

**PROBLEM
WOLNOŚCI
I KONIECZNOŚCI
W FILOZOFII
NIETZSCHEGO**

**MARCIN
DŻUGAJ**



**NIETZSCHE
WOBEC
TRADYCJI
NIEMIECKIEJ
MISTYKI
PANTEISTYCZNEJ**

**PROBLEM
WOLNOŚCI
I KONIECZNOŚCI
W FILOZOFII
NIETZSCHEGO**



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

**PROBLEM
WOLNOŚCI
I KONIECZNOŚCI
W FILOZOFII
NIETZSCHEGO**

**MARCIN
DŹUGAJ**

**NIETZSCHE
WOBEĆ
TRADYCJI
NIEMIECKIEJ
MISTYKI
PANTEISTYCZNEJ**

Marcin Dżugaj (ORCID: 0000-0002-4069-2326)
– Uniwersytet Łódzki, Wydział Filozoficzno-Historyczny, Instytut Filozofii
Katedra Filozofii Współczesnej, 90-131 Łódź, ul. Lindleya 3/5

RECENZENCI

Michał Kruszelnicki, Leszek Kleszcz

REDAKTOR INICJUJĄCY

Natasza Kozbiał

OPRACOWANIE REDAKCYJNE

Teresa Margańska

SKŁAD I ŁAMANIE

AGENT PR

KOREKTA TECHNICZNA

Leonora Gralka

PROJEKT OKŁADKI

Polkadot Studio Graficzne Aleksandra Woźniak, Hanna Niemierowicz

© Copyright by Marcin Dżugaj, Łódź 2023

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2023

Publikacja jest udostępniona na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne-Bez utworów zależnych 4.0 (CC BY-NC-ND)

<https://doi.org/10.18778/8331-112-8>

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
Wydanie I. W.10940.22.0.M

Ark. wyd. 23,0; ark. druk. 22,625

ISBN 978-83-8331-112-8
e-ISBN 978-83-8331-113-5

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
90-237 Łódź, ul. Jana Matejki 34A
www.wydawnictwo.uni.lodz.pl
e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl
tel. 42 635 55 77

SPIS TREŚCI

Wstęp	7
Rozdział I. Problem wolności i konieczności w niemieckiej mistyce panteistycznej i jej wpływ na filozofię Nietzschego	21
1.1. Od woli boskiej do woli mocy	21
Rozdział II. Problem wolności i konieczności w idealizmie niemieckim i jego wpływ na filozofię Nietzschego	71
2.1. Wprowadzenie: zmierzch mistyki i narodziny nowożytności	71
2.2. Immanuel Kant i destrukcja metafizyki	80
2.3. Johann Gottlieb Fichte: „Ja” absolutne jako próba ocalenia ludzkiej wolności w obliczu konieczności przyrodniczej	94
2.4. Friedrich Schiller. Twórcze indywiduum i tęsknota za Grecją	108
2.5. <i>Frühromantik</i> , czyli zniesienie dualizmu w łonie artystyczno-witalistycznego kosmosu	125
2.6. Schelling: jedność wolności i konieczności; twórcze, autonomiczne indywiduum jako przejaw konieczności	146
2.7. Hegel: „pan i niewolnik” w służbie konieczności. Neoheglizm i obietnica bezkresnej autonomii	159
2.8. Schopenhauer: bezbożna mistyka. Laicka wykładnia metafizyki woli	178
2.9. Idea woli mocy i idea wiecznego powrotu jako wyraz transformacji niemieckiej mistyki panteistycznej na gruncie idealizmu niemieckiego	189
Rozdział III. Problem wolności i konieczności w filozofii Nietzschego	205
3.1. Koncepcja konieczności w filozofii Nietzschego	205
3.2. Koncepcja wolności w filozofii Nietzschego	268
3.3. Uzgodnienie wolności z koniecznością w filozofii Nietzschego	331
Zakończenie	341
Bibliografia	351

WSTĘP

Zagadnieniem decydującym dla całej twórczości Fryderyka Nietzschego jest problem wolności i konieczności, czyli próba pogodzenia wykształconej w nowoczesności autonomicznej oraz wyzwolonej z tradycyjnych struktur jednostki z utraconą w wyniku powstałych na gruncie dualizmu platońskiego procesów racjonalizacji świata jednością bytu, dionizyjską całością istnienia¹. Sam problem autonomii, jak zauważa Paweł Pieniążek, jest *stricte* nowoczesny, a jego istnienie zawdzięczamy Kantowi i Schillerowi, chociaż zarys tego problemu występuje już w twórczości Rousseau. Schiller, diagnozując powstałe w wyniku procesów racjonalizacji zerwanie tradycyjnych, skalających dotąd egzystencję człowieka więzów (poczucie jedności ze sobą i ze światem), próbował przywrócić tę więź poprzez uczynienie z powstałej autonomii – świadomości refleksyjnej – przesłanki do przyszłej jedności, gdzie refleksyjne indywiduum na powrót jednałoby się z całością bytu, jednak ze względu na świadomość refleksyjną, która nie istniała w pierwotnym stanie natury, poczucie jedności ze sobą i ze światem byłoby autentyczniejsze i pełniejsze, oparte na jednostkowej autonomii człowieka².

Próbę pogodzenia wolności i konieczności – jednostki z ponadindywidualną całością – zawdzięczamy z kolei, w jej nowoczesnym kształcie, idealizmowi niemieckiemu, gdzie wątek ten pojawił się z całą wyrazistością. I chociaż ostatnim przedstawicielem nurtu idealistycznego w filozofii niemieckiej był Hegel, to zagadnienie wolności i konieczności znajduje swoje rozwinięcie oraz próbę definitywnego rozstrzygnięcia także w myśli Nietzschego. Idealizm niemiecki zatem, chcąc zabezpieczyć jednostkę przed narastającą w wyniku nowoczesnych przemian dezintegracją – sceptycyzmem i relatywizmem

¹ Por. P. Pieniążek, *Między historią a kosmosem – problem autonomii u Nietzschego*, w: S. Mocek (red.), *Zoon Politikon*, Centrum Wspierania Aktywności Lokalnej CAL, Warszawa 2011, s. 74–75.

² Por. tamże, s. 72; zob. także: F. Schiller, *O poezji naiwnej i sentymentalnej*, w: F. Schiller, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, Czytelnik, Warszawa 1972.

powstałych po załamaniu się tradycyjnego obrazu kosmosu – usiłował pojednać zagrożoną rozkładem indywidualną świadomość z dającą normatywne podstawy jej egzystencji całością bytu³.

Sceptycyzm i relatywizm, będące, jak mówi Nietzsche, jedynie konsekwencją dotychczasowych, religijno-metafizycznych ideałów⁴, z jednej strony stanowią warunek wykształcenia się suwerennego, niepodlegającego oddziaływaniu tradycji oraz niezależnego od uniwersalnego porządku indywiduum, z drugiej natomiast czynią to indywiduum i jego zdolność samokształtowania problematyczną⁵, bo jak uprawomocnić jednostkę, jej egzystencję i wytworzone w oparciu o tę egzystencję wartości oraz jak, i czy w ogóle, można nadać jednostkowej egzystencji bezwarunkową i absolutną wartość, skoro uniwersalne, gwarantujące bezwarunkowy charakter tych wartości fundamenty, ze względu na tendencje relatywistyczno-sceptyczne – „zadawniona ufność obróciła się w zwątpienie”⁶ – nie są w stanie dłużej utrzymać się na zwyczajnej pozycji i określać celu i sensu ludzkiej egzystencji?

Utrata wiary w nadające sens ludzkiej egzystencji fundamenty określa nihilizm nowoczesności. Nihilizm, mówi Nietzsche, to nic innego, jak uświadomienie sobie, że dotychczasowe wartości i ideały, które traktowano jak jakości absolutne, nie mają żadnej wiarygodnej podstawy⁷. Odkrycie, że świat sam w sobie nie ma wartości i że nie istnieją w nim jakiegokolwiek prawidłowości – jak chociażby porządek moralny – wyzwala procesy relatywizacji i sceptycyzmu kulturowego, z którymi Nietzsche łączy poczucie bezsensowności istnienia, przypadkowości wyborów, chaotyczności, bezcelowości oraz wynikającego z nich osłabienia, znużenia. Sceptycyzm, równoważący – relatywizujący – wszelkie wybory, podkopuje wiarę w dostojne, heroiczne ideały zdolne wychować twórczą, silną jednostkę; w *Antychryście* Nietzsche pisze

³ Por. tamże, s. 71.

⁴ Por. F. Nietzsche, *Wola mocy*, Vis-a-Vis Etiuda, Kraków 2015, s. 8; na przykład konsekwencją chrześcijaństwa, a konkretniej – chrześcijańskiej moralności, jest dla Nietzschego ateizm, bo podtrzymując w sobie pogląd o dobrotliwym Stwórcy czyniącym nawet z cierpienia i zła narzędzie mające służyć wiekiustemu szczęściu jednostki, człowiek, konfrontując się z bezsensownym złem i ogromem nieintencjonalnego, niespełniającego żadnej funkcji cierpienia, nie jest w stanie uczciwie i z pełnym przekonaniem wierzyć w tego Boga; przeciw tej wierze buntuje się wykształcone właśnie przez chrześcijaństwo sumienie, tak że „Bóg jest nieprzyzwoitością dla każdego wrażliwego sumienia”. F. Nietzsche, *Radosna wiedza*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2008, s. 252.

⁵ Por. P. Pieniążek, *Między historią a kosmosem...*, s. 75.

⁶ F. Nietzsche, *Radosna wiedza...*, s. 229.

⁷ Por. F. Nietzsche, *Wola mocy...*, s. 15.

o wykształconym w nowoczesności zwierzęciu domowym i z tego względu chorym, słabszym, tracącym siły⁸. Tym, co w obliczu tego nihilizmu usiłuje osiągnąć niemiecki filozof, jest uchronienie ludzkiej egzystencji przed nihilizmem, przed bezmyślną przypadkowością⁹ i ugruntowanie jej autentyczności. Taki też jest sens przewartościowania wartości, to jest przewyciężenia paraliżującego sceptycyzmu i przekucia go w sceptycyzm aktywny, służący życiu¹⁰.

Nietzsche chce ufundować autentyczną egzystencję poprzez zakorzenienie jej w twórczym żywiole życia, w całości istnienia¹¹. Służą temu idee woli mocy i wiecznego powrotu. Problem wolności i konieczności – scalenia indywidualnej świadomości z gwarantującą jej autentyczność ponadindywidualną całością, związku woli mocy z imperatywem wiecznego powrotu¹² – jest więc dla Nietzschego problemem centralnym. Kwestię tę bardzo często pomija się jednak w badaniach nad myślą niemieckiego filozofa, co tym bardziej skłania nas do zajęcia się tą tematyką. Z jednej strony mamy bowiem indywidualną, autonomiczną jednostkę, która kształtuje siebie, własną integralność, za sprawą niezłomnej woli – woli mocy, siły i działania, woli twórczej ustanawiającej wartości¹³, sprawiającej, że byt staje się jej uległy, nagina się tej woli¹⁴ – z drugiej zaś zderzamy się z wiecznym powrotem jako imperatywem zarówno etycznym, jak i kosmologiczno-metafizycznym, który twórczemu, indywidualnemu istnieniu nadaje konieczny, bezwarunkowy charakter. Wieczny powrót mówi bowiem – w wersji etycznej – o nieskończonym powtarzaniu się narzuconych sobie wyborów i praw, i tym samym pozwala jednostce scalić jej własne, rozproszone przez tendencje sceptyczne istnienie; sprawić, by było ono postrzegane nie jako przypadkowe i chaotyczne, lecz konieczne i harmonijne¹⁵.

U Nietzschego spotykamy się więc z próbą pogodzenia dwóch aspektów: wolności i konieczności, przy czym warto zwrócić uwagę, że aspekt koniecznościowy (uniwersalistyczny), ze względu na stopień jednostki z dionizyjskim,

⁸ Por. tenże, *Antychryst, Vis-a-Vis Etiuda*, Kraków 2015, s. 11.

⁹ Por. tenże, *Niewczesne rozważania*, w: *Dzieła wszystkie. Tom 1 (Narodziny tragedii, Niewczesne rozważania)*, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2012, s. 316.

¹⁰ Por. P. Pieniążek, *Między kosmosem a historią...*, s. 83.

¹¹ Por. tamże, s. 82.

¹² Por. P. Pieniążek, *Ostatnie dzieło: moc iluzji versus wola mocy*, w: F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie. Tom 13 (Notatki z lat 1887–1889)*, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2012, s. 18.

¹³ Por. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Vesper, Poznań 2006, s. 25.

¹⁴ Por. tamże, s. 83.

¹⁵ Por. P. Pieniążek, *Między kosmosem a historią...*, s. 79–80.

wiecznie powracającym kosmosem, ma wyraźne, quasi-mistyczne znaczenie¹⁶, chociaż filozofia Nietzschego jest, rzecz jasna, ateistyczna, czemu sam autor *Zaratustry* niejednokrotnie dawał wyraz¹⁷. Głównym sensem imperatywu wiecznego powrotu jest przecież, jak słusznie podkreśla Brejda, apoteoza życia, doczesności¹⁸. Czym innym jednak od ostatecznego charakteru tej filozofii jest, jak zobaczymy, podskórny wpływ mistyki, jakiemu ta myśl była nieustannie poddana; wpływ, który w literaturze pozostaje w zasadzie nieznanym. Chodzi oczywiście o mistykę niemiecką, jej panteistyczny odłam, bez którego oddziaływania nie powstałby specyficzny dla myśli niemieckiej problem wolności i konieczności oraz inne, elementarne dla niej zagadnienia i koncepcje. Mniej lub bardziej jawne związki refleksji Nietzschego z niemiecką tradycją mistyczno-panteistyczną pozostają zatem kwestią otwartą i z tego względu zasługują na szczególną uwagę, ponieważ wskazują na źródła interesującej nas tematyki.

O wpływie niemieckiej i wyrastającej z niej śląskiej tradycji mistyczno-panteistycznej na filozofię Fryderyka Nietzschego nie napisano wiele, mimo że kategoria woli, którą posługuje się autor *Antychrysta*, ma swój rodowód w niemieckiej i śląskiej misticie panteistycznej¹⁹. Wpływ tej mistyki na klasyczną filozofię niemiecką i romantyzm jest dosyć dobrze znany²⁰, jednak

¹⁶ Sam Nietzsche pod koniec świadomego życia miał powiedzieć, że celem filozofowania jest *intuitio mystica*. Zob. B. Baran, *Inedita Nietzschego*, w: F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009, s. 12.

¹⁷ Chociażby w autobiograficznej książce *Ecce homo. Jak się staje, czym się jest*, gdzie Nietzsche pisze, że ateizm jest u niego nie tyle wynikiem pewnych zmagających światopoglądowych, co czymś wrodzonym, instynktownym. Por. F. Nietzsche, *Ecce homo. Jak się staje, czym się jest*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009, s. 48.

¹⁸ Por. J. Brejda, *Ewangelia Zaratustry*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 89.

¹⁹ Chodzi oczywiście o zaczynający się w XIII wieku wraz z Mistrzem Eckhartem mistyczny nurt o wyraźnym, immanentystycznym nastawieniu, reprezentowany przez takich autorów jak Tauler i Frankfurtczyk (XIV wiek) oraz o zainspirowaną tym nurtem twórczość Jakuba Böhme'go i Johanna Schefflera (XVI–XVII wiek).

²⁰ O niemieckiej i śląskiej misticie jako istotnym źródle klasycznej filozofii niemieckiej i romantyzmu wspomina chociażby Józef Kosian. Zob. J. Kosian, *Mistyka śląska. Mistrzowie duchowości śląskiej. Jakub Boehme, Anioł Ślązak i Daniel Czepko*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001, s. 12; nadto Leon Miodoński w pracy poświęconej filozofii religii Schopenhauera pisze o znaczącej roli pism Eckharta, Taulera, Böhme'go i Schefflera (Anioła Ślązaka) w kształtowaniu się myśli idealizmu niemieckiego. Zob. L. Miodoński, *Filozofia religii Arthura Schopenhauera*,

bezpośrednio o Nietzschem jako o dziedzicu nurtów teozoficzno-mistycznych nieortodoksyjnego chrześcijaństwa wspomina na polskim gruncie zaledwie kilku autorów. Ponadto u każdego z nich filozofia Nietzschego nie jest głównym przedmiotem pracy. I tak Józef Piórczyński w swojej monografii poświęconej mistyce Mistra Eckharta pisze, że Nietzsche, tak jak niemal cała mistyka niemiecka i Schopenhauer, uznaje wolę za osnowę rzeczywistości, i że jego myśl wraz z myślą Lutra stanowi Eckhartowskie dziedzictwo, gdy za twórcą reformacji stwierdza, że tam, gdzie istnieje wola człowieka – odrębność, autonomia, możliwość samookreślenia – nie ma miejsca dla Boga²¹. W swej następnej monografii, będącej analizą poglądów kolejnego niemieckiego mistyka, Jakuba Böhme, Piórczyński ponownie wskazuje na związek filozofii Nietzschego z panteistyczną mistyką niemiecką²². Intuicję tę rozwija, pisząc, że to, co dla mistyki i Schopenhauera zostaje potępione jako zło, z którego trzeba się wyzwolić – między innymi indywidualizm, spór, walka o dominację – dla autora *Ludzkie, arcyłudzkie* stanowi nieusuwalny składnik samego życia, dlatego też wola mocy, w przeciwieństwie do Schopenhauerowskiej (pierwotnie mistyczną metafizykę woli odziedziczył Nietzsche bezpośrednio głównie po Schopenhauerze) jest zawsze indywidualna²³. Dalszych uwag Piórczyński Nietzschemu już nie poświęca.

Kolejny autor, Piotr Augustyniak, przywołuje wprawdzie w swoich publikacjach poświęconych mistyce niemieckiej postać Fryderyka Nietzschego, lecz o wpływie tradycji mistyczno-panteistycznej na autora *Tako rzecze Zaratustra* wzmiankuje zaledwie kilkukrotnie, czyniąc to niejako przy okazji omawiania

Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1996, s. 57-58; dla przykładu, Hegel był pod wielkim wrażeniem twórczości Anioła Ślązaka. Zob. G. W. F. Hegel, *Wykłady o estetyce. Tom 1*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1964, s. 588; Schopenhauer przywołuje także w swoich pismach niemieckich i śląskich mistyków, a mianowicie Anioła Ślązaka, Jakuba Böhme, Mistra Eckharta, Taule-
ra czy wreszcie Frankfurtczyka, autora słynnej *Teologii niemieckiej*. Zob. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie, Tom I*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1994, s. 215-216, 241, 584; dla Schellinga natomiast, jak pisze Wawrzyniec Rymkiewicz, Jakub Böhme był tym, kim Paweł Apostoł dla Augustyna z Hippo i Tomasza z Akwinu. Zob. W. Rymkiewicz, *Wstęp. Filozof chaosu*, w: F. W. J. Schelling, *Światowieki. Ułamek z roku 1815*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 16.

²¹ Por. J. Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, Wydawnictwo Leopoldinum, Wrocław 1997, s. 7-8.

²² Por. J. Piórczyński, *Absolut, człowiek, świat. Studium myśli Jakuba Böhme i jej źródła*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1991, s. 10.

²³ Por. tamże, s. 27.

poglądów Mistrza Eckharta czy Frankfurtczyka²⁴. Zauważa na przykład, że Frankfurtczyk zapowiada krytykę masowego sposobu bycia – nowożytnych relacji społecznych opartych na egoizmie i utylitaryzmie – tym samym inicjując krytykę nowoczesności Nietzschego²⁵. Stwierdza także, że myśl Eckharta i autora *Teologii niemieckiej* przygotowuje immanentystyczne stanowiska w filozofii niemieckiej, co i u Nietzschego znajduje swój wyraz (śmierć zaświatów)²⁶. Ponadto Augustyniak porównuje mistyczną wolę bożą z koncepcją woli mocy, dostrzegając, że wola boża jest wolą tworzenia, czymś ekstatycznym, a Nietzsche, co ciekawe, z wolą twórczego działania utożsamia właśnie wolę mocy²⁷. Obecna zresztą u Frankfurtczyka opozycja między wolą tworzenia a wolą trwania jest zdaniem Augustyniaka częściową antycypacją filozofii Nietzschego²⁸. Ostatnią myśl na ten

²⁴ Dłatego chociaż nawet w tytule jednej z prac Augustyniaka pojawia się postać Zaratustry tuż obok Mistrza Eckharta, to ciężko w niej znaleźć historyczno-analityczne badania dotyczące wpływu, jaki Mistrz Eckhart mógł wywrzeć na Nietzschego. We wprowadzeniu do publikacji sam autor wspomina, że zestawienie Nietzschego z Mistrzem Eckhartem ma na celu li tylko ukazanie pokrewieństwa myślicieli w ich próbach przewyciężenia tradycyjnych formuł filozoficznych. Owo przewyciężenie metafizyki ma z kolei prowadzić do, jak to określa, ujęcia sensu bycia, co wskazuje na wyraźne inspiracje myślą Heideggera, do którego poglądów Augustyniak bardzo często czyni w tej pracy odwołania, poświęcając im zdecydowanie więcej miejsca niż Nietzschemu. Sama filozofia Nietzschego zresztą – pomijając autorską interpretację motywu wiecznego powrotu – jest tutaj przedstawiana w świetle myśli Heideggera, co dla naszych badań nie ma większego znaczenia. Zob. P. Augustyniak, *Inna boskość. Mistrz Eckhart, Zaratustra i przewyciężenie metafizyki*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2009.

²⁵ Por. P. Augustyniak, *Istnienie jest Bogiem, ja jest grzechem. Rozprawa o Teologii niemieckiej, Mistrzu Eckharcie, Lutrze, wolnych duchach i boskiej woli*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2013, s. 11.

²⁶ Por. tamże, s. 144; ta nieobecność zaświatów jest bardzo dobrze ukazana w *Tako rzecze Zaratustra*, a konkretniej we fragmencie, gdzie prorok Zaratustra mówi do umierającego, przerażonego zbliżającą się śmiercią linoskoczka: „Na mą cześć, przyjacielu, nie masz tego wszystkiego, o czym mówisz: nie ma diabła, nie ma piekła. Dusza twa umrze prędzej jeszcze niżli twe ciało: zbądź się więc lęku!”. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra...*, s. 16.

²⁷ Por. P. Augustyniak, *Istnienie jest bogiem...*, s. 257.

²⁸ Por. tamże, 254; należałoby to jednak doprecyzować. Wola boska jest twórcza, to znaczy udziela się, udzielając zarazem istnienia, umożliwia istnienie i powołuje do niego, a jej indywidualny przejaw, odrywając się od boskiej, ogólnej woli, dąży nie do obdarzania i tworzenia ponad siebie, lecz samozachowania, i w tym sensie nie jest

temat poświęca podobieństwom między mającą rys ekstazy boskością (określaną jako eksplozja nadobfitości i wytryskująca bez „dlaczego” radość), a koncepcją życia u Nietzschego i związaną z nią afirmacją istnienia²⁹.

Wiesław Szymona, badacz i tłumacz publikacji z zakresu duchowości, w przedmowie do dzieł Mistra Eckharta wskazuje na Eckhartowski motyw przekraczania samego siebie – u słynnego zakonnika motywowany jeszcze grzechem i niedoskonałością ludzką – który wpływa na Schopenhauera i Nietzschego³⁰. Przywołuje także *implicite* Schellinga i Nietzschego, gdy pisze o nurcie augustyńsko-dionizyjskim jako dominującym, jeśli chodzi o spuściznę Eckharta³¹.

Tyle jeśli chodzi o polskich badaczy, którzy wskazują na związki Nietzschego z niemiecką i śląską mistyką panteistyczną. Jeśli natomiast przyjrzymy się literaturze światowej, to okazuje się, że – paradoksalnie – jeszcze trudniej tutaj o publikacje, które badałyby tę mistykę pod kątem jej ewentualnego wpływu na autora *Poza dobrem i złem*. Badaczem, który naszym zdaniem był najbliższym ukazania tych związków, jest niemiecki myśliciel Karl Löwith. W swym dziele *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów* ukazuje Nietzschego jako mniej lub bardziej świadomego spadkobiercę teologii chrześcijańskiej³², nic jednak nie mówi o mistyce

twórczy, tak jak twórcza jest niepodzielna boska wola, która tworzy ponad siebie, jakby nie zważając na zachowanie swych indywidualnych przejawów. Chęć indywidualnego trwania i spełniania się jako indywiduum określana jest w tej tradycji mistycznej grzechem. U Nietzschego natomiast mamy opozycję między silną, twórczą indywidualnością – Nietzsche dowartościowuje tak krytykowany przez mistykę i po części także przez chrześcijaństwo indywidualizm – a niezdolnym do twórczości tłumem; tłumem dążącym do wygody, czyli w tym sensie, używając języka Frankfurczyka, cechującym się wolą trwania. Zatem pierwotnie mistyczna opozycja – wola tworzenia a wola trwania – znajduje, gdyby chciał podążyć tropem Augustyniaka, u Nietzschego swoje odzwierciedlenie w kulturotwórczej, pozbawionej odniesienia metafizycznego aktywności człowieka.

²⁹ Por. tamże, s. 244.

³⁰ Por. W. Szymona, *Mistrz Eckhart*, WAM, Kraków 2004, s. 52.

³¹ Por. tamże, s. 45–46.

³² Por. K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, Antyk, Kęty 2002, s. 216; w tym miejscu warto polecić wartościowy poznawczo artykuł Anny Szklarskiej, gdzie autorka próbuje zbadać, jakby za Löwithem, jak głęboko Nietzsche był zanurzony w tradycji chrześcijańskiej. Akcentuje na przykład postulat samoformowania się, krytykę faryzejskiej hipokryzji, etykę dostojności czy dowartościowanie lub wręcz afirmację cierpienia, której w niniejszej

panteistycznej, co jest kluczowe w kontekście interesującej nas problematyki. Dla Löwitha chrześcijaństwo Nietzschego – wyraźny antychrześcijański rys autora *Zaratustry* ma jego zdaniem piętno chrześcijańskiego sumienia – objawia się przede wszystkim w tym, że Nietzschego szczególnie zajmowała jedna kwestia: przyszłość i wola jej tworzenia³³. Oczekiwanie na przyszłość, tak charakterystyczne dla niemieckiego myśliciela³⁴, filozofii greckiej było zupełnie nieznanne. Pojawiło się natomiast u proroków żydowskich. Co więcej, z oczekiwaniem na przyszłość związane jest u Nietzschego fundamentalnie chrześcijańskie u swych źródeł przekonanie, że świat tonie w złu i musi zostać odnowiony³⁵. Dodajmy jednak, że Nietzsche największą winą za to, że świat tonie w złu, jak określa to Löwith, obarcza właśnie chrześcijaństwo: „Co jest bardziej szkodliwe niż jakikolwiek występki? – litość wobec wszystkich nieudaczników i słabych – chrześcijaństwo”³⁶. Myśliciel zatem, na gruncie pierwotnie chrześcijańskich motywów – choćby oczekiwania na przyszłość (eschatologiczną) – tworzy antychrześcijańską filozofię, nadając zaczerpniętym z chrześcijaństwa kategoriom nowy sens; wątek ten rozwiniemy w dalszej części pracy. Stąd być może paradoksalne na pozór stwierdzenie Löwitha, że antychrześcijańskość Nietzschego jest w istocie chrześcijańska³⁷.

Wracając jednak do kwestii przyszłości, warto odnotować, że Nietzsche używa poetyckiego, niemal profetycznego języka, gdy pisze o silnej, twórczej osobowości – nadczłowieku – mającej nadejść w przyszłości i nadać ludzkiej, wyczerpanej egzystencji kulturotwórczy sens³⁸. Ten odmienny od tradycji

pracy poświęcimy więcej miejsca, bo zarówno u Nietzschego, jak i w interesującej nas tradycji mistycznej cierpienie jest jedną z centralnych kategorii. Zob. A. Szklar-ska, *Wątki chrześcijańskie w filozofii Nietzschego*, w: K. Dworakowska, K. Matuszewski, J. Wroński (red.), *Nietzsche seminarium. Tom 8. Nietzsche i religijność*, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2017, s. 91–110.

³³ Por. K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia...*, s. 216.

³⁴ W *Poza dobrem i złem* Nietzsche mówi o filozofii przyszłości, która nastanie po filozofii dogmatycznej, tradycyjnej, będącej szlachetnym dzieciństwem względem filozofii stojącej poza dobrem i złem, a więc nieobarczonej moralnością, jak miało to miejsce w przypadku dogmatyzmu. Cały swój wysiłek skupia na przygotowaniu gruntu dla tejże filozofii przyszłości, dającej nadzieję na odmianę egzystencji człowieka. Por. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, Vis-a-Vis Etiuda, Kraków 2010, s. 5–12.

³⁵ Por. tamże.

³⁶ F. Nietzsche, *Antychryst...*, s. 10.

³⁷ Por. K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia...*, s. 216.

³⁸ Por. F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 97–98.

abstrakcyjno-dogmatycznej język można spotkać po raz pierwszy w myśli niemieckiej u Mistrza Eckharta³⁹. Swą kontynuację znajduje on w mistycznej poezji Anioła Ślązaka, czy wymykającej się abstrakcyjnym formułom wizjonerskiej twórczości Jakuba Böhme⁴⁰. Ponadto sam nadczłowiek Nietzschego – autonomiczna, twórcza, wolna osobowość – jest swoistą kontrą wobec powszechnej natury ludzkiej. Dla autora *Jutrzenki*, „[c]złowiek jest czymś, co pokonanem być powinno”⁴¹ i jest „bardziej nieustalony niż jakiegolwiek inne zwierzę”⁴². Przekonanie to – i tutaj znów odwołamy się do Löwitha – nie jest greckie, bo dla Greka natura ludzka nigdy się nie zmienia, podobnie zresztą jak historia, więc nie jest tworzywem, które byłoby zdolne do przekształceń⁴³. Tak nieokreśloność jednostki, jak i jej zdolność do autokonstytucji obecne u Nietzschego, także wywodzą się z chrześcijaństwa⁴⁴. Najdobitniej, jak sądzimy, zostało to przedstawione w dziełach Jakuba Böhme i Anioła Ślązaka, co nie pozostało bez wpływu na antropologię Schellinga, romantyków czy Schopenhauera, którzy inspirowali Nietzschego – Schelling pośrednio, romantycy i Schopenhauer bezpośrednio. Löwith był więc zaledwie o krok,

³⁹ Eckhart nie bez powodu nazywany jest twórcą niemieckiego języka filozoficznego. Zob. W. Szymona, *Wstęp do dzieł wszystkich Mistrza Eckharta*, w: *Mistrz Eckhart, Dzieła wszystkie. Tom 1*, W drodze, Poznań 2013, s. 27.

⁴⁰ Dalecy od dogmatycznej jednoznaczności, posługujący się intuicją, wizją niewyraźną środkami typowo naukowymi poetyzujący mistycy z pewnością wpłynęli na charakter niemieckiej filozofii. Takie wyrażenia, jak pierwotny chaos istnienia (bezgrund), narodziny Absolutu czy bulgot bytu – obecne na przykład u Schellinga, który przejmuje ten język od mistyki, a od Schellinga przejmują go romantycy – mają wyraźną proveniencję mistyczną. Echo tych językowych inspiracji jest obecne jeszcze w XX wieku u Martina Heideggera, bardzo wiele zawdzięczającemu Mistrzowi Eckhartowi. O wpływie Mistrza Eckharta na filozofię Heideggera pisał na przykład Bernhard Welte. Zob. B. Welte, *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*, Herder Freiburg, Breisgau 1992, s. 21.

⁴¹ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra...*, s. 9.

⁴² Tamże, s. 128.

⁴³ Por. K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia...*, s. 10–11.

⁴⁴ Sam Nietzsche to zresztą zauważa, gdy pisze o wykształconym przez praktyki ascetyczno-kapłańskie indywiduum, które ostatecznie uwalnia się od moralności, która – dyscyplinując go – była zdolna wykształcić w nim suwerenność. Chrześcijaństwo stanowi więc przesłankę do wykształcenia się niezależnego, twórczego i samemu sobie nadającemu prawo indywiduum, a więc nadczłowieka. Por. F. Nietzsche, *Z genealogii...*, s. 97–98.

jeśli można użyć tego wyrażenia, od ukazania przenikania źródłowo mistyczo-panteistycznych motywów do refleksji Nietzschego.

Komentując omówione w literaturze zależności między Nietzsem a chrześcijaństwem, nie można także zapomnieć o słynnym dziele Karla Jaspersa *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*. Jaspers, podobnie jak Löwith, stwierdza, że radykalna i doprowadzona do ostateczności krytyka chrześcijaństwa dokonana przez Nietzschego wyrasta z chrześcijańskich w istocie pobudek, gdyż to chrześcijaństwo zdaniem Jaspersa wytworzyło moralny impuls, będący siłą napędową krytyki Nietzschego, tak, że autor *Narodzin tragedii* chce przewyciężyć i prześcignąć chrześcijaństwo za pomocą sił, które ono wytworzyło. Jaspers zwraca również uwagę na niesamowicie ważną rzecz w kontekście związków Nietzschego z mistyką, chociaż nie przedstawia tego w ten sposób. Píše bowiem, że Nietzsemu od początku obca była historyczna część chrześcijaństwa i że samo chrześcijaństwo traktował on jako egzystencjalną prawdę przedstawioną w symbolach, realizowaną nie dzięki wierze, lecz poprzez praktykę życiową. Chrześcijanin, powie Jaspers, nie powinien wedle Nietzschego szukać swojego zbawienia w tym, co nieskończone, lecz odnaleźć własne niebo w doczesności⁴⁵. Tak immanencja, jak i pozostałe kwestie – chrześcijaństwo jako praktyka życiowa, jako stan woli – są centralnymi zagadnieniami niemieckiej mistyki panteistycznej, wciąż jednak nie wiadomo, na ile świadomie Nietzsche odwoływał się do tej tradycji.

W tym miejscu wypadałoby przerwać, by uporządkować to, co dotychczas udało nam się ukazać, jeśli chodzi o wpływ niemieckiego i śląskiego nurtu panteistyczno-mistycznego na filozofię Nietzschego. W dotychczasowej literaturze, jak zdążyliśmy wykazać, nie ma na ten temat wiele. W Polsce istnieją jedynie wzmianki – często eseistyczne i zbyt ogólne, a tym samym wymagające doprecyzowania – o autorze *Ecce homo* jako dziedzicu twórczości Mistra Eckharta, Frankfurtczyka czy Jakuba Böhme. Na świecie natomiast Karl Löwith poświęca więcej uwagi nie tak oczywistemu i poniekąd utajonemu oddziaływaniu chrześcijaństwa na Nietzschego. Löwith wspomina jednak o chrześcijaństwie jako takim – ortodoksji, instytucji i doktrynie – a nie o jego nieortodoksyjnej, mistyczo-panteistycznej gałęzi, która najsilniej oddziaływała na filozofię niemiecką. Związki Nietzschego z chrześcijaństwem bada także pod kątem problemu wolności i konieczności – i tym problemem oraz próbą jego rozwiązania przez Nietzschego będziemy się w niniejszej pracy szczególnie interesować – wobec czego związki te nie są przedstawiane całościowo, lecz o tyle, o ile wpływają na zagadnienie wolności i konieczności.

⁴⁵ Zob. K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1991.

Problem wolności i konieczności pojawia się już w chrześcijańskim antyku, gdzie występuje u Augustyna z Hippony. Następnie jest obecny u Mistrza Eckharta, w *Teologii niemieckiej* i pismach Taulera w postaci dylematu, jak pogodzić jednostkową ludzką naturę poddaną konieczności przyrodniczej z pozbawioną żądz i determinantów wolą bożą, a więc wolnością. W nowożytności natomiast zostaje po raz pierwszy sformułowany przez Lutra w postaci idei konfliktu łaski i grzechu, przyjmując dramatyczną postać, ponieważ Luter ukazuje niemożność uzgodnienia łaski i grzechu, wolności i konieczności, co też próbowała czynić tradycja chrześcijańska. Kant, wskazywany najczęściej jako inicjator tego problemu, będącego centralnym problemem dla całego idealizmu niemieckiego, był wierzącym luteraninem, stąd jego filozofia ma, zdaniem Prokopiuka, krypto-protestancki charakter, ukazując wewnętrznie rozdartego człowieka, który spełnia się poprzez negację własnej, zmysłowej podmiotowości i zwrot w kierunku uniwersalnego obowiązku⁴⁶. Dodajmy jednak, że to, co u Kanta dokonuje się w sferze zmysłowej, nie należy do podmiotowości duchowo-inteligibilnej, której podstawą jest indywidualna wolność oraz ustanowione prawo moralne jako fakt świadomości, niemniej jednak negacja własnej podmiotowości i powrót do uniwersalnego porządku jest centralnym zagadnieniem niemieckiej mistyki panteistycznej, gdzie mianem uniwersum określa się boskość/Boga i gdzie indywidualność traktowana jest jako grzeszna forma, z której, na drodze do boskiego uniwersum, należy się wyzwolić. Luter, inspirując się tą mistyką, głównie *Teologią niemiecką*⁴⁷, przenosi jej kategorie na pole tworzonej przez siebie teologii, zatem Kant – gorliwy luteranin – tworzy, w ograniczonym oczywiście zakresie, filozofię będącą zeświecczeniem religijności protestanckiej, w której człowiek jest polem walki dwóch sił: rozumu i zmysłowości, czyli wolności i konieczności⁴⁸.

Löwith, mimo naprawdę wartościowej poznawczo pracy poświęconej analizie zagadnienia wolności i konieczności w filozofii Nietzschego⁴⁹, o tego typu źródłach i inspiracjach nie wspomina, chociaż są one kluczowe dla postępu badań nad myślą niemieckiego filozofa, jak i po to, by umieścić

⁴⁶ Por. J. Prokopiuk, *Utopia i profecja, czyli dwie dusze Fryderyka Schillera*, w: F. Schiller, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka...*, s. 16.

⁴⁷ Por. P. Augustyniak, *Istnienie jest Bogiem...*, s. 67, 80, 85, 165.

⁴⁸ O wpływie Lutra na Kanta pisze również Augustyniak. Dostrzega, że dla Kanta o moralności czynu nie decyduje faktycznie wywołany skutek, lecz radykalnie wewnętrzna dobra wola. Pogląd ten Kant zaczerpnął od Lutra. Por. tamże, s. 80.

⁴⁹ Zob. K. Löwith, *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*, University of California Press, London 1997.

Nietzschego we właściwym kontekście historycznym, co, jak pokazuje dynamika samych badań nad autorem *Zaratustry*, nie zawsze było czynione z należytą rzetelnością i krytycyzmem⁵⁰, a co z kolei daje nam wyraźny impuls do zajęcia się tymi zagadnieniami.

Oprócz Löwitha, relacją między wolnością a koniecznością u Nietzschego zajmował się jedynie Eugen Fink, nie poświęcając zresztą tej problematyce całości swej publikacji⁵¹. Sprawia to, że problematyka wolności i konieczności u Fryderyka Nietzschego – z pominięciem jej źródeł – nie jest w literaturze przedmiotowej szerzej rozważana.

Kiedy wspominamy o źródłach zagadnienia wolności i konieczności w filozofii niemieckiej, należy pamiętać, że gdy docieramy do Nietzschego, nie mamy, jak dotąd, jasnej odpowiedzi dotyczącej tego, co Nietzsche przejmuje i za czym pośrednictwem; co przejmuje pośrednio, a co bezpośrednio z niemieckiego i śląskiego nurtu mistyczno-panteistycznego, a czego nie przejmuje. I gdy coś przejmuje – Piórczyński i Augustyniak wspominają, jak widzieliśmy, przede wszystkim o metafizyce woli – to wciąż nie wiemy, jakiej transformacji ulegają u niego przejęte kategorie i o jakie „niemistyczne” elementy zostają wzbogacone, bo oczywiście nie jest tak, że Nietzsche jest – w mniejszym lub większym stopniu – dziedzicem tradycji niemieckiej, od panteizującej mistyki począwszy, w linii prostej. Nie znając historii tych wpływów, nie wiemy, co dokładnie Nietzsche zawdzięcza tradycji, a czego nie. Innymi słowy, w jakiej mierze jest odtwórczy, a w jakiej mierze oryginalny, podążając wypracowaną przez samego siebie drogą, gdy, jak pisze Löwith, próbuje pogodzić autonomiczne, suwerenne indywiduum (wolność) z całością

⁵⁰ Pomijając znane już i wielokrotnie krytykowane oskarżenia Nietzschego o przygotowanie gruntu pod kontrrewolucję faszystowską – oskarżenia, które, co ciekawe, w kierunku Nietzschego wygłosił także Löwith – warto odnieść się do solidnie zakorzonego już w świadomości powszechnej poglądu, jakoby Nietzsche był prekursorem takich nurtów jak poststrukturalizm i postmodernizm. Do poglądu tego odniósł się w swojej pracy Paweł Pieniążek, ukazując obecne w nim napięcia oraz fundamentalne często różnice między programem filozoficznym Nietzschego a refleksją Derridy czy Foucaulta. Zob. P. Pieniążek, *Suwerenność a nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji myśli Nietzschego*, Wydawnictwo Toporzeł, Wrocław 2009; warto zapoznać się również z fragmentem dzieła Löwitha, w którym niemiecki badacz oskarża Nietzschego, oczywiście niesłusznie, o przygotowanie gruntu pod kontrrewolucję faszystowską, zob. K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia...*, s. 206; Nietzsche, jako patron postmodernizmu, występuje na przykład w książce G. Vattimo. Por. G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, Universitas, Kraków 2006, s. 153.

⁵¹ Zob. E. Fink, *Nietzsche's Philosophy*, Continuum, London 2003, s. 57-98.

wszelkiego bytu (konieczność)⁵². I nie wiemy wreszcie, jakiego chrześcijaństwa w mniej lub bardziej świadomy sposób Nietzsche jest dziedzicem, bo sam fakt chrześcijańskiej nieortodoksyjności i związanej z nią immanencji – czy zorientowania na kategorię woli – nie mówi nam ostatecznie zbyt wiele. W centrum nurtu, który oddziałuje na niemieckiego filozofa, nie stoi przecież historyczna postać Chrystusa, rozumianego jako Zbawca. Również dogmaty chrześcijańskie stają się tutaj figurami filozoficznymi opisującymi stany egzystencjalne kondycji ludzkiej⁵³, wobec czego mistyka ta traktuje chrześcijaństwo jako sztukę życia przede wszystkim, a nie dotyczącą spraw ostatecznych doktrynę⁵⁴. Poruszone przez Löwitha i Jaspersa związki Nietzschego z chrześcijaństwem wymagają więc dalszego rozwinięcia i doprecyzowania.

Chcąc odpowiedzieć na te pytania, zaczniemy od omówienia pojęcia samego panteizmu i jego historycznych źródeł, a następnie przejdziemy od ogólnego przedstawienia niemieckiej tradycji mistyczno-panteistycznej, wskazując na jej główne motywy, logikę i dynamikę rozwojową, a więc prześledzimy rozwój tendencji panteistycznych i odrywającą się od panteizmu linię indywidualistyczną, znajdującą wyraz w koncepcji woli mocy. Po ogólnym, panoramicznym przedstawieniu charakteru tej mistyki i właściwych dla niej motywów, uszeregujemy postacie tej mistyki – od Mistra Eckharta, poprzez Frankfurtczyka i Taulera, na Jakubie Böhmem i Aniele Ślązaku skończywszy – i przybliżymy pokrótce każdą z nich, oczywiście pod kątem tych aspektów, które wpłynęły bądź mogły wpłynąć na refleksję Nietzschego, a więc przede wszystkim metafizyki woli, panteizmu, problemu wolności i konieczności – zwłaszcza relacji między koniecznością a wolą, etyki oraz trójfazowej koncepcji dziejów, znajdującej swe zwieńczenie w zjednoczeniu wszystkich rzeczy (*unio mystica*), ponieważ tak pojęte rozumienie dziejów wpłynie na historiozofię romantyczną (stworzy ją Schiller pod wpływem Rousseau i Kanta), a poprzez romantyków (Schlegel, Novalis) na Nietzschego. Następnie ujmijemy ogólny, panoramiczny wpływ niemieckiej mistyki panteistycznej na filozofię niemiecką, w tym przede wszystkim na refleksję Nietzschego. Wpływ niemieckiej mistyki panteistycznej na problem wolności i konieczności w filozofii Nietzschego jest zapośredniczony przez Kanta i idealizm niemiecki, który – czego nie udało się uczynić Kantowi – usiłuje pojednać na gruncie teoretycznym indywidualną świadomość z całością bytu, dlatego też po ujęciu ogólnego, panoramicznego wpływu niemieckiej mistyki panteistycznej na filozofię

⁵² Por. K. Löwith, *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same ...*, s. 55.

⁵³ Por. P. Augustyniak, *Istnienie jest Bogiem ...*, s. 110.

⁵⁴ Por. tamże, s. 125.

niemiecką skupimy się na przedstawieniu, w jaki sposób najistotniejsza dla mistyków kwestia dotycząca tego, jak pogodzić indywidualną wolę ludzką z uniwersalną wolą boską ulega w nowożytności zapośredniczeniu i zostaje zastąpiona przekonaniem o deterministycznej naturze świata i istnieniu wolnej, autonomicznej podmiotowości. Dualizm między wolną jednostką a zdeterminowanym światem osiąga swój pełny wyraz w myśli Kanta, a więc po charakterystyce nowożytności pod kątem interesującego nas zagadnienia przyjrzymy się transformacji niemieckiej mistyki panteistycznej w krytycyzmie Kanta oraz oddziaływaniu jego filozofii na Nietzschego. Po analizie relacji między wolnością a koniecznością w myśli Kanta przejdziemy do omówienia jego następców, od Fichtego począwszy, a na Schopenhauerze skończywszy, przyglądając się za każdym razem wpływowi danych poglądów na zagadnienie wolności i konieczności w filozofii Nietzschego. W naszych rozważaniach uwzględnimy również pisarstwo Rousseau, Schillera i twórców wczesnoromantycznych, i to nie tylko z tej racji, by poszerzyć spektrum badawcze o zjawiska okołofilozoficzne i kulturowe, które mają duże znaczenie w istotnej dla naszej pracy problematyce, ale również z tego względu, że Nietzsche bardzo dobrze znał twórczość wyżej wymienionych autorów, co z pewnością odcisnęło piętno na jego próbie pojednania jednostki z całością bytu. W podsumowaniu tej części pracy dokonamy syntezy całości omówionego przez nas obszernego materiału badawczego, wskazując przy tym, za czym pośrednictwem i w jakiej formie centralne dla mistyki idee docierają do Nietzschego. Na tym etapie stanie się więc jasne, że koncepcje woli mocy i wiecznego powrotu, którymi posługuje się Nietzsche chcąc uzgodnić jednostkową świadomość z całością bytu, są wyrazem transformacji niemieckiej mistyki panteistycznej na gruncie idealizmu niemieckiego. Z kolei w następnym rozdziale już w całości skupimy się na analizie problemu wolności i konieczności w filozofii Nietzschego, najpierw omawiając koncepcję konieczności, następnie wolności, a na końcu próbę uzgodnienia wolności z koniecznością. Zakończenie natomiast stanowić będzie prezentację owoców naszej pracy, a więc zbierzemy w nim w jedną całość wszystko to, do czego udało nam się dojść w trakcie pracy badawczej. Strategia ta pozwoli nam dowieść, że centralna dla Nietzschego chęć pojednania ludzkiej woli z całością bytu wywodzi się z niemieckiej mistyki panteistycznej, jest w niej głęboko osadzona, i w tym sensie Nietzsche jest niekwestionowanym dziedzicem niemiecko-mistycznej tradycji metafizyki woli.

ROZDZIAŁ I

PROBLEM WOLNOŚCI I KONIECZNOŚCI W NIEMIECKIEJ MISTYCE PANTEISTYCZNEJ I JEJ WPŁYW NA FILOZOFIĘ NIETZSCHEGO

1.1. Od woli boskiej do woli mocy

Pisząc o panteizmie, Kołakowski wskazuje na jego dwie odmiany: naturalistyczną i spirytualistyczną¹. Panteizm naturalistyczny mówi o pewnej immanentnej sile w przyrodzie, która kieruje nią od wewnątrz oraz nadaje jej zdolność do przemian. Ta immanentna siła jest źródłem wszelkiego ruchu, myślenia i życia, lecz nie jest osobą, dlatego nie posiada świadomości jednostkowej. Panteizm spirytualistyczny wskazuje natomiast na duchową naturę rzeczywistości i traktuje odrębne istnienie człowieka jako oczekującą na zniesienie w powszechnej jedności rzeczy alienację, powtórną identyfikację z boską istotą². Zarówno w naturalistycznym, jak i spirytualistycznym nurcie pojmuje się panteizm jako ideę, wedle której istnieje wyłącznie jedna substancja, której przejawem jest cała rzeczywistość. Kołakowski definiuje panteizm jako doktryny zakładające konieczną zależność bytową wiążącą obustronnie tę będącą źródłem wszelkiej emanacji substancję z ogółem rzeczy skończonych³, a więc byt wszystkich rzeczy należy do istoty tej substancji, z której one się wyłaniają⁴. Takie postrzeganie panteizmu Piórczyński uznaje jednak za zbyt wąskie. Poszerza on więc jego rozumienie, określając mianem panteizmu nurt, wedle którego Bóg – przechodzimy do wersji spirytualistycznej, bo ta nas tutaj

¹ Por. L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 103.

² Por. tamże, s. 27.

³ Por. J. Piórczyński, *Problem panteizmu w Schellingiańskiej filozofii wolności*, w: W. P. Glinkowski, A. Nowaczyk, J. Piórczyński (red.), *Rozum w dziejach. Księga jubileuszowa profesora Ryszarda Panasiuka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2001, s. 57.

⁴ Por. tamże, s. 55.

interesuje – nie istnieje sam w sobie i niezależnie od rzeczy skończonych, lecz dopiero poprzez świat i istniejącą w nim różnorodność form może stawać się Bogiem, zrealizować się w pełni bytu jako Absolut. W panteizmie Bóg manifestuje własną naturę zwłaszcza dzięki duszy ludzkiej, w której może się w pełni objawić. Taka koncepcja to według Piórczyńskiego coś zupełnie odmiennego od poglądu, że poza Bogiem nie ma niczego i że wszystko jest jedynie jego emanacją. Za istotny warunek panteizmu uznaje on więc nie tyle emanacyjną naturę bytu, co konieczne istnienie tego, co nie jest Bogiem – świat rzeczy skończonych – aby Bóg mógł być Bogiem⁵. Piórczyński, podobnie jak Kołakowski, wskazuje na absolutną zależność między światem a Bogiem oraz na boską wszechobecność w świecie. Rzeczy te nie występują w deizmie i teizmie, gdzie Bóg posiada autonomiczną, niezależną od świata egzystencję i tym samym nie konstytuuje się poprzez świat i stworzenie⁶. Panteizm zatem w wersji spirytualistycznej to pogląd, wedle którego Bóg posiada charakter nieosobowy i nie istnieje poza światem, ponieważ ten jest dla niego niezbędnym do manifestacji własnej istoty. Wersja naturalistyczna mówi natomiast o pierwotnej, immanentnej przyrodzie sile, która nią kieruje oraz pobudza ją do przemian.

W niniejszej pracy skupimy się, jak też zaznaczyliśmy, na panteizmie spirytualistycznym, którego źródła należy upatrywać w neoplatonizmie, a zwłaszcza w jego twórcy, Plotynie⁷. Filozofia Plotyna zrywa z charakterystycznym dla greckiego myślenia obiektywnym racjonalizmem, skupiając się na intuicji oraz dążąc do ekstatycznego zjednoczenia z Absolutem. Właściwe dla neoplatonizmu jest uznanie istnienia jednej substancji – Jedni – przybierającej różne postaci. Istotą Jedni jest dynamizm, stawanie się, wobec czego wyłanianie się z niej coraz to nowych form, jakkolwiek różnych, to wyłącznie etapy jej rozwoju. Porządek wyłaniania się z Jedni różnych form – emanacja – przebiega w sposób całkowicie konieczny i ma charakter zmniejszającej się doskonałości: od pierwotnej, najwyższej i niepodzielnej substancji duchowej do najniższego przejawu jej doskonałości, czyli materii. Celem ostatecznym człowieka, powie Plotyn, jest wyzwolenie się z materii i powrót do prapoczątku, z jakiego dusza emanuje, a więc absolutnie wolnej i nieodróżnicowanej jedności będącej ponad wszelkimi kategoriami (poza dobrem i prawdą) i z tego względu niepoznawalnej za pomocą środków rozumowych.

⁵ Por. tamże, s. 56–57.

⁶ Por. L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność...*, s. 94–95.

⁷ Lovejoy zwraca uwagę na wpływ, jaki wywarł Plotyn na myśl niemiecką (Novalis, bracia Schleglowie, Schelling). Por. A. O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu, Słowo/Obraz Terytoria*, Gdańsk 2009, s. 277.

Neoplatonizm jako pierwszy próbował uzgodnić z chrześcijaństwem Orygenes. Przejmując od tego nurtu teorię emanacji i dynamiczną koncepcję bytu, pisał, że świat nie tylko powstał całkowicie z Boga, ale również nieustannie wyłania się z niego. Wraz z wyłonieniem się świata nastąpiło przejście od jedności do wielości; rzeczy odpadły od Boga, swego pierwotnego źródła, jednak w przyszłości nastąpi powrót wszechrzeczy do pełni bytu i doskonałości (jedności). Wątki podjęte przez Orygenesesa – emanacja świata z Boga i koncepcja apokatastazy – powróciły w średniowieczu (IX wiek) za sprawą Eriugeny, który stworzył panteistyczny system emanacyjny typu neoplatońskiego, w jakim świat jest koniecznym wytworem rozwoju bożego i gdzie Bóg, jako najwyższy i jedyny zarazem byt, jest wszystkim we wszystkim.

Stworzony przez Plotyna ewolucyjny monizm to system, który powraca w różnych postaciach, począwszy od Orygenesesa, aż po XIX wiek (Schelling i Hegel), przy czym między pierwotną formą neoplatonizmu a zainspirowanymi nim mistyczno-filozoficznymi odłamami występują oczywiście różnice. Jeśli więc chodzi o różnice między myślą Plotyna, Orygenesesa oraz Eriugeny a badaną przez nas niemiecką mistyką panteistyczną, to przede wszystkim warto zauważyć, że o ile dla Plotyna i wymienionych wyżej myślicieli chrześcijańskich do prawdy bytu dochodziło się mocą samej filozofii i samego, opartego na intuicji rozumowania – Plotyn był zupełnie niezależny od religijnej wiary, Orygenes utożsamiał chrześcijaństwo z prawdziwą filozofią, a Eriugena utrzymywał, że zbawić się można tylko przez filozofię – to dla niemieckiej mistyki panteistycznej odwrotnie, ponieważ jest ona, jak zobaczymy, bardzo krytyczna wobec rozumowego poznania i samej filozofii, wskazując na niezbędną rolę religijnej wiary w poznaniu. Kolejną rzeczą jest metafizyka woli, która zarówno u Plotyna, jak i u Orygenesesa i Eriugeny nie występuje, natomiast w zapoczątkowanej przez Eckharta mistyce wola jest koncepcją nadrzędną, podstawą wszelkiej rzeczywistości; byt jako taki jest dążącą do realizacji wolą. Dążąca do spełnienia wola naprowadza nas z kolei na kwestię samowiedzy, która nie występuje w neoplatonizmie, a którą z całą wyrazistością podejmują dopiero niemieccy mistycy (Bóg konstytuuje się poprzez świat i człowieka, by osiągnąć samoświadomość). Ponadto neoplatonizm neguje materię, w tym doczesny świat jako jej przejaw, postulując jak najszybsze wyzwolenie się z niej, podczas gdy w niemieckiej mistyce, mimo obecnego w niej wątku o wyzwoleniu się z rzeczy skończonych na drodze do jedności, spotykamy się z bezwzględną afirmacją każdego przejawu istnienia. Na koniec warto odnieść się do elementów wspólnych między opisanymi wyżej nurtami, podkreślić motywy, które niezmiennie towarzyszą różnym prądom panteizmu spirytualistycznego, mającego swój antyczny wzorzec w filozofii Plotyna. Panteizm spirytualistyczny, w swoich

różnych odmianach, cechuje więc dynamiczna koncepcja bytu (stawanie się), teoria emanacji dokonującej się w sposób konieczny, pojmowanie pierwotnej substancji jako niepoznawalnej i tym samym znajdującej się poza wszelkimi kategoriami – między innymi poza prawdą i dobrem – oraz koncepcja powrotu wszechrzeczy do jedności, w tym identyfikacji człowieka z boską istotą, co związane jest z jego przeobstwieniem. Ponadto w neoplatonizmie nie ma ewolucji Absolutu oraz zdobywania samowiedzy. Jednia, pozostając nietknięta, jedynie wypromieniowuje byt. W niemieckiej mistyce panteistycznej inaczej, ponieważ wyłanianie się rzeczy i ich powrót do jedności wiążą się z procesem zdobywania samowiedzy przez Absolut. W neoplatonizmie Jednia wyemanowuje z siebie niższe postaci bytu i przez cały czas zachowuje swoją naturę, podczas gdy w niemieckiej mistyce mamy do czynienia najpierw z nicością, nieróżnicowaną boskością, która następnie się różnicuje, by faktycznie stać się pełnią bytu, jaką potencjalnie była. W neoplatonizmie tego nie ma i z tego względu nie występuje tam kwestia samowiedzy, która łączy się z ewolucją Absolutu.

Po wyjaśnieniu, czym jest panteizm oraz przedstawieniu jego historycznej ewolucji, możemy teraz przejść do charakterystyki powstałego wraz z działalnością Mistra Eckharta niemieckiego nurtu mistyczno-panteistycznego. Mistyka niemiecka zatem, mówiąc o podstawie wszelkiego bytu, tym się różni od ortodoksyjnego chrześcijaństwa, że źródłem wszelkiej rzeczywistości jest dla niej nie transcendentny, osobowy i moralny (nagradzający i karzący) Bóg, lecz bezosobowa, pozbawiona wszelkich określeń boskość, bezdeń (niem. *Ungrund*), z której to dopiero wyłania się osobowy Bóg i w której istnieje on jako potencjalna wola⁸. *Ungrund* symbolizuje nieskończoną otchłań i absolutną próżnię, wiecznie bezpostaciową, pozbawioną granic i miejsca nicość, która nie posiada żadnej podstawy, żadnego fundamentu i nie zawiera w sobie rozczłonkowania oraz zróżnicowania. Nie istnieją w niej także żadne jakości i nie ma w niej żadnego działania – pierwotna boskość to wieczny i niezmacony niczym spokój – co sprawia, że źródło wszelkiego istnienia pozbawione jest atrybutów. W *Ungrundzie* jest zawarte wszystko, wobec czego boskość, jako nieróżnicowana i nierozwinięta pełnia, jest zbiorem możliwości, które mają dopiero zostać urzeczywistnione. Wobec niej osobowy Bóg jest zatem czymś wtórnym. Pierwotny jest chaos boskości, któremu nie przysługuje wiedza i wola⁹.

⁸ Por. J. Kosian, *Mistyka śląska. Mistrzowie duchowości śląskiej. Jakub Boehme, Anioł Ślązak i Daniel Czepko*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001, s. 20.

⁹ Por. J. Piórczyński, *Absolut, człowiek, świat. Studium myśli Jakuba Böhme i jej źródła*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1991, s. 74.

Boskość jednak, mimo że pozbawiona wiedzy i woli, będąc nierozwiniętą pełnią, istnieje jako pęd, który chce się zrealizować w totalności istnienia – zdobyć wiedzę o sobie samej – dlatego też w tej niezmaconej nicości osobowy Bóg jest zarysowującą się możliwością¹⁰, podobnie jak rozczłonkowanie pierwotnej jedności – *Ungrundu* – na podmiot i przedmiot (Boga i świat, człowieka i świat czy światło i ciemność, dobro i zło). Boskość – warto podkreślić to raz jeszcze – dokonuje owego zróżnicowania, by stać się pełnią rzeczywistości i osiągnąć tym samym samoświadomość, której jako nicość jest pozbawiona.

Ta emanacja – wylaniający się z głębin niebytu, to jest braku wszelkich żądz i pragnień osobowy Bóg, a wraz z nim wszechświat – jest, do czego jeszcze powrócimy, procesem całkowicie koniecznym¹¹. Mistrz Eckhart, omawiając ten proces – niebyt (nicość) przechodzi w byt (Boga i świat), po czym wzbogacony w wiedzę o sobie samym powraca do pierwotnej całości – pisze: „Cóż bowiem innego może absolut emanować z siebie aniżeli siebie samego i coś innego można znaleźć poza Bogiem niż Boga samego?”¹². Dostrzegamy więc, że niemiecka mistyka wyraźnie akcentuje istnienie jednego bytu: woli, która z pierwotnej jedności przechodzi w wielość, by przejawiać się poprzez różnorodność form. Za sprawą tej wszechobecnej woli, będącej tak naprawdę jedynym podmiotem procesu kosmicznego, mistykę tę można określić jako panteistyczną, bo wszystkie rzeczy skończone pochodzą od woli, są w niej zawarte, wynurzają się z niej i posiadają istnienie względne i przygodne. Ten panteizm implikuje z kolei immanencję, bo kosmiczny proces, jak też podkreśliśmy wyżej, dokonuje się w obrębie jednej substancji: wieczystej woli, poza którą nic nie istnieje i z której, jak poetycko określa to Jakub Böhme, wytryska życie i przyroda¹³.

W panteistyczno-mistycznej tradycji niemieckiej mamy więc do czynienia z detronizacją absolutu (Boga) w klasycznym, statycznym znaczeniu tego słowa¹⁴, ponieważ Bóg nie posiada w niej wiecznej i niezależnej od świata natury. Nie jest transcendentny, lecz pojawia się wraz z zaistnieniem wszechświata i konstytuuje się poprzez niego, czyli osiąga samowiedzę dzięki istnieniu świata

¹⁰ J. Kosian, *Mistyka śląska ...*, s. 101; musimy mieć świadomość, że nie zawsze istnieje możliwość w pełni zadowalającego przełożenia na „suchy”, akademicki język tego, co mistycy przekazują za pomocą intuicji, symboli czy metafor.

¹¹ Por. J. Piórczyński, *Absolut, człowiek, świat ...*, s. 44.

¹² Tamże, s. 46.

¹³ Por. J. Böhme, *Mysterium ziemskie i niebieskie*, Instytut Wydawniczy Rozekruis Pers, Wieluń 2008, s. 12.

¹⁴ Por. J. Kosian, *Mistyka śląska ...*, s. 24.

i stworzeń. Jak pisze Józef Kosian, Bóg sam w sobie jest niczym, staje się natomiast czymś w stworzeniach¹⁵. Gdyby nie było kosmosu, nie byłoby także Boga.

Z tak przedstawiającym się obrazem Boga związany jest motyw stawania się (niem. *Werden*), o którym często wspominają Mistrz Eckhart i Jakub Böhme¹⁶. Jeśli bowiem Bóg nie jest statyczny, niezmienny i transcendentny, lecz pojmuje się go jako dążącą do samospełnienia wolę, w której zawiera się wszelkie istnienie, to samowiedza nie została przez niego jeszcze osiągnięta, w związku z czym rzeczywistość nie jest gotowa i uformowana. Świat jest zatem czymś stającym się i dynamicznym, nieustannie rozwija się i wzrasta. Niezmiennosc i trwałość, charakterystyczne zarówno dla myśli abstrakcyjno-dogmatycznej, jak i religijnej ortodoksji, są dla tej mistyki największą iluzją¹⁷. Bóg, pisze Mistrz Eckhart, powstaje i przemija¹⁸, jest więc Bogiem żywym i dynamicznym, który ze względu na swój ścisły związek z egzystencją działa w człowieku i przez człowieka, będącego nieodłączną częścią boskiej egzystencji.

Tego typu optyka – rezygnacja z pojmowania rzeczywistości w kategoriach zamkniętego i statycznego obszaru i położenie akcentu na jej dynamizm – wnosi zupełnie nową, nieznaną starożytności i średniowieczu koncepcję człowieka. W tradycji dogmatycznej człowiek był bowiem pojmowany wyłącznie jako przedmiot, rezultat oddziaływania zewnętrznego podmiotu (Boga), któremu jako jedynemu przysługiwała we wszechświecie jakakolwiek twórcza aktywność i na którego wyroki człowiek jedynie biernie oczekiwał¹⁹. W gotowym i ustanowionym przez transcendentnego Boga świecie ludzka aktywność nie miała sensu, prawdziwa twórczość była niemożliwa²⁰, wobec czego

¹⁵ Por. tamże, s. 33.

¹⁶ Por. tamże, s. 32.

¹⁷ Por. tamże.

¹⁸ Por. J. Piórczyński, *Absolut, człowiek, świat ...*, s. 45.

¹⁹ Por. J. Kosian, *Filozofia nadziei*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1997, s. 55.

²⁰ Wątek niemożności jakiegokolwiek twórczej aktywności w świecie funkcjonującym jako apriorycznie ustanowiony i gotowy porządek podejmie z całą siłą Nietzsche. Jedną z największych słabości tradycyjnych systemów religijnych niemiecki filozof będzie widział w negacji twórczości, jeśli chodzi o działalność człowieka. Klasyczne nurty religijnej wiary uniemożliwiają powstanie twórczej jednostki – a to głównie w niej widział Nietzsche szansę na odrestaurowanie kultury – dlatego dopiero wraz z upadkiem narracji o człowieku i świecie jako projektach ustalonych i zorientowanych na realizację określonego celu – „śmierć Boga” – twórczość stanie się najbardziej obiecującą możliwością, bo „cóż by to pozostawało do tworzenia, gdyby bogowie istnieli”. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Vesper, Poznań 2006, s. 64.

sprowadzała się do nieposłuszeństwa, za które czekała kara bądź posłuszeństwa, za które Bóg nagradzał. Była więc ostatecznie realizacją lub naruszeniem ustanowionego przez Boga porządku. W mistyce niemieckiej natomiast, mając do czynienia z anihilacją pojmowania jednostki jako obiektywnej, zamkniętej i apriorycznie ustanowionej tożsamości, duszę ludzką obdarzono przymiotami, które wcześniej przypisywano Bogu, kładąc tym samym nacisk na jednostkę jako na istotę, której przysługuje aktywno-kreatywne uczestnictwo w stawianiu się Boga, to jest obowiązek stwarzania rzeczywistości i wzięcia za nią odpowiedzialności²¹. W ujęciu mistycznym człowiek, nie będąc dłużej zależny od losu (antyk) i woli Boga (ortodoksyjne chrześcijaństwo), może nie tylko manifestować swój współdziałal w dziele stworzenia, ale także – lub przede wszystkim – konstytuować samego siebie, jak bowiem twierdzi Jakub Böhme: „Każdy człowiek nosi w sobie na tym świecie niebo i piekło; jaką własność w sobie wzbudzi, ta się w nim będzie paliła”²². Innymi słowy, jednostka stoi ponad i poza wszelką naturą – poza wszelkim determinizmem – w swej zdolności do autokreacji; posiada więc prawdziwą wolność, bo nie będąc niczym zdeterminowana, formuje swe „ja” wedle własnej, suwerennej woli.

Dzięki mocy własnej woli można nie tylko być czynnym uczestnikiem procesu kosmicznego, lecz także już tutaj, na ziemi, osiągnąć taki stan jak w raju (wolny od udręk i cierpień) bądź w piekle²³. Anioł Ślązak formułuje ten pogląd w następujący sposób:

Do nieba patrzysz w górę, a nie spojrzysz w siebie:
Nie znajdziesz Boga, kto go szuka tylko w niebie²⁴.

Człowiek – i stanowi to zupełne *novum* w stosunku do tradycji filozoficzno-teologicznej – jest na tyle niezwykłą istotą, że to on sam, a nie Bóg czy natura, wytwarza określone stany wewnętrzne bądź determinuje zdarzenia w świecie zewnętrznym wyłącznie dzięki sile własnej woli²⁵. Jest to możliwe dlatego, że ludzka wola znajduje się w boskim byciu będącym twórczym

²¹ Por. J. Kosian, *Mistyka śląska...*, s. 8.

²² J. Böhme, *Sześć punktów teozoficznych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, s. 82–83.

²³ Por. C. Lipiński (red.), *„Przedziwna to rzecz jest, człowiek”. Angelusa Silesiusa myśli o jedności świata. Wybór rozpraw i poezji*, Wydawnictwo Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej im. Angelusa Silesiusa, Wałbrzych 2005, s. 254.

²⁴ Tamże, s. 141.

²⁵ Por. tamże, s. 140.

pędem *par excellence* – „w żywym tętnie Boga”²⁶ – dlatego też Jakub Böhme utożsamia, za Paracelsem, wolę z magią, stwierdzając przy tym, że każdy może stać się tym, co sobie wyobraża²⁷. Jeśli natomiast na mocy własnej woli jednostka może stać się Bogiem lub diabłem, to spotykamy się tutaj z propozycją nowego modelu etyki, gdzie zło i dobro nie są na zewnątrz człowieka, lecz w jego wnętrzu²⁸. Dobro (niebo) pojmuje się przede wszystkim jako zjednoczenie swej indywidualnej woli ze wszechwolą samego istnienia, Boga, piekło zaś jako poróżnienie z tą wolą i odseparowanie się od niej. Prawdziwym piekłem nie jest zatem transcendentne, pozaziemskie miejsce pełne goryczy i cierpienia, lecz różnorodność sprzecznych ze sobą partykularnych wól, jakie pojawiły się na miejscu dawnej, zharmonizowanej, ogólnej woli boskiej.

Owo przesunięcie akcentów – z transcendencji na immanencję, z zewnątrz do wnętrza – sprawia, że to nie wieczny i osobowy Bóg karze bądź wynagradza człowieka, umieszczając go na wieczność w przeznaczonym do tego miejscu (niebo lub piekło), lecz że to sam człowiek, zgodnie z własną autokreacją, tworzy sobie piekło bądź raj. Jak pisze Sebastian Franck, autor słynnego dzieła *Biblia historyczna i Paradoxa*: „Bóg nie potępia nikogo, to tylko każdy siebie samego potępia”²⁹. Kara i nagroda realizuje się już tutaj, w doczesności, nie następując, jak chce ortodoksja, dopiero po śmierci, po nastaniu kresu tego świata (Sąd Ostateczny). Człowiek więc nie tyle oczekuje na nieodwołalny wyrok Boga, co aktywnie tworzy własny los, będąc pod tym względem całkowicie wolny i kreatywny. I choć ciężko posądzić twórców tego panteistycznego skądinąd nurtu o brak wiary w życie po śmierci – Jakub Böhme, dla przykładu, miał rzec na łożu śmierci: „Oto odchodzę do Raju!”³⁰ – to fakt życia po śmierci zostaje w ich pismach zrelatywizowany³¹ i wraz z kwestiami dogmatyczno-histerycznymi przesunięty na dalszy plan, co antycypuje, jak zaznaczyliśmy już wcześniej, immanentne stanowiska w filozofii niemieckiej.

²⁶ J. Kosian, *Mistyka śląska...*, s. 35.

²⁷ Por. tamże, s. 36–37.

²⁸ Por. tamże, s. 11.

²⁹ S. Franck, *Paradoxa*, Ulm 1543, s. 161, cyt. za: J. Kosian, *Mistyka śląska...*, s. 34.

³⁰ Abraham von Franckenberg, *Lebensbeschreibung Jakob Böhmnes*, § 29, cyt. za: S. F. Nowicki, *Jakub Boehme. Życiorys*, http://www.gnosis.art.pl/e_gnosis/aurea_catena_gnosis/boehme/boehme_zyciorys.htm (13.11.2018).

³¹ Por. P. Augustyniak, *Istnienie jest Bogiem, ja jest grzechem. Rozprawa o Teologii niemieckiej, Mistrzu Eckharcie, Lutrze, wolnych duchach i boskiej woli*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2013, s. 144.

Z nieokreślonością człowieka jest ściśle związane nowe postrzeganie rzeczywistości, bo jeśli mistyka wyzwala z iluzji myślenia o jednostce w kategoriach zamkniętej i apriorycznie gotowej tożsamości, to tym samym sprzeciwia się interpretowaniu świata w kategoriach rozdarcia i rozbicia na wyizolowane podmioty³². Wyraźnie podkreślając, że rzeczywistość nie jest projektem gotowym, akcentuje ją jako otwartą możliwość i otwarty obszar działania. Z tego względu bytu nie sposób poznać racjonalnie, bo brak tutaj finalnego, statycznego dzieła, które tylko jakby czeka na pełne odkrycie i opisanie przez rozumny i odrębny od niego byt za pomocą dyskursywnych metod (język, logika). Zamiast tego doświadczamy żywej jedności istnienia, twórczej boskości, której nie sposób objąć za pomocą rozumu i która wymyka się ludzkiemu poznaniu, ponieważ nigdy nie znajduje się w stanie spoczynku. Boskość (bezdeń) jest niewysłowiona, bo nie mając podstawy, sytuuje się poza naszymi środkami wyrazu. Kompetencje rozumu kończą się więc tam, gdzie chodzi o Boga i religię³³. Niemiecka mistyka panteistyczna zrywa z utartymi nawykami tradycyjnej metafizyki, bo jej zdaniem charakterystyczne dla tej metafizyki zasady – choćby klasyczna logika i związana z nią zasada niesprzeczności, nie są w stanie uchwycić twórczego pulsu życia – procesu wiecznych narodzin Boga³⁴ – gdzie sam proces istnienia jest generowany przez niedające się na pozór pogodzić sprzeczności i przeciwieństwa. Całość bytu należy nie tyle racjonalizować, a więc porządkować i separować, co odczuwać. Ten nacisk na uczucie i wolę ma na celu przewyższenie towarzyszącego filozofii zachodniej od jej zarania rozdziału sfery myślenia od sfery uczucia³⁵. Ów rozdział niewątpliwie wpłynął na model nauki, pomijający w swej metodyce koncepcję jedności, wobec czego zamykający przed człowiekiem najważniejsze w tej perspektywie doświadczenie egzystencjalne: żywą relację między nim a jego *alter ego*, Bogiem, ponieważ na gruncie abstrakcyjno-dogmatycznym jakakolwiek żywa, dynamiczna, osobowa relacja między statycznymi, wyizolowanymi podmiotami była niemożliwa³⁶.

Model abstrakcyjnej, formalnej wiedzy, nie będąc w stanie uchwycić artystycznego uobecniania się boskości, pozostawał także zamknięty na bezwarunkową afirmację życia. Skoro bowiem wyłącznym podmiotem procesu kosmicznego jest Bóg, to pojawia się wymóg afirmacji wszelkich czynności, w tym

³² Por. J. Kosian, *Mistyka śląska...*, s. 19.

³³ Por. tamże, s. 18.

³⁴ Por. tamże, s. 73.

³⁵ Por. tamże, s. 32.

³⁶ Por. tamże, s. 66.

typowo ludzkich, jako uświęcających aktów kosmicznych. O przejawiającej się w istnieniu ekstazy boskości najcelniej pisał Anioł Ślązak:

Wszystko jest grą jedynie snadź w rękach Boskości:
Stworzyła stworzenie dla swojej przyjemności³⁷.

Autor *Cherubinowego wędrowca* nałożył tym samym – *implicite* – konieczność afirmacji wszelkiego istnienia, gdzie Bóg-gracz, czy raczej igrająca ze stworzeniem kreatywna i swobodna boskość, poprzez stwórcze samoudzielnienie się, niejako unieważnia naszą codzienną percepcję świata.

Tego typu myślenie o świecie, Bogu i człowieku należy do rzadkości, dlatego mistycy byli – i wciąż są – nie tylko intelektualnie niebezpieczni, lecz również wprost znienawidzeni przez ówczesnych reprezentantów akademii i kapłaństwa. Böhmemu na przykład zarzucano oficjalne oszczerstwa w kościele, do którego uczęszczał – tamtejszy ksiądz tak długo nakłaniał władze do aresztowania autora *Aurory*, że ten musiał w konsekwencji opuścić miasto³⁸ – a oleśnicki pastor, śledzący działalność Johanna Schefflera (Anioła Ślązaka), zabronił druku jego mistycznej poezji, uznając ją za szkodliwą i heretycką.

Szczególnie interesujący nas w tej pracy Nietzsche stwierdził: „[N]ajgorzej słuchano mnie dotychczas pośród najbardziej uczonych”³⁹. Podobnie rzecz przedstawia się z mistykami, którzy nie tylko przewidywali, że zostaną błędnie zrozumiani przez powszechnego odbiorcę, lecz także otwarcie oznajmiali, że ich twórczość nie jest przeznaczona dla filozofa czy uczonego, którego intencją jest poszukiwanie nie Boga i duchowego zrozumienia, lecz próżnej, wbijającej w pychę wiedzy. Mistrz Eckhart, zwracając się przeciwko światowej wiedzy, odwołuje się do wnętrza i serca, i zarzuca powszechnej uczoneści ignorancję i przede wszystkim złą wolę. U uczonego, zdaniem Eckharta, można zaobserwować rozdział między wiedzą teoretyczną a życiem, podczas gdy dla mistyka wiedza stoi na usługach życia⁴⁰.

Znajdujący się pod wpływem dominikańskiego zakonika Böhme z wielką niechęcią będzie spoglądał na żadnego zaszczytów uczonego – mistrza przemądrzalca – dostrzegając przy tym, „że jest bowiem tak na świecie, że patrzy się

³⁷ Anioł Ślązak, *Cherubinowy wędrowiec. Poglądowe opisanie czterech spraw ostatecznych*, Konwersatorium im. Josepha von Eichendorffa, Opole 2012, s. 114.

³⁸ Por. J. Kosian, *Mistyka śląska...*, s. 63.

³⁹ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra...*, s. 119.

⁴⁰ Por. Wiesław Szymona, *Mistrz Eckhart*, WAM, Kraków 2004, s. 36.

na to, co wysoko, a prostota gniew jeno budzi"⁴¹. Z bardzo wyrazistą krytyką wiedzy akademickiej możemy się również spotkać w pismach Anioła Ślązaka:

Filozof uczniom własnej nauki udziela,
Apostoł tylko świadkiem był nauczyciela

*

Świadek mówi co widział, mędrak co się zdało,
I stąd między mędrkami męczenników mało⁴².

U każdego z wyżej przedstawionych mistyków kładzie się nacisk na praktykę egzystencjalną, skonfrontowaną z jałową, niewnoszącą niczego wartościowego w indywidualne istnienie uczonością. Racjonalne, zdroworozsądkowe i powszechne spojrzenie na życie nie ma dla mistyki większej wartości, bo mimo odziania w szaty szlachetności, wiąże się z niskimi pobudkami.

Krytykując powierzchowną i niezorientowaną na boskość światową wiedzę, krytykuje się także czysto zewnętrzną, mechaniczną religijność (literę), przeciwstawiając jej religijność do głębi wewnętrzzną (ducha)⁴³. Tak wiedza akademicka, jak i jakakolwiek religijna instytucja nie są w stanie ukazać prawdy bytu (źródeł wszelkiego bytu) i autentycznie wpłynąć na człowieka, a tym samym przemienić jego egzystencję i nadać jej właściwy kierunek. Typowy przedstawiciel klasy uczonych jest przecież zorientowany przede wszystkim na zaszczyty i osobisty sukces, prowadząc przy tym jałowe spory z innymi, często myślącymi inaczej od niego ludźmi, co ma, w jego mniemaniu, ukazać jego rzekomą potęgę i chwałę. Podobnie jest z instytucją i literą (zewnętrzną religijnością), ponieważ także za jej sprawą prowadzi się nieustanne spory – jeden odłam chrześcijaństwa wynosi się nad drugi, sądząc, że wyłącznie on posiadał prawdę absolutną i że jako jedyny jest godnym reprezentantem Boga na ziemi – podczas gdy „święty ma swój kościół w sobie, jak i we wszystkich miejscach” i „z nikim nie prowadzi żadnych sporów o religię”⁴⁴, bowiem będąc zanurzony w boskości, świadomy jest ułomności partykularnego, oderwanego od niej rozumu, niesłusznie roszczonego sobie prawo do bycia władcą i sędzią świata.

Przeciwstawiając się wszelkim formom rozbicia i rozdarcia, mistyka mówi o potrzebie jedności, w tym jednego Kościoła dla wszystkich wierzących⁴⁵.

⁴¹ J. Böhme, *Ponowne narodziny*, Brama, Poznań 1993, s. 24.

⁴² C. Lipiński (red.), „Przedziwna to rzecz jest, człowiek”..., s. 226.

⁴³ Por. J. Kosian, *Mistyka śląska...*, s. 37.

⁴⁴ J. Böhme, *Ponowne narodziny...*, s. 135–136.

⁴⁵ Por. J. Kosian, *Mistyka śląska...*, s. 11.

Proponując także zwrócenie się do wewnątrz i zaniechanie zewnętrznych badań, ujmuje wiarę czy religijność nie jako domenę dogmatów i rytuałów powiązanych z instytucją – dogmatów i rytuałów, których surowo trzeba przestrzegać pod groźbą wiecznego potępienia – lecz jako intuicyjne przeżywanie jedności⁴⁶.

Powyższe rozważania – piętnowanie partykularnych tendencji we wszelkich ich przejawach i zwrot w stronę niwelującej je jedności – prowadzą nas do centralnego dla niemieckiej mistyki panteistycznej zagadnienia wolności i konieczności, czyli kwestii, jak pogodzić indywidualną, zdeterminowaną i zanurzoną w świecie wolę ludzką (konieczność) z ogólną, niezdeteminowaną i z tego względu znajdującą się poza wszelkim bytem – poza wszelkimi determinantami – uniwersalną wolą boską (wolność), i dlaczego w ogóle tego typu rozwiązanie – anihilacja własnej indywidualności i stopienie się z boskością – jest w tej perspektywie czymś chcianym i wyzwalającym? Co sprawia, że proponuje się bezwzględłą rezygnację z rzeczy wydawałoby się tak cennych jak „ja” i związana z nim własna, suwerenna wola? Żeby to zrozumieć, należałoby doprecyzować, jak w niemieckiej misticie postrzega się – i jak funkcjonują – takie kategorie jak wolność, konieczność, ogólność i indywidualność. Zaczniemy od wolności.

Boskość (*Ungrund*) nieposiadająca przyczyny i podstawy, i tym samym będąca niezdeteminowaną i nieukierunkowaną na cokolwiek, jako jedyna jest utożsamiana przez mistykę z całkowitą wolnością. Będąc, jak ujmuje to Koyré, nieskończoną przepaścią, w jakiej płynie wszelki byt niczym piórko na wietrze⁴⁷, jest niebytem, nicością, czyli brakiem żądz i pragnień, które przysługują w sposób istotny całej rzeczywistości (bytowi). Sprawia to, że jedynie ją – nieuprzedmiotowioną i nieuprzychynowioną wieczność, w której spoczywa świat i stworzenie – można utożsamzić z wolnością. Jeśli jednak tylko boskość jest wolna, to to, co z niej wypływa, zyskuje podstawę i grunt, i staje się tym samym uprzychynowane w tej boskości, a więc nie jest wolne, lecz poddane konieczności. Luter trafnie to uchwyci, gdy stwierdzi, że skoro Bóg jest wolny, to tym samym wolność musi być odmówiona człowiekowi⁴⁸. Konieczność zatem, w przeciwieństwie do nieuwarunkowanej boskości, to nakierowanie na coś i bycie określonym, bycie tym czymś, konkretnym bytem, na przykład światem jako takim, w przeciwieństwie do niemającej granicy i miejsca nicości (*Ungrundu*).

⁴⁶ Por. tamże, s. 16.

⁴⁷ Tamże, s. 27.

⁴⁸ Por. J. Piórczyński, *Wolność człowieka i Bóg. Studium filozofii F.W.J. Schellinga*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 1.

Wyjście z nieograniczonej boskości – wypadnięcie z kręgu pierwotnej jedności w określone, skończone istnienie – traktuje się tutaj jako zbłądzenie, którego należy się wyzwolić: „Cała religia chrześcijańska polega na tym, iż uczymy się poznawać, czym jesteśmy, skąd przyszliliśmy, jak wystąpiliśmy z Jednego w wielość, czym jest zło i niesprawiedliwość i w jaki sposób tę samą Jedność możemy w sobie obudzić”⁴⁹. Specyfika tego myślenia wpływa na to, że indywidualność nie tylko nie jest tutaj czymś pożądanym, lecz wręcz godnym potępienia, bo łączy się z wypaczonym obrazem świata. Indywidualizm to fałszywa świadomość istnienia jako autonomiczny, odrębny od reszty uniwersum byt, podczas gdy jedynym prawdziwie istniejącym bytem jest boskość, której każde istnienie jest przejawem. Indywidualizm, nie dostrzegając, że to boskość jest wszelkim istnieniem, przypisuje sobie odrębne, własne istnienie, co powoduje konflikt, bo wraz z zawłaszczaniem czegokolwiek, co należy do uniwersum (istnienie, wiedza, zdolności), jedność ulega degradacji i dysharmonii. Nie powinno zatem dziwić, że w indywidualizmie – pragnieniu stania się odrębnym od boskości bytem, oderwania się od ogólnej, boskiej woli i wejścia w wolę własną – upatruje się źródeł zła i grzechu⁵⁰. Uniwersum jest zatem prawdziwym i właściwym modusem istnienia, a indywidualizm wypaczonym oraz błędnym.

Utraconą jedność w ortodoksyjnym chrześcijaństwie przedstawia się za pomocą historii o biblijnym raju (ogrodzie Eden), okresie całkowitej niewinności, gdzie nie istniała świadomość podziału, bo nie istniała jakakolwiek wiedza, wobec czego wszystko funkcjonowało w harmonii, tyle że nieświadomionej. Wraz z nabyciem wiedzy (zjedzeniem owocu z drzewa poznania dobra i zła) rozpoczął się jednak rozpad pierwotnej jedności, która, jak uczy tradycja, zostanie w bliżej nieokreślonej przyszłości przywrócona, przewyciężając wszelki spór i konflikt, tak że „wilk zamieszka razem z barankiem, pantera z kozłkiem razem leżeć będą, cielę i lew paść się będą społem i mały chłopiec będzie je poganiał”⁵¹.

Owo przeobrażenie świata w myśl nauk biblijnych – pojednanie wszechrzeczy, powrót do jedności – na grunt refleksji filozoficzno-teologicznej jako pierwszy przenosi Orygenes, pisząc:

Zawsze bowiem koniec podobny jest do początku, a zatem jak jeden jest kres wszystkich rzeczy, tak samo należy przyjąć jeden początek wszystkiego; i jak jeden jest kres wielu rzeczy, tak od jednego początku wywodzą się liczne różnice

⁴⁹ J. Böhme, *Ponowne narodziny...*, s. 142.

⁵⁰ Por. tamże, s. 65–66.

