu przywracałaby również poczucie sprawstwa i twórczą postawę, a jako kładąca nacisk na to, że istnieje całość świata współzależnych od siebie części wyzwalaby podmiot od osamotnienia⁶⁵ i przywracałaby mu poczucie przynależności.

Terapeutyczny wpływ teorii wiecznego powrotu⁶⁶ polega również na tym, że uświadomienie sobie jej implikacji może pomóc w integracji w praktyce życia codziennego tego, co własne, przynależne podmiotowi, z tym, co inne, zaskakujące odmiennością, a nawet obce czy postrzegane jako wrogie, z Innym jako takim, odrębnym i różniącym się podmiotu, umożliwiając swego rodzaju

⁶³ O terapeutycznej mocy takiego przedsięwzięcia, o pewnych faktach z życia Nietzschego, o cierpieniu i wyzwoleniu, opowiada pasjonująca książka o charakterze biograficznym, napisana przez Irvina Yaloma *Kiedy Nietzsche szlochał*. Akcja książki zawiera prawdziwe zdarzenia i niektóre osoby z życia Nietzschego. Jedyny fikcyjny element to znajomość Nietzschego z Josefem Breuerem, którego pacjentem staje się filozof.

⁶⁴ W sposób zbliżony do tego, jak opisany w książce P. Hadot *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*. Patr.: Hadot, P. (1992) *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.

⁶⁵ Rozróżniam tu pojęcie samotności od pojęcia osamotnienia. Samotność jest obiektywnym, widocznym z zewnątrz byciem samym w sensie fizycznym, natomiast osamotnienie jest subiektywnym, bolesnym poczuciem izolacji i opuszczenia w sensie psychicznym, trudniej dostrzegalnym z zewnątrz i występującym nawet w przypadku braku samotności.

⁶⁶ Idea wiecznego powrotu tego samego, kładąca nacisk na stawianie się, związana jest z relacją między podmiotem a tym, co inne. W paradoksie idei wiecznego powrotu chodzi o dwa bieguny: z jednej strony: o to samo (co powraca) oraz to, co zmienne (stawianie się), a więc inne. W ramach historii filozofii bieguny te zostaną podjęte i znajdą swój wyraz w podejściu kładącym nacisk na dwa pojęcia: powtórzenie (bowiem powtarza się to samo) i różnicę (bowiem różnym jest to, co się staje). Odrębność tych pojęć i relacje między nimi znajdą wyraz w wielu ważnych dziełach współczesnych filozofów: *Różnica i powtórzenie* Deleuze'a, *Całość i nieskończoność* Lévinasa, *Ja i Ty* Buber'a, by wymienić tylko kilka.

gościnność wobec niego⁶⁷. Wiele zaburzeń natury psychicznej ma swoje źródło w trudności z połączeniem (wraz ze świadomością ich odmienności) obu tych biegunów i twórczym przekształceniem ich w taki sposób, by w życiu podmiotu zaistniały one jako będące we wzajemnej, twórczej relacji, i jako wywierające wpływ na jego rozwój. W ludzkim życiu związek ich (często problematyczny, charakteryzujący się mniejszym lub większym stopniem napięcia) pozostaje w stanie ciągłej dynamiki wzajemnego odnoszenia się do siebie. Napotykać Innego, podmiot musi się jakoś do niego ustosunkować. Pojawia się więc, jako następstwo idei wiecznego powrotu, kategoria bliskości. Inny staje się bliźnim (tym, który jest blisko) wkraczającym od samego początku w świat podmiotu tak, że jednego nie da się nawet pomyśleć bez drugiego, i odwrotnie. Chodzi o to, by w ramach tego związku podmiot był w stanie (w sobie właściwy, indywidualny sposób) odnaleźć się oraz twórczo kształtować swoje życie w stałej, a zarazem zmieniającej się relacji bliskości względem bliźniego; aby potrafił afirmować tę (w unikalny i niepowtarzalny sposób kreowaną) relację, przy zachowaniu podobieństw i różnic między jej członami.

W praktyce terapeutycznej bardzo ważna jest kategoria nadziei. W przypadku koncepcji wiecznego powrotu czymś istotnym jest pojęcie stawania się i zmiany. Podmiot owego stawania się postępuje tak, by

zmiana, jakkolwiek odległa, była dla niego czymś możliwym i pozytywnym, by mógł zacząć oczekiwać jej z radością. W stałej relacji z Innym, bliźnim – terapeutą – i we wspólnej pracy na rzecz poprawy swojego życia, czy też raczej wypracowania nowej, korzystniejszej postawy względem tego, co mu się przydarza, zyskuje on możliwość odczuwania nadziei na (pozytywną) zmianę. Nadzieja zaś jest warunkiem stawania się i zmiany: owszem, zmiana może nastąpić nawet i w przypadku braku nadziei, lecz niekoniecznie jest wtedy zgodna z oczekiwaniami i może nie pociągać za sobą odniesienia się do Innego, które w dobrze prowadzonej terapii przenosi się niejako z relacji z terapeutą na związki z innymi bliźnimi w obszarze życia codziennego.

