

Przemysław Bursztyka

Powtórzenie jako doświadczenie egzystencjalne (Freud, Nietzsche i Kierkegaard)

Søren Kierkegaard stwierdza w *Powtórzeniu*, iż wspomnienie jest pogańskim ujęciem życia, powtórzenie zaś współczesnym¹. I chociaż istnieje zdaniem autora pewna odpowiedniość między oboma pojęciami, to jednak nie są one zbieżne, a „odległość”, którą należy tu zaznaczyć, jest zarazem dystansem, jaki oddziela nas od Greków. Ci ostatni uczyli bowiem, „że wiedza jest wspomnieniem, nowa filozofia zaś twierdzi, że całe życie to powtórzenie”². Nim przejdziemy do wyjaśnienia tego utożsamienia, trzeba postawić pytanie: do czego odsyła nas drugie z zestawionych w nim pojęć, co ono oznacza? Pierwszą odpowiedzią zgodną z potocznymi intuicjami może być stwierdzenie, iż powtórzenie jest uobecnieniem czegoś po raz kolejny w taki sam sposób i w tym samym kształcie. Jako takie – byłoby ono charakterystyczne przede wszystkim dla wszelkiego rodzaju mechanizmów, których istotą jest stałe wykonywanie tych samych ruchów w celu uzyskania identycznych rezultatów, różniących się od siebie jedynie numerycznie. W tym znaczeniu powtórzenie to po prostu kalka, kopia, zdjęcie, reprodukcja. Repetycja nie musi jednak być tylko i wyłącznie ściśle zaprogramowanym wedle ogólnego prawa odtwarzaniem, może również stać się uobecniającym coś z przeszłości kroczeniem do przodu; tak jest, jak się wydaje, w przypadku nabywania jakichkolwiek umiejętności.

Intencją tej pracy jest właśnie ukazanie powtórzenia jako ruchu, w wyniku, którego dochodzi do nawarstwiania się sensu. Każdy z omawianych w pracy autorów uważa powtórzenia za centralne doświadczenie egzystencjalne, które jako jeden z przejawów pulsowania ludzkiej duszy stanowi wyraz: regresywnej stagnacji, w jakiej zastygła (Freud), bądź jej afirmatywnej decentracji (Nietzsche), bądź też pozytywnej kreacji (Kierkegaard). Jako takie jest ono przede wszystkim (pozytywnie bądź negatywnie rozumianym) fenomenem wolicjonalnym, świadczy

¹ S. Kierkegaard, *Powtórzenie. Przedmowy*, Warszawa 2000, s. 39.

² Tamże, s. 16.

o aktywności woli, która zanurzona w pozornie niezależnym od niej czasie (rozumianym tu jako czysty przepływ) dąży ku stworzeniu przestrzeni własnej wolności. Tym samym doświadczenie powtórzenia łączy człowieka z trzema podstawowymi wymiarami, w ramach których owa wolność może się realizować: 1) czasem, który przez powtarzalność zostaje w ogóle ustanowiony i w niej się utrzymuje; 2) tym, co transcendentne – powtórzenie potwierdza naszą jednostkowość w przerastającej nas potędze – oraz 3) światem ludzkiej kultury czy po prostu światem społecznym, w który wchodzimy, spełniając cały szereg praktyk, podejmując role i tym samym dokonując swoistej duplikacji siebie.

Sam problem powtórzenia nie jest dla filozofii problemem nowym, przewija się od samych jej początków w różnych postaciach i z różnym natężeniem, wiążąc się z zagadnieniem pamięci. Najpewniej pierwszą jego postacią jest stworzona przez Heraklita koncepcja wiecznego powrotu (silnie oddziałująca, jak cała zresztą twórczość greckiego filozofa, na myśl Nietzschego), zgodnie z którą, gdy upłynie Wielki Rok wyznaczający czas świata, wszystkie zdarzenia składające się na jego historię będą miały miejsce ponownie w takiej samej postaci i w tym samym porządku czasoprzestrzennym. Jest to koncepcja metafizyczna, która może być uznana za przejaw filozoficznej wiary w funkcjonowanie pamięci świata czy też kierującego nim logosu.

W myśli neoplatońskiej powtórzenie rozumiane jest jako powracanie bądź do własnej istoty, bądź do rzeczywistości transcendentnej. Plotyn, rozważając problem bytu ludzkiego, zapytuje, czy jest on „tamtym, czy tym, co się jeno zbliża i staje w czasie”³. Człowiek „tamten” to pozostająca w świecie inteligibilnym idea człowieka, której przysługuje walor prawdziwego istnienia. Nieustanne stawanie się charakteryzuje każde jednostkowo-konkretnie odwzorowanie tejże idei, którego zasadniczym rysem jest cielesne zamieszkiwanie świata zmysłowego. Każdy człowiek, zanim narodził się w tym świecie, był nieoddzielną częścią całości, jaką jest wspomniana idea, obecnie zaś przez swą jednostkową duszę pozostaje z nią związany. Ciężenie przysługujące oblekającemu duszę ciało sprawia jednak, że człowiek ma skłonności do upadania w świat, do oddalania się od konstytuującej go zasady, do zapominania o własnym uczestnictwie w świecie umysłowym. Śmierć jest naturalnym momentem powrotu duszy do jej ojczyzny, jednakże, jak twierdzi autor *Ennead*, człowiek, byt duchowo-zmysłowy, jeszcze za życia powinien podjąć wysiłek drogi wstępującej, która przez poszczególne poziomy stworzenia wiedzie ku Jedni – Absolutowi. Powrót, o którym tu mowa, polega na stopniowym upodabnianiu się do tego, co ponadzmysłowe i ponadmaterialne; proces ten współtworzą trzy drogi: droga poznania – dialektyka, droga umiłowania piękna oraz droga doskonałości moralnej. Końcowym etapem tego procesu jest ekstatyczne zjednoczenie z nieodróżnicowaną całością, do której wraz z czło-

³ Plotyn, *Enneady*, VI. IV. 14., Warszawa 1959.

wiekem powraca całość stworzenia. Wszystko to odbywa się na drodze stopniowego wglądu w siebie, syntetyzującego wszelkie wewnętrzne dyspozycje wejrzenia, które wyrwać ma nas z będącej źródłem zapomnienia cielesności. „Wracać do siebie samego i spojrzeć”⁴ – mówi Plotyn.

Problem powtórzenia w myśli neoplatonńskiej związany jest również z zagadnieniem *reditio animae* rozważanym w średniowiecznym *Liber de causis* oraz w *De primaria causa poenitentiae* autorstwa Witelona⁵. *Reditio animae* to „powracanie duszy do własnej istoty”, oznaczać ma ono zrywanie zależności od tego, co zmysłowe. Odbywa się to, podobnie jak u Plotyna, na drodze zarówno etycznej, jak i poznawczej – dusza poznaje samą siebie jako tę, która naznaczona Boskim światłem przez własny ogląd obcować może z samym Stwórcą. Tezy te zdradzają wpływ takich myślicieli jak św. Augustyn, św. Bonawentura czy Pseudo-Dionizy Aeropagita.