⁵¹ Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Pallottinum, Warszawa 1982, Iz 11,6.

i różnorodności, które przez dobroć Bożą (...) są z powrotem przywołane do jednego kresu, który do początku jest podobny⁵².

Wynikający stąd trójpodział dziejów – pierwotna jedność, następnie przejście w wielość i spór, po czym na końcu czasów odnowienie wszystkich rzeczy – upowszechnił się za sprawą Orygenesesa. Także Joachim z Fiore, mówiąc o epoce powszechnej równości i wzajemnej miłości, dzieli dzieje na trzy stadia: niewolniczą pokorę (okres rządów surowego Boga Starego Testamentu), synowską pokorę (działanie, wiarę) oraz finalny etap Wiecznej Ewangelii i wolności (kontemplacja), czyli okres zjednoczenia i spełnienia⁵³. Zaproponowany przez Joachima z Fiore trójpodział dziejów wywrze wpływ na charakter niemieckiej i śląskiej mistyki⁵⁴. Boska wola, jak pamiętamy, na pierwszym etapie funkcjonuje jako pozbawiona jakiegokolwiek wiedzy o sobie samej (*Ungrund*), niemniej istnieje w niej pęd do zaktualizowania się w totalności bytu. Żeby móc się zaktualizować, pierwotnie niepodzielna wszechwola różnicuje się (Bóg, świat, człowiek) zdobywając wiedzę o sobie samej, by u kresu swych dziejów urzeczywistnić się w pełni wszelkiego bytu i tym samym pojąć siebie samą⁵⁵. *Unio mystica* to zatem boskość, która we wszystkich swoich przejawach, zwłaszcza w człowieku, zyskuje świadomość, że jest wszystkim, co istnieje. Boskość w człowieku jako w swoim szczególnym przejawie odbiera własne dziedzictwo (samowiedzę), stąd w mistyce nacisk na rezygnację z partykularnego „ja” (etapu) i zjednoczenie się z wszechwolą (powrót do naturalności, swej prawdziwej postaci, tyle że wzbogacony o wiedzę).

Böhme, opisując te nakreślone w trzech stadiach dzieje boskiej wszechwoli, powtarza – świadomie lub nie – za Orygenesem, że boskość podobna jest do koła, gdzie początek zawsze ma w sobie koniec⁵⁶. W *Ungrundzie*, zdaniem autora *Aurory*, wszystko tkwi od wieczności w sposób ukryty⁵⁷. Następnie boskość dzieli się, przyjmując formę partykularnych bytów, by po nabyciu potrzebnej samowiedzy powrócić do wieczności i na powrót się zjednoczyć, czyli stać tym,

⁵² Orygenes, *O zasadach*, I, 6, Warszawa 1979, za: J. Kosian, *Mistyka śląska ...*, s. 29.

⁵³ Por. J. Kosian, *Mistyka śląska ...*, s. 30; historiozofię Joachima z Fiore omawia także Karl Löwith. Por. K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, Antyk, Kęty 2002, s. 21.

⁵⁴ Por. tamże, s. 28.

⁵⁵ Por. P. Augustyniak, *Istnienie jest Bogiem ...*, s. 206.

⁵⁶ Por. J. Böhme, *Sześć punktów ...*, s. 26.

⁵⁷ Por. tamże, s. 65–66.

czym była przed pojawieniem się jakiegokolwiek bytu⁵⁸. Podobnie pisze Johannes Scheffler (Anioł Ślązak): „Wszystko idzie z Jedności, wraca do Jedności”⁵⁹.

Z jednej strony mamy więc wyraźną krytykę indywidualizmu i związaną z nią ideę anihilacji jednostkowej ludzkiej woli na rzecz wszechwoli boskiej, z drugiej zaś strony mamy do czynienia z całkowicie koniecznym procesem, gdzie przejście z wszechwoli w skończone, jednostkowe formy istnienia (w tym w „ja”) jest niezbędne, by nieświadoma samej siebie boskość mogła się zrealizować. Mając to na uwadze, zastanawia, dlaczego nazywa się złem i grzechem coś, co jest koniecznym etapem w konstytuowaniu się boskości/Boga? Zastanawia to tym bardziej, że przecież, jak pisze Böhme, „bez przeciwieństwa nic się nie objawia”⁶⁰, wobec czego ukryta, nieuprzyczynowiona i niepodzielna wieczność nie posiada objawienia i pojmowania⁶¹. Żeby to osiągnąć, rozszczepia się ona na Boga i człowieka, radość i cierpienie, światło i ciemność czy życie i śmierć, bo dopiero poprzez przeciwieństwa jest w stanie siebie zrozumieć. Świat i jego wytwory to zwierciadło boskości, w którym ta może przegłądać siebie samą i za pomocą którego – dzięki „ja” – może stać się świadoma swojej własnej natury. Bez indywidualium *Ungrund* nie mógłby zatem osiągnąć celu, który tkwi w nim odwiecznie, po co więc stwierdzać, że „ja” jest grzechem, skoro indywidualność jest narzędziem boskości w jej samoekspresji? Co więcej, mówi się także, że pierwotna boskość jest nieokreślona, a mimo to przypisuje się jej takie przymioty jak nieograniczona wolność, właśnie ze względu na ową nieokreśloność, tym samym ją jednak określając. Gdyby pierwotny chaos istnienia był rzeczywiście nieokreślony, niepoznawalny i znajdujący się poza wszelkim bytem, to nie tylko nie byłibyśmy w stanie nic o nim orzec, ale nie byłibyśmy również świadomi jego istnienia, bo na mocy jakich działań możliwe byłoby przejście z bytu do niebytu, nie tracąc przy tym jednostkowej świadomości, która, jak mówi mistyka, pojawia się dopiero po przejściu z niebytu w byt?

Na sprzeczności i napięcia w panteistycznej mistyce niemieckiej zwracają także uwagę Józef Piórczyński i Paweł Pieniążek. Piórczyński formułuje uwagę o ludzkiej woli wyrzekającej się samej siebie na rzecz Boga. Pisze: „[J]eśli wola wyrzeka się samej siebie, nie jest już w ogóle wola, a tym samym nie jest też

⁵⁸ Por. tamże, s. 21.

⁵⁹ Angelus Silesius (Anioł Ślązak), *Anielski wędrowiec (Wybór)*, Biblioteka Telgte, Poznań 2007, s. 45.

⁶⁰ J. Böhme, *Sześć punktów...*, s. 3.

⁶¹ Por. tamże, s. 16.

wolą człowieka⁶², wskazując przy tym, że przynajmniej pojęciowy opis tego, co mistycy rozumieli intuicyjnie, prowadzi do paradoksów. Pieniążek z kolei pyta, w kontekście myśli Schopenhauera, o możliwość przejścia od uniwersalnej woli do woli indywidualnej, a więc o rozpad jedności na zróżnicowaną wielość. Zauważa przy tym, że rozszczepienie i zróżnicowanie uniwersalnej woli musi się dokonać już w niej samej, przed jej przejściem w wielość, co wskazuje na istotne trudności, jednak chodzi mu o Schopenhauera i jego rozumienie charakteru intelligibilnego jako podstawy charakteru empirycznego⁶³. Uwaga Pieniążka naprowadza nas na inny aspekt tej trudności, a mianowicie: jak to się dzieje, że wszechwola, która nie ma żadnej podstawy i żadnej świadomości, niejako sama sobie tworzy tę podstawę i poprzez nią się przejawia (z niebytu przechodzi w byt)? Mistyka, jak widzimy, nie zawsze tłumaczy w sposób jasny to, co dla niej samej jest oczywiste, pozostawiając nas z brakiem rozstrzygnięć na gruncie teoretycznym odnośnie tego, jak pogodzić indywidualne „ja” z uniwersalną wszechwolą, za co być może nie należy jej winić, bo sama przyznaje, że kluczem do zrozumienia podniesionych przez nią kwestii nie są rozumowe rozważania, lecz autentyczne i głębokie religijne nastawienie oraz związana z nim praktyka.

Obecne w mityce napięcie między wolnością a koniecznością wpłynęło na specyfikę niemieckiej myśli filozoficznej i znajdzie swoje odzwierciedlenie u każdego z wielkich myślicieli tego nurtu (Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer), w tym i u Nietzschego, który będzie chciał pogodzić, w duchu romantycznym, wybitną indywidualność (nadczłowieka) z uniwersalizmem bytu (koniecznością wszechrzeczy). Zanim jednak przejdziemy do ukazania tych inspiracji, uporządkujmy nieco to, co dotychczas udało nam się przedstawić, a więc przyjrzyjmy się pokrótce poszczególnym postaciom niemieckiej i śląskiej mistyki panteistycznej, tak, by mieć jasność odnośnie tego, jakie motywy – i czyjego autorstwa – zostały z niej przejęte przez filozofię niemiecką, która wywrze następnie w mniejszym lub większym stopniu wpływ na myśl Nietzschego. Postąpimy w tym przypadku podobnie jak przy ogólnym przedstawieniu niemieckiej tradycji mistyczno-panteistycznej, to jest u każdego z mistyków wskażemy na istotne dla nas koncepcje, a więc metafizykę woli, panteizm, problem wolności i konieczności, etykę oraz koncepcję

⁶² J. Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, Wydawnictwo Leopoldinum, Wrocław 1997, s. 250.

⁶³ Por. P. Pieniążek, *Wolna konieczność: Schopenhauer wobec Schellinga*, w: M. Poręba, B. Działoszyński (red.), *Między metafizyką a fenomenologią. W stronę Jacka Migaśkiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018, s. 209.

dziejów znajdującą swe zwieńczenie w jedności wszechrzeczy. Postacią, od której wypadaloby zacząć, jest właściwy twórca nurtu spekulatywno-panteistycznego, Mistrz Eckhart.

Metafizyka woli – ujęcie istnienia, w tym Boga, jako woli – rozpoczyna się w tradycji niemieckiej wraz z działalnością Mistrza Eckharta, chociaż pogląd ten nie jest u tego dominikańskiego zakonnika wyrażony wprost, lecz *implicit*⁶⁴. Trudno jednak nie zauważyć ogromnego wpływu, jaki wywrze Eckhart na Taulera czy Frankfurtczyka, który już wprost ujmuje istnienie jako wolę⁶⁵. Jej obecność oraz kluczową dla tej mistyki rolę można u Mistrza Eckharta dostrzec w opisie egzystencji. Otóż egzystencja nie jest dla niego niczym innym, jak przemożną chęcią, a więc wolą, która poprzez to istnienie pragnie doświadczyć samej siebie⁶⁶.

Istnienie jednej substancji, poza którą nic nie istnieje i wewnątrz której wyłaniają się stworzenia jako przejawy jej twórczej aktywności implikuje, o czym już pisaliśmy, panteizm, który umożliwia Eckhartowi ugruntowanie przekonania o pierwotnej jedności całego bytu⁶⁷. Każda rzecz, powie autor *Kazań*, jest pierwotnie tożsama ze źródłem wszelkiego istnienia: wolą. Ta przemożna wola jest więc w swej odwiecznej formie Nicością (niem. *Nichts*) pozostającą na swym najgłębszym poziomie tożsamą z samym sobą, niezmaconym spoczynkiem i bezruchem. Pierwotna Nicość wprawia się jednak w ruch – przechodzi w Boga i w świat – by doświadczyć samej siebie i zyskać samowiedzę. Gdy tego dokona, powróci do swej pierwotnej formy, czyli absolutnej jedności⁶⁸.

Szczególnym narzędziem tej woli w procesie samopoznania jest człowiek, który – co stanie się dla nas bardzo istotne – transcenduje wszelkie ograniczenia psychofizyczne, mając możliwość osiągnięcia nowej tożsamości poprzez zjednoczenie własnej, indywidualnej woli z wolą boską, czyli osiągnięcie poznania woli przez siebie samą⁶⁹. Jedynie dzięki człowiekowi Bóg może stać się świadomy własnego istnienia, w czym przejawia się oryginalność refleksji Mistrza Eckharta w stosunku do tradycji dogmatyczno-abstrakcyjnej, bo Bóg

⁶⁴ Por. P. Augustyniak, *Istnienie jest Bogiem ...*, s. 11.

⁶⁵ Por. tamże, s. 35.

⁶⁶ Por. tamże, s. 42.

⁶⁷ Por. Mistrz Eckhart, *Dzieła wszystkie. Tom 1*, W drodze, Poznań 2013, s. 47.

⁶⁸ Por. J. Kosian, *Mistyka śląska ...*, s. 25–26.

⁶⁹ Por. M. Tański, *Niezawłaszczone królestwo. Mistyka mistrzów nadreńskich Jana Eckharta i Jana Taulera z perspektywy egzystencjalnej*, Instytut Wydawniczy „Maximum”, Kraków 2008, s. 17–19.

przestaje być tutaj transcendentną instancją, lecz staje się Bogiem dzięki współstwarzaniu rzeczywistości przez człowieka⁷⁰. Człowiek zatem został u autora *Kazań* wywyższony na tyle, że dzięki niemu mogą się realizować najwyższe wartości⁷¹.

Zjednoczenie woli indywidualnej z wszechwolą boską może się dokonać dlatego, że obecne w człowieku dno duszy (niem. *Seelengrund*) jest tożsame z fundamentem wszelkiego bytu: samoistną, niestworzoną i nieulegającą zmianie boskością, z której bierze swój początek Bóg osobowy i świat. Dusza, aby stać się jednym z boskością – i tutaj powracamy do zagadnienia wolności i konieczności – musi wyrzec się wszystkiego, co stoi między nią a wszechwolą, a więc własnego „ja” i całej sfery stworzoneości⁷².

Do dna duszy, w którym dokonuje się zjednoczenie indywidualnej woli z boskością (*unio mystica*), nie ma dostępu, jak pisze Eckhart, nawet osobowy Bóg:

To warowne miasteczko jest tak jedno i proste, to jedyne Jedno wznosi się tak wysoko ponad wszelkie „sposoby” i wszelkie władze, że żadna władza, żaden „sposób”, nawet Bóg sam nie może zajrzeć do jego wnętrza. Zaprawdę, na Boga żywego, nawet On sam ani na chwilę nie zajrzał ani nie zajrzy do jej wnętrza – jako Bóg istniejący według „sposobu” i właściwości Osób⁷³.

Postulując zatem radykalną negację własnego „ja” na rzecz zjednoczenia się z boskością, dominikański zakonnik postuluje zarazem porzucenie związanego z tym „ja” poznania abstrakcyjno-rozumowego, ponieważ prawdziwe poznanie – stopienie się z wszechwolą istnienia – jest dla niego ponadwyobrażeniowe i ponadindywidualne⁷⁴. Zakorzenione w konieczności „ja” – w całkowicie zdeterminowanym świecie – nie jest w stanie, ze względu na charakterystyczną dla niego interesowność i egoizm, jakie Eckhart utożsamia z własną wolą, poddać się wszechwoli boskiej i osiągnąć tym samym autentyczną wolność, bo własna wola utwierdza człowieka w konieczności (czasowość, przestrzeń) oraz cechuje się interesownością, nie będąc tym samym wolą bożą, prawą oraz wolą prawdziwie wolną, bo bezinteresowną⁷⁵.

⁷⁰ Por. J. Kosian, *Mistyka śląska...*, s. 164.

⁷¹ Por. J. Piórczyński, *Mistrz Eckhart...*, s. 278.

⁷² Por. M. Tański, *Niezawłaszczone królestwo...*, s. 42.

⁷³ Mistrz Eckhart, *Kazania*, W drodze, Poznań 1986, s. 87.

⁷⁴ Por. M. Tański, *Niezawłaszczone królestwo...*, s. 38.

⁷⁵ Por. tamże, s. 45–46.

Chcąc zjednoczyć się z boskością, człowiek musi się również wyzbyć perspektywy Boga osobowego oraz związanej z nim koncepcji życia wiecznego⁷⁶, ponieważ pobożność mająca na celu indywidualną korzyść (wieczne istnienie w zaświatach) zakorzeniona jest w egoizmie i fałszu. Bóg osobowy natomiast sam poddany jest konieczności, bo cechuje się aktywnością – nagradza, karze, stwarza, ingeruje w losy jednostek i narodów – będącą wyrazem niedoskonałości (wielości, rozszczepienia, zróżnicowania), dlatego najbardziej wewnętrznej istoty człowieka – dna duszy – nie zaspokoi osobowy Bóg, ponieważ istota ta, będąc tożsama ze źródłem bytu, jest niepodzielną pustynią i ciszą, a więc brak jej jakiegokolwiek aktywności⁷⁷. Stąd też, jak można przypuszczać, słynna kwestia Mistrza Eckharta: „[P]rosimy Boga, żeby nas uwolnił od «Boga», tak żebyśmy prawdę poznali i nią się rozkoszowali na wieki, tam gdzie równi są sobie najdoskonalsi aniołowie, mucha i dusza, tam gdzie kiedyś przebywając, chciałem tego, czym byłem, i byłem tym, czego chciałem”⁷⁸.

Najwyższym celem człowieka nie jest, jak chce chrześcijańska ortodoksja, osobowy Bóg i wieczna egzystencja jako indywiduum w raju, lecz ponadosobowa, funkcjonująca ponad rozróżnieniami boskość, stan jedności całego bytu (niem. *Abgeschiedenheit*)⁷⁹. Jak zauważa Wiesław Szymona, ulubioną dewizą Mistrza Eckharta było: „[S]tań się, kim jesteś”⁸⁰, czyli pełnią wszelkiego istnienia, samopoznaniem Absolutu. Centralnym dla Eckharta problemem było narodzenie Boga w duszy, osiągnięcie zjednoczenia człowieka z wolą uniwersalną. Interesowało go przede wszystkim to, w jaki sposób człowiek może stać się inny, jak ma osiągnąć nową, wolną od wszelkich form posiadania tożsamość. Mając świadomość, że ortodoksja, zarówno religijno-teologiczna, jak i filozoficzna, rozmija się z postulatami przekraczania samego siebie oraz wiedząc, że za pomocą powszechnego, abstrakcyjno-pojęciowego poznania można dotrzeć najwyżej do Boga osobowego, lecz nie do zawierającej w sobie wszystko jedności, Eckhart krytykuje tradycję metafizyczną, zarzucając jej ograniczenie jednostki różnymi, zbędnymi koncepcjami, ponieważ prawda znajduje się we wnętrzu każdego człowieka.

Zwrot w kierunku własnego wnętrza to także dowartościowanie samego życia, bo jedynie wiedza, która jest zapośredniczona przez osobiste zaangażowanie – przekraczanie samego siebie, twardą walkę – jest dla dominikańskiego

⁷⁶ Por. tamże, s. 49.

⁷⁷ Por. tamże, s. 33.

⁷⁸ Mistrz Eckhart, *Kazania...*, s. 321.

⁷⁹ Por. Mistrz Eckhart, *Dzieła wszystkie...*, s. 96.

⁸⁰ Por. W. Szymona, *Mistrz Eckhart...*, s. 59.

mistyka rzeczywista⁸¹. Przecistawiając się książkowej mądrości, Eckhart wyraźnie zaznacza, że boskości nie można poznać za pomocą rozumu. Jeśli natomiast nie można jej objąć umysłem, to najlepszym sposobem poznania jej jest doświadczenie⁸². Żeby to osiągnąć, należy, jak już pisaliśmy, wyzbyć się własnego „ja” i zupełnie poddać się wszechwoli istnienia. Należy więc zrezygnować z fałszywie pojętej wolności, będącej tak naprawdę permanentną koniecznością – „ja” i własna wola – oraz powierzyć się niezdeteminowanej czymkolwiek boskości, ponieważ im bliżej niej, tym więcej wolności⁸³.

Zagadnienie wolności i konieczności u autora *Kazań* nie jest jednak pozbawione paradoksów i pęknięć, które są nieprzewyciężalne na gruncie teoretycznym, bo jeśli ostatecznie to boskość jest jedynym podmiotem wszelkich aktów, to indywidualność jest złudzeniem. Jeśli coś jest złudzeniem, to w jakim sensie może błędzić, grzeszyć i czynić zło? Jak złudzenie – „ja” – miałoby się wyzbyć złudzenia – samego siebie – i dotrzeć do swojej prawdziwej natury, czyli do tego, że jednak nie jest złudzeniem, lecz wszelkim istnieniem? Kolejne napięcie u Mistra Eckharta również związane jest z relacją między koniecznością a wolą, a mianowicie: jeśli wszystko dzieje się z konieczności – zasada samopoznania, na co zwraca uwagę Piórczyński, realizuje się w sposób konieczny⁸⁴ – to zło w znaczeniu sprzeciwiania się uniwersalnej woli nie istnieje, ponieważ wszystko jest realizującą się boską wszechwolą. U Eckharta następuje więc swego rodzaju relatywizacja zła, bo wpisując w Absolut dziejowość, wszelka aktywność służy urzeczywistnieniu się jednej substancji, woli. Realizując to, co zawarte w niej było odwiecznie, czyni to nieuchronnym, co sprawia, że wolność staje się pozorna.

Wyrzekając się własnego „ja”, jednostka wyzbywa się indywidualnej świadomości, a więc osiągnąwszy wolność – jednocząc się z boskością – przestaje być świadoma, jako „ja”, stanu, który nakreślono jako spełnienie jej bytu. Neguje się tutaj zatem coś w imię celu, którego nie sposób doświadczyć. Dla Mistra Eckharta bowiem zjednoczenie indywidualnej woli z wolą uniwersalną sprawia, że poznanie „ja” nie jest już jego własnym poznaniem, lecz poznaniem boskości; dusza doświadcza samej siebie jako wszechobecną boskość. Kiedy jednak dno duszy łączy się z boskością, traci ono wszelką świadomość, nawet świadomość własnej granicy⁸⁵, więc mamy tutaj do czynienia z pełnym zatraceniem

⁸¹ Por. M. Tański, *Niezawłaszczone królestwo ...*, s. 51.

⁸² Por. W. Szymona, *Mistrz Eckhart ...*, s. 48.

⁸³ Por. Mistrz Eckhart, *Dzieła wszystkie ...*, s. 53.

⁸⁴ Por. J. Piórczyński, *Mistrz Eckhart ...*, s. 86.

⁸⁵ Por. M. Tański, *Niezawłaszczone królestwo ...*, s. 40.

się w boskości. Jak zatem odkryć, kim się naprawdę jest – ulec transformacji, osiągnąć nową tożsamość – skoro fundament umożliwiający doświadczenie tego zostaje unicestwiony? To pierwsza w historii myśli chrześcijańskiej tak radykalna anihilacja indywidualności. Znajdzie ona swoje odzwierciedlenie w pismach Schellinga i Schopenhauera, stawiających za cel negację „ja”, a także zostanie poddana równie radykalnej krytyce przez Nietzschego.

Nie rozwiążemy tutaj nakreślonych wyżej napięć, bo nie jest to celem naszej pracy. Interesują nas motywy, jakie mogły wywrzeć bezpośredni lub pośredni wpływ na filozofię Nietzschego i na nich teraz się skupmy. Jest to przede wszystkim metafizyka woli, panteizm, zagadnienie wolności i konieczności, postulat przekraczania samego siebie (osiągnięcie nowej tożsamości), zakwestionowanie racjonalizmu, w tym i poznawczego, położenie akcentu na rolę życia w poznaniu i krytyka wiedzy formalno-akademickiej, współtworzenie rzeczywistości przez jednostkę (człowiek jako byt prawdziwie twórczy), kategoria stawiania się (dziejowość Absolutu), bezosobowa, amoralna boskość oraz powrót w bliżej nieokreślonej przyszłości do pełni istnienia, jedności wszechrzeczy. Warto też zauważyć, iż mimo, że dla epoki, w której żył Eckhart, charakterystyczna była negacja zmysłowej strony ludzkiej natury, dominikański zakonnik dystansował się wobec takiej postawy, nie rozwodząc się nad ułomnością natury człowieka⁸⁶. Być może także z tego względu Nietzsche, rehabilitujący zmysłowo-cieleśną stronę ludzkiej natury, w jakimś bliżej nieokreślonym sensie doceniał Mistrza Eckharta, gdy pisał, że wypaczyło go chrześcijaństwo⁸⁷.

Powyższe motywy, często niewyartykułowane w twórczości autora *Kazań* w pełni, będą rozwijane i staną się wyrazistsze u kontynuatorów rozpoczętego przez Eckharta spekulatywno-panteistycznego nurtu, Johanna Taulera i Frankfurtczyka, autora *Teologii niemieckiej*, książki, która dla naszych badań ma szczególne znaczenie.

Tauler, nazywany „ustami niemieckiej mistyki”⁸⁸, przejmując po Mistrzu Eckharcie zainteresowanie głównie jednym tematem: zjednoczeniem woli indywidualnej z wolą uniwersalną (narodzeniem Boga w duszy)⁸⁹. Podobnie jak Eckhart, wskazuje na człowieka jako na istotę wykraczającą poza wszelkie ograniczenia psychofizyczne i tym samym zdolną do osiągnięcia nowej

⁸⁶ Por. W. Szymona, *Mistrz Eckhart ...*, s. 61.

⁸⁷ Por. F. Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 129.

⁸⁸ W. Szymona, *Jan Tauler – Kaznodzieja XIV wieku*, w: J. Tauler, *Kazania*, W drodze, Poznań 1985, s. 5.

⁸⁹ Por. tamże, s. 20.

tożsamości⁹⁰. Za dominikańskim zakonikiem stwierdza, że zespolenie woli ludzkiej z wolą boską dokonuje się na dnie duszy, inaczej jednak niż Eckhart opisuje to dno, często określane także mianem iskierki. Tauler nie przypisuje bowiem iskierce niestwarzalności, czyli nie utożsamia jej z pierwotną boskością, chociaż pozostaje wierny twórcy nurtu spekulatywno-panteistycznego, gdy stwierdza, że w *unio mystica* mamy do czynienia z jednością pozbawioną wszelkiej odrębności, a więc jednocząc się z wolą bożą, traci się wszystko, co nadawało człowiekowi odrębność⁹¹. Mamy więc tutaj kontynuację panteizmu, ponieważ, mimo że Tauler stwierdza, że w zjednoczeniu mistycznym ludzkie „ja” zatracą siebie samo i przez łaskę stają się tym samym, czym jest Bóg z natury, dodaje on, że w mistycznym zjednoczeniu człowiek poznaje siebie jako Boga w Bogu⁹², co pozwala na wyciągnięcie wniosku, że w jego mistyce ostatecznie istnieje jedna substancja, a cała rzeczywistość, wraz ze znajdującymi się w niej stworzeniami, jest obecna wewnątrz niej i jest jej przejawem.

Pisząc o iskierce jako o czymś zamkniętym przed stworzeniami, czasem i cielesnością, nadreński mistyk stwierdza, że jedynie ona jest rzeczywistością otwartą na bezpośrednie działanie Boga. Jeśli jednak jedynie iskierka ma trwałą zdolność pozostawania przy Bogu i jeśli, jak mówi, przewyższa w tym nieskończenie rozum i inteligencję⁹³, to oznacza to, że Bóg jest dla rozumu niedostępny⁹⁴. Niemiecki mistyk pisze o tym w następujący sposób:

Bóg nie jest niczym z tego, co możesz o nim powiedzieć. Jest On ponad wszelką formą, wszelką istotą, wszelkim dobrem, a niczym z tego wszystkiego, co możesz o Nim poznać i czym Go możesz nazwać. Jest On ponad tym wszystkim, wyżej niż wszelki ludzki umysł; nie jest ani wysoko, ani nisko, nie jest jak to lub tamto, lecz ponad wszelkimi określeniami⁹⁵.

Wskazując na bezwartościowość rozumu wobec kwestii religijno-mistycznych, Tauler uznaje, że jedynie w głębi własnej duszy, a nie w wiedzy abstrakcyjno-teoretycznej, człowiek może znaleźć Boga i się przeobstwić⁹⁶. Pisząc o Bogu znajdującym się ponad wszelkimi określeniami, nadreński mistyk nawołuje do wyzbycia się wszelkiej interesowności na drodze do przeobstwienia, w tym

⁹⁰ Por. M. Tański, *Niezawłaszczone królestwo ...*, s. 18–19.

⁹¹ Por. J. Tauler, *Kazania...*, s. 83.

⁹² Por. tamże, s. 22–26.

⁹³ Por. tamże, s. 28.

⁹⁴ Por. tamże, s. 227.

⁹⁵ J. Tauler, *Kazania ...*, s. 418.

⁹⁶ Por. tamże, s. 89.

wyzbycia się perspektywy samego Boga osobowego, do którego zdąża się ze względu na zagwarantowane przez niego szczęście⁹⁷. Tauler o wiele jednak silniej niż Mistrz Eckhart polemizuje z obecnymi w chrześcijaństwie tendencjami racjonalistycznymi⁹⁸. W dosyć bezkompromisowy sposób występuje przeciwko afirmowaniu rozumu i *stricte* teoretycznej, formalnej wiedzy, gdy pisze:

Przez uczonych w Piśmie rozumieć należy mędrców, którzy wszystko poddają ocenie własnego rozumu lub zmysłów. Wrażenia zmysłowe poddają osądowi swego rozumu, dochodząc w ten sposób do pojmowania wielkich spraw. Pysznią się swoją wiedzą i lubią używać wielkich słów. Niestety, ich głębia, z której powinna płynąć prawda, jest pusta i jałowa. Druga grupa ludzi, faryzeusze, to ludzie mający o sobie dobre mniemanie i zadufani w sobie. Trzymają się uporczywie swoich praktyk i zwyczajów, przekładając je nad wszystko inne i z tego tytułu domagają się uznania i szacunku. W głębi duszy pogardzają jednak tymi, którzy postępują inaczej⁹⁹.

Dostrzegając zakłamanie i brak przełożenia zdobytej wiedzy na życiową praktykę, mówi o dwóch rodzajach mistrzów: *Lesemeister* i *Lebmeister*. Pierwsi, choć czytają wiele ksiąg i regularnie biorą udział w obrzędach, pozbawieni są autentyczności i głębi, którą posiadają drudzy, niepoprzestający na teoretycznej wiedzy mistrzowie życia, którzy za pomocą praktyki wskazują na silną więź mistyki z życiem¹⁰⁰.

Rozum jest zatem odpowiedzialny za dezawuowanie problematyki duchowej, ponieważ jest on wytworem natury, a ta jest zła i całkowicie zepsuta przez grzech pierworodny¹⁰¹. Mocą własnego, skażonego złem i oderwanego od boskiej jedności rozumu nie można osiągnąć prawdziwego poznania, dlatego „[z]darza się często, że zwykli, prości ludzie robią szybsze postępy niż ci mędrzy z całą ich przemyślnością”¹⁰². Żeby zatem osiągnąć poznanie – zjednoczyć się z uniwersalną wolą – należy wyrzec się własnego rozumu i własnej woli,

⁹⁷ Por. tamże, s. 48–49.

⁹⁸ Tę krytykę uczonych w piśmie przejmuje od Taulera Luter, bardzo zresztą ceniący jego pisma. Twórca ruchu reformatorskiego stwierdzi bowiem, że chrześcijaninem nie jest ten, kto nazywa siebie filozofem i że nie ma niczego bezbożniejszego od instytucji uniwersytetu; sam szatan był dla Lutra twórcą uniwersytetów. Zob. T. Jeske-Choiński, *Walka Lutra z katolicyzmem*, Armoryka, Sandomierz 2016.

⁹⁹ J. Tauler, *Kazania...*, s. 92.

¹⁰⁰ Por. tamże, s. 8–9.

¹⁰¹ Por. M. Tański, *Niezawłaszczone królestwo...*, s. 14.

¹⁰² J. Tauler, *Kazania...*, s. 65.

która uniemożliwia poddanie się woli bożej¹⁰³. Tauler, tak jak Mistrz Eckhart, kładzie nacisk na moc sprawczą woli, na to, że w niej nasze stany mają swoje źródło. Pozostają jednak pytania czym jest wola, która wyrzeka się samej siebie i czy wola, która wyrzeka się samej siebie nadal jest wolą, o ile w ogóle czymś jest?

Z własną wolą, indywidualizmem, nadreński mistyk kojarzy iluzję, a mianowicie postrzeganie siebie jako odrębnego od świata stworzeń i Boga, autonomicznego bytu. W tego typu skłonności dostrzega źródło nieszczęścia i dysharmonii. Skłonność tę pierwotnie upatruje w Lucyferze:

Lucyfer uniósł się w niebie i chciał być czymś. To go obaliło, straciło na samo dno nicości, gorszej od wszelkiej innej. To gnało także pierwszych rodziców, to ich wyгнаło ze wspańałego raj, a na nas ściągnęło wielką biedę. Z tego rodzą się wszystkie nieszczęścia i skargi. (...) Pochodzi to wyłącznie stąd, że chcemy być czymś. A przecież tylko bycie niczym (*Nichtssein*) zapewniłoby nam pokój pod każdym względem, w każdym miejscu i z wszystkimi ludźmi (...)¹⁰⁴.

Warto dostrzec, że jeśli „ja” jest iluzją, to wolność jako taka nie istnieje, ponieważ wszelkie akty subiektywnego „ja” także są iluzją. Ostatecznie nie ma więc jakiegokolwiek wolności i wszystko dzieje się z konieczności. Bóg przewidział więc upadek Lucyfera oraz łączący się z tym upadkiem rozpad pierwotnej harmonii. Przewidział także i to, że wszystkie odłączone od jedności rzeczy zostaną do niej na powrót sprowadzone (*unio mystica*), a nawet nie tyle przewidział, co chciał tego, różnicując pierwotną jedność, by poprzez ten akt osiągnąć cel, jakim jest doskonałość wszelkiego stworzenia, a ostatecznie jego samego, Boga¹⁰⁵. Tej nieubłaganej konieczności daje Tauler wyraz w przynajmniej kilku miejscach swoich *Kazań*, jednak najdobitniej została ona ukazana w kazaniu 4 i 23. W kazaniu 4 pisze: „Bóg zdecydował o wszystkim, co ma cię spotkać. On sam to wszystko zmierzył, zważył i policzył, i niczego tu nie da się ująć ani zmienić”¹⁰⁶. W 23 natomiast ujmuje to w ten sposób:

To co Bóg zarządza lub dopuszcza względem człowieka: szczęście czy nieszczęście, radość czy smutek, wszystko to służy szczęśliwości człowieka, wszystko bowiem co go spotyka, jest od wieków przewidziane przez Boga, w Nim istniało przed wszystkimi rzeczami i realizuje się w przewidziany, a nie w żaden inny sposób¹⁰⁷.

¹⁰³ Por. tamże, s. 365.

¹⁰⁴ Por. tamże, s. 574.

¹⁰⁵ Por. M. Tański, *Niezawłaszczone królestwo ...*, s. 114.

¹⁰⁶ J. Tauler, *Kazania ...*, s. 62.

¹⁰⁷ Tamże, s. 182.

Ludzka jednostkowa wola może albo pogodzić się z uniwersalną wolą, albo jej się przeciwstawić. Jeśli jednak niczego nie da się zmienić w boskim planie, to nawet niezgoda na ten plan, jak i bardziej radykalne zło, będą realizacją tego planu.

Pisząc o złu czy cierpieniu, które zsyła na ludzi Bóg, Tauler stwierdza, że poprzez cierpienie Bóg prowadzi do wielkości¹⁰⁸. Wyłącznie poprzez nie człowiek może osiągnąć pełny rozwój, tak, że cierpienie jest nieodzowne dla rozwoju wewnętrznego jednostki¹⁰⁹. Tego typu afirmacja cierpienia, nieznaną przecież w Grecji, a przynajmniej nie w takiej mierze, odbije się dalekim echem w twórczości Nietzschego. Niemiecki filozof pisze bowiem o cierpieniu jako o czymś niezbędnym w kwestii przekraczania samego siebie i osiągnięcia nowej jakości własnej egzystencji:

A jeśli chodzi o chorobę, aż korci nas pytanie, czy choroba nie jest nam wręcz niezbędna? Dopiero wielki ból ostatecznie wyzwala ducha, (...) dopiero wielki ból każde nam zstąpić w głąb siebie, odrzucić ufność, zakwestionować własne człowieczeństwo. (...) Z choroby człowiek wychodzi jak nowo narodzony, obdarty ze skóry, złośliwszy (...) ¹¹⁰.

W przywołanym wcześniej tekście Anny Szklarskiej *Wątki chrześcijańskie w filozofii Nietzschego* zawarte jest spostrzeżenie, że chociaż Nietzsche przeciwstawia się chrześcijaństwu i dystansuje się wobec niego, to internalizuje niektóre chrześcijańskie motywy, jak chociażby dowartościowanie czy wręcz afirmację cierpienia¹¹¹.

Tauler, jak widzimy, podejmuje kwestie, które staną się zasadnicze dla myśli niemieckiej. Są to oczywiście problem wolności i konieczności (pojednanie woli indywidualnej z wolą uniwersalną), motyw samoformowania się, przekraczania samego siebie, panteizm (bezosobowa, amoralna boskość jako źródło rzeczywistości), krytyka wiedzy akademicko-formalnej, charakterystyczny dla tej krytyki nacisk na autentyczność egzystencji oraz właśnie afirmacja cierpienia.

Zarówno twórczość Taulera, jak i przybliżonego wcześniej Mistra Eckharta nie wywarła jednak tak silnego oddziaływania na dzieje filozofii

¹⁰⁸ Por. tamże, s. 62.

¹⁰⁹ Por. tamże, s. 169.

¹¹⁰ F. Nietzsche, *Radosna wiedza, Słowo/Obraz Terytoria*, Gdańsk 2008, s. 11–12.

¹¹¹ Por. A. Szklarska, *Wątki chrześcijańskie w filozofii Nietzschego*, w: K. Dworakowska, K. Matuszewski, J. Wroński (red.), *Nietzsche seminarium. Tom 8. Nietzsche i religijność*, Wydawnictwo Oficyna, Łódź 2017, s. 92.

niemieckiej jak powstała prawdopodobnie na początku XIV wieku *Teologia niemiecka*, chociaż książka ta jest w znacznej mierze kontynuacją i rozwinięciem wątków, które podejmowali ci mistycy. *Teologia niemiecka*, jak zauważa Augustyniak, przejmuje najistotniejsze kategorie Mistra Eckharta¹¹², a sam Tauler jest w niej przywołany z imienia¹¹³. Piórczyński z kolei stawia tezę, że metafizykę woli do filozofii niemieckiej wprowadziło przede wszystkim to właśnie dzieło, będące ważnym punktem odniesienia dla Jakuba Böhme, a później Schopenhauera¹¹⁴, który wywiera duży wpływ na Nietzschego.

Gdyby chcieć podążać tropem Piórczyńskiego, należałoby przyznać, że rzeczywiście dopiero w *Teologii niemieckiej* mamy wyraźne ujęcie istnienia jako woli – ujęcie dialektyczne; Bóg i świat są momentami jednej dialektyki woli – co stanowi olbrzymi wkład w kształtowanie się filozofii niemieckiej, w której koncepcja ta odgrywa nadrzędną rolę¹¹⁵.

Frankfurtczyk – bo tak nazwano autora tego anonimowego dzieła stworzonego we Frankfurcie nad Menem – pisze:

Doskonale jest istnieniem, które wszystko objęło i zawarło w sobie, i we własnym istnieniu, i bez którego, i na zewnątrz którego nie ma prawdziwego istnienia, i w którym wszystkie rzeczy mają swe istnienie, bo ono jest istnieniem wszystkich rzeczy i w sobie samym jest niezmiennie i nieporuszone, a przemienia oraz porusza wszystkie inne rzeczy¹¹⁶.

W *Teologii niemieckiej* mamy zatem wyeksponowany panteizm, ponieważ każdy byt zawarty jest w jedynym, doskonałym istnieniu, wewnątrz którego wyłaniają się stworzenia będące sposobem objawiania się tego doskonałego istnienia, poza którym nic nie istnieje. To jedyne doskonałe istnienie jest Bogiem, czyli wszystkim, co istnieje, ponieważ wszystko, co jest, jest w nim zawarte i jest tym istnieniem¹¹⁷. Sprawia to, że Bóg zostaje tutaj utożsamiony z egzystencją, bytem, bo Bóg ponad stworzeniem to wyłącznie nieureczywistniona potencja, dlatego też Absolut dąży do urzeczywistnienia siebie poprzez stworzenie, gdyż inaczej pozostałby nierzeczywisty¹¹⁸.

¹¹² Por. P. Augustyniak, *Istnienie jest Bogiem...*, s. 10.

¹¹³ Por. tamże, s. 13.

¹¹⁴ Por. J. Piórczyński, *Absolut, człowiek, świat...*, s. 24–25, 32, 35.

¹¹⁵ Por. P. Augustyniak, *Istnienie jest Bogiem...*, s. 9–10.

¹¹⁶ Frankfurtczyk, *Teologia niemiecka*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2013, s. 23.

¹¹⁷ Por. P. Augustyniak, *Istnienie jest Bogiem...*, s. 52–53.

¹¹⁸ Por. tamże, s. 227.

Jak wcześniej u Eckharta, tak też tutaj, to ponadosobowa boskość jest źródłem wszelkiej emanacji. Boskość ta wciela się w świat, by posłużyć się nim do własnej aktualizacji, dlatego Bóg osiąga samowiedzę dzięki istnieniu świata, bo poprzez świat Bóg doświadcza samego siebie¹¹⁹. Frankfurtczyk jednak o wiele silniej niż Mistrz Eckhart wskazuje na to, że proces urzeczywistniania się Boga jest procesem twórczym. Wola boża to dla autora *Teologii niemieckiej* wola twórcza, o silnym rysie ekstatycznym, bo poprzez ujawnianie samej siebie w wielu formach i kształtach, utrzymuje samą siebie w nieustannym akcie twórczym¹²⁰. Stworzenie jest zatem wewnętrzną ekstazą Boga; każdy byt jest samowyznaczeniem się doskonałego istnienia, a świat jako taki jest wewnętrzną ekstazą tego istnienia¹²¹.

Jeśli byt jest niczym innym jak samoafirmacją, to ze względu na to zostaje na człowieka nałożony wymóg afirmacji wszystkiego, co istnieje, w tym afirmacji zła. O bezwzględnym umiłowaniu losu Frankfurtczyk pisze tak:

[W] przebóstwionym człowieku miłość jest czysta i nieskalana i zycliwa dla wszystkiego i dla wszystkich rzeczy. I dlatego też wszystko i wszystkie rzeczy muszą być tam miłowane i odnośnie do wszystkiego i wszystkich rzeczy musi on w sposób nieskazitelny dobrze chcieć, życzyć im i czynić. Zaiste, można sprawić przebóstwionemu człowiekowi, co się chce, przyjemność albo ból, radość albo przykrość, to albo tamto. Zaiste, gdyby przebóstwiony człowiek został sto razy zabity i znowu by ożył, musiałby miłować człowieka, który by go w ten sposób uśmiercił¹²².

Człowiek przebóstwiony to dla autora *Teologii niemieckiej* ktoś, kto wyrzekł się własnego „ja” i zjednął się z życiem, istnieniem pojmowanym jako proces urzeczywistniania się Boga. Frankfurtczyk rozróżnia w tym kontekście starego, istniejącego w „ja” człowieka (Adama) oraz nowego, przebóstwionego (Chrystusa):

Spójrz: starym jest Adam i nieposłuszeństwo, i sobność, i jaźń, i tym podobne. Zaś nowym człowiekiem jest Chrystus i posłuszeństwo. Kiedy więc mówi się o umieraniu i niszczeniu, lub o czymś podobnym, ma się na myśli, że stary człowiek powinien stać się niczym, a gdy dokona się to w prawdziwym boskim świetle, wówczas odradza się nowy człowiek¹²³.

¹¹⁹ Por. tamże, s. 56.

¹²⁰ Por. tamże, s. 255–256.

¹²¹ Por. tamże, s. 47.

¹²² Frankfurtczyk, *Teologia niemiecka ...*, s. 89.

¹²³ Tamże, s. 49.

Ze starym człowiekiem (Adamem) kojarzona jest fałszywa, iluzoryczna perspektywa ontologiczna polegająca na przypisywaniu sobie odrębnego od uniwersalnej woli aktu istnienia, zdolności oraz wiedzy, czyli na bezpodstawnym przywłaszczaniu sobie tego, co z ontologicznych racji przysługuje wyłącznie istnieniu¹²⁴. Przywłaszczanie sobie przez „ja” tego, co nie należy do niego, lecz do istnienia, Frankfurtczyk nazywa grzechem i utożsamia z diabłem. O naturze pogrążonej w fałszywej perspektywie „ja” mówi: „[W]szystek świat jest spętany i owładnięty przez diabła, to znaczy kłamstwo i fałsz oraz innymi rodzajami zła i występku. To wszystko jest diabłem (...).” Człowiek nowy natomiast (Chrystus) wyrzeka się tej iluzorycznej perspektywy i osiąga nową, prawdziwą tożsamość, gdzie istnieje zupełnie wolny od samego siebie i wszelkiego stworzenia, tak że nie jest niczym innym jak mieszkaniem woli bożej, która nie znajdując w nim odrębnej, przeciwnej jej woli, czyni w nim i poprzez niego to, co chce¹²⁵.

I tak jak w przypadku woli, której kategoria w pełnej, dojrzałej formie pojawia się dopiero u Frankfurtczyka, tak też nieortodoksyjność i dystans wobec skostniałych, tradycyjnych struktur religijnych osiągają swój najostrzejszy wyraz w *Teologii niemieckiej*. Diabeł, jak widzimy, jest tutaj przede wszystkim ukazany nie jako realna, osobowa postać, lecz jako symbol złej woli, przeciwnej woli uniwersalnej. Diabeł to egoizm, chęć istnienia jako odrębny od całości, autonomiczny byt. Chrystus z kolei nie różni się ontologicznie od żadnego człowieka. Chrystus, jak zauważa Augustyniak, to nasze prawdziwe, lecz zawieszony bycie sobą, bo czekające na realizację (osiągnięcie nowej tożsamości, wyrzeczenie się własnego „ja”). Chrystus to przede wszystkim nie historyczna postać, ale wewnętrzny człowiek każdego z nas, autentyczny i właściwy sposób bycia każdej jednostki¹²⁶.

Tego typu myślenie wpływa na przeformułowanie kwestii kluczowych dla tradycyjnej religijności chrześcijańskiej, jak chociażby koncepcji zmartwychwstania, które w *Teologii niemieckiej* nie jest czymś, co ma nastąpić dopiero po śmierci (wskrzeszenie umarłego ciała), lecz łączy się z przeobstąpieniem, negacją własnego „ja” i postrzeganiem siebie nie jako odrębny od świata i Boga byt, lecz jako cząstkowe, wewnętrzne istnienie jedyne, doskonałego istnienia boskiego. Tak też przedstawia Frankfurtczyk życie wieczne i wieczną szczęśliwość, które nie tyle następują po śmierci, co mają możliwość realizacji już tutaj,

¹²⁴ Por. P. Augustyniak, *Istnienie jest Bogiem...*, s. 65.

¹²⁵ Por. tamże, s. 48.

¹²⁶ Por. P. Augustyniak, *Istnienie jest Bogiem...*, s. 115.

w doczesności, w wyniku przemiany woli. Piekło to separacja od uniwersalnej woli, a niebo to zespolenie się z tą wolą¹²⁷.

Objawienie nie jest dla Frankfurtczyka jednorazowym wydarzeniem historycznym, lecz dynamicznym, wciąż stającym się i z tego względu otwartym obszarem działania, żywym procesem konstytuowania się Boga. Co więcej, stawanie się Boga nie może się realizować bez współdziałania człowieka, czemu też autor *Teologii niemieckiej* daje wyraz, gdy pisze: „Bóg (...) nie mógł obyć się bez człowieka. Nie jestem w stanie uczynić tego bez Boga, a Bóg nie może lub nie chce uczynić tego beze mnie”¹²⁸. Dostrzegamy więc, że także u Frankfurtczyka człowiek został obdarzony szczególnym, nieznanym w starożytności i średniowieczu przywilejem, ponieważ zaczyna on funkcjonować jako twórca, współodpowiedzialny za kształt rzeczywistości podmiot.

Traktowanie rzeczywistości jako dynamicznego i otwartego obszaru działania, w którym Bóg przejawia się w różnorodności i bogactwie form, wnosi nieznaną religijnej ortodoksji pluralizm, bo jeśli Bóg nie jest niezmiennym i statycznym bytem, lecz twórczą, immanentną światu wolą, jaka w wielorakich przejawach istnienia chce najpełniej wydobyć własne bogactwo, to każdy przejaw tego doskonałego istnienia jest niepowtarzalny i zupełnie oryginalny; Bóg poprzez niego osiąga coś, czego nie osiąga poprzez żaden inny przejaw. Rodzi to sprzeciw wobec właściwego tradycyjnej metafizyce ujednolicania czy schematyzowania bytu,

Dlatego chociaż to dobrze, że się pyta, docieka i poznaje, co czynili dobrzy i święci ludzie oraz co wycierpieli i jak żyli, jak również co Bóg w nich i przez nich zdziałał i czego chciał, to jednak byłoby stokroć lepiej, gdyby człowiek dociekał i poznawał, czym jest i jak się przedstawia jego własne życie, a także czym jest w nim Bóg, czego chce, czego dokonuje oraz do czego Bóg chciałby go użyć albo nie¹²⁹.

Żeby człowiek mógł poznać, do czego predysponuje go Bóg, musi wyrzec się własnego „ja”, bo z pozoru zewnętrzna wobec tego „ja” wola uniwersalna jest głębszym wymiarem jego własnej woli, tak, że trwanie jako „ja” to brak rzeczywistnienia własnej twórczej natury, brak ekspresji siebie jako bytu twórczego *par excellence* – boskiej twórczej woli – co nie pozwala na stanie się, kim się jest i spełnianie się poprzez twórczość. „Ja” zorientowane jest bowiem na utwierdzanie siebie i przywłaszczanie siebie, podczas gdy dopiero zespolenie z bytem umożliwi uczestnictwo w twórczym żywiole istnienia, taką ekspresję

¹²⁷ Por. tamże, s. 121–122.

¹²⁸ Frankfurtczyk, *Teologia niemiecka...*, s. 26–27.

¹²⁹ Tamże, s. 37.

siebie, jaka nie chcąc utwierdzać siebie, zarazem najpełniej się wyraża, bo staje się wszystkim we wszystkim i we wszystkich rzeczach znajduje wyłącznie siebie¹³⁰.

Między myślą Frankfurtyczyka a filozofią Fryderyka Nietzschego można dostrzec podobieństwa, jeśli chodzi o aspekt twórczości. Nietzsche, kreśląc trzy przemiany ducha w *Tako rzecze Zaratustra* (wielbłąd, lew i dziecko), pisze o lwie jako z jednej strony o kimś, kto odrzuca bagaż tradycyjnych wartości i wierzeń, by oddzielić własne „ja” od tego bagażu – lew utwierdza zatem własną indywidualność – z drugiej natomiast przedstawia figurę lwa jako narażoną na zatracenie, bo lew, nie obdarzając wartością nikogo poza sobą samym, nie jest zdolny do twórczości, która miałaby walor ponadczasowy¹³¹. Tak Frankfurtyczyk, jak i Nietzsche wiążą zatem twórczość z wyjściem poza partykularne „ja” i zespoleniem się z całością istnienia, dlatego też u Nietzschego konieczna jest przemiana lwa w dziecko, bo jedynie twórczość, która nie ma na względzie „ja”, lecz pragnie tworzyć ponad siebie¹³², zdolna jest ustanawiać nowe, służące życiu wartości.

Kiedy mówimy o wyjściu poza partykularne „ja”, powracamy do zagadnienia wolności i konieczności. Frankfurtyczyk nie odbiega pod tym względem daleko od Mistra Eckharta, bo również dla niego wszelka aktywność jest stwórczym procesem służącym urzeczywistnieniu się jednej substancji, boskiej woli, która poszukując swego urzeczywistnienia, może je osiągnąć – zdobyć samowiedzę – w jednostce, jaka zanegowała własne „ja”, a więc stała się, jak to określa, człowiekiem Chrystusowym¹³³.

Urzeczywistnianie się aktu stwórczego jest u autora *Teologii niemieckiej* przejawem wolności, wobec czego kosmos i jego stworzenia są w swej konieczności manifestacją boskiej, suwerennej woli. Konieczny więc proces – wola dochodząca do samopoznania w człowieku – to formowanie się wolności. Motyw jedności wolności i konieczności będzie podejmowany już na filozoficznym gruncie przez Fichtego, Schellinga, Hegla, Schopenhauera i właśnie Nietzschego. Nietzsche powie o autonomicznej, niezawisłej woli, która jedna się z koniecznością istnienia w tym znaczeniu, że z upodobaniem chce tej konieczności i bezwarunkowo pragnie w niej uczestniczyć¹³⁴.

¹³⁰ Por. P. Augustyniak, *Istnienie jest Bogiem...*, s. 179–180.

¹³¹ Por. H. Benisz, *Nietzsche i filozofia dionizyjska*, Akademia Wychowania Fizycznego Józefa Piłsudskiego, Warszawa 2001, s. 59.

¹³² Por. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra...*, s. 59.

¹³³ Por. P. Augustyniak, *Istnienie jest Bogiem...*, s. 201.

¹³⁴ Por. K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia...*, s. 15.

Warto zwrócić uwagę na to, że jeśli wolność pojmowana jako niepodleganie jakiegokolwiek konieczności przysługuje wyłącznie boskości, to odrębność i autonomia nie przysługują człowiekowi. Są zatem pozorne, bo jeśli świat jest niczym innym, jak samopoznaniem woli, to Bóg realizuje się poprzez człowieka niezależnie od ludzkich wyborów i decyzji; wszelkie wybory i decyzje są ostatecznie konstytuowaniem się Boga, który poprzez człowieka przyswaja sobie to, co z niego wypłynęło, by stać się pełnią rzeczywistości. Bóg wciela się więc w stworzenie i posługuje się nim do własnej aktualizacji¹³⁵, co sprawia, że stworzenie nie jest pod jakimkolwiek względem wolne. Frankfurtczyk, przedstawiając pogląd o nieuchronności procesu stawania się Boga, ukazuje zarazem, że konieczność ta jest przejawem wolności, ponieważ wywodzi się z bezgruntowej i nieuwarunkowanej boskości¹³⁶.

Oprócz oczywistych już kategorii metafizyki woli, panteizmu i nieosobowej, pozamoralnej boskości (*Ungrundu*) jako źródła emanacji, w przypadku Frankfurtczyka mamy do czynienia z koncepcją stawania się – objawienie Boga nie jest jednorazowym, zamkniętym wydarzeniem, lecz nieustannie dziejącym się, dynamicznym procesem – i twórczością, bo okazuje się, że byt, wszelkie istnienie, jest dla autora *Teologii niemieckiej* zjawiskiem artystycznym (procesem twórczym). Znajdzie to swoje odzwierciedlenie najpierw w myśli romantyków, którzy odrzucają pogląd o statycznej naturze rzeczywistości i nadają jej wyraz artystyczny, poetycki¹³⁷, a następnie u Schellinga i Nietzschego. Schelling nie tylko łączył działalność poetycką z działalnością filozoficzną – prawdziwa filozofia i prawdziwa sztuka nie różniły się jego zdaniem między sobą – lecz sam świat postrzegał jako dzieło sztuki¹³⁸. Nietzsche natomiast już w swojej pierwszej opublikowanej książce, a mianowicie w *Narodzinach tragedii*, nadał sztuce rangę metafizyczną, stwierdzając, że jest ona najwyższą aktywnością człowieka oraz uznając, że tak jego egzystencja, jak i sam świat mogą być usprawiedliwione wyłącznie jako zjawisko estetyczne¹³⁹.

Dla mistyki ukazanej w *Teologii niemieckiej* charakterystyczna jest również afirmacja istnienia i pluralizm, ponieważ dla jednostki, która przewyciężyła

¹³⁵ Por. P. Augustyniak, *Istnienie jest Bogiem...*, s. 199.

¹³⁶ Por. tamże, s. 201–202.

¹³⁷ Por. T. Namowicz, *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2000, s. XIII.

¹³⁸ Por. F. W. J. Schelling, *Filozofia sztuki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018, s. 49.

¹³⁹ Por. F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, w: *Dzieła wszystkie. Tom 1 (Narodziny tragedii, Niewczesne rozważania)*, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2012, s. 57.

samą siebie i osiągnęła nową jakość egzystencji, gloryfikacja życia nie ma żadnych granic, a samo życie jest w swej istocie nieustannym aktem twórczym manifestującym się poprzez przejawianie się wciąż to nowych form.

Kończąc omawianie *Teologii niemieckiej*, wypada jeszcze wspomnieć o zawartej w niej krytyce tendencji partykularnych, wpływających destrukcyjnie na całość („ja” i jego egoizm) oraz krytyce poznania racjonalnego, rozumowo-zmysłowego. Ludzki, zakorzeniony w konieczności rozum, nie jest przecież w stanie uchwycić dialektycznego przejawiania się boskości – niebył przechodzi w byt, jedność w wielość, a życie i śmierć są tak naprawdę jednym i tym samym – bo dialektyka ta, ze względu na jego ograniczone funkcje poznawcze, wydaje mu się czymś absurdalnym i sprzecznym, zasługującym na odrzucenie. Przede wszystkim tę dialektykę – sprzeczność jako istotę rzeczywistości, jej cechę napędową – przejmie od Frankfurczyka najważniejsza postać śląskiej mistyki i zarazem jej twórca, Jakub Böhme.

Świat jest dla Böhme samopoznaniem wieczystej i niezglębionej woli (*Ungrundu*). W niezdeterminowanym, istniejącym poza wszelką naturą i identycznym z samym sobą *Ungrundzie* – niezróżnicowanej i niczym niezmaczonej jedności – nie ma jednak żadnej wiedzy i żadnego poznania, ponieważ ze względu na niezdeterminowanie, nie istnieje w nim żaden ruch, pęd ku czemuś. *Ungrund* jest wobec tego wiecznym spokojem i bezruchem¹⁴⁰ oraz całkowitą wolnością. Wolność ta nie jest jednak świadoma samej siebie, dlatego też pojawia się w niej wola samowiedzy i pragnienie stania się czymś: „[G]dy poszukiwanie jest w niczym, czyni ono sobie samemu wolę ku czemuś i wola ta jest duchem, jako myśl idąca z poszukiwania, i poszukiwanie jest poszukującym, znajduje tedy macierz swoje, jako poszukiwanie”¹⁴¹.

Samopoznanie i samoobjawienie boskości może się dokonać jedynie poprzez zróżnicowanie – przejście z jedności w wielość, z wolności w konieczność, z nicości w byt – ponieważ tylko we własnym przeciwieństwie boskość może stać się dla siebie jawna i prawdziwa. Jak pisze Böhme, „[k]to nie doznał cierpienia, nie wie, co to radość; kto nie widział i nie doświadczył konfliktu, nie wysłowi pokoju”¹⁴². Wola bez bytu, bez życia, jest niema i ślepa, dlatego pierwotny *Ungrund* rozszczepia się na Boga, świat i stworzenie, by zapewnić samemu sobie najbardziej realną, bo samoświadomą postać¹⁴³. Śląski mystyk

¹⁴⁰ Por. J. Piórczyński, *Absolut, człowiek, świat ...*, s. 126.

¹⁴¹ J. Böhme, *Mysterium ziemskie ...*, s. 8.

¹⁴² Tenże, *Sześć punktów ...*, s. 3

¹⁴³ Por. J. Piórczyński, *Absolut, człowiek, świat ...*, s. 144.

nadaje zatem dialektyce wyraźną postać¹⁴⁴, bo podkreśla on, że jest ona zasadą rozwoju boskości. Jedyne dzięki przeciwieństwom Bóg może stać się żywym Bogiem, absolutną pełnią istnienia. Wszystkie rzeczy, mówi Böhme, składają się z „tak” i „nie”¹⁴⁵, dlatego źródłem i istotą samego życia jest nieustanna walka, dynamizm, zmaganie się i spór. Piórczyński pisze, że „[h]armonia boskiej rzeczywistości powstaje przez walkę” oraz że „boskie życie nie jest wolne od straszliwych zmagania”¹⁴⁶.

Spoglądając na rzeczywistość jako na arenę dynamicznie rozwijających się konfliktów, autor *Ponownych narodzin* daje do zrozumienia, że proces zmagania się i godzenia ze sobą przeciwieństw dokonuje się w obrębie jednej substancji, uniwersalnej woli, która nie może się objawić nie przechodząc w świat i stworzenie, nie dzieląc się na dobro i zło, radość i smutek czy światło i ciemność¹⁴⁷. Emanacja boskiej woli jest dla Böhme procesem koniecznym, jaki znajduje swój kres w świecie natury empirycznej¹⁴⁸. I skoro stworzenie i świat są emanacją wieczystej, niezgłębionej woli, to myśl tę możemy określić jako zdecydowanie panteistyczną. Sam Böhme we wszystkich stworzeniach i we wszystkim, co istnieje rozpoznaje Boga – uniwersalną wolę – jako istotę wszystkich istot, ich podstawę¹⁴⁹. Każda rzecz posiada jego zdaniem swoje wewnętrzne źródło w Absolutie¹⁵⁰, więc stworzenia, nie posiadając same w sobie żadnego bytu, są niczym, a skoro są niczym, to jedynym prawdziwie istniejącym bytem jest Bóg¹⁵¹.

Dialektyczny proces stawania się Boga jest dla autora *Aurory* twórczą, artystyczną działalnością. Absolut postrzega on jako artystę, który nadając samemu sobie wielorakie postaci, prowadzi z samym sobą twórczą grę, za pomocą której chce wydobyć swoje ukryte bogactwo i rozkoszować się własną wspaniałością¹⁵². Szczególnym narzędziem boskości w jej grze i poznaniu jest człowiek, ponieważ w nim może się ona objawić w sposób pełny. I chociaż istnieją żywioły, niebo oraz aniołowie, to wyłącznie człowiek został wyróżniony w tym sensie, że przypadła mu w udziale kreacja rzeczywistości i odpowiedzialność za nią. Istniejąc jako zastępca wszystkich tworów – manifestacja wszechświata – wpływa swoimi

¹⁴⁴ Por. tamże, s. 11.

¹⁴⁵ Por. tamże, s. 143.

¹⁴⁶ Tamże, s. 160.

¹⁴⁷ Por. J. Kosian, *Mistyka śląska...*, s. 67.

¹⁴⁸ Por. J. Piórczyński, *Absolut, człowiek, świat...*, s. 189.

¹⁴⁹ Por. G. Wehr, *Jakob Böhme*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1999, s. 75.

¹⁵⁰ Por. J. Piórczyński, *Absolut, człowiek, świat...*, s. 183.

¹⁵¹ Por. tamże, s. 46.

¹⁵² Por. tamże, s. 178.

decyzjami na cały byt, konstytuując go mocą własnej woli¹⁵³, dlatego też wola jest główną przyczyną upadku Adama oraz szansą na ponowne osiągnięcie jedności, która wraz z tym upadkiem została utracona¹⁵⁴. Tak ujęty rozwój porównuje Böhme do koła. Boskość schodzi w dół – staje się naturą – by później za sprawą człowieka powrócić do góry, do siebie samej, tyle że wzbogacona o samowiedzę, której jako niebyt była pozbawiona. W urzeczywistnieniu się Absolutu początek jest zarazem końcem, mając formę wzbogacającego koła¹⁵⁵.

Siłą napędową całej rzeczywistości jest więc wola, bez której nic nie powstaje i nic się nie objawia. Dzięki woli może dokonać się zasadnicza przemiana człowieka i świata, jedność wszechrzeczy, pełnia ich bytu i harmonia, a także przede wszystkim manifestacja boskiego bytu w duszy ludzkiej, jaki osiągnię w niej samowiedzę. Ludzką wolę, w której objawia się jedność wszechrzeczy, autor *Sześciu punktów teozoficznych* nazywa świątynią Boga i boskim życiem¹⁵⁶.

Żeby jednak ludzka wola mogła przemienić się w wolę boską, konieczna jest rezygnacja z własnego „ja”, własnej tożsamości, w jakiej śląski mistyk upatruje przyczynę rozbicia pierwotnej jedności. Upadek ten – „pragnienie stania się własną latoroślą i własnym rozumem”¹⁵⁷, niezależnym od uniwersum bytem – spowodował powstanie materialnego świata, który został pomyślany jako próba powstrzymania postępu dysharmonii, zła¹⁵⁸. Ten świat jest zatem wynikiem buntu, dlatego nie powinno dziwić, że wraz z jego powstaniem wytworzyły się w naturze trucizny, błyskawice i grzmoty (objaw rozdarcia dawnej jedności); świat materialny powstawał w momencie, gdy przez szatana wychodziły istoty cierpiące, niepełne i bez związku z jednością, oddzielające się jedne od drugich¹⁵⁹. Böhme pisze, że „[z] ruchu wściekłości utworzyła się kula ziemska”¹⁶⁰ oraz że „zło jest przyczyną życia, ale nie objawioną”¹⁶¹. Tak doczesny świat, jak i indywidualna, ziemska egzystencja są wobec tego czymś niechcianym, wynikiem błędu, z którego trzeba się wyzwolić. Człowiek (Adam) został stworzony po to, by manifestować potęgę i wspaniałość Boga; być bezwolnym narzędziem Boga i wszystko otrzymywać jako dar. Gdy jednak obudziło się

¹⁵³ Por. tamże, s. 217.

¹⁵⁴ Por. J. Böhme, *Ponowne narodziny ...*, s. 5.

¹⁵⁵ Por. J. Piórczyński, *Absolut, człowiek, świat ...*, s. 53.

¹⁵⁶ Por. J. Böhme, *Sześć punktów ...*, s. 62.

¹⁵⁷ Por. tenże, *Ponowne narodziny ...*, s. 65.

¹⁵⁸ Por. tamże, s. 158.

¹⁵⁹ Por. tamże, s. 154.

¹⁶⁰ Tenże, *Sześć punktów ...*, s. 61.

¹⁶¹ Tenże, *Ponowne narodziny ...*, s. 81.

w nim pragnienie bycia panem samego siebie i kształtowania bytu wedle własnego upodobania – wyniesienie własnego „ja” ponad wolę Boga – to oderwał się od boskiej totalności (jedności), strącając się w widzialny świat, gdzie dusza ludzka nigdy nie czuje się spełniona i często przepelniona jest złością oraz wściekłością¹⁶². Jedynie w wyrzeczeniu się samego siebie dostrzega Böhme szansę na wyjście z tej sytuacji i zarazem nadzieję na ponowne zjednoczenie z będącą podstawą wszelkiego istnienia wolą uniwersalną.

Przejście ze zdeterminowanej i zważającej wyłącznie na siebie samą woli – woli martwej i fałszywej – do nieuprzączywionej i bezstronnej wolnej woli uniwersalnej – wszelkiego życia, istnienia – nazywa Böhme ponownymi narodzinami, z którymi łączy nowe, praktyczne rozumienie Chrystusa¹⁶³. Chodzi tutaj o przeobstwienie jednostki, jej nową tożsamość, za pomocą której Bóg mógłby się najpełniej realizować, ponieważ nie przeszkadzałyby mu w tym partykularna wola człowieka, która, ze względu na zakorzenienie w konieczności, nie ma możliwości dostrzeżenia, że wszelki byt jest boski.

Zagadnienie wolności i konieczności nie odbiega wobec tego od ujęć tego problemu u poprzedzających Böhme mistrzów (Mistrz Eckhart, Tauler, Frankfurtczyk), bo z jednej strony mówi się tutaj o indywidualności jako czymś niechcianym, z drugiej zaś zarówno ludzką indywidualność, jak i związane z nią zróżnicowanie pierwotnej jedności ujmuje się jako nieuchronny etap rozwoju Absolutu. Źródłem indywidualizmu (zła) jest dla Böhme szatan, który zapragnął istnieć niezależnie od boskiej harmonii, ale Bóg nie zrealizowałby się w obrębie własnej identyczności. Jest on w stanie pojąć samego siebie – zdobyć samowiedzę – tylko w odniesieniu do czegoś od niego różnego, dlatego zło okazuje się ostatecznie czymś koniecznym w stawaniu się Absolutu. Bóg, jak dostrzega Piórczyński, rozwija się poprzez wyłanianie z samego siebie własnego przeciwieństwa¹⁶⁴. Tego typu optyka sprawia, że wolność jako możliwość wyboru czegoś innego od tego, co już się dokonuje, jest niemożliwa. Niejasna jest również sama przemiana woli indywidualnej w wolę uniwersalną – wyrzeczenie się „ja” – bo skoro „ja” jest wytworem konieczności, a boskość (*Ungrund*) funkcjonuje jako niczym niezwiązana wolność, to „ja” determinowałoby samo siebie do bycia czymś niezdeterminowanym, a to, jak można przypuszczać, ukazuje paradoks bądź sprzeczność tego procesu. Jak wytwór konieczności mógłby wybrać coś, co z istoty swojej znajduje się poza wszelkim wyborem – poza ukierunkowaniem na cokolwiek, a więc poza wszelką

¹⁶² Por. tenże, *Sześć punktów...*, s. 131.

¹⁶³ Por. G. Wehr, *Jakob Böhme...*, s. 100.

¹⁶⁴ Por. J. Piórczyński, *Absolut, człowiek, świat...*, s. 163.

koniecznością – i właśnie z tego względu jest absolutną wolnością? Czy chciany, zdeterminowany wybór absolutnej wolności (boskości) nie uniemożliwiałby zarazem osiągnięcia jej i przeistoczenia się w nią (przebóstwienia), zwłaszcza że wolność ta byłaby ugruntowana we wcześniejszym, określonym wyborze „ja”, i tym samym niejako zanegowana u samych podstaw; nie byłaby wolnością, o jakiej ta mistyka mówi, bo chciany, zdeterminowany wybór wyklucza niezdeteterminowaną, niczym niezwiązaną wolność?

Böhme oczywiście nie wyjaśnia tych zawilosci, ponieważ jego pisma, jak sam przyznaje, nie pełnią funkcji filozoficzno-teoretycznej, lecz mistyczno-praktyczną. We wstępie do *Sześciu punktów teozoficznych* oznajmia, że jego dzieła zrozumieją wyłącznie ci, którym Bóg pozwoli je zrozumieć i że z tego powodu pozostanie niemy dla tych, którzy nie narodzili się z Boga¹⁶⁵. Tego typu oceny i stwierdzenia kierują nas w stronę krytyki poznania rozumowego, jakiemu szewc ze Zgorzelca przeciwstawia przeżycie inicjacyjne i zaangażowanie poprzez wiarę. Śląski mistyk, podobnie jak jego poprzednicy (Mistrz Eckhart, Tauler, Frankfurtczyk), wyznaje pogląd, wedle którego głębi Boga nie zmierzy żadna istota¹⁶⁶, więc poleganie na rozumie w kwestiach, które przynależą do porządku wiary i doświadczenia jest błędne i jałowe, bo „sama wiedza nie może być wiarą”¹⁶⁷. Co więcej, *stricte* teoretyczna wiedza na temat Boga nie ma ostatecznie większego znaczenia dla egzystencji człowieka. Böhme podkreśla, że „nie wielkie i dogłębne poznanie Boga Ojca, ale jego umiłowanie w ogniu Ducha Świętego tryumfować będzie”¹⁶⁸. O wiele większe znaczenie od quasi-scholastycznych dysput o Bogu ma dla jednostki egzystencjalna praktyka, gdyż „[s]zatan również wie, że istnieje Bóg, lecz ta wiedza nie uczyni z niego anioła”¹⁶⁹.

W krytyce racjonalno-formalnej wiedzy, której panowanie jest najsilniejsze w obrębie uniwersyteckich murów, Böhme jest równie radykalny jak Tauler, ponieważ stwierdza, że poznanie uczonych z wyższych szkół przebywa w domu śmierci, natomiast wgląd mistyka znajduje się w duchu, w którym rodzi się życie, które pokonuje śmierć¹⁷⁰. Poznanie Boga nie dokonuje się więc za pośrednictwem rozumu, teoretycznej filozofii, lecz polega na nieustannej

¹⁶⁵ Por. J. Böhme, *Sześć punktów ...*, s. 3.

¹⁶⁶ Por. tenże, *Ponowne narodziny ...*, s. 43.

¹⁶⁷ Tamże, s. 119.

¹⁶⁸ Tamże, s. 26.

¹⁶⁹ Tamże, s. 125.

¹⁷⁰ Por. G. Wehr, *Jakob Böhme ...*, s. 77.

walce, zmaganiach i wyrzeczeniach¹⁷¹. Największym dla człowieka wyrzeczeniem jest rezygnacja z własnego „ja”, z pokładania ufności w zapośredniczony przez tożsamość tego „ja” rozum. Ktoś, kto chce doświadczyć Boga, „musi stać się niczym dziecko, które niczego nie wie i wzdycha jedynie za matką, która je zrodziła”¹⁷². Figura dziecka symbolizuje tutaj pełnię szczęścia, jaka była udziałem człowieka w boskiej jedności, gdy nie istniał jeszcze partykularny rozum, który powstał dopiero wskutek odpadnięcia od tej jedności. Wraz z nastaniem rozumu pojawiła się mądrość, wiedza, świadomość dobra i zła, która nie daje jednak jednak szczęścia, bo mądrość, jak zauważa mistrz, wyklucza prawdziwe szczęście¹⁷³. Na drodze do Boga należy więc wyrzec się rozumu i związanego z nim formalno-abstrakcyjnego poznania, ponieważ rodzi ono spór i wyrasta z partykularnych, niezgodnych z ogólną harmonią tendencji.

Pisząc o utracie jedności, należy mieć na uwadze, że powrót do niej uzależnia Böhme od postawy człowieka, ponieważ człowiek jest jego zdaniem bytem na tyle wolnym, że jako jedyny posiada możliwość samookreślenia i autokonstytucji. Za pomocą własnej woli może zdecydować, czy podda się jedności, czy też wejdzie w prądy niosące ze sobą degradację i rozpad¹⁷⁴. Wiąże się to z tym, że w myśli Böhme, podobnie jak u Frankfurtczyka, piekło i niebo są przede wszystkim wszechobecnymi stanami woli. Jeśli jednostka kieruje swoją wolę ku Bogu, to znajduje się w niebie, jedności. Jeśli natomiast zwraca swe pożądanie ku sprawom ziemskim, to jest w oddalonej od Boga wielości, to zanurza się w piekło¹⁷⁵. Ludzka egzystencja sprowadza się w rezultacie do tego, że jednostka albo wychodzi z samej siebie – wyrzeka się własnego „ja” – przeistaczając się w wolę boską, albo trwa przy własnej tożsamości, stając się łupem Babilonii i szatana¹⁷⁶. Autor *Aurory* jest jednak optymistyczny tak w stosunku do postawy człowieka, jak i zarządzanego przezeń kosmosu, bo oświadcza, że dzięki działalności ludzkiej nastąpi przywrócenie jedności do jej początku, a więc *unio mystica*, zjednoczenie wszechrzeczy¹⁷⁷. I tak jak osobowy Bóg wyłonił się z pierwotnego chaosu boskości, ulegając następnie zróżnicowaniu, tak też na końcu tego procesu powstały z *Ungrundu* Bóg rozpozna samego siebie w człowieku, uzyskując w ten sposób samoświadomość (człowiek stanie

¹⁷¹ Por. J. Böhme, *Ponowne narodziny...*, s. 71.

¹⁷² Tamże, s. 102.

¹⁷³ Por. J. Piórczyński, *Absolut, człowiek, świat...*, s. 215.

¹⁷⁴ Por. J. Böhme, *Sześć punktów...*, s. 82–83.

¹⁷⁵ Por. tamże, s. 62.

¹⁷⁶ Por. tenże, *Ponowne narodziny...*, s. 67–68.

¹⁷⁷ Por. tenże, *Mysterium ziemskie...*, s. 30–32.

się manifestacją Boga)¹⁷⁸. Warto w tym miejscu zauważyć, że los człowieka, tak jak los Boga, poddany jest w równym stopniu nieustannym zmaganiom i walce – boskie życie nie jest wolne od straszliwych cierpień¹⁷⁹ – a więc osiągnięcie przez jednostkę nowej tożsamości (przebóstwienie) musi być poprzedzone intensywną walką¹⁸⁰, w czym ujawnia się afirmacja cierpienia.

Ta przemiana – *unio mystica* – będąc na początku udziałem nielicznych jednostek, obejmie z czasem cały świat, tak że śląski mistyk określa ją mianem Wielkiej Reformacji, bo podobnie jak reformacja Lutra, zmierza ona do odnowy całego świata, tyle że w sposób pełniejszy¹⁸¹. W tak osiągniętej harmonii Bóg stanie się całkowicie jawny w bycie, pokonując jednocześnie to, co dotąd służyło jego rozwojowi, a więc siły zła, ciemności, sporu i niezgody. Powstała dzięki dialektycznej walce harmonia boskiej rzeczywistości to ostateczna, świadoma siebie samej jedność, czyli osiągnięte przez uniwersalną wolę poznanie własnej istoty.

Przechodząc do wpływu, jaki Böhme wywarł na filozofię niemiecką, należy podkreślić, że nie wiemy dokładnie, w jakim stopniu Nietzsche znał twórczość zgorzeleckiego szewca. Jego nazwisko przywołuje w *Nachlassie* bodajże raz, zwracając uwagę na zainspirowanego śląskim mistykiem Novalisa, co do którego zresztą autor *Zaratustry* jest we wspomnianym fragmencie nastawiony krytycznie¹⁸². Trudno jednak nie zauważyć ogromnego wręcz wpływu, jaki Jakub Böhme wyrze na klasyczną filozofię niemiecką i romantyzm¹⁸³. Inspiracja mistykiem jest widoczna w sposób pośredni i poniekąd ukryty, bo, jak można przypuszczać, dzięki idealizmowi niemieckiemu i romantykom, w dziełach samego Nietzschego, który być może nie doceniał bądź nie był świadomy oddziaływania na jego myśl Böhme, a bardziej ściśle pewnych koncepcji tego teozofa zapośredniczonych przez romantyzm jenański i idealizm. Gdy bowiem Nietzsche przedstawia koncepcję świata jako boskiej, twórczej gry poza dobrem i złem, to jako swych poprzedników w głoszeniu tej koncepcji wymienia *Wedy* i Heraklita¹⁸⁴, pomijając przy tym zupełnie niemiecką mistykę panteistyczną.

¹⁷⁸ Por. G. Wehr, *Jakob Böhme ...*, s. 109–110, 119.

¹⁷⁹ Por. J. Piórczyński, *Absolut, człowiek, świat ...*, s. 160.

¹⁸⁰ Por. G. Wehr, *Jakob Böhme ...*, s. 151.

¹⁸¹ Por. tamże, s. 45.

¹⁸² Por. F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie. Tom 13 (Notatki z lat 1887–1889)*, Wydawnictwo Oficyna, Łódź 2012, s. 409.

¹⁸³ Hegel, uznawany przez wielu za największego niemieckiego myśliciela, nazwał Böhme pierwszym filozofem niemieckim. Por. G. Wehr, *Jakob Böhme ...*, s. 199.

¹⁸⁴ Por. F. Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885 ...*, s. 169.

Oddziaływanie śląskiego mistyka tak na Nietzschego, jak i na filozofię niemiecką w ogóle jest oczywiście o wiele szersze. Poza metafizyką woli, panteizmem, problemem wolności i konieczności, mamy u Böhme'go wyraźnie zarysowaną dialektykę (spór, walka i zmaganie się jako istota samego życia), dynamizm bytu (stawanie się) i bezkompromisową krytykę racjonalizmu, w której zawiera się wyjście poza dogmaty i historyczną wiarę oraz utożsamienie prawdziwego chrześcijaństwa z egzystencjalną praktyką. Także ten wątek znajdzie swoje rozwinięcie u Nietzschego, który napisze, że „Królestwo Boże nie jest czymś, co przyjdzie w chronologiczno-historycznym sensie, lecz przemianą sposobu myślenia w jednostce”¹⁸⁵. Bardzo istotny jest również zwrot ku naturze, który czyni zgorzelecki szewc, gdy uznaje, że przyroda jest objawieniem Boga, a więc ktoś, kto szuka Boga, powinien opuścić świątynie i uniwersytety i zwrócić się ku naturze, z której wyłania się „głębia bytu”¹⁸⁶. Ten motyw stanie się jednym z najważniejszych w romantyzmie niemieckim, gdzie będzie się twierdzić, że Bóg objawia się poprzez naturę, co sprawia, że zadaniem człowieka jest wyjście poza własną ograniczoność – partykularne „ja” – i zespolenie się z twórczym duchem wszechświata¹⁸⁷.

Pojmowanie wszechświata jako twórczego, artystycznego procesu, którego jedynym podmiotem jest prowadząca grę sama z sobą boskość stanie się zasadą przewodnią mistyki Johanna Schefflera (Anioła Ślązaka), który dzięki Abrahamowi von Franckenbergowi gruntownie zapoznaje się z twórczością Mistra Eckharta, Taulera oraz Jakuba Böhme'go. I chociaż nie oddaje on sprawiedliwości Böhmemu, gdy idzie o przyznanie mu wpływu, jaki ten wywarł na jego własną myśl¹⁸⁸, to każdy uczciwy badacz przyzna, że słynne dzieło Ślązaka, *Cherubinowy wędrowiec*, nie powstałoby w takiej formie, gdyby

¹⁸⁵ F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie. Tom 13 (Notatki z lat 1887–1889)...*, s. 154.

¹⁸⁶ Por. G. Wehr, *Jakob Böhme...*, s. 111.

¹⁸⁷ A. O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu...*, s. 276.

¹⁸⁸ Jerzy Prokopiuk zauważa, że tak w latach studenckich, jak i później, Johannes Scheffler intensywnie studiował dzieła Jakuba Böhme'go. Można wobec tego stwierdzić, że zgorzelecki szewc był ogromną inspiracją dla autora *Cherubinowego wędrowca*. Mimo tego jednak Anioł Ślązak po latach napisze, że Böhme'go uważa za proroka w równie małym stopniu co Lutra, niejako dezawuuując jego wpływ na własną myśl, co nie zmienia oczywiście faktu, że Scheffler jest wiernym kontynuatorem i spadkobiercą tradycji panteistyczno-mistycznej wywodzącej się od Mistra Eckharta i idącej przez *Teologię niemiecką* do Jakuba Böhme'go. Por. J. Prokopiuk, *Anioł Ślązak – mistyk barokowy*, http://www.gnosis.art.pl/biblioteka_gnosis/biblioteka_gnosis_aniol_slazak.htm (1.01.2019).

nie zetknięcie się Schefflera z literaturą Böhme. Sprawia to, że spotykamy się u niego ze wszystkimi ideami, które dotychczas omówiliśmy.

Jeśli dla przykładu zaczniemy od metafizyki woli, to zauważymy, że istotą wszelkiej rzeczywistości jest dla Anioła Ślązaka wola, jaka, podobnie jak dla autora *Ponownych narodzin*, ma magiczną moc, ponieważ za jej pomocą człowiek może kształtować zarówno własny los, jak i otaczającą go rzeczywistość:

Wola cię zatracą, wola cię ocala,
Wola cię uwalnia i więzi w kajdanach¹⁸⁹.

Od nastawienia woli zależy, czy jednostka znajduje się w raju, czy w piekle, a więc tak jak w mistyce niemieckiej, dusza ludzka może już w doczesności znaleźć się w raju i zjednoczyć się z Bogiem¹⁹⁰. Niebo i piekło nie są zatem transcendentnymi miejscami, do których trafia się na mocy decyzji moralnego, nagradzającego i karzącego Boga, lecz zależą od wewnętrznego nastawienia człowieka, są stanami ludzkiej woli.

Dając wyraźnie do zrozumienia, że raj można osiągnąć na ziemi¹⁹¹, Anioł Ślązak odwołuje się do rozpoczętej przez Mistra Eckharta antropologii, wedle której moc współstwarzania kosmosu przez człowieka jest do tego stopnia równa z mocą boską, że Scheffler mówi o człowieku jako o wtórnym Bogu¹⁹², a o Bogu jako bycie, który staje się Absolutem – pełnią wszelkiej doskonałości – dopiero przez aktywność stworzeń¹⁹³. Bóg, podkreśla autor *Cherubinowego wędrowca*, nie może niczego osiągnąć bez człowieka:

Beze mnie Bóg nie może robaczka nawet stworzyć:
Jeśli nie współdziałałam, rzecz się musi skończyć¹⁹⁴.

Skoro Bóg może najpełniej wyrazić się poprzez człowieka, to jedynie dusza ludzka jest tym gruntem, na którym może wyrosnąć ogród boskiej samowiedzy. Leszek Kołakowski jest zdania, że idea samowiedzy – przywrócenia wyalienowanej z całości istocie jej autentycznego istnienia w identyczności z Bogiem – staje się wyrazista dopiero u Anioła Ślązaka, ponieważ mistyk

¹⁸⁹ Anioł Ślązak, *Cherubinowy wędrowiec...*, s. 303.

¹⁹⁰ Por. tamże, s. 14.

¹⁹¹ Por. tamże, s. 179.

¹⁹² Por. tamże, s. 115.

¹⁹³ Por. tamże, s. 111.

¹⁹⁴ Tamże, s. 44.

ten nadał temu sposobowi myślenia najbardziej wyrazisty kształt¹⁹⁵. Trzeba jednak przyznać, że nie mniej wyrazista jest ta idea u Mistra Eckharta, którego słynne stwierdzenia odnośnie rzeczony samowiedzy – gdyby nie było człowieka, nie byłoby świadomego samego siebie Boga – Kołakowski zresztą przywołuje¹⁹⁶. Johannes Scheffler nie jest więc pod tym względem bardziej wyrazisty od Mistra Eckharta i jego następców (Frankfurtczyk, Böhme). Jego mistyka jest w ogromnej mierze kontynuacją Eckhartowskiego dziedzictwa, co można dostrzec zwłaszcza w obecnych w *Cherubinowym wędrowcu* koncepcjach boskości i osobowego Boga¹⁹⁷.

Źródłem, z którego wszystko emanuje i do którego ostatecznie wszystko powróci jest dla Anioła Ślązaka nie osobowy, transcendentny Bóg, lecz ponadosobowa boskość:

Boskość jest krynicą, wszystko z niej wypływa:
A że płynie dalej, więc też morzem bywa¹⁹⁸.

Wszelka rzeczywistość znajduje się wewnątrz boskości będąc jej przejawem, a więc „w istocie wszystko jest jednym”¹⁹⁹. Emanacją boskości – i widać tutaj liczne ślady lektury pism Eckharta – jest także osobowy Bóg, od którego na drodze do nieuprzączynowanej i całkowicie wolnej boskości (wiecznego spokoju²⁰⁰) należy się wyzwolić²⁰¹. Pierwotnej, nieodróżnicowanej boskości nie jest bowiem w stanie zgłębić nawet osobowy Bóg, który wraz ze wszystkimi rzeczami poddany jest stawaniu się i tak jak one powróci do jedności (bezruchu, spoczynku)²⁰².

Celem tego procesu – przejścia jedności w wielość, a następnie przejścia wielości w jedność – jest oczywiście boska samowiedza, przeobstwienie człowieka, czyli uświadomienie sobie przez niego, że jest wszystkimi rzeczami i że wszystko zawiera się w nim samym²⁰³.

