



„Nietzsche seminarium“

<http://nietzsche.ph-f.org/>

Jakub Wroński

Wizja Zaratustry

W *Ecce homo* genezę myśli wiecznego powrotu jako zasadniczą koncepcję dzieła *Tak mówił Zaratustra* Nietzsche przedstawia jako nagle niespodziewane olśnienie, jakiego doznał, przebywając w Sils Maria. *Pochodzi [ona] z sierpnia roku 1881: ideę tę zapisałem na kartce z podpisem „6 000 stóp poza człowiekiem i czasem”*. Owego dnia wędrowałem lasami nad jeziorem Silvaplana; zatrzymałem się przy ogromnym, piramidalnie spiętrzonemu bloku skalnym niedaleko Surlei. I tam przysła mi do głowy ta idea [EH 94 KSA 6,335]¹. Z początku owego sierpnia pochodzi także pierwszy projekt Nietzschego zatytułowany „*Powrót tego samego*” [PP 258 KSA 9,494]. Niedługo po tym doświadczeniu 14 sierpnia 1881 roku pisze on do przyjaciela Petera Gasta, zwierając się z *nowych* myśli, jakie mu się objawiły, i charakteryzując ich intensywność jako niemal „wybuchową” [zob. KSB 6,112]². Wśród komentarzy dotyczących genezy myśli o wiecznym powrocie wyróżnić możemy dwa podejścia. Pierwsze doszukuje się korzeni owego – potraktowanego jako intelektualne – objawienia we wcześniejszych poglądach, rozważaniach i filologicznych badaniach Nietzschego, także we wczesnych intuicjach i młodzieńczej refleksji filozofa. Znamienny jest tu przykład Heideggera, który przytacza fragment życiorysu dziewiętnastoletniego Nietzschego, gdzie mowa jest o kolistym pierścieniu³. Myśl o powrocie jest, według Heideggera, przeczuwana przez Nietzschego od początku jego czujnej młodości, stanowi przy tym jego swoiste życiowe, myślowe zadanie⁴. Inaczej prefiguracji myśli o powrocie tego samego doszukuje się Günter Wohlfart, który wykazuje zbieżności między myślą i postacią Heraklita, wyjątkowo ważną dla wczesnego, filologicznego, jak i też późnego Nietzschego, a postacią Zaratustry jako nauczyciela wiecznego powrotu⁵. Drugie podejście skupia się na ekstatycznej właściwości myśli powrotu jako nieprzeczuwanego wcześniej (przed rokiem

¹ Przypisy do dzieł F. Nietzschego podają bezpośrednio w tekście: [KSA] *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, München 1999. [KSB] *Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, München 1986. [EH] *Ecce homo. Jak się stajemy, tym czym jesteśmy*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2002. [PP] *Pisma pozostałe*, tłum. B. Baran, Kraków 2004. [WR] *Wiedza radosna („La gaya scienza”)*, tłum. L. Staff, Warszawa 1906. [Z] *Tak mówił Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2005.

² Zob. P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, tłum. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa 1996, s. 105.

³ Fragment ten brzmi: *I tak wyrasta człowiek ze wszystkiego, co go niegdyś otaczało; nie potrzebuje jednak w tym celu rozrywać okowów, gdyż nagle, na rozkaz jakiegoś boga, one rozpadają się same; gdzież więc jest ów pierścień, który go wciąż jeszcze otacza? Czy jest nim świat? Czy też Bóg?* M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, tłum. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, Warszawa 1998, s. 259.

⁴ Zob. Tamże.

⁵ Zob. G. Wohlfart, *Kim jest Zaratustra Nietzschego?*, tłum. A. Przybyłowski, [w:] *Nietzsche 1900-2000*, red. A. Przybyłowski, Kraków 1997, s. 103-117. Zob. również: G. Wohlfart, *Wola mocy i wieczny powrót: dwa oblicza eonu*, tłum. T. Sieczkowski, „Hybris” nr 1 (publikacja internetowa: www.filozof.uni.lodz.pl/hybris).

1881) objawienia. Ekstazy i wizyjne pochodzenie wyróżnia tę myśl jako taką. Przykładem takiej wykładni jest interpretacja Pierre'a Klossowskiego, który określa myśl powrotu jako mistyczne doświadczenie, zaznaczając, iż odróżnić trzeba tutaj ekstazy charakter tego doświadczenia od pojęcia *Uniwersalnego Pierścienia* jakie pojawia się w rozważaniach Nietzschego w okresie hellenizującym⁶. Nietzsche sam zresztą mówi o wyjątkowości własnego objawienia jako o myśli, która nigdy wcześniej i przez nikogo nie była myślana.