Kolejny istotny etap w rozwoju refleksji nad interesującym tu nas problemem wyznaczają nazwiska omawianych przez nas autorów. Nie są oni jednak jedynymi, którzy w tym okresie podejmują problem powtórzenia. Niemal równolegle z nimi w swojej refleksji nad pamięcią duchową za jeden z podstawowych jej atrybutów uznaje powtarzalność Henri Bergson.

Wszystko zatem tak się odbywa, jak gdyby nasze wspomnienia powtarzały się nieokreśloną ilość razy w tysiącach tysięcy możliwych redukcji naszego życia przeszłego⁶.

Nie chodzi tu o zwykłą powtarzalność poszczególnych wspomnień, o to, że nam się coś przypomina kolejny raz. Jest to wirtualne powtarzanie się poziomów pamięci, nie zaś aktualne powtórzenie konkretnych jej elementów. W pełni aktualnym, zdaniem francuskiego filozofa, jest jedynie powtórzenie automatyczne, czuciowo-ruchowe, a zatem nabyte drogą przyzwyczajenia, przez nawyk. Repetycja jest więc tu pewną dyspozycją pamięci czy może raczej pewnym sposobem jej funkcjonowania, zaś rozróżnienie na powtórzenie wirtualne i aktualne kieruje nas jeszcze bardziej w stronę współczesności.

Rozróżnienie to wykorzystuje i rozbudowuje ostatni wybitny „filozof powtórzenia” Gilles Deleuze, który wychodząc od koncepcji powtórzenia Nietzschego, Kierkegaarda, Bergsona i Freuda, sam stworzył oryginalną jego koncepcję. Deleuze w radykalny sposób atakuje stwierdzenia głoszące, iż z powtórzeniem mamy do czynienia w przypadku dwóch takich samych zjawisk, które rozdzielone w czasie i przestrzeni, identyczne pod względem tożsamości istotowej, różnią się jedynie numerycznie. Taka różnica jest przecież czymś obojętnym dla odpowiadają-

⁴ Tamże, I. VI. 9.

⁵ Informacje te zamieszczam zgodnie z dotyczącym tego tematu maszynopisem autorstwa Jerzego Gułkowskiego.

⁶ H. Bergson, *Materia i pamięć*, Warszawa 1926, s. 149.

cego im pojęcia, jest czymś zewnętrznym względem niego, a jeśli tak, to powtórzenie może tu być określone w sposób negatywny, jako fenomen wtórny będący w istocie wyrazem niedostatku, prywatności w rzeczach samych.

Powtarzalność zjawisk byłaby w szczególności funkcją braku pamięci. Powtarzamy, bo nie pamiętamy; przyroda powtarza, ponieważ jest nieświadoma, głucha i ślepa, ponieważ jest tylko alienacją pojęcia⁷.

Tak rozumiana repetycja charakteryzuje przede wszystkim świat natury⁸, odpowiada ściśle jego ogólnym prawom przebiegającym w stałych cyklach i określana jest przez Deleuze'a mianem powtórzenia „nagiego”. Jako taka służy ona przykryciu, zamaskowaniu powtórzenia duchowego, które „istotowo” poprzedza wszelkie formy tożsamości i jest nośnikiem przede wszystkim pierwotnej, pozytywnie rozumianej różnicy⁹. Właściwie pojęte powtórzenie jest wedle francuskiego filozofa „działaniem koniecznym i ugruntowanym tylko w stosunku do tego, czego nie można zastąpić. Powtórzenie jako działanie i jako punkt widzenia dotyczy jednostkowości nie podlegającej wymianie ani zastąpieniu¹⁰. Uwagi te stanowią będą swoistą klamrę interpretacyjną mojej pracy, która będzie przywoływać repetycję przede wszystkim w wyżej wymienionych podstawowych jej znaczeniach, stopniowo skupiając się coraz bardziej na drugim z nich jako właściwym żywiole egzystencji.

Nie jest jednak tak, iżby interesujący tu nas problem był jedynie problemem filozoficznym. Powtórzenie pełni również ważną rolę w każdej formie religii instytucjonalnej, gdzie wszelka odprawiana ceremonia, wszelki rytuał jest z istoty swej powtórzeniem czynu dokonanego w jej prawieku. W sposób szczególnie widoczne to jest w społeczeństwach pierwotnych, gdzie zasadniczo każda czynność, każdy akt spełniany nawet w codziennych okolicznościach zyskuje swój sens i swą prawomocność przez symboliczną partycypację w mitycznym akcie założycielskim dokonanym *in illo tempore*¹¹. Można powiedzieć, iż powtórzenie jest procesem, w ramach którego człowiek współuczestniczy w stwarzaniu świata przez zrytualizowane nadawanie mu sensu. Dla świadomości mitycznej bowiem:

jakiś przedmiot lub akt staje się rzeczywisty jedynie wtedy, gdy naśladuje lub powtarza archetyp. W ten sposób rzeczywistość osiąga się wyłącznie przez powtórzenie lub uczestnictwo; wszystko, co nie ma wzorcowego modelu, jest „ogolone z sensu”, to znaczy brak mu rzeczywistości¹².

⁷ M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille'a do Derridy*, Warszawa 2000, s. 341.

⁸ Por. tamże.

⁹ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, Warszawa 1997, s. 57.

¹⁰ Tamże, s. 27.

¹¹ Por. M. Eliade *Traktat o historii religii*, Warszawa 2000, s. 419.

¹² M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, Warszawa 1998, s. 46.

Tym samym możemy mówić o swoistej nierzeczywistości konkretnego czasu linearnego, a historia ma tu jakiekolwiek znaczenie jedynie w oparciu o cykliczne powroty do mitycznej ponadhistorycznej chwili będącej jej źródłem. Historia rozumiana jako progresywnie ukierunkowany strumień zdarzeń poddana została ruchowi waloryzacji dopiero w religii judaistycznej, która zastępuje cykliczną odnowę rzeczywistości wielką odnową, jaka ma nastąpić u kresu dziejów będących ciągiem teofanii¹³.

Nie oznacza to więc, iżby wraz z tą przemianą koncepcji czasu świętego zanikła potrzeba religijnie rozumianego powtórzenia, mamy tu jedynie do czynienia z odwróceniem jego kierunku. I może właśnie dlatego powtórzenie nie tylko zyskuje na znaczeniu, ale wręcz zostaje przez Kierkegaarda utożsamione z całym życiem, w tych granicach, w jakich związane jest z problemem wolności. Pogańskie ujęcie powtórzenia skierowane jest wstecz, wolność ma ono niejako za sobą, może więc być traktowana jako wspomnienie, które jest tu czymś w rodzaju regresywnej wskazówki. Kiedy zaś w XIX wieku z niespotykaną dotychczas siłą ujawnił się problem ludzkiej historyczności, która w procesie odczarowywania świata stopniowo oczyszczana była z sakralnego sensu, palącym stało się pytanie o możliwość pogodzenia repetycji z linearnym biegiem zdarzeń.