¹⁹⁵ Por. L. Kołakowski, *Jednostka i wolność...*, s. 95.

¹⁹⁶ Por. tamże.

¹⁹⁷ O wpływie Mistra Eckharta na Anioła Ślązaka pisze Cezary Lipiński. Por. C. Lipiński (red.), *„Przedziwna to rzecz jest, człowiek”...*, s. 162–163.

¹⁹⁸ Anioł Ślązak, *Cherubinowy wędrowiec...*, s. 158.

¹⁹⁹ Por. tamże, s. 58.

²⁰⁰ Por. tamże, s. 77.

²⁰¹ Por. tamże, s. 116.

²⁰² Por. tamże, s. 219.

²⁰³ Por. tamże, s. 105.

Boskość, uświadamiając sobie przez człowieka, że jest wszystkimi rzeczami, osiąga ostateczne spełnienie, to jest powraca do niezmaconego niczym spokoju, nicości (przechodzi z podległego konieczności bytu w stan całkowitej swobody, tyle że tym razem świadoma samej siebie). Chcąc osiągnąć ten stan, człowiek musi wyrzec się własnej woli, własnego „ja”, które przesłania mu boski, ponadsobowy i nieograniczony horyzont. Scheffler pisze wręcz o człowieku, który porzuca ograniczającą, *stricte* ludzką tożsamość i w wyniku jej utraty osiąga nową, nadludzką czy też boską:

Porzuc człowieczeństwo, wznies się wyżej trochę:
U Boga mogą mieszkać jedynie bogowie²⁰⁴.

Anioł Ślązak, tak jak wcześniej Böhme, przedstawia jednostkę ludzką jako istotę transcendującą własną naturę i własne ograniczenia oraz będącą, jak cała zresztą rzeczywistość, otwartym projektem, otwartą możliwością. Od szewca ze Zgorzelca przejmie także postrzeganie kosmosu jako dialektycznego procesu, gdzie światło powstaje z mroku, życie ze śmierci, a całość ta jest ostatecznie jedną substancją – jednością przeciwieństw – w obrębie której to wszystko się dokonuje²⁰⁵.

Napędzany przez sprzeczności i zmierzający do *unio mystica* proces jest dla Schefflera czymś koniecznym²⁰⁶. Czy wobec tego w obliczu wszechobecnej konieczności można ocalić ludzką wolność? Przedstawiając Boga jako zarysowującą się możliwość, której zaistnienie jest uzależnione od ludzkiej woli, Ślązak, jak się wydaje, określa człowieka jako całkowicie suwerenny, niepodległy cemukolwiek byt. Z drugiej jednak strony wola ludzka jest na głębszym poziomie wolą boską, jaka realizuje się poprzez człowieka, tak że człowiek, konstytuując siebie i wszechświat za pomocą własnej woli, wypełnia w rezultacie boski plan, i nic więcej. Wolność, jak widzimy, jest tutaj ściśle zespolona z koniecznością, ponieważ mimo fragmentów mówiących o osobistej odpowiedzialności jednostki²⁰⁷, tak odpowiedzialność, jak i rzekoma autonomia są przejawem praszubstancji, a więc człowiek, jako indywiduum, nie jest w stanie wytwarzać prawdziwie autonomicznych, bo niezależnych od uniwersalnej, boskiej woli decyzji. I choć można sądzić, że Scheffler, jako nawrócony katolik i kontrreformacyjny działacz, potępiłby te z ducha luterzańskie interpretacje jego twórczości – odmówienie człowiekowi jakiegokolwiek wolności – to

²⁰⁴ Tamże, s. 256.

²⁰⁵ Por. tamże, s. 206.

²⁰⁶ Por. tamże, s. 167.

²⁰⁷ Por. tamże, s. 228

z jego pism, mimo położenia akcentu na kreatywność i suwerenność jednostki, wynika nieuchronność absolutnej konieczności.

Mystyk mógłby oczywiście na to odpowiedzieć, że dystansujące się od religijnej praktyki teoretyczne rozważania filozoficzne nie są drogą, która prowadzi do właściwego zrozumienia tych kwestii. Doświadczenie, jak mówi autor *Cherubinowego wędrowca*, ma w tym przypadku o wiele wyższą wartość niż wiedza²⁰⁸. Żadne argumenty za realnością Boga nie przekonają wątpiącej czy poszukującej jednostki do uznania istnienia Boga, ponieważ Bóg jest samym istnieniem, życiem – wszystkim, co jest – a nie najdoskonalszą konstrukcją myślową, do której należy się wspinać po drabinie logicznych wnioskowań. Tego typu konstrukcje są obce dynamice egzystencji, dlatego Scheffler zwraca się do typowego, odciętego od życia uczonego tymi słowami:

Ciągle grzebiez w księgach i jak dufny mędrek
Bożego Syna szukasz: uwolnij się nareszcie
Od tego trudu, przyjdź i w stajni go ucałuj,
A dzieciątka siłę zyskasz stąd od razu²⁰⁹.

Człowiek nie powinien więc dążyć za pomocą rozumu do poznania tak swego miejsca we wszechświecie, jak i rzekomego celu, do którego zmierza ludzka egzystencja – typowe postulaty klasycznej filozofii i teologii – lecz powinien doświadczać całą swoją istotą bożej obecności, osiągnąć *unio mystica*, zanegować własną indywidualność oraz zjednoczyć się z wszechwolą istnienia, i w konsekwencji tego wyjść ponad wszelkie związane z partykularną egzystencją poznanie²¹⁰, ponieważ jest ono owocem konieczności, rozproszenia, tak że skrupulatne, szczegółowe analizy, mające źródło w błędnej wierze w rozum sprawiają, że ulega się jeszcze większemu rozproszeniu i niepokojowi przez narastające, nieznanujące rozwiązania wątpliwości²¹¹.

²⁰⁸ Por. tamże, s. 238.

²⁰⁹ Tamże, s. 126.

²¹⁰ Por. tamże, s. 76.

²¹¹ Por. C. Lipiński (red.), *„Przedziwna to rzecz jest, człowiek”...*, s. 226; o nadmiernej refleksyjności jako głównym źródle słabości, w tym filozofii, w jej klasycznej odsłonie, jako dziedzinie hołdującej tejże refleksyjności i z tego względu chorobie, zwróceniu się przeciwko życiu, napisze Nietzsche, tyle że refleksyjność tę będzie krytykował ze zgoła niereligijnych pobudek, bo zdaniem autora *Narodzin tragedii* pojęcia takie jak „Bóg” czy „dusza” są niczym innym, jak wytworem błędnej oceny ludzkiej świadomości, to jest uczynienia jej miarą całego istnienia, najwyższym stanem życiowym, podczas gdy jest ona zaledwie szczegółem i narzędziem życia. Gdy

Przedstawiając poglądy Anioła Ślązaka, nie można pominąć obecnej w *Cherubinowym wędrowcu* afirmacji cierpienia. Droga duszy ludzkiej do zjednoczenia ze źródłem wszelkiego bytu wiedzie bowiem przez cierpienie i przeciwności, ponieważ im bardziej człowiek pragnie porzucić własne „ja” i wyjść poza przyrodzony wymiar swojego istnienia, by osiągnąć przeobóstwienie, tym intensywniej upomina się o niego utożsamiony z diabłem świat, który chce zatrzymać w sobie jednostkę dążącą do odrodzenia. Scheffler powie, że do Boga nie można dostać się inaczej, jak poprzez negację świata²¹², a że zorientowane na zachowanie samego siebie „ja” jest niejako ukoronowaniem doczesnego świata, jego sztandarowym wytworem i reprezentantem, to droga do utożsamienia się z ponadosobową i niczego niepragnącą boskością bogata jest w wyrzeczenia i prawdziwą walkę. Ślązak przedstawia ten pogląd w następujący sposób:

Świat jest polem bitwy. Wieńca ni korony
Nikt stąd nie wyniesie, kto od walki stroni²¹³.

Cierpienie ma dla ludzkiej osobowości tak zbawienną wartość, że mistyk posuwa się wręcz do odrzucenia wszelkiej radości, gdyż jego zdaniem jednostka najszybciej się rozwija w niesprzyjających, trudnych i niosących cierpienie warunkach²¹⁴.

Tak afirmacja cierpienia, jak i wcześniej omówione motywy – między innymi kategoria twórczej, artystycznej boskości, kreatywnego indywiduum jako przejawu tej boskości, współtworzenie przez to indywiduum rzeczywistości i wzięcia za nią odpowiedzialności, krytyka racjonalizmu oraz chęć pogodzenia poszczególnego przejawu bytu z całością istnienia – będą podejmowane z mniejszym lub większym nasileniem nie tylko przez niemieckich filozofów, bo wiemy na przykład, że mistyka Anioła Ślązaka wywarła wpływ na *Etykę* Spinozy²¹⁵, którego Nietzsche wymienia jako jednego z poprzedników własnego sposobu myślenia²¹⁶. *Cherubinowego wędrowca* studiował także

jednak nadaje się świadomości fałszywą, absolutną rangę, to zwraca się ona przeciwko samemu życiu, tworząc konstrukcje wrogie doczesności (Bóg, dusza, zaświaty itd.). Por. F. Nietzsche, *Wola mocy*, Vis-a-Vis Etiuda, Kraków 2015, s. 264; por. tenże, *Dzieła wstyckie. Tom 13 (Notatki z lat 1887–1889)...*, s. 279.

²¹² Por. Anioł Ślązak, *Cherubinowy wędrowiec...*, s. 193.

²¹³ Tamże, s. 298.

²¹⁴ Por. tamże, s. 147, 256.

²¹⁵ Por. J. Kosian, *Mistyka śląska...*, s. 94.

²¹⁶ W liście do swego przyjaciela, Franza Overbecka, Nietzsche pisze o Spinozie w następujący sposób: „Jestem całkiem zdumiony, zupełnie zachwycony! Mam

Leibniz²¹⁷, jednak zasadniczą inspirację Johannesem Schefflerem można dostrzec u Schellinga i Schopenhauera. Schelling powtórzy za Böhmem i Ślązakiem, że człowiek może kształtować siebie z materiału, który mu odpowiada i wedle własnej woli być Bogiem lub diabłem²¹⁸. Schopenhauer z kolei, w duchu niemieckiej i śląskiej mistyki panteistycznej będzie negował świat, podkreślając obojętność na jego sprawy oraz czyniąc wolę siłą napędową całej rzeczywistości. Jeśli natomiast chodzi o Nietzschego, to brak w literaturze wzmianek o tym, by czytał on kiedykolwiek pisma Anioła Ślązaka, mimo że to między innymi jemu – w najogólniejszym, historycznym sensie – zawdzięcza tak istotną w jego filozofii figurę twórcy.

Chcąc się upewnić co do tej, jak i innych tez, teraz, po omówieniu ostatniej postaci badanego przez nas nurtu spekulatywno-panteistycznego, wypadaloby przedstawić jego ogólny wpływ na filozofię, skupiając się przede wszystkim na roli, jaką odegrał on w kształtowaniu się poglądów Nietzschego, oczywiście

poprzednika, i jakiego! Spinozy niemalże nie znałem: a że zapragnąłem go teraz było «działaniem instynktu». Nie tylko jego ogólna tendencja jest równa mojej – uczynić poznanie najmocniejszym afektem – odnajduję siebie w pięciu głównych punktach jego nauki, ten najniezwykleszy i najsamotniejszy myśliciel jest mi po prostu najbliższy w tych sprawach: zaprzecza wolności woli -; celowości -; moralnemu porządkowi świata -; brakowi egoizmu -; złu -; jeśli są oczywiście olbrzymie odmienności, to leżą one bardziej w różnicy czasu, kultury, nauki. *In summa*: moja samotność, która, jak w bardzo wysokich górach, często, często dusiła mnie i burzyła mi krew, jest przynajmniej teraz samotnością we dwóch. – Osobliwie!”. Friedrich Nietzsche. *Werke IV, hrsg. v. K. Schlechta, Ullstein Materialien* [= Schl. IV, s. 763–764, za: J. Żelazna, „*Mam poprzednika, i to jakiego!*”. *Okoliczności powstawania Nietzscheańskiego Zaratustry, „Filo-Sofija”* 2005, nr 1, s. 173; stosunek Nietzschego do Spinozy był jednak nieco bardziej złożony, ponieważ na przykład w *Poza dobrem i złem* nazywa holenderskiego myśliciela mściwcem i trucicielem, a to ze względu na abstrakcyjny i zupełnie oderwany od życia charakter jego spekulacji. Filozofia Spinozy jest zatem dla Nietzschego także przykładem zlej, bo niesłużącej egzystencji twórczości. Por. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem, Vis-a-Vis Etiuda*, Kraków 2010, s. 34–35.

²¹⁷ Por. J. Kosian, *Mistyka śląska...*, s. 77.

²¹⁸ „Człowiek stoi na owym szczycie, na którym ma w sobie źródło samopobudzenia w równej mierze ku dobru, jak ku złu: splot zasad w nim nie jest konieczny, lecz wolny. Człowiek stoi w punkcie przecięcia; cokolwiek wybierze, będzie to jego uczynkiem, ale nie może pozostać niezdecydowanym, gdyż Bóg w sposób konieczny musi się objawić, a w dziele Stworzenia w ogóle nie może pozostawać nic dwuznacznego”. F. W. J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, Inter Esse, Kraków 2003, s. 88–89.

wskazując przy tym, czy chodzi tutaj o bezpośredni, czy pośredni wpływ. Zaczniemy od pokrewnej mistyce pod względem głoszonych postulatów filozofii życia (niem. *Lebensphilosophie*).

Wilhelm Dilthey nie ma wątpliwości co do chrześcijańskich źródeł filozofii życia, a Nietzsche, jak powszechnie wiadomo, uchodzi za jednego z jej najistotniejszych przedstawicieli. Niemiecki myśliciel hermeneutyczny w zbiorze esejów *Erlebnis und Dichtung* zwraca uwagę na wpływ chrześcijańskiej mistyki panteistycznej, przede wszystkim Jakuba Böhmego, na Lessinga, Goethego, Novalisa i Hölderlina²¹⁹, których Nietzsche znał, wysoko sobie ceniąc zwłaszcza myśl i osobę Goethego²²⁰. Ponadto sam Friedrich Schlegel, jeden z twórców filozofii życia oraz głównych przedstawicieli romantyzmu jenańskiego, w swym słynnym dziele zatytułowanym *Filozofia życia* główną zasadą refleksji zespolonej z egzystencją czyni nie rozum, lecz prawdy podane przez chrześcijańskie Objawienie²²¹. Filozofia, mówi Schlegel, musi służyć życiu i mieć walor praktyczny, czego z pewnością nie można powiedzieć o jałowej jego zdaniem filozofii akademickiej²²². Przeciwwstawienie między wiedzą zapośredniczoną przez życie a spekulatywnymi, niepopartymi egzystencjalną praktyką rozważaniami, wywodzi się, jak pamiętamy, z pism niemieckich mistyków panteistycznych, których dzieła Schlegel studiował. Ich wpływ na jenańskiego romantyka

²¹⁹ Por. J. Kosian, *Mistyka śląska...*, s. 8–9.

²²⁰ Z pismami Novalisa Nietzsche zapoznał się we wczesnej młodości w bibliotece swego wuja. Z twórczością Hölderlina był zaznajomiony na tyle, że na jej temat napisał w latach szkolnych esej. Do Lessinga Nietzsche odnosił się raczej z uznaniem, choć podejrzana wydawała mu się zwłaszcza jego skłonność do uniwersalizmu, z którym utożsamiał ubóstwo duchowe. O wzbudzenie w Lessingu skłonności do tego uniwersalizmu autor *Poza dobrem i złem* oskarżał drobnomieszczaństwo. Jeśli natomiast chodzi o Goethego, to jest on najważniejszą z tych postaci, ponieważ to od niego Nietzsche przejmie rozróżnienie na to, co zdrowe (klasyczne) i na to, co chore (romantyczne). Temu rozróżnieniu Nietzsche nada o wiele większe znaczenie od tego, jakie nadał mu Goethe, ponieważ zbuduje na nim fundamentalną w jego filozofii teorię sił (zdrowia – choroby, siły – słabości, afirmacji – negacji). Por. T. H. Broberger, *Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography*, University of Illinois Press, Illinois 2008, s. 186–187; por. F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, w: *Dzieła wszystkie. Tom 1 (Narodziny tragedii, Niewczesne rozważania)*, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2012, s. 202–203; por. A. Lewandowski, *Nietzsche i romantyczne niebezpieczeństwa nowoczesności*, w: M. Kruszelnicki (red.), *Nietzsche i romantyzm*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2013, s. 73.

²²¹ Por. F. Schlegel, *Filozofia życia*, Hachette, Warszawa 2011, s. 12.

²²² Por. tamże, s. 24.

jest widoczny, jeśli chodzi chociażby o ujętą w *Filozofii życia* kategorię postępu w dziejach, rolę wewnętrznych afektów w poznaniu (wyobraźnia, uczucie, intuicja), dialektyczną jedność przeciwieństw, krytykę partykularnych tendencji ludzkiego „ja”, problematykę wolności i konieczności (wszystko podlega prawom postępu, zatem konieczność i tak się urzeczywistni), położenie nacisku na dynamikę kosmosu (stawanie się) oraz – przede wszystkim – pierwszorzędną rolę suwerennej, ustanawiającej rzeczywistość woli²²³. Co więcej, Schlegel mówi o bycie jako życiu, w którym wszystko jest ze sobą złączone²²⁴ oraz o etyce, wedle której moralny postęp dokonuje się dzięki cierpieniu i ciężkim próbom, które hartują ducha i leczą słabości²²⁵. Żeby uwyraźnić różnice między antyczną sztuką życia a wyrosłą przede wszystkim z chrześcijańskiej mistyki panteistycznej filozofią życia, spróbujmy krótko scharakteryzować te dwa nurty, jednocześnie wskazując, do jakiego stopnia Nietzsche, jako reprezentant *Lebensphilosophie*, pozostaje wierny antykowi, a w jakiej mierze jego myśl nawiązuje do kategorii wypracowanych przez chrześcijaństwo, zwłaszcza tych zorientowanych nieortodoksyjnie i teozoficznie.

W hellenistycznych szkołach zainteresowanych sztuką życia nie postrzegano bytu jako dynamicznej, żywej jedności oraz nie wskazywano w tak jednoznaczny sposób na rolę, jaką odgrywają ból i cierpienie w rozwoju wewnętrznym jednostki, nie wspominając już o kształtowaniu bytu przez wolę człowieka. Zarówno Epikur, jak i stoicy wyraźnie dystansują się wobec wszelkich prób opanowania świata przyrodniczego i społecznego, skupiając się zamiast tego na opanowaniu samych siebie. Celem, który im przyświeca, jest szczęście dostrzegane w wewnętrznym spokoju i obojętności, wyzbyciu się namiętności. Epikur mówi o wolności od psychicznego i fizycznego bólu oraz o wszechświecie, który zawsze był taki, jak teraz i zawsze taki będzie, a więc pozbawionym jakiegokolwiek dynamiki, napięcia czy ruchu. Sceptycy natomiast wyrzekają się modelu szczęścia proponowanego przez Epikura i stoików stwierdzając, że dopiero rezygnacja z wszelkich postaw i sądów, w tym twierdzeń, że przyjemność jest celem życia bądź ideałem jest życie zgodne z naturą, daje wewnętrzny spokój, jednak nie będąc tym samym zdolni do określenia natury i celu rzeczywistości – czy jest dynamiczna, czy statyczna, czy człowiek jest istotą twórczą, która ma na nią wpływ, czy wręcz przeciwnie – nie są w stanie afirmować związanego ze zmaganiem egzystencjalnymi heroizmu, ponieważ ich zdaniem za każdym poglądem przemawiają silne argumenty zarówno

²²³ Por. tamże, s. 28, 60, 63–64, 72, 151, 163.

²²⁴ Por. tamże, s. 118–119.

²²⁵ Por. tamże, s. 178–179.

za, jak i przeciw, dlatego nie walka, lecz swego rodzaju rezygnacja jest dla sceptyków tym portem, którego winna wypatrywać żeglująca po wzburzonym oceanie poznania jednostka.

Prezentowane przez antyczną sztukę życia postawy są dla Nietzschego z gruntu obce²²⁶. Kiedy antyczni myśliciele mówią o obojętności i gwarantowanemu dzięki niej spokojowi wewnętrznemu, Nietzsche pisze o namiętności jako cesze konstytutywnej człowieka szlachetnego, nazywając przy tym pospolitymi tych, którzy są jej pozbawieni²²⁷. Co więcej, starożytny umiar i związana z nim dążność do osiągnięcia wewnętrznej harmonii wprost nazywa miernością²²⁸. W *Zmierzchu bożyszcz* uznaje za prawdziwie wolnego tego, kto pogardliwie pomiata dobrym samopoczuciem²²⁹, a dobre samopoczucie – moralny wymiar praktykowania filozofii – było celem ostatecznym tak dla Epikura, jak i stoików oraz sceptyków. Szczęście jako takie nie ma dla Nietzschego większej wartości, ponieważ „człowiek nie chce szczęścia, lecz mocy”²³⁰. Czyniąc wolę mocy esencją wszelkiego istnienia – „samo życie jest tym, co się zawsze

²²⁶ Znany jest oczywiście pozytywny stosunek autora *Zaratustry* zarówno do Epikura, jak i antycznego sceptycyzmu, w przeciwieństwie do stoicyzmu, którego koncepcję życia zgodnego z naturą poddaje radykalnej krytyce w *Poza dobrem i złem*. W *Radosnej wiedzy* Nietzsche ukazuje Epikura jako kogoś, kto właśnie ze względu na permanentne cierpienie tworzy tchnącą spokojem i umiarkowaniem koncepcję szczęścia. Zauważmy jednak, że nawet jeśli cierpienie, jak chce Nietzsche, odegrało istotną rolę w kształtowaniu się poglądów Epikura, to sam Epikur w swej filozofii proponuje unikanie cierpienia i przykrości, i poszukiwanie przyjemności. Z kolei w *Woli mocy* Epikur, podobnie jak sceptyk Pyrron, ukazany jest jako charakter prawy, w przeciwieństwie do charakteru obłudnego, który Nietzsche dostrzega między innymi u Platona i Sokratesa. Ostatecznie jednak w antycznej sztuce życia autor *Antychrysta* dopatruje się symptomów dekadencji – nadmierne interesowanie się szczęściem i związany z nim moralizm to dla Nietzschego broń skierowana przeciwko niemoralnemu w swej istocie życiu – a więc sprzeczności instynktów, ich zakłamaniu. Nietzsche, dostrzegając w Pyrronie i Epikurze formy dekadencji, nihilizmu, właściwymi filozofami Grecji nazywa presokratyków, gdzie życie i refleksja stanowiły nierozłączną jedność i spójną całość. Por. F. Nietzsche, *Wola mocy...*, s. 185, 189, 191–92; por. tenże, *Pisma pozostałe*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009, s. 91.

²²⁷ Por. F. Nietzsche, *Radosna wiedza...*, s. 42.

²²⁸ Por. tenże, *Tako rzecze Zaratustra...*, s. 123.

²²⁹ Por. tenże, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, Vis-a-Vis Etiuda, Kraków 2015, s. 85.

²³⁰ Tenże, *Wola mocy...*, s. 189.

pokonywać musi²³¹ – oraz określając samą wolę mianem wyzwolicielki²³², a więc czegoś, co ma wpływ na rzeczywistość i kształtuje ją, Nietzsche jest po pierwsze w swych dążeniach i propozycjach wyjątkowo niegrecki, co podkreśla zresztą Löwith²³³, po drugie zaś, można się u niego dopatrzeć kontynuacji motywów, które pierwotnie pojawiły się w niemieckiej mistyce panteistycznej – między innymi metafizyka woli, immanentyzm, problem wolności i konieczności, aspekt twórczości – choć te zapożyczenia i wpływy ulegają oczywiście u autora *Poza dobrem i złem* tak daleko idącej transformacji, że osiągają nowe znaczenie i sens.

Pierwsze istotne transformacje niemieckiej mistyki panteistycznej dokonują się w filozofii krytycznej Kanta, a następnie w idealizmie niemieckim. W przypadku Kanta i idealistów niemieckich na transformacje poszczególnych motywów, oprócz ich osobistych preferencji i inklinacji, miała także wpływ ogólna atmosfera epoki, w której przyszło im tworzyć, zwłaszcza prymat nowożytnego przyrodoznawstwa oraz procesy racjonalizacji i odczarowania świata. Mając to na uwadze, w dalszej części pracy najpierw ogólnie scharakteryzujemy nowożytność pod kątem tych tendencji, które wpłynęły na transformacje problemu wolności i konieczności, po czym przejdziemy do omówienia tego zagadnienia u interesujących nas myślicieli, starając się ustalić, w jakim stopniu wpłynęli bądź też mogli wpłynąć w tym zakresie na Nietzschego.

²³¹ Tenże, *Tako rzecze Zaratustra...*, s. 84.

²³² Por. tamże, s. 101.

²³³ Por. K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia...*, s. 217.

ROZDZIAŁ II

PROBLEM WOLNOŚCI I KONIECZNOŚCI W IDEALIZMIE NIEMIECKIM I JEGO WPŁYW NA FILOZOFIĘ NIETZSCHEGO

2.1. Wprowadzenie: zmierzch mistyki i narodziny nowożytności

Chociaż *novum* niemieckiej i śląskiej mistyki panteistycznej polegało na rozszerzeniu spekulacji na sferę przyrody (poszukiwanie śladów boskości w przyrodzie) i położeniu nacisku na indywidualny i oparty na wolności charakter osobowej relacji między człowiekiem a Bogiem, czego nigdy nie udało się uzasadnić uniwersalistycznie i esencjalistycznie zorientowanej ortodoksji chrześcijańskiej¹, to zarówno olbrzymi rozwój nowożytnego przyrodoznawstwa od czasów Galileusza i Kartezjusza, jak i nowożytne procesy indywidualizacji, związane z przyznaniem jednostce coraz większej autonomii wobec porządku metafizyczno-religijnego, przyczyniły się do zmerchnięcia niemieckiej i śląskiej mistyki w jej klasycznej, panteistycznej postaci. W następstwie upadku Arystotelesowskiego paradygmatu postrzegania kosmosu jako hierarchicznego, jakościowo zróżnicowanego i celowego, uznania nauki (nowożytnego,

¹ W tekście poświęconym religijno-teologicznym źródłom myśli egzystencjalnej, przede wszystkim związku egzystencjalnej koncepcji wolności z luteranizmem, Paweł Pieniążek, podczas omawiania roli filozofii Schellinga w kształtowaniu się tej koncepcji wolności, zwraca uwagę, że doświadczony tak przez Schellinga, jak i Kierkegaarda kryzys chrześcijaństwa wiązał się ze zdeformowaniem tej doktryny przez pogańską spekulację Greków, jej racjonalizm i esencjalizm, za sprawą których chrześcijaństwo nie było w stanie ugruntować osobowej i opartej na wolności relacji człowieka z Bogiem, ponieważ wpływ filozofii greckiej spowodował, że Bóg był postrzegany jako wieczny i niezmienny absolut, człowiek zaś jako esencja. Autentyczna, nieprzymuszona komunikacja między tego typu bytami była zatem niemożliwa. Por. P. Pieniążek, *Wola i konieczność. Kształtowanie się egzystencjalnej koncepcji wolności*, „Przeгляд Filozoficzno-Literacki” 2017, nr 48, s. 341–342.

matematycznego przyrodoznawstwa) za jedyne adekwatne narzędzie poznania świata, wynikającej stąd krytyki religii i metafizyki, i związanych z tą krytyką procesów laicyzacji (odczarowanie świata) oraz pojawienia się nowożytnego subiektywizmu, mistyka straciła jakiegokolwiek istotne znaczenie, tak że została ostatecznie wygnana poza mury ściśle strzeżonej przez instrumentalny, racjonalny rozum twierdzy.

Jeśliby jednak przyrzeć się bliżej opisanym wyżej zjawiskom, okazałoby się, że hołdująca racjonalności i niechętna wszelkiemu zabobonowi nowoczesność nie zaistniałaby w takiej formie, gdyby nie chrześcijańskie, religijno-metafizyczne dziedzictwo. Wszak obie interesujące nas tendencje, rozwój nowożytnego przyrodoznawstwa i nowożytne procesy indywidualizacji, pojawiły się po inicjującej je epoce odrodzenia na gruncie racjonalistycznej metafizyki chrześcijańskiej, a ta druga w jeszcze większym stopniu w łonie panteistycznej mistyki. Co więcej, fundamentalny motyw niemieckiej mistyki panteistycznej, a mianowicie relacja między wolnością a koniecznością, mimo wygaśnięcia samej mistyki, znajduje swoją kontynuację w nowożytności, gdzie staje się jednym z najistotniejszych zagadnień, chociaż funkcjonuje odtąd w innej niż w misticznej formie, ponieważ związany jest ze *stricte* świecką nauką (przekonanie o deterministycznej naturze rzeczywistości) i narodzinami podmiotowości (autonomia).

Napięcie pomiędzy autonomią jednostki a koniecznością przyrodniczą z całą siłą pojawia się w filozofii Immanuela Kanta, którego myśl stanowi wyraz wspomnianych procesów, które narastały w nowożytności. Kantowska, niezadowolająca na gruncie teoretycznym próba uzgodnienia wolności i konieczności, zainauguruje z kolei idealizm niemiecki, dla którego ludzka wolność, chęć jej ocalenia wobec ekspansji mechanicystycznego obrazu świata, stanie się motywem centralnym. To właśnie idealizm niemiecki, jak przekonamy się w dalszej części pracy, jest ogniwem pośredniczącym między niemiecką mistyką panteistyczną a filozofią Nietzschego, ponieważ sama mistyka pojawia się w nim w nowej, przekształconej, uwzględniającej procesy nowożytności, a zwłaszcza nowożytny indywidualizm postaci, znacząco inspirując powstanie nawiązujących do niej projektów panteistycznych (Schelling, romantyzm jenański, Hegel), a jej zasadnicze kategorie przelamują się przez idealizm, docierając do Nietzschego głównie poprzez romantyków jenańskich i Schopenhauera, chociaż w zmienionej postaci, bo właśnie naznaczonej silnym piętnem kantyizmu i idealizmu. Metafizyka woli, odgrywająca pierwszorzędą rolę w spekulacjach Mistra Eckharta, Frankfurtczyka czy Böhme, powraca przecież w myśli Nietzschego w przekształconej między innymi przez idealizm niemiecki postaci; w aspekcie metafizycznym (wola mocy jako osnowa

rzeczywistości), jak również ewolucyjnym i indywidualistycznym (konkretne indywiduum jako przejaw woli mocy).

Chcąc się przekonać o prawdziwości powyższych twierdzeń, należałoby zacząć od nakreślenia ogólnego charakteru epoki nowożytnej, jej oryginalności i znaczenia na tle wcześniejszych epok, skupiając się przede wszystkim na przemianach, jakich dokonała nowożytna rewolucja naukowa i nowożytne procesy upodmiotowienia człowieka. Następnie powinniśmy wskazać na chrześcijańsko-mistyczne motywy, które, choć zsekularyzowane, odgrywają istotną rolę w formowaniu się tych przemian (koncepcja postępu w dziejach, kategoria twórczej, odpowiedzialnej za kształt rzeczywistości jednostki itd.) oraz podkreślić rosnący rozdźwięk między przekonaniem o absolutnie wolnej jednostce a wyłaniającym się z badań naukowych obrazem całkowicie zdeterminowanego, mechanicznego świata (problem dualizmu), wolność tę znoszącego.

O ile w starożytności dominował rozumny zachwyty nad skończonym, uporządkowanym kosmosem, a w średniowieczu na plan pierwszy wysunęły się kwestie Boga i duszy (rozumny namysł nad światem zaprzęgnięto w służbę teologii), o tyle w nowożytności pojawia się wyraźne pęknięcie na idealnym dotąd obrazie przyrody (starożytny, uporządkowany kosmos czy średniowieczne miejsce znajdujące się pod nieustanną opieką dobrego Boga), ponieważ w wyniku odkryć naukowych po raz pierwszy rodzi się w człowieku świadomość kosmosu jako czegoś obcego i odeń różnego (spoglądanie na naturę jako na ślepy, podlegający koniecznym prawidłowościom mechanizm) oraz jako czegoś nieskończonego (między innymi podważenie przez Kopernika poglądu jakoby Ziemia znajdowała się w centrum wszechświata). Wraz z tą świadomością pojawia się antagonizm (dualizm) pomiędzy człowiekiem a przyrodą², bo jeśli chrześcijaństwo rozbiło grecką jedność kosmosu – jedność

² Por. A. Ganowicz-Bączyk, *Wpływ nowożytnego antropocentryzmu na relację człowieka do przyrody. Część pierwsza*, „*Studia Ecologiae et Bioethicae UKSW*” 2011, nr 9, s. 10; najbardziej znanym czy też najbardziej godnym uwagi świadkiem upadku tradycyjnych, naiwnych obrazów świata i związanych z tym upadkiem nowożytnych przemian, w tym pojawienia się nowoczesnej, nieznaidującej oparcia świadomości, jest Blaise Pascal, którego swoją drogą w notatkach często przywołuje Nietzsche, posuwając się nawet do pochwały francuskiego matematyka i filozofa, który, jak wiemy, ostatecznie rzuca się w objęcia chrześcijańskiej religii. W *Mysłach* Pascal między innymi stwierdza: „Niechaj tedy człowiek przyjrzy się naturze w jej wzniosłym i pełnym majestacie, niech oddali wzrok od niskich przedmiotów, które go otaczają. Niech spojrzy na to olśniewające światło, niby lampa wiekuista oświecające wszechświat; niechaj ziemia zda mu się jako punkcik w stosunku do rozległego kręgu, jaki ta gwiazda opisuje, i niech się zdumieje, że ów rozległy krąg jest jeno drobnym punkcikiem

człowieka i świata – i relację między człowiekiem a światem zapośredniczyło nadającym sens ludzkiej egzystencji Bogiem, to nowożytność, usuwając bądź ograniczając znaczenie Boga, wytworzyła przepastny dystans między człowiekiem a jawiącym mu się jako coraz bardziej obcy światem. Dystans ten, właśnie pod postacią relacji wolności i konieczności, usiłowała bezskutecznie znieść i przezwyciężyć. Sprawia to, że nowożytność jest z jednej strony symbolem postępu cywilizacji, odważnych poszukiwań i odkryć naukowych, emancypacji i indywidualizmu, z drugiej zaś jawi się jako epoka samotności człowieka i utraty sensu, który dotąd był zagwarantowany tak przez starożytność, jak i średniowiecze³. Wiedza typu klasycznego miała bowiem na względzie to, co uniwersalne. Wiedza nowożytna natomiast, mając za wzór nauki doświadczalne, nie była w stanie nadać sensu ludzkiej egzystencji, bo samą wiedzę zredukowano do tego, co czerpiemy z nauk przyrodniczych, zorientowanych wyłącznie na opanowywanie przyrody⁴.

Gloryfikacja tak rozumianej wiedzy naukowej – matematyczne, mechaniczne interpretowanie przyrody i traktowanie nauki jako narzędzia mającego umożliwić ujarzmienie natury – spleta się z narodzinami nowożytnej podmiotowości, której ojcem określa się Kartezjusza. Autor *Medytacji*, chcąc przezwyciężyć z jednej strony protestancką, z drugiej libertyńsko-sceptyczną krytykę zdolności rozumu do poznania prawdy, sformułował argument *cogito ergo sum*, mający na celu przywrócenie godności rozumowi ludzkiemu⁵. Absolutna, Kartezjańska wiara w ludzki rozum – uczynienie zeń fundamentu

w porównaniu z tym, jaki obejmują gwiazdy, toczące się na firmamencie”. I dalej: „Ostatecznie bowiem, czymże jest człowiek w przyrodzie? Nicością wobec nieskończoności, wszystkim wobec nicości, pośredkiem między niczym a wszystkim. Jest nieskończenie oddalony od rozumienia ostateczności; cel rzeczy i ich początki są dlań na zawsze ukryte w nieprzeniknionej tajemnicy; równie niezdolny jest dojrzeć nicości, z której go wyrwano, jak nieskończoności, w której go pograżono”. Por. B. Pascal, *Mysli*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1989, s. 60–61, 63. Jeśli natomiast chodzi o wspomniany wyżej stosunek Nietzschego do Pascala, to na przykład w notatce z przełomu maja i lipca 1885 roku, nazywa *Mysli* Pascala książką z rodzaju najgłębszych i niewyczerpywalnych. Następnie, w tym samym tomie *Nachlassu* stwierdza, że od czasów Pascala nic istotnego się nie wydarzyło, ukazując tym samym swe uznanie dla jego intelektualnych wysiłków. Zob. F. Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 435, 577.

³ Por. A. Kobyliński, *Chrześcijaństwo i nowożytność*, „Collectanea Theologica” 2004, nr 74, s. 128.

⁴ Por. tamże, s. 129.

⁵ Por. tamże, s. 139.

wszelkiej wiedzy; wiedza tkwi nie w świecie zewnętrznym, lecz w człowieku – sprawiła, że rozum stał się odtąd wyłącznym kryterium prawdy⁶. Z przekonania o rozumie jako jedynym narzędziu poznawczym umożliwiającym dotarcie do prawdy wyrasta metoda badań naukowych wyzwolonych spod wpływu autorytetów (Kościoła, Biblii, autorów antyku). Wraz z powstaniem nowej mentalności naukowej, przenikniętej skoncentrowanym na faktach podejściem matematycznym i uznającej poznanie przyrody nie za cel sam w sobie, lecz narzędzie służące człowiekowi i jego potrzebom⁷, wyłania się nowożytna podmiotowość, która przestaje być częścią metafizycznego i teologicznego spłotu, stając się autonomiczną, krytyczną i całkowicie indywidualną, opierającą się na sobie samej subiektywnością⁸. Bycie podmiotem to nic innego, jak bycie wolnym, również – lub przede wszystkim – od porządku natury i tradycji religijnej⁹, dlatego w nowożytności pojawia się zupełnie nowy obraz świata, w którym wymiar indywidualny, subiektywistyczny, znacznie przeważa nad wymiarem obiektywno-universalitym¹⁰. W wyniku nowoczesnych procesów indywidualizacji człowiek zostaje wyrwany ze swych związków z bytem (całością), tracąc tym samym punkt odniesienia do obiektywnego porządku rzeczy, co z kolei wyzwala, jak zauważa Charles Taylor, charakterystyczną dla nowoczesności ekspresję twórczą, ponieważ, skoro rozum ludzki staje się jedynym kryterium poznania, to rozum ten ustanawia wszelkie wartości, tak że odkrywanie jest nierozdzielnie splecione z tworzeniem, wytwarzaniem sensów¹¹. Uwalniająca się od wpływów świata zewnętrznego podmiotowość staje się więc z jednej strony nośnikiem rozumu instrumentalnego, ponieważ przekształca rozum w narzędzie panowania nad naturą (cel wiedzy wskazany przez

⁶ A. Ganowicz-Bączek, *Wpływ nowożytnego antropocentryzmu ...*, s. 15.

⁷ Por. tamże, s. 11.

⁸ Na związek autonomii z nauką w nowożytnym sensie zwraca uwagę Jacek Migasiński. Podkreśla on, że ze względu na rozwój astronomii, fizyki i matematyki nauka zdobywa dla siebie coraz większą autonomię względem czysto teoretycznych spekulacji odwołujących się głównie do chrześcijańskiego objawienia. Autonomię nauki gwarantował przede wszystkim rozwój świadomości metodologicznej (myślenie krytyczne, sceptyczne, odnoszące się do obserwowanych faktów, a nie czczych spekulacji), która przyczyniła się do wyzwolenia od spekulatywnego języka tradycyjnej kosmologii. Por. J. Migasiński, *Filozofia nowożytna*, Wydawnictwo Stentor, Warszawa 2011, s. 6–7.

⁹ Por. tamże, s. 30.

¹⁰ Por. A. Kobyliński, *Chrześcijaństwo i nowożytność ...*, s. 128.

¹¹ Por. C. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 37.

Bacona i Kartezjusza), z drugiej natomiast sama zaczyna być źródłem sensu, do czego grunt przygotował Kartezjusz poprzez analizę ludzkiej świadomości.

Autonomiczny, decydujący o sobie samym i nadający indywidualny, wolny od nacisku tradycji sens własnej egzystencji podmiot oraz podmiot uprawiający naukę odzwierciedlającą tę niezależność i autonomię w przestrzeni poznawczej, przyczyniają się do desakralizacji istnienia (odczarowania świata). Spoglądanie na wszechświat jako na poddany ślepej konieczności mechanizm, w którym czynnik sprawczy ruchu istnieje immanentnie (*vide* Giordano Bruno i jego nowe rozumienie materii jako jedynej istniejącej substancji) sprawia, że hipoteza Boga Stwórcy staje się niepotrzebna¹². Mechanicyzyczny, podlegający czysto materialnym prawom kosmos kwestionował zastaną tradycję do tego stopnia, że wydawało się, iż mamy do czynienia z ostateczną desakralizacją przyrody¹³. Ponadto sam rozum instrumentalny, związany z nowożytnym subiektywizmem, poprzez traktowanie wszystkich rzeczy wyłącznie jako środków służących osiągnięciu celu, jakim było podporządkowanie przyrody człowiekowi, spowodował, że rzeczy straciły swoją magię, w konsekwencji czego świat został pozbawiony wymiaru mitycznego i nadnaturalnego¹⁴. Heidegger zauważa, że w nowożytności pojawia się nowa postawa ludzkiego jestestwa (*Dasein*), manifestująca się w dominacji tego, co matematyczne. Matematyczny charakter myślenia sprawia, że odrzuca się Objawienie i tradycję, ponieważ to, co matematyczne, opiera się na niezależności, podczas gdy tradycyjne myślenie nie potrafiło samo z siebie osiągnąć prawdziwie niezależnego charakteru¹⁵. Autorytet Boga i Kościoła zostaje wobec tego zastąpiony autorytetem rozumu, nadmysłowość zostaje zastąpiona przez historyczny rozwój, a twórcza moc Boga przekształca się w twórczy potencjał człowieka¹⁶.

Komentując nowożytne procesy sekularyzacji, Heidegger stwierdza, że to chrześcijaństwo ma największy udział w doprowadzeniu do tych procesów¹⁷. Uczeń Heideggera, Löwith, idzie jeszcze dalej, mówiąc – i zgadza się tutaj z Nietzschem – że nowoczesność ze swą wiarą w postęp i rozum jest wyrazem

¹² Por. A. Ganowicz-Bączek, *Wpływ nowożytnego antropocentryzmu...*, s. 12.

¹³ Por. tamże, s. 18.

¹⁴ Por. A. Kobyliński, *Chrześcijaństwo i nowożytność...*, s. 130.

¹⁵ Por. M. Heidegger, *Drogi lasu*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 180.

¹⁶ Por. M. Jesic, E. Andreansky, *Heidegger wobec kartezjańskiej koncepcji nauki nowożytnej*, „Idea – studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 2011, nr XXII, s. 106–107.

¹⁷ Por. M. Heidegger, *Drogi lasu...*, s. 68.

sekularyzacji chrześcijaństwa¹⁸. Z kolei Blumenberg stanowczo odrzuca tego rodzaju interpretacje, upatrując w nowoczesności swoistość i nową jakość (oryginalność na tle poprzednich epok)¹⁹. I choć spór o status nowożytności pozostaje dla wielu nierozstrzygnięty, to można słusznie przypuszczać, że rację ma w nim Löwith, bo za jego tezę przemawia więcej przekonujących argumentów aniżeli za innymi stanowiskami. Nowożytność bowiem, jak pokazuje Andrzej Kobyliński, stanowi owoc chrześcijańskiego ducha *par excellence*, ponieważ samo pojęcie „nowożytności” zakłada chronologiczny porządek rzeczywistości. Istnienie rozwoju i postępu staje się możliwe dopiero po pojawieniu się w świecie chrześcijańskiej koncepcji czasu linearnego. W Grecji istniała, jak wiadomo, idea wiecznego powrotu i czasu kolistego, dlatego też nowoczesne spojrzenie na historię linearną jako na coś, co ma samo w sobie własne wytłumaczenie i własną zdolność zbawczą, ma swe źródła w chrześcijańskim rozumieniu dziejów świata²⁰. Podobnie rzecz przedstawia się z właściwym tej epoce zwrotem antropologicznym – zwrot od Boga ku człowiekowi zajmującemu odąd centralne miejsce w świecie – ponieważ to chrześcijaństwo, poprzez wywyższenie osoby ludzkiej, nadanie jej godności i wartości, a już zwłaszcza mistyczno-teozoficzne doktryny w łonie samego chrześcijaństwa mówiące o przeobstwieńcu człowieka (Mistrz Eckhart, Jakub Böhme) stworzyły podstawy do tego zwrotu. Francis Bacon, postulujący zarówno pełną autonomię rozumu ludzkiego, jak i reformę nauki w kierunku jej uprządkowania, inspirowany do tego typu rozwiązań czerpał z Biblii, zgodnie z którą Bóg oddał ziemię człowiekowi we władanie, by ten ją następnie zmieniał i ulepszał²¹. Co więcej, utożsamienie człowieczeństwa z rozumnością, zdolnością do twórczej działalności i suwerennością wobec władzy mechanizmów przyrodniczych, tak wyraźne w kartezjańskim dualizmie przyczyniającym się do wyalienowania człowieka z przyrodą²², ma także religijne, chrześcijańskie korzenie, bo według Biblii „świat (...) leży w mocy Złego”²³, podczas gdy człowiek został stworzony

¹⁸ Por. K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, Antyk, Kęty 2002, s. 5–6.

¹⁹ Por. U. H. Rasmussen, *The Memory of God. Hans Blumenberg's Philosophy of Religion*, University of Copenhagen, Copenhagen 2009, s. 110–111.

²⁰ Por. A. Kobyliński, *Chrześcijaństwo i nowożytność...*, s. 132–133.

²¹ Por. A. Ganowicz-Bączek, *Wpływ nowożytnego antropocentryzmu...*, s. 13; na chrześcijańskie, religijne źródła nowożytnego instrumentalizmu czy też utylitaryzmu zwraca także uwagę Charles Taylor. Zob. C. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, s. 28.

²² Por. tamże, s. 15.

²³ Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Pallottinum, Warszawa 1982, 1 J 5,19.

na podobieństwo Boga²⁴, a zatem jest bytem wykraczającym poza ziemską rzeczywistość i funkcjonujące w jej obrębie prawa; bytem zdolnym do całkowitej wolności wobec ziemskich praw i ograniczeń (konceptje przebóstwienia, *unio mystica*). Kiedy więc mówimy o zapoczątkowanym przez Kartezjusza dualizmie – rozdział między światem materii (*res extensa*) i światem ducha (*res cogitans*) – oraz gdy wskazujemy na niego jako na kogoś, kto wznosił fundamenty myślenia nowożytnego opierającego się na autonomii i wierze w potęgę rozumu ludzkiego, musimy mieć na uwadze, że autor *Medytacji* w swojej argumentacji, mającej na celu przewyższenie sceptycyzmu i wskazującej na wartość rozumu, odwołuje się do Augustyna z Hippony, tyle że Augustyn jest u niego uboższy o polemikę antypelagiańską, co sprawia, że podmiot poznawczy nie potrzebuje interwencji łaski, lecz to wola sama z siebie dociera do źródła wszelkiego bytu (Boga). Niedowartościowanie wymiaru nadnaturalnego – roli łaski w poznaniu – umieszcza człowieka wśród idei, które są wyłącznie jego dziełem²⁵. Nowożytność zatem, mimo radykalnego odcięcia się od duchowo-uniwersalnej tradycji – oddzielenie nauki od metafizyki, wyrugowanie klasycznego ideału poznania bezinteresownego, zastąpienia go wiedzą praktyczną i związane z tym wywyższenie empirycznego faktu kosztem spekulacji czy wreszcie pojawienie się indywidualizmu – swymi korzeniami głęboko sięga duchowo-uniwersalistycznego gruntu, którego siła umożliwiła jej tak imponujące działania i wyniki.

Duchowo-uniwersalistyczne dziedzictwo przejawia się zwłaszcza w przenikającym całą nowożytność przekonaniu o ludzkiej niezależności względem świata przyrody. Zdarzają się oczywiście wyjątki, jak choćby Hobbes, Spinoza czy de La Mettrie, autor słynnego dzieła o wiele mówiącym tytule *Człowiek-maszyna*. Dla wyjątków tych wszystko, a więc także człowiek, poddane jest mechanicystycznym, koniecznym prawom, niemniej zasadniczym rysem epoki nowożytnej jest autonomia jednostki wobec bytu i tym samym wolność wobec określających ten byt praw. Wedle Giordana Bruna największa siła człowieka tkwiła w jego rozumie, ponieważ rozum, gwarantując wolność myślenia i działania, umożliwiał wyzwolenie się spod władzy determinizmów przyrodniczych. Identyczny pogląd przedstawił Francis Bacon, dla którego działalność naukowa dawała całkowitą wolność, ponieważ pozwalała uniezależnić się od praw rządzących światem i zapanować nad przyrodą²⁶. Problem wolności i konieczności przenikał więc całą nowożytność, a napięcie między wolnością a koniecznością stawało się coraz

²⁴ Zob. tamże, Rdz 1,27.

²⁵ Por. A. Kobyliński, *Chrześcijaństwo i nowożytność...*, s. 139–140.

²⁶ Por. A. Ganowicz-Bączek, *Wpływ nowożytnego antropocentryzmu...*, s. 13.

silniejsze, bo jak ugruntować autonomię człowieka w obliczu wszechkonieczności przyrodniczej? Jakie byłoby źródło tej autonomii, skoro kosmos jest ślepy mechanizmem? Świadomość oddalenia się człowieka zarówno od natury, kosmosu, jak i samego siebie zrodziła próby powiązania wyalienowanej jednostki z jawiącym się jej jako coraz bardziej odległym kosmosem. Jedną z takich prób podejmie Nietzsche, który nowożytną podmiotowość będzie chciał pojednać ze ślepy i przypadkowym kosmosem. Karl Löwith zauważa, że na szczycie nowożytności (wolność) Nietzsche usiłuje przywrócić recepcję antyku (konieczność), tak by nowoczesna, stanowiąca o sobie samej wola w każdym momencie swej egzystencji godziła się z nieuniknioną koniecznością losu²⁷.

O filozofii Nietzschego jako wyrazie nowożytnej metafizyki subiektywności pisał także Heidegger, który zauważa, że wyniesienie woli – chęć zapanowania nad bytem, uczynienie zeń przedmiotu, chcenie siebie jako niczym nieuwarunkowanej subiektywności przekształcającej byt – zaczyna się u Kartezjusza i poprzez Leibniza, Kanta, Fichtego, Schellinga oraz Schopenhauera zmierza do Nietzschego. Myśl Nietzschego jest dla autora *Bycia i czasu* dopełnieniem nowoczesnych procesów indywidualizacji, ponieważ byt jest dla Nietzschego w swej esencji wolą mocy, zatem jego poszczególne przejawy cechują się przemożną chęcią rządzenia, panowania, przemagania samych siebie i właśnie wywalczenia dla siebie autonomii na drodze konfrontacji (walki) z innymi ośrodkami tej mocy. Ta wolicjonalna istota metafizyki zdaniem Heideggera staje się wyraźna u Leibniza – zasadę bytu Leibniz nazywa siłą²⁸ – przechodząc u autora *Zaratustry* w wolę mocy, za sprawą której jednostka (nadczłowiek) dąży do tego, by przejąć panowanie nad ziemią²⁹. Niezależnie od pewnej jednostronności, mającej swe źródło we wpisaniu rozumienia nowożytności we własną filozofię bycia i wypływającą z niej tezę o subiektywizacji bycia w nowożytności, autor *Identyczności i różnicy* wskazuje na pewne słuszne tropy, przede

²⁷ Por. K. Löwith, *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*, University of California Press, London 1997, s. 108–111; Löwith dostrzega w tej próbie wyraz antychrześcijańskości Nietzschego, co jest swoją drogą bardzo słuszną i otwierającą dalszy horyzont badań nad myślą Nietzschego intuicją. Dla chrześcijanina świat nie jest przecież właściwym miejscem bytowania, a nawet więcej – świat jest wrogi chrześcijaninowi do tego stopnia, że im ktoś dalej posuwa się w duchowym, zorientowanym chrześcijańsko rozwoju, tym intensywniej świat go odrzuca. Nietzsche chce przezwyciężyć tę chrześcijańską perspektywę i przywrócić człowiekowi radość z ziemskiego istnienia.

²⁸ Por. M. Heidegger, *Nietzsche. Tom II*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 434.

²⁹ Por. tenże, *Drogi lasu ...*, s. 183, 188–194, 199, 204.

wszystkim na uzależnioną od historycznie uwarunkowanego rozwoju filozofii, jaki odcisnął swe piętno także na Nietzschem (nowożytnie dążenie do opanowania rzeczywistości). W swych analizach Heidegger zupełnie pomija jednak niemiecką mistykę panteistyczną i obecną w niej metafizykę woli, która, jak już wskazywaliśmy, inspirowała Leibniza czy Schellinga.

Niemiecka mistyka panteistyczna, jak podkreśliliśmy wcześniej, powraca w idealizmie niemieckim, ale już w zmienionych, określonych przez Kantowskie zakwestionowanie tradycyjnej, substancjalistycznej metafizyki warunkach. Uniwersalizm (konieczność) i indywidualizm (wolność) wyzwolą się zatem od tradycyjnej metafizyki; spekulatywno-mistyczne przekonanie o realizującej się konieczności w bycie zostanie zastąpione przez determinizm przyrodniczy, a oderwane od boskiej woli „ja” przejdzie w moralną autonomię jednostki. I nawet jeśli Nietzsche zwraca się przeciwko Kantowi, to jego myśl trudno zrozumieć bez uwzględnienia rozwiązań wypracowanych przez Kanta³⁰. Swą krytyką racjonalnej metafizyki Kant między innymi inicjuje krytykę substancji (w tym podmiotu) w filozofii Nietzschego, zwrot w stronę pozaracjonalnej, witalistycznej metafizyki woli, wysunięcie się na pierwszy plan twórczości i aktywności w sferze poznania i działania oraz narastające, widoczne zwłaszcza w końcowej fazie twórczości Nietzschego wątpliwości dotyczące prób metafizycznego ugruntowania woli mocy, bo po Kancie, jak się okazuje, nie sposób uprawiać metafizyki. Autor *Krytyki czystego rozumu* otwiera więc zupełnie nową przestrzeń problemową, której rejony będzie eksplorował Nietzsche³¹, dlatego po przedstawieniu zmięszu mistyki i ogólnym nakreśleniu tendencji obecnych w nowożytności należy teraz przejść do filozofii Immanuela Kanta i przyjrzeć się jego wpływowi na kształtowanie się refleksji autora *Poza dobrem i złem*, zwłaszcza na interesującą nas szczególnie relację między wolnością a koniecznością.

2.2. Immanuel Kant i destrukcja metafizyki

Chociaż Nietzsche określa Kanta mianem znużonego dogmatyka, który nie zasłynął niczym oryginalnym³², to zarówno oryginalność, jak i antydogmatyzm autora *Krytyki czystego rozumu* na polu filozofii wydają się być czymś

³⁰ Por. T. Słowiński, *Radykalizacja projektu transcendentnego? Kantowskie źródła epistemologii Nietzschego*, Toporzeł, Wrocław 2009, s. 14–15.

³¹ Por. tamże, s. 40.

³² Por. F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie. Tom 12 (Notatki z lat 1885–1887)*, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2012, s. 302.

niekwestionowanym. O ile bowiem do wystąpienia Kanta filozofia zasadniczo znajdowała się pod wpływem na wskroś dogmatycznej, pozbawionej krzty samokrytycyzmu metafizycznej tradycji racjonalistycznej, o tyle wraz z pojawieniem się na intelektualnej arenie myśliciela z Królewca dogmatyzm filozoficzny został poddany całościowej, wyczerpującej krytyce. Jeśli natomiast chodzi o oryginalność Kanta, to musimy przede wszystkim pamiętać o dwóch rzeczach. Po pierwsze, Kantowska teoria poznania – przewrót kopernikański – podważa tradycyjny pogląd, wedle którego poznajemy obiektywną, niezależną od nas rzeczywistość. Kant, co stanowiło zupełne *novum* w historii myśli ludzkiej, stwierdził, że nie poznajemy rzeczywistości od nas niezależnej, lecz jedynie schematy i prawa, które sami do niej wnosimy. Obiektywna rzeczywistość jest zatem niepoznawalna, ponieważ podmiot poznaje w naturze wyłącznie to, co sam wytwarza³³. Prawa w przyrodzie nie są obiektywne same w sobie, lecz wynikają z aktywności podmiotu, który doprowadzając do syntezy wielość danych zmysłowych, ustala między nimi konieczne powiązania, w konsekwencji czego przyroda jawi się jako uporządkowana, intelligibilna całość. Nie można wobec tego powiedzieć, że rzeczywistość jako taka jest racjonalna, bo o jej racjonalnym charakterze decyduje podmiot będący dla niej prawodawcą³⁴. To nowe podejście do badań filozoficznych, polegające na skupieniu się nie tyle na przedmiotach poznania, jak w tradycji dogmatycznej, co na naszym sposobie poznawania tych przedmiotów, autor *Krytyki czystego rozumu* nazywa mianem transcendentalizmu. Transcendentalizm określa warunki możliwości doświadczenia, a więc warunki umożliwiające przejście od podmiotu do przedmiotu i zapewniające jego poznaniu obiektywny, powszechnie ważny (intersubiektywny) charakter. Po drugie zaś, Kant zupełnie zrywa z charakterystycznym dla tradycyjnej filozofii poglądem zainicjowanym przez antyczny stoicyzm, zgodnie z którym wolność pojmuje się jako uświadomienie sobie przez człowieka konieczności rządzącej przyrodą. Tradycyjny dylemat między uznaniem panującej w przyrodzie konieczności i zarazem zgodą na wolność jako poznanie tej konieczności a przyznaniem jednostce prawa do wolnego działania bez względu na prawa przyrody, myśliciel z Królewca unieważnia za pomocą odróżnienia rozumu teoretycznego od rozumu praktycznego, odpowiadających odróżnieniu świata zjawiskowego od świata noumenalnego. Dla rozumu praktycznego wolność jest niezbywalną cechą ludzkiego podmiotu,

³³ Por. O. Höffe, *Immanuel Kant*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1995, s. 54.

³⁴ Por. Z. Kuderowicz, *Kant*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2000, s. 30.

dlatego też jej idei nie da się wywieść ani z nauki, ani z rozumu teoretycznego³⁵. Zdaniem Otfrieda Höffego dyskusja o wolności podmiotu – o autonomii ludzkiej woli – zaczyna się tak naprawdę wraz z Kantem³⁶, dlatego ciężko, wbrew intencjom Nietzschego, chociażby z tego względu zarzucić temu filozofowi brak oryginalności. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że z powstałym wraz z Kantem dualizmem zjawiska i bytu samego w sobie będzie przecież zmagał się sam Nietzsche, który dzięki lekturze neokantystów – głównie Friedricha Alberta Langego i Afrikana Spira – dostrzega trudność w ugruntowaniu metafizyki dionizyjskiej, woli mocy jako istoty rzeczywistości³⁷.

Oryginalna, bo dokonana z pozycji wypracowanej przez nowożytnie przyrodoznawstwo – formułowanie przez rozum reguł, które następnie stosuje się do interpretacji danych zmysłowych³⁸ – jest Kantowska krytyka metafizyki. Kant pyta, czy metafizyka, która w przeciwieństwie do nauk przyrodniczych wykracza poza wszelkie doświadczenie i za pomocą samych pojęć usiłuje

³⁵ Por. tamże, s. 59.

³⁶ Por. O. Höffe, *Immanuel Kant...*, s. 17.

³⁷ Warto także pamiętać, że mimo obecnych w całej twórczości autora *Jutrzenki* krytycznych uwag w stosunku do Kanta, inspirował się on jego filozofią na tyle, że zamierzał napisać doktorat poświęcony jego refleksji, a konkretniej krytyce celowości, teleologii, w oparciu o kategorie wypracowane przez myśl transcendentalną. To poprzez zainspirowanie się nią autor *Jutrzenki* wnioskował, że skoro wszelki sens i porządek zostaje nadany rzeczywistości przez podmiot, to wypracowana przez metafizykę i fizykę teleologia w nieuprawniony sposób przenosi wytworzone przez podmiot kategorie, jak choćby konieczne następowanie po sobie przyczyny i skutku, na obiektywną rzeczywistość, byt sam w sobie. Koncepcja teleologii nie może być wobec tego obiektywna, bo ma swoje źródło w subiektywnym doświadczaniu siebie przez podmiot. W obiektywnej rzeczywistości, wnioskuje Nietzsche, nie mamy zatem do czynienia z przyczyną i skutkiem, teleologią, lecz z przewyżnianiem jednej woli przez drugą, stosunkami mocy. Samą fałszującą tendencją, nakładającą na przyrodę ramy teleologii, kojarzy on z chęcią opanowania rzeczywistości, pojmując ją jako wyraz dążącej do potęgi woli mocy. Świat jest zatem bezcelowy, bo wszystko w nim jest formą wyrazu woli mocy, pragnieniem potęgi bez końca, bez jakiegokolwiek celu ostatecznego. Wskazane powyżej zależności Nietzschego od Kanta uświadamiają nam, że przy całej, często bezkompromisowej krytyce myśliciela z Królewca, jaką podejmuje Nietzsche, warto dostrzec pozytywny wpływ filozofii Kanta i neokantyzmu na powstanie i ewolucję zasadniczych dla Nietzschego koncepcji, między innymi takich jak wola mocy czy ateleologiczny, dionizyjski kosmos stawania się. Por. R. Spaemann, R. Low, *Cele naturalne*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008, s. 236–240.

³⁸ Por. Z. Kuderowicz, *Kant...*, s. 21.

rozstrzygnąć najbardziej fundamentalne kwestie (istnienie Boga, nieśmiertelność duszy ludzkiej, wolność), może być traktowana jako nauka. Odpowiedź jest oczywiście negatywna, bo uprawiając naukę, nie możemy wyjść poza granice doświadczenia³⁹. Ponadto kategorie stosowane przez metafizykę – między innymi substancja, przyczyna i skutek, jedność – są wyłącznie kategoriami intelektu konstytuującymi świat zjawisk i z tego względu stosującymi się do opisu i wyjaśniania zjawisk, natomiast w odniesieniu do rzeczywistości pozazjawiskowej (bytu jako takiego) są kategoriami regulatywnymi, wyłącznie porządkującymi nasze doświadczenie i dlatego nienaukowymi. Mimo tego jednak „zawsze była na świecie jakaś metafizyka i dalej będzie”⁴⁰, bo niezbywalną cechą ludzkiej natury jest poszukiwanie odpowiedzi na fundamentalne pytania dotyczące natury rzeczywistości ujętej w jej całości. Do prób unaukowania tego rodzaju poszukiwań Kant odnosi się jednak zdecydowanie negatywnie, ponieważ jego zdaniem metafizyka, sfera spekulatywno-teoretyczna, nie jest właściwą drogą do uzyskiwania wiedzy o bycie i Bogu⁴¹, zwłaszcza od czasów, gdy nauka dokonała tak istotnych postępów, że metafizyka, stanowiąca niegdyś fundament, na którym wspierała się wszelka wiedza, została zredukowana do roli „ćwiczenia swych sił w potyczce dla zabawy”⁴². Odpowiedzi na fundamentalne, trapiące człowieka pytania można więc poszukiwać nie w teorii, lecz w sferze egzystencjalnej, praktycznej, gdyż tak idei Boga, jak i nieśmiertelności duszy oraz wolności nie sposób wywieść z doświadczenia. Idee te są tylko postulatami rozumu praktycznego, określającego warunki możliwości istnienia moralności.

Dokonana przez Kanta destrukcja substancjalistycznej, racjonalnej metafizyki i przesunięcie akcentu w kwestii ugruntowania wolności i moralności ze sfery teoretycznej na sferę praktyczną, otwiera przestrzeń dla charakterystycznych zarówno dla idealizmu niemieckiego, jak i romantyzmu jenajskiego irracjonalnych i antysubstancjalistycznych nurtów. Kant, jak słusznie zauważa Nietzsche, określił filozofię jako naukę o granicach rozumu⁴³, a myśliciele niemieccy, począwszy od Fichtego, jawnie wykraczają poza ustanowione przez Kanta granice. Fichte, dla przykładu, stwierdza, że najlepszym uzasadnieniem dla jego panteistycznego systemu jest silne oparcie się na woli i zawierzenie

³⁹ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, Hachette, Warszawa 2009, s. 27.

⁴⁰ Tamże, s. 34.

⁴¹ Por. F. Copleston, *Historia filozofii. Tom 6. Od Wolffa do Kanta*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1996, s. 171.

⁴² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu ...*, s. 23.

⁴³ Por. F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie. Tom 12 (Notatki z lat 1885–1887) ...*, s. 270.

jej na przekór wszelkiemu zwątpieniu⁴⁴. Schelling, jak zresztą sam przyznaje, wychodzi poza ustalony przez Kanta, dostępny dla rozumu obszar badawczy⁴⁵, próbując ufilozoficznie chrześcijaństwo, zwłaszcza jego panteistyczno-mistyczny nurt, istotny dla Schellinga głównie pod postacią twórczości Jakuba Böhme, i tym samym czyniąc fundamentem swej zorientowanej antysubstancjalistycznie refleksji irracjonalny, niedostępny doświadczeniu obszar. Myśl Nietzschego z kolei, mimo zdecydowanie negatywnego stosunku autora *Zaratustry* do Kanta, jest pod wieloma względami zwieńczeniem czy też, jak określa to Tymoteusz Słowiński, radykalizacją filozofii transcendentalnej⁴⁶. Gdy bowiem Kant stwierdza, że nie jesteśmy w stanie poznać obiektywnej rzeczywistości, to Nietzsche, chcąc nie chcąc, nawiązuje do jego epistemologicznych rozstrzygnięć, mówiąc, że kryterium prawdy inne niż pragmatyczne jest niemożliwe⁴⁷. To zorientowanie na sferę praktyczną znajduje swoje odzwierciedlenie także w dziedzinie religii, bo autora *Poza dobrem i złem* nie interesują logiczno-teoriopoznawcze argumenty na rzecz istnienia Boga, lecz praktyczno-egzystencjalne konsekwencje wiary chrześcijańskiej dla życia⁴⁸, a to Kant, jak zauważyliśmy wcześniej, jako pierwszy w myśli niemieckiej wskazał na przynależność religii do porządku praktycznego. Ponadto to, co u Kanta wyraża się prymatem rozumu praktycznego wobec teoretycznego, u Nietzschego przybiera kształt woli mocy, popędu fundamentalnego, względem którego wszystko, co istnieje, nabiera sensu⁴⁹. Skoro bowiem do obiektywnej, metafizycznej rzeczywistości ludzki rozum nie ma dostępu, to kryterium uzasadniającym

⁴⁴ Por. J. G. Fichte, *Powołanie człowieka*, Antyk, Kęty 2002, s. 16, 125.

⁴⁵ Por. F. W. J. Schelling, *Filozofia objawienia. Ujęcie pierwotne. Tom I*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 18, 23.

⁴⁶ Por. T. Słowiński, *Radykalizacja projektu transcendentalnego...*, s. 38; na Nietzschego, jako na kontynuatora wątków podjętych przez Kanta, zwraca także uwagę Gilles Deleuze. Francuski filozof przedstawia pogląd, jakoby zdaniem Nietzschego Kant nie dokonał prawdziwej krytyki filozofii, zwłaszcza krytyki pojęć moralnych, na przykład wartości i sensu, a nawet więcej: Kant tak naprawdę nie postawił w filozofii problemu wartości i właśnie dlatego inspiruje on Nietzschego, ponieważ daje mu impuls do podjęcia tej problematyki, którą następnie Nietzsche realizuje za pomocą całościowej, radykalnej krytyki wartości. Por. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2012, s. 21–22.

⁴⁷ Por. tamże, s. 17.

⁴⁸ Por. P. Pieniążek, *Nietzsche i religia: puste epifanie boskości*, w: K. Dworakowska, K. Matuszewski, J. Wroński (red.), *Nietzsche seminarium. Tom 8. Nietzsche i religijność*, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2017, s. 47.

⁴⁹ Por. T. Słowiński, *Radykalizacja projektu transcendentalnego...*, s. 71.

aktywność tworząca wartości podmiotu jest właśnie wola mocy mająca unaczyniać, czy konkretne, jednostkowe wartościowania są przejawem siły czy słabości, i czy tym samym mogą one stanowić podstawę do kulturotwórczego, afirmującego życie działania⁵⁰. Kant zatem, wskazując na nienaukowy charakter metafizyki oraz na rolę twórczej aktywności podmiotu w formułowaniu sądów o rzeczywistości i nadawaniu jej praw, stanowi jedno z istotnych źródeł kategorii woli mocy. Wszakże stwierdza on, że poznanie powstaje w wyniku aktywności podmiotu, że to rozumny podmiot wnosi do obiektywnie niepoznawalnej i chaotycznej rzeczywistości pewne zasady i prawidłowości, którym następnie nadaje powszechną ważność⁵¹. Nietzscheńska koncepcja woli mocy w oczywisty sposób nawiązuje do tej teorii poznania. Autor *Zmierzchu bożyszc* podobnie jak Kant postrzega rolę podmiotu w nadawaniu rzeczywistości sensu: „Nie poznawać, lecz schematyzować, narzucić chaosowi tyle regularności i form, ile czyni zadość naszej potrzebie praktycznej”⁵². Nietzsche różni się jednak od Kanta pod tym względem, że poznanie jest według niego wtórne wobec działania, ma charakter perspektywiczny, interpretacyjno-językowy, podczas gdy u Kanta poznanie ma charakter uniwersalny i pozajęzykowy. U Nietzschego mamy więc nie uniwersalne struktury poznawcze, jak u Kanta, lecz interpretacje mające charakter jednostkowy i twórczy. Interpretacje te w wymiarze gatunkowym mają charakter pragmatyczny, dlatego w aktywności woli mocy zostaje u Nietzschego zniesiony podział na rozum teoretyczny i praktyczny, wobec czego wszelkie poznanie ufundowane jest w wartościowaniu. Autor *Zaratusztry* pisze o tym w następujący sposób:

Szacowanie wartości: „sądzę, że to a to jest tak” jako istota „prawdy”. W ocenach wartości wyrażają się warunki zachowania się i wzrostu. (...) Zaufanie do rozumu i jego kategorii, do dialektyki, a więc do wartości logiki, dowodzi tylko ich pożyteczności w życiu, stwierdzonej przez doświadczenie, nie zaś ich „prawdy”⁵³.

Wpływ Kanta na epistemologię Nietzschego równoważy się tutaj między innymi z wpływem Darwina, Spencera – ich koncepcją „walki o byt”, którą Nietzsche interpretuje już wbrew intencjom samego darwinizmu – oraz amerykańskiego transcendentalizmu, nurtu prekursorskiego względem

⁵⁰ Por. A. Lewandowski, *Późna myśl Nietzschego albo misterium ukrzyżowanego Dionizosa*, w: F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie. Tom 12 (Notatki z lat 1885–1887)...*, s. 18–20, 22.

⁵¹ Por. Z. Kuderowicz, *Kant...*, s. 21.

⁵² F. Nietzsche, *Wola mocy, Vis-a-Vis Etiuda*, Kraków 2015, s. 219.

⁵³ Tamże, s. 215.

pragmatyzmu (prawda ma służyć ludzkiemu życiu), ale do tych wątków jeszcze powrócimy w dalszej części pracy.

Omawiając wpływ Kantowskiej krytyki metafizyki na filozofię Nietzschego, nie sposób pominąć również tego, że podniesiony przez Kanta i zasadniczy dla tematyki naszej pracy problem wolności i konieczności – jak ocalić ludzką wolność w obliczu konieczności przyrodniczej? – znajduje u Nietzschego wyraz w relacji twórczej, samokonstytuującej się jednostki wobec dionizyjskiego kosmosu stawania się, ponieważ Nietzscheńska wizja anty-substancjalnego, dionizyjskiego kosmosu sił⁵⁴ pojawia się właśnie w wyniku dokonanej przez Kanta destrukcji klasycznej, racjonalistycznej metafizyki. Nietzsche podąża przeciw za Kantem, gdy na podstawie krytyki substancji – podmiotu, atomu, sprawcy – rozlicza się z koncepcjami przyczynowości i celowości, na których opiera się tradycyjny obraz uporządkowanego, racjonalnego kosmosu. Kant, jak wiadomo, pisał, że z faktu myślenia wyprowadza się nieuprawniony wniosek o istnieniu substancji, podmiotu, i na tej podstawie wnosi się o jej nieśmiertelności, sądząc, że substancja, jako coś prostego, nie może rzekomo ulec rozkładowi. Kategoria substancji, konkludował autor *Krytyki czystego rozumu*, zostaje jednak wytworzona przez umysł, który łącząc różnorodne właściwości, rzutuje na nie jedność swej własnej świadomości wbrew doświadczeniu, tak że ludzka jaźń staje się warunkiem wszelkiego poznania. Kantowska jaźń jako warunek doświadczenia pojawi się w refleksji Nietzschego, ulegając jednak pewnej transformacji, bo właśnie w oparciu o rozstrzygnięcia kantyizmu Nietzsche uzasadnia perspektywizm wszelkiego poznania: „Stopniowo wyjawilo mi się, czym dotąd była każda wielka filozofia: mianowicie osobistym wyznaniem swego twórcy”⁵⁵. Z perspektywizmem związana jest wola mocy, ponieważ wola mocy, poprzez perspektywę danego indywiduum, dąży do osiągnięcia panowania, przewagi, dominacji nad innymi przejawami mocy (innymi indywiduami)⁵⁶. Jak pisze autor *Narodzin tragedii*, „[n]ie mamy innego dostępu do świata niż poprzez nas [samy]”⁵⁷, wskazując niemal wprost na inspirację filozofią transcendentálną, co jest już całkowicie wyraźne w chwilach, gdy odnosi się do obecnej w tradycyjnej metafizyce kategorii substancji. Nietzsche identycznie jak Kant stwierdza, że nieuprawniony jest wniosek oddzielający myśli od myślenia, by wykazać za jego pomocą

⁵⁴ Por. tenże, *Wola mocy...*, s. 319–320.

⁵⁵ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, Vis-a-Vis Etiuda, Kraków 2010, s. 14.

⁵⁶ Por. tenże, *Radosna wiedza*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2008, s. 10.

⁵⁷ Tenże, *Dzieła wszystkie. Tom 12 (Notatki z lat 1885–1887)...*, s. 68.

istnienie myślącego „ja”⁵⁸. Pojęcie substancji uważa za pozostałość po zamierzonym, niedającym się dłużej utrzymać teologicznym przesądzie o istnieniu nieśmiertelnej duszy ludzkiej⁵⁹. Koncepcja substancji łączy się zdaniem Nietzschego z pojęciem przyczyny i skutku, bo „[w]szelkie wyobrażenie uważa się za generowane przez [jakiś] podmiot”⁶⁰, dlatego „[o]perujemy wyłącznie rzeczami, których nie ma, liniami, płaszczyznami, ciałami, atomami, podzielnymi czasami, podzielnymi przestrzeniami”⁶¹, podczas gdy w rzeczywistości nie ma przyczyny i skutku, lecz *continuum*, z którego wyodrębniamy pewne fragmenty, nadając im trwałą jakość⁶².

Podobieństwa między Kantem a Nietzschem nie kończą się, jeśli chodzi o krytykę metafizyki i teorię poznania. Dla obu myślicieli bardzo istotna jest kategoria woli, bo kiedy Kant mówi o aktywnym podmiocie ustanawiającym prawa dla rzeczywistości (tworzącym wizję uporządkowanej przyrody jako całości), to tym samym mówi o suwerennej, autonomicznej woli, która jako najwyższa władza podmiotu określa prawa zarówno dla przyrody, jak i dla samej siebie⁶³. Czyniąc wolę władzą nadrzędną, z jednej strony nawiązuje do niemieckiej mistyki panteistycznej i Kartezjusza, który jako pierwszy w nowożytności wskazywał na samookreślenie się jako na zdolność wyróżniającą człowieka⁶⁴, z drugiej zaś przygotowuje grunt do powstania koncepcji nadczłowieka, który

⁵⁸ Por. tenże, *Poza dobrem i złem ...*, s. 22–23.

⁵⁹ Por. tenże, *Dzieła wszystkie. Tom 12 (Notatki z lat 1885–1887) ...*, s. 52.

⁶⁰ Tamże, s. 57.

⁶¹ F. Nietzsche, *Radosna wiedza ...*, s. 130.

⁶² Tamże. Skoro jednak poznanie jest wiernym uczłowiczeniem rzeczy, to czy tym samym powyższa wykładnia Nietzschego nie jest także niczym innym, jak kolejną, subiektywną perspektywą znajdującą się na usługach życia czy też woli mocy? Co umożliwi Nietzschemu przejście z – używając terminologii Kantowskiej – świata fenomenów (przyczyna, skutek, podmiot) do świata noumenów (dionizyjskiego kosmosu nieustannego stawania się bez celu i bez sprawcy)? Czy Nietzsche, pisząc o dionizyjskim, amoralnym kosmosie, wskazuje prawdziwą naturę rzeczywistości, czy wyłącznie swą własną interpretację wynikającą z jego konstytucji popędowej, przejawiającej się w nim woli mocy? Jeśli, zgodnie z jego filozofią, wskazuje na perspektywę, to co miałoby rozstrzygać o tym, że właśnie ta perspektywa byłaby uprawniona czy też bardziej związana z życiem, wynikająca z jego afirmacji, a nie negacji? I czy w ogóle tego typu kwestie są rozstrzygalne na gruncie spekulatywno-teoretycznym, skoro pisząc o kryterium rozstrzygającym, Nietzsche odwołuje się do instynktu?

⁶³ Por. E. Nowak-Juchacz, *Autonomia jako zasada etyczności. Kant, Fichte, Hegel*, Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2002, s. 15.

⁶⁴ Por. tamże, s. 16.

ustanawia prawidła i kryteria dla świata (afirmatywne, służące egzystencji wartości) oraz rozlicza się przed samym sobą z nałożonych na siebie, stworzonych mocą suwerennej woli praw⁶⁵, tyle że nie jest to prawo uniwersalne, jak w przypadku Kanta, lecz indywidualne, narzucone sobie. O niepodległej woli będącej dla samej siebie prawodawczynią – wiążącej samą siebie bezwarunkowymi prawami – Kant mówił wyraźnie⁶⁶. Myśliciel ten wskazywał także na wybitną jednostkę (geniusza), która w dziedzinie sztuki służy innym za kryterium i prawidło w wydawaniu sądów⁶⁷. I mimo że wyrosła z filozofii Kanta romantyczną koncepcję geniusza Nietzsche wprost nazywa przesadną i idiotyczną⁶⁸, to stworzoną przez siebie jednostkę wybitną (nadczołowieka) wiąże po części w kantowskim i romantycznym duchu ze sztuką i twórczością.

Twórca podmiot, który w mniejszym lub większym stopniu oddziałuje na byt kształtując go mocą swej woli ma, jak niejednokrotnie już wskazywaliśmy, chrześcijańsko-mistyczne źródła. Kant jednak, jak podkreśla Copleston, nigdy nie skłaniał się ku misticzności⁶⁹. Cechowało go zdecydowanie naukowe i trzeźwe spojrzenie na rzeczywistość, niemniej był luteraninem i wpływy panteistycznej mistyki niemieckiej, przebijające się przez osobę i dzieła Lutera, są obecne zwłaszcza w jego filozofii praktycznej (moralności), której fundamentem jest właśnie ustanawiająca prawa wola.

Podjmując wątek woli, Kant dobitnie oznajmia, że prawdziwą wartość w świecie ma jedynie dobra wola, a jest ona dobra wyłącznie wtedy, gdy jedna się z uniwersalnym porządkiem moralnym występującym pod postacią imperatywu kategorycznego (powszechnego obowiązku). Indywidualna ludzka wola determinuje więc samą siebie i działa wyłącznie w imię uniwersalnego

⁶⁵ W *Tako rzecze Zaratustra* Nietzsche omawia postać nadczołowieka, twórcy, który mocą swej własnej, niepodległej woli tworzy dla siebie prawo, z którego następnie rozlicza się przed samym sobą, kształtując tym samym swe egzystencjalne sumienie, będące całkowicie wyzwolone spod jakiegokolwiek wpływu zewnętrznego: „Czyż jest nową siłą i nowym prawem? Czyż jest nowym ruchem? Z siebie toczącym się kołem? Czy możesz zmusić gwiazdy, aby wokół ciebie krążyły? (...) Zali zdołasz nadać sobie swe zło i dobro i zawiesić wolę swą nad sobą jako zakon? Zali potrafisz sędzią być sobie i mścicielem własnego zakonu? Straszne jest to sam na sam z sędzią i mścicielem własnego zakonu. Tak zostaje wyrzucona gwiazda w przestrzeń pustą i w lodowate tchnienie osamotnienia”. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Vesper, Poznań 2006, s. 57.

⁶⁶ Por. E. Nowak-Juchacz, *Autonomia jako zasada etyczności...*, s. 16.

⁶⁷ Por. M. Żelazny, *Idea wolności w filozofii Kanta*, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 2001, s. 198.

⁶⁸ Por. F. Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885...*, s. 12.

⁶⁹ Por. F. Copleston, *Historia filozofii. Tom 6...*, s. 168.

obowiązku, negując swój własny, partykularny, związany ze zmysłowością interes. Im mniejsza w człowieku skłonność do postępowania w ten sposób, tym większą wartość moralną mają postęпки, gdzie „ja” jedna się z uniwersum (powszechnym prawem)⁷⁰. Działanie podyktowane obowiązkiem jest dla autora *Krytyki czystego rozumu* czymś koniecznym, ponieważ w indywidualnej ludzkiej woli przeważa skłonność do zła, co z jednej strony przywodzi na myśl Lutra⁷¹, z drugiej natomiast niemiecką mistykę panteistyczną. Kant, podobnie jak chociażby Böhme, stwierdza, że gdyby ludzka wola zupełnie zjednała się z uniwersum, nie byłoby nakazu, prawa i powinności⁷², lecz ze względu na ułomność ludzkiej natury mającej na uwadze przede wszystkim osobistą korzyść, należy za pomocą rozumu determinować ludzką wolę do spełniania powszechnego obowiązku (złączenia się z uniwersum)⁷³.

Uniwersalne prawo moralne Kant utożsamia ze świętą wolą boską będącą źródłem moralności. Z tego względu to moralność wskazuje istnienie wszechmocnego i moralnego prawodawcy będącego ideałem, do którego człowiek winien nieustannie się zbliżać⁷⁴. Doskonała i wszechmocna wola jest bowiem bezinteresowna, podczas gdy wola ludzka, mimo że nie jest, jak wola zwierzęca, całkowicie zdeterminowana przez popędy, to jest na nie podatna⁷⁵, dlatego chociaż istnienia Boga nie da się udowodnić, to stanowi on ideał i cel

⁷⁰ Por. tamże, s. 276–277.

⁷¹ Dla Lutra ludzkie „ja” było zupełnie skażone przez zło, grzech pierworodny, i z tego względu niezdolne do przeciwstawienia się złu. Konieczna do zbawienia zatem była łaska boża, która nie zbawiała ze względu na uczynki – bo człowiek u Lutra nie może czynić nic innego prócz zła i grzechu – lecz ze względu na wiarę. Bóg, niezależnie od uczynków człowieka, opierając się na zupełnie suwerennej i niezgłębionej dla człowieka decyzji swej woli, jednych zbawiał, a drugich przeznaczał na potępienie, będąc z tej przyczyny, jak określał to Luter, Bogiem zakrytym (*Deus absconditus*). U Kanta łaska boża zostaje zastąpiona przez rozum, który pogrążone w interesie własnym ludzkie „ja” skłania ku uniwersalnemu obowiązkowi. Por. T. Jeske-Choiński, *Walka Lutra z katolicyzmem*, Armoryka, Sandomierz 2016, s. 18; por. M. Luter, *De Servo Arbitrio. O niewolnej woli*, Towarzystwo Upowszechniania Myśli Reformowanej „Horn”, Świętochłowice 2002, s. 42.

⁷² Śląski mistyk stwierdza, że gdy istniała jedność, nie było zakazu i dopiero wraz z oderwaniem się indywidualnej ludzkiej woli od woli boskiej powstało prawo (nakazy i zakazy). Por. J. Böhme, *Ponowne narodziny*, Wydawnictwo Brama, Poznań 1993, s. 135.

⁷³ Por. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, Znak, Kraków 1993, s. 47.

⁷⁴ Por. F. Copleston, *Historia filozofii. Tom 6...*, s. 278.

⁷⁵ Por. E. Nowak-Juchacz, *Autonomia jako zasada etyczności...*, s. 16.

ostateczny wszystkich ludzkich celów⁷⁶, bo jest źródłem doskonałości, do której wszystko zmierza. Ostatecznie to wola boska wytycza kierunek, zgodnie z którym odbywa się rozwój ludzkości⁷⁷. Celem tego rozwoju jest osiągnięcie pełni wolności, którą Kant zarysowuje jako obejmującą cały świat pokojową wspólnotę⁷⁸, w której zła, jednostkowa wola zostanie przewyżczona na rzecz harmonijnego współdziałania w jedności. Budzi to skojarzenia z obecną w niemieckiej mistyce panteistycznej kategorią rozwoju Boga, jakiej Kant – na co niebagatelny wpływ miał z pewnością Rousseau, który pisał o historii zmierzającej z surowego stanu natury do wolności⁷⁹ – nadaje rys *stricte* polityczny, wyzuty z metafizycznej, właściwej mistyce osnowy.

Warto również zauważyć, że autor *Prolegomenów do wszelkiej przyszłej metafizyki*, podobnie jak Niemcy i śląscy mistycy zorientowani panteistycznie, wolę boską wiąże z całkowitą wolnością, natomiast wolę ludzką, partykularną, jako zanurzoną w świecie konieczności, mającą jednak możliwość zjednania się z uniwersalnym źródłem powszechnego prawa moralnego⁸⁰. Wolę boską nazywa Kant niczym niezdeteminowaną i dlatego wolną, bo w przeciwieństwie do przymuszonej obowiązkiem woli ludzkiej, nie jest ona niczym uwarunkowana⁸¹. Sfera wolności była dla mistyków sferą niedowodliwą, dostępną jedynie poprzez żarliwą wiarę i związaną z nią praktykę. Kanta, jak się wydaje, można w jakiejś mierze odnieść do niemieckiej tradycji spekulatywno-panteistycznej, ponieważ rzeczywistość noumenów (między innymi Bóg, wolność, nieśmiertelność), rzecz sama w sobie, jest jego zdaniem niedostępna dla rozumu. Rozum, będąc uwikłany w sferę fenomenów (zmysłowy, zdeterminowany świat zjawisk), nie może poznać tego, co nie byłoby przestrzenne i czasowe, a więc tego, co leżałoby ponad naturą, koniecznością, o ile jednak mistyka wskazywała na ludzką, zapośredniczoną przez łaskę bożą wolę jako na narzędzie umożliwiające oderwanie się od konieczności, o tyle Kant wskazuje na oderwaną od jakiegokolwiek autorytetu czy źródła (Boga, tradycji itd.), niczemu niepodległą wolę, która sama z siebie zdolna jest przeciwstawić się konieczności przyrodniczej, oderwać się od uwarunkowanego, przyczynowego szeregu przyrodniczego i zupełnie niezależnie od niego, w oparciu o swą

⁷⁶ Por. I. Kant, *Religia w obrębie...*, s. 26.