Pierwsze opublikowane przedstawienie myśli powrotu pojawia się w rok po zdarzeniu z Sils Maria pod koniec książki *Wiedza radosna* (pierwszego wydania) we fragmencie zatytułowanym *Największy ciężar*. Nietzsche przedstawia ją jako taką oto perspektywę-hipotezę: „*Życie to, tak jak je teraz przeżywasz i przeżywałeś, będziesz musiał przeżywać raz jeszcze i niezliczone jeszcze razy; i nie będzie nic w niem nowego, tylko każdy ból i każda rozkosz i każda myśl i westchnienie i wszystko niewymownie małe i wielkie twego życia wrócić ci musi, i wszystko w tym samym porządku i następstwie [...]. Wieczna klepsydra istnienia odwraca się jeno [...]*” [WR 282 KSA 3,570]. Przedstawienie owej perspektywy ma tutaj na razie postać hipotezy, eksperymentu jako próby nowej postawy wobec istnienia, która selekcjonuje niejako nową optyką moralną całość postępowania człowieka. Pierwsze zatem przekazy doświadczenia znad jeziora Silvaplana mają postać etycznej, postać praktycznego imperatywu, który – można uznać – staje się selektywną podstawą możliwości zgłębienia czy doświadczenia istoty myśli o wiecznym powrocie, będąc tym samym również kryterium dla wiedzy radosnej. Po opisanym przekazie następuje fragment, który jest niemal identyczny z początkiem kolejnej i najważniejszej w kontekście myśli o wiecznym powrocie książki Nietzschego, *Tak mówił Zaratustra* [por. WR 283 KSA 3,571 i Z 13 KSA 4,11]. Fragment ten przedstawia zejście Zaratustry, który opuszcza miejsce swojej samotności (do której również cyklicznie powraca), by nieść ludzkości naukę. *Zmierzch Zaratustry* symbolizuje próbę wypowiedzenia istoty myśli wiecznego powrotu. Jest zarazem wskazówką, iż przedstawienie tej myśli sytuuje się w aporii do jej objawienia. Nauka, prezentacja myśli będącej pierwotnie ekstazy, niedyskursywną wizją zachodzić może jedynie jako od niej oddalenie.

W *Zaratustrze* myśl wiecznego powrotu przedstawiona jest głównie w związku z kwestią czasu. Najobszerniejszy fragment *Zaratustry* wykładający koncepcję wiecznego powrotu znaleźć możemy w mowie *O wizji i zagadce*. Pierwsza część tej mowy jest wskazówką, *jak* myśleć należy o czasie i wiecznym powrocie. Zagadkę, jaka dostrzegł

⁶ Por. P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, dz. cyt., s. 106.

Zaratustra, nazywa on *wizją najsamotniejszego* [Z 154 KSA 4,197]. Samotność tę interpretować należy nie jako zwykle odosobnienie, lecz odżegnanie się od wszystkiego, co człowiecze, co na ludzki sposób. Zagadka ta przedstawić może się tylko w specjalnych warunkach. Jest to obszar, w którym wychodzi się poza obiegową, międzyludzką sferę myślenia i poznawania. Obszar ten charakteryzowany jest bardzo ponuro jako opustoszały. W *Zaratuście* określany bywa on często metaforą pustyni. Owa najsamotniejsza samotność pojawia się już w przekazie z *Wiedzy radosnej*. Heidegger określa ją jako *uwłaściwienie* (*Vereigentlichung*), jako bycie autentyczne, w żaden sposób nieokreślone z zewnątrz⁷. Wskazuje ono nie tyle na tożsamy, wyizolowany byt, lecz na „znalezienie się” poza „ja”, będące w stosunku do „ty” czy „innego” Jest to „miejsce”, w którym fundować się może dopiero stosunek „ja” do „ty”. Najsamotniejszy wspina się tu ku górze, wspina się na przekór ciężącemu w dół duchowi ciężkości [zob. Z 154-155 KSA 4,198]. Duch ciężkości jest czymś, co obezwładnia kroczenie myśli ku wyższej i zawsze własnej perspektywie. Jest funkcją w myśleniu, która nie pozwala mu *siebie* przekroczyć. Jest tym, co w istocie myślenia istocie tej się przeciwstawia, co myśl hamuje i wykorzenia. Jako taki jest on ograniczeniem myśli, ograniczeniem jej twórczego momentu. W mowie *O duchu ciężkości* to ciężenie i ograniczenie człowieka jest wynikiem tego, iż – jak powie Zaratustra – za wiele jest w nim cudzego: *na swych barkach taszczy zbyt wiele cudzych ciężarów. [...] zbyt się obładowuje ciężarem cudzych słów i wartości* [Z 189 KSA 4,243], których przyjmowanie i niesienie jest dlań wygodniejsze i bezpieczniejsze, lecz tylko pozornie czyni mu lżej. To, co w nim naprawdę własne, co przez niego tworzone, co jest jego aktywnością, jego lekkością, jest obezwładnione i pochłonięte przez narzucone lub przejęte zasady i wartości. Dopiero zrzucenie ducha ciężkości wprowadza w najsamotniejszą samotność, samotność twórcy lekko stąpającego po piaskach pustyni.

To, co pozwala się przeciwstawić ograniczeniu ducha, określa Nietzsche jako odwagę – odwagę, która naciera [por. Z 155 KSA 4,199]. Wyraża ona pozytywną, aktywną stronę ducha, to, co umożliwia przekroczenie jego ograniczeń. Natarcie, atak jest ruchem ku poszerzeniu obszaru, niezbędnym momentem przewyciężenia. Odwaga działa jako nacierająca, tym sposobem *buduje* ducha. Duch istnieć może tylko jako walka, jako ciągle siebie przekraczający, inaczej staje się swoim zanikiem. Odwaga jest atakiem i jako taka jest jakością aktywną, która jest niezbędnym momentem aktu twórczego. Zaratustra wymienia trzy przewyciężające własności odwagi: odwaga zabija zawroty głowy nad przepaścią,