Tekst ten ma być przedstawieniem trzech strategii wiązania ludzkiej wolności z czasowością konstytuującą się w ramach różnie rozumianego powtórzenia. Porządek wykładu nie będzie tu jednak odtworzeniem porządku historycznego, ale jego odwróceniem, dzięki czemu będziemy mogli problem powtórzenia śledzić zgodnie z rozwojem bogactwa zawartych w nim treści.

W pracach Zygmunta Freuda powtórzenie określane jest najczęściej przez jego przymusowy charakter. Przymus ten jest całkowicie wewnętrzny, a jako taki nosi na sobie piętno obsesji, która zewnętrznemu obserwatorowi wydaje się zupełnie nieracjonalna. Jest on pozbawiony samowiedzy własnych źródeł i przyjmuje postać fiksacji, która z poddanych mu czynności tworzy nieprzyjrzyste klisze. Brak prześwietającego spojrzenia świadomości, która z wszelkich doświadczeń czyni przedmiot wiedzy dla siebie opracowany i stematyzowany we wspomnieniu, powoduje, iż

wiedza w sobie jest już tylko powtarzaniem swego przedmiotu: jest on *odgrywany*, czyli powtarzany, wykonywany, nie zaś poznawany. Powtórzenie jawi się tutaj jako nieświadomość wolnego pojęcia, wiedzy lub wspomnienia, nieświadomość przedstawienia¹⁴.

Skąd jednak bierze się owa niemożność poddania pewnych treści procesom przypomnieniowym i w jaki sposób odbywa się proces, w ramach którego stają się one przedmiotem odgrywania? U podłoża tego procesu stoi z reguły drama-

¹³ Tamże, s. 120 n.

¹⁴ G. Deleuze, dz. cyt., s. 45.

tyczne przeżycie o charakterze seksualnym mające miejsce we wczesnym dzieciństwie (kompleks Edypa) bądź inne doświadczenia, które również opierają się na pierwotnym niespełnieniu żądania popędogo. Ego jako instancja cenzurująca poddała je niegdyś mechanizmowi stłumienia¹⁵, jednakże zgodnie z podstawowym prawem Freudowskiej metapsychologii wszystko, co zaistniało w psychice ludzkiej, pozostaje w niej na zawsze¹⁶. Dlatego też doświadczenia te nie zostały wymazane, ale jedynie zapomniane, zepchnięte do nieświadomości, a mechanizm oporu nie dopuszcza do przedostania się ich w pole pamięci świadomej. W tej sytuacji wkraczają na zupełnie inną drogę realizacji – podejmują próbę przedarcia się do sfery motorycznej i tam się ujawniają. W ten właśnie sposób – stwierdza Freud-terapeuta – pacjent zostaje „zmuszony, by to, co wyparte, *powtarzać* jako przeżycie współczesne, zamiast, jak życzyłby sobie lekarz – *przypominać* to sobie jako fragment przeszłości. Treść tej pojawiającej się z niepożądaną dokładnością reprodukcji zawsze wywodzi się z kompleksu Edypa i jego pochodnych i regularnie rozgrywa się na terenie przeniesienia, tzn. w odniesieniu do lekarza”¹⁷, a także „we wszystkich innych czynnościach i relacjach w życiu”¹⁸. W ten sposób opisane powtarzanie charakteryzuje się niezależnością od psychicznych instancji decyzyjnych, a także regresywnym zwrotem czasowym, który określić można jako ruch uobecniania się tego, co już nieobecne.

W jaki jednak sposób możliwe jest przeniesienie mające być warunkiem koniecznym repetycji? Odpowiedź na to pytanie leży w sposobie funkcjonowania nieświadomości, która kieruje się zupełnie innymi prawami niż świadome życie psychiczne. Jest ona strukturą atemporalną i alogiczną – i dlatego wszelkie zachodzące w niej procesy charakteryzują się niezniszczalnością, a także pewną swobodą wyboru kontekstów, w jakich zostają wyrażone.

Impuls nieświadomy nie musi powstawać tam, gdzie znajduje swój wyraz – może on wyłaniać się w całkowicie innym miejscu [...]. Dzięki niezniszczalności procesów nieświadomych oraz niemożności naprawienia ich impuls może być zachowany i przeniesiony z wcześniejszych okresów, kiedy był dostosowany do późniejszych okresów i warunków, w których jego przejawy z konieczności rzeczy muszą wydać się obce¹⁹.

Właśnie owa „nieadekwatność” oraz przymusowy charakter powodują, iż powtórzenie należy zdaniem Freuda uznać za objaw nerwicy kompulsyjnej, który

¹⁵ S. Freud, *Mojżesz i monoteizm*, w: *Człowiek, religia, kultura*, Warszawa 1967, s. 224.

¹⁶ S. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, w: jak wyżej, s. 242. „W życiu psychicznym nie może zginąć nic, co raz w nim powstało, i wszystko zostaje w nim zachowane, w odpowiednich okolicznościach – na przykład skutkiem daleko sięgającej regresji – może zostać ponownie ujawnione”.

¹⁷ S. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, w: tegoż, *Poza zasadą przyjemności*, Warszawa 1997.

¹⁸ S. Freud, *Przypominanie, powtarzanie, przepracowanie*, w: K. Pospiszyl, *Zygmunt Freud – człowiek i dzieło*.

¹⁹ S. Freud, *Totem i tabu*, w: tegoż, *Człowiek, religia, kultura*, s. 80–81.

jako taki uniemożliwia skonstruowanie silnej samo-przejrystej podmiotowości. Przeciwnie – wikła jednostkę w zależności, których sens pozostaje dla niej nieznanym, a których celebrowanie przyczynia się do stagnacji, do zafiksowania jej na własnej przeszłości.

W pewnych przypadkach repetycja może jednak spełniać pozytywną, wedle autora *Poza zasadą przyjemności*, rolę. Jednym z nich jest opisana w tym właśnie dziele dziecięca zabawa w „jest i nie ma”, której funkcja polega na rezygnacji z zaspokojenia popędu przez dziecko, które zezwala na odejście matki. Inszenizacja tego przykrego doświadczenia, odgrywana z tak podziwu godną wytrwałością przy pomocy zabawek, spełnia na drodze powtórzenia rolę wybitnie kompensującą. Okazuje się bowiem, że dziecko dzięki „swej aktywności osiąga o wiele pełniejsze zwycięstwo nad silnym wrażeniem, niż by to było możliwe przy całym biernym przeżywaniu. Każde powtórzenie wydaje się zwiększać pożądane opanowanie [...]”²⁰ i, co za tym idzie, służy odnajdywaniu tożsamości. Zależność, w jakiej dziecko się znajdowało, zostaje w ten sposób przepracowana, a jeśli tak, to powtórzenie, w ramach którego się to dokonuje, stanowi funkcję przyszłości, staje się narzędziem progresywnie konstytuującego się Ja. Przykład ten można, jak się wydaje, potraktować również jako pewną figurę oznaczającą dziecięce wysiłki „okiełznania” negatywnego przeżycia i przetworzenia go w doświadczenie służące własnemu rozwojowi.