⁷⁷ Por. M. Żelazny, *Hegłowska filozofia ducha*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2000, s. 34.

⁷⁸ Por. O. Höffe, *Immanuel Kant...*, s. 245.

⁷⁹ Por. tamże, s. 244.

⁸⁰ Por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Antyk, Kęty 2002, s. 76.

⁸¹ Por. tamże, s. 49.

spontaniczną aktywność, dokonać samookreślenia, to jest w bezwzględny sposób rozpocząć zupełnie nowy szereg następstw, ustanawiając dla siebie prawa i na mocy rozumu samodeterminując się do przestrzegania tych praw⁸². Wolność pojmuje więc Kant jako dążenie do celu ustanowionego przez rozum, poddanie jednostki przez sam rozum uniwersalnemu, celowo-rozumnemu oddziaływaniu. Dla autora *Krytyki czystego rozumu* wolność jest zarazem zdolnością do przeciwstawienia się przyczynom zewnętrznym (konieczności przyrodniczej) i zachowaniem swej suwerenności⁸³. Tak rozumianej wolności – zdolności do samodzielnego konstytuowania się niezależnie od naturalnego świata – nie sposób oczywiście udowodnić. Możemy jednak ocalić ludzką wolność w perspektywie praktycznej, bo okazuje się, że wbrew wszelkiemu determinizmowi jesteśmy świadomi samych siebie jako istot wolnych, które za sprawą rozumu mogą być przyczynami skutków i wytwarzać nowe porządki⁸⁴.

Uniezależniając ludzką wolę od jakichkolwiek zewnętrznych wpływów i autorytetów oraz czyniąc ją źródłem moralnych praw, Kant ustanawia autonomiczne indywiduum w pełnym znaczeniu tego słowa, bo owo indywiduum tworzy samo siebie od samych podstaw; ustanawia prawa, które je kształtują i którym następnie na mocy własnej, suwerennej decyzji zgadza się podlegać. Wzniesiona przez myśliciela z Królewca koncepcja autonomii stanowi zupełnie nową jakość w tradycji filozoficznej. To dzięki niej problem wolności i konieczności nabierze wyraźnego charakteru, bo Kantowskie indywiduum nie jest już, jak w antyku czy średniowieczu, w jakimkolwiek sensie zależne od kosmosu jako całości czy uniwersalnej boskiej woli. Wobec tego powstaje zasadnicze pytanie, jak uzgodnić wnoszącą do świata nowe wartości czy też nowe jakości jednostkę z podlegającym stałym, przyrodniczym prawom kosmosem i czy tego typu pojednanie w ogóle jest możliwe.

Nietzsche w mniej lub bardziej świadomy sposób nawiązuje do podniesionych przez Kanta wątków i propozycji. W *Zaratuście* wskazuje za Kantem na człowieka – aktywny, a nie receptywny podmiot – który określa rzeczywistość i jest źródłem moralności: „Zaprawdę, ludzie sami nadali sobie wszelkie swe zło i dobro. Zaprawdę, nie przejęli go ani go nie znaleźli, nie spadło im też ono jako głos z nieba. (...) Miłujący to byli i twórcy, co stwarzali dobro i zło”⁸⁵. Korzystając z Kantowskich rozstrzygnięć na polu teorii poznania (pod-

⁸² Por. E. Nowak-Juchacz, *Autonomia jako zasada etyczności ...*, s. 22.

⁸³ Por. tamże, s. 19.

⁸⁴ Por. I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 100.

⁸⁵ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra ...*, s. 54.

miot jako aktywny twórca), Nietzsche nie przenosi moralności, rozumianej uniwersalnie jako zespół transcendentnych wobec jednostki norm i powinności, w sferę praktyczną, jak Kant, lecz znosi ją, podążając w kierunku immoralizmu: „[Z]jawisk moralnych nie ma wcale, istnieje tylko moralny wykład zjawisk”⁸⁶. Ponadto samej kategorii autonomii, niezależności, autor *Poza dobrem i złem* przypisuje fundamentalne znaczenie. Pisze: „Winieneś był panem nad sobą stać się, panem także własnych cnót. Dawniej one były twymi panami, lecz teraz winny stać się narzędziami twemi, narówni z innymi”⁸⁷. W *Zaratuście* zaś pyta: „Czyś jest nową siłą i nowym prawem? Czyś jest nowym ruchem? Z siebie toczącym się kołem?”⁸⁸. Samodeterminująca się, aktywna, opisywana przez Nietzschego wola wyraźnie nawiązuje do filozofii transcendentnej. Kantowski autonomiczny podmiot dyscyplinuje się, przewycięża swe złe, partykularne skłonności, nakłaniając rozum do postępowania zgodnie z uniwersalnym prawem i dopiero dzięki tej dyscyplinie zyskuje rzeczywistą wolność⁸⁹. Jednakże u Nietzschego, w przeciwieństwie do Kanta, obecne są dwie tendencje, bo autor *Niewczesnych rozważań* z jednej strony mówi o odpowiedzialnej, twórczej i wolnej osobowości, z drugiej zaś wyraźnie kwestionuje wolność i odpowiedzialność człowieka, i to już wbrew Kantowi, gdyż brak odpowiedzialności i autonomii uzasadnia w oparciu o metafizykę sił i woli mocy⁹⁰. W *Jutrzence* wprost odwołuje się do ustanowionego przez Kanta ideału moralnego rozumu praktycznego, postulującego ludzką wolność, pisząc, że przyroda podległa deterministycznym prawom pozostaje w sprzeczności z tym ideałem⁹¹, a w *Wędrowcu i jego cieniu* stwierdza, że człowiek jest częścią konieczności do tego stopnia, że nawet walka z koniecznością jest spełnieniem się tejże konieczności⁹².

Niezależnie od tego, czy Nietzsche świadomie inspirował się Kantem, powiązanie przez myśliciela z Królewca autonomii z przewyciężaniem samego siebie osiąga u Nietzschego nową jakość, bo autor *Zmierzchu bożyszcz* radykalizuje koncepcję autonomii, pojmując ją jako przewyciężanie samego siebie

⁸⁶ Tenże, *Poza dobrem i złem ...*, s. 74.

⁸⁷ Tenże, *Ludzkie, arcyludzkie*, Nakład Jakóba Mortkowicza, Warszawa MCMVIII, s. 10.

⁸⁸ Tenże, *Tako rzecze Zaratustra ...*, s. 57.

⁸⁹ Por. F. Copleston, *Historia filozofii. Tom 6 ...*, s. 288.

⁹⁰ Por. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem ...*, s. 25–26.

⁹¹ Por. tenże, *Jutrzenka, czyli myśli o przesądach moralnych*, Vis-a-Vis Etiuda, Kraków 2017, s. 10.

⁹² Por. tenże, *Wędrowiec i jego cień*, Nakład Jakóba Mortkowicza, Warszawa 1909, s. 270.

we wrogich, niesprzyjających warunkach i jako osiągnięcie pełnej odpowiedzialności za samego siebie (nadanie swojej egzystencji praw i celu), a więc łącząc autonomię z wolą mocy. Wolność określa Nietzsche w następujący sposób:

Gdyż co to jest wolność? To pragnienie samoodpowiedzialności. (...) To zobojętnienia na trudy, niedostatki, srogość, nawet na życie. (...) Wolność – to znaczy, że instynkty tryumfalne, wojownicze, męskie zawładnęły innymi, na przykład instynktem „szczęścia”. (...) Człowiek wolny jest wojownikiem⁹³.

Wobec wskazanych przez nas podobieństw między Kantowską koncepcją autonomicznej jednostki a wolną, twórczą jednostką u Nietzschego, można skłaniać się ku stwierdzeniu, że zarysowana przez autora *Zaratustry* wizja niezależnego, całkowicie suwerennego podmiotu wyrasta z filozofii transcendentnej, wobec czego wpływ, jaki filozofia Immanuela Kanta wywarła na refleksję Nietzschego, zwłaszcza jeśli chodzi o relacje między wolnością a koniecznością, jest ogromny, bo zarówno w pełni autonomiczna, kształtująca własny los jednostka, jak i obcy względem niej, wymykający się ludzkiemu poznaniu kosmos po raz pierwszy pojawia się u autora *Krytyki czystego rozumu*. O ile jednak Kant wprowadził dualizm pomiędzy ludzką autonomią (wolność) a kosmosem, bytem uniwersalnym (konieczność), o tyle Nietzsche pozostaje w tej kwestii dwuznaczny, bo raz przeciwstawia autonomiczną jednostkę obojętnemu kosmosowi, a raz podkreśla jedność człowieka z dionizyjskim kosmosem, próbując tym samym pojednać wolność z koniecznością. Dodajmy, że sam problem wolności i konieczności Kant pozostawił nierozstrzygnięty, ponieważ ludzka wolność jest u niego wyłącznie postulatem praktycznym, dlatego późniejszy rozwój idealizmu niemieckiego po pierwsze zmierzał do ugruntowania ludzkiej wolności, uczynienia zeń pełnoprawnej składowej świata, a nie tylko postulatu, a po drugie usiłował znieść dualizm między światem zjawiskowym (fenomenów) a światem noumenów, między koniecznością a wolnością, korzystając w tych próbach z motywów wypracowanych przez niemiecką mistykę panteistyczną.

Niemiecką mistykę panteistyczną, a zwłaszcza obecną w niej metafizykę woli i koncepcję panteizmu, z filozofią Kanta jako pierwszy będzie łączył Fichte, próbując właśnie dzięki uzgodnieniu panteizmu z twórczym, autonomicznym indywiduum znieść napięcie między wolnością a koniecznością

⁹³ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy, czyli jak filozofuje się młotem, Vis-a-Vis Etiuda*, Kraków 2015, s. 85.

i zarazem przewyciężyć Kantowski agnostycyzm oraz sceptycyzm, tak, by dotąd obcy nowoczesnemu człowiekowi świat stał się dlań czymś bliskim i poddanym mocy suwerennej decyzji, a nie ślepą, zdeterminowaną przez zewnętrzne prawa siłą.

2.3. Johann Gottlieb Fichte: „Ja” absolutne jako próba ocalenia ludzkiej wolności w obliczu konieczności przyrodniczej

Analizując relację między wolnością i koniecznością, Fichte zauważa, że pewnym ludzkim doświadczeniom towarzyszy poczucie wolności, innym zaś konieczności. Kiedy człowiek tworzy coś w wyobraźni bądź dokonuje wyboru między dwoma celami, ma wrażenie, że jego działania zależą wyłącznie od niego, w związku z czym czuje się absolutnie wolną i suwerenną jednostką. Kiedy natomiast spaceruje, dla przykładu, ulicą, ma wrażenie, że to, czego doświadcza – to, co widzi i słyszy – nie zależy od niego i tym samym towarzyszy mu poczucie konieczności, bo odczuwa, że doświadczenia nie są przez niego wybierane, lecz są mu narzucane⁹⁴. Co zatem – pyta niemiecki filozof – jest podstawą wszelkiego doświadczenia: wolna czy też zdeterminowana, podległa nieubłaganym prawom aktywność? Próba uzyskania odpowiedzi na to pytanie jest dla autora *Teorii wiedzy* na tyle istotna, że głównym zagadnieniem swojej filozofii czyni on odnalezienie podstawy wszelkiego doświadczenia, wolności lub konieczności. Wolność utożsamia z idealizmem, przekonaniem, że to ludzka świadomość jest niezależna od świata i mocą własnej, autonomicznej aktywności określająca ten świat. Konieczność natomiast wiąże z dogmatyzmem, materialistycznym fatalizmem, zgodnie z którym wszelkie zjawiska świadomości są wtórne wobec świata materialnego i przez ten świat uwarunkowane⁹⁵.

Kant, jak pamiętamy, usiłował osiągnąć kompromis między powszechnym u ludzi poczuciem wolności a wyłaniającym się z nowożytnych badań naukowych obrazem całkowicie zdeterminowanej, mechaniczystycznej przyrody poprzez uczynienie z ludzkiej wolności postulatu rozumu praktycznego, czyli poprzez wprowadzenie jej w – z istoty swej niedowodliwą – sferę noumenów, rzeczy samej w sobie. Fichtego jednak te umiarkowane i utrwalające destrukcyjne dlań tendencje sceptyczne stanowisko nie jest w stanie

⁹⁴ Por. F. Copleston, *Historia filozofii. Tom 7. Od Fichtego do Nietzschego*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2006, s. 38.

⁹⁵ Por. Z. Kuderowicz, *Fichte*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1963, s. 46–47.

zadowolić, mimo że jego myśl wiele zawdzięcza Kantowi, bo to od Kanta przejmuje on między innymi przekonanie o człowieku jako istocie moralnej i niezależnej od mechanizmów przyrody⁹⁶, ideę moralnego doskonalenia się człowieka – etyczno-teleologiczną koncepcję dziejów – oraz kategorię podmiotu transcendentального, o czym powiemy w dalszej części tego podrozdziału. Dlatego, choć Fichte podkreśla za autorem *Krytyki czystego rozumu* prymat ludzkiej wolności wobec podległej determinizmowi przyrodzie, aby wolność tę móc uzasadnić, konieczne jest jego zdaniem usunięcie rzeczy samej w sobie jako rzekomo wyjaśniającej możliwość istnienia autonomii w zdeterminowanym kosmosie, ponieważ w ujęciu zaproponowanym przez Kanta nie sposób uzasadnić jej teoretycznie, a to z kolei grozi tryumfem determinizmu i ostateczną anihilacją wolności⁹⁷.

Chęć ocalenia wolności jest dla Fichtego tak ważną kwestią, że samą wolność czyni zasadą i podstawą swojego systemu filozoficznego, z pierwotnej wolności wyprowadzając towarzyszące egzystencji ludzkiej poczucie konieczności⁹⁸. Jak zauważa Zbigniew Kuderowicz, impulsem, który sprawił, że Fichte w ogóle postanowił zająć się filozofią, nie były podstawowe, jak można sądzić, pytania o naturę rzeczywistości czy poznania, ale chęć zrozumienia człowieka jako istoty wolnej⁹⁹. Ten impuls pojawił się oczywiście w wyniku intensywnej lektury dzieł Kanta, bo Fichte dążył przecież do tego, by Kantowską krytykę przekształcić w system, w którym wszelkie poznanie byłoby wyprowadzone z jednej fundamentalnej zasady¹⁰⁰. Autor *Teorii wiedzy* chciał więc przewyciężyć Kantowski agnostycyzm i sceptycyzm, czyniąc z wolności nie tyle jeden z elementów rzeczywistości, jak Kant, co jej fundament¹⁰¹.

⁹⁶ Por. tamże, s. 33.

⁹⁷ Por. F. Copleston, *Historia filozofii, Tom 7...*, s. 39.

⁹⁸ Por. J. Nowotniak, *Samowiedza filozofa. Johanna Gottlieba Fichtego poszukiwanie jedności*, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1999, s. 45.

⁹⁹ Por. Z. Kuderowicz, *Fichte...*, s. 7.

¹⁰⁰ Por. F. Copleston, *Historia filozofii, Tom 7...*, s. 34.

¹⁰¹ W tym miejscu warto przywołać interpretację Marka J. Siemka, zdaniem którego Fichte daleko wykracza poza bezpośrednią inspirację Kantem, ponieważ jego filozofia wyrasta przecież z historyczno-kulturowych przemian, z kształtowania się społeczeństwa mieszczańskiego, procesów indywidualizacji świata i jego racjonalizacji. To właśnie w tamtych czasach powszechnej emancypacji wynaleziono wolność, która stała się aktem afirmacji człowieka. Tak Fichte, jak i Schelling i Hegel byli wszakże w młodości zafascynowani Rewolucją Francuską, zwłaszcza wywodzącą się z niej, zdaniem Siemka, ideą wolnego człowieka-podmiotu, który przed sądem swojego rozumu i woli stawia całą rzeczywistość. Idee wywodzące się z Rewolucji Francuskiej

W jaki zatem sposób, wypadaloby teraz zapytać, Fichte, wbrew wszelkiemu determinizmowi, uzasadnia istnienie ludzkiej wolności, czyniąc ją zarazem fundamentem wszelkiej rzeczywistości? Aby to zrozumieć, należałoby przywołać koncepcję podmiotu transcendentального. Koncepcja ta, jak wiadomo, stanowi u Immanuela Kanta wyjaśnienie zdolności ludzkiego intelektu do syntezy. Otóż intelektualna synteza, wyprowadzająca ze zmiennych i różnorodnych spostrzeżeń prawidłowości przyrodnicze, jest zdaniem Kanta możliwa dlatego, że za zmiennością tychże przedstawień kryje się tożsama, niezależna od świata transcendentalna jaźń. Ten transcendentálny podmiot występuje jako powszechna, obecna u wszystkich rozumnych jednostek świadomość myśląca wedle takich samych schematów. To właśnie w idei transcendentальной jaźni obecny jest impuls do podjęcia rozważań nad świadomością, charakterystycznych dla idealizmu niemieckiego¹⁰², a więc Fichte, inspirując się autorem *Prolegomenów do wszelkiej przyszłej metafizyki*, modyfikuje obecną u Kanta koncepcję podmiotu transcendentального, czyniąc zeń absolutnie wolną, samostanną aktywność, która konstytuuje świat i nadaje mu rację istnienia¹⁰³, tak że wszystko staje się przejawem aktywności uniwersalnego, transcendentального podmiotu – „Ja” – który ochrania wolność przed rosnącą wciąż w potęgę, pod dowództwem nowożytnej nauki, armią fatalizmu dzięki twórczemu, spontanicznemu działaniu.

W *Powołaniu człowieka* pisze Fichte, że to samodzielne i wolne „Ja” wytwarza całą konstrukcję świata, w tym także wrażenie znajdowania się rzeczy poza człowiekiem, które jednak ludzka świadomość posiada i ujmuje w sobie. Jeśli więc to wolna i twórcza myśl jest źródłem istniejących w przyrodzie praw, które określa się mianem konieczności, to determinizm ten nie jest determinizmem *sensu stricto*, lecz wyłącznie wyrazem spontanicznej aktywności, jaka ustanawia

przenikają więc w ten sposób do niemieckiej filozofii i dlatego właśnie wolność stanowi dla Fichtego najważniejsze w całej filozofii zagadnienie. Naszym zdaniem nie powinno się jednak oddzielać tak grubą kreską porządku politycznego od porządku filozoficznego, bo za każdym przedsięwzięciem politycznym stoi idea, jak zresztą sama historia niejednokrotnie ukazała. Robespierre na przykład namiętnie czytał pisma Rousseau, które z pewnością, zapośredniczone w działalności Robespierre'a wpłynęły w dużym stopniu na charakter i przebieg samej Rewolucji Francuskiej. Por. M. J. Siemek, *Fichte w kontekście*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017, s. 36–42.

¹⁰² Por. Z. Kuderowicz, *Kant...*, s. 30–31.

¹⁰³ Por. tenże, *Filozofia nowożytnej Europy*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989, s. 546.

celowy związek między swymi czynnościami¹⁰⁴. W ten sposób autor *Teorii wiedzy* unieważnia właściwą dogmatyzmowi konieczność, ujmując ją jako przejaw niczym nieuwarunkowanego „Ja”. Za pomocą tej argumentacji przewycięża także Kantowski dualizm oraz ogólne, wyrosłe w nowożytności poczucie obcości między człowiekiem a światem, bo jeśli wszystko ma swój początek w ludzkiej świadomości, to nie istnieje sfera noumenów, rzeczy samej w sobie, która byłaby dla człowieka niedostępna. Konieczność istnieje jedynie w twórczej, niepodległej aktywności „Ja”, w wyniku czego ja, jako jednostka, przestają być ogniwem w mechanicystycznym łańcuchu rzeczy istniejących poza mną, tak, że wszystko istnieje we mnie i dzięki mnie¹⁰⁵, dlatego też – co Fichte podkreśla z całą wyrazistością – „jestem na wskroś własnym stworzeniem”¹⁰⁶.

Poprzez uczynienie wolnego i twórczego „Ja” podstawą wszelkiego bytu, Fichte, zdaniem Kuderowicza, jako pierwszy wprowadza do filozofii nowy motyw, a mianowicie pełną odpowiedzialność człowieka za całokształt świata i ludzkiej egzystencji¹⁰⁷. Fichte nie jest jednak pierwszym, który wprowadził ten motyw do sfery spekulacji, gdyż przed nim, jak zresztą we wprowadzeniu do tej pracy niejednokrotnie wskazywaliśmy, to niemiecka i śląska mistyka panteistyczna z całą mocą podjęła wątek odpowiedzialności człowieka wobec bytu i związanej z nią kreacji. Wypadałoby więc w tym miejscu określić wpływ Kanta na myśl Fichtego, zwłaszcza na relację między wolnością a koniecznością, następnie przedstawić Fichteańskie koncepcje budzące silne skojarzenia z mistyką, a więc przede wszystkim kategorię woli, twórczości, samowiedzy czy też krytykę racjonalizmu, po czym ukazać możliwy wpływ próby przewyciężenia napięcia między wolnością a koniecznością przez Fichtego na refleksję Fryderyka Nietzschego.

Przed wszystkim Fichte przejmuje od Kanta rozumienie wolności jako dyscyplinowanie siebie, podporządkowanie się moralnemu prawu nadanemu sobie na mocy rozumu¹⁰⁸. Pisząc o człowieku, Kant podkreślał, że może on albo ulegać indywidualnym, egoistycznym skłonnościom, albo postępować całkiem bezinteresownie, poddając się uniwersalnemu prawu moralnemu. To Kantowskie utożsamienie wolnego postępowania z postępowaniem moralnym, nieumotywowanym partykularnymi, egoistycznymi interesami wpłynie na autora *Powołania człowieka* do tego stopnia, że z realizacji uniwersalnych norm

¹⁰⁴ Por. J. G. Fichte, *Powołanie człowieka ...*, s. 15.

¹⁰⁵ Por. tamże, s. 109.

¹⁰⁶ Tamże, s. 128.

¹⁰⁷ Por. Z. Kuderowicz, *Fichte ...*, s. 40.

¹⁰⁸ Por. tamże, s. 36.

moralnych uczyni on, podobnie jak Kant, cel historii, i również – podobnie jak autor *Krytyki czystego rozumu* – realizacji tak rozumianej wolności będzie upatrywał w *stricte* politycznym porządku wolnych i rozumnych istot, w którym jednostka, indywiduum, będzie reprezentować ideał moralny oraz ludzkość pojmowaną jako uniwersalny, wolny i aktywny podmiot¹⁰⁹, w którym zatem partykularne tendencje będą harmonijne współistnieć z całością poprzez jednanie się z nią. Fichte podąża także za Kantem w kwestii ugruntowania ludzkiej wolności, bo tak jak myśliciel z Królewca wskazuje na stojące za takim uzasadnieniem racje praktyczne, moralne¹¹⁰. Przecistawiając idealizm dogmatyzmowi, stwierdza, że za uznaniem wolności stoi głos sumienia i serca, podczas gdy dogmatyzm zaspokaja jedynie rozsądek¹¹¹. Kant, jak pamiętamy, pisał, że wolności nie sposób uzasadnić teoretycznie, lecz mimo to każdemu człowiekowi towarzyszy poczucie dokonywania wolnych wyborów. I chociaż autor *Teorii wiedzy* zdaje się uzasadniać, wbrew Kantowi, wolność poprzez usunięcie kategorii rzeczy samej w sobie i modyfikację koncepcji podmiotu transcendentnego, to w ostateczności pozostaje w tej kwestii wierny Kantowskiemu agnostycyzmowi, bo przyznaje, że wolności nie można uzasadnić za pomocą obiektywnych, abstrakcyjno-teoretycznych dowodów. W przeciwieństwie do Kanta nie składa jednak w tym miejscu broni, powołując się na ograniczoność ludzkiego rozumu, lecz argumentuje, że wolnego, stanowiącego podstawę bytu „Ja” nie można wykazać za pomocą abstrakcyjnego dowodu, ponieważ samostanna i wolna aktywność, będąca źródłem każdego przedmiotu, sama nie daje się uprzedmiotowić¹¹². Gdyby było inaczej, musielibyśmy poszukiwać warunku wszelkiego uprzedmiotowienia, i tak w nieskończoność.

Ponadto Fichte ma pełną świadomość, że żaden, nawet najlepszy argument, nie skłoni jednostki do opowiedzenia się za istnieniem wolności, jeśli – i tutaj przechodzimy do niemieckiej mistyki panteistycznej, która ulegając przekształceniu u Kanta, będzie odciskać swój ślad na całym idealizmie niemieckim – jednostka nie będzie skłonna uznać wolności. Owo twórcze i samostanne „Ja”, powie Fichte, jest niczym innym, jak wszechobecną, jedynie istniejącą wolą i czynem¹¹³, wolą nieskończoną, która przejawiając się poprzez rośliny, zwierzęta i człowieka dąży do całkowitej realizacji samej siebie, osiągnięcia pełnej wolności. Jeśli więc istnienie jest czynem i aktywnością, jeśli sam

¹⁰⁹ Por. Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy...*, s. 554.

¹¹⁰ Por. F. Copleston, *Historia filozofii. Tom 7...*, s. 39.

¹¹¹ Por. J. Nowotniak, *Samowiedza filozofa...*, s. 44.

¹¹² Por. F. Copleston, *Historia filozofii. Tom 7...*, s. 40–41.

¹¹³ Por. J. G. Fichte, *Powołanie człowieka...*, s. 176–177.

świat konstituuje się tylko dzięki działalności wiecznej i twórczej woli, to nie spekulatywno-teoretyczne, oderwane od egzystencji poznanie jest w stanie wskazać człowiekowi źródło wszelkiego bytu – „Ja”, czyli dążącą do realizacji samej siebie wolność – lecz dobra wola i związane z nią działanie¹¹⁴. Wszakże nasze myślenie, kontynuuje autor *Teorii wiedzy*, jest przejawem wieczystej woli, popędu i chcenia, a więc tym, co je kształtuje i co najbardziej na nie wpływa nie są choćby najbardziej przemawiające do rozumu uzasadnienia racjonalno-logiczne, lecz postanowienie wynikające z dobrej lub złej woli, która następnie nadaje wszelkiej wiedzy znaczenie i sens¹¹⁵. Pisząc o roli woli w poznaniu, Fichte spostrzega, że sama wiedza naukowa „nie jest czymś, co istnieje niezależnie od nas, ale czymś, co jest wytwarzane przez wolność naszego ducha”¹¹⁶. Rozum, jeśli nie opiera się na dobrej woli, „stawia nam tylko przed oczami pełnego sprzeczności potwora”¹¹⁷. Żeby zatem dotrzeć do źródła istnienia – dkryć prawdziwą naturę rzeczywistości – potrzebna jest szczerą, autentyczną chęć manifestująca się najpełniej w dziecięcej prostocie¹¹⁸, ponieważ spekulatywno-obiektywne poznanie prowadzi nas w ostateczności donikąd¹¹⁹.

¹¹⁴ Por. tamże.

¹¹⁵ Por. tamże, s. 125.

¹¹⁶ J. G. Fichte, *Teoria wiedzy. Wybór pism. Tom 1*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, s. 18.

¹¹⁷ Tenże, *Powołanie człowieka ...*, s. 185.

¹¹⁸ Tamże, s. 184.

¹¹⁹ Największym problemem, jeśli nie największą wadą filozofii, przynajmniej w jej klasycznej odsłonie, jest to, że od początku jej istnienia, czyli od czasów starożytnej Grecji, nie jest ona w stanie dać zadowalającej i ostatecznej odpowiedzi na fundamentalne pytania dotyczące natury wszechświata, istnienia Absolutu czy też sensu egzystencji ludzkiej, przy czym wydaje się, że w znacznej mierze za ten stan rzeczy należy obwiniać samą filozofię, gdyż dzięki wyćwiczeniu ludzkiego intelektu w krytycznym myśleniu, jest ona w stanie posunąć się do formułowania pytań w stylu: „A co to znaczy, że coś jest ostateczne? Co gwarantowałoby ostateczności, że byłaby ona ostatecznością, czyli na mocy czego miałyby taką, a nie inną naturę?”. Tego typu pytania i związana z nimi krytyczna analiza czynią niemożliwe uzyskanie jakiegokolwiek pewności czy satysfakcji poznawczej w tych kwestiach, ponieważ intelekt wprawiony w krytycznym, filozoficznym myśleniu jest w stanie podważyć, bez względu na siłę argumentu, zasadność niemal każdej kwestii. Teoretyzowanie zatem, w oderwaniu od pewnego, witalnego działania, ujawnia, jak trafnie zauważa Fichte, nieusuwalne paradoksy i sprzeczności, i tym samym nie przyczynia się, wbrew temu, co chcieli klasycy rangi Platona i Arystotelesa, do uszlachetnienia człowieka, lecz do frustracji, zniechęcenia, rozgoryczenia, czy nawet rozstroju nerwowego, powodującego wręcz gorszą

Odniesienia do dziecięcej prostoty i woli, która na przekór wszelkiemu wątpieniu opowiada się za wolnością, określając tym samym swój własny byt, a nawet więcej, bo uczynienie z samej woli źródła wszelkiego przejawiania się kieruje nas w stronę niemieckich i śląskich mistyków panteistycznych. Nie kto inny bowiem, jak Mistrz Eckhart czy Tauler mówili o wewnętrznym nastawieniu – odpowiednim kierownictwie wolą – mającym o wiele wyższą wartość aniżeli rozumowe rozważania. Böhme podkreślał, że poznanie boskości, wiecznej i niezgłębionej woli, przypada w udziale wyłącznie tym, którzy charakteryzują się dziecięcą prostotą i ufnością. Co więcej, sam *Ungrund*, podobnie jak późniejsza, już *stricte* filozoficzna koncepcja „Ja” transcendentalnego u Fichtego, dąży do samorealizacji, spełnienia się w bycie, tyle że jeśli u mistyków to ponadosobowa i niezdeterminowana boskość chce poprzez człowieka i świat poznać samą siebie, to u Fichtego to już nie kreatywny i bezosobowy *Ungrund*, lecz „Ja” pragnie samopoznania, w czym widać piętno przemian, jakie dokonały się w nowożytności, czyli procesów indywidualizacji i upodmiotowienia. Dla niemieckich mistyków panteistycznych wszystko jest bowiem Bogiem, w związku z czym nie ma mowy o samodzielnej, autentycznej egzystencji indywiduum, podczas gdy dla Fichtego wszystko jest w ostateczności moim wytworem, to znaczy przejawem aktywności jedynie istniejącego „Ja”. W Fichteańskim procesie dążącego do samopoznania „Ja” nie jest także potrzebna żarliwa, religijna wiara i związana z nią praktyka czy mistyczne doświadczenia pojawiające się w wyniku łaski bądź współpracy między człowiekiem a Bogiem, lecz jedynie analiza własnej świadomości dostępna nie tylko dla wybranych, lecz dla każdego zainteresowanego¹²⁰. Ponadto u mistyków ostatecznym celem przejawiania się boskości we wszechświecie jest samorealizacja Absolutu, uzyskanie przez boskość wiedzy o sobie samej. Osiągnięcie tego celu wiąże się z zaprzestaniem wszelkiej aktywności, stawania się. Fichte natomiast utożsamia wieczną i nieskończoną wolę – „Ja” – z porządkiem moralnym, do którego dążenie ze strony człowieka jest procesem, jaki będzie się dokonywał w nieskończoność¹²¹. Indywiduum zbliża się tutaj nie do Boga/boskości, by następnie zanegować własną indywidualność poprzez

jakość życia. Świetnie zobrazował to sam Nietzsche w *Poza dobrem i złem*, gdzie pisząc o wymienionych wyżej negatywnych skutkach uprawiania filozofii, radził wolnym duchom zaprzestanie zajmowania się kwestiami niedającymi spełnienia na polu poznawczo-egzystencjalnym i, jak obrazowo to określił, ucieczkę w ukrycie. Por. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem ...*, s. 34–35.

¹²⁰ Por. F. Copleston, *Historia filozofii. Tom 7 ...*, s. 42.

¹²¹ Por. Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy ...*, s. 554.

zjednoczenie się ze źródłem wszelkiego istnienia (*unio mystica*), lecz rezygnuje z indywidualnych, egoistycznych dążeń wchodzących w konflikt z uniwersalnym porządkiem moralnym i poprzez uświadomienie sobie więzi z kulturą, całością, dąży do realizacji tego porządku w państwie wolnych i rozumnych jednostek¹²². Tak u mistyków, jak i u autora *Powołania człowieka* ten proces charakteryzowany jest jako twórczy i dynamiczny oraz napędzany przez pozorne sprzeczności, bo transcendentalne „Ja”, żeby osiągnąć świadomość, potrzebuje do tego człowieka, zupełnie jak opisywany przez Eckharta, Böhmego i Ślązaka *Ungrund*. Tylko w jednostce, podkreśla Fichte, dokonuje się utożsamienie podmiotu i przedmiotu, uświadomienie sobie przez „Ja” własnej aktywności. Dzięki temu uświadomieniu indywiduum może przeżyć w sobie aktywność całej ludzkości oraz zrozumieć, że to czyn i działanie stanowią rację wszelkiego istnienia¹²³. Anioł Ślązak, jak pamiętamy, mówił, że bez człowieka Bóg nie może niczego dokonać, dlatego człowiek i świat służą mu za narzędzia do pełnej realizacji swej własnej istoty. Dla Fichtego z kolei świat zewnętrzny – „Nie-Ja” – istnieje dla „Ja” jako źródło walki, przewycięzania przez „Ja” samego siebie, tak, że bez „Nie-Ja” nie mógłby się dokonać rozwój moralny¹²⁴. U mistyków postęp w realizacji procesu samopoznania Boga zależał od wolnej, suwerennej decyzji jednostki, która na mocy woli określała, czy chce uczestniczyć w procesie stawania się Boga, czy też poddać się procesom destrukcji i degradacji. Fichte, choć oczywiście podkreśla, jak już zresztą wskazywaliśmy, rolę woli w poznaniu, to dodaje także, że o wyborze, jaki podejmie wola, decyduje konstytucja osobowości, osobiste skłonności i preferencje, słowem: wybór dogmatyzmu lub idealizmu zależy od tego, jakim się jest człowiekiem¹²⁵. I tak jak w niemieckiej mistyce panteistycznej, zło jest w filozofii Fichtego niezbędnym środkiem w realizacji procesu samopoznania¹²⁶.

Podsumowując, niemiecka mistyka panteistyczna przedziera się przez myśl Kanta i znajduje u Fichtego już zupełnie świecki, niezależny od religijnej wiary wyraz, bo choć autor *Teorii wiedzy* wspomina o nadzmysłowym świecie duchów – świecie wiekuistym, zaświatach – który jego zdaniem jest o wiele bardziej prawdziwy niż ziemski, zmysłowy świat¹²⁷, to uznaje, że tę nadzmysłową, duchową rzeczywistość można poznać poprzez analizę swojej własnej

¹²² Por. tenże, *Fichte ...*, s. 65–74.

¹²³ Por. tenże, *Filozofia nowożytnej Europy ...*, s. 548.

¹²⁴ Por. tamże, s. 553.

¹²⁵ Por. F. Copleston, *Historia filozofii. Tom 7 ...*, s. 39.

¹²⁶ Por. Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy ...*, s. 562–563.

¹²⁷ Por. J. G. Fichte, *Powołanie człowieka ...*, s. 159–160.

świadomości, w czym nie ma już jakiegokolwiek elementu religijno-mistycznego, bo nadzmysłowa rzeczywistość jest przecież częścią jedynie istniejącego „Ja” człowieka. Niezglębiona i wieczna wola – *Ungrund* – przechodzi więc przez myśl Kanta i przesiąkając atmosferą nowożytnych procesów indywidualizacji, staje się u Fichtego „Ja” transcendentalnym, a dokonująca się poprzez wszechświat samorealizacja Boga przechodzi w realizację samej ludzkości, która swą dążność do jedności z uniwersalnym porządkiem moralnym manifestuje poprzez wytworzenie porządku politycznego wolnych i rozumnych istot.

Powyższe transformacje nie pozostają bez wpływu na samą relację między wolnością i koniecznością, bo filozofia Fichtego, odzwierciedlając tendencje nowożytności, przenosi akcent z konieczności na wolność, stając się w konsekwencji manifestem ludzkiej wolności, co z kolei najbardziej wpłynie na Schellinga. Dla mistyków wszystko tak naprawdę było koniecznym konstytuowaniem się Boga, w związku z czym ludzka autonomia była pozorna, ponieważ człowiek egzystował wyłącznie jako narzędzie w boskim procesie samopoznania. U Fichtego jest inaczej, ponieważ to wolne, twórcze „Ja” jest podstawą wszelkiego bytu, a jakakolwiek konieczność – poczucie, że świat zewnętrzny istnieje niezależnie ode mnie i nie mam na niego żadnego wpływu – jest złudzeniem, jakie ma swoje źródło w złej woli, konstytucji osobowości i niedostatecznym zgłębieniu własnej świadomości. U autora *Powołania człowieka* mamy zatem transcendentalne „Ja”, już nie boskość, przeciwstawione konieczności przyrodniczej, która wyłoniła się z badań naukowych, a nie konieczności będącej wynikiem grzechu, sprzeniewierzenia się uniwersalnej boskiej woli. I choć tak wpływy Kanta, jak i niemieckiej mistyki panteistycznej na myśl Fichtego są wyraźne, to w przypadku mistyki nie jesteśmy niestety w stanie precyzyjnie określić, który z mistyków miał na Fichtego największy wpływ oraz jaki motyw zaczerpnięty z tego mistycznego nurtu zadziałał na Fichtego najsilniej. Fichte, podobnie zresztą jak Kant, nie darzył mistyki szczególną sympatią. Atakował poglądy Jakuba Böhmego, tak jak i myśl romantyków (Novalisa i braci Schległów), ponieważ filozofię postrzegał nie jako rodzaj sztuki bądź wizjonerstwa, lecz jako naukę¹²⁸. Dla nas jednak najistotniejszy jest fakt, że Fichte znał dzieła Böhmego – i prawdopodobnie podstawy myśli Mistrza Eckharta czy Frankfurtczyka, bo w czasach, w których żył, lektury wyżej wymienionych autorów były częścią edukacji w Niemczech – bo niezależnie od indywidualnych preferencji poszczególnych myślicieli, spekulatywna mistyka panteistyczna wyznaczyła tak naprawdę niemieckiej filozofii kierunek

¹²⁸ Por. F. Copleston, *Historia filozofii. Tom 7...*, s. 36–37.

rozwoju, co widać wyraźnie zwłaszcza w podejmowanej przezeń problematyce wolności i konieczności.

Po omówieniu zarówno myśli Fichtego, jak i jej powiązań z filozofią Kanta oraz spekulatywno-panteistycznym nurtem niemieckiej mistyki, należałoby się teraz przyjrzeć ewentualnemu wpływowi, jaki Fichte mógł wywrzeć na refleksję Fryderyka Nietzschego. Warto w tym miejscu odnotować, że sam Nietzsche wspomina Fichtego w swoich pismach zaledwie kilka razy, zawsze odnosząc się do niego w zdecydowanie negatywny sposób. W *Nachlassie* na przykład pisze: „Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, Strauss – całe to towarzystwo zalatuje teologami i ojcami Kościoła”¹²⁹. Można jednak przypuszczać, że mimo jednoznacznie krytycznej oceny filozofii Fichtego, Nietzsche pod wieloma względami jest bliżej do autora *Powołania człowieka* niż do wyrosłego z inspiracji między innymi filozofią Fichtego romantyzmu jenańskiego, z którym autor *Zaratustry* bywa częściej kojarzony i doń porównywany. Nietzsche bowiem, podobnie jak Fichte, esencję rzeczywistości wiąże z aktywnością, czynem, działaniem. Wartości czynu i działania nie podkreślali tak wyraźnie jak Fichte ani romantycy jenajscy, ani Schelling, ani Hegel, ani tym bardziej Schopenhauer upatrujący ideał poznania w beznamiętnej, bezosobowej kontemplacji. Dopiero Nietzsche, dostrzegając w każdej rzeczy w świecie dążącą do wzrostu i dominacji wolę mocy, napisze: „Brak jest filozofa, tłumacza czynu, nie tylko poetyckiego przekręcacza”¹³⁰. Filozofia Nietzschego zatem, tak jak myśl Fichtego, stawia sobie za cel teoretyczne uzasadnienie pierwotnej aktywności – woli, czynu – będącej istotą rzeczywistości. Wola mocy jest jednak bezosobowa i amoralna, wobec czego nie należy jej interpretować wedle naszych zamiarów – nie należy spoglądać na stawanie się jako na konsekwencję czynu wymagającego autora tegoż czynu, podmiotu¹³¹ – podczas gdy u Fichtego wszelki czyn jest z gruntu zakorzeniony w podmiocie, „Ja” transcendentalnym, które poprzez działanie dąży do moralnej doskonałości. Nietzsche z kolei nie wierzy w moralne doskonalenie się człowieka, bo jego zdaniem nikt nie może stać się innym, jeśli już nim nie jest¹³². Odrzuca więc moralne doskonalenie się, ale nie samodoskonalenie się, które polega właśnie na tym, by stać się tym, kim naprawdę się jest. Przewyciężanie siebie jest wyrazem tego doskonalenia, dlatego zamiast kategorii moralnego postępu autor *Antychrysta* podkreśla, że w kosmosie chodzi wprawdzie o doskonalenie się, ale pojmowane

¹²⁹ F. Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885...*, s. 220.

¹³⁰ F. Nietzsche, *Wola mocy...*, s. 25.

¹³¹ Por. tenże, *Dzieła wszystkie. Tom 12 (Notatki z lat 1885–1887)...*, s. 121.

¹³² Por. tenże, *Wola mocy...*, s. 80.

jako osiągnięcie większej mocy umożliwiającej generowanie najsilniejszych indywidualności, które z racji swej siły dominują nad słabym, niezdolnym do twórczego wysiłku tłumem¹³³. Osiąganie coraz to większych stopni mocy odbywa się poprzez walkę nielicznych i potężnych przeciwko słabym i licznym, a więc Nietzsche, jak Fichte, uważa, że osiągnięcie potęgi i siły dokonuje się poprzez zmagania się zarówno z sobą, jak i z innymi, przewycięzanie oporu świata zewnętrznego, tyle że jeśli dla Fichtego celem tej walki jest nieskończone zbliżanie się ludzkości, pojmowanej jako całość, jeden podmiot, do uniwersalnego prawa moralnego, to u Nietzschego sama walka o panowanie – wola mocy – nie znajduje ostatecznego spełnienia, będąc istotą twórczego stawania się świata; ciągle zagrożoną siłę trzeba podtrzymywać nieustannie walcząc o panowanie i moc, która nigdy nie jest pełna u danego indywiduum. Warto również zwrócić uwagę na to, że sam nadczłowiek – *Übermensch* – nie jest, jak państwo wolnych i rozumnych istot u Fichtego, ideą, która na pewno zrealizuje się w przyszłości, lecz jest wyłącznie możliwością i, jak daje do zrozumienia Nietzsche, największą nadzieją na przewycięzanie europejskiego nihilizmu.

Problem nihilizmu, z którego Nietzsche uczynił obszerne zagadnienie filozoficzne, po raz pierwszy pojawia się właśnie w myśli Johanna Gottlieba Fichtego. Gdy Fichte pisze o dokonującym się w dziejach postępie moralnym ludzkości, wyróżnia pięć epok. Epoka pierwsza to stan całkowitej niewinności i związanej z nią nieświadomości rodzaju ludzkości. Druga to czas, kiedy ludzkość dopatruje się rozumności w autorytecie zewnętrznym, poddając się tym samym w niewolę, choćby mentalno-duchową, temu autorytetowi. Epoka trzecia to stan wyzwolenia od wszelkiego autorytetu, czyli właśnie czasy nihilizmu, obojętności wobec prawdy i związanego z nią moralnego rozwoju. Stan całkowitego nihilizmu jest oczywiście dla Fichtego przejściowy, ponieważ po trzeciej epoce nadejdzie epoka czwarta, gdzie prawda stanie się przedmiotem uznania i miłości. Epoka piąta natomiast to okres pełnej prawości i uzdrowienia¹³⁴, czas, w którym wszyscy staną się doskonali i równi oraz gdzie zrealizuje się jedność i jednomyślność między wszystkimi członkami społeczeństwa.

Choć powyższy podział może budzić słuszne skojarzenia z mistyką – u Fichtego jednak już nie boskość, lecz ludzkość poddana jest kołowemu procesowi, na końcu którego powraca do punktu, w którym znajdowała się na początku, tyle że wzbogacona o moralną samoświadomość – to autor *Powołania człowieka* nie tylko dokonuje transformacji mistyki, lecz wprowadza także do wzorowanego na niej podziału dziejów analizę ludzkiej kultury

¹³³ Por. tenże, *Dzieła wszystkie. Tom 12 (Notatki z lat 1885–1887) ...*, s. 116.

¹³⁴ Por. Z. Kuderowicz, *Fichte ...*, s. 151–152.

pozbawionej odniesienia do transcendencji, okresu, jak sam to określa, pełnego grzechu¹³⁵. Ten stan Nietzsche, inaczej niż Fichte, charakteryzuje jako największe wydarzenie w dziejach¹³⁶, bo widzi w nim szansę na przewartościowanie dotychczasowych wartości, rezygnację z zabobonów (Bóg, życie po śmierci)¹³⁷, które dotąd niewoliły człowieka, uniemożliwiając mu twórczą, radosną i spełnioną egzystencję. Fichte, jak widzieliśmy, utożsamia nihilizm ze stanem przejściowym, Nietzsche przeciwnie, bo to od aktywności człowieka zależy jego zdaniem przewyciężenie osłabiających tendencji i podjęcie kulturotwórczego wysiłku.

Nie wiemy, w jakim stopniu i czy w ogóle autor *Zaratustry* znał Fichteańską analizę kultury wyzwolonej spod władzy autorytetów – jako wyrazu upadku wszelkich fundamentów i wartości – niemniej podobieństwa między oboma myślicielami są w tym wypadku uderzające. Fichte opisuje czas nihilizmu jako kult pustej wiedzy oraz oderwanej od jakichkolwiek związków z całością samowolnej indywidualności. Żyjąc w świecie nihilizmu, ludzie są przekonani, że świat istnieje tylko po to, by mogli oni zaspokajać swoje utilitarystyczne i hedonistyczne pragnienia. Poza osiągnięciem doraźnej przyjemności nie obchodzi ich zatem jakakolwiek inna prawda, bo swego rodzaju wygoda uchodzi dla nich za prawdę ostateczną. Ponadto obojętność wobec wiedzy teoretycznej uważa się za najwyższą mądrość, co sprawia, że rozważania naukowe zostają zaprzęgnięte w służbę celom praktycznym. Szacunek dla szlachetnej, heroicznej moralności przekształca się tutaj w dążenie do własnej korzyści (w egoizmie upatruje się jedynej cnoty), a żarliwość religijna zostaje zastąpiona płytką nauką o szczęśliwości; Bóg istnieje tylko po to, by dbać o ludzkie potrzeby, a więc roztropnością ze strony każdego człowieka jest maksymalne korzystanie z ziemskich przyjemności¹³⁸. Tym jednak, co definitywnie określa epokę nihilizmu, czasu wyzwolenia się spod wszelkich autorytetów, i wynikłą z tego wyzwolenia utratę metafizycznego sensu, jest dla Fichtego inercja, bezwład woli, brak działania, to jest brak realizacji powołania każdej jednostki do twórczego kształtowania rzeczywistości i wzięcia za nią odpowiedzialności¹³⁹. Z twórczym, odpowiedzialnym kształtowaniem rzeczywistości autor *Teorii wiedzy* łączył wolność, pojmowaną za Kantem jako dyscyplinowanie siebie, podporządkowanie się wyznaczonemu przez siebie ideałowi uniwersalnemu.

¹³⁵ Por. tamże, s. 152.

¹³⁶ Por. F. Nietzsche, *Radosna wiedza ...*, s. 229.

¹³⁷ Por. tamże, s. 101.

¹³⁸ Por. Z. Kuderowicz, *Fichte ...*, s. 155–160.

¹³⁹ Por. tamże, s. 62.

Nietzsche niemal identycznie ocenia współczesną mu epokę, gdy pisze o nowoczesnym chaosie wynikłym z utraty jedności, rozpadu sensotwórczych podstaw, jakie czyniły życie ludzkie celowym i wartościowym; gdy wskazuje na utratę, jak to określa, jedności artystycznego stylu we wszystkich przejawach życia¹⁴⁰. Dostrzegając, jak Fichte, obojętność, bezwład i bezmyślną pogoń za hedonistyczno-utyliarystycznymi przyjemnościami, podkreśla, że „osobowości nie widać żadnych, cóż dopiero wolnych”¹⁴¹. Pisząc w *Tako rzecze Zaratustra* o ostatnim człowieku, figurze, za pomocą której obrazuje symptomy nihilizmu, zwraca także uwagę na to, że ostatni ludzie nie są zdolni do nadania swej egzystencji twórczego sensu i tym samym są bezsilni, jeśli chodzi o osiągnięcie prawdziwej suwerenności, podjęcie wysiłku wzięcia odpowiedzialności za własne życie. Nastanie nihilizmu łączy się bowiem z funkcjonowaniem „w okresie atomów, atomistycznego chaosu”¹⁴², gdzie egoistyczne, partykularne tendencje uniemożliwiają wytworzenie wizji zdolnej wydzwignąć ludzkość z odrętwienia. Również za Fichtem wskazuje Nietzsche na brak zainteresowania prawdą – obojętność wobec prawdy, która pojawiła się w wyniku zniszczenia oferujących bezpieczeństwo fundamentów – jako zasadniczy rys współczesnej epoki¹⁴³.

Dostrzegamy zatem, że mimo krytycznego stosunku Nietzschego do Fichtego oraz braku dowodów na to, by Nietzsche jakoś szczególnie poświęcał się lekturze jego dzieł – by znał go bezpośrednio – autor *Zaratustry* podejmuje i rozwija wątki, które po raz pierwszy w filozoficznej myśli niemieckiej z całą wyrazistością pojawiły się u Fichtego. Chodzi nam tutaj przede wszystkim o motyw najistotniejszy i najbardziej zbliżający obu myślicieli, czyli twórcze „ja” ustanawiające służące egzystencji ludzkiej wartości i biorące tym samym odpowiedzialność za całokształt rzeczywistości. Figura twórczego „Ja”, będąca u Fichtego podstawą tej rzeczywistości, niweluje napięcie między wolnością a koniecznością w tym sensie, że determinizm czyni wytworem tego „Ja”, czymś podległym wolnej i spontanicznej aktywności jednostki. Nietzsche natomiast stara się pojednać owo twórcze, autonomiczne „Ja” z przejawiającym się pod postacią konieczności dionizyjskim kosmosem, a więc usiłuje znieść wytworzony w nowoczesności dualizm inaczej niż poprzez wytworzenie idealistycznej osnowy, bo odwołuje się do samej

¹⁴⁰ Por. F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, w: *Dzieła wszystkie. Tom 1 (Narodziny tragedii, Niewczesne rozważania)*, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2012, s. 187.

¹⁴¹ Tamże, s. 273.

¹⁴² Tamże, s. 337.

¹⁴³ Por. tenże, *Ludzkie, arcyłudzkie...*, s. 250.

woli człowieka mającej możliwość, na przekór dysharmonii, bezsensowności i cierpieniom, afirmować przejawiającą się z konieczności rzeczywistość. Pierwsze wzmianki o wolnej, niepodległej woli łączącej się z koniecznością istnienia znajdujemy z kolei w twórczości Schillera¹⁴⁴. Schiller, diagnozując kryzys epoki nowożytnej, będzie, wbrew założeniom historiozofii Fichtego, spoglądał w przeszłość, na starożytną Grecję jako na okres w historii ludzkości, gdzie osiągnięto pełnię harmonii i człowieczeństwa, a więc na pewien model służący do przezwyciężenia kryzysu kultury mu współczesnej, fundament, na którym w oparciu o nowoczesną indywidualność – świadomość refleksyjną – będzie można zbudować ideał Nowej Grecji, przyszłej kultury, łączącej w sobie to, co najcenniejsze z antyku i nowoczesności¹⁴⁵. W swej walce o rehabilitację kultury i tym samym o przywrócenie jednostce jej integralności, którą utraciła ona wraz z pojawieniem się nowożytnego dualizmu, Schiller będzie korzystał z arsenału, jakim dysponuje sztuka, twierdząc, że utracona pełnia – pojednanie wolności z koniecznością – może zostać przywrócona poprzez estetyczne wychowanie człowieka. Kult starożytnej Grecji – „Grecja ma dla nas taką wartość jak święci dla katolików”¹⁴⁶ – oraz uczynienie ze sztuki głównego narzędzia, dzięki któremu można przezwyciężyć kryzys kultury stanowią jedne z najistotniejszych motywów w filozofii Nietzschego, więc najprawdopodobniej pośredni, wyrastający z oddziaływań historycznych wpływ Fichtego na autora *Poza dobrem i złem* – twórcze, wolne „ja” ustanawiające wartości, analiza kryzysu kulturowego, nacisk na czyn, działanie – zostaje również wzbogacony o bezpośrednią już inspirację myślą Schillera, którego Nietzsche bardzo dobrze znał, dlatego też w następnym podrozdziale spróbujemy ukazać siłę wpływu autora *O estetycznym wychowaniu człowieka* na interesujące nas aspekty myśli Nietzschego, czyli przede wszystkim próbę przezwyciężenia nowoczesnego dualizmu i wynikłego zeń rozdarcia istnienia ludzkiego, uniemożliwiającego jednostce twórczą i spełnioną egzystencję.

¹⁴⁴ Por. F. Schiller, *O poezji naiwnej i sentymentalnej*, w: tenże, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, Czytelnik, Warszawa 1972, s. 307–308.

¹⁴⁵ Por. tamże, s. 12.

¹⁴⁶ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009, s. 157.

2.4. Friedrich Schiller. Twórcze indywiduum i tęsknota za Grecją

Jeśli w przypadku Kanta i Fichtego mogliśmy wskazać na w znacznej mierze pośredni wpływ niemieckiej mistyki panteistycznej na tychże autorów, to tym, co wyróżnia Schillera zarówno gdy porówna się go z filozofami reprezentującymi idealizm niemiecki, jak i romantyzm jenajski, jest wyraźny brak wpływu tradycji mistyczno-panteistycznej na jego myśl. W literaturze brak jakichkolwiek informacji, by Schiller znał, choćby z drugiej ręki, pisma Mistra Eckharta czy Jakuba Böhme. Wiadomo natomiast z całą pewnością, że postaciami, dzięki którym dojrzewała problematyka właściwa jego filozoficznej twórczości, są przede wszystkim Kant i Rousseau. W rozprawie *Dialektyka nowoczesnego indywidualizmu na tle metamorfoz tradycji romantycznej. Od Rousseau do Nietzschego* Artur Lewandowski stwierdza, że w wielu miejscach niedopracowanym i wieloznacznym rozważaniu Rousseau Schiller nadaje wyraźną konstrukcję teoretyczną, i że z Rousseau łączy go zwłaszcza upatrywanie źródeł współczesnego kryzysu kulturowego w nowożytnym dualizmie¹⁴⁷. Schiller, jako zagorzały czytelnik Kanta¹⁴⁸, chciał pojednać Kantowskie rozdarcie wolności (rozumu) i konieczności (zmysłowości), inspirując się pod tym względem zarówno koncepcją moralnego postępu Fichtego, estetyką Kanta, twórcami okresu „burzy i naporu” (*Sturm und Drang*), czyli Goethem, Winkelmannem i Herderem¹⁴⁹ oraz właśnie filozofią Jana Jakuba Rousseau. Kantowi i obecnemu u niego problemowi wolności i konieczności poświęciliśmy cały podrozdział. O myśli autora *Wyznań* nie wiemy z kolei nic, mimo że Rousseau, jako właściwy ojciec nowoczesności, stanowi ważne odniesienie także dla Nietzschego¹⁵⁰, dlatego też zanim przejdziemy do omówienia problematyki

¹⁴⁷ Por. A. Lewandowski, *Dialektyka nowoczesnego indywidualizmu na tle metamorfoz tradycji romantycznej. Od Rousseau do Nietzschego*, <http://dSPACE.uni.lodz.pl:8080/xmlui/handle/11089/12454> (5.04.2019).

¹⁴⁸ O wpływie lektur dzieł Kanta na autora *Zbójców* pisze między innymi Stefan H. Kaszyński. Zob. S. H. Kaszyński, *Wstęp. „Cień historii i blask sztuki”. Życie i twórczość Fryderyka Schillera*, w: tenże, *Fryderyk Schiller. Dzieła wybrane. Tom I*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006, s. 16.

¹⁴⁹ Por. Z. Żygułski, *Fryderyk Schiller*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975, s. 119.

¹⁵⁰ Już w *Niewczesnych rozważaniach* napisze Nietzsche, że najpowszechniejsze oddziaływanie w nowożytności ma twórczość Rousseau. U Nietzschego, jednego z największych krytyków nowożytności, ten wpływ nie wzbudza jednak podziwu, ponieważ jego zdaniem Rousseau, poprzez przeciwstawienie zdemoralizowanej

wolności i konieczności u Schillera, przybliżymy pokrótce poglądy Rousseau dotyczące nowożytnego dualizmu i związanego z nim kryzysu kulturowego, a także omówimy wpływ tych poglądów na autora *O estetycznym wychowaniu człowieka*. Motywy te znajdziemy finalnie u samego Nietzschego.

Pisząc o stanie współczesnego świata, Rousseau wskazuje na charakterystyczne dla oświecenia gwałtowne przemiany kulturowe, a więc racjonalizację rzeczywistości i związane z nią nowożytne procesy indywidualizacji¹⁵¹,

w jego mniemaniu cywilizacji nowożytnej nieskażonej nią i z tego względu dobrej natury, przyczynił się między innymi do powstania rewolucji politycznych o tendencjach socjalistyczno-równościowych. Należy jednak mieć na uwadze, że myśli Rousseau autor *Zaratustry* wiele zawdzięcza, bo to wątki pierwotnie obecne u Rousseau, a następnie zapośredniczone przez Schillera i romantyków – dezintegracja jednostki w epoce nowoczesnej, przerost wiedzy erudycyjnej, egoizm mieszczański czy właśnie krytyka nowożytności – będą oddziaływać na Nietzschego. Również w opozycji do refleksji samego Rousseau autor *Narodzin tragedii* przedstawia własne poglądy dotyczące nowoczesności. Największym przewinieniem epoki nowożytnej jest więc dla Nietzschego nie to, że wytworzyła ona rzekomo złego i zepsutego człowieka, jak sugerował autor *Emila*, lecz to, że w wyniku obecnych w niej procesów człowiek stał się zbyt delikatny i przewrażliwiony. Przed nastaniem kultury, w stanie natury, jednostka była dla Nietzschego niczym innym, jak zwierzęciem drapieżnym, które nie wstydziło się swych instynktów (tak zwanego zła) i dzięki temu było silne, aktywne i spełnione. Wraz z nastaniem kultury człowiek został pozbawiony możliwości realizacji swych podstawowych instynktów, co doprowadziło do jego osłabienia, nieznanego mu wcześniej poczucia niespełnienia egzystencjalnego, pustki, marazmu oraz przemoralizowania, wydelikacenia, do coraz większej wrażliwości na cierpienie prowadzącej w ostateczności do negacji samej egzystencji jawiącej się jako coś zbyt okrutnego. Nietzsche jest zatem jakby odwróconą wersją Rousseau, bo tak jak on przywołuje precywilizacyjny okres, w którym człowiek egzystował w pełnej zgodności z naturą, ale stan ten jest u niego zupełnym przeciwieństwem sentymentalnej wizji natury obecnej u autora *Wyznań*. W związku z tym nowożytność jest dla Nietzschego epoką upadku nie dlatego, że przyczynia się do demoralizacji, ale właśnie ze względu na swą nienaturalność, próbę odcięcia człowieka od obecnych w nim sił witalnych. Cywilizacja, jak napisze, powoduje zepsucie silnego, naturalnego, i w perspektywie Rousseau właśnie złego człowieka. Obaj autorzy będą starali się więc przezwyciężyć nowożytny kryzys (dualizm jednostki i natury), tyle że z przeciwstawnych sobie pobudek. Por. F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie. Tom 13 (Notatki z lat 1887–1889)*, Wydawnictwo Officina, Łódź 2012, s. 41, 191, 338; por. tenże, *Wola mocy...*, s. 34–42; por. tenże, *Dzieła wszystkie. Tom 12 (Notatki z lat 1885–1887)...*, s. 91–112; por. tenże, *Z genealogii moralności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 83–85.

¹⁵¹ Por. A. Lewandowski, *Dialektyka nowoczesnego indywidualizmu...* s. 33–35.

w wyniku których świat ludzkiej egzystencji pęka na dwie sfery: sferę pozoru i autentyczności¹⁵², choć podstawową opozycją, jeśli chodzi o procesy racjonalizacji i indywidualizm mieszczański, jest opozycja między egoizmem jednostek, ich sztucznymi, wykreowanymi przez cywilizację namiętnościami a światem „pozoru cnoty”. Cnoty realizowane przez przesiąknięte egoizmem indywiduum są więc pozorne, podczas gdy autentyczność to znosząca dualizm między egoizmem a „pozorem cnoty” pełna jedność istnienia, wiążąca jednostkę z cnotą. Charakterystyczny dla nowożytnego egoizmu rys pojmowania wszystkiego w kategoriach użytkowych, utylitarnych, wywołuje w człowieku przeżycie przesiąkniętej lękiem obcości wobec świata, który zostaje przeciwstawiony człowiekowi i traci charakter sensownej całości do tego stopnia, że jednostka nie rozpoznaje w nim dłużej samej siebie¹⁵³. Utylitarystyczne zorientowanie na podporządkowywanie sobie rzeczywistości nie tylko odgradza człowieka od natury, lecz jest nierozzerwalnie związane z atomizacją społeczeństwa, utratą autentycznych więzi międzyludzkich, ponieważ na skutek adaptacji modelu utylitarystycznego wszelkie relacje między ludźmi zostają sprowadzone do osobistego interesu, gry partykularnych, sprzecznych ze sobą interesów, w której jednostki muszą się wzajemnie oszukiwać, by przetrwać; w miejsce autentycznych, osobowych więzi międzyludzkich zostaje ustanowiony świat płytkich pozorów, w którym trzeba udawać kogoś innego, niż tego, kim się jest w rzeczywistości, jeśli w tym rządzonej przez pozory świecie chce się egzystować bez komplikacji¹⁵⁴. Nowoczesność zatem na gruncie procesów racjonalizacji rozbija pierwotną jedność, niszcząc autentyczność ludzkiej egzystencji. O utratę pierwotnej więzi ze sobą i ze światem Rousseau obwinia wyrosłą z procesów indywidualizacji kultywację interesu osobistego, egoistycznego, który nie liczy się z dobrem powszechnym (całością) i dlatego prowadzi do braku jedności i do dysharmonii¹⁵⁵ przejawiających się w dualizmie świata i człowieka.

Pojawienie się dualizmu – utraty pierwotnej więzi ze sobą i ze światem – jest dla autora *Marzeń samotnego wędrowca* następstwem procesów denaturalizacji i uspołecznienia, które zdradzają nowoczesną podmiotowość. Tę wyobcowaną, przeciwstawną światu podmiotowość – „człowieka człowieka” – Rousseau konfrontuje z „człowiekiem natury”, szlachetnym dzikusem,

¹⁵² Por. B. Baczek, *Rousseau: samotność i wspólnota*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2009, s. 16.

¹⁵³ Por. tamże, s. 9.

¹⁵⁴ Por. tamże, s. 16.

¹⁵⁵ Por. tamże, s. 21.

którego stosunki z samym sobą i ze światem cechuje nie pozór, egoizm i związana z nim chęć podporządkowania sobie innych ludzi i świata, lecz autentyczność, bezpośredniość i przejrzystość. Określane przez nie stosunki między człowiekiem naturalnym a światem nie wynikają ze sztucznie ustanowionych przez instytucje społeczne systemów nakazów i umów, ale z człowieczeństwa¹⁵⁶, to jest realizowania przez dobrego, żyjącego w naturalnym, przedspołecznym stanie człowieka jego prawdziwej istoty, człowieczeństwa.

Konfrontując nowożytną, wyalienowaną podmiotowość ze stanem natury, stanem, w którym człowiek egzystował w całkowitej integralności ze sobą i ze światem, Rousseau zaznacza, że opisywany przez niego okres w dziejach ludzkości jest nie tyle historycznym faktem i stanem, który bezpowrotnie opuściliśmy wraz z pojawieniem się kultury i cywilizacji, co pewną fikcyjną koncepcją teoretyczną, na podstawie której możemy jednak przyjąć odpowiednią postawę wobec naszego obecnego, rozpaczliwego stanu¹⁵⁷. Autor *Wyznań* tworzy więc model idealnej, harmonijnej wspólnoty i egzystującego w niej, pogodzonego z całością istnienia człowieka, aby ukazać rozdźwięk między współczesną, zakłamaną egzystencją a nieodłączoną każdej jednostce jej prawdziwą, autentyczną istotą, naturalnym stanem, jaki ukazuje nam obraz naszego nieprzyćmionego sztucznymi tworcami społecznymi człowieczeństwa¹⁵⁸.

Opisując hipotetyczny „stan natury”, Rousseau uświadamia sobie coraz bardziej, że choć jednostka w każdej chwili była autentyczna, zintegrowana z całością istnienia, to integralności tej nie była w ogóle świadoma¹⁵⁹, ponieważ pojawienie się świadomości refleksyjnej było związane z nowożytnymi procesami upodmiotowienia. W stanie przedspołecznym człowiek egzystował w pełnej jedności z naturą, nie będąc przy tym związany jakimikolwiek wyborami, ale harmonii tej i jedności nie był świadomy. Stan pierwotnej, całkowitej niewinności nie mógł w niczym służyć człowiekowi, bo „szlachetny dzikus” pozbawiony jest właściwej wolności wyboru, a więc egzystuje skrepowany przez naturalną konieczność przyrodniczą¹⁶⁰. Dlatego pojawienie się wykształconego w nowożytności indywiduum umożliwia przekształcenie szlachetnych i dobrych rzeczy, naturalnego, instynktownego i przedrefleksyjnego dobra, w działania powstałe na mocy autonomicznych, wolnych decyzji i w pełni świadomą realizację istoty człowieczeństwa. Rousseau, spoglądając

¹⁵⁶ Por. tamże, s. 69.

¹⁵⁷ Por. tamże, s. 70.

¹⁵⁸ Por. tamże, s. 74–75.

¹⁵⁹ Por. tamże, s. 85.

¹⁶⁰ Por. tamże, s. 30.

na całkowity kryzys współczesnej kultury, porównuje ją zatem z naturalnym, pierwotnym stanem jedności z istnieniem oraz pyta o sens upadku, denaturalizacji i rozdźwięku między jednostką a naturą właśnie ze względu na istotę człowieczeństwa¹⁶¹. Francuski myśliciel chce więc, jak trafnie określa to Bronisław Baczko, przekształcić trapiącą nowoczesność chorobę – wyalienowane, samowolne indywiduum – w lekarstwo¹⁶², czyli uzgodnić nowoczesną, refleksyjną podmiotowość z naturą, z bezpośredniością totalności istnienia¹⁶³, tak, by jednostka w pełni świadomie i na mocy wolnego, suwerennego wyboru osiągnęła pełną jedność ze sobą i ze światem; jedność, jaka dawniej była wynikiem ślepej konieczności. Próba przezwyciężenia rozpoczętego w oświeceniu procesu denaturalizacji – udoskonalenia wykształconego w nowożytności indywiduum poprzez zespolenie go z bytem – stanowi jednak w myśli autora *Marzeń samotnego wędrowca* jedną z wielu intuicji¹⁶⁴. Dopiero Schiller nada obecnym u Rousseau przesłankom wyraźną konstrukcję filozoficzno-teoretyczną, tworząc model trójfazowej historiozofii. Jej punktem wyjścia jest człowiek stopiony ze swoim naturalnym istnieniem, który następnie na skutek destrukcyjnych procesów w kulturze nowoczesnej traci swój związek z całością bytu i ulega dezintegracji, co z kolei daje impuls do przezwyciężenia tego kryzysu – rozdźwięku między bezpośredniością natury a wykształconą przez kulturę refleksyjną świadomością – poprzez odwołanie się do ideału człowieczeństwa, przyszłej utopii, w jakiej nastąpiłoby uzgodnienie natury (konieczności) z indywiduum (wolnością).

Tak Rousseau, jak i Schiller, oczywiście obok Goethego i Herdera, to czołowe postaci preromantycznego buntu przeciwko pozbawionemu życia oświeceniowemu racjonalizmowi, który nie zostawia miejsca dla ludzkich uczuć i namiętności. Dostrzegając olbrzymi fałsz instytucji i norm wytworzonych przez „tyranię rozumu”, Rousseau, jak widzieliśmy, zwraca się w stronę nieskażonej cywilizacją natury i to w niej usiłuje odnaleźć inspirację do przeciwstawienia się odzianemu w pozory intelektualizmowi prowadzącemu człowieka na sam skraj przepaści duchowej. Natomiast Schiller, choć w swej walce przeciwko paraliżującej autentyczność ludzkiej egzystencji utylitarystycznie zorientowanej kulturze inspirowane się Rousseau, odwołuje się także, jak już zresztą pisaliśmy, do Fichtego, Kanta czy Winckelmanna, którego kult greckiego antyku, nadający pewien kierunek idealizmowi niemieckiemu (Schelling) i romantyzmowi jenajskiemu, wpłynie także na myśl Nietzschego właśnie

¹⁶¹ Por. tamże, s. 80.

¹⁶² Por. tamże, s. 32.

¹⁶³ Por. tamże, s. 97.

¹⁶⁴ Por. tamże, s. 31.

poprzez myśl Schillera. Przybliżywszy więc pokrótce autora, który jako pierwszy wyraźnie zdiagnozował głęboki kryzys świata nowoczesnego i tym samym znacznie wpłynął na ukształtowanie się perspektywy, w jakiej Schiller widział epokę nowoczesną, przejdźmy teraz do omówienia próby uzgodnienia wolności z koniecznością u samego Schillera.

Podążając ścieżką wyznaczoną przez Rousseau, Schiller upatruje źródeł kryzysu epoki nowożytnej w procesach indywidualizacji, które przyczyniły się do wewnętrznego rozdarcia człowieka i utraty przez niego pełni istnienia. Tak jak autor *Wyznań*, dostrzega, że współczesne mu czasy, choć dumnie nazywane czasami tryumfu racjonalności, obiektywizmu i bezinteresownej, bo nieumotywowanej religijnymi dogmatami moralności, charakteryzują się najbardziej agresywnym egoizmem, jaki „został ufundowany w łonie najbardziej wyrafinowanych zasad towarzyskich i społecznych”¹⁶⁵. Obywateli nowożytności cechuje nie umiłowanie uniwersalnych prawd odkrytych przez rozum, lecz niepowstrzymana wręcz chęć posiadania, pogoń za własnością i zyskiem¹⁶⁶. Źródłem wewnętrznego rozdarcia i rozbicia człowieka upatruje przede wszystkim w nadmiernym wywyższeniu nauki, swego rodzaju kulcie oderwanej od życia encyklopedycznej uczoneości¹⁶⁷, w czym również można bez wątpienia dostrzec wyraźną inspirację myślą Rousseau. Sam rozum bowiem, jeśli oderwie się go od natury, zmysłowości i uczuć, deformuje ludzką istotę na tyle, że jednostka staje się bytem fragmentarycznym i chaotycznym, a dążenie do wiedzy, poprzez utratę swych związków z egzystencją, przekształca się w jałową, niezwiązaną w jakikolwiek sposób z realnym życiem spekulację¹⁶⁸. W konsekwencji człowiek nie jest w stanie harmonijnie się rozwijać, osiągnąć totalności swej egzystencji, „bo jest jedynie odbiciem swego zawodu i swej specjalności”¹⁶⁹. Ponadto w nowoczesności upadek tradycyjnych autorytetów, wyzwolenie się jednostki z dotąd dominującego wpływu tradycyjnych wartości na jej egzystencję sprawia, że fundamenty traktowane dawniej jako absolutne, zostają zastąpione przez wymogi praktyczno-utylitarne i z powodu braku odniesienia do rzekomo niezmiennych, nadających sens i wartość podstaw, autonomizują się i zostają tym samym pozbawione jakiegokolwiek duchowego znaczenia. Jednostka traci

¹⁶⁵ F. Schiller, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka ...*, s. 55.

¹⁶⁶ Por. tamże, s. 56.

¹⁶⁷ Por. tamże, s. 59.

¹⁶⁸ Por. tamże, s. 22.

¹⁶⁹ Tamże, s. 60.

wobec tego moc zdolną uzasadniać i motywować jej aktywność¹⁷⁰, dlatego też Schiller pisze, że „nasza epoka zmierza w kierunku idącym donikąd”¹⁷¹.

Człowiek, w następstwie rozdarcia jego egzystencji, popada albo w umotywowany egoistycznymi potrzebami realizm, określany przez Schillera mianem ciasnego pragmatyzmu, lub zostaje pochłonięty przez ducha interesu powodującego, że nie jest się w stanie dostrzec tych sfer życia, które nie służą zyskowi, albo staje się zupełnie oderwanym od rzeczywistości idealistą, abstrakcyjnym myślicielem, którego nazbyt spekulatywne nastawienie nie może uzgodnić się z rzeczywistym bytem i na niego wpłynąć¹⁷². W kulturze współczesnej jednostka utraciła totalność i autentyczność, stając się istotą zakłamaną i fragmentaryczną, reprezentującą jedynie pewną część rzeczywistości, jaka wskutek rozpadu totalności jej egzystencji osiągnęła w niej swoją skrajną, wynaturzoną formę. Dzieje się tak, ponieważ nowoczesność wnosi nieznaną wcześniej refleksyjność, głębię życia wewnętrznego, jednakże głębi tej nie potrafi związać z egzystencją, naturą, co powoduje, że jednostka przybiera postawy wynaturzone względem swojej prawdziwej istoty i tym samym tonie w wypracowanej na kanwie refleksyjności, pozbawionej odniesienia wolności pojmowanej jako obsesyjne przekraczanie siebie¹⁷³. Schiller usiłuje wobec tego nadać sens nieskończonej, pustej i pozbawionej rzeczywistego celu wolności, i choć Schillerowska próba przezwyciężenia zrodzonego w oświeceniu dualizmu jest, jak już widzieliśmy, silnie zainspirowana rozważaniami Rousseau, to omawiając ją nie sposób pominąć wpływu Kanta i twórców okresu *Sturm und Drang*, bo choć wpływ Rousseau na autora *Zbójców* jest olbrzymi, to Schillerowskie przeciwstawienie idealizmu (ducha spekulatywnego) i realizmu (ducha interesu) ma swoje źródło w Kantowskim dualizmie rozumu (wolności) i zmysłowości (konieczności), służącym mu do opisu dualizmu istnienia ludzkiego w nowoczesności. Schiller chce bowiem, w opozycji do Kanta, zjednoczyć zmysłowość i rozum, korzystając przy tym z przesłanek estetycznych wypracowanych przez myśliciela z Królewca.

Aby unaocznic konieczność pogodzenia ze sobą zmysłowości i duchowości, współczesnemu rozdarciu istnienia ludzkiego przeciwstawia Schiller dawną

¹⁷⁰ Por. P. Pieniążek, *Schiller/Nietzsche: nowoczesność, kultura, historiozofia*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2010, nr 3, s. 153.

¹⁷¹ F. Schiller, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka...*, s. 75.

¹⁷² Por. P. Pieniążek, *Schiller/Nietzsche...*, s. 154; por. J. Prokopiuk, *Utopia i profecja, czyli dwie dusze Fryderyka Schillera*, w: F. Schiller, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka...*, s. 22–23.

¹⁷³ Por. tamże, s. 155.

utraconą pełnię, stan harmonii, w którym jednostka egzystowała w totalnej jedności z samą sobą i z istnieniem. Tym stanem nie jest już jednak dla niego Rousseau'owski, abstrakcyjny stan natury, lecz antyk¹⁷⁴. Zdzisław Żygulski pisze, że Schiller, podczas zwiedzania galerii posągów greckich w Mannheimie, dochodzi do wniosku, że to w Grecji można odnaleźć lekarstwo na trawiący nowoczesną rzeczywistość dualizm, ponieważ Grecy zbliżali ludzi do bogów, a bogów przedstawiali jako szlachetniejszych ludzi¹⁷⁵. Kontynuację tych rozważań można odnaleźć w jego wierszu *Bogowie Grecji*, gdzie ukazuje on, przeciwnie niż w dualistycznie zorientowanym chrześcijaństwie, obecność bogów w każdym momencie życia ludzi, czyli współzależność oraz przede wszystkim jedność sfery duchowej ze sferą zmysłową. Jeśli chodzi o osoby, miejsca oraz dzieła, które wpłynęły na stosunek Schillera do antyku, to nie sposób nie wspomnieć o rozważaniach Herdera i Winckelmannna, którzy podjęli zapoczątkowany w dziele *Querelle des anciens et des modernes* spór między starożytnikami a nowożytnikami. W sporze tym chodziło o to, czy grecki i rzymski namysł estetyczny rzeczywiście stanowi nieprześcigniony wzorzec dla czasów nowożytnych. Rozważania Winckelmannna i Herdera podchwyci Schiller¹⁷⁶, by następnie – dzięki inspiracji nimi – przeciwstawić rozrywanej przez spreczne siły nowożytności antyk. Schiller zatem, idąc tropem Rousseau, poszukuje utraconego ideału egzystencji ludzkiej, jednak poszukiwania te zostają w jego przypadku zapośredniczone przez osobisty stosunek do sztuki greckiej oraz wpływ preromantyków niemieckich, skutkujący kultem starożytnej Grecji.

Konfrontując nowożytność ze starożytną Grecją, Schiller zwraca uwagę przede wszystkim na to, że o ile Grek mógł być reprezentantem swojej własnej epoki – pojedynczy obywatel był zupełnie stopiony z całością, o tyle człowiek nowożytny odrywa się od jakkolwiek pojętej całości (państwo, Kościół czy natura w ogóle), nie mogąc jej w sposób godny reprezentować¹⁷⁷. I jeśli w czasach nowoczesnych mamy do czynienia z wyraźnym rozróżnieniem między filozofią a niemającą większej wartości naukowej twórczością, czy też między znajdującą się na samym szczycie hierarchii rozumnością a mało wartościową z perspektywy tej rozumności zmysłowością, materią, to w Grecji

¹⁷⁴ Por. J. Prokopiuk, *Utopia i profecja...*, s. 11.

¹⁷⁵ Por. Z. Żygulski, *Fryderyk Schiller...*, s. 119.

¹⁷⁶ Por. T. Namowicz, *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2000, s. XXXII–XXXI.

¹⁷⁷ Por. F. Schiller, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka...*, s. 58.

uprawianie filozofii wiązało się z twórczością; spekulacje teoretyczne, choćby najbardziej abstrakcyjne, były związane ze zmysłowością¹⁷⁸.

Omawiając stosunek Schillera do Grecji, warto zwrócić uwagę na to, że autor *Listów o estetycznym wychowaniu człowieka* nie jest jednakże przesadnie optymistyczny, bo stwierdza, że powrót do Grecji – do bezpośredniej jedności z istnieniem – nie jest już możliwy. Jest tak dlatego, ponieważ u Greków kultura nie rozwinęła się do tego stopnia, żeby prześcignąć w rozwoju naturę, i stąd w antyku istniała harmonia¹⁷⁹. Grecy, innymi słowy, nie wykształcili władz poznawczych, byli ubożsi o samowiedzę, najbardziej doniosłą zdobycz człowieka nowoczesnego. W epoce nowożytnej samowiedzę wykorzystano jednak w nieodpowiedni sposób, co spowodowało w jednostce poczucie wyobcowania, jałowość egzystencji i pustkę samowoli, dlatego „[g]dy tylko zazналиśmy utrapień związanych z kulturą, zaczynamy odczuwać bolesną tęsknotę i pragnienie powrotu do domu (...). Póki byliśmy tylko dziećmi natury, byliśmy szczęśliwi i doskonali; odkąd staliśmy się wolni, straciliśmy jedno i drugie”¹⁸⁰.

Wskazując na zagubienie współczesnego człowieka i powiązaną z tym zagubieniem konieczność nadania sensu egzystencji ludzkiej, Schiller tworzy ideał Nowej Grecji, przyszłej kultury, w której nastąpiłaby synteza najcenniejszych wartości antyku i czasów nowożytnych¹⁸¹, a więc gdzie właściwy Grekom bezpośredni kontakt z całością istnienia zostałby wzbogacony o samowiedzę, tak, by poczucie jedności z samym sobą i ze światem nie było dziełem ślepego przypadku, lecz było wynikiem w pełni wolnej decyzji jednostki. Z tego też względu, mimo zdecydowanej afirmacji antyku, Schiller nie ma najmniejszych wątpliwości co do tego, że Grecy sytuują się poniżej możliwości człowieka nowoczesnego, bo dopiero zespolenie wykształconej w nowożytności indywidualności z antycznym ideałem kalokagathii, ideałem symbolizującym pojednanie rozumu i natury¹⁸², pozwala osiągnąć nową, wyższą pełnię własnego człowieczeństwa. Zauważmy w tym miejscu, że takie spojrzenie na starożytność i nowożytność daje Schillerowi solidne podstawy do wytworzenia zupełnie świeckiej, wolnej od *unio mystica* trójfazowej historiozofii, w której doskonała jedność starożytnej Grecji zostaje opuszczona na rzecz procesów indywidualizacji, ponieważ racjonalizacja świata, wraz z jej wszystkimi

¹⁷⁸ Por. tamże, s. 57.

¹⁷⁹ Por. tamże, s. 327.

¹⁸⁰ Tamże, s. 323.

¹⁸¹ Por. J. Prokopiuk, *Utopia i profecja...*, s. 12.

¹⁸² Por. tamże, s. 21.

negatywnymi konsekwencjami, staje się przesłanką przyszłej jedności z bytem, opartej na indywidualnej autonomii¹⁸³.

Świadomość refleksyjna, wyzwalać się od bezpośredniości natury, umożliwia tym samym wyzwolenie się od konieczności i osiągnięcie rzeczywistej, nieznannej w antyku wolności, bo dzięki rozumowi człowiek przestaje być zależny od natury, tym samym mogąc za pomocą swej woli występować przeciwko obecnym w nim naturalnym impulsom i nie być dłużej więźniem bezrozumnej przyrody¹⁸⁴. W tego typu podejściu widać wyraźny wpływ Kanta, ponieważ autor *Zbójców* – za myślicielem z Królewca – utożsamia dziedzinę wolności z rozumnością, a konieczność ze zmysłowością, i tak jak Kant stwierdza, że tylko na mocy woli człowiek jest w stanie przeciwstawić się wszechobecnej konieczności¹⁸⁵. Kant, co oczywiste, nie uzasadnił jednak w sposób sensowny i przekonujący istnienia ludzkiej wolności w świecie mechaniczystycznej, i stąd całkowicie zdeterminowanej przyrody; dlatego podstawowe pytanie Schillera brzmi: „Jak w sytuacji faktycznego braku wolności można wolność urzeczywistnić?”¹⁸⁶. Innymi słowy, co zrobić, by nowożytna wolność była czymś więcej niż tylko pustym, pozbawionym teoretycznego uzasadnienia postulatem prowadzącym do rozpadu więzi jednostki ze światem i w konsekwencji anihilacji samej, pozbawionej fundamentów swej egzystencji jednostki?

Mając na uwadze słabość argumentacji myśliciela z Królewca, jeśli chodzi o ugruntowanie ludzkiej wolności, jak i doświadczenie Rewolucji Francuskiej, której szlachetna chęć przeciwstawienia się niewoli i uciskowi przekształciła się w terror nowych form braku wolności, Schiller mówi, że droga od braku wolności do jej urzeczywistnienia powinna prowadzić nie poprzez odwołanie się do moralności czy działalności polityczną, lecz poprzez estetykę, sztukę¹⁸⁷, gdyż to sztuka stanowi właściwe narzędzie wyznaczające normę i wzór postępowania¹⁸⁸. Zapytajmy więc w tym miejscu, jak u Schillera wygląda droga jednocząca wyalienowaną ze świata jednostkowość z bezpośrednią,

¹⁸³ Por. P. Pieniążek, *Historia i nowoczesność. Nietzsche wobec historiozofii romantycznej (F. Schlegel, Novalis)*, w: M. Kruszelnicki (red.), *Nietzsche i romantyzm*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2013, s. 116–117.

¹⁸⁴ Por. Z. Żygulski, *Fryderyk Schiller...*, s. 130.

¹⁸⁵ Por. F. Schiller, *O poezji naiwnej i sentymentalnej...*, w: tenże, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka...*, s. 307–308.

¹⁸⁶ G. Pöltner, *Estetyka filozoficzna*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, s. 113.

¹⁸⁷ Por. tamże.

¹⁸⁸ Por. S. F. Kaszyński, *Wstęp. „Cień historii i blask sztuki”...*, s. 23.

prerefleksyjną i zdeterminowaną naturą i czy rzeczywiście pojednanie wolności z koniecznością jest domeną sztuki?