⁷ Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, dz. cyt., s. 274.

odwaga zabija współzucie oraz odwaga zabija nawet śmierć [por. tamże]. Zawroty głowy nad przepaścią, strach i usuwanie się gruntu, które zmuszają nas do ciągłego chwywania się obiegowego i upraszczającego w bezpieczne i przejmowane od innych schematy myślenia, odwracają nas zarazem od aktu twórczego, który swoje źródło ma w napięciu między tym, co niewyraźne, nie dające się ująć w pojęciach i obrazach, a „widzącą” to i utrzymującą się w tym odwagą. Zaratustra wielokrotnie otchłanią i przepastnością nazywał istotę życia. Odwaga jako jakość umożliwiającą zwrot ku tej otchłani i utrzymywanie się w niej jest zarazem aktywnym momentem kreującym z niej to, co nowe – jest *tworzeniem*.

Za najgłębszą przepaść człowieka Zaratustra uważa cierpienie. Za największe ograniczenie człowieka uważa zaś współzucie. Mówi on: im głębiej człowiek patrzy w życie, tym głębiej patrzy też w cierpienie [por. tamże]. Myśl ta szerzej podjęta jest przez Nietzschego w mowie *O wybawieniu*. Mowa ta kwestię cierpienia i przewyciężenia współzucia jako negacji i niezgody na to cierpienie traktuje łącznie z zagadnieniem czasu. Współzucie jest dla Zaratury wyrazem niepogodzenia się z istnieniem i koniecznością cierpienia. To obwinianie życia nazywa Zaratustra „duchem zemsty”. W mowie *O wybawieniu* za najgłębsze źródło cierpienia Zaratustra ukazuje zemstę wobec „było” czasu, zemstę wobec skończoności i przemijalności: „*Było*”: *tak zwie się najsamotniejsza posepność woli i jej zgrzytanie zębami* [Z 139 KSA 4,179-180]. W mowie tej wszelkie cierpienie i ułomności życia nazywa on częściami przypadku. Wszelkie zdarzenia przeszłe i terażniejsze jawią mu się jako fragmenty lub części przypadku. Części te symbolizują zdarzenia, ogółem zaś, każdą oddzielną siłę i jej przemiany. Samego siebie utożsamia Zaratustra z fragmentami przypadku. Jednakże ukazuje on siebie również jako twórcę, kogoś, kto przetwarza i zbiera w jedno te ułamki i części. Tworzący przedstawiony jest przez niego jako jasnowiedz, jako widzący to, co ma nadejść, ktoś, kto niejako sam staje się przyczyną i powodem przyszłości. *Jasnowiedzem, człowiekiem chcącym, człowiekiem tworzącym, samą przyszłością i mostem ku przyszłości* [Z 138 KSA 4,179]. Widzenie to pozwala Zaraturze być w zgodzie z życiem również w jego fragmentach ułomnych, skutkujących cierpieniem, chorobą. Z przypadków tych Zaratustra tworzy, odsłania przyszłość. Bycie tak rozumianym jasnowiedzącym znaczy tu tyle, co bycie twórcą. Widzenie to jest potwierdzaniem, nadawaniem celu fragmentom tego, co przez nas napotykanie, i co nas już spotkało. Potwierdzaniem na rzecz tego i z perspektywy tego, co przyszłe, niezależnie od tego, czy to, co potwierdzane, jest cierpieniem i chorobą bądź, przeciwnie, zdrowiem. Tego, co ma nadejść w przyszłości, samej tej przyszłości, nie należy tutaj zbyt pochopnie interpretować jako przyszłości historycznej, jako wymiaru potocznie rozumianego czasu. Za przyczynę ludzkiego cierpienia Zaratustra uznaje niezgodę