Trzeba nadmienić, że filozofia nieczęsto uwzględniała wagę kategorii nadziei w sferze moralności, a w każdym razie owa kategoria rzadko była artykułowana w sposób bezpośredni. Wyjątkiem jest pojawienie się w czasach obecnych pojęcia nadziei radykalnej, w sposób wyraźny zwerbalizowanej i opracowanej w teorii Jonathana Leara⁶⁸. Chociaż autor rozwija to pojęcie w kontekście filozofii kultury, powiedziałabym, że ma ono szczególne zastosowanie w ramach tzw. filozofii klinicznej w rozumieniu Yaloma oraz w przypadku praktyki terapeutycznej. Jak rozumie pojęcie nadziei radykalnej Andrzej Leder, polegałaby ona na tym, że człowiek zabiera ze sobą coś w rodzaju własnej przystani⁶⁹ i nosi ją w sobie nawet w warunkach, wydawałoby się, totalnie pozbawionych wszelkiej nadziei. Takie

⁶⁷ Derrida, czerpiąc z Lacana i Lévinasa, opisuje tę postawę jako będącą swego rodzaju etycznym wyzwaniem. W książce *Of hospitality* Derrida rozróżnia pojęcie gościnności bezwarunkowej, polegającej na absolutnym mówieniu „tak” nieznanemu, od gościnności warunkowej jako regulowanej z zewnątrz, np. przez różnorodne prawa i umowy.

⁶⁸ J. Lear, *Nadzieja radykalna. Etyka wobec spustoszenia kulturowego*, Warszawa 2018.

⁶⁹ Informacja ustna.

rozumienie wymagałoby jednak dalszego, pełniejszego rozwinięcia i przeanalizowania w kontekście terapii jednostki. Ogólnie rzecz ujmując, w życiu osób z zaburzeniami psychicznymi często dochodzi do impasu i utknięcia w poczuciu beznadziei, wynikającym np. z różnych nieszczęść, znaczących strat, poczucia zmarnowanych szans, czy też ze świadomości nieuniknionego przemijania. Wtedy nadzieja radykalna staje się żywotną kwestią, wymagającą przynajmniej próby odtworzenia czy też w ogóle ukonstytuowania się tego pojęcia w świadomości podmiotu oraz jego pełnej asymilacji w warunkach życia codziennego. Powiedziabym, że w idei wiecznego powrotu, będącej chyba najbardziej radykalnym wyrazem Nietzscheańskiej filozofii, zawarty jest załączek⁷⁰ koncepcji nadziei radykalnej, a nawet, że jest ona ostateczną konsekwencją owej idei. W sytuacji prawie że obezwładniającego resentymentu czy poczucia bezsensu i nicości istnienia, wynikających z postawy nihilistycznej, zachodzi potrzeba wyjścia poza zwykłe trwanie podmiotu doświadczającego tych przeżyć i przekroczenia go. Wówczas nadzieja radykalna, tak jak związana jest ona z nihilizmem, czy też jego eksplikowaną powyżej, rozwiniętą postacią postnihilizmu, pozostającego w bliskim związku z koncepcją wiecznego powrotu, staje się ideą o kluczowym znaczeniu.

Biorąc pod uwagę, że idea wiecznego powrotu, jako kładąca nacisk na przypadkowość zdarzeń, wydaje się zbliżona

do założeń teorii chaosu, warto również nawiązać do analiz Taleba, uznanego badacza tej teorii, stosującego ją do zjawisk współczesnej rzeczywistości, w tym do codziennego życia. Można zadać pytanie, czy chaos jest czymś całkowicie przypadkowym, czy też rządzą nim ukryte prawa? Czy przypadki wydarzają się w sposób chaotyczny? A jeśli nie, to jak postępować, by wykorzystać te prawa w sposób terapeutyczny czy sprzyjający rozwojowi podmiotu? Zdaniem Taleba, istnieje coś, co określa mianem antykruchości, czyli pewnej jakby ukrytej w chaosie odporności na negatywne wydarzenia (na przykład epidemie), dzięki której podmiot jest w stanie przetrwać je i nie ucieść od nich tak bardzo, jak by to wynikało z ich mocy rażenia. Czasem nawet wydarzenia te wydają się służyć danemu człowiekowi⁷¹. W terapii chodzi o to, by rozwinąć w sobie postawę, określaną mianem „rezyliencji”, która, w uproszczeniu mówiąc, polegałaby na swego rodzaju byciu elastycznym na tyle, by móc radzić sobie z tymi doświadczeniami. Interesująca jest w tym kontekście interpretacja proponowana przez Ledera⁷², który sięgając do innej książki Taleba⁷³ i interpretując myśl Lacana w kontekście teorii chaosu⁷⁴, twierdzi, iż czasem bywa tak, że wydarzenia, które traktuje się jako niemożliwe, będące zarazem niezwykle pozytywnymi, następują jakby wbrew oczekiwaniom, wynikając po prostu

⁷¹ N. Taleb, *Antykruchość. Jak żyć w świecie, którego nie rozumiemy*, Poznań 2020.