Żeby zrozumieć możliwość uzgodnienia tak różnych i tak odmiennych sfer jak indywidualna refleksyjność i bezpośrednia totalność istnienia, należy doprecyzować, co Schiller rozumie przez wolność, bo jeśli jej pojęcie wskazuje na niczym nieograniczoną, motywowaną *stricte* subiektywnymi pobudkami pogoń za instynktami, samowolę, to wtedy, oczywiście, nie jest możliwe uzgodnienie tak rozumianej wolności z uniwersalnym, niepodporządkowanym partykularnym tendencjom bytem. Schiller ma rzecz jasna tego pełną świadomość, dlatego prawdziwą wolność, zdolną nakierować zagubioną i rozdartą przez sprzeczne dążenia osobowość na właściwą drogę, lokuje w Kantowskiej koncepcji autonomii jako dyscyplinowania siebie, doskonalenia siebie. Wolność nie jest zatem dla Schillera wolnością naturalnych popędów i namiętności czy buntem wobec autorytetów, praw i norm. Takie postrzeżenie wolności było charakterystyczne dla okresu *Sturm und Drang*, który autor *O poezji naiwnej i sentymentalnej* przezwycięża, by za Kantem utożsamić wolność z realizacją ideału wyższego stopnia, z podporządkowaniem własnej podmiotowości powszechnym normom moralnym¹⁸⁹. O ile jednak dla autora *Prolegomenów do wszelkiej przyszłej metafizyki* jednostka mogła osiągnąć pełną autonomię poprzez spełnianie powszechnego, obcego jej zmysłowej naturze obowiązku, a więc poprzez opór rozumu wobec zmysłowości, o tyle Schiller chce uduchowić to, co zmysłowe i przedstawić w zmysłowej postaci to, co duchowe¹⁹⁰. Dążąc do ideału przyszłej, Nowej Grecji, dąży zatem do rehabilitacji zmysłowości i pojednania jej z oderwanym od niej rozumem. Grek bowiem „nie wstydzi się natury, przyznaje prawo zmysłowości, lecz karku pod jej jarzmo nigdy nie nachyli”¹⁹¹. Chodzi więc o to, by nie być niewolnikiem zmysłowości czy też by daremnie i nieustannie z nią nie walczyć, lecz by uznać jej istnienie oraz czynić

¹⁸⁹ Por. J. Prokopiuk, *Utopia i profecja...*, s. 14–15. U Schillera, jak zauważa Marek Siemek, istnieją jednak dwie interpretacje roli sztuki: pierwsza, wyżej opisana, w której sztuka ma sens antropologiczno-ontologiczny i jest celem rozwoju ludzkości oraz druga, w której sztuka jest jedynie narzędziem dla bezkonfliktowego pojednania moralności ze zmysłowością, czyli dla uczynienia człowieka istotą moralną. W tej drugiej interpretacji sztuka ma status pozoru. Por. M. J. Siemek, *Fryderyk Schiller*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1970, s. 93, 130–131, 133.

¹⁹⁰ Por. G. Pöltner, *Estetyka filozoficzna...*, s. 115.

¹⁹¹ F. Schiller, *O patetyczności*, w: tenże, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka...*, s. 199.

tak, by rozumna, indywidualna świadomość w sposób swobodny i nieprzymuszony łączyła się z nią w nieskończonym postępie¹⁹².

Schillerowska koncepcja moralnego postępu czy też nieskończonej dążności do ideału moralnego – moralno-fizyczna harmonia, jedność wolności i konieczności – ma z kolei swe źródła w myśli Fichtego. Lewandowski bardzo dobrze podsumowuje inspiracje Schillera i drogę, jaką wyznaczył im autor *Zbójców*: „Zdolność doskonalenia się, opisywana przez Rousseau, przefiltrowana przez Kantowski transcendentalizm, nabiera nieskończonego charakteru i rzutowana jest jako powinność w nieokreśloną przyszłość, jako ideał z definicji swej niemożliwy do absolutnej realizacji”¹⁹³. Dookreślmy, że absolutna realizacja ideału jest niemożliwa, bo zupełna bezpośredniość z naturą oznaczałaby zniesienie kultury, anihilację świadomości refleksyjnej i ostatecznie unicestwienie samej wolności wykształconej przez podmiotowość, a tylko dzięki kulturze i w kulturze może się dokonać fuzja najcenniejszych wartości antyku z nowożytnym indywidualizmem. Zadaniem kultury właśnie, nie natury, jest uczynienie człowieka estetycznym¹⁹⁴, a osobą, która wskazałaby zagubionym masom drogę wyjścia z koszmarnego labiryntu nowoczesności byłby artysta-poeta, który postrzega sztukę jako instrument duchowego i moralnego przeobrażania i kształtowania, wykorzystując ją do kształtowania i uszlachetniania ludzkości, tak, by w swej różnorodności nieskończenie zbliżała się ona do jedności między wolnością i koniecznością¹⁹⁵.

Dlaczego jednak to właśnie sztuka – bo wciąż nie odpowiedzieliśmy na to pytanie – przejawia zdolność pojednania wolności i konieczności? Jest tak dlatego, ponieważ dla Schillera jedynie piękno umożliwia integrację rozdartego przez dualizm człowieka, kształtując estetyczny charakter (piękną duszę), która pośrednicząc między skrajnościami i sprzecznościami łączy je w wyższą syntetyczną jedność¹⁹⁶. Schiller pisze, że „droga do wolności prowadzi tylko poprzez piękno”¹⁹⁷, bo ta wyższa syntetyczna jedność jest osiągalna jedynie w stanie estetycznej gry sterowanej nie przez rozum, lecz wyobraźnię. W instynkcie gry, poprzez spontaniczną autokreację dokonywaną mocą twórczej wyobraźni, następuje wzajemne ograniczanie się instynktów – natury i moralności, zmysłowości i rozumności – tak że znika zewnętrzny przymus natury oraz moralny

¹⁹² Por. tamże, s. 307–308.

¹⁹³ Por. A. Lewandowski, *Dialektyka nowoczesnego indywidualizmu ...*, s. 57.

¹⁹⁴ Por. G. Pöltner, *Estetyka filozoficzna ...*, s. 116.

¹⁹⁵ Por. Z. Żygulski, *Fryderyk Schiller ...*, s. 137.

¹⁹⁶ Por. J. Prokopiuk, *Utopia i profecja ...*, s. 24.

¹⁹⁷ Por. F. Schiller, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka ...*, s. 45.

przymus poddania się powinności (prawo przestaje być czymś narzuconym z zewnątrz), co przyczynia się do powstania jedności między tymi instynktami¹⁹⁸, czyli harmonii między wolnością a koniecznością, którą Schiller określa mianem piękna¹⁹⁹. Symbolem tej harmonii jest dla Schillera dziecko, obiekt święty, który jest egzemplifikacją jedności wszelkiego istnienia, jedności, do której po utracie niewinności (pojawieniu się kultury) dążymy²⁰⁰.

Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że mimo oryginalnego podejścia do problemu wolności i konieczności, Schillerowi nie udało się pogodzić refleksyjnej jednostkowości z całością bytu i tym samym przewyciężyć nowożytnego, prowadzącego do egzystencjalnego chaosu dualizmu²⁰¹. Pisząc o Schillerowskiej próbie przewyciężenia kryzysu nowoczesności, Siemek ujmuje ją jako utopię artystyczną²⁰² i wydaje się, że sam Schiller nie miał złudzeń co do utopijnego charakteru własnego projektu uzgodnienia wolności z koniecznością, bo stan estetyczny jest przecież dla niego nieosiągalny w granicach ludzkiego istnienia; jest ideałem człowieka i celem historii, ale sam człowiek może się doń tylko nieskończenie zbliżać, nigdy go w pełni nie urzeczywistniając²⁰³.

Niezależnie jednak od utopijności projektu autora *Listów o estetycznym wychowaniu człowieka*, Schiller znacząco wpłynął na podjętą przez Nietzschego próbę zniwelowania napięcia między wolnością a koniecznością. Chcąc ukazać ten wpływ, należałoby przede wszystkim zacząć od uświadomienia sobie, że Nietzsche, jako wychowanek Schulpforty, słynnego gimnazjum humanistycznego, świetnie znał zarówno Schillera, jak i Goethego oraz romantyków²⁰⁴. W *Narodzinach tragedii* zresztą wprost przyznaje się do inspiracji twórczością autora *O poezji naiwnej i sentymentalnej*, gdy przyłącza się do najszlachetniejszej jego zdaniem walki kulturalnej Goethego, Schillera i Winckelmanna²⁰⁵. Ten pozytywny stosunek do przedstawiciela klasyki weimarskiej z czasem się jednak zmienia, bo począwszy od *Ludzkiego, arcyłudzkiego* Nietzsche coraz bardziej się wobec Schillera dystansuje, zarzucając mu patetyczny idealizm, wolnościowy humanizm i sentymentalizm, który sprawia, że sytuuje go w jednym szeregu z Rousseau będącym dlań wyrazicielem negatywnych aspektów

¹⁹⁸ Por. G. Pöltner, *Estetyka filozoficzna ...*, s. 114.

¹⁹⁹ Por. A. Lewandowski, *Dialektyka nowoczesnego indywidualizmu ...*

²⁰⁰ Por. F. Schiller, *O poezji naiwnej i sentymentalnej ...*, s. 309.

²⁰¹ Por. P. Pieniążek, *Schiller/Nietzsche ...*, s. 166.

²⁰² Por. M. J. Siemek, *Fryderyk Schiller ...*, s. 102, 129.

²⁰³ Por. P. Pieniążek, *Schiller/Nietzsche ...*, s. 163.

²⁰⁴ Por. tamże, s. 148.

²⁰⁵ Por. F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, w: *Dzieła wszystkie. Tom 1 (Narodziny tragedii, Niewczesne rozważania)*, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2012, s. 132.

nowoczesności²⁰⁶. W notatkach z przełomu listopada 1887 – marca 1888 roku posuwa się nawet do stwierdzenia, że zarówno Rousseau, jak i Schiller to autorzy, do których upodobanie kompromituje raz na zawsze²⁰⁷. Ta bezkompromisowa krytyka nie zmienia jednak faktu, że autor *Zaratustry* podąża za Schillerem, gdy w imię twórczej jedności istnienia poddaje negatywnemu osądowi współczesną mu epokę. Nietzsche, zupełnie jak Schiller, źródło upadku człowieka w nowoczesnym świecie dostrzega w rozpadzie jego twórczej jedności, dualizmie kulturowym, który sprawia, że jednostka w żadnej sferze życia nie może się potwierdzić jako pełna i integralna, i stąd tak u Schillera, jak i Nietzschego pojawia się próba odrestaurowania kultury i zniesienia dualizmu uniemożliwiającego twórcze działanie²⁰⁸. Schiller, jak pamiętamy, sprowadzał ten dualizm do dwóch tendencji: realizmu i idealizmu. Nietzsche podejmuje i rozwija tę dualistyczną diagnozę świata nowoczesnego, gdy w *Niewczesnych rozważaniach* wskazuje na rozszczepienie ludzkiej egzystencji i przepaść między wewnętrżnością i zewnętrżnością²⁰⁹. Ponadto przedstawiona w *Narodziinach tragedii* dionizyjskość i apollińskość odpowiada realizmowi i idealizmowi u autora *Zbójców*, czyli ujmowaniu człowieka w obrębie dwóch zasad²¹⁰. Także Schillerowska analiza nazbyt abstrakcyjnej, nieuzgodnionej ze zmysłowością wiedzy spekulatywnej wpłynie na krytykę wykształconego filisterstwa autora *Radosnej wiedzy*.

Najistotniejszy wpływ, jaki Schiller wywarł na Nietzschego nie dotyczy, jak się wydaje, kwestii, które omówiliśmy powyżej, ale stosunku obu autorów do Grecji, trójfazowej historiozofii, roli sztuki w ocaleniu wyjałowionej egzystencji człowieka i związanej z nią figury polityka-artysty nadającego twórczy kierunek pozbawionym celu masom ludzkim. Nietzsche bowiem, tak jak Schiller, przywołuje antyk jako niedościgniony wzorzec pełni istnienia, tyle że obraz Grecji u Nietzschego jest mniej naiwny niż u Schillera. Antyk stanowi dla autora *Ludzkie, arcyłudzkie* budujący obraz przyszłości, zdolny przewyciężyć nowoczesność przede wszystkim nie ze względu na wyidealizowaną harmonię, lecz ze względu na właściwy presokratycznej Grecji twórczy agonizm godzący indywidualne dążenia z dobrem wspólnoty i nadający dążeniom Greków skończony charakter. Kreśląc wizję dawnej, utraconej Grecji, Nietzsche pisze o genialnych jednostkach, prawodawcach, którzy neutralizowali tragizm

²⁰⁶ Por. P. Pieniążek, *Schiller/Nietzsche...*, s. 147.

²⁰⁷ Por. F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie. Tom 13 (Notatki z lat 1887–1889)...*, s. 182.

²⁰⁸ Por. P. Pieniążek, *Schiller/Nietzsche...*, s. 149.

²⁰⁹ Por. tamże, s. 152.

²¹⁰ Por. tamże, s. 166.

i bezsens egzystencji ludzkiej poprzez tworzenie usensowniających istnienie koncepcji kosmosu, jakie następnie narzucali masom, nadając w ten sposób kierunek ich egzystencji²¹¹. Rozważania te kierują nas w stronę kluczowej u obu myślicieli kategorii polityka-artysty, dla którego to sztuka jest instrumentem przeobrażania ludzkości i świata. W *Radosnej wiedzy* Nietzsche pisze wprost o artystycznej kreacji własnego bytu, o nadaniu stylu własnemu charakterowi do tego stopnia, że wszystko w jednostce, nawet największa słabość, stanie się budzącą najwyższy podziw sztuką²¹²: „Jednego bowiem trzeba: trzeba, by człowiek osiągnął zadowolenie z samego siebie – choćby tylko drogą jakiejś fikcji czy sztuki – bo tylko wtedy człowiek wygląda w ogóle znośnie”²¹³. W *Poza dobrem i złem* zwraca zaś uwagę na to, że nihilistyczne tendencje nowoczesności wskazują na potrzebę zaistnienia silnych rozkazodawców, a nawet więcej, są one w istocie przygotowaniem do ich hodowli²¹⁴. Dla Nietzschego, jak zauważa Karl Jaspers, największą nadzieją jest „gatunek ludzi, posługujący się Europą jako swoim narzędziem, by wziąć w ręce losy ziemi, by kształtować samego «człowieka» jako artystę”²¹⁵. O ile zatem projekt Schillera mający na celu uzgodnienie wolności z koniecznością jest nieosiągalnym ideałem, co nadaje mu *stricte* utopijny charakter, o tyle Nietzsche w destrukcyjnych procesach nowożytności dostrzega realną szansę ustanowienia nowych, zdolnych przywrócić autentyczność egzystencji ludzkiej wartości, ale urzeczywistnienie tego – przewartościowanie wartości – nie jest przesądzone, bo zależy od woli i działalności samego człowieka. Z tego też względu przyszłość, jak u Schillera, jest dla autora *Antychrysta* przedmiotem walki²¹⁶. Należy jednak pamiętać, że podczas gdy Schiller mówi o otwartej drodze do realizacji moralnego ideału stanowiącego zwieńczenie czy też dopełnienie dziejów, sensu historii, to Nietzsche traktuje tradycyjną moralność jako formę oczerniania rzeczywistości i blokadę twórczego potencjału jednostki. W ewolucji kosmosu, w przeciwieństwie do Schillera, nie dostrzega choćby śladu rozumności i celowości, lecz właśnie bezrozumność i bezsensowność wydarzeń. Dla Nietzschego, jak trafnie ujmuje to

²¹¹ Por. tamże, s. 160–161.

²¹² Por. F. Nietzsche, *Radosna wiedza...*, s. 189.

²¹³ Tamże.

²¹⁴ Por. tenże, *Poza dobrem i złem...*, s. 156.

²¹⁵ Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2012, s. 298.

²¹⁶ Por. P. Pieniążek, *Schiller/Nietzsche...*, s. 159.

Henryk Lichtenberg, „cel ludzkości nie spoczywa w kresie historii, ale objawia się w synach potęgi i chwały”²¹⁷.

Mimo zdecydowanego sprzeciwu wobec postrzegania dziejów jako sensownych, uporządkowanych i istniejących ze względu na pewien uniwersalny cel, można u Nietzschego znaleźć zręby trójazowej historiozofii, jaka po raz pierwszy pojawiła się w wersji świeckiej, wyzwolonej od *unio mystica*, u Schillera. Wszakże Nietzsche ukazuje presokratyczną Grecję jako wzorzec integracji człowieka i jedności wszelkiego istnienia, dopatrując się następnie rozpadu tej jedności w procesach racjonalizacji rozpoczętych przez Sokratesa i znajdujących swe zwieńczenie w nowoczesnym dualizmie, stanowiącym istotę kryzysu nowoczesnej kultury. Jego przewyżczenie wymaga z kolei pojawienia się jednostki wybitnej (nadczołowieka), która w oparciu o najdosłowniejsze wartości antyku i nowoczesności wytworzy nowy, służący egzystencji ludzkiej cel oraz pojedna indywidualną świadomość refleksyjną z całością istnienia, co przyczyni się do afirmacji i usensownienia bytu. Warto zauważyć, że symbolem jedności wszechzycia jest dla Nietzschego, tak jak dla Schillera, dziecko: „Niewinnością jest dziecię i zapomnieniem, jest nowopoczęciem, jest grą, jest toczącym się pierścieniem, pierwszym ruchem, świętego <tak> mówieniem”²¹⁸.

Aby afirmacja wszelkiego bytu mogła się dokonać, należy, zdaniem Nietzschego, ugruntować istnienie poza moralnością – poza dobrem i złem – czyli w obrębie sfery estetycznej²¹⁹. I choć autor *Wędrowca i jego cienia* obiera przeciwny kierunek niż Schiller, który chcąc uzgodnić wolność z koniecznością zwraca się w stronę moralności, to bez Schillera, jak również romantyków jenajskich, sztuka nie mogłaby być dla Nietzschego narzędziem służącym do przewyżczenia dualizmu. Schiller bowiem pogłębia po Kancie rozdzielenie prawdy i piękna²²⁰, to jest rozumu i zmysłowości, skutkiem czego piękno staje się zjawiskiem pozornym, nienależącym do rzeczywistości obiektywnej, dlatego też sfera zmysłowa to wyłącznie sfera zjawisk, a nie prawdy. Definitywne rozejście się prawdy i piękna u Schillera daje zatem Nietzsche silny impuls do wytworzenia koncepcji, zgodnie z którą piękno, sztuka, jest wyłącznie projekcją i iluzją, jaka przesłania człowiekowi pozbawioną sensu rzeczywistość i tym samym umożliwia przetrwanie w niej wbrew wszechobecnej

²¹⁷ H. Lichtenberg, *Fryderyk Nietzsche i jego filozofia*, Vis-a-Vis Etiuda, Kraków 2018, s. 40.

²¹⁸ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra ...*, s. 23.

²¹⁹ Por. P. Pieniążek, *Schiller/Nietzsche ...*, s. 166.

²²⁰ Por. G. Pöltner, *Estetyka filozoficzna ...*, s. 119–120.

bezsensowności i kruchości istnienia²²¹. Właśnie ta perspektywa sprawia, że zarówno u Schillera, jak i Nietzschego mamy do czynienia z odrzuceniem stałej, ostatecznej natury ludzkiej²²², bo dzięki zdolności autokreacji, twórczego działania wyobraźni, jednostka ma możliwość kształtowania samej siebie zgodnie z własną wolą, co sprawia, że wychodzi poza stałe, niezienne formy racjonalizmu i naturalizmu²²³.

Jak możemy dostrzec, wpływ refleksji Schillera na filozofię Fryderyka Nietzschego jest znaczący, bogaty w wiele poszczególnych, istotnych wątków. Przede wszystkim obaj myśliciele, próbując pogodzić refleksyjną jednostkowość (wolność) z całością bytu (konieczność), odwołują się do antyku oraz twórczych możliwości człowieka. Nietzsche, jak pisaliśmy, już we wczesnych latach swojego życia zapoznał się gruntownie z myślą autora *Listów o estetycznym wychowaniu człowieka*, dlatego można przypuszczać, że wpływ Schillera na niemieckiego filozofa jest, w przeciwieństwie do Fichtego, w znacznej mierze bezpośredni, chociaż Schiller, zapośredniczony przez idealizm niemiecki i romantyzm jenański, mógł wpłynąć na filozofię autora *Antychrysta* także w pośredni sposób. Nie mniej istotnemu wpływowi romantyków jenańskich na myśl Nietzschego przyjrzymy się jednak w następnym podrozdziale.

²²¹ Por. tamże, s. 120; Martin Heidegger zwraca uwagę, że Nietzsche w swojej późnej twórczości utożsamia wolę mocy ze sztuką, aktywnością artystyczną. Sztuka jest dla Nietzschego modelem istnienia, właściwym zadaniem życia, twórczym kształtowaniem własnej egzystencji poprzez nadanie stylu własnemu charakterowi. Jednostka w ten sposób wyraża i wzmacnia twórczą wolę mocy będącą esencją życia. Po „śmierci Boga” tworzenie staje się właściwą aktywnością życia, ponieważ wraz ze „śmiercią Boga” upada instancja obiektywnej prawdy, wszelkie „absolutne” i „ostateczne” fundamenty; dlatego też to nie prawda, lecz iluzja, wola pozoru – wzmaganie za pomocą sztuki określonej perspektywy danego indywiduum, poprzez którą przejawia się życie, nadanie twórczej jedności swemu istnieniu – staje się gwarancją spełnionej egzystencji, dążenia do napełnienia jej mocą. Z tego względu, powie Heidegger, najwyższą postacią woli mocy jest sztuka. Por. M. Heidegger, *Nietzsche. Tom I*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 245–250.

²²² Por. P. Pieniążek, *Schiller/Nietzsche ...*, s. 166.

²²³ Por. tamże, s. 155.

2.5. *Frühromantik*, czyli zniesienie dualizmu w łonie artystyczno-witalistycznego kosmosu

Tak jak w przypadku myśli Rousseau i Schillera, u podstaw romantyzmu jenajskiego leży przeświadczenie o głębokim kryzysie oświecenia oraz chęć przezwyciężenia tego kryzysu²²⁴. Romantycy przeciwstawiali się za Schillem naturalistyczno-utylitarystycznym koncepcjom antropologicznym wieku rozumu (postrzeganie egzystencji wyłącznie poprzez pryzmat kategorii przyjemności i bólu, korzyści), których konsekwencje dostrzegali w dezintegracji jednostki i więzi społecznych. Ich sprzeciw budziło także martwe, mechaniczne ujęcie natury, z jego obrazem świata jako czegoś bezdusznego oraz obcego i wywołującego w jednostce poczucie zagubienia w kosmosie zdanym na łaskę ślepego przypadku, dlatego też poszukiwali oni dróg wyjścia z oświeceniowej, nad wyraz dogmatycznej w swej racjonalności i wrogiej twórczym możliwościom człowieka rzeczywistości.

Postacie, które patronowały im w tym przedsięwzięciu, to oczywiście Kant, Fichte i Schiller. Pisząc o Kancie, mamy przede wszystkim na myśli odrzucenie przez myśliciela z Królewca utylitaryzmu oświeceniowego na rzecz przekonania o bezinteresownym charakterze moralności oraz sądów estetycznych i zaakcentowanie, że cechą sądu estetycznego jest bezinteresowność oraz podkreślenie roli odczuć podmiotu wobec dzieła sztuki²²⁵. Kantowskie przekonanie o niemożności poznania prawdziwej natury rzeczywistości i związane z nim przeświadczenie o konstruowaniu przez podmiot obrazu rzeczywistości w oparciu o aprioryczne formy poznania kieruje nas w stronę tak istotnej w romantyzmie estetyzacji prawdy. Romantycy, odwrotnie niż Kant, przyznają sztuce kwalifikację moralną i wiążą ją z egzystencją, wobec czego twórczość podmiotu ma ścisły związek z jego własnym życiem. W konsekwencji, sztuka staje się remedium mającym scalić rozdartą egzystencję nowoczesnego człowieka i nadać jej sens²²⁶, którego nie była w stanie wskazać nastawiona na eksploatację natury oświeceniowa nauka, bo niemożliwość dotarcia do prawdy na gruncie naukowym prowadzi do poglądu, wedle którego to sztuka powinna zastąpić filozofię²²⁷.

²²⁴ Por. T. Namowicz, *Pisma teoretyczne ...*, s. XVI.

²²⁵ Por. tamże, s. XVIII.

²²⁶ Por. M. P. Markowski, *Poiesis. Friedrich Schlegel i egzystencja romantyczna*, w: F. Schlegel, *Fragmenty*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, s. XIV.

²²⁷ Por. J. Norman, *Nietzsche i wczesny romantyzm*, w: M. Kruszelnicki (red.), *Nietzsche i romantyzm*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2013, s. 35.

U Kanta pojawiają się więc przesłanki estetyzacji prawdy, ale dopiero Fichte, w nawiązaniu do Kantowskiego transcendentalizmu, wskaże na dominującą rolę „ja” w kreowaniu rzeczywistości oraz na wartość samoświadomości jednostki, na jej twórczy charakter, co da potężny impuls romantikom podnoszącym wątek kreatywności i tworzenia własnych światów²²⁸. Jak zauważa Artur Lewandowski, to właśnie z Fichtem należy wiązać romantyczny kult twórczości i nieskrępowanej wolności duchowej, bo to autor *Teorii wiedzy* w sposób szczególnie natchnął romantyków²²⁹. Natomiast Schiller wyznacza przestrzeń problemową romantyzmu jenajskiego, ponieważ wskazuje na dualistyczny rys życia nowoczesnego, który będą chcieli przezwyciężyć romantycy²³⁰. Ponadto autor *O wzniosłości*, głównie dzięki stworzonej przez siebie koncepcji trójfazowej historiozofii, wpływa na przenikający ruch romantyczny historyzm. Inspirując się Schillerowską historiozofią, bracia Schległowie i Novalis będą spoglądać na przeszłość jako na stan pierwotnej – wyrażającej bezpośredniość istnienia człowieka z naturą, z samym sobą i ze wspólnotą – jedności między człowiekiem a naturą, który został utracony wraz z nadejściem oświecenia. Kierując się wizją tej jedności, romantycy, rozczarowani wiekiem rozumu, który jedność tę zniszczył i wyobcował człowieka z natury, podejmą próbę zakorzenienia go na powrót w świecie, i to w oparciu o wykształcone w przeszłości wartości, lecz już ufundowane na jednostce i jej moralno-intelektualnej autonomii²³¹.

Oprócz wskazywanej już przez nas, przejętej od Schillera koncepcji sztuki jako narzędzia służącego zakorzenieniu jednostki w świecie, romantycy niemieccy podejmą także tak istotny u autora *O poezji naiwnej i sentymentalnej* motyw antyku jako przeciwstawnej nowożytności epoki, idealnej harmonii między człowiekiem a światem. Novalis, dla przykładu, wskaże identycznie, tak jak Schiller, na brak właściwego chrześcijaństwu dualizmu w sferze religijnej w starożytności, gdzie sfera boska nieustannie przenikała się ze sferą ludzką²³². Z kolei bracia Schległowie inaugurują tradycję filologiczną zestawiającą dionizyjskość z apollińskością w tragedii greckiej²³³ – do czego jeszcze powrócimy przy okazji omawiania wpływu romantyków niemieckich

²²⁸ Por. T. Namowicz, *Pisma teoretyczne...*, s. XLIV.

²²⁹ Por. A. Lewandowski, *Nietzsche i romantyczne niebezpieczeństwa...*, s. 80.

²³⁰ Por. tamże, s. 73–74.

²³¹ Por. Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy...*, s. 569.

²³² Por. Novalis, *Kwietny pył*, w: Novalis, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – Studia – Fragmenty*, Czytelnik, Warszawa 1984, s. 133–134.

²³³ Por. J. Norman, *Nietzsche i wczesny romantyzm...*, s. 31.

na filozofię Nietzschego – a jeden z nich, Fryderyk Schlegel, podąża drogą wyznaczoną przez Schillera, gdy usiłuje połączyć nowożytność (wolność) ze starożytnością (konieczność)²³⁴.

Omawiając inspiracje, które wpłynęły na ukształtowanie romantyzmu jenajskiego, nie sposób zapomnieć o ogromnej wręcz roli niemieckiej i śląskiej mistyki panteistycznej, bo to romantycy, i to w stopniu nieobecny u Kanta czy Fichtego, wykorzystają przedstawione przez niemieckich i śląskich mistyków panteistycznych koncepcje na rzecz programu przywrócenia utraconej jedności między człowiekiem a bytem. Wszakże dla myślicieli z Jeny istotą było dążenie do syntezy przeciwieństw, chęć uzgodnienia ze sobą antagonistycznych wątków – bezrefleksyjnej natury i wysubtelnionej świadomości nowoczesnego człowieka²³⁵ – a myślicielem, który jako pierwszy ujął byt w ramy nakierowanego na osiągnięcie jedności i przebiegającego poprzez ścieranie się sprzeczności rozwoju był oczywiście Jakub Böhme. Romantycy dokonują jednak transformacji mistycznych koncepcji tak, że to już nie boskość i zrodzony z niej osobowy Bóg, lecz boska natura staje się podstawową twórczą siłą we wszechświecie²³⁶. Źródeł tych transformacji, jak wskazuje Leon Miodoński, należałoby poszukiwać w istocie samej epoki nowożytnej, dla której to filozofia przyrody stała się podstawą namysłu nad światem. Myśl romantyczna łączy więc element poznania filozoficzno-przyrodniczego z estetycznym i egzystencjalno-mistycznym, bo kosmos, natura, jest dla romantyków żywym organizmem, Bogiem, dla którego świat jest nieskończoną samoafirmacją, nieskończonym „chcieniem samego siebie” i nieustannym „Dziełem Sztuki”, jakie nie zawiera się w jednym, skończonym akcie stworzenia, lecz jest nieustanną kreacją artystyczną, nieskończonym procesem stawania się²³⁷.

Jenajczycy wykorzystują wykształcony w nowożytności indywidualizm do przeciwstawienia się oświeceniowemu odwoływaniu się do powszechności (powszechność jako zasada racjonalności i wartości estetycznej), czyniąc z samej różnorodności, indywidualizmu, najdoskonalszą ekspresję samoafirmującego się kosmosu. Samostwórczy, rozumiany antysubstancjalistycznie i antyesencjalistycznie kosmos najlepiej objawia się zatem

²³⁴ Por. T. Namowicz, *Pisma teoretyczne...*, s. XL.

²³⁵ Por. R. Immerwahr, *Słowo „Romantisch” i jego historia*, „Pamiętnik Literacki” 1978, nr 69, s. 265.

²³⁶ Por. J. Prokopiuk, *Novalis, czyli ziarno przyszłości*, w: Novalis, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – Studia – Fragmenty*, Czytelnik, Warszawa 1984, s. 29.

²³⁷ Por. L. Miodoński, *Całość jako paradygmat rozumienia świata w myśli niemieckiej przełomu romantycznego*, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2001, s. 171–175.

poprzez różnorodność form, nieskończone bogactwo różnaitości tkwiące w nim samym. Przeciwwstawiając się oświeceniowemu uznaniu dla tego, co powszechne i oczywiste, romantycy tworzą wizję świata, w której to silna, kreatywna indywidualność jest ekspresją żywego, wiecznie twórczego, wiecznie stającego się uniwersum²³⁸, a więc łączą dotąd wyobcowaną i zagubioną świadomość refleksyjną z pełnią wszelkiego istnienia, nadając tym samym twórczy sens zagubionej w labiryncie nowożytności egzystencji ludzkiej.

W niemieckiej i śląskiej mistyce panteistycznej sens ludzkiej egzystencji zasadzał się na uzgodnieniu własnej partykularnej woli z powszechną wolą boską, co wiązało się z ostateczną anihilacją „ja” jako czegoś niechcianego i przeszkadzającego uniwersalnej boskiej woli w samorealizacji. Romantycy, przeciwnie niż mistycy, kultywują indywidualność, twierdząc, że kosmos objawia się dopiero poprzez różnorodność partykularnych form – indywidualum jest przejawem całości – jednak, jak łatwo dostrzec, jest to indywidualność specyficznie rozumiana, bo zarówno Schlegel, jak i Novalis przeciwwstawiają się oświeceniowej filozofii usiłującej ufundować ludzkie „ja” w rozumie i za jego sprawą wyobcowującej człowieka z natury. W opozycji do tego stanowiska Novalis stwierdzi, że przecież wszystko pozostaje we wzajemnym związku, tak że żadna rzecz nie może istnieć samoistnie bez innych²³⁹, natomiast Schlegel uzna wzajemne powiązanie rzeczy za jedną z podstawowych cech świata²⁴⁰. Indywidualność nie jest więc u romantyków związana z poznaniem racjonalno-naukowym, które separuje człowieka od natury, lecz wyrasta z całości, z jej rozwoju, stawania się, toteż silne, kreatywne indywidualum jest niczym innym, jak przejawem tejże całości, niepowtarzalną ekspresją stającego się kosmosu. A zatem już nie osobowy Bóg, jak w mistyce, lecz natura poznaje w człowieku swoją własną aktywność. Novalis napisze: „A czymże innym ja jestem, jak nie strumieniem, kiedy smętnie spoglądam w jego fale i myśli swoje zanurzam w jego nurcie?”²⁴¹. Tego typu stwierdzenia wskazują na silny związek romantyzmu jenańskiego z niemiecką i śląską mistyką panteistyczną, bo gdy Novalis, kontynuując swe rozważania, napisze, że natura na swych przedstawicieli wybiera ludzi skromnych, prostych i o prawym sposobie myślenia²⁴², to nawiązuje do przekonania Böhmeo, zgodnie z którym Bóg objawia się w naturze

²³⁸ Por. A. O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2009, s. 270–274.

²³⁹ Por. Novalis, *Uczniowie z Sais...*, s. 71.

²⁴⁰ Por. F. Schlegel, *Filozofia życia*, Hachette, Warszawa 2011, s. 118–119.

²⁴¹ Novalis, *Uczniowie z Sais...*, s. 78.

²⁴² Por. tamże, s. 88.

wyłącznie za pomocą takich ludzi²⁴³. Z tego też powodu źródeł romantycznej krytyki racjonalizmu należy poszukiwać w mistyce, gdyż romantycy, podobnie jak mistycy, twierdzą, że to indywidualny, partykularny rozum jest największym wrogiem na drodze do zjednoczenia się z bytem i za mistykami przeprowadzają krytykę jałowej, niezwiązanej z życiem uczoności (filisterstwa), wskazując na zasadniczą rolę wyobraźni i woli w kwestii uzgodnienia indywidualnej wolności z koniecznością. Nie przed rozumem zatem, lecz przed prostą i dobrą wolą odkrywają się tajemnice natury²⁴⁴.

Indywidualna wola, jako przejaw samostwórczego kosmosu, posiada zdolność konstytuowania się do tego stopnia, że to właśnie dzięki niej, tak jak w pismach Mistra Eckharta czy Anioła Ślązaka, dokonuje się pojednanie wolności z koniecznością. Suwerenna wola, jak pisze Schlegel, może bowiem zdecydować, czy pójdzie za głosem swych egoistycznych żądz, chęcią samowładnego panowania, czy też podda się działaniu woli uniwersalnej i na powrót złączy się z całością wszechżycia²⁴⁵.

Tak metafizykę woli, jak i utratę pierwotnej jedności oraz wyrosłe z tej utraty dążenie do ponownego osiągnięcia harmonii z całością bytu Schlegel uzasadnia w oparciu o lekturę Biblii. Wszechświat jako taki jest dla niego dynamicznym procesem, w którym wszystko jest żywe i złączone ze sobą, ponieważ taki obraz świata przedstawia Pismo Święte mówiące o Stwórcy, który tchnął we wszystko życie, oraz o powstałym wskutek grzechu pierwotnego zróżnicowaniu pierwotnej jedności, upadku, który spowodował cierpienia, choroby oraz permanentne niespełnienie egzystencjalne (poczucie obcości i zagubienia w świecie). Taki stan rzeczy wymaga przezwyciężenia, polegającego na przywróceniu pierwotnej doskonałości, co kieruje nas w stronę zagadnienia wolności i konieczności, które, jak ukazaliśmy, ma u Schlegla wyraźne, chrześcijańsko-mistyczne źródła. W świecie poddanym działaniu konieczności jedynie człowiek jest wolny, ponieważ takim uczynił go Bóg²⁴⁶. Wolność ta daje człowiekowi możliwość wpływania na rzeczywistość, umożliwia jej twórcze współokreślanie mocą jego własnej woli, wyobraźni i intuicji, a nie partykularnego rozumu, będącego skutkiem grzechu pierwotnego i z tego względu zdolnego jedynie do pozornie głębokich, lecz w rzeczywistości bardzo powierzchownych spekulacji rodzących nieustanne spory, a nie właściwy ogląd rzeczywistości jako nieustannego procesu twórczego.

²⁴³ Por. J. Böhme, *Ponowne narodziny ...*, s. 24–25.

²⁴⁴ Por. J. Prokopiuk, *Novalis, czyli ziarno przyszłości ...*, s. 40.

²⁴⁵ Por. F. Schlegel, *Filozofia życia ...*, s. 82.

²⁴⁶ Por. tamże, s. 160.

Stworzona przez Fryderyka Schlegla filozofia życia sprawia, że romantycy sytuują się na przecięciu dwóch tradycji: teozoficzno-mistycznej (pogodzenie indywiduum z panteistycznie pojętą naturą) i egzystencjalistycznej (krytycyzm, refleksyjność, indywidualizm). Gdyby zapytać, skąd u romantyków ten nagły zwrot w stronę zapomnianej w nowożytności mistyki oraz świata mitów i fantazji, należałoby w odpowiedzi wskazać na istotę samej epoki nowożytnej, która poprzez usytuowanie człowieka w mechanicznym i przypadkowym świecie odebrała mu poczucie wolności oraz skazała na istnienie w bezsensownej i milczącej rzeczywistości²⁴⁷. Z konfrontacji z tak pojmowanym światem powstaje przemożna chęć nadania egzystencji sensu, co wiąże się z wykorzystaniem do tego motywów obecnych w objawieniu chrześcijańskim i teozofii. Ślepemu przypadkowi przeciwstawia się wszechobecną, dążącą do swego celu wolę, mechanicyzmowi dynamikę wszelkiego bytu, a wyjałowionemu i powierzchownemu racjonalizmowi twórczą moc wyobraźni i intuicji.

Wywołanemu przez racjonalizm kryzysowi kulturowemu romantycy przeciwstawiają się, co już zasygnalizowaliśmy, poprzez odwołanie do sztuki, programu poetyzacji rzeczywistości pojmowanej dotąd jako martwa i mechaniczna. Twórczość jest dla romantyków reakcją na nowoczesny kryzys sensu, bo skoro nie można tego sensu odnaleźć na drodze racjonalnej, to tym, co zniosłoby dystans między jednostką a światem, pozwalając jednocześnie ten świat zrozumieć, byłaby sztuka, figura filozofa-artysty jako szczególnego przejawu kosmosu. Twórczość filozofa-artysty byłaby wówczas środkiem rozumienia i kształtowania świata oraz samego siebie. Te próby odnowionego wysiłku mitotwórczego staną się bliskie Nietzschemu, określającemu twórczość jako wyzwolenie z poczucia bezsensowności i przypadkowości istnienia²⁴⁸.

Dostrzegamy więc, że romantycy z jednej strony inspirują się Kantem, Fichtem i Schillerem (twórcze, kształtujące rzeczywistość „ja”, sztuka jako narzędzie służące przezwyciężeniu dualizmu, kategoria filozofa-artysty), z drugiej natomiast znajdują się pod silnym wpływem niemieckiej i śląskiej mistyki panteistycznej (metafizyka woli, panteizm, problem jedności i wielości, to jest wolności i konieczności, pluralizm, czy wreszcie ujmowanie rzeczywistości jako areny konfliktów, dzięki którym dokonuje się postęp)²⁴⁹. Badając ich myśl,

²⁴⁷ Por. A. Lewandowski, *Nietzsche i romantyczne niebezpieczeństwa...*, s. 84.

²⁴⁸ W *Tako rzecze Zaratustra* Nietzsche wypowiada się o twórczości w następujący sposób: „Twórczość – oto jest wielkie wyzwolenie z cierpień i ulżenie życia. Lecz, żeby twórca powstał, wiele cierpień tu trzeba i wiele przeistoczeń”. Por. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra...*, s. 79.

²⁴⁹ Na przykład dla Novalisa, tak jak później dla Nietzschego, choroba stanowiła symulant życia, środek jego doskonalenia, a afirmacja rzeczywistości była umożliwiona

trudno nie odnieść wrażenia, że mistyka odgrywa u nich rolę zbliżoną do tej, którą w ich filozofii odgrywa sztuka, czyli jest ona środkiem zaradczym przeciwko oświeceniowej wizji świata, bo kategorie zaczerpnięte przez romantyków z Biblii i mistyki – stawanie się, twórcza natura świata, wola jak osnowa rzeczywistości – pełnią w ich filozofii przede wszystkim funkcję środka służącego do lepszego zrozumienia świata, którego natury – i tutaj powracamy do Kanta i wyrosłej z jego epistemologii estetyzacji kategorii prawdy – takiej, jaką jest ona w istocie, nigdy nie uda się pojąć ludzkiemu intelektowi. O ile więc mistycy za pomocą intuicji, wyobraźni i poetyckich symboli przedstawiali prawdziwą w ich mniemaniu naturę rzeczywistości, o tyle romantycy wykorzystywali obecne u mistyków koncepcje, by w oparciu o nie stworzyć własną, oryginalną filozofię zbliżoną w swych postulatach do sztuki, czyli refleksję nierozszczącą sobie prawa do racjonalnego, obiektywnego wyrokowania o prawdziwej naturze rzeczywistości, ponieważ jej poznanie jest zarazem jej tworzeniem. Dla Nietzschego mistyczne tendencje romantyków jenajskich miały swoje źródło w ucieczce od ciężaru refleksyjności oraz ponurej wizji nowoczesnego, odartego z wszelkiego znaczenia świata²⁵⁰.

Potwierdzeniem tezy o obecnym u Jenajczyków utożsamieniu tworzenia z poznaniem byłaby wyrastająca między innymi z Kantowskiego przeświadczenia o braku możliwości dotarcia do prawdy obiektywnej koncepcja ironii romantycznej. Ironia romantyczna, wskazująca na dystans twórcy wobec własnego dzieła i zawartych w nim tez, karmiąca się świadomością dominującej i aktywnej roli podmiotu wobec przedstawianego przezeń świata (filozof-artysta nie odkrywa odwiecznych prawd o rzeczywistości, lecz wytwarza prawdę, znaczenia i sensy) jest nieobecna choćby w zarysie w dziełach Mistra Eckharta, Anioła Ślązaka, Kanta i Fichtego.

W przypadku romantyzmu jenajskiego mamy zatem do czynienia z pogłębianą świadomością tego, że prawda o świecie nie jest czymś niezależnym od człowieka, lecz jest przez niego wytwarzana. Jeśli więc rzeczywistość jest zależna od ludzkiej aktywności – Novalis napisze zainspirowany Fichtem: „Dano nam misję: naszym powołaniem jest kształtowanie Ziemi”²⁵¹ – to dualizm między jednostką a światem można znieść poprzez złączenie sztuki i aktywności z życiem. Właśnie w tym aspekcie romantycy wykraczają

jedynie dzięki jej wcześniejszej negacji. Por. P. Pieniążek, *Miłość, śmierć, nicość. Wątki romantyczne w Nietzschego krytyce dekadencji*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2018, t. 3–4, s. 269–270.

²⁵⁰ Por. tamże, s. 272.

²⁵¹ Por. J. Prokopiuk, *Novalis, czyli ziarno przyszłości...*, s. 14.

poza wszelkie inspiracje, bo choć Schiller złączył sztukę z moralnością, to mimo wszystko oddzielił sztukę od życia, podczas gdy dla romantyków formowanie własnej egzystencji – uczynienie z własnego życia dzieła sztuki, nadanie mu znaczenia w pustym i jałowym świecie – stanie się kwestią zasadniczą²⁵².

Powyższe zagadnienia nieuchronnie prowadzą nas do problemu wolności i konieczności, dlatego po przedstawieniu genezy romantyzmu jenańskiego, zarysowaniu związków tego ruchu zarówno z niemiecką mistyką panteistyczną, jak i myślą Kanta, Fichtego i Schillera, powinniśmy skupić się na samym tym problemie wolności i konieczności u Fryderyka Schległa i Novalisa, po czym przejść do omówienia wpływu, jaki *Frühromantik* wywarł na filozofię Nietzschego zarówno ogólnie, całościowo – stąd też wynikła konieczność ukazania charakterystyki romantyzmu jenańskiego jako takiego oraz jego związków z tradycją mistyczno-filozoficzną – jak i szczegółowo, w zakresie interesującej nas tematyki wolności i konieczności. Zaczniemy więc od Schległa i jego próby uzgodnienia wolnego indywiduum z kosmosem podlegającym nieubłaganym, koniecznym prawom.

Napięcie między wolnością i koniecznością zaczyna się zdaniem Schległa wraz z nastaniem grzechu pierworodnego, który sprawił, że „[w] porządku umysłowym myśl sprzeciwia się rzeczywistości, nauka wierze, w życiu zewnętrznym nieskończoność nie zgadza się ze skończonością, wieczność z doczesnością”²⁵³. Kategoriom grzechu pierworodnego i Boga nadaje on jednak sens panteistyczny. Grzech nie jest dla niego aktem, jak w teizmie, lecz wyraża się w procesach indywidualizacji i racjonalizacji. Przed nastaniem tego grzechu człowiek pozostawał w stanie doskonałości, to znaczy nie miał zarówno świadomości swojej odrębności, jak i sumienia moralnego, zdolności rozróżniania dobra od zła, ponieważ odrębność ta była dopiero następstwem oderwania się człowieka od źródła wszelkiego bytu, pierwotnej jedności, tak że jedynie dotąd istniejącej uniwersalnej boskiej woli została przeciwstawiona partykularna wola ludzka wchodząca z nią w nieustanny konflikt, wskutek czego w miejsce jedności pojawia się świadomość odrębności, wielości, wyobcowania i wynikające stąd poczucie winy i niespełnienia²⁵⁴. Dostrzegając pogłębiający się dystans między uniwersalną wolą boską a partykularną wolą ludzką, autor *Filozofii życia* pyta: „[J]akież może być piękniejsze dla filozofii przedsięwzięcie nad to, aby wszelkimi siłami starać się o odbudowanie pierwotnej jedności między działaczami

²⁵² Por. M. P. Markowski, *Poiesis. Friedrich Schlegel i egzystencja romantyczna...*, s. XIV–XXII.

²⁵³ F. Schlegel, *Filozofia życia...*, s. 139.

²⁵⁴ Por. tamże, s. 84–85.

myśli?”²⁵⁵. Celem egzystencji jest więc dążenie do odzyskania utraconej doskonałości, za sprawą której „ludzie pod mądrym sterem Opatrzności boskiej zleją się w jedną miłość i w jedną wspólną rodzinę”²⁵⁶. Żeby ponowne osiągnięcie jedności mogło się dokonać, niezbędna jest przemiana suwerennej woli ludzkiej, która od czasów grzechu pierworodnego jest opanowana przez pozbawione prawdziwej głębi spory oderwanego od wszechistnienia rozumu, namiętności zmysłowe, osobiste wady oraz przesady²⁵⁷, które przesłaniają jej prawdę o rzeczywistości do tego stopnia, że aby złączyć się ze źródłem wszelkiego istnienia (uniwersalną wolą boską), musi ona dobrowolnie wyrzec się samej siebie, tak by dłużej „nie szemrała przeciwko Opatrzności”²⁵⁸, czyli nie postrzegła jej jako czegoś odeń obcego i nieprzychylnego jej zamierzeniom.

Choć u Schlegla jest wiele fragmentów wskazujących na to, że uzgodnienie wolności z koniecznością jest uzależnione od niczemu niepodległej, autonomicznej woli człowieka – jednostkowa wola „wolna ze swej istoty może pójść albo za szlachetnym wezwaniem moralnego sumienia, albo ulec ohydny poduszczeniom ślepych skłonności”²⁵⁹ – to należy pamiętać, że autor *Filozofii życia* wspomina także o postępie, stopniowym wzroście ludzkiej świadomości w dziejach aż do momentu, „gdzie po skończeniu udoskonalenia świata wszelkie spory zostaną na zawsze przecięte”²⁶⁰. Dokonujący się w historii postęp ma oczywiście swoje źródło w grzechu pierworodnym, upadku Adama, dzięki któremu zaistniała konieczność przywrócenia harmonijnych stosunków między człowiekiem, naturą i Bogiem²⁶¹. Historia jest zatem dla Schlegla rodzajem objawienia, a studiowanie jej pozwala nam poznać Boga, którego wola tak zarządza różnymi zdarzeniami i okolicznościami, by przygotować każdą, nawet najbardziej oddaloną od niej duszę, do ponownego zjednoczenia z nią²⁶². Jeśli jednak wszystko podlega prawom postępu, jeśli wszystko nieuchronnie dąży do ostatecznej i nieodwołalnej jedności, to czy wolność człowieka nie jest wobec tego czymś pozornym, czy nie można jej potraktować wyłącznie jako pewnej funkcji, narzędzia, dzięki któremu tym wyraźniej zarysowuje się wizja wszechobecnej konieczności, bo przecież gdyby nie wolność ludzka, to zbawczy plan

²⁵⁵ Tamże, s. 139.

²⁵⁶ Tamże, s. 203.

²⁵⁷ Por. tamże, s. 150.

²⁵⁸ Tamże, s. 155.

²⁵⁹ Tamże, s. 82.

²⁶⁰ Tamże, s. 200.

²⁶¹ Por. tamże, s. 130.

²⁶² Por. tamże, s. 96.

nie doszedłby do skutku i tym samym przed człowiekiem nigdy nie pojawiłaby się możliwość osiągnięcia pełnej wiedzy o sobie samym? Jeśli więc wolność jest pozorna, to w ostateczności wszelkie zło zostaje usprawiedliwione, ponieważ realizacja zbawczego bożego planu zakłada, że „nie ma cierpień niepożytecznych, ani z tej, ani z tamtej strony grobu”²⁶³. Cierpienia są dla człowieka próbą, dzięki której dokonuje się postępek w cnocie jak również oczyszczają duszę i nadają jej hartu²⁶⁴. U Schlegla więc, tak jak u Böhme, zło jest koniecznym elementem egzystencji, bo to dzięki niemu dobro staje się jawne.

Podjęty przez Schlegla motyw dokonującego się w dziejach i zmierzającego do osiągnięcia całkowitej jedności postępu przeczy, mimo najlepszych intencji autora, możliwości uzasadnienia jakiegokolwiek wolności. Historię pojmowaną jako proces objawiania się Boga autor *Filozofii życia* dzieli na trzy okresy: pierwszym jest czas zupełnej harmonii między Bogiem a naturą, drugi zaczyna się wraz z rozbitciem tej pierwotnej harmonii, czyli z nastaniem grzechu pierworodnego, natomiast trzeci okres to przywrócenie tejże harmonii, która nastanie w odległej przyszłości²⁶⁵.

Zanim jednak dokona się pełne uzgodnienie wolności z koniecznością, ludzki egoizm i samowola osiągną największe nasilenie, które Schlegel upatruje, podobnie jak Rousseau i Schiller, w nowożytnych procesach indywidualizacji i racjonalizacji, bo to racjonalność – zdaniem myśliciela – spowodowała pograżenie się człowieka w nihilizmie nowoczesności, czyli upadku wszelkich wartości. Gdy bowiem odrywa się rozum od jego związków z całością, to ufność w jego zdolności poznawcze nie znajduje dłużej uzasadnienia, a utrata fundamentu gwarantującego prawdziwość i zasadność ustalanych na mocy rozumu wniosków czy praw prowadzi do zupełnego sceptycyzmu. Oświecenie, którego myśl spowodowała utratę wiary w nadprzyrodzoność, odziera więc rozum z jego godności, wprowadzając w egzystencję człowieka spustoszenie i poczucie zagubienia. Boskość będąca podstawą wszelkiej aktywności, w tym gwarantem racjonalności, zostaje usunięta, a racjonalność pozostawiona samej sobie staje się wyłącznie wynikiem mechanicznych czy chemiczno-fizycznych reakcji, całkowicie zdeterminowanych w przyrodzie oddziaływań, w związku z czym nie ma jakichkolwiek podstaw, by ufać w jej moc poznawczą²⁶⁶. W tej destrukcji racjonalności dostrzega Schlegel szansę dla sztuki, bo w świecie, z którego uciekło znaczenie, jedynie twórczość może

²⁶³ Tamże, s. 178.

²⁶⁴ Por. tamże, s. 179.

²⁶⁵ Por. tamże, s. 195.

²⁶⁶ Por. tamże, s. 34.

powstrzymać destrukcję sensu²⁶⁷, dlatego „[w]szelka sztuka powinna stać się nauką, a wszelka nauka sztuką. Poezja i filozofia powinny się zjednoczyć”²⁶⁸. Sztuka, dzięki której świat przestałby być postrzegany w czysto mechanicznych kategoriach, daje także możliwość scalenia się z twórczą, artystyczną siłą będącą podstawą wszelkiej rzeczywistości, czyli zjednania się z przesiąkniętą boskim pierwiastkiem naturą tak, że jednostka stanie się świadoma tego, że w istocie sama jest twórczym kosmosem spoglądającym wstecz na samego siebie i podziwiającym poprzez siebie swoje własne dzieło²⁶⁹.

Tak rozumiana natura jest centralną kategorią w twórczości Novalisa, który napięcie między wolnością a koniecznością ukazuje w *Hymnach do nocy* jako rozdźwięk między człowiekiem a naturą, określając przy tym człowieka jako zbląkaną istotę cierpiącą na chorobę refleksji²⁷⁰. Jak można stąd wywnioskować, źródeł nowożytnego dualizmu Novalis upatruje w nowożytnych procesach racjonalizacji i indywidualizacji, a nie, jak Schlegel, w opisanym w biblijnej opowieści o grzechu pierwotnym odłączeniu się człowieka od Boga. Novalis, jak już pisaliśmy, studiował wprawdzie pisma Böhme'go, jednak przejmuje z nich głównie ideę o powrocie raju, który człowiek może osiągnąć²⁷¹. Jedność nie jest więc dla autora *Uczniów z Sais* wieczną boskością, która wraz z przejściem w doczesność uległa rozczłonkowaniu, wielości, lecz jedność jest dla Novalisa obecna już tutaj, w doczesności, w średniowieczu, przed nastaniem epoki oświecenia. Dopiero wiek rozumu oderwał, zdaniem autora *Uczniów z Sais*, człowieka od natury i dlatego też dostrzega on pierwotną przyczynę powstania problemu wolności i konieczności.

Potwierdzeniem powyższych słów byłyby zarysowana przez Novalisa wizja trójfazowej historiozofii, w której symbolem utraconej w nowożytności jedności jest zjednoczona Europa wczesnego średniowiecza, w jakiej człowiek egzystował w całkowitej zgodzie ze sobą i ze światem²⁷². Tę harmonię Europa zawdzięczała panującemu wówczas ustrojowi teokratycznemu. Osobą stojącą na czele tego ustroju był papież i to jego osoba była gwarantem jedności²⁷³. Jedność ta została jednak rozbita wraz z narodzinami nowożytności, w której

²⁶⁷ Por. T. Namowicz, *Pisma teoretyczne ...*, s. XXII.

²⁶⁸ F. Schlegel, *Fragmenty ...*, s. 30.

²⁶⁹ Por. tamże, s. 154.

²⁷⁰ Por. A. Lewandowski, *Nietzsche i romantyczne niebezpieczeństwa ...*, s. 79.

²⁷¹ Por. J. Prokopiuk, *Novalis, czyli ziarno przyszłości ...*, s. 34.

²⁷² Por. Novalis, *Uczniowie z Sais ...*, s. 54.

²⁷³ Por. A. Citkowska-Kimla, *Państwo, religia, historia. Myśl polityczna Novalisa Friedricha von Hardenberga*, Dom Wydawniczy Rafael, Kraków 2006, s. 150.

dotąd jednolita w swoich dążeniach i swojej strukturze Europa popadła w wielość, rozbiła się na wiele państw, ulegając stopniowemu rozpadowi²⁷⁴. Dawne poszanowanie między ludźmi i prosta intuicyjna wiara, dająca wczesnośredniowiecznej wspólnotie poczucie egzystencjalnego sensu, nie ostały się wobec prowadzącego do paraliżującego sceptycyzmu racjonalizmu i odkryć naukowych, wedle których Ziemia jest wyłącznie wędrowną gwiazdą pozbawioną znaczenia²⁷⁵, a nie centrum całego wszechświata. Olbrzymi skok wiedzy w epoce rozumu z jednej strony spowodował, że nie potrafimy przeniknąć masy danych i nadać tej wiedzy określonej postaci, to jest spożytkować jej na potrzeby własnej egzystencji i przekuć ją w czyn, ponieważ nadmiar wiedzy paraliżuje, pozbawia zdolności do aktywności²⁷⁶; z drugiej zaś usankcjonował tendencje materialistyczne, utylitarne i hedonistyczne.

Odejście od panującej we wczesnym średniowieczu jedności i zwrócenie się w stronę zaspokajania egoistycznych interesów oraz fragmentarycznej, nieujmującej pełnego obrazu świata nauki, która nie jest w stanie zaspokoić egzystencjalno-duchowych potrzeb, rodzi pragnienie ustanowienia nowej wizji rzeczywistości, twórczego uprawiania nauki i w konsekwencji przewyciężenia dualizmu między wolnością a koniecznością. Romantycy, czyniąc rozróżnienie między nauką pojmowaną jako żądza ujarznienia wrogiej człowiekowi natury a jej uprawianiem, które byłoby inspirowane miłością bliźniego, autentyczną bezinteresownością poznania, radością ciekawością świata, poczuciem tajemnicy istnienia oraz wynikającym z tego szacunkiem dla natury, bezduszną eksplorację świata usiłowali zastąpić świadomością istniejących w przyrodzie współzależności. Takie postrzeganie natury dawało klucz do zrozumienia własnej osoby, bo jeśli człowiek jest częścią żywego i twórczego kosmosu, to poznanie samego siebie równa się zgłębieniu praw rządzących wszechświatem²⁷⁷. W ten sposób dotąd wyobcowana z natury i ze względu na to nierozumiejąca samej siebie nowożytna podmiotowość zostaje wpisana w artystyczny plan bytu i jeśli chce w nim uczestniczyć – jeśli chce przyczynić się do odrodzenia świata, do tego, by na powrót stał się on dla człowieka domem – to musi stworzyć, bo tak jak człowiek jest odpowiedzialny za odejście od dawnej harmonii i zwrot w stronę partykularnych, egoistycznych żądz, tak też

²⁷⁴ Por. tamże, s. 152.

²⁷⁵ Por. tamże.

²⁷⁶ Por. Novalis, *Uczniowie z Sais...*, s. 115.

²⁷⁷ Por. E. Kochanowska, *Romantyczna literatura wobec nauki. Henryk Offerdingen Novalisa i Genезis z ducha Słowackiego*, Oficyna Wydawnicza Atut, Wrocław 2002, s. 11–17.

wyłącznie dzięki niemu może się dokonać uzgodnienie refleksyjnej świadomości z naturą²⁷⁸. Novalis napisze wręcz, że kosmos, w jakim znajduje się człowiek, jest niedokończony, dlatego to ludzie powinni sami współkształtować byt²⁷⁹.

Estetyzacja bytu wiąże się z nastaniem trzeciej epoki, którą autor *Uczniów z Sais* określa jako prawdziwą Ewangelię przyszłości²⁸⁰ oraz Nową Jerozolimę²⁸¹, czasy wiecznego pokoju, gdzie wielość nastawionych do siebie wrogo odłamów chrześcijaństwa zostanie zastąpiona przez uniwersalną religię katolicką²⁸² i gdzie nastanie upragniona jedność wszystkiego ze wszystkim oraz zupełne pojednanie jednostkowości i uniwersalności powodujące, że historia stanie się snem nieskończonej, bezgranicznej terażniejszości²⁸³. Indywidualna świadomość refleksyjna zjedna się zatem z naturą do tego stopnia, że nie będzie dłużej wyobcowywać się z niej poprzez wybieganie myślą w przyszłość bądź przeszłość – wybieganie to sprawia bowiem, że traci się bezpośredni związek z istnieniem – lecz będzie egzystować w wiecznym teraz. Egzystowanie w wiecznym teraz to zwrot w stronę intuicji i uczucia, zaprzestanie racjonalnych, wywołujących niepokój spekulacji, bo „[j]edynie dzieciom lub ludziom o dziecięcych sercach, tych, którzy nie wiedzą, co czynią, natura wychodzi naprzeciw”²⁸⁴. Żeby więc osiągnąć prawdziwą jedność z naturą, trzeba się, zdaniem Novalisa, wyzbyć poznania zapośredniczonego przez rozum oraz język i zwrócić się w stronę uczuć, własnego wnętrza:

[N]ie pojmie natury nikt, komu brak odpowiedniego naturalnego organu, wewnętrznego narzędzia, tworzącego i uwalniającego to, co stworzyło, kto sam przez się nie poznaje i nie rozróżnia natury wszędzie i we wszystkim i kto, z wrodzoną radością tworzenia w bliskim i wielorakim przeciwieństwie ze wszystkimi ciałami, za pośrednictwem odczucia, nie łączy się ze wszystkimi istotami natury i niejako się w nie wczuwa²⁸⁵.

W tym miejscu należałoby jednak zapytać, czy łącząc się ze wszystkimi rzeczami i wczuwając się w nie, człowiek jest zdolny do zachowania własnej jednostkowości i co za tym idzie, własnej autonomii?

²⁷⁸ Por. A. Citkowska-Kimla, *Państwo, religia, historia ...*, s. 153.

²⁷⁹ Por. tamże, s. 58.

²⁸⁰ Por. Novalis, *Uczniowie z Sais ...*, s. 87.

²⁸¹ Por. tamże, s. 171.

²⁸² Por. A. Citkowska-Kimla, *Państwo, religia, historia ...*, s. 186.

²⁸³ Por. Novalis, *Uczniowie z Sais ...*, s. 59.

²⁸⁴ Tamże, s. 60.

²⁸⁵ Tamże, s. 84.

Novalis, próbując ocalić ludzką wolność, inspirowany jest koncepcją estetycznej gry sformułowaną przez Schillera, jednak zamiast o grze estetycznej mówi o grze myśli, ich twórczym ruchu, który, kierowany przez jaźń, uświadamia jednostce w sposób pełny jej własną wolność i niepowtarzalność. Zdanie sobie sprawy z niepowtarzalności własnej istoty budzi człowieka, jak ujmuje to autor *Hymnów do nocy*, z głębokiego snu i dopiero teraz obcy dotąd świat staje się dla niego domem, następuje pojednanie wolności z koniecznością, które wywołuje w jednostce radosne poczucie mocy²⁸⁶. To połączenie silnej, suwerennej indywidualności z samostwórczym, artystycznym kosmosem nakłada na istnienie powinność uczynienia z każdej jednostki artysty, tak, by ostatecznie wszystko stało się sztuką²⁸⁷, ponieważ „[t]ylko artysta może odgadnąć sens życia”²⁸⁸. Kosmos jest przecież w swej esencji czymś twórczym i dynamicznym, nieustannie przejawiającym się w bogactwie form, dlatego jedynie artysta jest w stanie go pojąć, zjednać się z nim i tak jak on nieustannie dążyć do samoprzekraczania i różnorodności²⁸⁹. Tak rozumiany proces twórczy nie może jednak utknąć w próżni, być tworzeniem dla samego tworzenia, lecz „[w]szystko musi stać się narzędziem życia”²⁹⁰. Życie, jak wskazaliśmy powyżej, przejawia się w każdym indywiduum w zupełnie oryginalny sposób, zawsze przyjmując określoną perspektywę, która umożliwia mu dążenie do wzrostu, osiągnięcie niepowtarzalnej jakości egzystencji w danym indywiduum, co sprawia, że z tego perspektywizmu nie ma wyzwolenia. Wobec tego poeta czy filozof jest zawsze reprezentantem swego indywidualnego charakteru, przekuwając własne doświadczenia w twórczość²⁹¹. Novalis nie ma najmniejszych złudzeń co do tego, że „[w] gruncie rzeczy każdy człowiek żyje w swej woli”, co powoduje, że „[n]asz charakter, nasze szczególne skłonności (...) czynią nam wszystko miłym lub niemiłym”²⁹².

Gdyby przyjrzeć się bliżej poglądom Novalisa, to można by dostrzec ich podobieństwo do refleksji zawartych w *Teologii niemieckiej*. Frankfurtczyk, jak

²⁸⁶ Por. tamże, s. 73–74.

²⁸⁷ Por. Novalis, *Wiara i miłość, czyli król i królowa*, w: *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – Studia – Fragmenty*, Czytelnik, Warszawa 1984, s. 139.

²⁸⁸ Tenże, *Poetyczmy*, w: *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – Studia – Fragmenty*, Czytelnik, Warszawa 1984, s. 224.

²⁸⁹ Por. A. O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu...*, s. 283.

²⁹⁰ Novalis, *Poetyczmy*, w: *Uczniowie z Sais...*, s. 222.

²⁹¹ Por. tenże, *Fragmenty logologiczne [A]*, w: *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – Studia – Fragmenty*, Czytelnik, Warszawa 1984, s. 174.

²⁹² Tenże, *Z fragmentów i studiów*, w: *Uczniowie z Sais...*, s. 333.

pamiętamy, pisał, że Bóg przejawia się poprzez daną indywidualność w szczególnym, niepowtarzalnym celu, dlatego nie powinno się pokładać całego zaufania w wypracowanej przez wieki *stricte* dogmatycznej tradycji religijnej czy też nadmiernie próbować naśladować żywotów świętych, lecz przede wszystkim badać samego siebie, próbując przez to zrozumieć, co Bóg chce osiągnąć poprzez tę konkretną formę istnienia, to jest kultywować własną indywidualność jako doskonały przejaw uniwersalnej woli boskiej. I choć Novalis uniwersalną wolę boską zastępuje boską naturą, to przynajmniej w wyżej podniesionych kwestiach podobieństwo między jego myślą a mistyką autora *Teologii niemieckiej* jest uderzające.

Po tym ogólnym scharakteryzowaniu romantyzmu jenajskiego oraz przedstawieniu problemu wolności i konieczności u Fryderyka Schlegla i Novalisa powinniśmy zapytać, jaką rolę odegrali myśliciele z Jeny w kształtowaniu się filozofii Fryderyka Nietzschego, szczególnie jeśli chodzi o zagadnienie wolności i konieczności, i czy rzeczywiście mają rację ci, którzy z mniejszym lub większym naciskiem wskazują na Nietzschego jako na kontynuatora, oczywiście z pewnymi zastrzeżeniami, uwzględniając zatem istotne różnice, programu odnowy odczarowanego świata wypracowanego przez przedstawicieli *Frühromantik*. Chcąc odpowiedzieć na te pytania, wypadałoby zacząć od ukazania postawy, jaką żywił sam autor *Zaratustry* wobec romantyzmu, a następnie skupić się na ewentualnym wpływie romantyków na jego myśl oraz dzielących ich różnicach.

Nietzsche z pewnością nie był przychylnie nastawiony do romantyzmu. Można wręcz powiedzieć, że jego stosunek do romantyzmu był zdecydowanie wrogi. Za Goethem nazywa on romantyzm rodzajem choroby²⁹³, oskarżając go o brak życiowej woli, siły i mocy²⁹⁴. Romantyzm ze swymi sentymentalno-zaświatowymi tendencjami jest dla Nietzschego postawą negującą życie, dlatego należy z nim walczyć i go przezwyciężyć²⁹⁵. Gdy zarówno Schlegel, jak i Novalis mówią o rzekomej jedności, o przesiąkniętym miłością, braterstwem i powszechnym zrozumieniem okresie w przyszłości, to Nietzsche podkreśla, w opozycji do nich, że tam, gdzie ustaje walka i gdzie zostaje zniwelowane wszelkie napięcie i spór, tam nie można dłużej mówić o heroicznym, dostojnym życiu, a w konsekwencji o samym życiu, bo życie z istoty swojej jest

²⁹³ Por. J. Norman, *Nietzsche i wczesny romantyzm ...*, s. 29.

²⁹⁴ Por. tamże, s. 35.

²⁹⁵ Por. A. Gogrof-Voorhees, *Romantyzm a nowoczesność*, w: M. Kruszelnicki (red.), *Nietzsche i romantyzm*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2013, s. 135.

czymś, co trwa dzięki walce, dlatego też w romantycznej tęsknocie za idealną, pozbawioną trudów przyszłością dostrzega on chęć ucieczki od życia, pragnienie nicości²⁹⁶. Ta właściwa Schleglowi i Novalisowi tęsknota za czymś odległym i nigdy jednak w pełni osiągalnym – pamiętajmy, że romantycy przejęli od Fichtego i Schillera ideę nieskończonego postępu – uniemożliwia jednostce spełnienie egzystencjalne w realnym świecie stawania się, ponieważ romantyczne ideały są oderwane od rzeczywistości, wyrastają z niezgody na udział w rzeczywistym, budzącym przerażenie w nadwrażliwej, romantycznej świadomości świecie, a więc pochodzą nie z siły, lecz z pustki²⁹⁷. Właśnie ta niezdolność do afirmacji życia takiego, jakim ono jest sprawia, że autor *Jutrzenki* utożsamia romantyzm z nihilizmem, bo romantyczna, zanurzona w oderwanych od życia ideałach świadomość nie jest w stanie nadać swojej egzystencji twórczego sensu i scalić się ze światem; jałowe, przesiąknięte naiwnym sentymentalizmem wyczekiwanie na nadejście rzekomej jedności zastępuje rzeczywiste działanie, wobec czego tym, czemu tak naprawdę hołduje romantyzm, jest śmierć i nicość²⁹⁸.

Romantyczne ideały są dla Nietzschego wyrazem naiwnej, optymistycznej wiary w prawdę, młodzieńczego, dogmatycznego okresu filozofii, w którym sądzono, że to, co ogłasza na temat rzeczywistości jednostkowy podmiot nie jest reprezentacją jego skłonności, lecz wynika z bezstronnej dążności do prawdy i jest sądem dotyczącym obiektywnego świata²⁹⁹. Dogmatyzm filozoficzny, wyrastający z ignorancji wobec fundamentalnego dla samego życia perspektywizmu, ignorancji wobec tego, że liczy się nie uniwersalna, wspólna wszystkim prawda – ogólny ideał będący drogowskazem dla każdej jednostki – lecz niepowtarzalne dla danego indywiduum warunki, które umożliwiają wzrost sił jego życia, sprawia, że Nietzsche określa Novalisa mianem naiwnego³⁰⁰, a nieodzowny romantykowi metafizyczny optymizm nazywa środkiem do uśmierzenia bólu oraz ucieczką w fantazje i urojenia przed tragizmem dionizyjskiego istnienia³⁰¹.

Gdyby głównym bądź jedynym kryterium mającym określić stopień wpływu romantyzmu jenajskiego na filozofię Fryderyka Nietzschego był stosunek autora *Radosnej wiedzy* do myślicieli z Jeny, to należałoby stwierdzić,

²⁹⁶ Por. P. Pieniążek, *Miłość, śmierć, nicość...*, s. 253.

²⁹⁷ Por. tamże, s. 261.

²⁹⁸ Por. tamże, s. 265.

²⁹⁹ Por. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem...*, s. 19.

³⁰⁰ Por. tenże, *Ludzkie, arcyłudzkie...*, s. 112.

³⁰¹ Por. A. Lewandowski, *Nietzsche i romantyczne niebezpieczeństwa...*, s. 84.

że wpływ ten jest znikomy bądź żaden. Aktywna, afirmatywna i dystansująca się wobec uniwersalnej, humanistycznej moralności postawa Nietzschego jest przeciwieństwem postawy przepelnionej tęsknotą za realizacją moralnego, uniwersalnego ideału (jedności wszystkiego ze wszystkim). Z tego względu wiele racji ma Walter Kaufmann, dla którego właśnie z przytoczonego wyżej powodu związki między Nietzschem a romantyzmem są powierzchowne. Romantyczne, progresywne pojęcie historii jest Nietzschemu obce, podobnie jak wyrastająca z niezgody na zastaną rzeczywistość tęsknota, będąca odwrotnością afirmacji³⁰². Jednakże wbrew tym skądinąd po części słusznym argumentom zwraca się w literaturze uwagę na to, że Nietzsche mniej lub bardziej świadomie podejmuje centralne motywy i kategorie romantyzmu jenajskiego³⁰³ i że jego myśl jest w zasadzie zakorzeniona w tradycji romantycznej, ponieważ żywi się jej przemianami i ideą rozkładu, którą Nietzsche wykorzystuje do przedstawienia własnej wizji przewyżczenia nihilizmu³⁰⁴. Bezkompromisową i jednoznacznie negatywną ocenę romantyzmu przez Nietzschego próbuje się z kolei usprawiedliwić tym, że autor *Zaratustry* właściwie nie znał dobrze całego dorobku myślicieli z Jeny³⁰⁵, wobec czego nie mógł być w pełni świadomy długu, jaki ma względem twórców ruchu *Frühromantik*. Spróbujmy więc poniżej przyjrzeć się bliżej tym twierdzeniom i przekonać się, ile Nietzsche w rzeczywistości, niezależnie od jego subiektywnych ocen, zawdzięcza romantykowi jenajskiemu.

Z dużą dozą prawdopodobieństwa można stwierdzić, że Nietzsche nie znał bezpośrednio pism Fryderyka Schlegla³⁰⁶. Czytał natomiast dzieła Novalisa, Hölderlina i filologiczne pisma brata autora *Filozofii życia*, Augusta Wilhelma Schlegla³⁰⁷. August Wilhelm Schlegel, interpretując w *Wykładach o literaturze pięknej i sztuce* kulturę antyczną, pierwiastkowi apollińskiemu w tragedii greckiej (piękno, spokój, wzniosłość) przeciwstawia pierwiastek dionizyjski (zmysłowość, orgiastyczność)³⁰⁸. Nietzsche podejmuje i rozwija tę opozycję, będąc wraz z Schellingiem kontynuatorem zainaugurowanej właśnie przez romantyzm jenajski tradycji filologiczno-filozoficznej³⁰⁹. Z kolei u Hölderlina

³⁰² Por. J. Norman, *Nietzsche i wczesny romantyzm ...*, s. 34.

³⁰³ Por. P. Pieniążek, *Historia i nowoczesność ...*, s. 115.

³⁰⁴ Por. A. Lewandowski, *Nietzsche i romantyczne niebezpieczeństwa ...*, s. 105.

³⁰⁵ Por. P. Pieniążek, *Miłość, śmierć, nicność ...*, s. 252.

³⁰⁶ Por. tenże, *Historia i nowoczesność ...*, s. 127.

³⁰⁷ Por. A. Lewandowski, *Nietzsche i romantyczne niebezpieczeństwa ...*, s. 69.

³⁰⁸ Por. T. Namowicz, *Pisma teoretyczne romantyków niemieckich romantyków ...*, s. 236.

³⁰⁹ Por. J. Norman, *Nietzsche i wczesny romantyzm ...*, s. 31.

Nietzsche cenił kult antyku, krytykę filisterstwa i niechęć do chrześcijaństwa³¹⁰. Odwołania do starożytności jako do pewnego ideału są zresztą obecne u każdego z przedstawicieli romantyzmu jenajskiego. Zarówno z pism Schillera, jak i Novalisa i Hölderlina Nietzsche mógł podjąć motyw przeciwstawienia pogrążonej w ruinie nowoczesności jednolitej w swych dążeniach i przez to silnej starożytności. Antyk Nietzschego jest jednak pozbawiony łagodności i utopijności romantycznych wizji. Odwołując się do Grecji, autor *Poza dobrem i złem* mówi o silnej, twórczej jednostce będącej w konflikcie z uniwersalnymi normami oraz o walce jako czymś chcianym, także o elicie podporządkowującej sobie do własnych celów zawistny w stosunku do wszelkiej wielkości tłum, podczas gdy romantycy, spoglądając na antyk, dostrzegali w nim argument na rzecz metafizycznego optymizmu, uniwersalnej miłości, permanentnej zgody oraz jedności.

Próbując przezwyciężyć dualizm między człowiekiem a naturą, romantyzm jenajski w miejsce obcego jednostce świata ustanawia panteistycznie pojętą, realizującą wyższy cel (samowiedzę) i przyjazną człowiekowi naturę, z którą ten może się złączyć poprzez działalność twórczą oraz zwrot w stronę uczucia, intuicji i wyobraźni. Nietzsche mówi natomiast o pozbawionym celu i sensu, zupełnie obojętnym wobec działań człowieka amoralnym kosmosie, w którym jedynie jednostka może nadać swej egzystencji cel i sens³¹¹. Jeśli chodzi o samą kategorię panteizmu, to warto też zwrócić uwagę, że zarówno w przypadku Nietzschego, jak i myślicieli z Jeny wpływ na panteistyczne wątki w ich pismach miała niewątpliwie fascynacja Spinozą, szczególnie koncepcja holenderskiego myśliciela utożsamiająca Boga z naturą. Spinozjański panteizm romantycy zinterpretowali na nowo, łącząc go z niemiecką mistyką panteistyczną, zwłaszcza z myślą Jakuba Böhme³¹², natomiast Nietzsche doceniał u Spinozy naturalizm, zniesienie dobra i zła, immanencję, nacisk na osobisty interes oraz uwypuklenie kategorii siły jako podstawy życia. Autor *Antychrysta* twierdził zresztą, że Spinoza antycypuje jego dionizyjski ideał, bo obecną u Spinozy radosną i ufną afirmację kosmicznego fatalizmu Nietzsche utożsamia z Dionizosem. Inspiracja Spinozą jest na tyle silna, że twierdzi się wręcz, że jedna z podstawowych koncepcji Nietzschego, a mianowicie *amor fati*, wyrasta z polemiki ze Spinozą i jest w gruncie rzeczy transformacją Spinozjańskiego *amor dei intellectualis*, bo Nietzsche odrzuca prymat intelektu i przyjmuje nie Boga-naturę, lecz fatum za obiekt najwyższej afirmacji.

³¹⁰ Por. A. Lewandowski, *Nietzsche i romantyczne niebezpieczeństwa...*, s. 93, 111.

³¹¹ Por. tamże, s. 110.

³¹² Por. tamże, s. 76.

Yirmiyahu Yovel określa tę postawę mianem zradykalizowanego spinozyzmu, ponieważ Nietzsche, pozostając pod wpływem panteistycznego systemu Spinozy, jednocześnie pozbawia ten system pewnych słabości, a więc ludzkich pragnień, iluzji i projekcji manifestujących się jako wiara w substancję, osobę, trwałość i porządek. O ile więc w myśli Spinozy wiedza zawsze daje radość i przyczynia się do umiłowania niezmiennej prawdy, o tyle u Nietzschego wiedza prowadzi do wyzbycia się iluzji, nie odkrywa stałych prawd, jest tragiczna i dzięki temu przygotowuje jednostkę do ostatecznego samoprzewyciężenia, czyli umiłowania losu, pomimo jego tragicznego charakteru. U Spinozy zatem miłość do losu wypływa z esencji Boga-natury i jest racjonalna, podczas gdy Nietzsche spogląda na los jako na nieprzejrzyste i niezrozumiałe, pozbawione racjonalnej esencji fatum. Spinozjańska gloryfikacja konieczności jest samousprawiedliwiająca się miłością systemu racjonalnych praw, których brak w filozofii Nietzschego, ponieważ gdy niemiecki filozof mówi o umiłowaniu losu, to ma na myśli ideę pozbawionej porządku i racjonalności woli mocy, która nie wyjaśnia życia w zrozumiałych i przez to bezpiecznych dla nas kategoriach³¹³.

Zarówno Jenajczyków, jak i autora *Ludzkie, arcyłudzkie* łączy następnie postkantowski sceptycyzm wobec tradycyjnej filozofii. Przekonanie o braku możliwości dotarcia do obiektywnej prawdy o rzeczywistości prowadzi Nietzschego i romantyków do estetyzacji bytu, a tym samym do programu zastąpienia filozofii sztuką. Z tak rozumianą sztuką wiąże się podjęta przez romantyków próba odnowionego wysiłku mitotwórczego, który Nietzsche podziela³¹⁴. Ponadto forma filozofii, która staje się świadomą sztuką odsyła nas do koncepcji filozofa-artysty, jaką Nietzsche także mógł przejąć od romantyków³¹⁵, przede wszystkim od Novalisa, który w swoich pismach często się do niej odwołuje. Romantycy twierdzili, że to, co osiąga filozof-artysta czy też artystyczny geniusz – wyrażanie poprzez twórczość ukrytych sił przyrody rządzących światem, sił *stricte* poetyckich, oraz złączenie się poprzez akt twórczy z kosmosem, boskim poematem – dostępne jest tylko nielicznym. Podkreślali oni także całkowitą suwerenność filozofa-artysty wobec zastanej tradycji, odcięcie się przezeń od uniwersalnych kanonów i wzorców. Już nie powszechne poczucie smaku,

³¹³ Por. Y. Yovel, *Nietzsche and Spinoza: amor fati and amor dei*, w: Y. Yovel (red.), *Nietzsche as Affirmative Thinker. Papers Presented at the Fifth Jerusalem Philosophical Encounter, April 1983*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht–Boston–Lancaster 1986, s. 183–187.

³¹⁴ Por. J. Norman, *Nietzsche i wczesny romantyzm ...*, s. 44.

³¹⁵ Por. tamże, s. 32.

jak u Kanta, lecz autonomiczny sąd geniusza stanowi dla romantyków najlepszy miernik wartości dzieła sztuki; geniusz, nie będąc niczym skrępowany, sam wytycza w sztuce nowe ścieżki³¹⁶. Elitaryzm oraz kategorię wybitnej jednostki będącej wyznacznikiem norm i wartości podejmuje również w swojej twórczości Nietzsche, ponieważ wyrastający ponad tłum nadczłowiek, tak jak romantyczny geniusz, nie jest skrępowany żadnymi normami, lecz na przekór im tworzy własne, indywidualne wartości.

Z estetyzacją bytu wiąże się także powstała w romantyzmie jenajskim koncepcja ironii oraz praktyka rozczłonkowania wypowiedzi na aforyzmy i sentencje. Właściwe myślicielom z Jeny ironia i fragmentaryczność miały swoje źródło w przekonaniu, że poetyckiego i nieustannie stającego się kosmosu nie sposób zamknąć w jakimkolwiek systemie logiczno-naukowym. Aforyzm miał wobec tego między innymi za zadanie ukazanie tej niemożności oraz zdystansowanie się wobec tradycji dogmatycznej, jaka niewoli ludzką myśl w skostniałych, nieprzystających do dynamicznego charakteru rzeczywistości schematach. Wyzwoleniu się ze skostniałych, tradycyjnych form służyła również ironia, bo jeśli ostateczna prawda o świecie jest dla nas nieosiągalna, to nieodzowna autentycznemu twórcy jest ironiczna postawa tak wobec własnych zapędów (pragnienie dotarcia do prawdy ostatecznej), jak i wobec dotychczasowych systemów filozoficznych, próbujących zdławić prawdziwie twórczą, niepodlegającą martwym schematom myśl.

Podobieństw między Nietzschem a romantykami jest więcej, bo dla Nietzschego, tak jak dla Novalisa i Schlegla, centralną kategorią jest kategoria życia, dlatego nawet jeśli Nietzschego cechował wrogi stosunek do romantyków, to filozofia życia, której jest przeciwieństwem jednym z najwybitniejszych przedstawicieli, po raz pierwszy, jak już zresztą wskazywaliśmy, pojawia się w pismach Fryderyka Schlegla. Podobnie rzecz przedstawia się z koncepcją nihilizmu, którą również po raz pierwszy sformułował autor *Filozofii życia*. Schlegel, analizując XVIII stulecie, pisze o nim jako o matrycy doświadczenia nihilizmu i w tym sensie antycypuje analizy nowoczesności u Nietzschego³¹⁷. Autor *Wędrowca i jego cienia* ma zresztą z braćmi Schległami o wiele więcej wspólnego niż sam byłby skłonny przyznać. Ernst Behler zauważa na przykład, że Nietzsche w swojej krytyce Eurypidesa w *Narodzinach tragedii* używa niemal identycznych argumentów co bracia Schległowie, chociaż w krytyce tej jest oczywiście bezkompromisowy. Dla Augusta Wilhelma Schlegla Eurypides był krytykiem klasycznej tragedii, którego poglądy i innowacje – odrzucenie koncepcji fatum,

³¹⁶ Por. Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy ...*, s. 575.

³¹⁷ Por. P. Pieniążek, *Historia i nowoczesność ...*, s. 118–119.

prologi i dowolność w obchodzeniu się z mitem – przyczyniły się do destrukcji klasycznej tragedii greckiej oraz, co szczególnie powinno zwrócić naszą uwagę, nieobecnego wcześniej buntu jednostek przeciwko całości, w której partycypują. Dla Nietzschego natomiast Eurypides zniszczył piękno tragedii greckiej poprzez infuzję rozumu, świadomości, refleksji oraz krytycyzmu. Ponadto w Eurypidesie i Sokratesie Nietzsche oraz bracia Schległowie dostrzegają przejaw pewnych istotnych procesów kulturowych – procesów związanych z podziałem na klasycyzm i nowoczesność – które ich zdaniem wciąż wywierają ogromny wpływ na przyszłe pokolenia³¹⁸.

Warto także zwrócić uwagę na to, że notatki Nietzschego z okresu, w którym pisał *Narodziny tragedii* zawierają wiele pośrednich, dotyczących Dionizosa cytatów z wczesnych pism filologicznych Fryderyka Schlegla. Ten przedstawiciel romantyzmu widział w Dionizosie źródło poezji dytyrambiczej oraz zalecał eleuzyńskie dionizyjskie mity natury jako inspirację w tworzeniu mitologii romantycznej. Dionizos był dla Schlegla pełnią natury i nieśmiertelną radością, a z podobnymi określeniami Dionizosa możemy się spotkać na początku *Narodzin tragedii*. O Dionizosie wspominają także Novalis i Hölderlin³¹⁹.

Podsumowując, wpływu romantyzmu jenajskiego na myśl Nietzschego nie należy z pewnością bagatelizować, ponieważ elementy charakterystyczne dla filozofii Nietzschego – życie jako centralna kategoria, ironia, aforyzm, niechęć do systemu czy pogląd, że dana filozofia stanowi wyraz osobowości jej twórcy – po raz pierwszy pojawiają się w pismach romantyków, dlatego nawet jeśli to nie romantycy zainspirowali Nietzschego bezpośrednio do posługiwania się w twórczości filozoficznej ironią bądź wypowiedzania się za pomocą formy aforystycznej, to są oni tymi, którzy umożliwili mu korzystanie z tych środków i w tym sensie ich wpływ na myśl autora *Zaratustry* jest istotny. Nietzsche oczywiście wykorzystuje zagadnienia wypracowane przez romantyzm do walki z samym romantyzmem – choćby wtedy, gdy wypracowaną przez Schlegla kategorię życia posługuje się do tego, by na jej podstawie uzasadnić pogląd o romantyzmie jako ucieczce od życia i wyrazie negacji tegoż życia – jednak nie zmienia to faktu, że bez mniej lub bardziej pośredniej inspiracji motywami *stricto* romantycznymi nigdy nie osiągnąłby pozycji, którą udało mu się osiągnąć, a więc nigdy nie stałby się jednym z najbardziej oryginalnych filozofów życia.

³¹⁸ Por. E. Behler, *Irony and the Discourse of Modernity*, University of Washington Press, Seattle–London 1990, s. 69–71.