człowieka na „było” czasu, na to, że nie może chcieć on odwrotu. *Furia woli bierze się stąd, że czas nie płynie wstecz* [Z 139 KSA 4,180]. Prawdziwe wybawienie od tego negatywnie pojmowanego cierpienia zapowiada on jako przyszłość, w której mówić się będzie temu, co było: tak chcę i tak będę chciał. *Wybawiać przeszłych, a wszelkie „Było” przetwarzać w „Takem chciał” – dla mnie dopiero to mogłoby się zwać wybawieniem* [Z 138 KSA 4,179]. Jest to niewątpliwie perspektywa myśli stawiająca nas ponad bieżący w jednym kierunku czas, poza potoczną percepcję czasu. Nawet gdyby – pozostając w potocznej perspektywie – traktować tutaj czas jako *continuum*, Zaratustra zapowiada „coś” w przyszłości, co osiągnąć będzie tego, co przeszłe, co niejako tę przeszłość określa. Przyszłość tym samym jest już aktualnie momentem warunkującym przeszłość i teraźniejszość. *Continuum* czasu nie tworzy prostego koła, kolistej historii, lecz jest powrotem do tego, co przeszłe konstytuuje. Każdy fragment przeszłości czy teraźniejszości uzyskuje swoją wartość w stosunku do przyszłości. Wartość ta jednak ustala się już w perspektywie innej niż historyczna. Jest to perspektywa *woli*, w której zbierane są części i fragmenty przypadków „składających się” na to (lub w to), co przeszłe, teraźniejsze i przyszłe. Co to za perspektywa? Co Zaratustra ma na myśli, mówiąc o woli: *I kto nauczył ją pojednania z czasem, kto nauczył ją postawy wyższej niż wszelkiego pojednania? Postawy wyższej niż wszelkiego pojednania musi chcieć wola, która jest wolą mocy –: lecz jak się to dzieje? Kto nauczył jej chcenia zwróconego wstecz?* [Z 140 KSA 4,181] Pojednanie z czasem – już jednak nie w jego potocznej postaci – ma zachodzić poza pojednanie. Byłoby zatem pojednaniem z poróżnieniem. Perspektywa poróżniania oznacza dziedzinę różnicy. Działa tu stosunek między przeszłością a przyszłością, stosunek różnicy, który określa, tworzy owe przeszłość i przyszłość. Pojednanie z czasem polegać musiałoby na tym, że sam czas i jego zawartość ujmowane powinny być jako tworzenie, które konstytuuje się w perspektywie różnicy. Pojednanie to jest więc afirmacją wszelkich fragmentów tego, co było, wszelkich przeszłych fragmentów zdarzeń w stosunku do wszystkich fragmentów przyszłych, ale zarazem afirmacją wszystkich tych fragmentów ze względu na całość, ze względu na wszystkie stosunki, w jakich się one znajdują i w jakich się określają. Współzucie jest tutaj tym, co uniemożliwia pojednanie z czasem. Nietzsche we współzuciu widzi skutek obwiniania życia za to, iż nierozłączne jest ono z cierpieniem, widzi w nim niemoc woli do pojednania z czasem i uznania pozytywności cierpienia. Cierpienie wypływa z konfliktu, jest skutkiem, właściwością działania sfery różnic. Współzucie (jako stosunek do cierpienia) występuje tu jako negacja różnicy. Jako takie jest ono niezgodą na pojednanie z poróżnieniem, niezgodą na afirmację różnicy. Tym samym też odwaga, która zabija współzucie, to zatem afirmacja konfliktu, walki konstytuującej czas i

wynoszącej poza jego jednokierunkowy, nieodwracalny nurt. Kwestia czasu odnosi się również do problemu czasowej skończoności życia ludzkiego. Zaratustra powie: *odwaga [...] zabija nawet śmierć, gdyż mówi: „Czy to było życiem? Nuże więc! jeszcze raz!”* [Z 155 KSA 4,199]. Skończoność i śmiertelność łączy się tu z nieskończonym powrotem życia. Odwaga jako niezbędny moment aktu twórczego i aktywność życia przewyższająca jego ograniczenia, odwaga jako afirmacja konfliktu ściśle splata się z ideą powrotu. Powrót odnosi się do momentów konstytuujących to, co skończone, dokonane zdarzenia, jak i również potencjalny dokonany koniec. Jednocześnie jednak powrót eliminuje to, co skończone, pozostawia je poza jego kolistym ruchem przekraczającego konstytuowania, tworzenia niezależnego od tworu.

Sama zagadka wiecznego powrotu wyłożona zostaje w drugiej części mowy *O wizji i zagadce*. Zaratustra zrzuca z siebie karła, „ducha ciężkości”, dokonuje aktu odwagi. Przeciwstawia mu się swoją myślą o wiecznym powrocie. Wciąż pozostaje on jednak w jego obecności, konfrontuje się z nim. Myśl ta symbolicznie przedstawiona zostaje jako rogatki, podbramie, miejsce, w którym łączą się, zbiegają i przeciwstawiają sobie dwie drogi, dwie wieczności: przyszłość i przeszłość. Rogatki te symbolizują chwile. Zaratustra stawia pytanie duchowi ciężkości o to, czy drogi te wiecznie są sobie przeciwstawne. Karzeł pogardliwie i zdawkowo opowiada: *„Kłamie wszystko, co prosto biegnie [...] Wszelka prawda jest krzywa, a sam czas jest kręgiem”* [Z 156 KSA 4,200]. Na odpowiedź tę Zaratustra reaguje gniewem, oskarżając karła o zbyt łatwe uławnienie sobie sprawy. Wydawałoby się, iż ten odpowiada tak, jak odpowiedziałby i Zaratustra. Odpowiedź karła nie ukazuje jednak prawdziwej natury myśli o wiecznym powrocie. Zaratustra ponownie wypowiada tę myśl, lecz już inaczej, posługując się niemal samymi pytaniami, a przy tym myśl ta nabiera charakteru zagadki i wizji. Jego pytania koncentrują się na powrocie samego *mgnienia*: *Czy również ta droga bramna nie musiała już kiedyś – istnieć? I czy wszystko nie jest ze sobą tak mocno powiązane, że to mgnienie pociągnie za sobą wszystko, co kiedyś nadejdzie? Zatem – również siebie samo?* [tamże].