⁷² Informacja ustna.

⁷³ N. Taleb *Czarny łabędź. Jak nieprzewidywalne zdarzenia rządzą naszym życiem*, Poznań 2020.

⁷⁴ Patrz np. A. Leder, *Rysa na tafl. Teoria w polu psychoanalitycznym*, Warszawa 2016.

⁷⁰ Nawiasem mówiąc, autorem postrzegającym filozofię Nietzschego jako jedno ze źródeł rozwoju koncepcji radykalnej, jest Włodzimierz Lorenc, który w książce *W miejsce religii: Ku filozofii nadziei radykalnej* bada różne kierunki filozofii, w których można dostrzec pewne elementy koncepcji nadziei radykalnej.

z określonej konstelacji topologicznej. Czy zatem można tak działać, by powstały topologiczne warunki sprzyjające wystąpieniu ich? W obliczu powyższych uwag należy uznać, że odpowiedź przypuszczalnie byłaby twierdząca. Podobieństwo owej teorii do koncepcji wiecznego powrotu narzuca się samo: wszakże pewne sformułowanie każe myśleć, że wbrew przygodności zdarzeń wiecznie się powtarzających, podmiot ma wpływ na to, co się w jego życiu dzieje, że jego własne postęпки decydują o tym, co będzie w sposób nieskończony następować. Nietzsche nie dookreślił tego, w jaki sposób miałyby się tak dziać, jednak odpowiedź szukająca wyjaśnienia w teorii chaosu, a zwłaszcza w topologii, sprawia wrażenie co najmniej zadowalającej. Terapia czy teoria rozwoju jednostki może z tej zależności zrobić dobry użytek (tak w swojej koncepcji czynił Lacan, zarówno wygłaszając swoje seminaria, jak i pisząc swoje główne dzieło⁷⁵).

Jak by tego było mało, warto przypomnieć, że paradoks i prowokacja stanowią znane i stosowane środki retoryczne, które między innymi Lacan wykorzystywał, np.

paradoks służył zapamiętaniu i utrwaleniu określonego stwierdzenia w umyśle słuchacza, pobudzaniu go do przemyśleń danej kwestii, a wraz z prowokacją czy też radykalizacją pewnej idei służył np. wybudzeniu podmiotu i pchnięciu go w kierunku pozycji historycznej, będącej ważnym etapem procesu leczenia. Cóż innego mogłoby uczynić to lepiej niż określone, przytoczone powyżej, sposoby artykulacji teorii wiecznego powrotu, mogące wzbudzać (i w zamierzeniu Nietzschego mające zapewne tak czynić) silne emocje, których celem jest wytrącić podmiot z jego biernego trwania i sprawić, aby przeszedł do aktywnego kreowania własnej rzeczywistości.

Dochodząc do końca moich rozważań, pragnę przypomnieć, że niniejszy esej musi pozostać niedokończonym, co wynika także z tego, że sama teoria wiecznego powrotu była projektem niedokończonym, którego konsekwencje czy też znaczenie dla etyki próbowałam zarysować. Zdaję sobie sprawę, że pełna analiza umożliwiająca bardziej szczegółowe rozwinięcie zawartych w nim poszczególnych kwestii wymagałaby odrębnego, pogłębionego opracowania.

⁷⁵ J. Lacan, "Introduction à la topologie des formations de l'inconscient", 1970, W: *Scilicet*, 2/3, Paris: Editions du Seuil. Patrz również: J. Lacan, *Ecrits*. New York 2007.

Bibliografia

Teksty źródłowe

- Nietzsche F., *Dusza dostojna*, Rękodzielnia Arhat, Wrocław 2001.
- Nietzsche F., *Ecce homo*, Wydawnictwo Bellona, Warszawa 2024.
- Nietzsche F., *Ludzkie, arcyłudzkie*, Vis-a-Vis Etiuda, Kraków 2016.
- Nietzsche F., *Narodziny tragedii*, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2000.
- Nietzsche F., *Pisma pozostałe 1862–1875*, Inter esse, Kraków 1993.
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, Zysk i S-ka, Poznań 2000.
- Nietzsche F., *Wola mocy*, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003.
- Nietzsche F., *Wiedza radosna*, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2000.
- Nietzsche F., *Z genealogii moralności*, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003.