³¹⁹ Por. M. Bäumer, *Das moderne Phänomen des Dionysischen und seine „Entdeckung“ durch Nietzsche*, „Nietzsche Studien” 1997, nr 6, s. 137.

2.6. Schelling: jedność wolności i konieczności; twórcze, autonomiczne indywiduum jako przejaw konieczności

Wypracowaną przez romantyków jenajskich kategorię życia łączy Nietzsche z dionizyjskością, która jest dla niemieckiego filozofa symbolem pełni istnienia, witalnej mocy, siły oraz całkowitej jedności człowieka ze światem. Wyrastającą z tej pełni akceptację istnienia – afirmację egzystencji w jej wszelkich przejawach, a więc także afirmację brzydoty i zła – nazywa Nietzsche pesymizmem dionizyjskim, ponieważ jedynie silna i bogata w wolę życia jednostka może jego zdaniem zdobyć się na bezwarunkową akceptację świata wraz z jego bezsensownością i okrucieństwem. Pesymizm dionizyjski przeciwstawia Nietzsche pesymizmowi romantyzmowi, który, jak pisze w *Radosnej wiedzy*, przedstawia zubożenie życia oraz zakamuflowane pragnienie wyzwolenia się od życia, jakie manifestuje się jako negacja własnego „ja” oraz chęć spokoju, wolności od wszelkich napięć i cierpień³²⁰. To rozróżnienie między nadmiarem życia a jego zubożeniem, między afirmacją a negacją, jest w filozofii Nietzschego tak fundamentalne, że jeszcze w jednym ze swoich ostatnich dzieł, a mianowicie w *Ecce homo*, podkreśli jego rolę za pomocą formuły: „Dionizos przeciw Ukrzyżowanemu”³²¹. W tym samym dziele napisze również, że to jemu było dane ostateczne zrozumienie pojęcia „tragiczności” – potwierdzania życia nawet w jego najbardziej problematycznych przejawach – które nazwał dionizyjskim³²². Rozważania o istocie tragiczności podsumowuje w następujący sposób:

Nie aby się od trwogi i litości uwolnić, nie aby się przez gwałtowne rozładowanie oczyścić od niebezpiecznej emocji – tak to błędnie rozumiał Arystoteles – lecz aby ponad trwogą i litością być samą wieczną rozkoszą stawania się (...). W tym sensie mam prawo uważać się za pierwszego filozofa tragicznego – to znaczy za krańcowe przeciwieństwo i antypody filozofa pesymistycznego. Przede mną nie było takiej przemiany dionizyjskości w filozoficzny patos: brakowało tragicznej mądrości³²³.

Choć Nietzsche rzeczywiście jako pierwszy przenosi kategorię dionizyjskości na grunt filozoficzny, upatrując w dionizyjskim stanie apoteozę życia³²⁴,

³²⁰ Por. F. Nietzsche, *Radosna wiedza...*, s. 269–271.

³²¹ F. Nietzsche, *Ecce homo. Jak się staje, czym się jest*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009, s. 196.

³²² Por. tamże, s. 102–103.

³²³ Tamże, s. 103.

³²⁴ Por. F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz...*, s. 103–104.

a samego Dionizosa nazywa boskim filozofem³²⁵, to jego deklaracje jakoby był pierwszym, który dogłębnie rozumiał fenomen Dionizosa³²⁶, tłumacząc go za pomocą koncepcji życiowej siły czy też nadmiaru życia, są w obliczu poprzedzających jego twórczość badań nad Dionizosem albo świadomą retoryczną przesadą, albo zwyczajną nieprawdą, ponieważ to nie Nietzsche, lecz Schelling jako pierwszy zdefiniował Dionizosa jako bezgranicznie upojną siłę twórczą³²⁷.

³²⁵ Por. D. Barbarić, *Der kommende Gott. Dionysos bei Nietzsche und Schelling*, w: L. Hühn, Ph. Schwab (red.), *Die Philosophie des Tragischen. Schopenhauer – Schelling – Nietzsche*, De Gruyter, Berlin–Boston 2011, s. 269.

³²⁶ W *Zmierzchu bożyszcz* Nietzsche pisze: „Gwoli zrozumienia dawniejszego, jeszcze nie zubożonego i nawet przelewającego się helleńskiego instynktu, pierwszy zwróciłem bacniejszą uwagę na owo przedziwne zjawisko noszące miano Dionizosa: da się ono wytłumaczyć jeno nadmiarem siły”. F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz ...*, s. 102–103.

³²⁷ Nawet jeśli Nietzsche nie znał pism Schellinga, to z pewnością znał dzieła jego uczniów, przede wszystkim Creuzera, którego *Symbolik und Mythologie* wypożyczył w okresie pracy nad *Narodzinami tragedii*. Creuzer, w przedmowie do swojej pracy, ukazuje poprzednictwo Schellinga w badaniach nad Dionizosem i współpracę z nim. W dalszej części antycypuje poglądy Nietzschego, gdy opisuje dionizyjski, pobudzający flet i apolińską, uspokajającą kitarę. Pisze także o tragicznie cierpiącym Dionizosie i o zniszczeniu zasady indywidualizacji, która zafalszowuje według niego boską jedność Dionizosa. Z tymi samymi motywami spotkamy się później w *Narodzinach tragedii*. Warto w ogóle mieć świadomość, że jeśli chodzi o figurę Dionizosa czy kategorię dionizyjskości, to Nietzschego poprzedzała w tej materii wieloletnia i bogata tradycja. Winckelmann jako pierwszy w swym dziele *Historia sztuki starożytnej* wprowadził przeciwieństwo Apolla i Dionizosa do rozważań nad sztuką. Następnie Hamann mówił o Bachusie namiętności; Nietzsche mówi o misteriach płciowości. Hamann wpływa na Herdera, który pisze o tworzeniu w stanie upojenia, a dionizyjski stan upojenia jest Nietzschemu szczególnie bliski. Również młody Goethe odwołuje się do Dionizosa, jednak Dionizos pełne znaczenie uzyskuje w romantyzmie, co też zaznaczyliśmy w podrozdziale poświęconym romantyzmowi jenajskiemu. Romantycy mówią o Dionizosie jako o pełni natury i dionizyjskiej sile życiowej. Zdarza im się także, przykładem Hölderlina, utożsamiać Dionizosa z Chrystusem, podczas gdy u Nietzschego występuje przeciwieństwo dionizyjski-chrześcijański. Nietzsche nie jest jednakże także pod tym względem prekursorski, bo to Heinrich Heine jako pierwszy zniszczył romantyczną jedność Dionizos-Chrystus i obrócił ją w przeciwieństwo. Właściwa tradycja dionizyjska zaczyna się jednak w badaniach nad grecką mitologią, którym przewodzi Schelling, a następnie Joseph Görres, Creuzer, Bauer, Karl Otfried Müller, F. G. Welckers, J. L. Klein, G. H. Schubert oraz Bachofen. Schubert uświęca dionizyjskie misteria jako połączenie zniszczenia i płodzenia, miłości i śmierci. Bauer określa Apolla jako czystą i jasną

W *Narodzinach tragedii* Nietzsche przedstawia Dionizosa jako Boga – artystę, który uwalnia się od przepełnienia cierpieniem i niedolą poprzez tworzenie i niszczenie światów oraz ukazuje go jako prafenomen życia, z którym można się zjednoczyć w misteriach dionizyjskich. W misteriach, jak pisze, „[c]złowiek nie jest już artystą, stał się dziełem sztuki: w dreszczu upojenia objawia się artystyczna moc całej natury”³²⁸. Świat jest zatem dla autora *Zaratustry* niczym innym, jak dziełem sztuki, rozczłonkowanym Dionizosem ukazującym się w różnorodności form (jednością przejawiającą się poprzez wielość). Chaotyczny oraz pełen bezcelowego bólu i okrucieństwa kosmos, w którym najwyższą metafizyczną aktywnością jest sztuka, może być usprawiedliwiony tylko jako zjawisko estetyczne, ponieważ dla niemoralnego Boga-artysty jesteśmy jedynie artystycznymi projektami; praartysta Dionizos poprzez kreowanie naszych tragicznych losów i aktywne uczestnictwo w nich – tym, kto ostatecznie cierpi, jest przecież sam Dionizos w różnorodności swych przejawów – szykuje samemu sobie wieczną rozkosz, a więc twórczość jest dla niego aktem samoafirmacji³²⁹. Najgłębsza podstawa świata, Dionizos, podstawa wiecznie cierpiąca i pełna sprzeczności³³⁰, dokonuje samopotwierzenia w akcie twórczym, a skoro wszystko jest przejawem jedynie istniejącej siły twórczej, to

świadomość, a Dionizosa jako upojną ekstazę. Müller widzi w Dionizosie przenikającą całą naturę siłę, jaka wyrwa człowieka z *principium individuationis*. Także jako pierwszy częściej stale używa przymiotnika „dionizyjski” aniżeli „bachiczny”. Julius Klein siedem lat przed Nietzschem sformułował pojęcie dionizyjskiej tragedii greckiej, a Welcker w *Griehsiche Mythologie* – Nietzsche znalazł to trzytomowe dzieło – rozważa przeciwieństwo Apolla i Dionizosa. Z kolei Bachofen połączenie płciowe nazywa dionizyjskim prawem, a samego Dionizosa ujmuje jako tego, kto znosi państwowo-racjonalne granice i na powrót sprowadza wszystko do jedności i pierwotnego życia. W *Narodzinach tragedii* Nietzsche, tak jak przed nim Bachofen, opisuje Dionizosa jako jednoczącą zasadę i jako pierwotne, wieczne życie. Objasnia również dionizyjskość w misteriach płciowości. Książkę Bachofena *Grabersymbolik* Nietzsche znalazł, wobec czego prawdopodobnie stamtąd zaczerpnął powyższe idee. Podsumowując, Nietzsche, wprowadzając do swojej filozofii kategorię Dionizosa miał już solidny fundament, na którym mógł się oprzeć, co jest istotne tym bardziej, że Nietzsche często przemilcza swoje inspiracje jeśli chodzi o tę tematykę (nigdzie na przykład nie wspomina o Creuzerze), dlatego też warto się z nimi zapoznać, by mieć świadomość, jak wiele autor *Zaratustry* zawdzięcza wymienionym wyżej poprzednikom. Por. M. Bäumer, *Das moderne Phänomen des Dionysischen ...*, s. 134–145.

³²⁸ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii ...*, s. 62.

³²⁹ Por. tamże, s. 75.

³³⁰ Por. tamże, s. 68.

„ubóstwione jest wszystko, co istnieje, obojętne, czy jest ono dobre, czy złe”³³¹. Właśnie to stanowi dla Nietzschego istotę dionizyjskości, bezgraniczną afirmację wszelkich przejawów życia jako koniecznych i dlatego pozbawionych jakiegokolwiek odpowiedzialności za swą istotę. Obecne w *Narodzinach tragedii* przekonanie o konieczności, która odciska na wszelkim bycie pieczęć doskonałości, będzie towarzyszyć niemieckiemu filozofowi już przez cały okres jego twórczości. Na przykład w *Ludzki, arcyłudzki*, dziele, które w powszechnej świadomości uchodzi za początek okresu w twórczości Nietzschego, w którym zrywa ona z ideami zawartymi w *Narodzinach tragedii* oraz *Niewczesnych rozważaniach*, napisze: „Wszystko jest koniecznością – tak mówi nowe poznanie; i to poznanie jest koniecznością. (...) Wszystko jest niewinnością”³³².

Nietzschemu, wbrew pozorom, nie przysługuje pierwszeństwo jeśli chodzi o utożsamienie dionizyjskości z fatum, bo przed nim Schelling utożsamiał Dionizosa z Losem i Przeznaczeniem³³³. Nietzsche, najprawdopodobniej nie będąc tego świadomym, ocenia Schellinga zawsze zdecydowanie negatywnie, widząc w jego działalności przejaw znienawidzonej przez siebie teologii – w *Nachlassie*, dla przykładu, napisze ironicznie o Fichcie, Schellingu i Heglu: „Synowie chłopów, przefilcowani na kapłanów, zalatujący klasztorami”³³⁴ – jednak po bliższym zapoznaniu się z materiałem, jaki pozostawił po sobie autor *Filozofii objawienia*, okazuje się, że pod wieloma względami antycypował on myśl Nietzschego. Dla Schellinga, tak jak dla Nietzschego, świat jest dziełem sztuki, emanacją jedynie istniejącej siły twórczej, która dokonuje samoafirmacji poprzez przejawianie się w różnorodnych postaciach własnego aktu twórczego³³⁵. Tę samoafirmującą się siłę utożsamia Schelling z życiem i z wolą. W *Filozofii objawienia* napisze, że „[n]ajczystsza mocą jest wszakże wola”³³⁶, a samo życie określi jako nieustanną walkę i spór. Twierdząc, że to właśnie walka i związane z nią napięcia są mechanizmem napędowym życia do tego stopnia, że tam, gdzie usuwa się walkę i trudności, tam likwiduje się tym samym samo życie³³⁷, wyraźnie antycypuje poglądy Nietzschego, dla którego „[z]ycie (...) dąży do maximum mocy; z istoty swojej jest dążeniem do

³³¹ Tamże, s. 65.

³³² F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie...*, s. 118.

³³³ Por. D. Barbariń, *Der kommende Gott...*, s. 274.

³³⁴ Por. F. Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885...*, s. 76.

³³⁵ Por. F. W. J. Schelling, *Filozofia objawienia...*, s. 32–34, 49.

³³⁶ Tamże, s. 238.

³³⁷ Por. J. Piórczyński, *Wolność człowieka i Bóg. Studium filozofii F.W.J. Schellinga*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 90.

wzrostu mocy³³⁸, a więc jest ufundowane na walce, dążeniu do dominacji czy też potęgi; dążeniu, które nie może się obejść bez napięć, gdyż to dzięki napięciom i przeciwnościom wola osiąga coraz wyższe stopnie panowania i potęgi. Co więcej, w *Narodzinach tragedii* życie jest dla Nietzschego wzniesione na cierpieniu, ponieważ samo jest przejawem cierpiącej, rozczłonkowanej istoty, Dionizosa, który poprzez tworzenie światów próbuje uwolnić się od niedoli. Na podobną analogię między wewnętrznym cierpieniem Absolutu a tragizmem egzystencji wskazywał przed Nietzschem w swoich pismach Schelling, wedle którego to w dynamice samego Absolutu – w procesie samopoznania Boga – zawiera się wieczny, nieusuwalny tragizm³³⁹. Schelling mówi zatem o immanentnym boskiej świadomości tragizmie, a Nietzsche o wiecznej ranie istnienia³⁴⁰. Myśliciele zgadzają się też ze sobą, gdy twierdzą, że tym, co mimo tragizmu istnienia umożliwia bezgraniczną afirmację życia jest sztuka. Nietzschemu to przekonanie będzie towarzyszyć aż do ostatnich chwil jego świadomej egzystencji, bowiem nawet w swoim ostatnim, nieukończonym dziele – *Woli mocy* – zawarł następujące słowa: „Sztuka ze swojej natury jest uwieńczeniem, potwierdzeniem i ubóstwieniem istnienia”³⁴¹.

Przyglądając się nowożytności, Schelling pyta o znaczenie mitologii dla nowoczesnej cywilizacji oraz mówi o tak zwanej Nowej Mitologii, wskazując na jej przyszłościowy wymiar, zjednoczenie ludzkości w przyszłości, które dokona się dzięki tej mitologii³⁴². Z kolei Nietzsche w zakończeniu do *Narodzin tragedii* podkreśla, że „wszystko, co teraz nazywamy kulturą, wykształcaniem, cywilizacją, będzie musiało stawić się przed nieomylnym sędzią – Dionizosem”³⁴³. Rola, jaką Nietzsche przypisuje Dionizosowi w filozofii jest analogiczna do roli, jaką spełnia Dionizos w mitologii Schellinga. Dla autora *Systemu idealizmu transcendentnego* Dionizos jest bowiem najwyższym celem nauki mitologii. W nauce dionizyjskiej podany jest zdaniem Schellinga klucz dla zrozumienia całej greckiej mitologii, a właściwe zrozumienie greckiej mitologii to nic innego, jak uświadomienie sobie, że każda jej postać jest w gruncie

³³⁸ F. Nietzsche, *Wola mocy...*, s. 247.

³³⁹ Por. R. Marszałek, *Mitologia a rozum instrumentalny. Fundament procesu dziejowego w dziele późnego Schellinga*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2004, s. 125.

³⁴⁰ Por. F. Nietzsche, *Narodziny tragedii...*, s. 123.

³⁴¹ Tenże, *Wola mocy...*, s. 301.

³⁴² Por. R. Marszałek, *Mitologia a rozum instrumentalny...*, s. 15.

³⁴³ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii...*, s. 131.

rzeczy Dionizosem w jego różnorodnych przejawach³⁴⁴. Schelling, tak jak później Nietzsche, łączy z nadejściem Dionizosa anihilację indywiduum oraz, tak jak on, rozróżnienie między apollińskim a dionizyjskim wywodzi z tragicznego chóru. O ile jednak Nietzsche dostrzega w misteriach dionizyjskich apoteozę zmysłów, erotyzmu i aktu płciowego, poprzez który jego zdaniem najlepiej manifestuje się moc samego życia, o tyle Schelling nie widzi w misteriach afirmacji tych fenomenów, ponieważ hulaszcze praktyki towarzyszą w jego opinii jedynie wczesnym formom Dionizosa i dlatego nie oddają istoty misteriów dionizyjskich. Choć więc Dionizos nie jest w mitologii Schellinga orgiastyczny oraz poddany rozbuchaniu i oszołomieniu, to jest, tak jak ma to miejsce w myśli autora *Jutrzenki*, Bogiem, który uniewinnia wszelki byt poprzez uczynienie go koniecznym³⁴⁵.

Powyższe podobieństwa między Nietzsem a Schellingiem powinny nas przekonać o istotnym wpływie myśli Schellinga na filozofię Nietzschego, nawet jeśli wpływ ten był najczęściej pośredni i przez to nieuświadomiony przez autora *Wędrowca i jego cienia*. Rozpatrując rozdarcie między wolnością a koniecznością, Schelling tak jak Nietzsche postrzega antyk jako czas, w którym człowiek był całkowicie zespolony z naturą i w którym bogowie egzystowali poza dobrem i złem. Następnie chrześcijaństwo, kontynuuje autor *Światowieków*, przyczyniło się do skruszenia fundamentów antycznego fatum, którego miejsce zajęła Opatrzność, a „los ludzki w historii sterowanej przez opatrzność przestaje być tragiczny”³⁴⁶. Chrześcijaństwo, innymi słowy, wniosło indywidualną odpowiedzialność każdej jednostki oraz wyrastającą z tej odpowiedzialności wolność, czyli doprowadziło do powstania dualizmu między człowiekiem a naturą. Podobnego zdania jest Nietzsche, gdy w *Antychryście* pisze, że chrześcijaństwo jest z zasady zwrócone przeciwko naturze, że korzeniami chrześcijaństwa jest nienawiść do natury oraz że chrześcijańsko-moralny porządek jest zwrócony przeciwko rzeczywistemu życiu, w konsekwencji czego zatruwa i wyobcowuje z życia³⁴⁷. Próbując uzgodnić wolność z koniecznością, Schelling podstawą przyszej jedności czyni chrześcijańską Opatrzność, mówi o pojednaniu człowieka z Absolutem, jedności wolności i konieczności w Bogu³⁴⁸, podczas gdy dla Nietzschego uwieńczeniem nowożytnych

³⁴⁴ Por. D. BarbariĆ, *Der kommende Gott ...*, s. 278.

³⁴⁵ Por. tamże, s. 273, 276-277.

³⁴⁶ R. Panasiuk, *Schelling*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987, s. 85.

³⁴⁷ Por. F. Nietzsche, *Antychryst*, Vis-a-Vis Etiuda, Kraków 2015, s. 24, 37, 39-40.

³⁴⁸ Por. R. Panasiuk, *Schelling ...*, s. 85.

procesów indywidualizacji jest pełne i ostateczne zwycięstwo ateizmu³⁴⁹ oraz suwerenne, stojące ponad moralnością indywiduum, które jednoczy własną, niezależną wolę z koniecznością w akcie bezwarunkowej afirmacji losu, zrywając przy tym z istnienia kajdany odpowiedzialności, które nałożyło na egzystencję chrześcijaństwo.

Zanim jednak przejdziemy do omówienia problemu wolności i konieczności w filozofii Schellinga oraz jego wpływu na myśl Nietzschego, spróbujemy pokrótce określić, co Schelling zawdzięcza w tym względzie niemieckiej i śląskiej mistyce panteistycznej, a co romantyzmowi jenajskiemu oraz Kantowi i Fichtemu. Pozwoli nam to jeszcze głębiej zrozumieć, które elementy w filozofii Nietzschego mają źródło ściśle mistyczne, a które stanowią owoc niewyrastających z inspiracji niemiecką i śląską mistyką poszukiwań filozoficznych.

Przede wszystkim Schelling, jak przed nim Fichte, usiłuje przezwyciężyć Kantowski dualizm, zgodnie z którym człowiek, jako byt cielesno-zmysłowy, z jednej strony podlega prawom przyrody, zaś z drugiej, jako rozumny podmiot, wznosi się ponad nie. Determinizm nowożytnego przyrodoznawstwa Kant przezwycięża za pomocą kategorii autonomii, która w świecie poddanym koniecznym prawom pozostaje jednak tylko postulatem. Żeby więc ugruntować ludzką wolność w świecie, Fichte i Schelling mówią o woli, o twórczym „ja”, jakie wylania z siebie rzeczywistość podmiotową i zawartą w niej zasadę determinacji w sposób całkowicie wolny. Tym oto sposobem wzniesione przez Kanta rozdzarcie między człowiekiem, bytem wolnym, a rządzoną przez ślepe, mechaniczne siły przyrodą zostaje unieważnione. Schelling zaczerpnie więc od Fichtego koncepcję, według której wszelkie poznanie zaczyna się od „ja”. To „ja” jest dla siebie samego przedmiotem i podmiotem, wszystkim, co istnieje, niemniej na początku procesu poznawczego nie jest w ogóle świadome tego, że to ono wytwarza świat oraz wiedzę o nim, dlatego też celem wszelkiego istnienia jest uzyskanie przez „ja” samowiedzy, świadomości swojej własnej natury³⁵⁰. Temu radykalnemu monizmowi – i w tym najdobitniej przejawia się wpływ romantyzmu jenajskiego na Schellinga – autor *Filozofii mitologii* nadaje jednak zdecydowanie twórczy charakter, tak, że ten monizm przekształca się w jego myśli w panwitalizm, jaki rozbija obraz martwej, mechanicznej przyrody i ustanawia na jego miejscu wizję natury jako nieustannie twórczego i dynamicznego życia³⁵¹, które jest dla Schellinga tożsame z twórczym „ja”, czyli Absolutem przejawiającym się w każdym zjawisku.

³⁴⁹ Por. F. Nietzsche, *Z genealogii moralności ...*, s. 92.

³⁵⁰ Por. R. Panasiuk, *Schelling ...*, s. 28–31.

³⁵¹ Por. tamże, s. 52.

W samej przyrodzie dostrzega Schelling dwie działające, ścierające się ze sobą siły: ściąganie (egoizm) oraz rozszerzanie (miłość). Spór i napięcie, jak już pisaliśmy, są istotą życia, wobec czego „to, co żyje, musi cierpieć. Życie to intrygi, machinacje, knowania, ustawiczna walka ciemnej siły bytu z jasnością miłości”³⁵². Absolut, będący dążącym do samopoznania życiem, powstaje z walki oraz staje się świadomym samego siebie poprzez wyłanianie z samego siebie przeciwieństw, „[k]ażda bowiem istota może się objawić tylko w swoim przeciwieństwie: miłość w nienawiści, jedność w sporze. Gdyby nie istniało rozdzielenie zasad, jedność nie mogłaby ujawnić swojej wszechmocy; gdyby nie było waśni, miłość nie mogłaby się urzeczywistnić”³⁵³. Według Schellinga boska świadomość powstaje z pierwotnego chaosu, nicości, a zatem osobowy Bóg przechodzi z niebytu w byt, co jest pierwszym tak radykalnym przed myślą Nietzschego odwróceniem platonizmu, zgodnie z którym niebytu albo nie ma, albo jest jedynie cieniem idei prawdziwej rzeczywistości, bytu. Schelling odwraca ten porządek i wbrew całej tradycji filozofii europejskiej stwierdza, że pierwotnie istnieje chaos, z którego następnie wyłania się porządek³⁵⁴. Ten pierwotny chaos jest dla autora tożsamy z całkowitą wolnością, ponieważ to, co istnieje poza wszelkim bytem jest nieuprzączynowione, a więc niezdeteminowane przez cokolwiek³⁵⁵.

Ideę, że to nie osobowy Bóg, lecz pierwotny, nieodróżnicowany chaos – *Ungrund* – jest pierwszą i najważniejszą rzeczywistością, zaczerpnął Schelling z niemieckiej i śląskiej mistyki panteistycznej, przede wszystkim od Jakuba Böhmego, którego myślą był zafascynowany³⁵⁶. *Ungrund* dla Schellinga, tak jak dla mistyków, jest wołą, przemożnym dążeniem do poznania samego siebie. Pierwotny jest zatem akt woli, wolności, który poprzez nadanie sobie praw – przejście z bezprzyczynowości w uprzączynowiony, poddany stałym regułom świat – w sposób konieczny dąży do urzeczywistnienia własnej wolności³⁵⁷. Celem wszelkiej rzeczywistości jest to, aby absolut stał się wszystkim we wszystkim. Indywidualne formy, poprzez które się

³⁵² J. Piórczyński, *Wolność człowieka i Bóg...*, s. 52.

³⁵³ F. W. J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, Inter Esse, Kraków 2003, s. 88.

³⁵⁴ Por. tenże, *Światowieki. Ułamek z roku 1815*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007, s. XVII–XIX.

³⁵⁵ Por. J. Piórczyński, *Wolność człowieka i Bóg...*, s. 18.

³⁵⁶ Por. F. W. J. Schelling, *Światowieki...*, s. XVI.

³⁵⁷ Por. tenże, *System idealizmu transcendentnego. O historii nowszej filozofii (z wykładów Monachińskich)*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1979, s. 251–253.

przejawia, służą mu wyłącznie do zdobycia wiedzy o nim samym, dlatego w momencie, gdy boska świadomość się zrealizuje, indywidualność zostanie zniesiona. W pewnym miejscu Schelling pisze wprost, że ostatecznym dążeniem jednostki jest zniszczenie osobowości³⁵⁸, a więc również niechęć do indywidualności podziela on z mistykami. Za Jakubem Böhmem upatruje dezintegrację człowieka w sprzeniewierzeniu się uniwersalnej woli boskiej i zwróceniu się w stronę własnego „ja”: „Poczucie choroby powstaje właśnie przez zniesienie tożsamości między inteligencją i jej organizmem, natomiast poczucie zdrowia (...) jest poczuciem całkowitego zatracania się inteligencji w organizmie”³⁵⁹. Na krytyczny stosunek do indywidualum i wynikający stąd postulat negacji własnego „ja” oraz poddania się uniwersalnej woli autor *Filozofii objawienia* mógł trafić także u Taulera, którego *Kazania* czytał³⁶⁰. Oprócz Taulera Schelling czytał również Anioła Ślązaka³⁶¹, od którego mógł przejąć koncepcję kosmosu jako samoafirmującej się boskości. Największy jednak wpływ, jeśli chodzi o niemiecki i śląski nurt mistyczno-panteistyczny, wywarł na Schellinga niezaprzeczalnie wspomniany już Jakub Böhme, w sposób zasadniczy wpływając na podjętą przez autora *Światowieków* problematykę wolności i konieczności.

W *Filozoficznych badaniach nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi* Schelling, tak jak Böhme w *Ponownych narodzinach*, stawia sobie za zadanie wyjaśnienie obecnego w świecie zła oraz fenomenu ludzkiej wolności. Jeśli bowiem Bóg jest wszechwiedzący, wszechmocny i nieskończenie dobry, to jak wobec tych atrybutów Boga możliwa jest ludzka wolność i zło? Zdaniem Schellinga klasyczny teizm nie rozwiązał tego problemu, ponieważ osobowy Bóg, będąc odpowiedzialnym za stworzenie człowieka, jest współtwórcą zła, gdyż jako istota wszechwiedząca przyzwolił na nie. W konsekwencji zło, jako niezgodne z zamierzeniami Boga, nie istnieje, bo każdy występujący we wszechświecie akt dzieje się zgodnie z boskim przyzwoleniem³⁶², niemniej doświadczenie wbrew temu wskazuje zarówno na realność zła, jak i ludzkiej wolności będącej możliwością wyboru między dobrem i złem. Jak jednak uzasadnić ludzką wolność, skoro wszechświat jest przejawiającym się z konieczności Absolutem?

³⁵⁸ Por. K. Krzemieniowa, *Wstęp*, w: tamże, s. XXXI.

³⁵⁹ F. W. J. Schelling, *System idealizmu transcendentального ...*, s. 207.

³⁶⁰ Por. R. Panasiuk, *Schelling ...*, s. 97.

³⁶¹ Por. F. W. J. Schelling, *Filozofia objawienia ...*, s. 221.

³⁶² Por. tenże, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności ...*, s. 61.

Aby uzasadnić wolność jednostki, Schelling odwołuje się do znajdującej się w dziełach Böhme'go idei natury w Bogu, pierwotnej, mrocznej podstawy, *Ungrundu*, dzięki której istnieje Bóg. Podstawa ta, sama nie będąc Bogiem, jest dla Boga konieczna do tego, by mógł się w pełni objawić, ponieważ jasność może stać się jawna tylko dlatego, że istnieje światło. Bóg konstrytuje się na mocy przeciwieństw, jednak ciemność jest u Boga poddana światłu – Absolut jest jednością przeciwieństw – podczas gdy w człowieku te zasady (dobro i zło) są rozdzielone. Dzieje się tak dlatego, ponieważ ludzka jaźń pochodzi właśnie z tej mrocznej podstawy, która oddziela człowieka od osobowego Boga, a więc człowiek nie jest narzędziem czy też przejawem woli uniwersalnej, lecz sam, mocą własnej suwerennej decyzji może określić, czy podda się uniwersalnej boskiej woli, czy też mrocznej podstawie, która chociaż sama nie jest złem, to nieustannie kusi człowieka do zła. Człowiek, jak pisze Schelling,

stoi na owym szczycie, na którym ma w sobie źródło samopobudzenia w równej mierze ku dobru, jak ku złu: splot zasad w nim nie jest konieczny, lecz wolny. Człowiek stoi w punkcie przecięcia; cokolwiek wybierze, będzie to jego czynkiem, ale nie może on pozostać niezdecydowanym, gdyż Bóg w sposób konieczny musi się objawiać, a w dziele Stworzenia w ogóle nie może pozostawać nic dwuznacznego³⁶³.

W zewnętrznym przejawianiu się boskości wola światła oddziela się od woli ciemności, a Bóg jako walka mroku i światła w sposób najbardziej pełny objawia się w człowieku, który jest Bogu niezbędny do uzyskania samowiedzy. Jednostka, istniejąc jako byt potencjalny – poza i ponad wszelką naturą³⁶⁴, a więc poza czymkolwiek, co mogłoby ją determinować – mocą wolnej, suwerennej decyzji nie tylko stwarza samą siebie od podstaw, ale decyduje także o losach Boga w świecie.

Co jednak sprawia, że jednostka decyduje się na zjednoczenie z uniwersalną wolą boską bądź poddanie się prądom niosącym degradację i rozpad? Chcąc wyjaśnić wybór, dzięki któremu człowiek ustanawia własny byt, autor *Filozoficznych badań nad istotą wolności* odrzuca zarówno determinizm, jak i tradycyjne rozumienie wolnej woli (*liberum arbitrium*), wedle którego wolność polega na zupełnie niezdecydowanej zdolności wyboru, a więc pozbawiona jest określonej racji, co czyni każdy wybór przypadkowym. Wolność, aby mogła zostać zachowana, musi się sytuować poza zewnętrzną

³⁶³ Tamże, s. 88–89.

³⁶⁴ Por. J. Piórczyński, *Wolność człowieka i Bóg...*, s. 107.

koniecznością (determinizmem) oraz przypadkowością wolnej woli, dlatego Schelling odnajduje ją w wewnętrznej konieczności wypływającej z istoty działającego³⁶⁵. Wolność jest zatem niczym innym, jak przejawem wewnętrznej konieczności, czyli istoty działającego; pierwotny wybór „ja” wypływa z wewnętrznej konieczności jego istoty. Jak pisze Piórczyński, człowiek ustanawia siebie w swojej własnej istocie i działa w sposób, jaki wynika z tego ustanowienia³⁶⁶. W człowieku, poprzez jego działanie w świecie, odzwierciedla się tożsamość wolności i konieczności samego Absolutu, ponieważ to w jednostce, jako w zewnętrznym przejawie Absolutu, urzeczywistnia się pierwotny akt wolności, który w człowieku staje się świadomy zarówno swojej ciemnej, jak i jasnej strony. Zło staje się wobec tego czymś koniecznym w procesie samopoznania Boga, bo bez zła, przeciwieństwa dobra, Bóg nie mógłby stać się jawny w świecie.

Niezależnie od pewnych sprzeczności w myśli Schellinga – jeśli człowiek jest przejawem boskości, *Ungrundu*, który z pierwotnej jedności przechodzi w światłość i ciemność, aby zyskać wiedzę o sobie samym, to nie jest autonomicznym i kreatywnym indywiduum, ponieważ nie istnieje w sposób odrębny i wolny – tym, co nas w niej naprawdę interesuje, jest jej prekursorski charakter wobec egzystencjalizmu. Schelling bowiem jako pierwszy w historii europejskiej myśli uznał nieograniczoną wolność za atrybut ludzkiej egzystencji, a obok motywów dionizyjskich to właśnie koncepcja człowieka, jako niezdeterminowanego jakimikolwiek zewnętrznymi czynnikami, a tym samym absolutnie wolnego, biorącego odpowiedzialność wyłącznie za własny kształt jest tym, co najbardziej oddziało, oczywiście w sposób pośredni, na autora *Jutrzenki*. Pisząc: „[M]asz stać się tym, kim jesteś”³⁶⁷, Nietzsche nawołuje przecież do realizacji własnej, wewnętrznej istoty, kreowania siebie zgodnie z własnymi wrodzonymi predyspozycjami, a pogląd, że każdy czyn człowieka jest manifestacją jego istoty, ma swe źródła, jak już pokazaliśmy, w myśli Schellinga. Zaratustra, zwracając się wprost do swoich uczniów: „[W]asza samość tkwi w postępku jak matka w dziecięciu”³⁶⁸, podąża szlakiem wyznaczonym przez Schellinga, wedle którego działanie

³⁶⁵ Por. P. Pieniążek, *Wolna konieczność: Schopenhauer wobec Schellinga*, w: M. Poręba, B. Działożyński (red.), *Między metafizyką a fenomenologią. W stronę Jacka Migasińskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018, s. 202–203.

³⁶⁶ Por. J. Piórczyński, *Wolność człowieka i Bóg...*, s. 151.

³⁶⁷ F. Nietzsche, *Radosna wiedza...*, s. 176.

³⁶⁸ Tenże, *Tako rzecze Zaratustra...*, s. 70.

jednostki jest niczym innym, jak objawem jej istoty. Te podobieństwa są również widoczne w innych miejscach, bo gdy na przykład w *Ludzki, arcy-ludzki* niemiecki filozof stwierdza, że o skutkach poznania rozstrzyga temperament człowieka³⁶⁹, to przedstawia idący od Lutra, a najsilniej rozwijany przez Schellinga i Schopenhauera pogląd, że skłonności człowieka są już określone przez jego charakter, zatem w rzeczywistości nie mamy do czynienia z absolutnie przypadkowymi aktami woli (człowiek, jak chcą obrońcy *libertum arbitrium*, może chcieć realizować kilka możliwości w tym samym stopniu, co czyni z każdego jego wyboru coś absurdalnego i przypadkowego), lecz wypływającej z natury jednostki woli określonej rzeczy, która znosi możliwość chcenia innych rzeczy w sposób równoważny w tym samym momencie. O wyborze decydują więc najgłębsze skłonności, tak że człowiek nie może chcieć czegoś, co nie jest zgodne z jego naturą. Już w *Niewczesnych rozważaniach* Nietzsche wzywa do realizacji tej natury, pisząc, że „[k]ażdy nosi w sobie produktywną jedyność, będącą rdzeniem jego istoty”³⁷⁰. O tej jedyności – niezależnym od tradycji, całkowicie indywidualnym kształtowaniu siebie – Nietzsche nie mógłby pisać, gdyby przed nim Schelling nie wskazał na człowieka jako na tego, kto sytuuje się poza ogólnym, hierarchiczno-metafizycznym porządkiem (ponad i poza wszelką naturą).

Dla Nietzschego, tak jak dla Schellinga, wolność jest równoznaczna z wysiłkiem kształtowania siebie, wzięciem odpowiedzialności za własny los i przewyciężaniem trudów oraz cierpień:

Gdyż co to jest wolność? To pragnienie samoodpowiedzialności. (...) To zubożenie na trudy, niedostatki, srogość, nawet na życie. (...) Wolność – to znaczy, że instynkty tryumfalne, wojownicze, męskie zawładnęły innymi, na przykład instynktem „szczęścia”. Człowiek wyzwolony, tem bardziej duch wyzwolony, gardzi nikczemną błogością, o której marzą przekupnie, chrześcijanie, krowy, kobiety, Anglicy oraz inne demokraty. Człowiek wolny jest wojownikiem. – Czemże mierzy się wolność u jednostek i u narodów? Oporem, który pokonać trzeba, trudem, którym okupuje się swą przewagę³⁷¹.

Autonomiczna, niepodległa jednostka u Nietzschego, zupełnie jak Schellingański Absolut, realizuje własną wolność poprzez przewyciężanie oporu i walkę. Wolność nie jest jednak u Nietzschego pierwotnym aktem, który

³⁶⁹ Por. tenże, *Ludzkie, arcy-ludzkie...*, s. 54.

³⁷⁰ Tenże, *Niewczesne rozważania...*, s. 331.

³⁷¹ Tenże, *Zmierzch bożyszcz...*, s. 85–86.

poprzez sprzeczności dąży do zdobycia wiedzy o sobie samym, lecz jest tożsama z wolą mocy³⁷². Nie zmienia to jednak faktu, że i u Nietzschego możemy spotkać się z uznaniem dialektyki, walki przeciwieństw, jako elementarnej cechy dynamicznej rzeczywistości. Na przykład w *Ludzkim, arcyłudzkiem* pisze, że „zdrowie nie może się obejść bez choroby jako bez środka i haczyka do wędki poznania”³⁷³.

Powracając jednak do problematyki wolności i konieczności w dziełach Schellinga, warto odnotować, że w *Filozofii sztuki* istotną cechą tragedii greckiej upatruje on w konflikcie między poczuciem wolności w podmiocie a obiektywną koniecznością. Osoba tragiczna jest dla niego winna przestępstwa na mocy konieczności, zrządzenia losu czy też nieuniknionego przeznaczenia. Konflikt między wolnością a koniecznością polega więc na walce tragicznego bohatera przeciwko nieuchronnemu losowi, na sprzeniewierzeniu się indywidualnej woli zrządzeniom bogów. Stan cierpienia wynikający z tego konfliktu może jednak przejść w stan najwyższego wyzwolenia i afirmacji losu, pogodzenia się z jego nieuchronnością, ale stać się tak może tylko wtedy, gdy winowajca dobrowolnie przyjmie swą karę. Gdy to zrobi, następuje tożsamość wolności z koniecznością³⁷⁴. Z podobną próbą rozwiązania konfliktu między wolnością a koniecznością spotykamy się w myśli Nietzschego, chociaż w jego przypadku jest on pozbawiony moralnego aspektu winy i kary. Autor *Zaratustry* próbuje uzgodnić indywidualną wolę z fatum, co wyprowadziłoby jego zdaniem człowieka ze stanu cierpienia (świadomości tragizmu bytu i daremności wszelkich wysiłków) w stan najwyższej afirmacji losu. Nadczłowiek, jak zauważa Löwith, jest dla Nietzschego właśnie tą postacią, której wola stała się tożsama z koniecznością bytu. Nadczłowiek chce tak wstecz, jak i do przodu, czyli afirmuje los w sposób zupełnie bezwarunkowy (chce wiecznego powrotu)³⁷⁵.

Zarówno położenie nacisku na wartość trudu i cierpienia podczas dążenia do wolności, jak i kategoria niepodległej jednostki, w jakiej odzwierciedla się jedność wolności i konieczności, powrócą w dziełach Hegła.

³⁷² Por. P. Pieniążek, *Podejrzana wolność: Kierkegaard i Nietzsche jako krytycy wolności politycznych*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 2013, nr 19, s. 184.

³⁷³ F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie...*, s. 7.

³⁷⁴ Por. F. W. J. Schelling, *Filozofia sztuki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018, s. 420–426.

³⁷⁵ Por. K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia...*, s. 212–213.

2.7. Hegel: „pan i niewolnik” w służbie konieczności Neoheglizm i obietnica bezkresnej autonomii

To, co w niemieckiej i śląskiej mistyce panteistycznej nazywano Bogiem lub boskością i wiązano ze sferą pozaracjonalną, przechodzi u Hegla w *stricte* racjonalny i poddany ścisłej determinacji proces, w którym Absolut dąży do uzyskania samowiedzy. Absolut jest dla Hegla wszechogarniającym bytem, w którym przejawiają się jednostkowe podmioty, sam jednak nie jest osobowy, lecz jako całość wszystkiego, co istnieje, samoświadomość osiąga dopiero w człowieku³⁷⁶. Będąc immanentny światu, jest przejawiającym się w dziejach procesem, do istoty którego należy ruch i stawanie się³⁷⁷. Istniejąc pierwotnie jako nieświadoma samej siebie wolność, przechodzi następnie w podmiot i przedmiot, człowieka i przyrodę oraz dobro i zło, ponieważ jedynie poprzez rozłam i powstałe wskutek tego rozłamu przeciwieństwa i konflikty może dokonać się postęp na jego drodze do poznania samego siebie. Jak pisze Hegel, „wszelkie ustanawianie siebie, jest zarazem ustanawianiem tego, co inne”³⁷⁸, zatem to dialektyka – wyodrębnianie przeciwieństw, momentów jedności, które występują przeciwko sobie – jako cecha immanentna tego postępu jest tym, co określa w sposób konieczny proces i etapy w samorozwoju Boga. Dążąc do uświadomienia sobie swej własnej wolności, Absolut przechodzi długą i żmudną drogę od siebie jako pozbawionego jakiegokolwiek wiedzy do całkowitej realizacji własnej istoty, czyli absolutnej wiedzy o sobie samym. Ten konieczny i napędzany przez konflikty i sprzeczności proces Hegel dzieli na trzy równoległe się rozwijające sfery istnienia Absolutu. W pierwszej świadomość spogląda na swój wytwór, przyrodę, jako na coś zewnętrznego i tym samym niezależnego od niej. Etap ten autor *Fenomenologii ducha* określa mianem Ducha Subiektywnego. Na etapie drugim – Ducha Obiektywnego – dotychczas bierna wobec własnego wytworu świadomość wykracza poza własną subiektywność, staje się aktywna i twórcza, a więc kształtuje byt zgodnie z własną wolą i bierze za niego odpowiedzialność między innymi poprzez ustanawianie wzniosłych celów i rozumnych praw w sferze społeczno-politycznej, którym się podporządkowuje. Etap trzeci natomiast, nazwany Duchem Absolutnym, to synteza dwóch

³⁷⁶ Por. M. Żelazny, *Hegłowska filozofia ducha ...*, s. 83–84.

³⁷⁷ Por. K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 49.

³⁷⁸ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha. Tom I*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1963, s. 26.

wcześniejszych etapów: bierności i aktywności. Tutaj Bóg nie stoi już naprzeciw świata jako swojego wytworu, nie rozpoznając w nim siebie, lecz poprzez wolną istotę ludzką osiąga świadomość, że jest wszystkim, co istnieje³⁷⁹.

Tak istotna u Hegla koncepcja Absolutu dążącego poprzez człowieka i świat do uzyskania wiedzy o sobie samym to oczywiście nic innego, jak wyraz typowej dla idealizmu niemieckiego fascynacji niemiecką i śląską mistyką panteistyczną. Wilhelm Dilthey podkreślił zbieżność między metafizyką Hegla a mistycyzmem niemieckim, ponieważ tak w mistyce, jak i w filozofii autora *Encyklopedii nauk filozoficznych* mamy do czynienia z ujęciem rzeczywistości jako całości tożsamej z Bogiem i wyposażonej w przeciwstawne aspekty³⁸⁰. Tę całość Hegel pojmuje jako jedność wszechrzeczy, w której ścierają się ze sobą przeciwstawne tendencje, a tego typu myśl – rzeczywistość jako arena konfliktów – znajdziemy u Jakuba Böhme, na którego Hegel zresztą wielokrotnie się powołuje i któremu też najwięcej w tym względzie zawdzięcza, bo to przede wszystkim Böhme zainspirował Hegla do wprowadzenia do filozofii metody dialektycznej.

Hegel jednak, wbrew właściwemu tak Böhmemu, jak i pozostałym przedstawicielom niemieckiej i śląskiej mistyki panteistycznej brakowi zaufania do rozumu, nadaje racjonalistyczny charakter pewnym motywom obecnym w mistyce, włączając je do własnej, spekulatywnej wizji historiozoficznej. Czyni to w oparciu o znajdujące się w pismach mistyków przesłanki, z których wyciąga konsekwencje, jakich sami mistycy nie byli najprawdopodobniej do końca świadomi. Jeśli bowiem Absolut nie jest transcendentnym i osobowym bytem, lecz immanentnym procesem stającej się rzeczywistości, to właściwym obszarem pozwalającym nam poznać Boga nie jest, jak chcieli mistycy, irracjonalna wiara i związana z nią praktyka (wyrzeczenie się „ja”), lecz historia, ponieważ Bóg, będąc tożsamy ze światem, osiąga pełnię własnej istoty poprzez dzieje. W mistyce, krótko mówiąc, jednostka spełnia się w swoim dążeniu do osiągnięcia jedności z Absolutem poza historią, a u Hegla w niej i poprzez nią, już jako ludzkość stanowiąca właściwy podmiot historii. Historia jest więc niczym innym, jak procesem, w którym i poprzez który boska świadomość poznaje samą siebie, wyrazem pierwotnej wolności Boga, którego droga do wiedzy o sobie samym przebiega wedle immanentnych mu i tym samym determinujących go praw, a więc w dziejach nie ma miejsca na nierozumność czy ślepy przypadek, dlatego też Hegel, przyglądając się dziejom, stwierdza,

³⁷⁹ Por. tenże, *Fenomenologia ducha. Tom II*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965, s. 284.

³⁸⁰ Por. Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy...*, s. 612.

że „co jest rozumne, jest rzeczywiste, a co jest rzeczywiste, jest rozumne”³⁸¹. Osnową rzeczywistości nie jest zatem dla Hegla wymykająca się racjonalnemu poznaniu wola, przemożny i niezgłębiony pęd, lecz kształtujący się poprzez dzieje wszechświata i człowieka boski rozum.

Przesunięcie akcentów z zaangażowanej, religijnej wiary na historię i z irracjonalizmu na wszechobecną rozumność skutkuje tym, że u Hegla mamy do czynienia z nieco innym obrazem problemu wolności i konieczności niż w mistyce panteistycznej. Mistrz, chcąc zespolić się z uniwersalną wolą bożą, rezygnował z własnej wolności i nieodłącznej jej indywidualności, traktując własne „ja” jako przeszkodę stojącą na drodze dążenia uniwersalnej boskiej woli do jej pełnej realizacji w świecie. Od woli mistyka zależało też, czy osiągnie on jedność z wszelkim bytem, czy też przeciwstawi się tej jedności i odseparuje się od niej. Hegel natomiast mówi o dokonującym się według całkowicie swobodnego postępowania jednostek koniecznym postępie historycznym³⁸². Wolność Absolutu realizuje się w filozofii Hegla nie poprzez negację indywiduum, ale dzięki niemu, chociaż na końcu tej drogi jednostki rozplývają się na poziomie Ducha Absolutnego w wiedzy Absolutu o sobie samym, podpadając pod znoszące ich indywidualność pojęcia. Bóg objawia się zatem najpełniej nie w przebóstwionej jednostce, która wyrzeka się samej siebie, lecz w rozwoju ludzkości, a przede wszystkim w wybitnych postaciach historycznych, jakie realizując swoje indywidualne, partykularne cele, nieświadomie przyczyniają się do realizacji planu samego Absolutu. Wybitne postacie historyczne Hegel opisuje w następujący sposób:

Jednostki takie nie miały w tych swoich celach świadomości idei w ogóle; byli to ludzie praktyczni, działacze polityczni. (...) Wielcy ludzie wytężali wolę, aby zadowolić siebie, a nie innych. Najlepsze nawet plany i najzyczliwsze rady, jakie mogliby otrzymać od innych, byłyby zapewne błędne i fałszywe; oni to bowiem byli właśnie tymi, którzy najlepiej rozumieli sytuację i od których raczej wszyscy inni się uczyli. (...) Albowiem duch, który wysunął się daleko naprzód, jest wewnętrzną istotą wszystkich jednostek, tylko że nieświadomą, i dopiero wielcy ludzie uświadamiają ją innym³⁸³.

Piszząc o losie wielkich indywidualności w dziejach, autor *Fenomenologii ducha* wskazuje, że był on najczęściej tragiczny. Jednostki, jako szczególnie

³⁸¹ G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969, s. 17.

³⁸² Por. Por. K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego ...*, s. 100.

³⁸³ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, s. 46.

przejawy Boga – wykonawcy woli ducha świata, jak określa je sam Hegel³⁸⁴ – nie osiągnęły bowiem nigdy spokoju i spełnienia, a ich naznaczone cierpieniem i trudnościami dążenie do realizacji ich celów dopełniała zazdrość i zawiść ze strony im współczesnych³⁸⁵. Tego typu poglądy można bez przesady określić jako dalekie echo bądź transformację rozważań Jakuba Böhme czy Anioła Ślązaka, bo tam, gdzie Böhme mówi o dążącej do *unio mystica* jednostce, jakiej przeciwstawia się odnoszący się do niej pogardliwie i wrogo świat³⁸⁶, tam Hegel zarysowuje wizję wybitnej osobowości, która na przekór światu realizuje własne cele będące zarazem wyrazem najgłębszej woli Absolutu.

Przeciwstawienie się przez wybitną jednostkę świata oznacza wystąpienie przeciwko zastanemu, charakterystycznemu dla danej epoki porządkowi społecznemu, powszechnie akceptowanej moralności, ponieważ postęp Boga w jego urzeczywistnianiu samego siebie z istoty swojej opiera się na konflikcie, na przewyciężaniu zastanych, społecznych, moralnych i poznawczych form rozwoju Absolutu i tworzeniu nowych, którym wielkie jednostki przecierają drogę:

Wielkie postacie historyczne nie mają zazwyczaj tej praktycznej trzeźwości, aby pamiętać o takich czy innych drobiazgach, aby liczyć się z wieloma rzeczami, gdyż oddane są niepodzielnie i bez zastrzeżeń jednemu tylko celowi. Dlatego to zdarza się nieraz, że odnoszą się lekkomyślnie do innych spraw wielkich, a nawet świętych, i postępowanie to można oczywiście z moralnego punktu widzenia ganić. Ale wielki człowiek musi zdeptać na swej drodze niejedną niewinny kwiat i niejedną rzecz zburzyć³⁸⁷.

Po raz kolejny mamy więc do czynienia z dalekim echem poglądów, z którymi można się spotkać w pismach Frankfurtczyka i Jakuba Böhme, ponieważ autor *Teologii niemieckiej* wprawdzie szanuje tradycję, ale nad nią przedkłada indywidualną, często nieprzystającą do tradycyjnych reguł drogę do osiągnięcia jedności z Bogiem. Böhme z kolei porównuje szeroko pojętą tradycję religijną z Babilonią oraz szatanem, któremu należy się przeciwstawić, jeśli chce się osiągnąć oświecenie³⁸⁸.

³⁸⁴ Por. tamże, s. 47.

³⁸⁵ Por. tamże.

³⁸⁶ Por. J. Böhme, *Sześć punktów teozoficznych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, s. 91.

³⁸⁷ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów ...*, s. 49.

³⁸⁸ W *Ponownych narodzinach* Böhme pisze, że „Bogiem Babilonii jest instytucja Kościoła i w niej pokłada całe zaufanie”. J. Böhme, *Ponowne narodziny ...*, s. 135.

Wybitna, burząca zastany moralny porządek jednostka to z pewnością wyraz nowożytnych procesów upodmiotowienia, jakie znalazły oddźwięk także w myśli Hegla. Autor *Wykładów z filozofii dziejów* nie mówi bowiem, jak mistycy, o przeciwstawieniu się woli bożej, które przyczyniło się do zniszczenia pierwotnej jedności i degradacji, wskutek której powstał świat i człowiek, lecz mówi o niezwiązanych z kategoriami łaski i grzechu procesach właściwych samej historii, i to te procesy zdaniem Hegla doprowadziły do dualizmu między człowiekiem a kosmosem. Zwłaszcza w swych wczesnych pismach wskazuje za Hölderlinem i Schillerem na klasyczną Grecję jako na epokę, w której panowała całkowita jedność między człowiekiem a naturą. Antyczny porządek polityczny opierał się na pełnej zgodności intencji indywidualnych z uniwersalnymi celami państwa³⁸⁹. Jedność i wielość nie znajdowały się w konflikcie ze sobą. Ta harmonia – i tutaj najsilniej ujawnia się wpływ Hölderlina na Hegla – została jednak zniszczona przez chrześcijaństwo, które zrodziło indywidualistyczne tendencje, w wyniku których człowiek został przeciwstawiony kosmosowi³⁹⁰. Mimo tego Hegel ma świadomość, że gdyby nie chrześcijaństwo, nigdy nie wykształciłaby się suwerenna, biorąca odpowiedzialność za samą siebie podmiotowość, ponieważ to chrześcijaństwo jako pierwsze przyznało wolność każdemu człowiekowi³⁹¹, umożliwiając tym samym jednostce nieskrępowane kształtowanie własnego losu.

Wolna chrześcijańska jednostka, w wyniku nowożytnych procesów upodmiotowienia, przekształca się w samowolną, podważającą uniwersalny ład indywidualność, która zważa wyłącznie na własne, egoistyczne potrzeby, co pogłębia dystans między człowiekiem a światem. Wolność jest dla Hegla realizacją konieczności, a nie pustą samowolą³⁹², dlatego Hegel, chcąc uchronić człowieka przed destrukcyjnym poczuciem pustki i egzystencją pozbawioną wyższego celu, usiłuje uzgodnić obecne w antyku poczucie jedności z wykształconą w nowożytności świadomością refleksyjną. Jest to niezbędne, ponieważ integracja jedności i wielości była w antycznej *polis* realizowana w sposób spontaniczny i bezrefleksyjny, a więc w klasycznej Grecji osiągnięto tylko jeden z warunków wolności. Dopiero pojawienie się nowożytnej podmiotowości umożliwia uczynienie ze spontanicznej jedności przedmiotu świadomego wyboru, czyli jej pełne urzeczywistnienie. Świadomy wybór zasad umożliwiających realizację konieczności może zdaniem Hegla zagwarantować

³⁸⁹ Por. Z. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1984, s. 15.

³⁹⁰ Por. tamże, s. 14–15.

³⁹¹ Por. tamże, s. 143.

³⁹² Por. tamże, s. 190–191.

jedynie praworządne państwo, bo wyłącznie w nim wolność zostaje utożsamiona z wypełnianiem uniwersalnych, właściwych rzeczywistości praw³⁹³.

Najistotniejszym bodajże objawem nowożytnego dualizmu, który miałby zostać całkowicie zniesiony w praworządnym państwie, jest powstała wraz z judaizmem i ortodoksyjnym chrześcijaństwem „świadomość nieszczęśliwa”, wedle której to transcendentny i osobowy Bóg jest jedynym aktywnym podmiotem we wszechświecie, wskutek czego człowiek staje się wyłącznie biernie i pokornie wyczekującym na boskie wyroki niewolnikiem. Jeśli Boga czyni się jedyną instancją zdolną wpłynąć na rzeczywistość, to własne istnienie i własne działania, jako przeciwieństwo boskiej aktywności, muszą się jawić człowiekowi jako coś nieistotnego, co w konsekwencji prowadzi do tego, że jednostka zaczyna pogardzać samą sobą i swoim życiem³⁹⁴. Jej własne narodziny są dla niej czymś zupełnie przypadkowym i zewnętrznym, chociaż są przejawem koniecznego ruchu jej własnej świadomości³⁹⁵, a jej zdolności i talenty, traktowane jako niezasłużony dar boży, nie dają jednostce jakichkolwiek powodów do poczucia dumy i radości z samej siebie. Własna samoistność, jak mówi Hegel, zostaje przekazana bytowi pozaświatowemu, co prowadzi do negacji ziemskiej rzeczywistości jako czegoś obcego „ja” oraz poczucia separacji między człowiekiem a Bogiem.

Świadomość nieszczęśliwa manifestuje się w postawie niewolnika, który żyje w przeświadczeniu, że jego los jest całkowicie zdeterminowany przez czynniki zewnętrzne³⁹⁶ i który z racji tego przeświadczenia oddaje władzę nad swoim losem albo Bogu pojmowanemu jako osobowy i różny od świata byt, albo innej jednostce, którą Hegel określa mianem pana. Niewolnik, dobrowolnie wyrzekając się własnej wolności i pozostając biernym, stanowi całkowite przeciwieństwo pana, który przyjmuje postawę aktywną względem losu i nie uzależnia własnego powodzenia od czynników zewnętrznych, lecz przez narażanie swojego życia na drodze konfliktu ze światem potwierdza, że jest nadającym sens własnej działalności oraz zdolnym do decydowania o własnym losie bytem samoistnym i wolnym³⁹⁷. Pan jest wobec tego jednostką, która na mocy własnej, heroicznej aktywności tworzy wartości, nadając im w ten sposób twórczy sens, podczas gdy niewolnik jest kimś, kto ze względu na nieustanny strach o zachowanie własnego życia nie jest zdolny do aktywności i związanego

³⁹³ Por. tamże, s. 184–187.

³⁹⁴ Por. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha. Tom I...*, s. 242.

³⁹⁵ Por. tamże, s. 245.

³⁹⁶ Por. M. Żelazny, *Hegłowska filozofia ducha...*, s. 106.

³⁹⁷ Por. Z. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie...*, s. 74.

z nią twórczego samookreślenia, dlatego moc stwórczą przypisuje nie samemu sobie, lecz czynnikom zewnętrznym, od których czuje się zupełnie zależny. Nie można jednak stwierdzić, że postawa pana jest postawą właściwą i pożądaną, a niewolnika niewłaściwą i zasługującą na krytykę, ponieważ pan jest panem tylko dlatego, że istnieje niewolnik, to znaczy pan osiąga świadomość tego, kim jest dzięki uznaniu go przez niewolnika za pana³⁹⁸, dlatego zarówno jedna, jak i druga postawa jest czymś koniecznym. Konflikt pana i niewolnika odzwierciedla zatem dialektyczny proces narodzin Absolutu, jaki poprzez wyodrębnianie z siebie przeciwieństw dąży poprzez dzieje do uzgodnienia wolności z koniecznością, czyli uzyskania samowiedzy, dzięki której indywidualność stanie się wszechrealnością³⁹⁹.

Po ogólnym zapoznaniu się z myślą Hegla należałoby zapytać, w jakim stopniu Hegel mógł wpłynąć na Nietzschego, zwłaszcza jeśli chodzi o tak istotną dla nas relację między wolnością a koniecznością. Sam Nietzsche, jak wiadomo, był jak najdalszy od pozytywnego stosunku do filozofii autora *Fenomenologii ducha*, określając ją rodzajem choroby oraz ostoją platonizmu i chrześcijaństwa, odpowiedzialną za odroczenie nieuniknionego zwycięstwa ateizmu. Hegel był więc dla Nietzschego nikim innym, jak zakamuflowanym teologiem, który oficjalnie chciał odgrywać rolę wykształconego filozofa⁴⁰⁰. W eseju *O korzyściach i szkodliwości historii dla życia* Nietzsche napisze, że Heglowski Absolut „stał się dla samego siebie zrozumiały i przejrzysty w czasze mózgowej Hegla i wspiał się po wszystkich dialektycznie możliwych szczeblach swego stawania się aż do samoobjawienia: dla Hegla punkt szczytowy i końcowy procesu świata zbiegał się z jego własną egzystencją w Berlinie”⁴⁰¹, a to jasno pokazuje, co autor *Narodzin tragedii* sądził o Heglowskiej historiozofii, zgodnie z którą wszystko, co się dzieje, jest koniecznym procesem narodzin Boga. Wznosząc absolutny system i określając samego siebie wyrazicielem prawdy ostatecznej, Hegel ujawnia zdaniem Nietzschego nie tylko skłonność do megalomanii, lecz także brak intelektualnej rzetelności, ponieważ tworząc metafizyczno-spekulatywny system, cofa się przed Kanta, całkowicie ignorując jego dokonania w dziedzinie metafizyki i teorii poznania⁴⁰². Ponadto Heglowskie ujęcie rzeczywistości jako rozumnego w swojej istocie przejawiania się Absolutu prowadzi do bałwochwalczego

³⁹⁸ Por. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha. Tom I...*, s. 222–223.

³⁹⁹ Por. tamże, s. 442.

⁴⁰⁰ Por. D. Breazeale, *Problem Hegel-Nietzsche*, „Sztuka i Filozofia” 1997, nr 14, s. 7.

⁴⁰¹ F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania...*, s. 293.

⁴⁰² Por. D. Breazeale, *Problem Hegel-Nietzsche...*, s. 8.

ubóstwienia faktów⁴⁰³, do traktowania każdego, nawet najbardziej absurdalnego zdarzenia jako rozumnego i koniecznego, a to rodzi w człowieku poczucie, że rzeczywistość jako zbiór określonych przez prawo przyczyny i skutku koniecznych faktów ma nad nim władzę. Tego typu perspektywa odbiera jednostce dumę i zapał, a więc rozpoczęte przez Hegła ubóstwienie historii prowadzi do osłabienia osobowości⁴⁰⁴. Nietzsche odrzuca istnienie konieczności dziejowej, ponieważ wiara w obiektywne prawa historyczne jest dla niego wyrazem słabości ludzkiej, potrzeby ładu i bezpieczeństwa w świecie oraz przejawem niezdolności twórczego kształtowania rzeczywistości⁴⁰⁵. Co więcej, heglizm, ze swym kultem racjonalnego optymizmu, zgodnie z którym wszechświat jest koniecznym i celowym procesem zmierzającym do osiągnięcia doskonałości (jedności wszelkiego bytu, samowiedzy), przeciwstawia się – i to byłby najistotniejszy zarzut Nietzschego wobec myśli Hegla – pesymizmowi dionizyjskiemu, prastarej tragicznej mądrości postrzegającej istnienie jako coś nierozumnego i przypadkowego oraz jako wynik niezorientowanych na osiągnięcie jakiegokolwiek celu ostatecznego ślepych kosmicznych sił.

Pomimo ostrej krytyki Hegla, Nietzsche najprawdopodobniej nigdy nie studiował dogłębnie dzieł autora *Wykładów z filozofii dziejów*. Znajomość filozofii Hegla przez Nietzschego opierała się przede wszystkim na pismach i opracowaniach jego uczniów: Ludwiga Feuerbacha, Davida Straussa, Bruna Bauera i Maxa Stirnera. Nie zmienia to jednak faktu, że autor *Fenomenologii ducha* mógł oddziaływać na Nietzschego w o wiele większym stopniu niż mogłoby się wydawać. Zarówno Hegel, jak i Nietzsche są bowiem ontologicznymi monistami, dla których zasadą rzeczywistości jest samoprzewycięzający się, dialektyczny proces. I choć Hegel nazywa rzeczywistość Absolutem, a Nietzsche wolą mocy, to istota tej rzeczywistości, a mianowicie jej dążność do samoprzekraczania jest u obu bardzo wyraźna. Hegłowski Absolut, tak jak wola mocy, jest immanentny światu oraz jest jednością, która przejawia się poprzez wielość⁴⁰⁶. W *Nachlassie* napisze Nietzsche, że „[w]ola mocy może przejawiać się tylko wobec oporu; zatem szuka czegoś, co stawi jej opór”⁴⁰⁷, a Hegłowski Bóg, jak pamiętamy, objawia się wyłącznie poprzez konflikt i opór. U Hegla jednak proces objawiania się Boga jest konieczny i celowy, natomiast u Nietzschego ewolucja woli mocy nie jest konieczna, lecz przypadkowa i nie zmierza do żadnego obiektywnego celu,

⁴⁰³ Por. tamże, s. 293.

⁴⁰⁴ Por. tamże, s. 271.

⁴⁰⁵ Por. tamże, s. 294.

⁴⁰⁶ Por. D. Breazeale, *Problem Hegel-Nietzsche ...*, s. 11.

⁴⁰⁷ F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie. Tom 12 (Notatki z lat 1885–1887) ...*, s. 362.

toteż konflikt i sprzeczności nie zostaną uśmierzone i zniesione wraz z jego osiągnięciem, jak u Hegla, lecz są stałe i odwieczne.

Kolejnym istotnym motywem wiążącym tak Hegla, jak i Nietzschego jest indywidualizm, przypisanie decydującej roli wybitnym jednostkom w rozwoju kultury. Hegel mówi o wielkich indywidualnościach, jakie realizują najgłębszą wolę Absolutu, poddając się nieustannym trudom i cierpieniom⁴⁰⁸, podczas gdy Nietzsche podkreśla, że ci, którzy dążą do nadczłowieczeństwa, muszą zmierzyć się z ogromną wręcz ilością cierpienia⁴⁰⁹. Autor *Wędrowca i jego cienia*, tak jak Hegel, ma pełną świadomość tego, że trud i cierpienia nadają hartu i dlatego są niezbędne do osiągnięcia duchowej autonomii, stąd też tak silny u Nietzschego nacisk na wartość przeciwności i trudów dla rozwoju egzystencjalnej jednostki:

Ludziom, którzy mię cokolwiek obchodzą, życzę cierpienia, opuszczenia, choroby, złego obchodzenia się, zbezczeszczenia, życzę sobie, żeby nie pozostała im nieznaną głęboka pogarda dla siebie, tortura niedowierzania sobie, nędza zwyciężonego, nie mam dla nich współczucia, ponieważ życzę im tego jedynie, co dziś dowieść może, że ktoś posiada wartość lub jej nie posiada, że przetrwa ciężką próbę (...)⁴¹⁰.

Gdy mówimy o wybitnych postaciach, to zarówno Hegel, jak i Nietzsche utrzymują, że wybitne postacie obowiązują inne standardy moralne od tych, które przestrzega ogół, dlatego niejednokrotnie jest tak, że wielki człowiek jest piętnowany przez tych, którzy w jego działalności dostrzegają zagrożenie dla panujących i zapewniających bezpieczeństwo masom obyczajów. Dla Nietzschego zresztą powszechna moralność jest wyrazem nienawiści przeciętnych dla wyjątków⁴¹¹, co sprawia, że gdy spojrzy się na egzystencję wybitnych osób z perspektywy ogółu i usankcjonowanych przez ten ogół praw, to wszyscy wielcy ludzie będą jawić się jako przestępcy⁴¹², ponieważ nie postępują oni zgodnie z wartościami, które próbuje narzucić im ogół, chcąc ich w ten sposób pozbawić siły i wiary w samych siebie, lecz zgodnie z własną konstytucją popędową, manifestując w ten sposób przejawiającą się w nich wolę mocy. Rozważając naturę przestępstwa, Nietzsche dochodzi do wniosku, że „[j]edno i to samo <przestępstwo> może w jednym przypadku stanowić najwyższy

⁴⁰⁸ Por. D. Breazeale, *Problem Hegel-Nietzsche...*, s. 18.

⁴⁰⁹ Por. F. Nietzsche, *Wędrowiec i jego cień...*, s. 10.

⁴¹⁰ F. Nietzsche, *Wola mocy...*, s. 357.

⁴¹¹ Por. tenże, *Dzieła wszystkie. Tom 12 (Notatki z lat 1885–1887)...*, s. 296.

⁴¹² Por. tamże, s. 349.

przywilej, w innym piętno⁴¹³. Stanowisko, że poszczególne jednostki są obdarzone nadzwyczajnymi przywilejami w dziedzinie obyczajów autor *Zaratustry* mógł wypracować pod wpływem Hegla, ponieważ przeciwstawiając wyjątki stadu, mówi o moralności panów i niewolników⁴¹⁴, a to właśnie Hegel jako pierwszy wprowadził do filozofii podział na pana i niewolnika. Panów w myśli Nietzschego, tak jak w dziełach Hegla, cechuje aktywność, autonomia, duma, afirmacja własnej podmiotowości, miłość do życia oraz tworzenie wartości z samych siebie, podczas gdy niewolnicy nie są zdolni do jakiegokolwiek aktywności, właściwa jest im bierność, niechęć i pogarda wobec życia oraz zwrócenie się do tego, co zewnętrzne, aby w ogóle móc tworzyć⁴¹⁵. O ile jednak u Hegla wybitna jednostka, wychodząc poza zastane prawa i obyczaje jest przejawem samoprzezwyciężającego się Absolutu i o ile ścieranie się pana z niewolnikiem wynika z dialektyki tego Absolutu, o tyle u Nietzschego jednostka łamiąca wzniesione przez niewolników prawa ma być wybawieniem od ascetycznej, związanej z wartościami religijno-metafizycznymi duchowości, jaka oczernia życie⁴¹⁶. Pan i niewolnik symbolizują więc u Nietzschego konflikt już nie na płaszczyźnie spekulatywno-duchowej, lecz na pozbawionej metafizycznej osnowy płaszczyźnie egzystencjalnej, gdzie ścierają się ze sobą dwie przeciwstawne postawy wobec życia: dostojna, wyrastająca z ufności i miłości do istnienia oraz niewolnicza, będąca wyrazem nienawiści do życia.

Jeśli natomiast chodzi o stosunek obu myślicieli do problemu wolności i konieczności, to warto zauważyć, że Hegel i Nietzsche sprzeciwiali się metafizycznemu, moralnemu i epistemologicznemu dualizmowi⁴¹⁷. Usiłując go przezwyciężyć, obaj myśliciele postulowali powrót do Grecji, z uwzględnieniem nowożytności⁴¹⁸. Hegel, dostrzegając, że umieszczenie naszych wartości i ideałów w transcendentnym świecie przyczyniło się do utracenia rzeczywistej podstawy tych wartości i ideałów⁴¹⁹ oraz do nastania „świadomości nieszczęśliwej”, która umieszczając cel egzystencji ludzkiej w innym od ziemskiej rzeczywistości świecie traktuje ten świat jako coś, co należy zanegować⁴²⁰, dąży do zniesienia tego dualizmu i pojednania człowieka z naturą nie na drodze

⁴¹³ Por. tamże, s. 400.

⁴¹⁴ Por. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem...*, s. 172.

⁴¹⁵ Por. tenże, *Z genealogii moralności...*, s. 32, 45–47.

⁴¹⁶ Por. tamże, s. 98.

⁴¹⁷ Por. D. Breazeale, *Problem Hegel-Nietzsche...*, s. 24.

⁴¹⁸ Por. S. Łojek, *Hegel i Nietzsche wobec problemu polityczności*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2015, s. 20.

⁴¹⁹ Por. tamże, s. 15.

⁴²⁰ Por. tamże, s. 30–31.

czystej kontemplacji, lecz twórczej działalności, udoskonalania przez człowieka samego siebie oraz przekształcania otaczającej go rzeczywistości. Autor *Fenomenologii ducha* wykorzystuje najważniejszy wynalazek nowożytności, świadomość refleksyjną, do bezwarunkowej afirmacji ziemskiej rzeczywistości, przeniesienia ułokowanych w transcendentnym świecie ideałów z powrotem na ziemię, czyli przywrócenia harmonii między wolnością a koniecznością, tak jak miało to miejsce w Grecji, tyle że tym razem, dzięki procesom indywidualizacji, jedność między jednostką a bytem byłaby wynikiem świadomej decyzji, a nie szczęśliwego przypadku. W tym sensie człowiek postchrześcijański jest dla Hegla z jednej strony przekleństwem, bo dzięki samoświadomości odseparował się on od natury, z drugiej natomiast jest największą szansą i najwyższym zobowiązaniem, bo wraz z nastaniem świadomości refleksyjnej po raz pierwszy w dziejach pojawia się przed jednostką możliwość zakreslenia własnego celu i osiągnięcia doskonałości. Poprzez osiągnięcie doskonałości Hegel rozumie uszlachetnienie zwierzęcej natury człowieka, zaprzęgnięcie instynktów w służbie kultury oraz przyjęcie przez człowieka pełnej odpowiedzialności za własną egzystencję i za kształt otaczającej go rzeczywistości.

Przemozna chęć zaprzęgnięcia instynktów w służbie kultury budzi skojarzenia z filozofią Fryderyka Nietzschego. Przyglądając się dualizmowi, Nietzsche, tak jak Hegel, jedną z jego przyczyn dostrzega w ideale „świata prawdziwego”, który znajduje się w opozycji do świata ziemskiego i który z tego powodu jest największym zamachem na życie. Ideał „świata prawdziwego” oczernił zdaniem niemieckiego myśliciela świat i obłożył klątwą istnienie, którego częścią jesteśmy⁴²¹. Człowiek, porównując siebie z przeciwnym światu ideałem (Bogiem), zawsze będzie pojmował samego siebie jako istotę słabą i ponurą⁴²², bo jako produkt natury⁴²³ nie będzie w stanie sprostać wymogom „tamtego świata”; wymogom stanowiącym zaprzeczenie ziemskiej natury. Ponadto cześć dla „tamtego świata” jest dla Nietzschego równoznaczna z rezygnacją z samodyscypliny i odpowiedzialności⁴²⁴ oraz z brakiem suwerenności i siły⁴²⁵, za sprawą którego władzę nad własnym losem przekazuje się w ręce transcendentnego bytu, którego kontroli podlega każde zdarzenie i każda rzecz we wszechświecie, a to jednostce traktującej indywidualną wolność i wynikającą z niej odpowiedzialność jako największe zagrożenia zapewnia spokój oraz

⁴²¹ Por. tamże, s. 29.

⁴²² Por. F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie...*, s. 144.

⁴²³ Por. tamże, s. 138.

⁴²⁴ Por. tamże, s. 152–153.

⁴²⁵ Por. F. Nietzsche, *Radosna wiedza...*, s. 237.

poczucie bezpieczeństwa. Niezdolna do wzięcia odpowiedzialności za własny los jednostka przypomina Hegłowską świadomość nieszczęśliwą. Co więcej, Nietzsche, podobnie jak Hegel, w swojej krytyce dualizmu miał świadomość, że zdolność do samoodpowiedzialności i wytyczania własnych, suwerennych celów zawdzięczamy jednak wyzwoleniu się od natury oraz kapłańsko-ascetycznym praktykom, jakich owocem jest „suwerenne indywiduum, które nie ma sobie równych (...) ten pan wolnej woli”⁴²⁶, dlatego nie indywidualność jako taka, lecz kierunek, jaki ta indywidualność obrała (przeciwstawienie się naturze, z której wyrasta) stanowi u Nietzschego przedmiot krytyki.

Skierowane dotąd przeciwko życiu kapłańsko-ascetyczne praktyki (asceza, post, izolacja) autor *Zaratustry* chce wykorzystać do wytworzenia elitotwórczej kultury, sublimacji instynktów, tak by instynkty te na powrót zjednoczyć z naturą, co dotychczas udało się osiągnąć jedynie w antyku. Kapłańsko-ascetyczne praktyki umożliwiły bowiem wykształcenie odpowiedzialności i siły woli⁴²⁷, dzięki którym pojawiła się przed jednostką możliwość uczynienia z powstałej w Grecji w sposób spontaniczny jedności między człowiekiem a bytem przedmiotem świadomego wyboru, dlatego Nietzsche zgadza się z Heglem w tym, że człowiek postchrześcijański jest największą szansą i nadzieją⁴²⁸, ponieważ dopiero pojawienie się nowożytnej podmiotowości umożliwia nadejście nadczłowieka, czyli kogoś, kto poddał dyscyplinie przejawiające się w nim popędy, podporządkowując je własnym celom i kto na tyle wykształcił w sobie samoodpowiedzialność i siłę woli, że wyłącznie przed samym sobą odpowiada za wszelkie uchybienia w realizacji wytyczonych sobie celów i norm⁴²⁹.

Porównując filozofię Hegla z myślą Nietzschego, należałoby się wobec tego zgodzić, że mimo rozbieżności w pewnych fundamentalnych kwestiach – Hegel jest piewą racjonalizmu i systemu, a Nietzsche to przede wszystkim admirator wymykającego się wytworzonym przez rozum schematom życia – myśliciele ci mają ze sobą wiele wspólnego. Chcąc uzgodnić wolność z koniecznością, obaj

⁴²⁶ Tenże, *Z genealogii moralności...*, s. 55.

⁴²⁷ Por. tenże, *Dzieła wszystkie. Tom 12 (Notatki z lat 1885–1887)...*, s. 453.

⁴²⁸ W drugiej rozprawie w *Z genealogii moralności* Nietzsche pisze o nadziejach związanych z wykształceniem się w jednostce świadomości refleksyjnej w wyniku odczłowieczenia tejże jednostki od natury w następujący sposób: „Odtąd również człowiek zalicza się do najbardziej nieoczekiwanych i ekscytujących rzutów szczęścia. (...) człowiek budzi sam w sobie zainteresowanie, napięcie, nadzieję, niemal pewność, jakby coś zwiastował, coś przygotowywał, jakby nie był celem, ale drogą, epizodem, mostem, wielkim przyrzeczeniem jeno (...)”. F. Nietzsche, *Z genealogii moralności...*, s. 85.

⁴²⁹ Por. tenże, *Tako rzecze Zaratustra...*, s. 83.

mówią o wybitnej jednostce, która przezwycięża dualizm poprzez sublimację swoich instynktów i wyznaczenie ludzkości celów, jakie nie byłyby, jak dotąd, zwrócone przeciwko ziemskiej rzeczywistości, lecz jakie miałyby swoje źródło w afirmacji stającego się kosmosu. Jedność wolności z koniecznością jest jednak dla Hegla spełnieniem przejawiającego się w historii rozumnego procesu, dążenia Boga do objawienia pełni swej istoty, w czym wyraża się chrześcijański charakter jego filozofii⁴³⁰, natomiast dla Nietzschego, którego antychrześcijańskość stanowi jeden z najistotniejszych rysów jego twórczości, jedność wolności i konieczności przejawiać się będzie nie w boskiej samowiedzy, lecz w ostatecznym zwycięstwie ateizmu⁴³¹. Dla Nietzschego zatem całkowite pojednanie się człowieka z naturą będzie wynikiem odrzucenia chrześcijaństwa i jego moralno-pokutniczej interpretacji świata, która, wykorzystując koncepcje winy i kary, zwróciła instynkty jednostki przeciwko niej samej, sprawiając, że człowiek stał się dla samego siebie narzędziem tortur i utracił tym samym zdolność do odczuwania radości z życia. Nie powinno wobec tego dziwić, że odrzucając chrześcijaństwo, Nietzsche odrzuca zasadniczą dla chrześcijaństwa i tak istotną w systemie Hegla ideę postępu, progresu w historii, którą zastępuje koncepcją wiecznego powrotu, jaka zdaniem niemieckiego filozofa najpełniej wyraża wieczny bezsens tego, co się wydarza w kosmosie⁴³². Jedność wolności i konieczności nie dokonuje się więc u Nietzschego, jak u Hegla, poprzez chłodną akceptację ściśle racjonalnej i zmierzającej do określonego celu boskiej rzeczywistości, lecz przejawia się w quasi-mistyczno-ekstazyfikacji afirmacji bezrozumnych i wiecznie powracających zdarzeń bezbożnego kosmosu⁴³³.

Znając już wpływ Hegla na filozofię Nietzschego, nie powinniśmy mimo tego skończyć naszych rozważań w tym miejscu, ponieważ Nietzsche, jak już wspomnieliśmy wcześniej, zapoznał się z podstawowymi ideami Hegla oraz z ich konsekwencjami głównie poprzez pisma uczniów autora *Wykładów z filozofii dziejów*. Pierwszym heglistą, którego myśl poddał Nietzsche druzgocącej krytyce, był oczywiście David Strauss. W eseju *David Strauss, wyznawca i pisarz* autor *Zmierzchu bożyszcz* dostrzega w nim typ zadowolonego z siebie, wykształconego filistra, który pozostaje ślepy tak na wszelki artyzm, jak i niezmierny tragizm istnienia ludzkiego⁴³⁴. Reprezentowane przez Straussa wykształcone filisterstwo cechuje się przekonaniem, że to ono stworzyło

⁴³⁰ Por. K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego ...*, s. 42.

⁴³¹ Por. F. Nietzsche, *Z genealogii moralności ...*, s. 92.

⁴³² Por. tenże, *Wola mocy ...*, s. 21.

⁴³³ Por. tenże, *Tako rzecze Zaratustra ...*, s. 311.

⁴³⁴ Por. tenże, *Niewczesne rozważania ...*, s. 194.

autentyczną kulturę i że to ono odkryło istotę i sens rzeczywistości. Tą istotą i sensem jest dla filistra dziejowy postęp ku dobru, samoobjawienie się w historii rozumnego uniwersum, którego doskonała natura stanowi najlepszą zachętę do tego, by spoglądać w przyszłość z niezachwianym optymizmem i ustanowić, zgodnie z zamierzeniami tego uniwersum, nowe niebo na ziemi⁴³⁵.

Wbrew niezachwianej pewności filistra odnośnie do roli, jaką we własnym mniemaniu odgrywa on w świecie, Nietzsche dostrzega w jego działalności negację autentycznej kultury⁴³⁶, ponieważ filister, ubóstwiając każdy moment życia jako konieczny i rzeczywisty, posuwa się do epigońskiego naśladownictwa rzeczywistości⁴³⁷, rezygnując z twórczego kształtowania jej zgodnie z zamierzeniami własnej woli, co stanowi dla autora *Jutrzenki* istotę wszelkiej kultury. Co więcej, filister, będąc produktem myśli Hegła, pozostaje w swoich dążeniach całkowicie oderwany od życia, mimo że we własnych oczach uchodzi za kogoś, kto odkrył źródło wszelkiego bytu. Jego poglądy, jak pisze Nietzsche, „są skrojone na dobrą sprawę może tylko podług gazet; literackie reminiscencje zajmują miejsce rzeczywistych pomysłów i intuicji”⁴³⁸. Uczoność i wiedza, które mają być spełnieniem natury, są objawem oderwania się od życia, czego najlepszym dowodem jest dla Nietzschego „przekrwione oko i przytępiony organ myślenia stanu uczonych wyrobników”⁴³⁹. Stanowią one także w swojej istocie przejaw zakamuflowanej religijności, bo dla Straussa dzieje są przejawem wieczystej dobroci⁴⁴⁰, jaka z konieczności objawia się w ten, a nie inny sposób. To ubóstwienie rzekomego progresu w historii Nietzsche utożsamia z nową religią mocy historycznej, właściwą mitologią nowożytności⁴⁴¹. Davida Straussa nazywa prorokiem tej religii, określając przy tym przesmiewczo omawiane w swoim eseju pisma Straussa mianem katechizmu⁴⁴².

Traktowanie przez filisterstwo świata jako przejawu rozumnej i wieczystej dobroci, w której wszystko odbywa się w sposób konieczny, oraz traktowanie samego człowieka jako nieuchronnie zmierzającego ku moralnemu i metafizycznemu rozwojowi stanowi dla Nietzschego zagrożenie dla ludzkiej autonomii i egzystencji silnych osobowości, wybitnych egzemplarzy

⁴³⁵ Por. tamże, s. 199.

⁴³⁶ Por. tamże, s. 190.

⁴³⁷ Por. tamże, s. 193.

⁴³⁸ Tamże, s. 217.

⁴³⁹ Tamże, s. 218.

⁴⁴⁰ Por. tamże, s. 213.

⁴⁴¹ Por. tamże, s. 293.

⁴⁴² Por. tamże, s. 198–199.

życia, bo w świecie, w którym nie ma miejsca na przypadkowość, bezrozumność i chaos, nie ma również miejsca na spontaniczne akty twórcze wyrastające z siły i mocy upojenia życiem. Jako przykład wybitnej jednostki zniszczonej przez filisterski światopogląd Nietzsche podaje Hölderlina. Dostrzega w nim wielką, tragiczną duszę, która zginęła pod ciężarem nowożytnego gloryfikacji rzeczywistości jako rozumnego faktu⁴⁴³. Przeciwno filisterskiej wierze w postęp ku dobru i doskonałości przemawiają także osiągnięcia Darwina, który wykazał, że człowiek jest istotą na wskroś naturalną, a nie duchową – nie jest, jak chciał Hegel, przejawem Absolutu – i że swoje powodzenie w świecie zawdzięcza nie realizacji uniwersalnych ideałów metafizyczno-moralnych, lecz swojej sile i sprytowi⁴⁴⁴.

Kolejnym uczniem Hegła, którego myśl znalazła oddźwięk w filozofii Fryderyka Nietzschego, jest Ludwig Feuerbach. Jego słynne dzieło *O istocie chrześcijaństwa* czytał Nietzsche kilkakrotnie⁴⁴⁵. W dziele tym Feuerbach zwraca się przeciwko chrześcijaństwu, detronizując panującą nad światem od początku ery chrześcijańskiej boską jaźń i dążąc tym samym do usunięcia dualizmu między światem zmysłowym i nadzmysłowym. Chrześcijaństwo wyznaczyło bowiem przyrodzie miejsce czegoś bezdusznego⁴⁴⁶, doprowadziło do rozdarcia pomiędzy człowiekiem i naturą, przyczyniło się do rozczarowania filozofii sobą samą i w konsekwencji do powstania niebędących w stanie przysłużyć się światu rozważań⁴⁴⁷, dlatego Feuerbach postuluje, by początkiem filozofii był nie nieokreślony i odległy Absolut, lecz to, co określone i rzeczywiste, a więc człowiek⁴⁴⁸. Myślenie nie jest dla Feuerbacha właściwością sfery duchowej, lecz wywodzi się ze zmysłowości i potwierdza się poprzez nią. Powoduje to, że dla jednostki jej własna egzystencja staje się w pełni rzeczywista i wartościowa wyłącznie wtedy, gdy zmysłowość zostaje dowartościowana. W przeciwnym razie tak otaczający człowieka świat, jak i jego własna istota będą mu się jawić jako coś obcego i odległego. Dowartościowanie deprecjonowanej dotąd przez chrześcijaństwo zmysłowości jest również bardzo istotne w filozofii Nietzschego.