Brama jako chwila jest symbolem *przejścia*. Zaratustra powie, że ma ona dwa oblicza, jest zarazem przeszła i przyszła. Od bramy biegną dwie drogi: droga tego, co przeszłe, i droga tego, co przyszłe. Zaratustra mówi, że wszystkie rzeczy, które mogą się w przyszłości wydarzyć, musiały już się wydarzyć, minąć. *Czy wszystko, co biec jest z d o l n e, nie musiało już raz przebiec tego traktu? Czy wszystko, co zdarzyć się z d o l n e, nie musiało już raz się zdarzyć, stać się czynem, przeminąć?* [tamże]. Wszystkie zdarzenia, które mogą biec, czyli przechodzić, przemijać, muszą być zarazem przeszłe i przyszłe. Dalej mówi, że wszystkie

rzeczy są ze sobą tak powiązane, iż każda chwila przeszła pociąga za sobą wszystkie rzeczy przyszłe i *siebie samą zarazem*. Każda chwila będąc zarazem przeszłą i przyszłą, jest taką również w odniesieniu do przeszłości lub przyszłości wszystkich innych chwil. *Przejście* chwili z przyszłej w przeszłą jest przemianą tej chwili względem przeszłości i przyszłości innych chwil. Ta przemiana pociąga za sobą wszystkie przemiany innych chwil tak, aż ponownie powróci. Jest to więc powrót chwili w kole wszystkich możliwych przemian. Jednakże doświadczenie tego koła nie jest dane człowiekowi. Doświadczenie to bowiem łączy się z całkowitą przemianą człowieka. Przemianą, którą jest właśnie zagadka Zaratustry, i która jako zagadka nie może być rozstrzygnięta jedynie teoretycznie. Zaratustra ukazuje nowe *przejście*. Pytając o powrót „podbramia”, pyta o powrót samego *przejścia*, próbując ukazać *inne* koło, które nadałoby tożsamość samemu (niejako czystemu) *przejściu*. Wówczas jednak znika symbol bramy-mgnienia, znika najcichsza mowa, *przejście staje się otchłanią*. Zaratustra pyta siebie: *Gdzie zniknął karzeł? i droga bramna? i pajak? i wszelki szept? Czyżbym śnił? Czy się przebudziłem?* [Z 157 KSA 4,201]. Zaratustra pozostaje sam, *sam jeden*, [...] *w najbardziej pustej poświacie księżycowej* [tamże]. Wówczas pojawia się *wizja* najsamotniejszego.

Pytanie o przeciwstawność przeszłości i przyszłości w chwili, mgnieniu czy teraźniejszości, pytanie o wieczność tych przeciwstawności bądź nieskończony ich powrót, uzyskuje różne odpowiedzi. Można wyróżnić dwa zasadnicze podejścia. Pierwsze sugeruje możliwość pojednania. Przeszłość i przyszłość uzgadniają się w chwili, ujęte zostają jako rozciągnięte teraz, które obejmuje sobą obie drogi. Przeciwności tworzą wówczas jedność, dialektyczne napięcie konstytuujące ciągłość czasu i determinujące jego wypełnienie. W perspektywie całości czasu przeszłość i przyszłość stają się jedną linią, natomiast chwila, mgnienie – „miejsce” rozstrzygającym co do tej całości, rozdzielającym i dynamizującym czas, zaginającym tym samym jego linię w postać koła. Przykładem interpretacji metafory „podbramia” w perspektywie pojednania jest ujęcie wiecznego powrotu – dokonywane w kontekście metafizycznych rozważań o czasie – proponowane przez Buczyńską-Garewicz. Autorka rozpatrując konflikt między „było” i „będzie” oraz szukając możliwości jego likwidacji, łączy ów nietzscheański obraz czasu z kwestią woli, chceniem jako dążeniem do wykroczenia poza siebie. Czas temporalizuje się w aktach wolicjonalnych, ludzka wola temporalizuje czas⁸. Całkowicie jednak pozostaje pominięta tutaj nietzscheańska krytyka pojęcia woli. Wola pojmowana jest tu jako wolna wola, intencjonalność, celowe

⁸ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie*, Kraków 2003, s. 96-98.

projektowanie przyszłości. Sam konflikt sprowadza się do tego, iż „było”, przeszłość przeczy wolności woli. Pojednanie kształtuje się zatem jako wola mogąca również ponownie chcieć to, co minione, wola, która reaktualizowałaby przeszłość. Taka wola posiadałaby koherencję (pełną tożsamość) w czasie, byłaby całością⁹. Całość ta skupia wielość rozciągłą w czasie, jako taka staje się ugruntowaniem, odniesieniem dla tożsamości podmiotu bądź świadomości. Byłaby to swoista reafirmacja, potwierdzenie przeszłości przez wolę, które sygnuje w tej perspektywie zachowanie jej historycznej tożsamości. Reafirmacja ta stanowi nie tyle realną reaktualizację, ile hipotetyczny imperatyw¹⁰. Jako że wola chcąca wstecz jest nie tyle realna, ile hipotetyczna, staje się ona formą celu nadrzędnego, podstawą pozwalającą ocalić tożsamość, projektować możliwość zbawienia („ziemskiego”), usprawiedliwienia historii, jej spełnienia w pełni kolistej woli. Tym samym „kolista wola” całościująca czas jawi się jako subtelny zaświat, przepajająca sensem perspektywa podobna do heglowskiego absolutu.