Repetycja związana jest dla Freuda z pewną swoistą dialektyką panowania i zależności i to zarówno w samym doświadczeniu jednostkowym, jak i społeczno-kulturowym, gdyż dla autora *Mojżesza i monoteizmu* ontogeneza jest zawsze powtórzeniem filogenezy. Każda jednostka wkrótce po separacji od rodziców znajduje się w stanie swoistego rozstrojenia. Jego wierzchołki to: świat zewnętrzny będący wyznacznikiem tego, co teraźniejsze, *id* reprezentujące organiczną przeszłość oraz kształtujące się *superego*, które zawiera przeszłość kulturową, jaką dziecko będzie musiało w swym rozwoju ponownie przeżyć. Ponieważ jednak psychika ludzka jest strukturą dynamiczną, treści wypełniające wymienione instancje przenikają się wzajemnie tak, że na przykład część „zdobyczy kulturowych niewątpliwie zostawiła jakiś ślad także w *id*, wiele z tego, co przynosi ze sobą *superego*, obudzi w nim również jakieś echo; wiele nowych przeżyć dziecka wywrze na nie szczególnie duży wpływ, gdyż powtarza ono prastare przeżycia filogenetyczne²¹. Sama więc struktura aparatu psychicznego w jakimś stopniu jest historyczna, opiera się na reaktualizacji tego, co miało miejsce w historii gatunku – i w ramach tego uobecniania konstruuje dopiero historię osobniczą. Dlatego właśnie to, co nowe, określa Freud jako przeszłe – i dlatego też to, co nowe, może mieć tak wielką siłę oddziaływania. W tej konstrukcji *superego* stanowi swoisty pomost pomię-

²⁰ S. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, s. 32.

²¹ S. Freud, *Zarys psychoanalizy*, w: jak wyżej, s. 155–156.

dzy przeszłością i teraźniejszością, a więc pomiędzy światem zewnętrznym a *id*, w jego konstytuowaniu się „upatrujemy niejako przykład tego, jak teraźniejszość przemienia się w przeszłość”²². Wyłonienie się tej instancji jest więc wedle Freuda momentem uczasowienia człowieka (jak zobaczymy niżej – podobnie zagadnienie to rozumie Nietzsche), wraz z którym wszystkie jego przeżycia włączone zostają w temporalne sekwencje i wraz z którym pojawia się pamięć. *Superego*, będąc efektem powtórzenia, samo generuje również powtarzanie, odgrywanie zdarzeń z przeszłości w celu dokonania idealizacji.

Najbardziej szczegółową egzemplifikacją tego procesu jest na poziomie filogenezy opisana przez autora *Totemu i tabu* ewolucja form religijnych. Powtórzenie jest tu mechanizmem, który umożliwia rozwój, za każdym razem powodując przyrost nowej formy. Ostatecznie okazuje się jednak, iż formy te są jedynie nakładającymi się na siebie przebrańmi „dokonującego się stale” w ramach religii pierwotnego czynu, jakim był rytualny mord praojca. Podobnie jak nerwicę kompulsyjną wszelkie praktyki religijne charakteryzuje swoisty przymus, mają one być ochroną przed zakazaną czynnością, ale w rzeczywistości „są [...] powtórzeniem tego, co jest zakazane”²³, rozgrywającym się nieustannie w ramach nieświadomości. Dokonujący się tu spłot powtórzenia i jego przebrań, treści świadomych i nieświadomych, tego, co obecne i zorientowane progresywnie, i tego, co regresywne, wskazuje na dwuznaczność wspomnianego czynu. Mordowi towarzyszyła zasadnicza ambiwalencja uczuć żywionych przez synów wobec potężnego ojca: nienawiść i lęk spotykały się tu z podziwem i miłością. Ambiwalencja ta przyczyniła się do powrotu stłumienia, jaki nastąpił wkrótce po dokonaniu mordu i spożyciu ciała ojca:

Miało to miejsce w formie wyrzutów sumienia, ukształtowało się poczucie winy [...]. Czemu uprzednio zapobiegała obecność ojca, teraz tego zabronili oni sami w sytuacji psychicznej znanej jako „późniejsze posłuszeństwo”²⁴.

Jego efektem jest uświęcenie woli ojca, którego postać stopniowo poddawana była procesowi deifikacji, a religia, przechodząc przez różne stopnie, przybrała ostatecznie formę monoteistyczną. Ewolucji tej towarzyszy cały czas pierwotny „fatalizm ambiwalencji”, wraz z którym do głosu dochodzi po raz kolejny pragnienie syna, by zastąpić ojca, czego ostatecznym efektem jest postać Chrystusa. Będąc jednym z braci, poświęca on swe życie, by dokonać zadośćuczynienia dośkonalego połączonego z wyrzeczeniem się popędowych dążeń seksualnych. W fakcie zmartwychwstania dokonuje się jednak zwycięstwo syna, który teraz „sam staje się bogiem obok ojca lub zamiast niego”²⁵. Ostatecznie rozwój, o którym tu

²² Tamże.

²³ S. Freud, *Totem i tabu*, wyd. cyt., s. 61.

²⁴ Tamże, s. 129.

²⁵ Tamże, s. 140.

mowa, kończy się powrotem do punktu wyjścia, symbolicznym powtórzeniem od-sunięcia ojca; strzałka czasowa, którą opisywana ewolucja była opatrzona, oka-zuje się być skierowana wstecz.

Powtórzenie będąc efektem blokady, którą konstruuje *ego*, pośrednicząc po-między przeciwstawnymi siłami, jest więc specyficzną przestrzenią sporu pomię-dzy popędownymi racjami *id* oraz racjami moralnymi reprezentowanymi przez *su-perego*, sporu, który zasadniczo wydaje się być nierozwiązywalny. Co więcej, zdaje się mieć wręcz metafizyczny fundament, jakim jest popęd śmierci wyznaczający, w ostatecznej wersji Freudowskiej teorii popędów, ogólny kierunek popędowych dążeń. Okazuje się bowiem, iż jedynie pozornie stanowią one czynnik dynamizu-jący aparatu psychicznego, w rzeczywistości zaś mają charakter konserwatywny i na wszelkich możliwych drogach zmierzają ku pierwotnemu stanowi, z którego wyłoniły się wszelkie organizmy – ku materii nieożywionej.