Wprowadzając w miejsce Boga człowieka, Feuerbach dąży jednak do przeobrażenia i udoskonalenia myśli Hegła, która jego zdaniem, ze względu na swój

⁴⁴³ Por. tamże, s. 194.

⁴⁴⁴ Por. tamże, s. 212.

⁴⁴⁵ Por. T. H. Bjobjer, *Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography*, University of Illinois Press, Illinois 2008, s. 187–188.

⁴⁴⁶ Por. K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego ...*, s. 95–96.

⁴⁴⁷ Por. tamże, s. 99–100.

⁴⁴⁸ Por. tamże, s. 102.

naabyt spekulatywny charakter, nie była w stanie wkroczyć w dziedzinę działania i przemieniać świata⁴⁴⁹. Poznanie człowieka nie jest więc dla autora *O istocie chrześcijaństwa* samopoznaniem Boga, lecz odwrotnie – to poznanie Boga jest w gruncie rzeczy samopoznaniem człowieka, jednakże człowiek nie jest tej prawdy w ogóle świadomy, dlatego Feuerbach, dążąc do przezwyciężenia dualizmu, podkreśla, że pierwotną istotą chrześcijaństwa jest odniesienie człowieka do samego siebie. Istota boska nie różni się wobec tego niczym od istoty ludzkiej⁴⁵⁰. Jedynie poprzez uświadomienie sobie tego przez jednostkę, może dokonać się uzgodnienie wolności z koniecznością.

Chociaż trudno powiedzieć, w jakim stopniu Feuerbach inspirował Nietzschego, to z pewnością jego wpływu na autora *Jutrzenki* nie należy ignorować, bo Feuerbach, stawiając człowieka na miejscu Boga, wyzwała procesy filozoficzno-historyczne, których świadomy był sam Nietzsche, czego przykładem jest chociażby słynna fraza z *Tako rzecze Zaratustra*: „Pomarli bogowie wszyscy: niechże więc za wolą naszą nadczłowiek żyje”⁴⁵¹. Feuerbach mógł także zainspirować Nietzschego swoją analizą nieuniknionego rozkładu chrześcijaństwa, ponieważ Nietzsche używa niemal identycznych argumentów, co autor *O istocie chrześcijaństwa*, gdy wskazuje, że chrześcijaństwo stoi w jawnej sprzeczności z fundamentami świata nowożytnego⁴⁵².

Warto w tym miejscu zauważyć, że wielką inspiracją dla Nietzschego, jeśli chodzi o analizę chrześcijaństwa, był również Bruno Bauer, którego autor *Antychrysta* znał osobiście i w którym miał uważnego czytelnika. Przyjaciel Nietzschego, Franz Overbeck, recenzował prace Bauera poświęcone religii, dlatego jest bardziej niż prawdopodobnie, że Nietzsche zapoznał się z pismami teologicznymi tego heglisty. Löwith zwraca zresztą uwagę na uderzające analogie między dziełem Bauera *Entdeckets Christentum* a *Antychrystem* Nietzschego⁴⁵³. Chrześcijaństwo jest dla Bauera, tak jak dla Nietzschego, całkowicie niezgodne z naturą człowieka i z tego względu nieludzkie⁴⁵⁴. Dowodząc antynaturalności chrześcijaństwa, Bauer antycypuje idee, które zawarze Nietzsche w swoich pismach, ponieważ Bauer, jak później autor *Zaratustry*, twierdzi, że chrześcijaństwo jest największym nieszczęściem, jakie przydarzyło się ludzkości. Mimo tego człowiek ma zdolność przeciwstawienia się tej religii, która wyobcowuje

⁴⁴⁹ Por. Z. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie ...*, s. 197.

⁴⁵⁰ Por. K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego ...*, s. 405–406.

⁴⁵¹ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra ...*, s. 58.

⁴⁵² Por. K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego ...*, s. 407.

⁴⁵³ Por. tamże, s. 229.

⁴⁵⁴ Por. tamże, s. 230–231.

go z natury i oddala od zrozumienia samego siebie. Aby jednak wyzwolenie mogło się w pełni dokonać – aby mogła nastąpić jedność pomiędzy człowiekiem a światem – musi nastąpić ponowna, totalna dechrystianizacja⁴⁵⁵. Zauważmy, że pogląd, zgodnie z którym osiągnięcie przez człowieka pełnej autonomii i przywrócenie mu radości z ziemskiej egzystencji może się dokonać tylko wraz z całkowitą dechrystianizacją, stanowi oś rozważań Nietzschego.

Ostatnim uczniem Hegla, który wywarł wpływ na myśl autora *Wędrowca i jego cienia*, był Max Stirner. W 1874 roku Nietzsche polecił lekturę dzieła Stirnera, *Jedyny i jego własność*, swojemu ulubionemu uczniowi, Baumgartnerowi. W dziele tym Stirner przedstawia koncepcję radykalnego indywidualizmu, pochwały jednostki nieprzynależnej do jakiegokolwiek całości czy też jakiegokolwiek bytu lub uniwersum, z którego jednostka ta mogłaby czerpać racje swojego istnienia. Właśnie ten radykalny, wymierzony w tradycję filozoficzną indywidualizm fascynował Nietzschego⁴⁵⁶, być może skłaniając go do podobnych rozstrzygnięć na polu refleksji, ponieważ Nietzsche, jak Stirner, poddaje w wątpliwość istnienie gatunkowej istoty człowieka oraz głosi niepowtarzalność i ontologiczną odrębność egzystencji jednostki⁴⁵⁷. Stirnerowi i Nietzschemu wspólna jest idea suwerennego i samostwórczego indywiduum, które ustanawia wartości zgodne z własną konstytucją, niemniej zbieżność ta, jak podkreśla Paweł Pieniążek, jest jedynie powierzchowna, bo wolną i twórczą osobowość łączy Nietzsche z wymiarem tragicznym, z doświadczeniem bezsensowności w obliczu obcości świata, dokonywaniem heroicznych wyborów egzystencjalnych na przekór tej bezsensowności, podczas gdy u Stirnera nie mamy do czynienia z jednostką, jaka choćby w niewielkim stopniu doświadcza dramatu istnienia, lecz z *Jedynym*, dla którego wyłącznym celem egzystencji jest zaspokojenie jego egoistycznych potrzeb. To utylitarno-hedonistyczne dążenie do przyjemności Nietzsche wielokrotnie krytykował⁴⁵⁸ i możliwe, że dlatego, jak opisuje to Franz Overbeck, autor *Niewczesnych rozważań* mimo wszystko ostrożnie ujawniał swoją znajomość Stirnera, bo ten zarówno go odpychał, jak i pociągał, co sprawiało, że Nietzsche nie chciał, by go z nim myłono⁴⁵⁹.

⁴⁵⁵ Por. tamże, s. 421.

⁴⁵⁶ Por. P. Pieniążek, *Stirner i Nietzsche – perspektywa egzystencjalna*, w: K. Feć (red.), *Max Stirner – wokół indywiduum*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2018, s. 183.

⁴⁵⁷ Por. tamże, s. 188.

⁴⁵⁸ Por. tamże, s. 188, 190, 192, 195.

⁴⁵⁹ Por. K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego ...*, s. 230.

Jeśli chodzi o pozostałe związki między Nietzschem a Stirnerem, to bardzo istotne jest to, że tak fundamentalne w twórczości Nietzschego pojęcie nadczłowieka wyłania się właśnie z otoczenia Stirnera, gdzie nadczłowiek jest pierwotnie utożsamiony z Chrystusem jako człowiekiem. Stirner pisze, że dopóki Chrystus jest nadczłowiekiem, dopóty człowiek nie może stać się *Ja*, czyli wolną, niepodległą oraz odpowiedzialną za swoje działanie wyłącznie przed sobą samą jednostką. Przewycięzenie chrześcijaństwa jest więc dla Stirnera równoznaczne z przewycięzeniem człowieka. Ten związek pomiędzy utratą wiary w Boga a przekroczeniem człowieczeństwa i wejściem na drogę prowadzącą do nadczłowieka jest bardzo wyraźny w filozofii Nietzschego⁴⁶⁰.

Powyższe refleksje upewniają nas zatem we wniosku, że mimo niemal jednoznacznej i wielu miejscach bezkompromisowej krytyki Hegla i jego poglądów, tak z Heglem, jak i z jego następcami łączy Nietzschego wiele wspólnego. I nawet jeśli zgodzimy się z tym, że mimo tego filozofia Hegla pozostaje dla Nietzschego raczej odległa, bo jego myśl cechują przecież zupełnie inne inspiracje i dążenia, to powinniśmy pamiętać, że dojrzała ona w znacznej mierze w wyniku konfrontacji z tendencjami nowożytnej kultury, mającymi swoje źródło w poglądach Hegla (między innymi historyzm, filisterski kult nauki, zamiłowanie do systemu, bezwzględny racjonalizm), dlatego tym bardziej warto zwrócić uwagę na relację między Heglem a Nietzschem, gdy usiłuje się odkryć korzenie pewnych określonych motywów u tego ostatniego.

Podsumowując więc nasze rozważania dotyczące zapośredniczenia niemieckiej i śląskiej mistyki panteistycznej przez Hegla i wpływu tego zapośredniczenia na filozofię Nietzschego, należy mieć przede wszystkim na uwadze to, że Hegel zaczerpnął od mistyki motyw panteizmu i związanej z nim immanencji (wszystko jest przejawem Absolutu), a z immanencją spotykamy się także u Nietzschego (wszystko jest wolą mocy). Następnie Hegel i Nietzsche utrzymują, że w rzeczywistości mamy do czynienia ze ścieraniem się ze sobą przeciwstawnych tendencji, a to mistycy jako pierwsi wskazali na spór i konflikt jako na istotę życia. Nietzsche przejął również od Hegla pierwotnie mistyczne przekonanie o wyjątkowej względem ogółu jednostce. Dla mistyków bowiem Bóg objawiał się w przebóstwionej, wyjątkowej względem ogółu jednostce, jaka osiągała to przebóstwienie na drodze walki, wyrzeczeń i przewycięzania samej siebie, a u Hegla spotykamy się z transformacją tego poglądu, ponieważ autor *Fenomenologii ducha* mówi o wybitnej oraz tragicznej postaci historycznej będącej przejawem Absolutu. Źródła

⁴⁶⁰ Por. tamże.

Nietzscheańskiego nadczłowieka ulokowane są zatem również w niemieckiej mistyce panteistycznej, z której motyw wybitnej jednostki przejmuje Nietzsche właśnie za pośrednictwem Hegla i jego uczniów. Ponadto wspólna Heglowi i Nietzschemu chęć uzgodnienia człowieka z bytem ma także, o czym już wielokrotnie pisaliśmy, mistyczne źródła. W mistyce mieliśmy jednak do czynienia z przeciwstawieniem się uniwersalnej woli boskiej woli partykularnej, indywidualnej, i to przeciwstawienie się było przyczyną rozbitcia pierwotnej jedności; Hegel natomiast mówi o prowadzących do dualizmu procesach historycznych, w których nadrzędną rolę odegrało chrześcijaństwo, które doprowadziło do całkowitego rozdziału między człowiekiem a kosmosem. Tym wyznaczonym przez Hegla tropem podąża Nietzsche, gdy wskazuje na chrześcijaństwo jako na fundamentalne źródło dualizmu kulturowego. Autor *Zaratustry* podziela także z Heglem przekonanie, które po raz pierwszy pojawiło się w pismach niemieckich mistyków panteistycznych i zgodnie z którym wolność jest niczym innym, jak realizacją najwyższej konieczności. Zarówno dla Nietzschego, jak i dla Hegla jedność wolności i konieczności wiąże się z uszlachetnieniem zwierzęcej natury człowieka, przyjęciem przezeń pełnej odpowiedzialności za własną egzystencję i kształt otaczającej go rzeczywistości oraz wykorzystaniem świadomości refleksyjnej do bezwarunkowej afirmacji istnienia. I nawet jeśli nie ma mocnych podstaw, by sądzić, że Hegel zainspirował Nietzschego bezpośrednio ideą bezwzględnej afirmacji, zgodnie z którą miałyby się dokonać całkowite pojednanie człowieka z naturą, to musimy pamiętać, że pewne podobieństwa w koncepcji afirmacji i jej ciągłość występują zasadniczo począwszy od niemieckiej mistyki panteistycznej, przez Hegla, aż do Nietzschego, tak że nie można ostatecznie wykluczyć, że właśnie poprzez Hegla Nietzsche przejął pośrednio właściwy niemieckiej mistyce panteistycznej pogląd, zgodnie z którym prawdziwa i całkowita miłość do Boga zakłada afirmację każdego przejawu istnienia, w tym największego bólu i cierpienia, jako bezwzględnie koniecznego i chcianego. Pogląd ten najsilniej rozbrzmiewa w pismach Taulera⁴⁶¹. Chcąc uzgodnić wolność z koniecznością, Nietzsche wskazuje zatem na ten sam co niemiecka mistyka panteistyczna afirmatywny stosunek człowieka do istnienia, choć już oczywiście w świeckiej, możliwe że zapośredniczonej przez Hegla wersji, bo autor *Zmierzchu bożyszcz* pisze już nie o bezwzględnym umiłowaniu Boga, lecz przypadkowego, niekierowanego przez Opatrzność losu.

⁴⁶¹ Por. J. Tauler, *Kazania*, W drodze, Poznań 1985, s. 62.

2.8. Schopenhauer: bezbożna mistyka Laicka wykładnia metafizyki woli

Nie tylko Nietzsche poddał poglądy Hegla radykalnej krytyce. Myślicielem, który wcześniej niż Nietzsche uczynił z negacji filozofii autora *Fenomenologii ducha* jedno ze swoich zadań życiowych był Artur Schopenhauer. Jeśli dla Hegla rzeczywistość jest *stricte* rozumnym i zmierzającym do doskonałości procesem, to dla Schopenhauera immanentną cechą świata jest nierozumność i brak jakiegokolwiek metafizycznego celu, w kierunku którego wszechświat jako całość miałby zmierzać. Schopenhauer jest pierwszym istotnym filozofem, który tak wyraźnie przeciwstawia się dokonaniom swoich poprzedników (Fichte, Schelling, Hegel) i który tworzy system, jaki w swoich najbardziej fundamentalnych założeniach stanowi zaprzeczenie dążeń idealizmu niemieckiego. U autora *Świata jako woli i przedstawienia* nie uświadczymy bowiem optymizmu ontologicznego, wedle którego w odległej, bliżej nieokreślonej przyszłości dokona się pojednanie wrogich, przeciwstawnych sobie elementów i tym samym nastąpi całkowita jedność oraz harmonia wszelkiego bytu. Ten dialektyczny proces nazywa Schopenhauer bajdurzeniem⁴⁶² i najbardziej absurdalną doktryną, ponieważ zgodnie z tym, co mówią reprezentanci idealizmu, nędza i niedola, jakiej doświadczają ludzie, są w ostateczności doświadczone przez sam Absolut, jedynie istniejący podmiot, którego przejawem jest ludzkość. Absolut, jak chcą idealiści, zadaje samemu sobie te niewyobrażalne cierpienia, bo nie zna innej drogi do poznania samego siebie. Dla Schopenhauera jest to tym bardziej absurdalne, że z pojęciem Boga łączą się przecież predykaty najwyższej mocy i najwyższej dobroci⁴⁶³, ale gdy przyjrzymy się bliżej tej rzekomej, najwyższej dobroci, to okazuje się ona być najbardziej wyrafinowanym egoizmem, dla którego realne, doświadczone przez ludzi cierpienie jest wyłącznie narzędziem służącym mu do realizacji jego własnych celów. Poza tym ukazanie przez idealistów Absolutu jako immanentnego rzeczywistości procesu prowadzi w konsekwencji do ateizmu, ukazując przy tym wątle podstawy spekulatywnych systemów Schellinga czy Hegla, bo twierdzenie, że świat jest Bogiem nie różni się tak naprawdę niczym od stwierdzenia, że świat jest światem⁴⁶⁴.

⁴⁶² Por. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie. Tom I*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1994, s. 420.

⁴⁶³ Por. tenże, *O samobójstwie i inne pisma pomniejszych*, Wydawnictwo A, Kraków 2000, s. 49.

⁴⁶⁴ Por. tamże, s. 47–48.

Krytykując spekulatywne, niezgodne z doświadczeniem nieracjonalności i bezcelowości kosmosu systemy filozoficzne idealistów niemieckich, Schopenhauer proponuje, by wszelka refleksja rozpoczynała się nie od abstrakcyjnych pojęć, lecz od doświadczenia⁴⁶⁵, bo to ono upewnia nas w tym, że esencją życia nie jest realizacja wpisanego w dzieje uniwersalnego celu, lecz cierpienie, jakiemu jest poddana każda żywa istota⁴⁶⁶. Stąd wynika głęboki pesymizm ontologiczny, zgodnie z którym nie dobro, lecz zło jest pierwotną i zasadniczą cechą bytu. Egzemplifikacją tego powszechnego zła jest dla autora *Erystyki* wszechobecna wola, którą jako jedyną rzecz w świecie możemy doświadczyć bezpośrednio, ponieważ najwyraźniej manifestuje się ona w ludzkiej świadomości⁴⁶⁷. Wola jest dla Schopenhauera pierwotną jednością, która sama w sobie jest całkowicie wolna i niezdeterminowana, jednak po przejściu w wielość – czyli od bytu samego w sobie do świata zjawisk – przejawia się w świecie jako podległy determinacji, nieskończony i bezcelowy pęd, który w swoich przejawach dąży jedynie do zachowania własnego istnienia⁴⁶⁸: „Rozejrzyj się jednak! «Ja, ja, ja chcę istnieć» wołasz nie ty sam jedynie, woła tak wszystko (...), co ma w sobie choćby ślad świadomości”⁴⁶⁹. Człowiek, jako najbardziej rozwinięty przejaw tej woli w kosmosie, doświadcza z tego powodu największego cierpienia, bo dla autora *Metafizyki życia i śmierci* chcenie zawsze związane jest z cierpieniem. Człowiek, ze względu na swoją świadomość refleksyjną, podsyca w sobie nadzieję co do przyszłości i niepokoi się pragnieniami, które nie znajdują niestety spełnienia w realnym świecie, ponieważ ślepy los bywa nieprzewidywalny i może w każdej chwili odebrać to, co człowiek posiadał w wyniku długiego dążenia do tego⁴⁷⁰. Świadomość ludzka, z racji swej zdolności do wykroczenia poza chwilę obecną, nie jest więc w stanie spełnić się w świecie przyrody, w którym przemożna chęć zachowania własnej jednostkowości przez wszystkie istoty wyraża się w odwiecznej walce woli z samą sobą: „Wszędzie w przyrodzie widzimy więc na zmianę spór i walkę i zwycięstwo, a w tym właśnie rozpoznamy wyraźnie istotny dla woli rozdźwięk z samą sobą”⁴⁷¹. Wobec tego w człowieku, jako w jedynej istocie zdolnej do uświadomienia

⁴⁶⁵ Por. tamże, s. 23.

⁴⁶⁶ Por. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie. Tom II*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1995, s. 915.

⁴⁶⁷ Por. tenże, *Świat jako wola i przedstawienie. Tom I...*, s. 471.

⁴⁶⁸ Por. tamże, s. 488.

⁴⁶⁹ Tenże, *O samobójstwie...*, s. 65.

⁴⁷⁰ Por. tenże, *Świat jako wola i przedstawienie. Tom I...*, s. 159.

⁴⁷¹ Por. tamże, s. 242.

sobie tej nieusuwalnej sprzeczności w jądrze samego istnienia, może dokonać się poznanie woli przez siebie samą, czyli zrozumienie, że we wszystkim, co żyje przejawia się ślepa żądza, która nie mogąc nigdy znaleźć trwałego zaspokojenia, przyczynia się do cierpienia⁴⁷². Jedynie jednostka, dzięki poznaniu, że istotą rzeczywistości jest wola, ma możliwość wyzwolenia się z pęt cierpienia, ponieważ „poznanie daje możność usunięcia pragnień, wyzwolenia przez wolność, przezwyciężenia i zniszczenia świata”⁴⁷³. Aby się wyzwolić, człowiek musi zanegować samego siebie, gdyż „póki jesteśmy przedmiotami woli, nie znajdziemy nigdy trwałego szczęścia ani spokoju”⁴⁷⁴. Anihilacja własnej jednostkowości to dla Schopenhauera opuszczenie poddanej nieubłaganej konieczności sfery zjawisk (wielości) i powrót do swojej prawdziwej natury, to jest nieuwarunkowanego, bezpoznaniowego i ponadpodmiotowego stanu wszelkiego istnienia (wolności).

Zarówno negacja własnej jednostkowości, jak i koncepcja woli jako osnowy rzeczywistości oraz jej samopoznania w człowieku prowadzą nas w kierunku niemieckiej i śląskiej mistyki panteistycznej, której Schopenhauer był uważnym czytelnikiem. W swoim *opus magnum* przywołuje on wprost Anioła Ślązaka, Jakuba Böhme, Johannes Taulera, Mistrza Eckharta oraz Frankfurtczyka⁴⁷⁵. Leon Miodoński zauważa, że zainteresowanie Schopenhauera mistyką sięga aż czasów szkolnych i rozpoczyna się od fascynacji twórczością Matthiasa Claudiusa, XVII-wiecznego poety i mistyka⁴⁷⁶, dlatego też powstała w wyniku wieloletniej inspiracji zbieżność pewnych pojęć i motywów u mistyków i Schopenhauera wydaje się być jak najbardziej naturalna. W Schopenhauerowskiej woli nie zawiera się jednak żaden pierwiastek rozumności, kreatywności i logiki, podczas gdy boska wola niemieckich i śląskich mistyków panteistycznych miała w sobie moc samokreacji. Autor *Erystyki* stwierdza także, że wola jest przypadłością tego świata, wobec czego wyraża tylko stosunki między przedmiotami świata przyrody, a nie poddany wyższej konieczności proces, którego celem jest pełna realizacja boskiej istoty. Jedyną analogią, jaką można by było wskazać między wolą Schopenhauerowską a wolą boską

⁴⁷² Por. H. B. Garewicz, *Wstęp*, w: A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia. Tom II*, Antyk, Kęty 2006, Antyk, s. 19–21.

⁴⁷³ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie. Tom I...*, s. 501.

⁴⁷⁴ Tamże, s. 309.

⁴⁷⁵ Zob. tamże, s. 215–216, 241, 584.

⁴⁷⁶ Por. L. Miodoński, *Filozofia religii Arthura Schopenhauera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1996, s. 57.

niemieckiej i śląskiej mistyki panteistycznej byłby więc panteizm woli, która w obu systemach jest immanentną cechą wszystkich przejawów bytu⁴⁷⁷.

Pomimo transformacji boskiej wszechwoli w nierozumną i ślepią siłę świata przyrody, Schopenhauer nie rezygnuje z właściwej mistyce koncepcji bytu, według której to negacja świata poprzez wyrzeczenie się samego siebie oraz wszystkiego, co oferuje ten świat, wyraża najwłaściwszą postawę wobec rzeczywistości. Opisuując tragizm egzystencji ludzkiej, autor *Czworakiego korzenia racji dostatecznej* nawiązuje do idei grzechu pierworodnego⁴⁷⁸. W pewnym miejscu *Świata jako woli i przedstawienia* pisze też, że „najbliższe nam jest chrześcijaństwo”⁴⁷⁹. Należy jednak pamiętać, że chrześcijaństwo jest dla Schopenhauera metafizyką ludu, prawdą dla ograniczonego i pospolitego tłumu, który nie jest w stanie pojąć prawdy filozoficznej bezpośrednio, stąd konieczność ukazania jej w symbolach i alegoriach, co też zdaniem niemieckiego myśliciela czyni od wieków religia chrześcijańska⁴⁸⁰.

Nie wiadomo, czy Schopenhauerowska koncepcja chrześcijaństwa jako alegorii i symbolu, za którymi skrywa się filozoficzna głębia zarezerwowana dla nielicznych bierze się z inspiracji *Teologią niemiecką*, czy też nie, ale również Frankfurtczyk dostrzegwał w chrześcijańskich dogmatach symbole, które są inaczej odbierane przez tłum prostych wierzących, a inaczej przez mistyków, którzy poprzez własną praktykę stają się w pewnym sensie predystynowani do odkrywania najgłębszych tajemnic istnienia. Co więcej, Chrystus dla Schopenhauera, tak jak dla Frankfurtczyka, jest obrazem doskonałości, uzewnętrznieniem tego, co potencjalnie tkwi w każdym człowieku. Jezus jest tutaj przedstawiony jako zaprzeczenie woli życia, jej negacja (asceza, współczucie, wyrzeczenie), natomiast wola życia reprezentowana jest przez Adama (zwierzęca natura). Adam i Jezus znajdują się we wnętrzu każdego człowieka i to człowiek, w zależności od rozporządzania swoją wolą, zostaje zbawiony lub potępiony, czyli albo dokonuje samozaprzeczenia woli w sobie, wyzwając się w ten sposób od cierpienia, albo afirmuje wolę życia, realizując swoją zwierzęcą naturę, która nieustannie rozbudza w nim niezadowolające nigdy zaspokojenia pragnienia i żądze. Schopenhauer, podobnie jak Frankfurtczyk, nadaje sens metaforyczny koncepcjom zbawienia i potępienia. Także diabła, zgodnie

⁴⁷⁷ Por. tamże, s. 62.

⁴⁷⁸ Por. A. J. Wojtuniuk, *Wolność i konieczność w myśli Arthura Schopenhauera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2011, s. 180.

⁴⁷⁹ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie. Tom I...*, s. 583.

⁴⁸⁰ Por. tenże, *O religii, Vis-a-Vis Etiuda*, Kraków 2013, s. 5–6.

z myślą zawartą w *Teologii niemieckiej*, pojmując jako personifikację życia⁴⁸¹. W transformacji mitów religijnych i koncepcji mistycznych w filozofię świecką posuwa się jednak znacznie dalej, niż można by było oczekiwać, ponieważ Bóg czy też boskość staje się dla niego personifikacją całej przyrody, zatem tym, co ostatecznie pozostaje w filozofii Schopenhauera z chrześcijaństwa jest kategoria woli jako osnowy rzeczywistości, samodoskonalenie moralne i związany z tym doskonaleniem nacisk na negację świata jako z gruntu złego i zepsutego.

Transformację chrześcijańskiej religii i mistyki w świecką myśl filozoficzną można również prześledzić na gruncie problematyki wolności i konieczności. Jak zauważa Adam J. Wojtuniuk, „Schopenhauerowską koncepcję współistnienia wolności i konieczności w istotnej mierze odzwierciedla dogmat o predestynacji drogą wyboru przez łaskę i niełaskę, podpierający teorię niezmienności charakteru człowieka”⁴⁸². Schopenhauer, formułując problematykę wolności i konieczności, inspirował się refleksją Augustyna i Lutera, dostrzegając w ich myśli przejaw czystego i doskonałego chrześcijaństwa. Jeśli naukę Augustyna i Lutera o łasce i predestynacji pojmiemy dosłownie, to dostrzeżemy w niej największy absurd, ponieważ biorąc pod uwagę wszechwiedzę bożą, rodzaj ludzki został z góry przeznaczony na wieczne męki, oczywiście z wyjątkiem kilku wybrańców, których przed wiekami upatrzył sobie Bóg, który w szczegółach przewidział upadek ludzkości, lecz mimo tego i tak zdecydował się ją stworzyć⁴⁸³. Tak pojętą doktrynę Schopenhauer podsumowuje w ten oto sposób: „Zdaje się bowiem, jakoby z niczego powołał do bytu istoty słabe, podległe grzechowi, aby je potem skazać na wieczne potępienie”⁴⁸⁴. Rzecz przedstawia się jednak zupełnie inaczej, gdy Augustyńską i Luterzańską naukę o predestynacji potraktujemy jako symbol, który odpowiednio odczytany, ukazuje nam prawdziwą naturę rzeczywistości. Zgodnie z tym rozumieniem, dogmat o predestynacji nie ukazuje człowieka jako zewnętrznego tworu Boga, który, kierując się swoją suwerenną wolą, z góry przewiduje jednostkę na potępienie, faworyzując przy tym niewielu wybranych, którym z kolei gwarantuje zbawienie niezależnie od ich uczynków, lecz dogmat ten odzwierciedla najgłębszą prawdę istnienia, zgodnie z którą w rzeczywistości jedynie niewielki odsetek osób dochodzi do zaprzeczania woli życia i przez to zbawienia. Zdecydowana większość natomiast nie jest w stanie wyzwolić się z tego świata – uwolnić się od partykularnych pragnień i żądz – i dlatego jest potępiona.

⁴⁸¹ Por. L. Miodoński, *Filozofia religii Arthura Schopenhauera ...*, s. 73–75.

⁴⁸² Por. A. J. Wojtuniuk, *Wolność i konieczność ...*, s. 181.

⁴⁸³ Por. A. Schopenhauer, *O religii ...*, s. 63.

⁴⁸⁴ Tamże.

Człowiek nie jest więc dla Schopenhauera zewnętrznie przeznaczony do zbawienia lub potępienia, lecz to wewnętrzna, przejawiająca się w jednostce konieczność sprawia, że działa ona w ten, a nie inny sposób. Pogląd ten stanowi kontynuację Kantowskiej nauki o empirycznym i intelligibilnym charakterze, według której bezwarunkowa, empiryczna konieczność współistnieje z transcendentną wolnością tego działania (akt woli wyraża charakter empiryczny i jest rozwinięciem charakteru intelligibilnego)⁴⁸⁵. Ten aspekt myśli Kantowskiej był szeroko rozwijany przez Schellinga i to Schelling, jak można przypuszczać, w większym stopniu niż Kant inspirował w tej kwestii Schopenhauera, choć sam Schopenhauer wpływ ten dezawuuje poprzez stwierdzenie, że jego filozofia jest jedynie dopełnieniem myśli Kantowskiej⁴⁸⁶. Dla Schellinga, jak pamiętamy, wolność jest przejawem wewnętrznej konieczności, która wypływa z istoty działającego, a więc jest manifestacją pozaczasowego aktu samookreślenia niczym niezdeteminowanej woli, która aktem tym determinuje się do przejawiania się w świecie w ściśle określony sposób. Właśnie do tej Schellingańskiej koncepcji nawiązuje Schopenhauer⁴⁸⁷, gdy w swym piśmie *O wolności ludzkiej woli* pyta: „Czy ty też możesz chcieć, co chcesz?”⁴⁸⁸, a więc kiedy próbuje odpowiedzieć na pytanie, czy ludzka wola jest wolna. Odpowiedź – i tutaj widać wyraźnie, jak Schopenhauer podąża szlakiem, który w swych *Filozoficznych rozważaniach o istocie ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi* wyznaczył Schelling – jest oczywiście dla autora negatywna, bo wolna wola oznacza działanie, które nie jest spowodowane żadną przyczyną⁴⁸⁹, co przeczy obecnemu w świecie prawu przyczynowości, zgodnie z którym „wszystkie pobudki są przyczynami, a każdej przyczynowości towarzyszy konieczność”⁴⁹⁰. Jednostka posiada więc jedynie złudzenie wolnej woli, nieuzasadnione niczym przekonanie, według którego może w sposób swobodny wybierać między różnymi możliwościami, natomiast w rzeczywistości chce z konieczności tylko jednej, określonej rzeczy⁴⁹¹, samo zaś chcenie wypływa z prawdziwego rdzenia jej istoty⁴⁹². To, że człowiek z konieczności jest tym, kim jest i nie może stać się kimś innym (nie

⁴⁸⁵ Por. A. J. Wojtuniuk, *Wolność i konieczność ...*, s. 131.

⁴⁸⁶ Por. P. Pieniążek, *Wolna konieczność: Schopenhauer wobec Schellinga ...*, s. 199.

⁴⁸⁷ Por. tamże, s. 205.

⁴⁸⁸ A. Schopenhauer, *O wolności ludzkiej woli*, Wydawnictwo bis, Warszawa 1991, s. 16.

⁴⁸⁹ Por. tamże, s. 49.

⁴⁹⁰ Tamże, s. 37.

⁴⁹¹ Por. tamże, s. 33.

⁴⁹² Por. tamże, s. 30.

może chcieć czegoś, co jest niezgodne z jego indywidualnym charakterem) autor *Świata jako woli i przedstawienia* podkreśla za pomocą krótkiego spostrzeżenia: „Gdy się (...) go więc pytamy, czy też mógłby chcieć inaczej, niż chce, to tak samo, jakbyśmy się go pytali, czy też mógłby być kimś innym, niż samym sobą”⁴⁹³.

Dla Schopenhauera każda poszczególna jednostka jest ekspresją pierwotnej woli, która, nabierając cech indywidualnych, traci swoją wolność i z konieczności przejawia te, a nie inne skłonności, jakie są charakterystyczne dla danego indywiduum. Schopenhauer nie odchodzi w tym względzie daleko od Schellinga, bo dla niego, podobnie jak dla autora *Naturphilosophie*, działanie człowieka w świecie jest objawem jego istoty⁴⁹⁴. Warto w tym miejscu zauważyć, że w relacji między wolnością a koniecznością w myśli autora *Świata jako woli i przedstawienia* obecne są pewne nieprzewidywalne trudności i napięcia. Jeśli bowiem wszystko dzieje się z konieczności, to czy sam Schopenhauer z konieczności doszedł do takich, a nie innych wniosków i czy jest sens mówić o tym, że ludzie, którzy zakładają istnienie wolnej woli się mylą⁴⁹⁵, skoro z konieczności zakładają, że wolna wola istnieje? Problematyczne jest także samo wyprowadzenie indywidualnej świadomości z bezosobowego, stwórczego aktu samookreślenia woli, ponieważ zróżnicowanie pierwotnej jedności, jej przejście w wielość, musiałyby się dokonać w niej samej, jeszcze przed jej samouprzedmiotowaniem. Chodzi tu oczywiście o charakter intelligibilny, który powstaje przed samouprzedmiotowaniem woli w świecie zjawisk. Również wątpliwe wydaje się przypisywanie przez Schopenhauera człowiekowi świadomości moralnej, skoro akt samouprzedmiotowania dokonuje się poza kryteriami normatywnymi⁴⁹⁶. Dla nas jednak najbardziej istotne są nie sprzeczności i napięcia w jego filozofii, lecz wpływ, jaki ta myśl wywarła na twórczość Fryderyka Nietzschego, stąd to właśnie temu wpływowi poświęcimy dalszą część tego podrozdziału.

Przed wszystkim musimy mieć świadomość, że Schopenhauer był dla Nietzschego na tyle istotną postacią, że już pierwsza ważna publikacja Nietzschego, a mianowicie *Narodziny tragedii*, wyrasta w znacznej mierze z polemiki z tezami, jakie Schopenhauer zawarł na temat tragedii greckiej w swoim fundamentalnym dziele *Świat jako wola i przedstawienie*. Dla Schopenhauera tragedia grecka ma swoje źródło w uświadomieniu sobie przez Greków niewyobrażalnej nędzy świata, gdyż Grecy byli tak nią wstrząśnięci, że musieli

⁴⁹³ Tamże.

⁴⁹⁴ Por. A. Schopenhauer, *O wolności ludzkiej woli...*, s. 102.

⁴⁹⁵ Por. tamże, s. 32.

⁴⁹⁶ Por. P. Pieniążek, *Wolna konieczność: Schopenhauer wobec Schellinga...*, s. 209.

wynaleźć tragedię, by w ten sposób oswoić poczucie daremności wszelkich dążeń i nicości ludzkiego istnienia. Tragedia odkrywa tym samym dla Schopenhauera najgłębszy sens istnienia, jakim jest porzucenie świata przez wolę⁴⁹⁷. Przekonania autora *Erystyki* na temat tragedii greckiej rozwija w *Narodzinach tragedii* Nietzsche. Tak jak Schopenhauer stwierdza on, że Grecy, aby móc żyć w obliczu ogromu cierpienia i nędzy obecnych w świecie, musieli stworzyć tragedię⁴⁹⁸. Tragedia nie skłaniała jednak zdaniem Nietzschego Greków do porzucenia świata i zanegowania życia przez wolę, lecz wyrosła z całkowitej akceptacji świata i, co się z tym wiąże, najwyższej afirmacji okrucieństwa i cierpienia, a więc wbrew temu, co twierdził Schopenhauer, była dowodem na to, że Grecy nie byli pesymistami⁴⁹⁹. W *Nachlassie* napisze Nietzsche, że obecna w *Narodzinach tragedii* kategoria dionizyjskości posłużyła mu do tego, by za jej pomocą zwrócić się przeciwko Schopenhauerowskiej doktrynie rezygnacji⁵⁰⁰ i właśnie ten aspekt – przeciwstawienie się autorowi *Świata jako woli i przedstawienia* w kwestiach zasadniczych – jest kluczowy, jeśli chodzi o zrozumienie relacji Schopenhauer – Nietzsche, bo choć Schopenhauer jest dla autora *Zaratustry* wielkim nauczycielem i wieloletnią oraz największą inspiracją, to Nietzsche na swojej drodze do samodzielności myślowej dokonuje ostatecznej konfrontacji z poglądami swojego nauczyciela i, jak sam zresztą pisze w *Z genealogii moralności*, czyni to z pasją i sprzeciwem⁵⁰¹.

Asympt do myślowej samodzielności dał Nietzschemu sam Schopenhauer, który pisze o wewnętrznym kompasie, jaki wprowadza każdego na jedyną drogę, która tylko jemu jest przeznaczona⁵⁰². W eseju *Schopenhauer jako wychowawca* Nietzsche przyznaje otwarcie, że to Schopenhauer pomógł mu odkryć jego własną drogę⁵⁰³ i, jakby w odpowiedzi na wezwanie Schopenhauera do duchowej niezależności, autor *Zaratustry* formułuje tę oto myśl:

Nikt nie może zbudować ci mostu, którym akurat ty miałbyś przeprawić się przez rzekę życia – nikt oprócz ciebie samego. Istnieje wprawdzie bez liku ścieżek, mostów i półbogów, chętnych, by przenieść cię przez rzekę – ale za cenę ciebie

⁴⁹⁷ Por. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie. Tom II ...*, s. 838, 914.

⁴⁹⁸ Por. F. Nietzsche, *Narodziny tragedii ...*, s. 66.

⁴⁹⁹ Por. B. Banasiak, *Narodziny filozofa z ducha Schopenhauera i Dionizosa*, w: F. Nietzsche, *Narodziny tragedii ...*, s. 21.

⁵⁰⁰ Por. F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie. Tom 12 (Notatki z lat 1885–1887) ...*, s. 131.

⁵⁰¹ Por. F. Nietzsche, *Z genealogii moralności ...*, s. 10.

⁵⁰² Por. A. Schopenhauer, *O samobójstwie ...*, s. 96.

⁵⁰³ Por. F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania ...*, s. 319.

samego: musiałbyś oddać się w zastaw i zatracić. Istnieje na świecie jedna jedyna droga, którą nie może pójść nikt oprócz ciebie: dokąd prowadzi? Nie pytaj, idź⁵⁰⁴.

Również od Schopenhauera zaczerpnął Nietzsche kategorię wolnego ducha, która u obu myślicieli jest używana na określenie samotnej i twórczej jednostki, jaka wylamuje się z przesiąkniętej fałszem kultury, by wywalczyć własną autonomię i przestać, jak pisze sam Nietzsche, być zabawką w rękach losu⁵⁰⁵.

Przeciwstawiając się zakłamaney tradycji, wolny duch przeciwstawia się również filozofii akademickiej, która zdaniem Schopenhauera zabija w jednostce wszelką indywidualność i kreatywność⁵⁰⁶. W *Tako rzecze Zaratustra* odnajdziemy nawiązanie do krytyki tej jałowej, niezwiązanej z życiem człowieka filozofii, bo czym innym, jak nie nawiązaniem do poglądu Schopenhauera na temat filozofii akademickiej są słowa: „I strzeżcie się uczonych! Nienawidzą was oni, gdyż bezpłodni są”⁵⁰⁷. Ponadto Nietzsche kontynuuje Kantowsko-Schopenhauerowską koncepcję artysty-geniusza⁵⁰⁸, zgodnie z którą geniusz jest dziełem natury obdarzonym spotęgowaną wrażliwością. Dla Nietzschego geniusz równa się neurozie⁵⁰⁹ i pojawia się po to, by usprawiedliwić życie⁵¹⁰. Dla Schopenhauera genialność to najdoskonalsza obiektywność, negacja „ja” i kontemplacja, podczas gdy dla Nietzschego wręcz przeciwnie, ponieważ geniusza wiąże on z perspektywizmem (twórca tworzy w oparciu o własną konstytucję, a nie uniwersalne wartości), a z przypadkowego dzieła natury, jakim w istocie jest genialna osobowość, pragnie uczynić praktyczny i w pełni świadomy cel kultury⁵¹¹. Za pomocą twórczych, genialnych jednostek autor *Zmierzchu bożyszcz* chce usprawiedliwić bezsens ludzkiego istnienia i można słusznie przypuszczać, że także ten motyw – nadrzędna rola sztuki w życiu ludzkim – zaczerpnął on od Schopenhauera. Autor *Świata jako woli i przedstawienia* jest bowiem przekonany, że to sztuka rozpatruje prawdziwą istotę świata⁵¹² oraz że „dostarcza pociechy w trudach życia, jest jedynym odszkodowaniem

⁵⁰⁴ Tamże, s. 317.

⁵⁰⁵ Por. tamże, s. 342.

⁵⁰⁶ Por. A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia...*, s. 408.

⁵⁰⁷ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra...*, s. 279.

⁵⁰⁸ Por. A. Gogrof-Voorhees, *Romantyzm a nowoczesność...*, w: M. Kruszelnic ki (red.), *Nietzsche i romantyzm...*, s. 146.

⁵⁰⁹ Por. F. Nietzsche, *Wola mocy...*, s. 292.

⁵¹⁰ Por. tenże, *Niewczesne rozważania...*, s. 334.

⁵¹¹ Por. tamże, s. 330.

⁵¹² Por. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie. Tom I...*, s. 293.

za cierpienie i żalną i straszną egzystencję⁵¹³. Nietzsche podziela ten Schopenhauerowski pogląd, według którego jedynie sztuka czyni tragiczną i bezsensowną egzystencję ludzką znośną, o czym możemy się przekonać czytając 290 aforyzm z Księgi czwartej *Radosnej wiedzy*: „Jednego bowiem trzeba: trzeba, by człowiek osiągnął zadowolenie z samego siebie – choćby tylko drogą jakiejś fikcji czy sztuki – bo tylko wtedy człowiek wygląda w ogóle znośnie”⁵¹⁴.

Ze sztuką łączy się problematyka wolności i konieczności, bo dla Schopenhauera głównym zadaniem sztuki jest również nakreślenie portretu idealnej jednostki i jej charakteru⁵¹⁵, a charakter, jak pamiętamy, zdaniem niemieckiego przedstawiciela pesymizmu jest niezmienny i z konieczności przejawia określone skłonności i cechy. Nietzsche w nawiązaniu do tej propozycji Schopenhauera wspomni, że trzeba nadać styl swojemu charakterowi, a więc wrodzone i niezmiennie skłonności swojej natury, w tym słabości i wady, przewartościować w sobie tak, by nie budziły one dłużej w jednostce niezadowolenia i by sama jednostka dzięki temu prezentowała się sobie i innym jako najdoskonalsze dzieło sztuki⁵¹⁶. Nietzsche, podobnie jak Schopenhauer, mówi o wewnętrznym prawie każdej jednostki, któremu należy się bezwzględnie podporządkować, by osiągnąć pełne zadowolenie z własnej egzystencji. Autor *Erystyki* podkreśla, że „[k]ażdy musi więc pojąć, że jest istotą konieczną”⁵¹⁷. Nietzsche ten sam pogląd ujmuje za pomocą formuły: „Masz się stać tym, kim jesteś”⁵¹⁸ i kładzie nacisk na to, że „[j]ednostka jest częścią fatum do cna, jeszcze jednym prawem, jeszcze jedną koniecznością dla wszystkiego”⁵¹⁹.

Przejęte od Schopenhauera przekonanie o pozbawionym racji i sensu kosmosie przejawiającym się z konieczności prowadzi Nietzschego do całkowitej negacji moralności. Nietzsche z Schopenhauerowskiej nauki o nieodpowiedzialności wyciąga ostateczne konsekwencje, by następnie skierować je przeciwko swojemu największemu nauczycielowi. Ten narastający dystans Nietzschego wobec refleksji Schopenhauera można zresztą prześledzić wglębiając się w jego twórczość. W *Niewczesnych rozważaniach* Schopenhauer jest dla Nietzschego budzącym podziw wychowawcą, który wbrew zakłamanej i niwelującej wszelką indywidualność kulturze mieszczańskiej decyduje się na

⁵¹³ Tamże, s. 412.

⁵¹⁴ F. Nietzsche, *Radosna wiedza ...*, s. 189.

⁵¹⁵ Por. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie. Tom I...*, s. 380.

⁵¹⁶ Por. F. Nietzsche, *Radosna wiedza ...*, s. 189.

⁵¹⁷ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie. Tom II...*, s. 697.

⁵¹⁸ F. Nietzsche, *Radosna wiedza ...*, s. 176.

⁵¹⁹ Tenże, *Zmierzch bożyszcz ...*, s. 47.

samodzielność, która pozwala mu odkrywać prawdy o istnieniu, jakie pozostają zakryte dla mas, natomiast już w *Ecce homo* Nietzsche stwierdza, że Schopenhauer mylił się we wszystkim⁵²⁰, a w *Nachlassie* określa go jako upartego człowieka moralności, który zanegował świat, by mieć rację w swojej ocenie moralnej⁵²¹. To osądzanie istnienia z moralnego punktu widzenia jest zdaniem Nietzschego tym, co budzi największy wstręt⁵²², ponieważ moralność prowadzi w swoich konsekwencjach do zaprzeczenia życia⁵²³, czego najlepszym przykładem jest tak gloryfikowana przez autora *Świata jako woli i przedstawienia* litość, która rozbiłaby nas wewnątrz, gdybyśmy nie potrafili zdystansować się wobec ogromu cierpienia w świecie⁵²⁴. Schopenhauer przeoczył także, że pozbawiając człowieka odpowiedzialności, pozbawia się racji samą moralność, jaka w obliczu powszechnej konieczności okazuje się wyrastającą ze strachu przed życiem fikcją. Schopenhauerowska filozofia współcierpienia i negacji samego siebie stanowi wobec tego dla Nietzschego kontrpojęcie życia, którego istotą nie jest bynajmniej błogi spokój, lecz nieustanna walka z przeciwnościami i troska o własne „ja”. Te same przesłanki, które posłużyły Schopenhauerowi do wyrzeczenia się świata (bezsensowny i nierealizujący jakiegokolwiek celu kosmos, bezustanna walka w przyrodzie, niewyobrażalna ilość cierpienia w świecie), stanowią dla Nietzschego podstawę do bezwarunkowej afirmacji istnienia, czego zwieńczeniem jest koncepcja wiecznego powrotu tego samego.

Do nauki o wiecznym powrocie Nietzsche mógł również znaleźć podstawy u Schopenhauera⁵²⁵, bo Schopenhauer wspomina o cykliczności w przyrodzie, o tym, że materia powraca do swojego pierwotnego stanu, a następnie przechodzi w kolejny cykl narodzin i śmierci⁵²⁶. Ten odwieczny proces jest dla autora *Erytyki* zupełnie bezsensowny, a identyczny motyw (odwieczny bezsens) odnajdujemy w koncepcji wiecznego powrotu tego samego u Nietzschego, który za Schopenhauerem wskazuje na świat jako na wyzuty z jakiegokolwiek sensu.

Na koniec naszych rozważań dotyczących wpływu Schopenhauera na Nietzschego nie sposób nie podjąć już poniekąd oczywistego wątku metafizyki

⁵²⁰ Por. tenże, *Ecce homo...*, s. 99.

⁵²¹ Por. tenże, *Dziela wszystkie. Tom 12 (Notatki z lat 1885–1887)...*, s. 129.

⁵²² Por. tamże, s. 199.

⁵²³ Por. F. Nietzsche, *Wola mocy...*, s. 155.

⁵²⁴ Por. tenże, *Dziela wszystkie. Tom 12 (Notatki z lat 1885–1887)...*, s. 103.

⁵²⁵ Karl Löwith pisze o przenikającej od Schopenhauera do Nietzschego idei wiecznego powrotu. Zob. K. Löwith, *Od Hegła do Nietzschego...*, s. 215.

⁵²⁶ Por. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie. Tom I...*, s. 425–426.

woli, bo wolę jako osnowę rzeczywistości Nietzsche przejmie od niemieckiej i śląskiej mistyki panteistycznej głównie za pośrednictwem Schopenhauera, tak że koncepcja woli mocy wyrasta z krytycznego namysłu nad tematyką woli u autora *Metafizyki życia i śmierci*. Nietzsche krytykuje Schopenhauera za to, że uważał wolę za jedność oraz bezpośredni pewnik, co jego zdaniem jest wyłącznie jednym z przesądów, ponieważ w chceniu istnieje mnogość uczuć i myślenia oraz, co się z tym wiąże, zarówno dążenie do czegoś, jak i zaprzeczenie tego dążenia. Analizując różnorodność woli, Nietzsche napisze, że „jesteśmy zarazem rozkazującymi i słuchającymi, i jako słuchający znamy odczucie przymusu, nacisku, oporu” oraz że „przy wszelkim chceniu chodzi po prostu o rozkazywanie i posłuch, na gruncie (...) struktury społecznej złożonej z wielu «dusz»”⁵²⁷. W następstwie tego chcenie określonej rzeczy nie jest dla Nietzschego prostą jednością, jak dla Schopenhauera, lecz jest złożonym stanem, w którym jednostka rozkazuje czemuś w sobie, jednocześnie rozkoszując się tryumfem, jaki odniosła nad obecnym w niej oporem wobec tego chcenia. Stąd też określenie *Wille zur Macht*, które może oznaczać zarówno wolę mocy, jak i wolę siły oraz wolę do działania.

Nie jest oczywiście tak, że jedynie Schopenhauer przyczynił się do powstania idei woli mocy, bo swoją rolę w tej kwestii odegrali też neokantyści, zwłaszcza Afrikan Spir i Friedrich Albert Lange, a także Bosovich i Charles Darwin. Tymi kwestiami jednak – przede wszystkim tym, jak problematyka mistyczna (problem woli, wolności i konieczności, jednostki i jej relacji z bytem) uległa modyfikacji i w jakiej formie przetrwała u Nietzschego, wzbogacona między innymi o powyższe wpływy – zajmiemy się już w następnym, podsumowującym całą dotychczasową pracę podrozdziale.

2.9. Idea woli mocy i idea wiecznego powrotu jako wyraz transformacji niemieckiej mistyki panteistycznej na gruncie idealizmu niemieckiego

Centralne dla niemieckiej i śląskiej mistyki panteistycznej zagadnienie – jak pogodzić indywidualną wolę ludzką z uniwersalną wolą boską – ulega w nowożytności transformacji spowodowanej przez rozpad tradycyjnego obrazu świata, wyłonienie się nowożytnego przyrodoznawstwa z jednej strony, z drugiej zaś przez stanowiące jego drugą stronę nowożytnie procesy

⁵²⁷ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem ...*, s. 26.

indywidualizacji i upodmiotowienia, i zostaje związane ze *stricte* świecką nauką, z przekonaniem o deterministycznej naturze rzeczywistości i istnieniu wolnej, autonomicznej podmiotowości. Mechanicystyczny, zdesakralizowany kosmos zostaje przeciwstawiony suwerennej, będącej źródłem własnych aktów podmiotowości, co wnosi nieznan wcześniej dystans między człowiekiem a światem. Jednostka zostaje wyrwana ze swych związków z bytem, tracąc tym samym punkt odniesienia do obiektywnego porządku rzeczy, w konsekwencji czego jej wolność – najistotniejszy wynalazek nowożytności – staje się czymś nadto problematycznym. Dualizm ten osiągnął, jak wiadomo, filozoficzny wyraz w myśli Kanta, a w reakcji na Kantowski dualizm powstał dążący do jego przewyżnienia idealizm niemiecki, który wyrasta z filozofii myśliciela z Królewca i doń nawiązuje, ponieważ rozwija motyw twórczej podmiotowości i ludzkiej autonomii. Zainicjonowany przez Kanta i z niego wyrosły idealizm niemiecki staje się zatem bezpośrednim medium i zwornikiem transformacji niemieckiej i śląskiej mistyki panteistycznej w XVII i XIX wieku.

Pierwszym, najistotniejszym podobieństwem między filozofią Kanta a niemiecką i śląską mistyką panteistyczną jest przekonanie o niedowodliwości źródła wszelkiego bytu, które ze względu na własne nieuwarunkowanie i wynikającą stąd nieokreśloność (totalną wolność) pozostaje niedostępne określone, skończone i zanurzone w sferze koniecznych, zdeterminowanych zjawisk człowiekowi. Tym źródłem wszelkiego bytu jest dla mistyków *Ungrund*, natomiast dla Kanta rzecz sama w sobie. Dla mistyków brak dostępu do podstawy wszelkiej rzeczywistości był wynikiem grzechu, częścią procesu samopoznania Boga, na końcu którego Bóg stanie się świadomy samego siebie w swym każdym przejawie, natomiast dla Kanta brak poznawalności bytu przez człowieka jest przejawem ograniczonych struktur poznawczych ludzkiego intelektu, który nie jest w stanie wznieść się ponad pojęcia, które sam wytworzył o świecie.

Z koncepcją twórczego, aktywnego podmiotu związana jest kolejna modyfikacja mistyczno-chrześcijańskich motywów w myśli Kanta, ponieważ to niemieccy i śląscy mistycy panteistyczni jako pierwsi wskazali na człowieka jako na tego, któremu przysługuje aktywno-kreatywne uczestnictwo w stwórczym dziele Boga. U mistyków człowiek był więc twórczy, ponieważ był szczególnym przejawem Boga, największego artysty, natomiast u Kanta aktywna rola podmiotu ma swoje źródło już nie w Bogu, lecz w niepoznawalności przez człowieka rzeczywistości jako takiej, w jej obiektywnej formie, bo choć jednostka nie jest w stanie poznać świata takiego, jakim on jest w swej istocie, to tworzy przecież jego obraz zgodnie z apriorycznymi strukturami swojego intelektu, ujmując go w poznawalne dla niej formy. Jeśli zatem w misticznej niepoznawalności bytu miała ulec całkowitemu zniesieniu w odległej, bliżej nieokreślonej

przyszłości lub ulegała przewyżczeniu przez szczególną, wyrastającą ponad zniewolony przez grzech tłum jednostkę, która poprzez negację własnej, grzesznej natury osiągała jedność z wszelkim bytem (*unio mystica*), to u Kanta niepoznawalność ta jest nieusuwalna, strukturalna, co prowadzi do niemożności przekroczenia dualizmu między ludzką autonomią a mechanicystycznym kosmosem na gruncie teoretycznym. Wskazując na wolność jako na postulat praktyczny, Kant podąża za propozycjami mistyków, dla których to, co niepoznawalne racjonalnie, można doświadczyć w praktyce. Również podobnie jak mistycy stwierdza on, że ludzka wola jest dobra wyłącznie wtedy, gdy jedna się z uniwersalnym porządkiem (świętą wolą boską). Prawdziwą wolność można wobec tego zdaniem Kanta osiągnąć dzięki dyscyplinowaniu samego siebie, negacji swojej egoistycznej, zmysłowej natury i zwrot w stronę powszechnego obowiązku, a tego typu pogląd nie jest niczym innym, jak zeświecczeniem fundamentalnego postulatu niemieckiej i śląskiej mistyki panteistycznej.

Zmiana akcentów – w miejsce pierwotnej, niezdeterminowanej boskości zostaje ustanowiony mechanicystyczny, zupełnie obojętny wobec człowieka kosmos, a sam człowiek swoją wolność i związaną z nią zdolność do kreacji zawdzięcza już nie swoim związkom z całością bytu, lecz oderwaniem się od uniwersalnego porządku – sprawia, że Kant pozostaje bezsilny wobec zagadnienia wolności i konieczności, bo skoro w świecie rządzonej przez ślepe, mechaniczne prawo przyczyny i skutku wolność jest wyłącznie postulatem rozumu praktycznego (powinniśmy działać tak, jakbyśmy byli wolni), to nie jest rzeczywista, w związku z czym łatwo ją poddać krytyce i obalić.

Pierwszym myślicielem, który chciał przewyżczyć Kantowski dualizm oraz agnostycyzm był Fichte. Ślepa konieczność przyrodnicza jest dla Fichtego niczym innym, jak przejawem nieuwarunkowanego i dlatego absolutnie wolnego, twórczego „Ja”, które determinuje samo siebie do przejawiania się w świecie w ściśle określony sposób, ponieważ tylko tak jest w stanie uzyskać wiedzę o sobie samym. Konieczność staje się więc manifestacją twórczej, niczemu niepodległej aktywności „Ja”, które jest wszystkim, co istnieje i które poznaje samo siebie w swych różnorodnych przejawach.

Ze stwierdzeniem, że świat i człowiek są konieczną ekspresją pierwotnej wolności, która z jedności przechodzi w wielość, by poznać samą siebie, spotykamy się, rzecz jasna, po raz pierwszy w niemieckiej i śląskiej mistyce panteistycznej. Pierwotny, nieuwarunkowany *Ungrund* staje się jednak u Fichtego twórczym, aktywnym „Ja” będącym w swojej istocie działaniem i czynem, w czym możemy dostrzec piętno nowożytnych procesów indywidualizacji i upodmiotowienia, zwłaszcza właściwego nowoczesności nacisku na twórcze przekształcanie świata i wzięcie odpowiedzialności tak za jego kształt, jak i za

los człowieka. Nie bez znaczenia pozostaje również wpływ Jakuba Böhme, ponieważ to u Böhme, a później u Anioła Ślązaka, spotykamy się z określeniem boskości jako twórczej, artystycznej siły oraz z postrzeganiem człowieka, przejawu *Ungrundu*, jako współuczestnika w boskim procesie kreacji. Także samowiedza związana w mistyce z rozwojem Boga, samowiedza, której celem jest w mistyce osiągnięcie totalnej jedności wszelkiego bytu, zostaje u Fichtego połączona z postępem moralnym ludzkości, nieskończonym dążeniem do pojednania się z uniwersalnym porządkiem moralnym. Grzech, czyli odebranie się woli indywidualnej od boskiej woli uniwersalnej, zostaje u autora *Powołania człowieka* zastąpiony przez historiozofię, zgodnie z którą pierwotna jedność nie jest już nieświadomością Boga, lecz samej ludzkości. Zburzenie tej jedności Fichte kojarzy z nowożytnymi procesami racjonalizacji, które jego zdaniem przyczyniły się do nastania nihilizmu, epoki egoizmu i zupełnej obojętności, braku działania. Tak jak dla mistyków stan grzechu, tak dla Fichtego nihilizm jest stanem przejściowym, stanem, po którym nastąpi okres całkowitej prawości i uzdrowienia w rozumnym państwie wolnych jednostek, w którym ludzkość nieustannie będzie dążyć do jedności z uniwersalnym prawem moralnym, w czym wyraźnie widać wpływ Kanta na Fichtego.

Mistyczne motywy, a już zwłaszcza samowiedza i jej konieczny rozwój, rozbicie pierwotnej jedności i proces mający na celu przywrócenie jej, zyskują zatem u Fichtego świecki, niezależny od religijnej wiary wyraz i przechodzą przez nowożytne procesy upodmiotowienia oraz przez myśl Kanta (idea uniwersalnego porządku moralnego i próba uzgodnienia z nim wolnych, rozumnych jednostek). Celem mistyka było bowiem uświadomienie sobie w *unio mystica*, że wszystko, włącznie z nim samym, jest przejawem jedynie istniejącej, twórczej, artystycznej siły (boskości), natomiast Fichte rezygnuje z przeżyć mistycznych i mówi o sile samej, *stricte* filozoficznej spekulacji, która doprowadza jednostkę do odkrycia, że to ona jest wszystkimi rzeczami, a wszystkie rzeczy są nią samą, czyli jedynie istniejącym, twórczym „Ja”.

Fichteńska transformacja *unio mystica* w historiozofię dotrze do Schillera, który pierwotną jedność będzie upatrywał nie w nieświadomej sobie boskości bądź ludzkości, lecz w konkretnej, zapoczątkowującej historię Zachodu epoce historycznej – w klasycznej Grecji. Jedność ta zostaje rozbita nie przez grzech, lecz przez nowożytne procesy racjonalizacji i upodmiotowienia, które doprowadziły do rozdźwięku między człowiekiem a naturą. Rozdarcie między zmysłowością a rozumem Schiller będzie chciał znieść za pomocą estetyki i sztuki; to w stanie estetycznej gry wolność jednałaby się z koniecznością, a sztuka służyłaby tym samym za instrument moralnego i duchowego przeobrażenia ludzkości. Wyższa, syntetyczna jedność wolności i konieczności byłaby wobec

tego twórczym ideałem, do którego drogę wskazywałby masom poeta-artysta. I tak jak u Fichtego, dążność do jedności jest u Schillera nieskończona. Stan nowej, wyższej pełni człowieczeństwa autor *Listów o estetycznym wychowaniu człowieka* określa mianem Nowej Grecji, przyszłej kultury, w której miałyby się dokonać synteza najcenniejszych wartości antyku i czasów nowożytnych.

Dostrzegamy więc, że to u Schillera po raz pierwszy pojawia się świecka wersja trójfazowej, wyzwolonej od *unio mystica* historiozofii, ponieważ w mistyce mieliśmy do czynienia z pierwotną jednością nieświadomego siebie Absolutu, następnie z przejściem tej jedności w wielość w wyniku grzechu, a następnie z obietnicą przywrócenia tej utraconej jedności w wyższej syntezie – z osiągnięciem przez Absolut świadomości samego siebie w każdym swoim przejawie. U Schillera zaś pierwotna jedność zostaje ukazana jako antyk, rozbicie tej jedności jako nadejście nowoczesności, a uzgodnienie wolności i konieczności pojmowane jest jako stan, w którym jednostka w sposób świadomy i dobrowolny jedna się z bytem, wykorzystując w tym celu sztukę. Pamiętajmy jednak, że Schiller nie inspirował się świadomie w jakikolwiek sposób niemiecką i śląską mistyką panteistyczną, ale mistyka wpłynęła do niego za pośrednictwem Kanta i Fichtego, choć faktycznie swą historiozofię rozwinął i ujednoznaczył w nawiązaniu do Kanta i myśli Rousseau. Historiozofia Schillera zbiega się więc formalnie ze schematem mistycznym, ale jej motywacje i problemy mają swoje źródło w myśli Kanta i Rousseau. Od Kanta przejmuje on zsekularyzowaną wersję fundamentalnego dla mistyki przekonania o rozdziwieniu między człowiekiem a bytem, a od Fichtego motyw twórczej, biorącej odpowiedzialność za całokształt rzeczywistości indywidualności, która przechodzi u niego w koncepcję filozofa-artysty, wybitnej osobowości będącej drogowskazem dla ludzkości. Te modyfikacje koncepcji mistycznych rozpoczynające się u Kanta i zmierzające przez Fichtego do Schillera sprawiają, że Schillerowska jednostka osiąga jedność z bytem nie poprzez poddanie się uniwersalnej woli boskiej i, co się z tym wiąże, anihilację własnej, grzesznej jednostkowości – tej grzesznej jednostkowości odpowiada u Schillera będąca wynikiem nowożytnej racjonalizacji i chybionych procesów upodmiotowienia sprowadzona do egoizmu jednostka nowoczesna – lecz dzięki dowartościowaniu własnej indywidualności, wykorzystaniu świadomości refleksyjnej do uzgodnienia ludzkiej egzystencji z mechanicystycznym kosmosem.

Twórczość stanie się motywem centralnym w romantyzmie jenajskim, bo to romantycy, inspirowując się Kantem, Fichtem i Schillerem, podejmą wątek sztuki jako narzędzia, które ocala ludzką egzystencję przed destrukcyjnymi skutkami dualizmu między człowiekiem a naturą, oraz wniosą koncepcję estetyzacji prawdy (skoro prawdy, jak chciał Kant, nie można odkryć, to należy ją

tworzyć, i to w służbie samego życia). Romantycy przejmą także od Schillera koncepcję trójfazowej historiozofii, którą wpisują w panteistyczne rozumienie świata i której zwieńczeniem jest dla Jenajczyków osiągnięcie przez indywidualium jedności z samostwórczym, panteistycznie pojętym kosmosem.

Trzeba jednak przyznać, że w przypadku romantyków wpływy Kanta, Fichtego i Schillera równoważą się z wpływem niemieckiej i śląskiej mistyki panteistycznej. Romantycy mówią bowiem o twórczym, artystycznym i wiecznie stającym się kosmosie, którego niepowtarzalną ekspresją jest człowiek, a to w niemieckiej i śląskiej misticie panteistycznej mieliśmy do czynienia z twórczą, kreującą byt w celu samoafirmacji boskością, której szczególną manifestacją była jednostka ludzka. Romantycy, podobnie jak Fichte i Schiller, dowartościowują indywidualium, w czym przejawia się przejście mistycznych motywów przez nowożytny procesy upodmiotowienia, bo o ile w misticie człowiek, aby w pełni zespolić się z Absolutem musiał zanegować własne „ja”, o tyle u romantyków jednostka w ekspresji własnej indywidualności, a przede wszystkim jej realizacji w twórczości, ukazuje się niepowtarzalnym, artystycznym przejawem dynamicznego, procesualnie rozumianego kosmosu. Grzeszne, odseparowane od uniwersalnej boskiej woli „ja” zostaje zastąpione przez oświeceniowy, niepoohamowany egoizm oraz racjonalną, dążącą do osiągnięcia dominacji nad światem podmiotowość, a *unio mystica* przez uświadomienie sobie przez jednostkę dzięki działalności artystycznej, że jest ona w swej istocie twórczym, spoglądającym wstecz na samego siebie kosmosem. Warto także przypomnieć, że stworzona przez Schlegla i tak istotna w romantyzmie filozofia życia – byt jest czymś żywym, dynamicznym i dlatego nieuchwytnym dla poruszającego się wedle zastygłych, racjonalnych schematów rozumu ludzkiego – ma swoje źródła w Objawieniu oraz w niemieckiej i śląskiej misticie panteistycznej, która wskazuje na immanentną Absolutowi rzeczywistość jako na coś dynamicznego i rozwijającego się na mocy sprzeczności.

Wątek walki i sporu jako mechanizmów napędowych życia z całą wyrazistością pojawi się u Schellinga, na co ogromny wpływ miała niemiecka i śląska mistyka panteistyczna, a już zwłaszcza twórczość Jakuba Böhme. Schelling powie za Böhmem, że życie jest ze swej istoty tragiczne, pełne cierpienia i sprzeczności, ponieważ tragizm jest immanentny boskiej świadomości, tak że Bóg konstytuuje się wyłącznie poprzez napięcia i konflikty. Jednym z tych fundamentalnych napięć, poprzez które Bóg osiąga u Schellinga świadomość samego siebie jest napięcie między podległą koniecznym prawom, bezrefleksyjną naturą a świadomą i autonomiczną jednostką. Autor *Filozofii objawienia*, tak jak mistycy, mówi o okresie pierwotnej jedności i całkowitej harmonii,

okresie, który został następnie zniszczony przez partykularne, indywidualne tendencje i którego zniszczenie domaga się osiągnięcia ponownej, przyszłej jedności pomiędzy człowiekiem a utożsamionym z życiem, całością bytu, Absolutem.

Chcąc uzgodnić ludzką wolność z przejawiającym się z konieczności Absolutem, Schelling odwołuje się do znajdującej się w pismach Jakuba Böhmego idei natury w Bogu, mrocznej podstawy, *Ungrundu*, z której wyłonił się Bóg. *Ungrund* jest dla Boga konieczny, by ten mógł się w pełni objawić, ponieważ Bóg, jak pisaliśmy, konstituuje się na mocy przeciwieństw. Ciemność jest jednak u Boga poddana światłu (Absolut jest jednością przeciwieństw), podczas gdy u człowieka zasady te są rozdzielone, gdyż ludzka jaźń pochodzi z mrocznej podstawy, która oddziela człowieka od Boga, co sprawia, że jednostka nie jest narzędziem uniwersalnej boskiej woli, lecz sama, na mocy suwerennej decyzji, decyduje o własnym losie. Powoduje to, że samokształtująca się jednostka sytuuje się w myśli Schellinga poza uniwersalnym porządkiem metafizycznym – ponad i poza wszelką naturą – i poza zewnętrznym determinizmem. Wybór jednostki wypływa z jej wewnętrznej istoty, tak że jej wolność jest przejawem tkwiącej w niej konieczności. Człowiek zatem, tak jak Absolut, dąży w sposób konieczny do urzeczywistnienia własnej wolności w świecie.

Ideę autonomicznej jednostki, która na mocy suwerennej decyzji decyduje o własnym losie, Schelling oczywiście zaczerpnął z teozofii Jakuba Böhmego. Miejmy jednak na uwadze, że koncepcja Böhmego przechodzi przez holdującą nieskrępowanej ludzkiej wolności nowożytność, przez myśl Kanta i Fichtego oraz przez myśl romantyków jenajskich. W przypadku Fichtego i romantyków interesuje nas przede wszystkim nacisk na twórcze możliwości jednostki, ponieważ to głównie on sprawił, że idea Böhmego osiąga w myśli Schellinga zupełnie nową jakość. U Böhmego bowiem człowiek był szczególnym dziełem Boga, które w sposób wolny mogło decydować o własnej konstytucji (czy podda się woli boskiej, czy też woli ciemności i szatana), natomiast u Schellinga jednostka jest absolutnie wolną, twórczą podmiotowością, która jest wyłącznie swoim własnym dziełem, w czym z pewnością można dostrzec objaw tendencji właściwych nowożytnemu pojmowaniu człowieka.

Fichte i romantycy przyczynili się także do modyfikacji koncepcji Boga, którą Schelling zaczerpnął z niemieckiej i śląskiej mistyki panteistycznej, ponieważ tak Jakub Böhme, jak i Anioł Ślązak mówią wszakże o boskości jako twórczym i artystycznym procesie – boskiej kreacji artystycznej – jednak Schelling, właśnie w wyniku inspiracji Fichteańskim motywem twórczości, który był następnie rozwijany przez romantyków, o wiele silniej niż mistycy akcentuje, że immanentny światu Absolut jest dziełem sztuki. Wpływ Jenańczyków na Schellinga sprawia także, że u autora *Systemu idealizmu transcendentального* Bóg jest

nie tyle niezglębioną i odwieczną wolą, jak chcieli mistycy, co nieracjonalnym, dynamicznym i przez to nieuchwytnym dla rozumu ludzkiego życiem.

Podsumowując wpływ niemieckiej i śląskiej mistyki panteistycznej na filozofię Schellinga oraz przeobrażenie, jakiemu uległa ta mistyka w jego twórczości na skutek zetknięcia się z myślą Fichtego i romantyków jenajskich, należy zauważyć, że autor *Filozofii sztuki* w sposób o wiele bardziej wyrazisty aniżeli jego poprzednicy powraca do koncepcji obecnych w niemieckiej i śląskiej misticie panteistycznej, by za ich pomocą przewyciężyć Kantowski dualizm. I tak mechanicystyczna, bezduszna przyroda, której Kant przeciwstawił ludzką autonomię, zostaje przez Schellinga przekształcona w żywą siłę twórczą (panwitalizm), jedyną istniejącą substancję, której przejawem jest wszystko. Ludzka wolność z mglistego i przez to łatwego do obalenia postulatu rozumu praktycznego staje się tym samym esencją wszelkiej rzeczywistości, przejawem realizującego się z konieczności twórczego procesu stawania się Absolutu (życia). Twórczy Absolut, tak jak miało to miejsce w misticie, wiedzę o sobie samym może osiągnąć jedynie w człowieku, a jeśli człowiek jest czymś niezbędnym dla Boga, to kosmos, wbrew nowożytnej nauce, przestaje być czymś zewnętrznym, odległym i przez to niezależnym od jednostki. Poczucie zależności wiąże na nowo człowieka z bytem – wolność zostaje pojednana z koniecznością – ponieważ kształt rzeczywistości zależy od decyzji jednostki i jej woli, która zarówno w misticie, jak i w myśli Schellinga jest kształtującą byt siłą twórczą.

Zainspirowana mistyką Schellingiańska koncepcja Absolutu, który konstytuuje się poprzez konflikty i przeciwieństwa, ulega całkowitej racjonalizacji w myśli Hegła. Hegel nie tylko racjonalizuje charakterystyczną dla niemieckiej i śląskiej mistyki panteistycznej koncepcję Boga (Bóg jest dążącą do uzyskania wiedzy o sobie samej całością bytu), ale także ją uhistorycznia. Przesłanki do racjonalizacji i uhistorycznienia niemieckiej i śląskiej mistyki panteistycznej autor *Fenomenologii ducha* odnajduje w samej misticie, bo jeśli Bóg jest przejawiającym się w świecie i człowieku koniecznym procesem (pierwotna jedność ulega rozbiciu, by następnie powrócić do siebie w wyższej syntezie), to droga Boga do uzyskania wiedzy o sobie samym musi być rozumna, a obszarem pozwalającym nam poznać Absolut jest nie religijna wiara, lecz historia.

Uhistorycznienie Absolutu przyczynia się do istotnych transformacji idei mistycznych w filozofii Hegła, ponieważ Hegel, rozwijając swój system, stwierdza, że do rozpadu pierwotnej jedności doprowadził nie grzech (sprzeniewierzenie się boskiej woli), lecz procesy historyczne, a konkretniej samo chrześcijaństwo, które wniosło indywidualistyczne tendencje i zniszczyło tym samym jedność bytu. Tę jedność bytu autor *Encyklopedii nauk filozoficznych* dostrzega w klasycznej Grecji i tak jak Schiller zauważa, że w antyku harmonia

między człowiekiem a naturą zaistniała w sposób spontaniczny, jednak wraz z pojawieniem się świadomości refleksyjnej, dziedzictwa chrześcijańskiej, zarządzającej samą sobą podmiotowości, mamy szansę uczynić ze spontanicznej jedności w pełni świadomy wybór. *Unio mystica* przechodzi więc u Hegla w syntezę antyku z nowożytnością, sublimację instynktów w służbie kultury (uduchowienie zwierzęcości), będące zwieńczeniem przejętej od Schillera i romantyków jenajskich trójfazowej historiozofii, a przebóstwiona jednostka, która w mistyce osiągała jedność z bytem poprzez negację własnego „ja”, własnej wolności (dobrowolne poddanie się woli boskiej), staje się wybitną postacią historyczną, wielką indywidualnością, która realizując w sposób swobodny własną wolność, nieświadomie przyczynia się do realizacji najwyższej konieczności, woli samego Absolutu (osiągnięcia samowiedzy), którego jest przejawem.

Nie sposób również nie wspomnieć o obecnej w mistyce koncepcji immanencji, która osiąga w racjonalnym systemie Hegla nowy wyraz, ponieważ o ile w mistyce zaświaty zostały usunięte na dalszy plan bądź utożsamiano je ze stanami wewnętrznymi, które można osiągnąć już tutaj na ziemi dzięki odpowiedniemu nastawieniu woli, o tyle u Hegla spotykamy się z ostatecznym i zupełnym obaleniem zaświatów, co sprawia, że to nasz ziemski świat staje się jedynym istniejącym światem i jedynym miejscem, w którym można w pełni zrealizować cel ludzkiej egzystencji.

Postrzeżenie ludzkiej wolności jako przejawu najwyższej konieczności oraz destrukcja zaświatów sprawiają, że kategorie łaski, grzechu czy zbawienia tracą u Hegla jakikolwiek sens, bo nie można mówić o grzechu tam, gdzie nie ma wolności i odpowiedzialności. Istnienie konieczności powoduje zatem, że zbawienie, postrzegane jako akt wybawienia ludzi przez Boga – w tym wybawienia od wszelkiego zła – zostaje pozbawione racji, bo jeśli każdy czyn jest w ostateczności manifestacją Boga, który poprzez ludzką działalność dąży do samopoznania, to także zło jest czymś chcianym, celowym i koniecznym.

Racjonalizacja i uhistorycznienie mistyki, jakie dokonało się w systemie Hegla, budzi sprzeciw Schopenhauera, który chcąc – wbrew idealizmowi niemieckiemu – uzasadnić pesymizm ontologiczny, pewne obecne w mistyce idee rozwija i podkreśla, inne zaś, zwłaszcza te mogące wspierać optymizm (trójfazowa historiozofia i powrót do jedności, całkowitej harmonii jako jej zwieńczenie), zupełnie pomija i ignoruje. Niemiecka i śląska mistyka panteistyczna służy więc Schopenhauerowi za fundament, na którym wznosi on własną, pozbawioną religijnych odniesień metafizykę woli, według której świat jest na tyle złym miejscem, że właściwym celem ludzkiego istnienia jest jak najszybsze wyzwolenie się zeń.

Rozumna i skierowana na realizację określonego celu boska wola mistyków przechodzi u Schopenhauera w nierozumny i bezcelowy pęd, ślełą żądzą istnienia, która nigdy nie znajduje zaspokojenia i która z tego względu przyczynia się do nieustannego cierpienia. Im bardziej rozwinięty przejaw woli, tym większe cierpienie, dlatego jedynie w człowieku, jako szczególnym przejawie woli, może dokonać się samopoznanie woli przez nią samą, czyli uświadomienie sobie, że wszystko jest przepelnione wolą życia, której istotą jest bezsensowne i nigdy nieustające cierpienie.

W mistyce, jak wiadomo, to negacja własnego „ja” powodowała osiągnięcie jedności z wszystkimi rzeczami, natomiast u Schopenhauera to samopoznanie woli przez siebie samą w człowieku przyczynia się do zanegowania własnej indywidualności i wyzwolenia się od świata. Tak w mistyce, jak i u Schopenhauera istniejąca pierwotnie jedność jako wolny, niezdeterminowany pęd, po przejściu w świat zjawisk (człowieka i świat) podlega ścisłej determinacji, jednak o ile w mistyce przejście jedności w wielość jest etapem celowego i twórczego procesu samorealizacji Boga, o tyle u Schopenhauera przejście woli od niczym niezmaconej jedności w świat zjawisk wyraża wyłącznie egoistyczne, nastawione na spełnienie własnej żądzy oraz dominację nad innymi przejawami istnienia stosunki w świecie przyrody. Mistyczno-chrześcijański pogląd – życie jest w swojej istocie tragiczne, złe i pełne kłopotów oraz wrogości, ponieważ powstało jako reakcja na grzech pierworodny – zyskuje u Schopenhauera filozoficzny sens, według którego tragizm egzystencji, wbrew mistyce i idealizmowi niemieckiemu, nigdy nie ulegnie zniesieniu w wyższej syntezie (uzgodnienie woli indywidualnej z uniwersalnym bytem), wyjąwszy oczywiście aktywność wyjątkowych jednostek, których samoświadomość prowadzi nie w kierunku uzgodnienia własnej indywidualności z uniwersum, lecz ku zupełnej anihilacji własnej jednostkowości jako przedmiotu woli.

Trudno powiedzieć, jak silny był wpływ atmosfery epoki nowożytnej na filozofię Schopenhauera, jednak w myśli autora *Świata jako woli i przedstawienia* wpływ mistyki niewątpliwie łączy się z ideami, które powstały w nowożytności, ponieważ jednostka, wyzwalać się od siebie i świata, wyzwala się od mechanicznego i bezsensownego kosmosu, którym nikt nie zarządza. To nowożytne przekonanie o podległym całkowitej determinacji świecie znajduje także oddźwięk w relacji między wolnością a koniecznością, gdyż dla Schopenhauera człowiek nie może stać się innym, niż już jest, a więc jego wolność jest objawem jego istoty, która podlega ścisłej determinacji – tak jak wszystko w świecie. Utożsamianie wolności z koniecznością zaczyna się oczywiście w niemieckiej i śląskiej mistyce panteistycznej, jednak wraz z nastaniem nowożytności zjednanie wolności z koniecznością przechodzi przez naukę Kanta

o empirycznym i inteligibilnym charakterze, gdzie ulega transformacji (empiryczna konieczność współlistnieje z transcendentálną wolnością działania; charakter empiryczny jest rozwinięciem charakteru inteligibilnego), a następnie jest rozwijane, oczywiście w różnych modyfikacjach, przez niemieckich idealistów, w tym przez Schellinga, którym Schopenhauer się inspirował. Mistyka dociera zatem do Schopenhauera zarówno pośrednio, zmodyfikowana przez nowożytny procesy indywidualizacji oraz myśl takich filozofów jak Kant czy Schelling, jak i bezpośrednio, ponieważ to intensywna lektura Eckharta, Taulera, Frankfurtczyka, Böhmeo i Ślązaka przez Schopenhauera przyczynia się do tego, że nowożytny, pozbawiony racji i celu wszechświat, autor *Metafizyki życia i śmierci* postrzega jako stan istnienia, z którego należy jak najszybciej wyzwolić się poprzez zanegowanie własnej jaźni.

Po przedstawieniu transformacji niemieckiej mistyki panteistycznej w idealizmie niemieckim oraz u romantyków jenajskich i Schopenhauera, należy określić, w jakiej formie idee, które pierwotnie występowały w mistyce, przetrwały u Nietzschego, czyli jaki wyraz osiąga u autora *Zaratustry* zapośredniczona przez idealizm niemiecki i romantyzm jenajski niemiecka mistyka panteistyczna.

Przystępując do omówienia wpływu niemieckiej mistyki panteistycznej na filozofię Nietzschego należy mieć przede wszystkim na uwadze, że wpływ ten jest najbardziej widoczny w *Narodzinach tragedii*. W dziele tym autor *Jutrzenki* przedstawia wyrosłą z zapośredniczonego w myśli Schopenhauera neoplatonizmu dionizyjską metafizykę woli; pierwotną Schopenhauerowską wolę (był sam w sobie) przekształca w dionizyjską prajednię. Wola ta różnicuje się – przechodzi z jedności w wielość – z powodu nadmiaru cierpienia, sprzeczności i przeciwieństw oraz jest oparta na eschatologii, dialektyce oraz na dualistycznym schemacie Dionizosa i Apolla. Dualizm ten – bytu w sobie i świata zjawisk – zostaje zniesiony w sztuce, a konkretniej w tragedii, stanowiącej podstawę kultury greckiej. Sam Nietzsche w *Ecce homo*, w paragrafie poświęconym *Narodzinom tragedii*, rozpoznaje dialektyczno-eschatologiczny charakter sztuki tragicznej, zapośredniczony artystyczną aktywnością powrót do jedności⁵²⁸. W swych kolejnych publikacjach Nietzsche jednak rezygnuje z metafizyki woli opartej na dualizmie i syntezie przeciwieństw, kładąc, począwszy od *Radosnej wiedzy*, coraz większy nacisk na wolę rozumianą jako właściwą wszelkiemu istnieniu dążność do dominacji i potęgi. W obrębie myśli Nietzschego możemy zatem dostrzec ewolucję – od bliższej tradycji panteistycznej metafizyki woli do zupełnie oryginalnej, choć sięgającej w swych źródłach do niemieckiej mistyki panteistycznej koncepcji woli mocy jako immanentnej cechy rzeczywistości.

⁵²⁸ Por. tenże, *Ecce homo ...*, s. 98–100.

Pierwotnie występującą w mistyce koncepcję woli jako osnowy rzeczywistości Nietzsche zaczerpnął, jak już pisaliśmy, od Schopenhauera. Kategoria woli u autora *Świata jako woli i przedstawienia* nie jest rozumnym i kreatywnym pędem, który dąży do samowiedzy (osiągnięcia świadomości, że jest wszystkim, co istnieje), lecz ślepy, występującym w całej przyrodzie chceniem, pragnieniem zachowania własnego istnienia, własnej indywidualności, które objawia się w nieustającej walce i dominacji jednej formy życia nad drugą. O ile jednak Schopenhauer postulował wyzwolenie się ze złego, w jego mniemaniu, świata odwiecznej walki i dysharmonii, o tyle Nietzsche, chcąc przewyciężyć Schopenhauerowski pesymizm, afirmuje dysharmonię i konflikt, czyniąc z chęci osiągnięcia potęgi i dominacji esencję rzeczywistości, a nie coś, co jak chciał Schopenhauer, wymaga przewyciężenia. Właściwa więc niemieckiej mistyce panteistycznej koncepcja boskiej, twórczej woli jako źródła wszelkiego istnienia przechodzi do Schopenhauera, ulegając zeświecczeniu i zostając tym samym pozbawiona większości swych atrybutów, i w takiej formie – wola jako immanentny przyrodzie, wszechobecny, nierozumny pęd – dociera do Nietzschego, stając się wolą mocy, czyli przemożnym pragnieniem manifestacji swej siły i związanym z tym dążeniem do panowania i potęgi.

Położenie przez Nietzschego nacisku na dominację i konflikt oraz bezwzględna afirmacja tych fenomenów wyrasta nie tylko z chęci przewyciężenia Schopenhauerowskiego pesymizmu, lecz także z inspiracji myślą Charlesa Darwina. Inspiracja ta, jak zauważa John Richardson, była na tyle silna, że krytyka Darwina przez Nietzschego jest w gruncie rzeczy nieistotna, ponieważ autor *Jutrzenki* wiele zaczerpnął od Darwina⁵²⁹. Nietzsche jednak w ostateczności przewartościowuje Darwina, bo jeśli Darwin stwierdza, że tym, co można zaobserwować w przyrodzie, jest walka o byt i przetrwanie najlepiej dostosowanych (dobór naturalny jako główny mechanizm), z czym wiąże się nieustanny postęp ludzkiego gatunku, to Nietzsche mówi coś zgoła odmiennego. Każda żywa istota dąży jego zdaniem nie tyle do przetrwania, co do dania upustu swojej sile i mocy, wobec czego walka o byt jest tylko jednym z pośrednich następstw tego stanu rzeczy⁵³⁰. Nietzsche zgadza się więc z Darwinem przede wszystkim w tym, że życiu na każdym etapie towarzyszy walka o dominację, ale walkę tę kojarzy nie z dobrem naturalnym, lecz z wolą mocy, która nie czyni jakiegokolwiek postępu i nie jest zorientowana na samozachowanie (walkę o przetrwanie), lecz na ekspresję własnej siły i potęgi w każdym swym przejawie.

⁵²⁹ Por. J. Richardson, *Nietzsche's New Darwinism*, Oxford University Press, Oxford 2004, s. 3.

⁵³⁰ Por. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem ...*, s. 21.