Drugie podejście do kwestii przeciwstawności wymiarów czasu, do mgnienia jako miejsca konfliktu i potencjalnego pojednania wykracza poza możliwość pojednania bądź utrwalania konfliktu w obrębie jakiejś jedności. Podejście to akcentowałoby zatem moment przejścia między pytaniem o powrót w ramach kolistości czasu artykułowaną w rozmowie z „duchem ciężkości” a wizją umiejscowioną niejako poza czasem i poza mową. Jest to perspektywa zniesienia momentu terażniejszości, obecności czy aktualności, sprowadzenie mgnienia do otchłani. Perspektywa, w której znika „podbramie”. Takie podejście charakteryzuje między innymi Klossowskiego, Blanchota, Deleuze’a. Wykładnie te myśl wiecznego powrotu ukazują jako podważającą czas określony przez tożsamość i obecność, na których ugruntowana jest jedność czasu historycznego, tożsamość ciągłości między przeszłością i przyszłością. U Blanchota owa tożsamość, „To-samo” rozmija się z sobą w powtórzeniu, staje się „obejściem”, byciem zawsze różnym od siebie, „Innym” nigdy aktualnym czy terażniejszym. Czasowy sens wiecznego powrotu okazuje się wówczas niejako znoszącym czas w czasie, czasem bez terażniejszości¹¹. Terażniejszość staje się otchłanią, ciągłość między przeszłością i przyszłością rozdzielona zostaje *otchłanią różnicy*, [...] „nieskończoną nieobecnością”¹².

Za każdym razem, gdy Zaratustra podejmuje się pomyślenia wiecznego powrotu, wypowiedzi jego są z konieczności odmienne, i za każdym razem urywają się, wprawiając go

⁹ Por. tamże, s. 102.

¹⁰ Por. tamże, s. 103.

¹¹ Por. P. Pieniążek, *Suwerenność a nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji myśli Nietzschego*, Łódź 2006, s. 207.

¹² Tamże.

w przerażenie, w momencie zdawałoby się najważniejszym: *nagle się zatrzymał; wyglądem przypominał kogoś, kto przeraził się do ostatnich granic* [Z 140 KSA 4,181], *tak prawilem, a coraz ciszej: bo strachem mnie przejmowały moje jawne i niejawne myśli* [Z 157 KSA 4,200-201]. Problem niemożliwości przedstawienia myśli o wiecznym powrocie w postaci jednoznacznych tez, w ogóle problem jej wypowiedzenia, jej niemożliwość pomyślenia nawet przed samym sobą, najszerzej ujęty jest w mowie *Zdrowiejący*. Zaratustra przywołuje tu swoją największą myśl, budzi ją ze swej otchłani. Samo powstanie i pokazanie powstania tego pomyślenia odbywa się w metaforze wewnętrznego dialogu, w którym druga osoba, jego myśl, zostaje stworzona. Myśli swej myśli jej mowę. Nie ma tutaj argumentowania ani spekulacji, wskazuje się raczej na moc stwarzania i wydziela jakby jej dwa momenty: ekstatyczne wywołanie i otchłań. Myśl jednak zwala go z nóg Zaratustrę i wywołuje chorobę. Sens tej choroby i powracania do zdrowia wyjawiony zostaje w rozmowie ze zwierzętami. Całość tej mowy interpretować można jako obraz tego, co dzieje się w duszy Nietzschego/Zaratustry. Fink zauważy, że o *nadczłowieku mówi Zaratustra do wszystkich, o śmierci Boga i woli mocy do niewielu, a o wiecznym powrocie tego samego właściwie tylko do siebie*¹³. Tak więc sama rozmowa jest odnoszeniem się siebie samego, do własnej *dumy* i *mądrości*, które symbolizują jego zwierzęta. Jednak w końcu mowy zwierzęta opuszczają go, a przemieniony Zaratustra rozmawia z własną duszą, *milcząc w wielkiej ciszy* [por. Z 215 KSA 4,277]. Swoją chorobę, która ogarnęła go w chwili, gdy mierzył się ze swoją najotchłanniejszą myślą, określi Nietzsche jako *wielki przesyt człowiekiem* [Z 213 KSA 4,274]. Ograniczeniem Zaratustry było jego znużenie człowiekiem i jego własna człowieczość, konieczność jej wiecznego powrotu. O to, co człowiecze, oskarżone zostają zwierzęta. Oskarżane były właściwie o to, że *przedstawiały* to, co mu się przytrafiło. Zwierzęta pokazywały myśl o wiecznym powrocie, wypowiadały ją. Zaratustra powie do nich po ich przedstawieniach: *Widzę, że doskonale wiecie, jakie pocieszenie wymyśliłem sobie* [Z 213 KSA 4,275]. Wypowiedzi zwierząt nie były jednak zakorzenione w „istocie” choroby, z której ta myśl została wyjawiona. Były one poza chorobą, jedynie *przyglądały się wszystkiemu* – co zaakcentuje Nietzsche [zob. Z 212 KSA 4,273]. Zaratustra przywołując „Powrót”, przekroczył w sobie ograniczenie myśli, zaraz jednak *padł jak martwy*. Przewyciężenie tego ograniczenia wiąże się z problemem mowy i myślenia człowieka, a przy tym ugruntowanej na nich tożsamej świadomości. Zaratustra myślenie widzieć chce jako moc

¹³ E. Fink, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart 1960, s. 83. Podobnie zauważył Szestow: *mimo, że Nietzsche nazywa siebie nauczycielem wiecznego powrotu, uczy wszystkiego oprócz tej idei; nie decyduje się wprost wypowiedzieć swojej „ostatniej myśli”*. L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, tłum. C. Wodziński, Warszawa 1987, s. 216.