Reasumując: powtórzenie to dla autora *Poza zasadą przyjemności* przede wszystkim wyraz utrwalonej zależności, która uniemożliwia autentyczny rozwój samoprzejrzystej podmiotowości w racjonalnej autonarracji konstruującej własną historię²⁶, która skazuje ją na regresywny zwrot będący celebrazją tego, co nie-obecne. Powtórzenie wmontowane zostaje zarazem w samą strukturę aparatu psy-chicznego, gdzie paradoksalnie odsłania jego pierwotnie historyczny charakter. Tym samym ujawnia się jako doświadczenie konstytuujące czas i jako swoiste wro-ta na świat kultury, w ramach którego, zakreślając coraz szersze kręgi, pod prze-braniem tego, co nowe, pozostaje na usługach tego, co reaktywne.

Właśnie w tym punkcie, w miejscu przecięcia się tego, co reaktywne, i wiecz-nie powracającej w swej aktywności woli mocy zaczyna się refleksja Nietzschego. W jego pismach można wyodrębnić dwa sposoby myślenia o idei wiecznego po-wrotu: jako o koncepcji kosmologicznej inspirowanej filozofią Heraklita oraz jako o doświadczeniu wewnętrznym, swoistym eksperymencie na świadomości. Zarów-no pierwszy, jak i drugi sposób przede wszystkim są próbą odpowiedzi na pytanie o miejsce człowieka w historii, o jego stosunek do czasu, pozostają jednak zarazem stale otwartym pytaniem o możliwość transcendencji w świecie, który opuścił Bóg.

Wielką ideą Nietzschego – pisze Gilles Deleuze – jest ugruntowanie powtórzenia zwią-zanego z wiecznym powrotem, zarazem na śmierci Boga i na rozproszeniu Jaźni²⁷.

Nie znaczy to jednak, iżby w zamian pojawiał się tu inny fundament dla ludz-kiego bytowania – miejsce zajmowane przez wspomniane idee regulatywne po-zostaje puste i właśnie dlatego stanowi przestrzeń wolności, a odpowiadające mu powtórzenie jawi się jako przedmiot woli.

²⁶ Por. A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność. Pytanie o współczesną formułę duchowości*, rozdział zatytułowany: *Wolność – spełniona zależność. Psychologiczna wykładnia pojęcia uwa-runkowania*, Kraków 2000.

²⁷ G. Deleuze, dz. cyt., s. 40.

Fizykalnym odpowiednikiem tak zarysowanej przestrzeni jest powszechna nie-trwałość wszystkiego, co składa się na świat, niesubstancjalność, relacyjność i przygodność rzeczy – stawanie się, które będąc odwieczną prawdą świata, nigdzie nie znajduje swojego kresu. W tak opisanym uniwersum to nie konstelacje zdarzeń, nie absolutnie identyczne szeregi bytów jednostkowo-konkretnych są tym, co powraca. Jakie bowiem znaczenie miałyby powrót, który wydarzając się po ogromnym przedziale czasowym, wykluczałby pamięć poprzedniego zdarzenia? Powtórzenie nie jest dla autora *Poza dobrem i złem* jednym z mechanizmów, w ramach których realizują się ogólne prawa przyrody, ale samo w sobie jest tym, co pojedyncze i przypadkowe. W przyrodzie odnajduje on powtórzenie tylko dlatego, „że odkrywa w niej coś wyższego nad królestwo praw: wolę chcącą siebie we wszelkich zmianach, moc zwróconą przeciw prawu”²⁸. Z tego też powodu przedstawianą przez siebie hipotezę przeciwstawia on hipotezie mechanicznej cyrkulacji, która w ogromnych przedziałach czasowych przywraca to samo. Kiedy towarzyszący Zaratustrze w jego wędrówce karzeł w następujący sposób komentuje naukę o powrocie: „Wszystko proste kłamie. Wszelka prawda jest krzywa, czas nawet jest kołem”, w odpowiedzi nazwany zostaje „duchem ciężkości”²⁹. Oznacza to, iż wieczny powrót nie jest filozoficzną czy też naukową tezą, nie jest on przedmiotem nieuprzedzonego wejrzenia z zewnątrz, gdyż jako taki dałby się zamknąć w banalnej formule równości, ale stanowi raczej zagadkę wymykającą się kategoriom logicznego dyskursu.

Samo pojawienie się myśli o wiecznym powrocie było dla Nietzschego ogromnym przeżyciem, wstrząsem sięgającym po ostatni nerw duszy. Niemal każde późniejsze jego sformułowanie emanuje nastrojem tajemnicy czy wręcz grozy (może trochę zabarwionej romantycznym patosem), w każdym z nich zawarte są jakieś niedopowiedzenia. Najpewniej pierwsze z nich sformułowane w *Wiedzy radosnej* jako aforyzm 341. najpełniej realizuje wspomniane cechy – do tego stopnia, że długo uznawane było raczej za halucynację, nedorzecznym fantazmat, nie zaś alegoryczną opowiastkę filozofa zawierającą istotną treść³⁰. Cały aforyzm, zatytułowany *Największy ciężar*, sformułowany jest w trybie warunkowym i opowiada o demonie, który w „najsamotniejszej samotni” obwieszcza każdemu z nas, że to życie, którym dotąd żyliśmy, z każdym jego bólem i rozkoszą, z każdą myślą i każdym westchnieniem, przeżywać będziemy musieli, w ten sam sposób i w tym samym porządku, jeszcze wiele razy i nic się w nim nie zmienia.

Gdyby myśl ta uzyskała moc nad tobą, zmieniałaby i zmiążdżyła może ciebie, jakim jesteś. Pytanie przy wszystkim i każdym szczególe: „czy chcesz tego jeszcze raz i jeszcze niezliczone razy?”, leżałoby jak największy ciężar na postępkach twoich. Lub jakże

²⁸ Tamże, s. 34.

²⁹ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Poznań 1995, s. 142.

³⁰ Por. P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, Warszawa 1996, s. 155.

musiałbyś kochać samego siebie i życie, by niczego więcej nie pragnąć nad to ostateczne, wieczne poświadczenie i pieczętowanie?³¹.

Doświadczenie tej myśli niesie ze sobą możliwość przemiany, jakiej winna poddać się ludzka wola, która zanurzona w niezależnym od niej strumieniu stawania się przybiera postać cofniętej w siebie woli niechcenia czy, inaczej, niewoli.

Wola rzutuje swą niemoc na czas i w ten sposób nadaje mu charakter nieodwracalny: chcenie nie może zawrócić biegu czasu – niechcianego, które czas uświęca jako fakt dokonany: odtąd w chceniu duch zemsty wobec tego, co nieredukowalne, i karny aspekt istnienia³².