Literatura pozostała

- Ansell-Pearson K., *A Companion to Nietzsche*, Wiley Blackwell, Oxford 2008.
- Ansell-Pearson K., *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- Ansell-Pearson K., *How to Read Nietzsche*, W. W. Norton & Co., New York 2005.
- Ansell-Pearson K., *Nietzsche Contra Rousseau*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Ansell-Pearson K., *Nietzsche's Earthbound Wisdom: The Philosopher, the Poet, and the Sage*, The University of Chicago Press, Chicago 2025.
- Ansell-Pearson K., *Nietzsche's Search for Philosophy: On the Middle Writings*, Bloomsbury Publishing, London 2018.
- Ansell-Pearson K., *Viroid Life: Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*, Routledge, New York 1997.
- Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Instytut Wydawniczy PAX, Kraków 1992.
- Deleuze G., *Nietzsche a filozofia*, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1993.
- Deleuze G., *Różnica i powtórzenie*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.
- Derrida J., *Xóρᾱ / Chora*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Derrida J., *Marginesy filozofii*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1992.
- Derrida J., *O gramatologii*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Derrida J., *Ostrogi. Style Nietzschego*, Oficyna, Łódź 2012.
- Foucault M., *On the Government of the Living: Lectures at the Collège de France, 1979–1980*, Palgrave Macmillan, London 2014.
- Foucault M., *The Courage of Truth*, Palgrave Macmillan, London 2011.
- Górczyńska K., *Podmiot jako byt otwarty. Problematyka podmiotowości w późnych pismach Wittgensteina*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2007.
- Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1992.
- Hatab L., *Nietzsche's Life Sentence: Coming to Terms with Eternal Recurrence*, Routledge, New York 2005.
- Hegel G. W. F., *Nauka logiki*, t. 1–2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.
- Heidegger M., *Nietzsche*, t. 1–2, PWN, Warszawa 1998.
- Klossowski P., *Nietzsche i błędne koło*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996.

- Klossowski P., *Nietzsche, politeizm i parodia*, Colloquia Communia, Warszawa 1988.
- Lacan J., *Écrits*, W. W. Norton & Co., New York 2007.
- Lacan J., *Introduction à la topologie des formations de l'inconscient*, Éditions du Seuil, Paris 1970.
- Lear J., *Nadzieja radykalna. Etyka wobec spustoszenia kulturowego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.
- Leder A., *Rysa na taflach. Teoria w polu psychoanalitycznym*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2016.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Lorenc W., *W miejsce religii. Ku filozofii nadziei radykalnej*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2021.
- Nehamas A., *Nietzsche: Life as Literature*, Harvard University Press, Cambridge 1987.
- Pieniążek P., *Brzozowski. Wokół kultury: inspiracje Nietzscheańskie*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004.
- Pieniążek P., *Rozum i szaleństwo: nowe francuskie interpretacje myśli Nietzschego*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996.
- Rosińska Z., *Psychoterapia i kultura. Celebracja urazu czy leczenie duszy*, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 1997.
- Szumilewicz E., *On the Paradox of Cognition*, Peter Lang, Berlin 2021.
- Taleb N., *Czarny łabędź. Jak nieprzewidywalne zdarzenia rządzą naszym życiem*, Zys i S-ka, Poznań 2020.
- Taleb N., *Antykruchłość. Jak żyć w świecie, którego nie rozumiemy*, Zys i S-ka, Poznań 2020.
- Young J., *Nietzsche's Philosophy of Art*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- Young J., *Nietzsche's Philosophy of Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- Yalom I., *Kiedy Nietzsche szlochał*, Instytut Psychologii Zdrowia PTP, Warszawa 2005.
- Yalom I., *Kuracja według Schopenhauera*, Instytut Psychologii Zdrowia PTP, Warszawa 2006.
- Yalom I., *Problem Spinozy*, Wydawnictwo Zielone Drzewo, Warszawa 2005.
- Żelazny M., *Wieczny powrót i wieczne powracanie w filozofii Fryderyka Nietzschego*, Studia Filozoficzne, Warszawa 1982.

HANNA LUBOWICZ – Magister filozofii i psychologii Uniwersytetu Warszawskiego. Studiowała również w Szkole Nauk Społecznych Polskiej Akademii Nauk. Zainteresowania badawcze: filozofia kultury w szerokim

rozumieniu, w tym psychoanaliza, współczesna filozofia języka, zagadnienia z pogranicza literatury i filozofii, relacje między współczesną filozofią a psychologią i psychiatrią. E-mail: hanna.lubowicz@hotmail.com.