twórczą, urzeczywistnienie nowego jako tego, co myślane. Gdy jednak myślenie jako mowa odniesione zostaje do wiecznego powrotu, kwestionuje wówczas tworzenie. Z perspektywy mowy wieczny powrót czyni wszelkie myślenie już dokonany, jedynie identycznie powtarzany. W mowie jako zaprzeczającej tworzeniu nowego zawiera się też ograniczenie człowieka i samego Zaratustry (oskarżenie bowiem wysunięte jest przeciwko mowie zwierząt). Jednocześnie w przywołaniu otchłannej myśli powrotu jako istoty stawania się i tworzenia mowa, dyskursywne i refleksyjne przedstawianie (symbolizowane przez zwierzęta) sytuują się zawsze poza doświadczeniem tej otchłani. Gdy przeżycie, jakiego doświadczył Zaratustra, minęło, zмага się on z niemożliwością jego wypowiedzenia i zarazem koniecznością mówienia, z wiecznym powrotem również mowy, która wieczny powrót neguje. Zaratustra sam zachęca zwierzęta (siebie) do mówienia, chwali wprawdzie mowę, słowa, dźwięki mówiąc o nich: *czyż [...] nie są tęczą, pozornym mostem między rozdzielonymi na wieki?* [Z 211 KSA 4,272]. Jego zdrowienie staje się poszukiwaniem mowy, która nie negowałaby jego doświadczenia. Doświadczenia pociągającego za sobą chorobę mowy jako negacji, nieusuwalność *małego człowieka*. By wyjść z tego osaczenia negacjami, mowa sprowadzona zostaje do pozoru, który najbliżej, najbardziej bezpośrednio nakłada się na to, co niewypowiadalne. Jak jednak pokazać różnice między wiecznie powtarzanym (pozornie identycznym, pozbawionym różnicy) jako tym, czego w istocie dotyczy wieczny powrót? Zaratustra powie: *między najbardziej podobnymi pozór najpiękniej kłamie* [tamże]. Jak przejść z perspektywy powtórzonego w perspektywę powtarzania lub w perspektywę różnicy? Jak uniknąć zapomnienia, które zachodzi dzięki słowom? Zaratustra nie daje odpowiedzi, lecz milknie. Natomiast zwierzęta Zaratustry odpowiadają jakby na wpół pozytywnie, ukazują *pocieszenie* Zaratustry, jakie stanowi śpiew. Śpiew, który zbliża, splata niejako pozór i to, co niewypowiadane, otchłanność życia.

Z perspektywy mowy nie można tworzyć nowego, tym samym przewyżczać się i wzrastać, dopóki nie podważy i nie zniszczy się jej zastygalnej natury i ograniczających form. Zaratustra przekracza stare myślenie poprzez niszczenie i krytykę tego, co zastygłe i utrwalone. Wnika w sferę konstytucji, która poprzedza i jest niezależna od trwałości i obecności myśli. Tworzy nowe, które jednak grzęźnie i zastyga w mowie jako nadal nieprzewyżczalna konsekwencja. Ta natura zastygalności mowy jest jego ograniczeniem. W mowie *Dziecię z lustrem* Nietzsche przedstawia owo niebezpieczeństwo nauki Zaratustry w metaforze snu, w którym to do Zaratustry, będącego w owym czasie w swej samotni, przychodzi dziecko ze zwierciadłem. Zaratustra przegląda się w nim i widzi diabła. Symbolizuje mu to, iż treść jego nauk jest wypaczana. Diabeł ten to odbicie, powtórzenie,

które usuwa różnicę. Przesłanie snu przeobraża go, staje się on podobny *jasnowidzącemu i śpiewakowi* [por. Z 83 KSA 4,106] Zaratustra postanawia na nowo wypowiadać swą naukę, lecz już inaczej: *Nowymi drogami idę, nowa przychodzi do mnie mowa; zmęczyły mnie pradawne języki, jak każdego, kto tworzy. Mój duch nie chce już wędrować o zdartych podszwach* [Z 84 KSA 4,106-107]. Roberto Calasso w eseju *Nietzsche a przeszłość* charakteryzuje myśl wiecznego powrotu jako tezę, która *sama przez się eliminuje pojęcie tezy*¹⁴. Myśl ta bowiem dotyczy tworzenia jako ciągłego i odtwarzającego się stawania, którego nie można adekwatnie utrwalić w jakiejś sztywnej teorii bądź kategoriach językowych. Teza ta za każdym swoim sformułowaniem traci ważność, unieważnia się, by móc ponownie się formułować, powracać, stawać się. Podobnie w mowie *Zdrowiejący* powrotem jest ta sama myśl, wypowiedzana jednak w nowy sposób, za pomocą nowych słów, nowych metafor, uniemożliwiając tym zastygnięcie jej źródłowego i żywego charakteru w martwych słowach i tezach. Zaratustra mówi: *Znów musisz śpiewać – t a k i e pocieszenie wymyśliłem sobie i t a k i e zdrowienie* [Z 214 KSA 4,275]. To właśnie tworzenie mowy niezastygalnej, która kryje się pod metaforą śpiewu, najbardziej bezpośredniej formy apollinijskiego pozoru, pozoru dionizyjskiego, jest zdrowieniem (i tylko jako zdrowienie możliwym) Zaratustry. Śpiew nadaje mówieniu innego charakteru niż wygłaszanie zwykłych tez. Jest on bardziej żywy (spojony z uczuciami i ciałem) i zarazem wielowykładalny, przez co odbiór jego staje się zawsze twórczy i indywidualny. *Muzyka nie dba o podobieństwo*¹⁵. Myśl, która została zaśpiewana, nigdy nie będzie powtórnie zaśpiewana w taki sam sposób, musi być ona zawsze śpiewana na nowo i istnienie swoje ma ona tylko w śpiewie – w jego (w życiu) wykonawcy.