Człowiek, chcąc odnaleźć własną tożsamość, wychyla się w stronę przeszłości, której funkcją jest pamięć, to jednak, co znajduje za sobą, pozostaje już poza jego wpływem, a jako takie charakteryzuje się nieodwracalnością i przygodnością.

Wszelkie „to było” jest ułamkiem, zagadką, okrutnym przypadkiem [...] „To było” oto zębów zgryzanie i najsamotniejsza zgryzota woli. Bezsilna wobec wszystkiego, co już dokonane, jest wszelkiej przeszłości wrogim widzem. Bo że wstecz wola chcieć nie może; że czasu przełamać nie zdoła ani czasu pożądlivosti – tem jest woli zgryzota najsamotniejsza [...]. I tem oto, [...] jest i zemsta sama: woli niechęcią do czasu i jego „to było”³³.

„Duch zemsty”, nie mogąc przełamać owej nieodwracalności, narzuca światu prawo moralne, które, zgodnie z jego atemporalnym wzorcem idealnym, istnienie w czasie ujmuje w kategoriach winy i kary. Kresem tego zakłamywania woli przez samą siebie jest nihilizm, przybierający postać pesymizmu i ideału ascetycznego, w których dokonuje się ostatecznej deprecjacji życia, istnienia, stawania się.

Przemiana, o której mówi autor *Wiedzy radosnej*, ma więc być pogodzeniem się woli z czasem, przetworzeniem każdego „to było” w „tak właśnie chciałam”, więcej nawet: „tak też chcieć będę”. Twórcze przetworzenie stosunku woli do czasu – oto, co może uwolnić ją od zemsty³⁴. Dokonuje się ono w ramach troistej metamorfozy, która zarazem jest pewną formą kulturowej redukcji, swoistym zawieszeniem ważności porządku społeczno-historycznego. Celem tej redukcji jest dotarcie do punktu, w którym wola dostrzega własną moc twórczą, a więc to, że to ona sama wytwarza kulturowe fetysze, które objawiając się jako obdarzone trwałe ustaloną wartością, zdobywają następnie nad nią władzę. Punkt ten symbolizu-

³¹ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, Warszawa 1907, s. 282–283.

³² P. Klossowski, dz. cyt., s. 116.

³³ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 126–127.

³⁴ Tamże, s. 125.

je metafora dziecka, które wedle Nietzschego jest niewinnością i „zapomnieniem, jest grą, jest toczącym się pierścieniem, pierwszym ruchem, świętego «tak» mówieniem”³⁵. „Pozbawione przeszłości, której by się wyparło”, pozbawione tym samym pamięci, bawi się ono „wśród opłotów przeszłości i przyszłości” w „przeszczęsnej ślepotcie”³⁶. Nie towarzyszy mu owa przygniatająca perspektywa czasowa, a w konsekwencji również wina jest mu obca, nie dlatego jednak, że nie zrobiło niczego złego, ale dlatego, że ktoś, kto nie wie, czym jest przeszłość, nie zrozumie pojęcia winy³⁷. Dlatego też dziecko, które się bawi, jest zarazem „nowopoczęciem” i „pierwszym ruchem” – w perspektywie nieodróżnianej czasowo nie istnieje następstwo ruchów, faktów, zdarzeń, każde z nich bowiem wypełnia ją całkowicie i doskonale. Nie odnosząc się do niczego poza nią, każdy ruch gry w niej samej znajduje swe uzasadnienie, swój cel i swe znaczenie.

Autoteliczna zabawa zostaje jednak przerwana, w życie ludzkie wkracza zróżnicowanie czasowe, które swój sens czerpie jednakże ze stałego odniesienia do homogenicznej chwili. Stanowi ona nieustannie obecny, trwały wymiar czasującej się egzystencji, będący warunkiem możliwości jakichkolwiek podziałów czasowych. Tym samym odpowiadające jej pierwotne zapomnienie, niepamięć – jest warunkiem wszelkiej pamięci, która w swej postaci absolutnej nieodróżnialna byłaby od tego, co było, a zarazem zamknięta na to, co jest teraz, w efekcie znosiłaby możliwość jakiegokolwiek pamięci. W jaki jednak sposób i w jakim stopniu te dwa pozornie przeciwne człony łączą się ze sobą?

By określić ten stopień, a przezeń potem granicę, na której przeszłość zapomniana być musi, [...] trzeba by widzieć dokładnie, jak wielka jest *moc plastyczna* pewnego człowieka, narodu, kultury; mam na myśli ową siłę osobliwego rośnięcia z siebie, przetwarzania i wcielania przeszłości i obcości, gojenia ran, zastępowania strat, kształtowania z siebie form rozbitych³⁸.

Synteza czasu i chwili, pamięci i zapomnienia dokonuje się więc każdorazowo w innych warunkach, wciąż na nowo, bo nieprzerwanie zanurzeni w strumieniu czasu stale potrzebujemy zestawiania tych wszystkich fragmentów – które, pozostając za nami, nie są już nasze, a w oderwaniu od siebie bezsensowne i obce – w sensowne formy służące życiu³⁹. Przeszłość nie jest więc muzeum form gipsowych istniejącym poza wolą, ale żywym materiałem, w którym wciąż i na nowo rzeźbi ona samą siebie, a także świat, który jest jej światem i w którym zgoda na

³⁵ Tamże, s. 22.

³⁶ F. Nietzsche, *Pożyteczność i szkodliwość historii dla życia*, w: tegoż *Niewczesne rozważania*, Warszawa–Kraków 1912, s. 101.

³⁷ Por. K. Michalski, *Czas płynie, dziecko się bawi. Nietzsche o czasie, cierpieniu, szczęściu i niepamięci*, „Kwartalnik Filozoficzny” t. XXV, z. 2, 1997, s. 31.

³⁸ F. Nietzsche, *Pożyteczność i szkodliwość historii dla życia*, s. 103.

³⁹ Por. K. Michalski, dz. cyt., s. 35.

choć jeden element jest zarazem afirmacją całości, wszystko jest tu bowiem nieoddzielnie ze sobą związane.

O tak, do gry tworzenia, bracia moi, należy i święte „tak” nauczyć się wymawiać: swojej woli pożąda duch, swój świat odnajduje, kto się w świecie zatracił⁴⁰.

Kierkegaard również pragnie ocalić człowieka od niezależnej od niego historii, nie zgadza się jednak na zbyt wysoką cenę, jaką stanowi afirmatywne rozproszenie jaźni. Pytanie o powtórzenie jest więc dla niego przede wszystkim pytaniem o to, „jak zbawić osobowość od zniknięcia, od tego, aby się nie stała fantem wśród zdarzeń”⁴¹.

Podobnie jak dla Nietzschego byt ludzki jest w ujęciu Kierkegaarda egzystencją, a to znaczy, że „w każdym momencie jest tym, czym uprzednio nie był i czym nie będzie. Człowiek jako egzystujący duch nigdy nie jest, lecz zawsze staje się”⁴². Nie znaczy to jednak, iżby egzystowanie rozpadało się na całą mnogość niepowiązanych ze sobą fragmentów, przeciwnie – „zachowuje swą wewnętrzną ciągłość”, ponieważ „jest dynamiczną własnością tego samego tożsamego ze sobą podmiotu”⁴³. Również w swoim wnętrzu jest on strukturą dynamiczną, jest bowiem podwójną syntezą: ciała i duszy oraz czasu i wieczności. Dokonuje się ona w duchu ludzkim, który z kolei stanowi stałą strukturę odniesienia do siebie samego, czyli jaźni – oraz do tego, co względem niego zewnętrzne. Ponieważ oba człony syntezy należą do porządków całkowicie przeciwnych, stale zagrożona jest ona rozpadem, przechyleniem się na jedną ze stron, zniesieniem równowagi między nimi. Chodzi więc o to, aby tę dziejącą się równowagę stale ponawiać⁴⁴, a tym samym powtarzać siebie w swym stawaniu się, które zawsze realizuje się w ramach potrójnego odniesienia: do siebie, do świata społecznego i do tego, co absolutnie transcendentne. Powtórzenie nie ma więc regresywnego charakteru, przeciwnie – odkrywa właściwy sens rozwoju jednostkowej świadomości, która ponawiając się w aktach samoodniesienia, „powtarza się w przód”, tworząc swą własną historię, „w której człowiek przyznaje się do identyczności z samym sobą” i w której zarazem „znajduje się w relacji do innych jednostek i do całego gatunku ludzkiego [...]”⁴⁵. Podstawą koncepcji Kierkegaarda jest dialektyczny splot projektującego wykraczania w świat i powracania do siebie, do wszystkiego, co rozpoznane zostało jako własna faktyczność. Dlatego też już sam duński

⁴⁰ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 22.

⁴¹ S. Kierkegaard, *Powtórzenie. Przedmowy*, Warszawa 2000, s. 234.

⁴² A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji. Studium myśli Sorena Kierkegaarda*, Kraków 1991, s. 45.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Por. K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1980, s. 127.

⁴⁵ S. Kierkegaard, *Albo – albo*, t. II, Warszawa 1982, s. 290.

termin określający powtórzenie – *gentagelsen* – „oznacza po-wtórzyć, po-nowić, znaleźć po-nownie, z akcentem na to, co «nowe»”⁴⁶.

Kierkegaard odróżnia więc wyraźnie powtórzenie od wspomnienia, które własnej prawdy poszukuje za sobą i które wolność odnajduje, tak jak u Greków, w przeszłości.

Powtórzenie i wspomnienie to ten sam ruch, lecz skierowany w przeciwnie strony, gdyż to, co się wspomina, już było, powtarza się więc „do tyłu”. A właściwe powtórzenie to wspomnienie zwrócone ku przyszłości⁴⁷.

Nie oznacza to, że powtórzenie kieruje uwagę świadomości na jakieś przeszłe zdarzenie, które udostępnione najpierw we wspomnieniu – następnie może być poddane wiernie odtwarzającemu powieleniu. Coś, co było, powraca tu jako coś nowego, a więc dziejącego się, niezakończonego, pozostającego w progresywnie zorientowanym ruchu.

Gdy Grecy twierdzili, że poznanie jest wspomnieniem, mówili w istocie, że obecna egzystencja istniała kiedyś. Gdy my twierdzimy, że życie jest powtórzeniem, mówimy: egzystencja, która już była, teraz się staje⁴⁸.

Tym, czego jażn tu doświadczasz, nie jest więc żaden poszczególny stan, fakt czy zdarzenie, które poddane miałyby być kontemplacji, ale ona sama w swoim egzystowaniu, a więc w swojej rozwijającej się wolności, czyli we własnej historii, w której musi się rozpoznać.

W sferze indywidualnej wolności powtórzenie przechodzi wraz z nią trzy stadia, w których przejawia się pod innymi postaciami, by wreszcie osiągnąć tę właściwą w obrębie wolności przebywającej już u siebie. Najpierw wolność występuje w swej bezpośredniej, zmysłowej szacie, przejawiając się jako żądza. Jako tak określona boi się ona powtórzenia, gdyż nie rozumie go jeszcze, pragnie przed nim uciec, w tym celu stosuje różne uniki, zatapia się w różnorodności doznań mającej być *antidotum* na zniewalający wpływ repetycji. Mimo tego powtórzenie pojawia się i tu w swej nagiej, zniewalającej wolność formie⁴⁹. Najlepszym tego przykładem jest Don Juan, który nieustannie uciekając przed wejściem w jakąkolwiek relację wymagającą ruchu odtwarzania, wpadł w pułapkę „kompulsywnego powtórzenia”⁵⁰. W drugim stadium wolność zaczyna określać się jako mądrość, a oznacza to, iż nie znalazłszy powtórzenia poza sobą, zwraca się ku sobie, ku własnej aktywności, na zewnątrz pozostając niepozorną i powierzchow-

⁴⁶ K. Toepflitz, dz. cyt., s. 127.

⁴⁷ S. Kierkegaard, *Powtórzenie. Przedmowy*, wyd. cyt., s. 19.

⁴⁸ Tamże, s. 39.

⁴⁹ Tamże, s. 219.

⁵⁰ N.N. Eriksen, *Kierkegaard's Category of Repetition: Reconstruction*, Berlin–New York 2000, s. 25.

nie zainteresowaną bogactwem świata. Formę powtórzenia, z jakim mamy tu do czynienia, opisuje Kierkegaard za pomocą metafory trąbki pocztyliona, która nigdy nie powtarza tego samego dźwięku, przy każdym jej użyciu wydaje nowy. Wolność, pozostając w skończonym stosunku do świata, rozpacza nad swoją własną skończonością, nad tym, że nie jest u siebie. Aby osiągnąć kolejne stadium, musi dokonać skoku, przerwania ciągłości, gdyż stadium to stanowi zupełnie nową jakość. Skok ów stawia ducha ludzkiego w sytuacji wyboru, który nie dotyczy jednak żadnej poszczególniej rzeczy, ale jest wyborem absolutnym, a więc jego przedmiotem może być jedynie coś, co samo ma charakter absolutny. Może nim być tylko ludzka jaźń w jej „wiecznym znaczeniu”, czyli po prostu wolność sama. Wybór ten wiąże się z pewną dialektyczną dwuznacznością, ponieważ wewnętrzność, która zostaje tu wybrana, wcześniej wydaje się nie istnieć – jednostka określa się w odniesieniu do tego, co doczesne, z drugiej strony musi ona istnieć, gdyż w innym przypadku nie mielibyśmy do czynienia z wyborem, ale z tworzeniem. Wewnętrzność ta zostaje niejako powtórzona w zaktualizowanej postaci, nie ukrywa się już, ale przybiera formę jawnego samoodniesienia. Wolność przybiera teraz swą w pełni rozwiniętą formę i staje się wolnością dla siebie, która już nie boi się powtórzenia, ale wręcz utożsamia z nim⁵¹.