Powróćmy teraz do mowy *O wizji i zagadce*, do momentu, w którym przemowa Zaratustry urywa się, zmieniając się w wizję. Zaratustra doświadcza w tej wizji wiecznego powrotu. Wycie psa, które jest jej zapowiedzią, jest mu znajome. Słyszał i widział to już, *gdy był dzieckiem, w najdalszym dzieciństwie* [por. Z 157 KSA 4,201]. Wizja ta przedstawia leżącego na ziemi człowieka, dławiącego się i wijącego w konwulsjach. Z ust zwisał mu czarny, ciężki wąż, który wpełznął mu podczas snu do gardła i mocno się wgryzł. Zaratustra rzuca się na ratunek, usiłując wyrwać węża z ust człowieka. Gdy to nie poskutkowało krzyżeć zaczął, by ten odgryzł wężowi głowę. Człowiek uczynił tak, jak mu kazał Zaratustra. Odgryzł głowę i wypluł daleko od siebie. Po tym człowiek ów skoczył na nogi przemieniony, rozświetlony, śmiejący się tak, jak nigdy żaden człowiek się nie śmiał. Zaraz po

¹⁴ R. Callaso, *Nietzsche a przeszłość*, tłum. S. Kasprzysiak, [w:] *Nietzsche 1900-2000*, dz. cyt., s. 195-196.

¹⁵ G. Steiner, *Gramatyki tworzenia*, tłum. J. Łoziński, Poznań 2004, s. 26.

przedstawieniu tej wizji Zaratustra stawia zagadkę. Pyta o to, kim jest ów człowiek. Czarny, ciężki wąż jest tutaj symbolem tego, co w człowieku reaktywne i negatywne, jest metaforą nihilizmu. Wyraża to, co zewnętrzne wobec życia i mu przeciwne. Wąż staje się również reaktywnością i ograniczeniem mowy ludzkiej, wpełzł on bowiem człowiekowi do ust, w „miejsce” jego mowy. Moment, w którym wąż wgryza się człowiekowi w gardło, w którym to, co reaktywne, atakuje go, w pełni opanowując, nazywa Zaratustra godziną wielkiej wzdgardy. Określenie to pojawiło się w przedmowie Zaratustry w momencie, gdy ogłosił się on nauczycielem nadczłowieka. Jest to niezbędny moment przewyciężenia nihilizmu i zarazem człowieka. Moment, w którym nihilizm dopełnia się, sam się unicestwiając. Odgryzienie głowy wężowi jest metaforą tego przewyciężenia. Człowiek traci tutaj swoją reaktywną istotę, stając się wskutek tego człowiekiem przewyciężonym. Ów przemieniony człowiek, rozświetlony, śmiejący się, jest nietscheańskim nadczłowiekiem. Aby jednak rozwiązać zagadkę nadczłowieka, nie możemy po prostu wymienić jego cech czy dać jakiejś jego definicji, nie możemy o nim nauczać. Byłoby to patrzeniem na nadczłowieka z pozycji człowieka, a więc kogoś, kogo ów jest przewyciężeniem. Aby pojąć, kim jest nadczłowiek, samemu trzeba byłoby doświadczyć przemiany. Starając się wydobyć istotę tej zagadki, Bataille skonstatuje enigmatycznie, iż *to, co w śmiechu ukryte, powinno takim pozostać*¹⁶. W mowie *Zdrowiejący* Zaratustra doświadcza przemiany, podobnie jak w swojej wizji odgryza głowę wężowi, nie skacze jednak na równe nogi, śmiejąc się, lecz pada chory. Nie nastąpiła zatem radykalna przemiana jak w wizji, Zaratustra wciąż pozostaje nauczycielem nadczłowieka i wiecznego powrotu: człowiekiem *zdrowiejącym*. Bataille „wcielający się” w Nietzschego powód owej porażki, nie w pełni udaną przemianę, dostrzega w *pocieszeniach* Zaratustry, w poetycznej mowie, która wyrazić miałaby otchłań tej przemiany. *Mówiąc* – powie Bataille – [...] *rozkładam się niczym chory*¹⁷. Zagadka powinna pozostać bez odpowiedzi. *„Pocieszenia”* *wyrażają niedostępny (niemożliwy) element w formach rzeczywistości nam bliskich. W „pocieszeniach” pobożna dusza rozkoszująca się boskością może ją osiąść. Czy wznosi krzyki, czy omdlewa, nie ma [jednak] odciętego języka, nie dociera do głębi, do mrocznej pustki*¹⁸. Zagadkę z wężem Bataille rozwiązałaby lub raczej ukazał niemożliwość odpowiedzi, wskazując na konieczność odgryzienia wraz z głową węża również własnego „języka”.

¹⁶ G. Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, tłum. O. Hedemann, Warszawa 1998, s. 268.

¹⁷ G. Bataille, *O Nietzschem*, (fragm.), tłum. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 10(171)/1985, s. 198.

¹⁸ G. Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, dz. cyt., s. 250.