Dokonany wybór absolutny powoduje rzeczywiste zdwojenie istnienia jednostki, która się nań zdecydowała. Mamy więc istnienie dziejące się „w świecie społeczno-historycznym, poddanym różnego rodzaju koniecznościom podporządkowującym jednostkę różnego rodzaju strukturom ogólnym”⁵² oraz niesprowadzalne do niego i fundujące je istnienie wewnętrzne. Teraz podejmując siebie w obrębie tego, co etyczne, jednostka staje się odpowiedzialna za siebie we wszystkich poszczególnych wyborach moralnych, które odtąd zawsze będą powtórzeniem pierwotnego wyboru.

Powtórzenie jest rozumiane przeze mnie jako rozwój, gdyż świadomość do drugiej potęgi nie jest jakimś nic nie mówiącym powtórzeniem, lecz powtórzeniem, w którym to, co nowe, posiada znaczenie absolutne wobec tego, co je poprzedza⁵³.

Dlatego też powtórzenie na płaszczyźnie etymologicznej najlepiej oddaje pojęcie „respekt” oznaczające: „spojrzeć po raz drugi”. Wskazuje to na niewystarczający wysiłek spojrzenia pierwszego, na ograniczenia ludzkiej percepcji, a także na to, że egzystencja dzieje się, a wraz z nią zmieniają swój obraz otaczające ją osoby i rzeczy⁵⁴.

⁵¹ S. Kierkegaard, *Powtórzenie. Przedmowy*, wyd. cyt., s. 220.

⁵² E. Kasperski, *Ironiczna antropologia. Rozdwojenie i podwojenie człowieka u Kierkegaarda*, „Studia Filozoficzne”, 1980 nr 4, s. 182.

⁵³ S. Kierkegaard, *Powtórzenie. Przedmowy*, wyd. cyt., s. 226.

⁵⁴ Por. B. Świdorski, *Postawić na powtórzenie*, w: S. Kierkegaard, *Powtórzenie. Przedmowy*, Warszawa 1992, s. 11.

Ostatecznym etapem drogi, jaką wolność podejmuje, jest powtórzenie siebie w potęgze ustanawiającego ją bytu absolutnego, wobec którego nawet ona poddana zostaje relatywizacji, choć właśnie dzięki swemu wiecznemu znaczeniu może w ogóle zostać do Niego odniesiona. Dlatego Kierkegaard mówi, iż w rzeczywistości istnieje tylko jedno właściwe powtórzenie, i rozumie je jako „transcendentne, religijne działanie, istniejące dzięki temu, co absurdalne”, dzięki któremu można osiągnąć „wspaniałą granicę: wieczność jako prawdziwe powtórzenie”⁵⁵. Dokonać tego potrafili jedynie opisani przez niego rycerze wiary: Hiob i Abraham, nie znaczy to jednak, iżby osoby, które nie są w stanie przejść doświadczenia, jakie stało się ich udziałem, pozostawały poza odniesieniem do transcendentnego Boga, choć pozostaje ono przed nimi skryte. Każdy powrót do siebie jest zarazem nieuświadomionym odniesieniem do Tego, który ustanowił ów stosunek dziejącej się jaźni. Jaźń ta wielkie Powtórzenie ma przed sobą, a jest nim zapowiedziane ponowne Przyjście – *Kairos*, czyli pełnia czasów.

Reasumując: pojęcie powtórzenia jest jednym z najstarszych w historii filozofii i religii. Nigdy nie było jednak pojęciem jednoznacznym, zawsze odpowiadała mu cała wielość sensów, z których dwa odgrywały największą rolę: powtórzenie rozumiane, zgodnie z potocznymi intuicjami, jako dokładna repetycja oraz powtórzenie jako to, co nowe. W pracy niniejszej powtórzenie było analizowane jako przestrzeń, w której możemy doświadczyć czasu, zależności kulturowej oraz różnie rozumianej transcendencji. Podstawowym pytaniem jest i pozostaje: czy powtórzenie jest w stanie zachować jednostkowość wobec tego, co ogólne, a więc, czy jednostka może być wolna w ramach historii? I dalej: czy linearny bieg tej ostatniej zostawia miejsce na powrót, czy też nieustannie przyspieszający bieg zdarzeń rozpuszcza wszystko, co niegdysiejsze?

Freud, który rozumie powtórzenie w jego pierwszym sensie, uznaje je za symptom chorobowy, u którego podłoża leży niemożliwość spełnienia popędogo dążenia. Jako taki jest on skierowany w przeszłość i ma raczej moc zniewalającą jednostkę, świadczy bowiem przede wszystkim o nierozwiązywalnym konflikcie, w jaki uwikłane są poszczególne instancje jej aparatu psychicznego.

Fakt niemożności skonstruowania samoprzejrzystej jaźni wykorzystuje Nietzsche, by z idei powrotu uczynić materiał doświadczenia rozbijającego iluzję jaźni jako całości i poddającego afirmacji każdy moment przerywania ciągłości, w którym możemy przeformułować to, kim jesteśmy, wykorzystując stojące przed nami nieograniczone możliwości. Wszystko to dzieje się w swoistym splocie pamięci i zapomnienia oraz czasu i chwili.

Koncepcję zachowującą wolność dla twórczości, dla pozytywnej niemającej kresu autokreacji, ale zarazem ustanawiającą trwałą jaźń, czerpiącą oparcie z nieustannego odniesienia do tego, co absolutne, wypracowuje Kierkegaard. Powtó-

⁵⁵ S. Kierkegaard, *Powtórzenie. Przedmowy*, wyd. cyt., s. 223.

zenie jest dla niego tym procesem, który łączy nowość określeń, w których jaźń przejawia się w świecie, z zachowaniem jej trwałości, raz po raz czyniąc „wy-rwy” w czasie, tak by jednostka mogła powrócić do swego wnętrza i „nie stać się fantem wśród zdarzeń”.

Repetition as an Existential Experience (Freud, Nietzsche, Kierkegaard)

The leading question of the article is whether repetition can safeguard what is particular from being subsumed under the universal. To this query, a related problem is appended, of whether an individual can be freed from the strictures of history, and whether history allows repetition occasionally failing to obliterate all that has already occurred. In other words repetition is presented as a space in which time, cultural dependencies and transcendence can be investigated. Three authors are discussed in this context. Freud finds repetition to be a disease symptom that is triggered by a failure to gratify instinct. Nietzsche emphasises the impossibility to construct an ego that is transparent to itself, and uses the idea of eternal returns to dispel the illusion of a holistic ego. Kierkegaard views repetition as a process that unifies particular experiences into a continuous whole that makes it possible to an individual to undertake a positive auto-creation.