Wpływ na powstanie koncepcji woli mocy, oprócz Schopenhauera i Darwina, mieli także tacy autorzy jak Boscovich, Wilhelm Roux i Afrikan Spir. W tekście Boscovicha *Theoria Philosophiae Naturalis redacta ad unicum legem virium in natura existentium* przedstawiona jest teoria sił funkcjonujących w przyrodzie, która mogła zainspirować Nietzschego, natomiast opracowanie woli mocy w terminie kształtującej walki – „die gestattenden Kräfte” – Nietzsche zaczerpnął z tekstu Wilhelma Rouxa *Der Kampf der Teile im Organismus* (1881)⁵³¹. Z kolei u Afrikan Spira spotykamy się z określeniem stawania się jako siły i mocy⁵³². Powstała w niemieckiej mistyce panteistycznej koncepcja woli przechodzi więc do Nietzschego za pośrednictwem Schopenhauera i zostaje wzbogacona o inne, wymienione wyżej wpływy, co w efekcie daje nam obraz bezcelowego kosmosu jako pola zmagania się sił, z których każda walczy o własną potęgę i moc. Nie bez znaczenia pozostaje również Fichte, którego główne przesłanie filozoficzne – istotą wszelkiej rzeczywistości jest czyn i działanie – z pewnością wpłynęło w sposób pośredni, poprzez romantyków, na ukształtowanie się koncepcji woli mocy w filozofii Nietzschego.

Afirmując walkę i konflikt, Nietzsche prawdopodobnie nie do końca świadomie odwraca podstawowe założenia niemieckiej mistyki panteistycznej, co czyni jego filozofię jeszcze bardziej antychrześcijańską niż zwykle się powszechnie sądzić. Nietzsche nie znał bowiem twórczości niemieckich i śląskich mistyków panteistycznych, a z ich mniej lub bardziej zmodyfikowanymi ideami zapoznawał się poprzez idealizm niemiecki, romantyków i Schopenhauera. Bezwzględna afirmacja konfliktu i wynikającego stąd cierpienia i zła ma zatem u Nietzschego podstawy w chęci przewyciężenia Schopenhauerowskiego pesymizmu, niemniej pogląd, zgodnie z którym życie w swojej esencji opiera się na konflikcie, knowaniach i złu, pojawia się po raz pierwszy w niemieckiej mistyce panteistycznej. Tragizm życia i to, co się z nim wiąże miał jednak ulec w mistyce zniesieniu (*unio mystica*, powrót do jedności), dlatego nawet jeśli mistycy mówią o afirmacji istnienia, to należy pamiętać, że życie, w tym cierpienie i zło, jest afirmowane nie samo w sobie, lecz jako konieczna część procesu samopoznania Boga; afirmacja należna jest wyłącznie boskości, która przejawia się w świecie i człowieku. Nietzsche natomiast całkowicie odwraca tę hierarchię i to, co w mistyce było wynikiem grzechu i miało ulec

⁵³¹ Por. K. A. Pearson, *Nietzsche's brave new world of force: On Nietzsche's 1873 „Time Atom Theory” fragment and the matter of Boscovich's influence on Nietzsche*, „Journal of Nietzsche Studies” 2000, nr 20, s. 7–8.

⁵³² Por. M. S. Green, *Eternal recurrence in a neo-Kantian context*, „Kriterion Revista de Filosofia” 2013, nr 54, s. 465.

zniesieniu – indywidualność, cierpienie, spór i dysharmonia – jest w jego filozofii bezwzględnie afirmowane jako ostateczna, jedynie istniejąca rzeczywistość życia, której tragizm jest czymś nieusuwalnym i odwiecznym, bo świat jako wola mocy dąży do samoprzewycięzania, napędzanego przez napięcia i konflikty. Dostrzegamy tutaj, że właściwa niemieckiej mistyce panteistycznej immanencja – odwieczna i niezglębiona wola boska będąca wszystkim, co istnieje, wola przejawiająca się we wszechświecie i w człowieku – przechodzi u Nietzschego w stwierdzenie, że wola mocy przejawia się wyłącznie w tym świecie, bo poza doczesnym światem nic innego nie ma.

To odwrócenie hierarchii i zmiana akcentów – afirmacja należy się nie Bogu przejawiającemu się we wszystkim, co istnieje, lecz życiu – powoduje, że tym, co w filozofii autora *Wędrowca i jego cienia* ma ulec przewycięzeniu, jest samo chrześcijaństwo, a zwłaszcza chrześcijańska, niezgodna z istotą życia moralność. Jeśli więc w niemieckiej mistyce panteistycznej to ludzkie „ja” separowało człowieka od Boga, to w myśli Nietzschego to świadomość refleksyjna, dziedzictwo chrześcijaństwa, separuje jednostkę od natury, chociaż Nietzsche nie neguje refleksyjności jako takiej, ale pragnie ją winkorporować w świat naturalny, połączyć z popędami i zmysłowością. Mistrz czynił więc wszystko, by zbliżyć się do Boga i osiągnąć z nim jedność, natomiast Nietzsche pyta: „Kiedy przyjdzie czas, że nam, ludziom, wolno będzie się znaturalizować, zbratać z czystą, na nowo odnalezioną, na nowo wybawioną naturą!”⁵³³.

Przewycięzenie dualizmu pomiędzy człowiekiem i naturą jest u Nietzschego wpisane w trójfazową historiozofię, którą autor *Zaratustry* przejmując od Schillera i Jenajczyków. Pojednanie się człowieka z naturą, tak jak w mistyce uzgodnienie ludzkiej woli z wolą boską, w myśli Nietzschego ma się dokonać w odległej, bliżej nieokreślonej przyszłości, z tą jednak różnicą, że jedność z bytem nie jest u Nietzschego przesądzona, jak ma to miejsce w pismach mistyków, ponieważ według Nietzschego światem nie kieruje rozumny proces, w związku z czym dalszy los egzystencji ludzkiej zależy wyłącznie od aktywności człowieka, od możliwości przewycięzenia nihilizmu z jego chybionymi procesami indywidualizacji. I jeśli w mistyce jedność z wszelkim bytem przebóstwiona jednostka osiągała poprzez negację własnego „ja”, to u Nietzschego związanie się ze światem dokonuje się poprzez bezwzględne umiłowanie własnego losu (*amor fati*), w tym własnej indywidualności, to jest przyjęcie nauki wiecznego powrotu, według której wszystko, co się przydarzyło i co przydarzy się w życiu poszczególnej jednostki będzie powracać w tej samej formie w nieskończoność. Karl Löwith zauważa, że wykładana przez Nietzschego nauka

⁵³³ F. Nietzsche, *Radosna wiedza...*, s. 126.

o wiecznym powrocie tego samego to parodia fundamentalnego przesłania chrześcijaństwa mająca na celu jego obalenie, gdyż Nietzsche mówi o ciągłym powrocie do tego samego życia, a nie przejściu do nowej i lepszej egzystencji, jak naucza chrześcijaństwo⁵³⁴. Nie zmienia to jednak faktu, że zarówno w chrześcijańskiej mistyce panteistycznej, jak i w refleksji Nietzschego siłą sprawczą, dzięki której jednostka może osiągnąć jedność z bytem, jest ludzka wola. Sama zaś chęć osiągnięcia tej jedności tak w mistyce, jak i w filozofii Nietzschego wynika ze świadomości kryzysu – powstania dualizmu – i jest odpowiedzią na ten kryzys. Nietzsche, będąc pod wpływem Schillera i romantyków, przyczyn tego dualizmu upatruje nie w grzechu, jak mistycy, lecz w procesach racjonalizacji i upodmiotowienia, które jego zdaniem rozpoczęły się wraz z działalnością Sokratesa i które wraz z chrześcijaństwem doprowadziły do kryzysu kulturowego w nowożytności (nihilizmu europejskiego). Tym, kto ma przezwyciężyć ten kryzys, jest oczywiście nadczłowiek, wybitna i twórcza jednostka, która za pomocą doktryny wiecznego powrotu na nowo zwiąże człowieka z bytem.

Kategoria wybitnej osobowości, która na mocy twórczej aktywności jest w stanie znieść rozdzwitek pomiędzy człowiekiem a bytem, ma, jak już wielokrotnie wskazywaliśmy, mistyczne źródła. Do Nietzschego dociera ona za pośrednictwem przez idealizm niemiecki i romantyzm jenajski, a modyfikacje, jakim ulega ona w idealizmie niemieckim, romantyzmie jenajskim oraz sam charakter epoki nowożytnej, w której jednostka zostaje oderwana od uniwersalnego, religijno-metafizycznego porządku sprawiają, że twórczość Nietzscheńskiego nadczłowieka nie jest zakorzeniona w stwórczej naturze Absolutu, jak chcieli mistycy, lecz jest wynikiem załamania się tradycyjnego obrazu kosmosu, co zresztą sam Nietzsche podkreśla za pomocą słów: „[C]óż by pozostawało do tworzenia, gdyby bogowie istnieli!”⁵³⁵. Przebóstwiona, negująca własne „ja” jednostka przechodzi więc u Nietzschego w twórczą, silną oraz afirmującą samą siebie indywidualność, a *unio mystica* w wieczny powrót tego samego, bo tylko tak zdaniem niemieckiego filozofa może się dokonać uzgodnienie wolności z koniecznością (chcenie siebie, swojego istnienia w całości, w każdym jego przejawie, jako koniecznej manifestacji dionizyjskiego i bezcelowego kosmosu). Powrót do jedności wszelkiego bytu w wyższej syntezie (samoświadomość Boga w człowieku) przechodzi tym samym u Nietzschego we wtórną niewinność bytu, która nadejdzie wraz z całkowitą dechrystianizacją świata – wyrugowaniem chrześcijańskiej, opartej na idei winy i kary oraz

⁵³⁴ K. Löwith, *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same ...*, s. 102.

⁵³⁵ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra ...*, s. 81.

osobowej odpowiedzialności moralności – i ostatecznym zwycięstwem ateizmu. Jeśli zatem w niemieckiej mistyce panteistycznej uzgodnienie wolności i konieczności dokonywało się dzięki wyrzeczeniu się grzesznej i zmysłowej natury – własnego „ja”, to w myśli Nietzschego jedność wolności i konieczności pojawia się w wyniku totalnej destrukcji chrześcijaństwa, które zdaniem niemieckiego filozofa odseparowało jednostkę od natury, uniemożliwiając jej skutkiem tego spełnioną i szczęśliwą egzystencję w świecie.

Ukazanie powyższych powiązań, modyfikacji i wpływów pozwala nam stwierdzić, że filozofia Nietzschego, mimo jej zdecydowanie antychrześcijańskiego i ateistycznego charakteru, jest głęboko osadzona w tradycji niemieckiej mistyki panteistycznej i czerpiącym z tej tradycji idealizmie niemieckim. Tak idea woli mocy, jak i idea wiecznego powrotu są bowiem wyrazem transformacji niemieckiej mistyki panteistycznej, która dokonała się za pośrednictwem idealizmu niemieckiego. Również fundamentalny dla mistyki problem dotyczący tego, jak pogodzić indywidualną wolę ludzką z uniwersalną wolą boską przechodzi przez idealizm niemiecki i przybiera w filozofii Nietzschego formę konfliktu pomiędzy autonomiczną, twórczą jednostką a zdeterminowanym, mechanicystycznym kosmosem, który powraca w tej samej formie w nieskończoność. Czy jednak w świecie, w którym wszystko poddane jest konieczności, możliwa jest autentyczna wolność i związana z nią twórczość (tworzenie prawdziwie nowych, oryginalnych jakości), skoro wszystko już było i skoro będzie powracać w tej samej formie? Szczegółową analizę relacji między wolnością a koniecznością w filozofii Nietzschego zajmiemy się w następnym rozdziale.

ROZDZIAŁ III

PROBLEM WOLNOŚCI I KONIECZNOŚCI W FILOZOFII NIETZSCHEGO

3.1. Koncepcja konieczności w filozofii Nietzschego

Przystępując do analizy zagadnienia wolności i konieczności w filozofii Fryderyka Nietzschego, wypada na wstępie uzasadnić strukturę niniejszego rozdziału, zgodnie z którą najpierw przyjrzymy się kategorii konieczności występującej w myśli Nietzschego, następnie koncepcji wolności, zaś na końcu omówimy tak istotną dla autora *Zaratustry* próbę syntezy konieczności z wolnością. Taki układ rozdziału odpowiada trójfazowemu schematowi historiozoficznemu, na którego zarys, jak już wielokrotnie wskazywaliśmy, możemy się natknąć tak w niemieckiej mistyce panteistycznej, jak i w filozofii Nietzschego. Przyjęcie takiej perspektywy jest naszym zdaniem najbardziej zasadne, ponieważ perspektywa ta jest w kontekście problemu wolności i konieczności dominująca, co sprawia, że dopiero w jej świetle związki pomiędzy myślą autora *Ludzkie, arcyłudzkie* a niemiecką mistyką panteistyczną stają się najbardziej widoczne. Historiozofia Nietzschego, podobnie jak opis procesu samo-realizacji Absolutu w niemieckiej mistyce panteistycznej, rozpoczyna się od wskazania na okres pełnej, pierwotnej jedności wszelkiego bytu. Nietzsche, jako przedstawiciel późnej nowożytności, wpisujący się w powstały za sprawą Winckelmanna fenomen niemieckiego mitu Grecji¹, tę pierwotną jedność będzie dostrzegał nie w nieświadomym samego siebie Absolucie, jak mistycy, lecz w presokratejskiej kulturze antyku. Jeśli zatem dla niemieckich i śląskich mistyków panteistycznych pierwotna jedność oznaczała nieświadomy samego siebie i dlatego zupełnie bezgrzeszny stan istnienia, stan całkowitej harmonii,

¹ Por. P. Pieniążek, *Nietzsche – agon (w) Grecji i (w) nowoczesności*, w: B. Banaś, P. Pieniążek (red.), *Nietzsche seminarium. Tom 4. Nietzsche a tradycja antyczna*, Adam Marszałek, Toruń 2012, s. 13.

to dla autora *Jutrzenki* to Grecja jest utraconym i niedoścignionym wzorcem człowieczeństwa i jedności kulturowej².

Warto zauważyć, że fascynacja Grecją towarzyszyła Nietzschemu od początków jego twórczości, choć u Nietzschego nie mamy do czynienia z prostym, zamkniętym modelem pierwotnej harmonii, a sam obraz Grecji podlega u niemieckiego filozofa stałej ewolucji. Naszym zadaniem jest ukazanie tego obrazu Grecji w filozofii Nietzschego oraz odpowiedź na pytanie, czy zasadnicze dla autora *Niewczesnych rozważań* spojrzenie na Grecję jako na czas całkowitej jedności między człowiekiem a naturą ulegało w myśli Nietzschego istotnym przemianom, czy też stosunek do Grecji jako do pewnego ideału kulturowego przez cały okres twórczy niemieckiego myśliciela był zasadniczo taki sam. Zwłaszcza w pierwszym okresie swojej twórczości Nietzsche idealizuje presokratejską Grecję, przeciwstawiając ją wyjałowionej nowoczesności³, dlatego badanie tej tematyki rozpoczniemy od analizy pierwszej ważnej publikacji Nietzschego, a mianowicie *Narodzin tragedii*, konfrontując przy tym obecne w niej motywy z niemiecką mistyką panteistyczną⁴. Mamy więc na uwadze

² Por. A. Lewandowski, *Przyszły antyk – o greckim ideale Nietzschego*, w: B. Banasiak, P. Pieniążek (red.), *Nietzsche seminarium. Tom 4. Nietzsche a tradycja antyczna...*, s. 35.

³ Por. P. Pieniążek, *Nietzsche – agon (w) Grecji i (w) nowoczesności...*, s. 15.

⁴ Warto w tym miejscu przypomnieć, że najwcześniejszymi publikacjami poświęconymi filozoficznemu rozważaniu nad Grecją była rozprawka *Sokrates i tragedia* oraz *Światopogląd dionizyjski*. Oba teksty zresztą są swego rodzaju wprawką do *Narodzin tragedii*, czy też, jak komentuje to Bogdan Baran, ich najwcześniejszą częścią. W *Sokratesie i tragedii* pojawia się motyw negatywnego wpływu Sokratesa na interpretację presokratejskiej filozofii, natomiast w *Światopoglądzie dionizyjskim* spotykamy te wszystkie motywy, które zostaną tak silnie ukazane w *Narodzinach tragedii*, czyli motyw tragicznej wizji świata, opozycji Apollo – Dionizos oraz pojednania jednostki z naturą. W *Światopoglądzie dionizyjskim*, tak jak w *Narodzinach tragedii*, Nietzsche pisze o dionizyjskich świętach, które na powrót pozwalały osiągnąć człowiekowi jedność z naturą, jednak w *Światopoglądzie dionizyjskim* niemiecki filozof o wiele silniej aniżeli w *Narodzinach tragedii* podkreśla, że świat jest wolą. Pisze na przykład: „U Greków wola chciała oglądać samą siebie przemienioną w dzieło sztuki” i że ta chęć jest główną przyczyną powstania tragedii. Zwraca także uwagę, że „im bardziej upadła wola, tym wyraźniej kruszy się wszystko na jednostki, im bardziej egoistyczna i samowolna jednostka, tym słabszy organizm, któremu ona służy”. W *Narodzinach tragedii* nie spotykamy się już z poglądem, według którego przejście z jedności w wielość ma swoją przyczynę w upadku, a sama wielość, będąca tego upadku efektem, zostaje utożsamiona z samowolą i egoizmem. *Światopogląd dionizyjski* więc, przynajmniej jeśli chodzi o metafizykę woli i rzeczy jej pokrewne, bliższy jest niemieckiej mistyce

przede wszystkim to, by podkreślić zależność Nietzschego od myśli Mistra Eckharta, Frankfurtczyka i Jakuba Böhmego. Zależność tę będziemy się oczywiście starali ukazać w kontekście transformacji nieodzownej dla niemieckiej mistyki panteistycznej problematyki wolności i konieczności, transformacji, którą Nietzsche dokonuje już w *Narodzinach tragedii*, nadając występującym w mistyce figurom własną, niepowtarzalną formę. W pierwszym rozdziale będzie nas zatem interesować przede wszystkim kategoria konieczności i jej związki z ideą jedności, wolności oraz woli.

Rozpoczynając rozważania na ten temat, musimy mieć świadomość, że jedność, którą autor *Narodzin tragedii* dostrzegł w Grecji, nie była bynajmniej prostym, harmonijnym stanem istnienia, bezrefleksyjną jednością pomiędzy człowiekiem a naturą, czy tak zwanym pierwotnym i utraconym już rajem ludzkości, z jakim możemy się spotkać w twórczości Schillera. Nietzsche, będąc w pełni świadomy nierealności tego rodzaju wizji antyku, zarzuca jej naiwność, z jaką epoka nowożytna przystępuje do badania kultury starożytnej bez odpowiedniego ku temu przygotowania. Krytykując Schillerowski, utopijny obraz Grecji jako niczym niezakłóconej harmonii pomiędzy człowiekiem a naturą, autor *Antychrysta* przeciwstawia mu własny pogląd na antyk, zgodnie z którym Grek nie egzystował, jak chciał Schiller, w bezrefleksyjnym stopieniu z naturą pojmowaną jako doskonała i dobra, lecz wręcz przeciwnie – był jak najbardziej świadomy prawdziwej, tragicznej natury bytu, której świadomość wyzwalała w nim poczucie grozy i absurdu istnienia⁵. Aby przezwyciężyć poczucie absurdalności i daremności egzystencji ludzkiej, Grecy musieli zdaniem Nietzschego wytworzyć świat iluzji i pozorów, czyli religię, świat bogów zamieszkujących na Olimpie, ponieważ dzięki greckim bogom nędza ludzkiego życia znajdowała usprawiedliwienie. Jak pisze na ten temat sam Nietzsche: „Tak oto bogowie usprawiedliwiają życie ludzkie, sami nim żyjąc – jedyna usprawiedliwiająca teodycea!”⁶. To zatem, co dla kontynuatorów rozpoczętego przez Winckelmanna niemieckiego mitu Grecji, w tym zwłaszcza Schillera, przesądzało o antyku jako o czasie jedności, w którym ludzkość egzystowała w zgodzie ze światem natury i bogów – chodzi głównie o twórczość Homera

panteistycznej niż *Narodziny tragedii*, choć w obu tych tekstach wiedzie prym sztuka tragiczna jako narzędzie, które umożliwiło Grekom całkowitą afirmację życia. Por. B. Baran, *Inedita Nietzschego*, w: F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009, s. 7–8, 50, 53.

⁵ Por. F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, w: *Dzieła wszystkie. Tom 1 (Narodziny tragedii, Niewczesne rozważania)*, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2012, s. 67.

⁶ Tamże, s. 87.

przedstawiającą harmonijne stosunki między ludźmi a bogami – stanowi dla Nietzschego dowód na to, że przedstawiana przez Homera jedność pomiędzy jednostką a naturą jest niczym innym, jak złudzeniem, pozorem, apollińską iluzją, za pośrednictwem której Grecy radzili sobie z nędzą i grozą istnienia⁷. Oślawiona grecka harmonia jest zatem dla Nietzschego jedynie powierzchnią, pod którą świadomość helleńska skrywała prawdę o absurdzie istnienia i występującego w nim bezmiaru cierpienia. Warto w tym miejscu przypomnieć, że tak apollińskość, jak i dionizyjskość to dla autora *Narodzin tragedii* dwa artystyczne popędy, które wyłaniają się z samej natury i które na mocy konfliktu, walki przeciwieństw, wzajemnie się pobudzają do tworzenia coraz to nowych form istnienia. Apollińskość związana jest z rozsądkiem, umiarem i ufnością w podmiotowość (*principii individuationis*), natomiast dionizyjskość z upojeniem, szaleństwem i anihilacją podmiotowości, ponownym stopieniem się ze źródłem wszelkiego bytu⁸.

Poczucie jedności z bytem nie było dla Nietzschego, jak dla Schillera oraz innych nowoczesnych badaczy starożytności, stanem występującym w antyku naturalnie i powszechnie, to jest nieświadomą samej siebie egzystencją w całkowitej jedności z naturą, ale jedność tę można było według Nietzschego dopiero osiągnąć i stać się jej świadomym w misteriach dionizyjskich, które były ważną częścią usprawiedliwiającej i gloryfikującej życie religii greckiej. Zarówno dla Schillera, jak i romantyków jenajskich, jedność z dionizyjską naturą występowała jako etap kulturowo-historyczny, pierwsza faza rozwoju człowieka, podczas gdy u Nietzschego dionizyjska natura jest pierwotnym, przedludzkiem i przedkulturowym stanem, który swe znaczenie kulturowe uzyskuje dopiero w syntezie z Apollinem, nadając pierwotnej, dionizyjskiej naturze nowy, ludzki sens. O ile więc w niemieckiej mistyce panteistycznej, romantyzmie jenajskim oraz w idealizmie niemieckim pierwotna jedność, czy to jako niezróżnicowana boskość, czy jako antyk (Schelling, Hegel), wiązała się w mniejszym lub większym stopniu z nieświadomością, bezrefleksyjnością – naiwnym stanem istnienia – o tyle w Nietzscheańskim obrazie Grecji możemy zaobserwować pewną ambiwalencję, ponieważ, jak mogliśmy zauważyć, Grecy z jednej strony odczuwali zachwyt i poczucie zespolenia z dionizyjskim życiem, z drugiej natomiast przeżalenie, grozę oraz wyobcowanie wobec dionizyjskiej natury. U Nietzschego nie ma także właściwego dla niemieckiej mistyki panteistycznej programu powrotu do jedności (anihilacji jednostkowości jako finalnego etapu procesu samorealizacji Boga), lecz chodzi o powrót do jedności zapośredniczony przez wnoszącą

⁷ Por. tamże, s. 67.

⁸ Por. tamże, s. 59–62.

dystans między jednostką a bytem sztukę tragiczną, co stanie się o wiele bardziej zrozumiałe, gdy przedstawimy, w jaki sposób zdaniem Nietzschego to właśnie sztuka tragiczna przyczyniała się do osiągnięcia przez Greka jedności z bytem i czym ta jedność w swej istocie była, skoro nie przypomina ona pierwotnego, nieodróżnionego i nade wszystko nieświadomego samego siebie stanu, jaki jako jedność opisuje niemiecka mistyka panteistyczna.

Żeby zrozumieć, dlaczego Nietzsche nadał tak wysoką rangę sztuce, należy przypomnieć, że Grek, tworząc świat bogów olimpijskich, czyli apolliński pozór umożliwiający mu egzystencję w obliczu absurdu i bezsensowności istnienia, naśladował tym samym twórczą postawę jedynie istniejącej w rzeczywistości substancji, Dionizosa, której wszystko, w tym człowiek i świat, było przejawem. Dionizos w okresie *Narodzin tragedii* był dla Nietzschego pojęciem symbolizującym sprzeczną i odwiecznie twórczą naturę życia⁹, nierozważnym i niemoralnym Bogiem-artystą, skrytym za stawaniem się, „który i w budowaniu, i w niszczeniu, i w dobrym, i w złym pragnie odczuwać nieustanną rozkosz i własne samowładztwo, który tworząc światy, uwalnia się od niedoli i pełni, i przepelnienia, od cierpienia wywołanego stłoczonymi w nim sprzecznościami”¹⁰. Dionizos, symbolizujący spreczne, pełne napięć i udręki życie jest wobec tego największym artystą, ponieważ do swojego wybawienia od cierpienia potrzebuje „zachwycającej wizji pełnego rozkoszy pozoru”¹¹; z nadmiaru cierpienia wyłania apolliński pozór, świat logiki, porządku i racjonalności, ale za cenę zapomnienia o sobie samym. W jednostce, przejawie Dionizosa, powtarza się jednak cierpienie Boga, pojawia się świadomość ogromu udręki istniejącej w świecie, tak, że człowiek pod wpływem tej udręki naśladuje działalność niemoralnego Boga-artysty i tak jak on tworzy zbawczą wizję usprawiedliwiającą absurd i grozę egzystencji. W tym właśnie sensie sztuka jest metafizyczną aktywnością, która usprawiedliwia pełen udręki świat nie jako fenomen moralny, lecz estetyczny¹².

Przed negacją życia, jak pisaliśmy wcześniej, chronił Greków wytworzony przez nich świat bogów olimpijskich, lecz dopiero w misteriach dionizyjskich, będących istotną częścią religii greckiej, Hellen miał pełny wgląd zarówno w całkowity, niezmierny absurd, jak i w to, że ten niezmierny absurd i wynikające z niego okrucieństwo oraz cierpienie są jedynie fenomenem artystycznym. Właśnie

⁹ Por. A. Lewandowski, *Przyszły antyk – o greckim ideale Nietzschego ...*, s. 46.

¹⁰ F. Nietzsche, *Narodzin tragedii ...*, s. 51.

¹¹ Tamże, s. 68.

¹² Por. tamże, s. 51.

ten dystans wobec absurdu i grozy istnienia, który w grecką świadomość wniosła tragedia attycka, chronił świat helleński przed „buddyjską negacją woli”¹³.

Tragedia attycka, jak pisze o niej Nietzsche, „w swej najstarszej postaci (...) miała za przedmiot jedynie cierpienie Dionizosa” i „(...) przez dłuższy czas pozostawał on właśnie jedynym bohaterem scenicznym”¹⁴. Ukazywała ona świat jako rozszarpanego i rozczłonkowanego Dionizosa, który doświadcza na sobie cierpienie związanych z indywidualizacją – „[z]e śmiechu Dionizosa powstał olimpijscy bogowie, z jego łez – ludzie”¹⁵ – oraz umożliwiała Grekowi kontemplację samego siebie jako jedynie istniejącej, wiecznej woli życia, będącej, jak określa to Nietzsche, naszą najgłębszą istotą oraz wspólnym podłożem nas wszystkich¹⁶.

Ta kontemplacja burzyła w Greku ufność w świat harmonii i porządku, świat poddany zasadzie *principii individuationis*, wskazując na dotąd okrutną i obcą naturę jako na przejaw twórczej woli życia i artystyczną grę woli samej ze sobą. W misteriach dionizyjskich to, co dotąd wydawało się człowiekowi obce i przepełniało go grozą, ukazywało się jako jedność w wielości, tak że „[p]od czarem dionizyjskości nie tylko zawiązuje się na powrót więź człowieka z człowiekiem: także wyobcowana, wroga i ujarzmiona natura fetuje ponownie święto pojednania ze swym utraconym synem, człowiekiem”, co sprawia, że człowiek „nie jest już dziełem sztuki: w dreszczu upojenia objawia się tu artystyczna moc całej natury, ku najwyższemu, upojnemu zadowoleniu prajedni”¹⁷. Tragedia attycka ukazywała więc świat jako dzieło sztuki niemoralnego Boga-artysty. Nietzsche pisze o tym w następujący sposób:

Albowiem gwoli naszego ponizenia i wywyższenia musi być dla nas jasne przede wszystkim, że cała komedia sztuki nie rozgrywa się wcale ze względu na ulepszenie i wykształcenie nas, (...) z pewnością możemy jednak przyjmować w odniesieniu do nas samych, że dla jego rzeczywistego twórcy jesteśmy już obrazami i artystycznymi projekcjami i że nasza najwyższa godność tkwi w znaczeniu dzieł sztuki¹⁸.

Ta wyraźna, jak można przypuszczać, aluzja do chrześcijaństwa wskazuje, że w tragedii greckiej nie spoglądano na człowieka jak na szczególnie i rozumny twór osobowego Boga, twór, który ma do zrealizowania określony cel (dążenie

¹³ Por. tamże, s. 81.

¹⁴ Tamże, s. 91.

¹⁵ Tamże, s. 92.

¹⁶ Por. tamże, s. 60.

¹⁷ Tamże, s. 62.

¹⁸ Tamże, s. 74.

do moralnej doskonałości), lecz widziano w jednostce część nierozumnego i bezcelowego życia, z którym jednostka mogła na powrót się zjednoczyć. Jak już pisaliśmy i jak podkreśla to z całą wyrazistością Malwina Rolka, Grecy pod postacią Dionizosa czcili wieczność wciąż odradzającego się i twórczego w swojej istocie życia¹⁹. Świat kultury, świat harmonii i porządku reprezentowany przez Apolla, łączył się w misteriach dionizyjskich ze światem natury, bezcelowym i twórczym chaosem kosmosu. Tak złączone dwa popędy artystyczne, apolliński i dionizyjski, tworzyły tragedię attycką²⁰, która nadawała greckiej kulturze jedność. I właśnie taką jedność, jedność między światem natury i kultury, afirmuje Nietzsche w *Narodzinach tragedii*. Podstawą tragedii attyckiej był składający się z muzyki i liryki (elementu dionizyjskiego) oraz dramatu i epiki (elementu apollińskiego) mit tragiczny. W micie tragicznym ukazujący się najpełniej w muzyce i liryce pełen cierpienia i sprzeczności pierwotny, dionizyjski stan istnienia był objaśniany za pomocą zrozumiałych dla jednostki apollińskich przenośni, dlatego to mit pozwalał Grekowi osiągnąć „jedność z najgłębszą podstawą świata”²¹ oraz w odpowiedni sposób ustosunkowywał jednostkę do przepelnionej cierpieniem egzystencji. Jak pisze na ten temat autor *Zaratustry*, „mit tragiczny ma usprawiedliwić świat, przekonując nas, że brzydota i dysharmonia są grą artystyczną, w której woła igra sama ze sobą w wiecznej pełni rozkoszy istnienia”²². Mit „zamyka cały ruch kulturowy w jedność”²³, dlatego kultura pozbawiona mitu, a taką kulturą jest dla Nietzschego kultura nowożytna, zamyka człowiekowi dostęp do całości bytu, dionizyjskiej pełni istnienia, co prowadzi do dualizmu, separacji między światem natury i kultury oraz destrukcji egzystencji człowieka. Taki też jest największy zarzut Nietzschego w stosunku do pozbawionej jedności epoki nowożytnej, co też szczegółowo rozwinieemy w następnej części tego rozdziału.

Usprawiedliwienie przez tragedię grecką obecnych w świecie brzydoty, dysharmonii i ogromu cierpienia jako fenomenów estetycznych wiąże się z koncepcją konieczności, ponieważ w tragedii jednostka była postrzegana jako wyraz twórczej, artystycznej gry Dionizosa z samym sobą, który z konieczności przejawiał się w wielości form w ten, a nie w inny sposób. Tragedia, ukazując

¹⁹ Por. M. Rolka, *Zagadka Ariadny – mityczny szyfr wiecznego powrotu*, w: M. Proszak (red.), *Boska radość powtórzenia. Idea wiecznego powrotu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014, s. 134.

²⁰ Por. F. Nietzsche, *Narodziny tragedii...*, s. 59.

²¹ Tamże, s. 63.

²² Tamże, s. 148.

²³ Tamże, s. 143.

kosmos jako rozczłonkowanego, przejawiającego się z konieczności Dionizosa – kosmos pozbawiony jakiegokolwiek sensu i celu – ukazywała tym samym jednostce cierpienie we wszechświecie jako jej własne cierpienie, jej twórcze dzieło, co powodowało, że Grek odczuwał całkowite zespolenie z całością bytu, w tym z przejawami, które świadomości apollińskiej jawiły się jako odrażające i złe. Afirmacja istnienia miała swą podstawę w tragicznej wiedzy o cierpieniu i okrucieństwie jako fundamentalnych cechach życia. Brak afirmacji cierpienia i zła oznaczałby więc negację samego życia, a to w obliczu istniejącej konieczności – przejawy istnienia, Dionizosa, nie mogą stać się inne niż są – byłoby zupełnie bezsensowne. Dostrzegamy więc, że kategoria konieczności przypieczętowała zespolenie jednostki z bytem. W tragedii wola jednostkowa uświadamiała sobie, że jest wyłącznie zjawiskiem, przejawem jedynie istniejącej substancji, która zawiera w sobie wszystko i jest obecna we wszystkim: potężnego, niszczącego, twórczego i radosnego życia²⁴.

Czym wobec tego w tak pojętym światopoglądzie jest wolność ludzka? Próbuąc odpowiedzieć na to pytanie musimy pamiętać, że Nietzsche nie porusza w *Narodziinach tragedii* zagadnienia ludzkiej wolności wprost, jednak z obecnych w tym dziele tez filozoficznych możemy wywnioskować, że wolność pojęta jako zdolność do autonomicznych decyzji dokonywanych przez niezależny od świata zewnętrznego podmiot („ja”) nie istnieje, jest dla Nietzschego złudzeniem, i to złudzeniem związanym z moralną interpretacją świata, interpretacją ufundowaną na idei winy i kary, od których autor *Jutrzenki* zdecydowanie się odcina. Świat będący przejawiającym się z konieczności dziełem sztuki – rozczłonkowanym, cierpiącym Dionizosem – nie może być fenomenem moralnym, czymś, za co ktoś mógłby być odpowiedzialny, bo życie w sposób nieświadomy determinuje się do przejawiania się w ściśle określony sposób w każdym swym uzewnętrznieniu, a więc charakter i decyzje jednostek nie mogą być ich wolnym dziełem.

Przejawiający się z konieczności kosmos budzi również skojarzenia z niemiecką mistyką panteistyczną, dlatego spróbujmy się teraz przyjrzeć podobieństwom i różnicom pomiędzy figurami mistyczo-filozoficznymi z *Narodziin tragedii* a tymi, które występują w niemieckiej misticie panteistycznej. Tego typu porównanie da nam, jak można przypuszczać, odpowiedź na pytanie, w jak wielkim stopniu idee znajdujące się w *Narodziinach tragedii* są transformacją koncepcji charakterystycznych dla niemieckiej mistyki panteistycznej.

Jeśli chodzi o kategorię najbardziej nas interesującą w tym podrozdziale, czyli kategorię jedności, to warto zwrócić uwagę na to, że o ile w misticie

²⁴ Por. tamże, s. 80.

jedność jest kategorią ontologiczną, o tyle w filozofii Nietzschego ma ona przede wszystkim znaczenie kulturowe, choć autor *Zaratustry*, co oczywiste, również mówi o prabyćcie jako o jedności w znaczeniu ontologicznym. Dla niemieckich i śląskich mistyków panteistycznych pierwotna jedność jest nicością, to znaczy niezróżnicowaną i nieświadomą samej siebie boskością, która następnie dąży do realizacji samej siebie w bycie, osiągając ostatecznie samoświadomość w człowieku. Uświadomienie sobie przez jednostkę, że Bóg jest wszystkim we wszystkim, to jedność zrealizowana, osiągnięcie przez Boga w bycie pełni wszelkich możliwości, którą Mistrz Eckhart i jego następcy określają mianem *unio mystica*, całkowitego i trwałego zjednoczenia indywidualnej woli ludzkiej z uniwersalną wolą boską. Nietzsche natomiast, choć pisze, że w trakcie misterii dionizyjskich „przez okamgnienie jesteśmy samą praistotą i odczuwamy jej żądzę istnienia i rozkosz istnienia”²⁵, to zespolenie jednostki z bytem przedstawia jako chwilowe i niesłużące realizacji ostatecznego celu, jakim jest poznanie przez Absolut, że jest wszystkim, co istnieje. Osiągnięcie jedności z bytem jest więc u Nietzschego mimowolne i niezagwarantowane teologicznie, jak ma to miejsce w niemieckiej mistyce panteistycznej. Tym samym powrót do jedności nie jest w *Narodzinach tragedii* przypieczętowany przez anihilującą jednostkową świadomość *unio mystica*, lecz jest powrotem estetyczno-kontemplacyjnym, powiązany z osiągnięciem przez Dionizosa, dzięki sztuce, tragicznej samoświadomości w jednostce. Tragedia, jak wskazuje sam Nietzsche, nie odwzorowywała rzeczywistości, lecz uświęcała ją²⁶ poprzez kontemplacyjny, zachowujący podmiotowość dystans, tak że będący jej przedmiotem niemoralny Bóg Dionizos nie był, jak już podkreślaliśmy, Bogiem w sensie właściwym, to znaczy bytem metafizycznym, który poprzez świat i człowieka dąży do osiągnięcia swego celu, jak Bóg niemieckich mistyków panteistycznych, lecz był wyłącznie symbolem różnorodności i tragizmu samego życia. Pierwotną substancją jest zatem w *Narodzinach tragedii* nie immanentna światu boskość, lecz wszechobecne życie, w czym widać przesunięcie akcentów jeśli chodzi o hierarchię motywów, z jakimi możemy się spotkać w niemieckiej mistyce panteistycznej, bo o ile w mistyce podstawą wszelkiego bytu, w tym życia, którego istotą są konflikty i sprzeczności, jest niezróżnicowana i nieświadoma siebie samej nicości, o tyle w myśli Nietzschego sprzeczność i konflikty są podstawą bytu (w niemieckiej mistyce panteistycznej sprzeczność i przeciwieństwa pojawiają się w toku rozwoju jedności, zaś u Nietzschego jedność tę określają); autor *Wędrowca i jego cienia* mówi o prasprzeczności i prabólu

²⁵ Tamże, s. 118.

²⁶ Por. tamże, s. 80.

będącymi esencją życia, zaś mistycy podkreślają, że życie jest wynikiem rozdarcia pierwotnej harmonii. Kategoria jedności, by podsumować niniejszy wątek, jest w *Narodzinach tragedii* oznaką pojednania kultury i natury, które osiągnięto w presokratejskiej Grecji, podczas gdy w niemieckiej mistyce panteistycznej jedność jest osiągnięciem przez Boga samoświadomości w bycie, pełną manifestacją jego własnej natury.

W niemieckiej mistyce panteistycznej dążenie przez Boga do osiągnięcia samoświadomości w bycie jest połączone z jego samodeterminacją, tak że przejawiający się z konieczności kosmos jest manifestacją całkowicie spontanicznego i przez to wolnego aktu Boga – absolutna wolność jest tożsama z najwyższą koniecznością – natomiast w *Narodzinach tragedii* kategoria konieczności nie ma żadnego związku z racjonalnym i uniwersalnym celem, który swym zasięgiem miałby obejmować całe istnienie, mimo że swego rodzaju mimowolnym celem można określić samowiedzę artystyczną. Wszakże w *Ecce homo* sam Nietzsche zarzuca *Narodzinom tragedii* zainspirowany filozofią Hegla eschatologiczno-dialektyczny charakter – walka przeciwieństw, Apolla i Dionizosa, i ich prowadzące do samowiedzy artystycznej pojednanie, jakie dokonuje się w tragedii²⁷ – choć publikacji tej bliżej w tym względzie do dialektycznego schematu występującego w niemieckiej mistyce panteistycznej niż do racjonalistycznego panteizmu Hegla. Nietzsche przedstawia kosmos jako bezrozumny i bezcelowy oraz okrutny i obojętny dla znajdującego się w nim człowieka, co jak wiemy, jest przyczyną tragizmu egzystencji ludzkiej. W mistyce nędza życia jednostki ma swoją przyczynę nie w odwiecznie sprzecznej i tragicznej naturze bytu, jak u autora *Niewczesnych rozważań*, lecz w grzechu, separacji indywidualnej woli człowieka od uniwersalnej woli boskiej. U Nietzschego zaś jednostka, jako podmiotowość, wyodrębnia się wraz z samozaprzeczeniem i samowyobcowaniem Dionizosa w świecie apollińskim. Grzech jest w myśli mistyków częścią koniecznego procesu, dążącego do ponownej, tym razem wzbogaconej o samoświadomość jedności. Z kolei w *Narodzinach tragedii* nie ma tak pojętego programu powrotu do jedności, choć oczywiście spotykamy się tam z próbą przywrócenia scalającego kulturę z naturą mitu dionizyjskiego na gruncie współczesnej Nietzschemu kultury niemieckiej²⁸. Tak rozumiana jedność nie jest jednak w jakikolwiek sposób związana z harmonią, spełnieniem i spokojem, o jakich mówi niemiecka mistyka panteistyczna, lecz z zagwarantowaną przez mit afirmacją sprzeczności, bólu i cierpienia jako koniecznych pierwiastków życia.

²⁷ Por. F. Nietzsche, *Ecce homo. Jak się staje, czym się jest*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009, s. 99.

²⁸ Por. tamże, s. 133.

Omawiając podobieństwa między filozofią Nietzschego z okresu *Narodzin tragedii* a twórczością Mistra Eckharta i jego następców, nie sposób nie wspomnieć, że zarówno dla Nietzschego, jak i dla niemieckich mistyków panteistycznych przejawiający się z konieczności twórczy kosmos jest niczym innym, jak wolą, która manifestuje się w każdym przejawie istnienia. Nietzsche, pozostając pod silnym wpływem Schopenhauera, pisze, że „z sercowej komory woli świata rozlewa się szaleńcze pożądanie istnienia”²⁹, czyli wola życia jest dla autora *Zmierzchu bożyszcz* siłą immanentną światu, natomiast w niemieckiej mistyce panteistycznej wola znajduje się pierwotnie poza wszelkim bytem – jest nicością – a dopiero później, poddając się procesowi samorozwoju, przechodzi w człowieka i w świat.

Kolejnym tekstem niemieckiego filozofa, w którym Grecja przedstawiona jest jako niedościgniony wzorzec jedności między kulturą a naturą, jest *Rywalizacja Homera*. Jedność między światem kultury i natury Nietzsche wyraźnie podkreśla już na samym początku tej publikacji, gdy pisze, że Grecy, przeciwnie niż obywatele epoki nowożytnej, nie postrzegali człowieka jako czegoś, „co oddziela człowieka od natury i go od niej odróżnia”³⁰, lecz jako coś, co jest z naturą „nierozdzielnie zrośnięte”³¹. Grecy mieli świadomość, że instynkty, które w nowoczesnej, będącej w znacznej mierze świeckim wyrazem ideałów chrześcijańskich kulturze, uchodzą za zwierzęce, niskie czy zwyczajne złe – między innymi zawiść, zazdrość, agresja – są nieusuwalnym rysem natury ludzkiej, dlatego stworzyli w swojej kulturze warunki, które umożliwiały realizację tych instynktów. Pisząc o wytworzeniu w kulturze odpowiednich warunków zapewniających realizację podstawowych instynktów, mamy oczywiście na myśli grecki *agon*, gdzie uczucia nienawiści, zazdrości i zawiści były wykorzystywane we współzawodnictwie i gdzie samą rywalizację postrzegano jako konieczną do podtrzymania zdrowia państwa³². Grecka *polis* nie tłamsiła w żaden sposób naturalnych instynktów, lecz zaadaptowała je w służbie kultury, tak by służyły

²⁹ Tamże, s. 136.

³⁰ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe...*, s. 69.

³¹ Tamże.

³² Por. tamże, s. 72; ciekawie pisze na ten temat Józef Pietrzak. W swojej pracy *Nietzscheańska koncepcja wychowania* podkreśla on, że dla Nietzschego Grecy byli przykładem sublimacji, bo nie wypierali się dzikich, naturalnych popędów, lecz opanowywali je, ograniczając ich ekspresję do określonych dni i kultów. Dziką energię popędów wykorzystywali więc do tworzenia coraz wyższej kultury. Por. J. Pietrzak, *Nietzscheańska koncepcja wychowania*, Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Słupsku, Słupsk 1997, s. 182.

one dobru miast³³. Obraz greckich miast, wykorzystujących elementy rywalizacji do tworzenia kultury miast, w których jednostka mogła czuć się spełniona, Nietzsche opisuje w ten oto sposób:

Każdy ateńczyk na przykład winien we współzawodnictwie rozwijać swoją jaźń do tego stopnia, by być Atenom możliwie najbardziej użytecznym i przynosić jak najmniej szkód. Nie była to ambicja bez miary i granic jak zazwyczaj ambicje współczesne. Młodzieniec myślał o dobru swego macierzystego miasta, gdy biegł, rzucał dyskiem lub śpiewał w zawody (...). Każdy Grek od dzieciństwa czuł w sobie palące pragnienie, by we współzawodnictwie miast być narzędziem służącym dobru własnego miasta. To rozpałało jego egoizm, to go powściągało i hamowało. Jednostki w antyku były więc bardziej wolne, bo ich cele były bliższe i lepiej uchwytnie. Współczesnego człowieka natomiast wszędzie przygważdża nieskończoność jak szybkonogiego Achilleśa w przypowieści eleaty Zenona (...)³⁴.

W *Rywalizacji Homera*, tak jak w *Narodzinach tragedii*, Grecja – jako czas pełnej jedności człowieka z naturą, zostaje przeciwstawiona pozbawionej tej jedności nowożytności. W *Narodzinach tragedii* łączność jednostki z bytem zapewniał mit tragiczny i sztuka tragiczna w ogóle, zaś w *Rywalizacji Homera* tym spoiwem jest współzawodnictwo, bo to ono w sposób akceptowalny dla kultury ukazuje spór i walkę jako esencję życia. Ponadto obywatel greckiej *polis*, służąc poprzez współzawodnictwo dobru swego miasta, odzwierciedlał swoją postawą nie tylko jedność z całością, rozumianą jako wszechobecne życie, ale również z całością pojmowaną jako społeczność miasta, czy szerzej – państwa. Nietzsche dobitnie podkreśla, że właśnie ten sposób egzystencji – jedność jednostki ze wspólnotą, ogółem – sprawiał, że w Grecji ludzie byli

³³ Por. tamże, s. 73.

³⁴ Tamże. Zauważmy, że *agonizm* grecki nie wiązał się dla Nietzschego jedynie z rywalizacją sportową, lecz był czymś nieodłącznym od egzystencji Greka w jej różnych przejawach. W wykładzie poświęconym historii wymowy greckiej (1874) Nietzsche stwierdza na przykład, że w antyku wierzono, że dzięki umiejętności przemowy jednostka może całkowicie zapanować nad innymi osobnikami, że całą starożytność przenikała bezgraniczna ufność w to, że będąc utalentowanym retorem i stylistą, można dokonać wszystkiego poprzez podporządkowanie sobie innych do własnych celów. Oprócz rywalizacji manifestującej się w sporcie, mamy zatem u Nietzschego do czynienia także z *agonem* retorycznym, *agonem* mowy. Wyniesienie *agonu* retorycznego związane jest z zainteresowaniem Nietzschego językiem, postromantycznym uznaniem jego metaforyczno-retorycznej natury. Por. F. Nietzsche, *Fragmenty wykładu o historii wymowy greckiej* (1874), „Sztuka i Filozofia” 2001, nr 19, s. 10–11. Zob. Ph. Lacoue-Labarthe, *Obejście*, „Teksty Drugie” 2004, nr 3, s. 118–144.

naprawdę wolni, ponieważ w przeciwieństwie do ludzi nowoczesnych, którzy przeciwstawiają się uniwersalnemu porządkowi (całości), tracąc poprzez to jakikolwiek punkt odniesienia i popadając w zagubienie, w antyku jednostka realizowała własną naturę w obrębie całości, nie będąc zdaną na jałowe, bezowocne poszukiwanie własnej tożsamości, jak ma to miejsce po rozpadzie narracji metafizyczno-religijnej. Tym zatem, co odróżnia *Rywalizację Homera* od *Narodzin tragedii* jest to, że w *Rywalizacji Homera* Nietzsche wskazuje, że w Grecji jednostki były wolne, podczas gdy w *Narodzinach tragedii* o wolności nie mogło być mowy. Poprzez wolność, jak mogliśmy zauważyć, niemiecki filozof rozumie egzystencję w zgodzie z własną naturą i taką wolność było w stanie jego zdaniem zagwarantować wyłącznie greckie państwo, które z nieodłącznej naturze rywalizacji (sporu i konfliktów) uczyniło istotny element własnej kultury. W *Rywalizacji Homera* jedność z naturą realizowała się więc poprzez indywidualizujące jednostki współzawodnictwo na rzecz dobra wspólnoty – *polis*, natomiast w *Narodzinach tragedii* zespolenie z naturą było zagwarantowane przez poznanie tragiczne, miało poznawczo-estetyczny charakter i znosiło empiryczną jednostkowość na rzecz świadomości kontemplującej.

Gdyby chcieć wskazać na podobieństwa pomiędzy niemiecką mistyką panteistyczną a *Rywalizacją Homera*, to tych podobieństw byłoby zasadniczo niewiele. *Rywalizacja Homera* nie jest zresztą, jak *Narodziny tragedii*, całościowym filozoficznym namysłem nad światem Greków, lecz tekstem z najwcześniejszego, tak zwanego filologicznego okresu w twórczości Nietzschego, będącym częścią wykładu inauguracyjnego *Homer i filologia klasyczna*, mającym na celu porównanie Homera z Hezjodem³⁵. Jak jednak pisaliśmy, podobieństw między niemiecką mistyką panteistyczną a tą publikacją jest kilka. Pierwszym z nich jest niewątpliwie wskazanie na okres pełnej jedności, który uległ rozpadowi, w następstwie czego pojawia się postulat powrotu do utraconej jedności. Drugim podobieństwem jest idea, zgodnie z którą człowiek, jako przejaw całości – mistyka pojmuje tę całość jako boskość, natomiast Nietzsche jako pozbawioną metafizyczno-religijnego odniesienia naturę – może zrealizować własną istotę i osiągnąć dzięki temu autentyczną wolność, funkcjonując wyłącznie w zgodzie z tą całością i w jej obrębie, a nie przeciwstawiając się jej. W niemieckiej misticie panteistycznej realizacja własnej istoty dokonuje się poprzez *unio mystica*, zaś w *Rywalizacji Homera* wiąże się z afirmacją podstawowych popędów ludzkich – zawiści, chęci zemsty, nienawiści, agresji – to znaczy z wykorzystywaniem ich przez jednostkę do stawania się lepszą i silniejszą wersją samej siebie, w czym można z kolei dostrzec

³⁵ Por. B. Baran, *Inedita Nietzschego*, w: F. Nietzsche, *Pisma pozostale ...*, s. 7.

pierwsze, jeszcze mało wyraźne oznaki kształtowania się koncepcji woli mocy (istnienie nieustannie dąży do samoprzewycięzania). Grecki agonizm zatem, obok mistyczno-panteistycznej metafizyki woli, mógł mieć wpływ na powstanie fundamentalnej dla filozofii Nietzschego idei woli mocy. I wreszcie trzecim, najbardziej widocznym podobieństwem między niemiecką mistyką panteistyczną a *Rywalizacją Homera* jest pogląd, według którego życie w swojej esencji opiera się na sporze, napięciach i konfliktach.

Następną publikacją, w której Nietzsche przywołuje przedplatońską Grecję jako wzorzec jedności jest *Filozofia w tragicznej epoce Greków*. I o ile w *Narodzinach tragedii* oraz w *Rywalizacji Homera* niemiecki myśliciel kładł nacisk na jedność między naturą i kulturą, o tyle w *Filozofii w tragicznej epoce Greków* akcentowana jest jedność między teorią a praktyką życiową, ale w odniesieniu do tragicznej wizji świata. Myśliciele przedplatońscy, jak pisze Nietzsche, „dzięki szacunkowi dla życia, dzięki idealnym potrzebom życiowym przepędzili swą samą w sobie nienasyconą żądzę wiedzy – wszystkiego bowiem, czego się uczyli, chcieli od razu zaznać w życiu”³⁶. Ta zgodność między wiedzą a praktyką stanowiła o jedności stylu w życiu jednostki³⁷, sprawiając, że filozofowie przed Platonem jawili się Nietzschemu jako „w całości wykuci z jednego kamienia”³⁸ i jako jedna społeczność, w której występowały, jak określa to autor *Schopenhauera jako wychowawcy*, wyłącznie typy czyste³⁹, czyli takie, u których „myślenie wiąże z ich charakterem ścisła konieczność”⁴⁰. Nietzsche, pisząc o jedności stylu, wskazuje zatem na to, że filozof przedplatoński w całości realizował własną istotę, dzięki czemu jego działania były w każdym momencie pełną manifestacją jego charakteru. Na tym polega też zdaniem niemieckiego myśliciela rzetelne uprawianie filozofii, czyli na poznaniu swojej prawdziwej istoty i jej afirmacji w działaniu. Tak rozumianą filozofię uprawomocniała jednak jedynie kultura przedplatońska, w której filozof nie był kimś przypadkowym, i która wskutek działalności Platona i jego następców została następnie zniszczona do tego stopnia, że jej pierwotna jedność stylu zaczęła się rozpadać, a w miejsce filozoficznych typów czystych wstąpiły typy mieszane i wszechstronne, u których pogoń za teoretyczną wiedzą została oderwana od praktyki życiowej, w żaden sposób nie odzwierciedlając ich charakterów.

³⁶ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe...*, s. 89.

³⁷ Por. tamże, s. 92.

³⁸ Tamże, s. 89.

³⁹ Por. tamże, s. 91.

⁴⁰ Tamże, s. 89.

Przyglądając się obrazowi Grecji, jaki kreśli Nietzsche w *Filozofii w tragicznej epoce Greków*, trudno nie dostrzec, że przedstawiona w tym tekście Grecja jest Grecją wyidealizowaną. Nietzsche pisze na przykład, że myśliciele przedplatońscy uprawiali filozofię w okresie pełni szczęścia i radości, ukazując tym samym nam, współczesnym, z czym rzetelne zajmowanie się filozofią powinno się wiązać (chodzi oczywiście o bezwzględną afirmację życia)⁴¹, lecz nie znamy źródeł, które potwierdzałyby, że tym, co odróżnia okres przedplatoński od pozostałych okresów i nurtów filozoficznych, jest bezwzględna afirmacja życia. Nietzsche niewątpliwie także wkomponowuje wykształconą w nowożytności ideę suwerennej i wybitnej jednostki w antyczny pejzaż, w którym suwerenne, czyli niepodlegające porządkowi metafizyczno-społecznemu indywiduum nie istniało. Grek realizował bowiem swoją naturę o tyle, o ile pełnił funkcję nadaną mu przez uniwersalny, reprezentowany przez *polis* porządek. Nietzsche natomiast pisze o myślicielach przedplatońskich jako o wybitnych indywidualnościach, które tworzyły własny, zupełnie niezależny od panującego porządek. Jest oczywiście wiele prawdy w stwierdzeniu, że filozofowie przedplatońscy czy filozofowie Greccy pod wieloma względami wyróżniali się od społeczności, w której żyli, niemniej cechy, które przypisuje przedplatończykom Nietzsche – między innymi całkowitą zgodność wyznawanych przez nich teorii z ich osobowościami oraz bezwarunkową afirmację życia – są z pewnością wynikiem pewnej idealizacji i mają piętno nowożytnych procesów indywidualizacji i upodmiotowienia. Ten wyidealizowany obraz Grecji jako czasu całkowitej jedności między wiedzą a praktyką zostaje zresztą w tekście przeciwstawiony pogrążającej się w odmętach kryzysu kulturowego nowoczesności. Antyk jest więc tutaj pewnym wzorcem kulturowym oraz odniesieniem dla rozproszonej przez wielość sprzecznych ze sobą tendencji kultury nowoczesnej.

Afirmacja przedplatońskiej Grecji posuwa się u Nietzschego do tego stopnia, że rozważania nad refleksją myślicieli przedplatońskich autor *Narodzin tragedii* rozpoczyna od skądinąd słusznej uwagi, że filozofia Grecka powstaje wraz z myślą, że wszystko jest jednością⁴² i że myśl ta jest podstawą przedplatońskich systemów filozoficznych, choć oczywiście każdy myśliciel ujmuje ją we własny, zgodny z jego indywidualnym charakterem sposób. I tak dla Talesa tą pierwotną substancją, której wszystko w kosmosie jest przejawem, jest oczywiście woda, jednak należy w tym miejscu dodać, że Nietzsche, co dla niego charakterystyczne, nie spoglądał na Talesa tak, jak powszechnie przyjęło się spoglądać, czyli jak na przedstawiciela naiwnego realizmu w nauce, który na podstawie

⁴¹ Por. tamże, s. 88.

⁴² Por. tamże, s. 93.

empirycznych obserwacji (występowanie w przyrodzie różnych form wilgoci) dokonał nieuprawnionego z punktu widzenia współczesnej metody naukowej uogólnienia, jakoby to woda była źródłem wszystkich rzeczy. Autor *Wędrowca i jego cienia* widział w Talesie przeciwieństwo realizmu, a to przede wszystkim dlatego, że dostrzegł w jego refleksji mistyczną intuicję, która swą mocą przewyższała wszelkie racjonalno-empiryczne metody badawcze, wskazując niezbić, że wszystko jest w swej istocie jednym⁴³.

Obecna u Talesa mistyczna intuicja pojawia się następnie u Anaksymandra, dla którego wszechświat był ekspresją pozbawionej wszelkich określeń i właściwości praistoty. Ta niczym nieokreślona praistota znajdowała się zdaniem Anaksymandra ponad określonym światem stawania się i dlatego gwarantowała jego wieczność⁴⁴. Istnienie podległego przemijaniu i destrukcji oraz odseparowanego od niezniszczalnego i odwiecznego bytu świata stawania się – przejście jedności w wielość, wolności w konieczność – Anaksymander uzasadniał za pomocą koncepcji winy i kary. Dostrzegalna w kosmosie wielość powstałych rzeczy była dla niego objawem nieprawości i upadku (wielość jako suma nieprawości do odpokutowania), co sprawiało, że ten następcą Talesa postrzegał świat jako zjawisko moralne. Moralna interpretacja świata, jak zauważa Nietzsche, nie przybliżała jednak Anaksymandra nawet o krok do odpowiedzi na pytanie, jak z czegoś nieokreślonego, wolnego, mogło powstać coś określonego, a więc koniecznego, bo podległego ścisłym prawom? Problem wolności i konieczności czy też jedności i wielości pozostaje zatem u Anaksymandra nierozwiązany.

Następny był Anaksagoras, dla którego praprzyczyna, z której wyłonił się kosmos, była absolutnie wolna, tak że wszystkie jej akty były wyrazem tej pierwotnej wolności. Chociaż jednak sam akt stwórczy był dla Anaksagorasa wyrazem spontanicznej, wolnej i dlatego pozbawionej jakiegokolwiek celu wolności, to świat, jaki powstał wskutek tego aktu, podlegał już ścisłej determinacji. Nietzsche dostrzega zatem u Anaksagorasa ideę, którą później spotykamy zarówno w niemieckiej mistyce panteistycznej, jak i w idealizmie niemieckim, ideę, zgodnie z którą istniejąca w świecie konieczność jest wyrazem pierwotnej wolności. Ponadto Anaksagoras, co warto w tym miejscu zaznaczyć, zasadniczo sprzeciwiał się poglądom Anaksymandra, podkreślając, że stawanie się nie jest zjawiskiem moralnym, lecz artystycznym (kosmos jest dziełem sztuki i jako dzieło sztuki nie podlega winie i karze).

⁴³ Por. tamże, s. 94.

⁴⁴ Por. tamże, s. 98.

Podjęty w *Filozofii w tragicznej epoce Greków* problem wolności i konieczności został jednak najobszerniej ukazany podczas omawiania myśli Heraklita, u którego Nietzsche dostrzega najwyższą moc wyobraźni intuicyjnej⁴⁵. Egzemplifikacją pierwotnej jedności nie jest dla Heraklita ani woda, jak dla Talesa, ani odwieczna praistota, której manifestacja w świecie wiązała się dla Anaksymandra z winą i karą, natomiast dla Anaksagorasa była przejawem nieograniczonej wolności. Według Nietzschego, Heraklit odrzuca tak silnie zaakcentowaną przez Anaksymandra koncepcję winy i kary, stwierdzając za Anaksagorasem, że kosmos jest pozbawiony jakiegokolwiek kwalifikacji moralnej, wobec czego stawanie się nie może być niczym występny i nieprawym⁴⁶. Na odrzuceniu koncepcji winy i kary nie poprzestaje, bo wraz z nią odrzuca fundamentalne dla twórczości Anaksymandra rozumienie bytu jako trwałej, odwiecznej i nieruchomej substancji znajdującej się ponad rzeczywistością stawania się. Dla Heraklita istotą wszelkiej rzeczywistości jest ruch i działanie, a brak innej rzeczywistości niż świata stawania się sprawia, że Heraklit jedność i harmonię wszelkiego bytu będzie dostrzegał nie w odseparowanej od świata stawania się praistocie, lecz właśnie w immanentnym kosmosowi ruchu, który nazwie wojną i sporem – „z walki przeciwieństw powstaje wszelkie stawanie się”⁴⁷ – oraz przedstawi za pomocą symbolu ognia, ponieważ to ogień najlepiej obrazuje niestanny ruch. Jedność jest więc dla Heraklita jednością w mnogości, bo poprzez wojnę i spór objawia się jego zdaniem odwieczna harmonia⁴⁸.

Heraklitejski, immoralny kosmos, w którym odwieczna jedność jest zagwarantowana przez walkę przeciwstawnych sobie sił, nie pozostawia zbyt wiele miejsca na realizację ludzkiej wolności, ponieważ jednostka, jako przejaw odwiecznej walki – nigdy niegasnącego ognia – poddana jest, jak reszta świata, ścisłej determinacji, co sprawia, że „[c]złowiek jest aż po najdrobniejsze włókna koniecznością i istotą <niewolną>”⁴⁹, która nie może zmienić swojej esencji.

Jak możemy spostrzec, w *Filozofii w tragicznej epoce Greków* mamy do czynienia z podobną sytuacją, co w *Narodzinach tragedii*, to znaczy Nietzsche, choć zarówno w jednym, jak i w drugim tekście opisuje jedność ontologiczną – w *Narodzinach tragedii* jedność z bytem jest osiągalna w znoszących jednostkę misteriach dionizyjskich oraz w zachowujących jej świadomość sztuce, natomiast w *Filozofii w tragicznej epoce Greków* jest przedmiotem namysłu myślicieli

⁴⁵ Por. tamże, s. 100–101.

⁴⁶ Por. tamże, s. 106, 112.

⁴⁷ Tamże, s. 102.

⁴⁸ Por. tamże, s. 103–104.

⁴⁹ Tamże, s. 107.

przedplatońskich – to sam kładzie nacisk nie na jej wartość metafizyczną, lecz kulturową. Pyta, dzięki czemu Grekom udało się zachować jedność między naturą i kulturą, i zauważa, że zachowanie zgodności między kulturą i naturą, wiedzą i życiem, było możliwe dlatego, że myśliciele przedplatońscy jako jedna, świadoma odwiecznego porządku metafizycznego społeczność – wszystko jest jednością – odzwierciedlała ten porządek we własnym życiu. Wytworzona przez nich kultura nie była negacją świata natury, czyli czymś, co uniemożliwiałoby jednostce w mniejszym lub większym stopniu realizację jej niepowtarzalnej istoty. W świecie przedplatońskim, jak mogliśmy zauważyć, istniał bowiem pluralizm, stąd każdy z filozofów ukazywał na przykładzie własnego życia jedność między wiedzą a praktyką we własny, oryginalny sposób.

Wiedząc już, z czym wiązała się jedność w *Filozofii w tragicznej epoce Greków*, warto zapytać, w jakim sensie znajdujące się w powyższym tekście kategorie, w tym kategoria jedności, są następstwem transformacji niemieckiej mistyki panteistycznej. Trudno nie zauważyć, że jedność, którą opisuje Nietzsche, ma wiele wspólnego z jednością wskazywaną przez mistyków (być jest przejawiającą się z konieczności jednością, ukazującą się w wielości form), z tym, że w tekście Nietzschego nie mamy oczywiście do czynienia z koncepcją samowiedzy jako zwieńczeniem procesu przejawiania się kosmosu. Autor *Ludzkie, arcyłudzkie* dostrzega wprawdzie u Anaksagorasa myśl, że kosmos jest ze swej istoty dziełem sztuki – podobną myśl znajdziemy u Jakuba Böhmego i Anioła Ślązaka – ale poprzez tę myśl nie chce nam ukazać, jak mistyka, że twórczość, jaką możemy dostrzec we wszechświecie, jest częścią uniwersalnego i racjonalnego procesu, którego celem jest osiągnięcie samoświadomości w bycie. Jedność wszelkiego bytu manifestuje się więc w przedplatońskim świecie w sposób konieczny, ale konieczność ta jest bezcelowa, choć u Anaksymandra spotykamy się z załączkiem idei, która w każdym szczególe zostanie rozwinięta w niemieckiej mistyce panteistycznej i która nałoży na koncepcję konieczności stempel celowości. Chodzi oczywiście o ideę, zgodnie z którą rzeczywistość stawania się, świat wielości, to objaw spowodowanej upadkiem i karą separacji od pierwotnej, niczemu niepodległej jedności. U Anaksagorasa jednak upadek ten nie jest częścią koniecznego procesu, lecz zaistnienie samej konieczności jest spowodowane upadkiem. Grecki myśliciel kładzie także nacisk na to, że istnienie wielości jest zjawiskiem moralnym i tylko w tych kategoriach należy rozpatrywać rzeczywistość, jeśli chce się poznać prawdę o niej, natomiast mistyka, choć mówi o wymiarze moralnym (grzechu, winie i karze), podkreśla głównie to, że przejście jedności w wielość jest częścią procesu narodzin Boga.

Tak w niemieckiej mistyce panteistycznej, jak i w filozofii Nietzschego zostaje silnie podkreślona zgodność między wiedzą a życiem. Johannes Tauler,

dla przykładu, odróżnia *Lebmeister*, a więc mistrza życia, który wykorzystuje zdobytą na potrzeby życia wiedzę, od *Lesemeister*, czyli pogrążonego w teoretycznych, oderwanych od życia rozważaniach uczonego, zaznaczając przy tym, że prawdziwą wartość ma jedynie wiedza, która jest w stanie wpłynąć na naszą egzystencję. Z kolei Nietzsche w *Filozofii w tragicznej epoce Greków* kreśli obraz społeczności przedplatońskiej jako grupy jednostek, u których uprawiana przez nich filozofia była odzwierciedleniem ich charakterów i gdzie była wykorzystywana na potrzeby każdej poszczególnej egzystencji. Poprzez wykorzystanie nabytej wiedzy w praktyce mistycy rozumieli realizację swojej prawdziwej, boskiej natury, przemianę indywidualnej woli w uniwersalną wolę Boga (*unio mystica*) – Eckhartowskie „stań się, kim jesteś” to nic innego, jak wezwanie do tej przemiany – podczas gdy Nietzsche wskazuje, że w okresie przedplatońskim myśliciele żyli zgodnie z własną, niepowtarzalną i niezmienną esencją, będącą przejawem jedności. Ta zgodność między wiedzą a życiem umożliwia Grekom bezwzględną afirmację istnienia, ponieważ afirmując samych siebie – „Grecy filozofowali w szczęściu i w radości”⁵⁰ – afirmowali zarazem byt, którego byli przejawem. U mistyków zaś afirmacja bytu zasadzała się na bezwzględnej afirmacji woli Boga, czyli na umiłowaniu przez jednostkę wszystkiego, co ją spotkało od losu, w tym nieszczęść, cierpienia i zła, jako doświadczenia niezbędnego Bogu w procesie jego samopoznania.

Jeśli w *Narodzinach tragedii, Rywalizacji Homera i Filozofii w tragicznej epoce Greków* Grecja była dla Nietzschego centralnym motywem rozważań, to od *Ludzkiego, arcyłudzkiego* począwszy, antyk staje się jednym z wielu wątków refleksji Nietzschego, niemniej wciąż, jak przekonamy się w dalszej części pracy, jest to dla niemieckiego myśliciela wątek bardzo istotny⁵¹. Już w przedmowie do *Ludzkiego, arcyłudzkiego* Nietzsche, spoglądając na całą swoją dotychczasową twórczość, pisze: „[O]szukałem się na nieuleczalnej romantyczności Ryszarda Wagnera, jak gdyby ona miała być początkiem, nie zaś końcem, podobnie na Grekach, podobnie na Niemcach i ich przyszłości – i byłby może jeszcze bardzo długi spis takich podobnie?”⁵². Autor

⁵⁰ Tamże, s. 88.

⁵¹ Przed pojawieniem się *Ludzkiego, arcyłudzkiego* Nietzsche oczywiście opublikował *Niewczesne rozważania*, ale nie znajdziemy tam jego rozumienia koncepcji konieczności, lecz jedynie krytykę Hegłowskiego spojrzenia na historię, która jest *de facto* krytyką zrjonalizowanej przez Hegla koncepcji konieczności niemieckiej mistyki panteistycznej.

⁵² F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie*, Nakład Jakóba Mortkowicza, Warszawa 1908, s. 6.

Zaratustry wraz ze swoim pierwszym zbiorem aforyzmów odcina się zatem od nieco naiwnego w jego mniemaniu romantycznego kultu sztuki, jakiemu dotąd hołdował, a porzucając ten kult, porzuca zarazem wszelkie nadzieje, jakie z nim wiązał, zwłaszcza młodzieńczą wiarę w to, że helleńska starożytność może się odrodzić na gruncie niemieckiej kultury między innymi dzięki muzyce Ryszarda Wagnera. Myliłby się jednak ten, kto na podstawie tego zawartego w przedmowie do *Ludzkiego, arcyłudzkiego* stwierdzenia wysunąłby wniosek, że porzucając młodzieńczą, nawiną wiarę w odnowę helleńskiej starożytności, w tym tragicznego mitu poprzez sztukę, Nietzsche porzuca Grecję jako wzór i odniesienie dla współczesności, bo chociaż wraz z opublikowaniem *Ludzkiego, arcyłudzkiego* rozpoczyna się nowy okres w twórczości niemieckiego filozofa – Nietzsche odchodzi, jak wiadomo, od tak wyraźnego w *Narodzinach tragedii* i *Niewczesnych rozważaniach* romantycznego kultu sztuki, by oddać się pogłębionym rozważaniom nad statusem nauki i jej rolą we współczesnej mu kulturze – to antyk nie przestaje być dla autora *Antychrysta* wzorem jedności człowieka z bytem, niemniej jest on wzorem relatywnym⁵³.

W *Ludzkim, arcyłudzkim*, tak jak w *Filozofii w tragicznej epoce Greków*, Nietzsche zwraca uwagę na to, że jedność człowieka z bytem została osiągnięta wyłącznie w okresie działalności myślicieli przedplatońskich. Pisze na przykład, że „wszyscy filozofowie od Talesa do Demokryta są istotami najpotężniejszego i najczystszej typu”⁵⁴, i że osiągnięta przez tych filozofów jedność z bytem została następnie zniszczona przez „kłótlive i gadatliwe zgraje szkoły sokratycznej”⁵⁵. O ile więc w *Filozofii w tragicznej epoce Greków* mieliśmy do czynienia z jednością stylu „od Talesa po Sokratesa”⁵⁶, o tyle w *Ludzkim, arcyłudzkim* o rozłam pierwotnej jedności Nietzsche obwinia Sokratesa.

Przez pierwotną, przedsokratejską jedność Nietzsche rozumie twórcze zespolenie się z życiem, twórczą manifestację przez człowieka jego własnej istoty jako zupełnie oryginalnego i niepowtarzalnego przejawu życia, a więc afirmację pluralizmu i różnorodności. Ta pochwała pluralizmu, w wyniku

⁵³ W *Nachlassie* z lat 1875–1876 Nietzsche widział w Grecji „najwyższy poziom dotychczasowej ludzkości”, ale zarazem nową i niewykorzystaną możliwość, którą dopiero teraz należy urzeczywistnić, by Grecję stworzyć na nowo poprzez przewyciężenie jej czynem. Por. F. Nietzsche, [KSA] *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin–New York 1967–1977 (1988; 1999; 2001), s. 86, 88–89, 101.

⁵⁴ Tamże, s. 179.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe ...*, s. 90.

wzbudzającej wiarę w oderwaną od życia sokratejską prawdę absolutną ulega załamaniu, w następstwie czego „jedyna statua, z której by można było poznać znaczenie i cel owego wielkiego przygotowania twórczego rozpadła się lub się nie udała”⁵⁷. Sokrates, podporządkowując poznanie wymogom moralno-racjonalnym oraz czyniąc z tego rodzaju poznania jedyną uprawnioną metodę badania rzeczywistości, jako pierwszy dokonał istotnego rozłamu między człowiekiem a życiem. Choć zatem między *Narodzinami tragedii* a *Ludzkiem, arcy-ludzkim* można dostrzec pewną transformację, jeśli chodzi o stosunek niemieckiego filozofa do Sokratesa – w *Narodzinach tragedii* akcentuje przede wszystkim zniszczenie tragedii attyckiej przez Sokratesa, a w *Ludzkiem, arcy-ludzkim* dostrzega, że dzięki działalności Ateńczyka filozofia przestała być naukowa, zgodna z życiem – to podstawowa idea nie ulega w tym względzie zmianie: to Sokrates przyczynił się do rozpadu pierwotnej jedności pomiędzy człowiekiem a bytem.

Pozostałe, związane z antykiem motywy, również nie ulegają zmianie. W *Ludzkiem, arcy-ludzkim*, tak jak we wcześniejszych dziełach, Nietzsche dostrzega, że nędzę życia Grecy mogli znieść tylko dzięki sztuce⁵⁸. Poza tym zwraca uwagę na to, że sami greccy artyści nie mogli się obyć bez współzawodnictwa, że „tworzyli w celu odniesienia zwycięstwa”⁵⁹, i jako wielkie indywidualności to oni „wychowali sobie sędziów artystycznych, którzy ocenili ich dzieło według miary, jaką oni sami ustanowili”⁶⁰. W tej pochwalie *agonu* uważny czytelnik z pewnością dostrzeże pewną idealizację – greccy artyści, jako wybitne jednostki, które dzięki sile własnej osobowości i zdolnościom twórczym ustanawiali kanony dla sztuki – z której niemiecki filozof najwyraźniej nigdy do końca nie rezygnuje, gdy podnosi wątek Grecji. W *Ludzkiem, arcy-ludzkim* antyk wciąż jest zatem wzorem oraz punktem odniesienia dla pozbawionej jedności kulturowej nowoczesności. Przecistawiając się na przykład wzrosłej w nowożytności niepoohamowanej uczuciowej przesadzie, Nietzsche wskazuje Greków, których surowa rozważa, zwięzłość, chłód i prostota powinny stanowić wzór dla każdego, kto chce uprawiać naukę w rzetelny sposób⁶¹. Co więcej, zdaniem autora *Zaratustry* to właśnie Grecy, dzięki hołdowaniu prostocie, wydali największych stylistów w dziejach. Obywatele Aten nieustannie bowiem doskonalili swój warsztat literacki w obrębie ich języka

⁵⁷ Tenże, *Ludzkie, arcy-ludzkie...*, s. 179.

⁵⁸ Por. tamże, s. 119.

⁵⁹ Tamże, s. 130.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Por. tamże, s. 135–136.

ojczystego, nie poddając się tak popularnej od czasów nowożytnych nauce języków obcych, która według Nietzschego „podcina subtelniejsze poczucie języka macierzystego”⁶². Antyczna jedność zatem, choćby na przykładzie języka i literackiego stylu, po raz kolejny zostaje przeciwstawiona nowoczesnej wielości i wynikłemu z niej chaosowi.

Jedynym motywem, jaki ulega znaczącej transformacji, jest najbardziej interesująca nas w tym podrozdziale kategoria konieczności, która w *Ludzkim, arcyłudzkim* po raz pierwszy nie jest odniesiona do Grecji, lecz jest uzasadniana w ramach quasi-scjentyistyczno-pozytywistycznego projektu, przyjmując postać determinizmu naukowego. Towarzyszące Nietzschemu od początku jego twórczości przekonanie o przejawiającym się z konieczności kosmosie przestaje być związane z wizją antyku (twórczy, afirmowany przez Greków, pozbawiony kwalifikacji moralnej oraz podległy ścisłemu determinizmowi kosmos), stając się miast tego ważną składową zainspirowanej odkryciami nowożytnego przyrodoznawstwa krytyki metafizyki.

Dla Nietzschego metafizyka jest związana z pierwotnym, przednaukowym okresem ludzkości, w którym wierzono w rzeczy bezwarunkowe i trwałe, takie jak Bóg, dusza, podmiot czy wolna wola. Przyglądając się na przykład przekonaniu o istnieniu wolnej woli, Nietzsche zauważa, że nie opiera się ono na wnioskach płynących z badań naukowych, lecz na subiektywnym doświadczeniu, zgodnie z którym indywiduum postrzega każdą zmianę w sobie jako coś odosobnionego i przez to niczym nieuwarunkowanego. Powoduje to, że metafizyka nie może być dla Nietzschego niczym innym, jak nauką o zasadniczych błędach ludzkości, ponieważ nauka przeczy istnieniu bezwarunkowych, identycznych ze sobą i trwałych substancji⁶³. Oparta na eksperymencie i doświadczeniu nowożytna nauka wykazuje, że „[w]szystko się stawało; nie ma faktów wiecznych: jak nie ma prawd absolutnych. – Tedy filozofowanie historyczne jest odtąd konieczne, a obok niego cnota skromności”⁶⁴. Poddanie przez naukę w wątpliwość całej dotychczasowej tradycji metafizycznej implikuje zmianę w postrzeganiu przez jednostkę tak samej siebie, jak i kosmosu, w którym ta jednostka się znajduje, bo o ile tradycja metafizyczna mówiła o człowieku jako o szczególnym stworzeniu, które zajmuje wyróżnione miejsce w całym i racjonalnym kosmosie, o tyle poczynione w nowożytności odkrycia naukowe ukazują kosmos jako bezcelowy, a w samym człowieku widzą jedynie część przyrody, gatunek zwierzęcia nastawionego na przetrwanie. Nic zatem

⁶² Tamże, s. 183.

⁶³ Por. tamże, s. 29.

⁶⁴ Tamże, s. 17.

dziwnego, że autor *Antychrysta*, diagnozując destrukcję przekonań metafizycznych, nawołuje do wykształcenia w sobie cnoty skromności. Jeśli więc tradycja metafizyczna postrzegała człowieka jako wolną, w pełni odpowiedzialną za samą siebie i wykraczającą ponad świat przyrody podmiotowość, to Nietzsche, krytykując tę tradycję, przywraca człowieka naturze, kwestionując zarazem jego zdolność do jakiegokolwiek odpowiedzialności: „Nie oskarżamy natury o niemoralność, kiedy nam zsyła nawałnicę z grzmotami i ulewą: dlaczego nazywamy niemoralnym człowieka czyniącego szkodę? Ponieważ przypuszczamy, że tu samowolnie rządzi wolna wola, tam konieczność. Ale to rozróżnienie jest błędne”⁶⁵. Człowieka nie można zdaniem niemieckiego filozofa pociągnąć do odpowiedzialności za jego własną istotę, a więc nie można mu przypisać zdolności do decydowania w sposób wolny o jego własnych wyborach, ponieważ wybory te są wynikiem jego charakteru, który nie jest dziełem człowieka, lecz jest „najzupełniej koniecznym skutkiem i wytworem pierwiastków i wpływów rzeczy minionych i teraźniejszych”⁶⁶. Nowożytna, zainspirowana między innymi odkryciami Darwina nauka utwierdza nas w przekonaniu o dziedziczności cech i skłonności oraz o zdeterminowanej naturze świata, dlatego metafizyczny pogląd mówiący o tym, że jednostka posiada wykraczającą poza świat przyrody duszę, dzięki której może być wolna – brać pełną odpowiedzialność za samą siebie – jest błędny. Brać odpowiedzialność za samych siebie moglibyśmy według Nietzschego wyłącznie wtedy, gdybyśmy byli swoimi własnymi dziełami i gdybyśmy mogli decydować o własnych skłonnościach. Jesteśmy jednak dziełami natury, które nie decydują o własnej istocie, wobec czego jedynym słusznym wnioskiem w tej sytuacji wydaje się być myśl o zupełnej nieodpowiedzialności człowieka za cokolwiek⁶⁷. Tego typu pogląd Nietzsche bodajże najdobitniej wyraża w 107 aforyzmie w *Ludzki, arcy-ludzki*, w którym pisze, że „[w]szystko jest koniecznością – tak mówi nowe poznanie; i to poznanie samo jest koniecznością. Wszystko jest niewinnością; i poznanie jest drogą do wejrzenia w tę niewinność”⁶⁸.

Ufundowana na determinizmie naukowym koncepcja konieczności zaczyna służyć Nietzschemu jako narzędzie, dzięki któremu tym sprawniej rozprawia się on z rozślawną przez chrześcijaństwo ideą wolności i odpowiedzialności osobowej. Ten nieobecny w takim natężeniu we wcześniejszych dziełach antychryściański rys w kwestii wolności i konieczności ma

⁶⁵ Tamże, s. 78.

⁶⁶ Tamże, s. 48.

⁶⁷ Por. tamże, s. 279.

⁶⁸ Tamże, s. 83.

oczywiście za zadanie na powrót zjednać człowieka z naturą, tyle że jeśli we wcześniejszych publikacjach niemieckiego filozofa to pojednanie dokonywało się albo za pomocą sztuki, albo za pomocą współzawodnictwa, to w *Ludzkim, arcyludzkim* jedność z naturą – w tym przypadku przekonanie, że człowiek jest częścią przyrody i że poza fizycznym światem przyrody nie ma innej rzeczywistości – jednostka zawdzięcza przede wszystkim nauce, która wskazując na istniejący w przyrodzie determinizm, czyni z chrześcijańskiego poglądu o występującej w świecie wolności i związanej z nią odpowiedzialności nic innego jak przesąd i urojenie. Chrześcijaństwo, innymi słowy, „nazywają złem to, co jest nieuniknione i przyrodzone”⁶⁹, wprowadzając dystans pomiędzy człowiekiem a przyrodą, dlatego Nietzsche, posługując się ugruntowaną na polu nowożytnej nauki ideą o bezwzględnej konieczności, dąży do obalenia chrześcijańskiej doktryny moralnej jako w swej istocie nienaukowej, niezgodnej z tym, co wiemy o rzeczywistości. W tej perspektywie – każdy czyn wypływa z konieczności – wszelkie poczucie winy i wyrzuty sumienia nie znajdują uzasadnienia⁷⁰, co toruje drogę do ponownego zespolenia się z naturą:

Jeśli się zrozumiało, jak „grzech przyszedł na świat”, a mianowicie, że przez błędy rozumu, wskutek których ludzie siebie wzajem, gorzej, każdy osobnik samego siebie uważa za czarniejszego i gorszego o wiele, niż jest w rzeczywistości, całe uczucie doznaje wielkiej ulgi, a ludzie i świat ukazują się czasami w glorii takiej niewinności, że niejednemu przytem aż błogo się robi. Człowiek pośród natury jest zawsze dzieckiem sam w sobie. Prawda, dziecko to miewa nieraz ciężkie, przestraszające sny; lecz gdy oczy otworzy, znowu się widzi pośród raj⁷¹.

W *Ludzkim, arcyludzkim*, tak jak we wcześniejszych publikacjach Nietzschego, konieczność jest niezmiennie zespolona z naturą, niemniej w *Narodzinach tragedii* przejawiający się z konieczności kosmos ukazywał się człowiekowi najwyraźniej w tragedii attyckiej; w *Filozofii w tragicznej epoce Greków* bezwzględnej konieczności sterującej wszechświatem dowodziła mistyczna intuicja filozofów będących członkami elitarnej społeczności presokratejskiej, podczas gdy w *Ludzkim, arcyludzkim*, jak już pisaliśmy, konieczność uzasadniana jest naukowo. Jeśli więc w pierwszym okresie twórczym Nietzschego pojednanie się jednostki z bytem miało mniej lub bardziej mistyczno-intuicyjny bądź po prostu pozaracjonalny charakter, to wraz z rozpoczęciem przez niemieckiego myśliciela drugiego okresu jego twórczości, w którym

⁶⁹ Tamże, s. 110.

⁷⁰ Por. tamże, s. 103.

⁷¹ Tamże, s. 27.

największym zaufaniem obdarza on nowożytną metodę naukową, jedność jednostki z bytem przechodzi we wzbudzoną przez naukę świadomość, dla której wszelki światopogląd, jaki upatruje korzeni egzystencji człowieka poza fizycznym światem przyrody, jest prastarym, pierwotnym przesądem, z którego ludzkość się wyzwoliła na drodze postępu. Ponadto o ile w *Narodzinach tragedii* osiągnięcie jedności z bytem w pełni manifestowało się jedynie w czasie trwania misteriów dionizyjskich, o tyle w *Ludzkiem, arcyłudzkiem* Nietzsche pisze o stopniowym postępie w dochodzeniu przez ludzkość do całkowitej jedności z naturalistycznie rozumianym bytem: „Stopniowo nie tylko jednostka, lecz cała ludzkość wzniesie się do tej męskości, gdy się w końcu przyzwyczai do wyższej oceny wytrzymałych, trwałych owoców poznania i straci wszelką wiarę w natchnienie i cudowne komunikowanie prawd”⁷². I jeśli w *Filozofii w tragicznej epoce Greków* jedność jednostki z całością Nietzsche przedstawiał na przykładzie elitarnej społeczności presokratejskiej, to w *Ludzkie, arcyłudzkie* elitarność tę zawrze w koncepcji wolnego ducha, który zrywa z metafizyką i religią⁷³, stając się dzięki temu bardziej predystynowanym do uzgodnienia swej egzystencji z niemoralnym i deterministycznym kosmosem⁷⁴. Jedność z bytem ujętym jako doczesny świat przyrody jest zatem początkowo osiągalna wyłącznie dla nielicznych indywidualów, wolnych duchów, lecz w miarę wzrostu wiedzy wynikającej z postępu naukowego obejmie swym zasięgiem całą ludzkość, która finalnie wyzwoli się z przesądnej wiary w inny, wieczny świat i absolutne prawdy i idee. Zauważmy tutaj, że choć Nietzsche znany jest ze swej bezkompromisowej krytyki koncepcji postępu, to sam, przynajmniej jeśli chodzi o *Ludzkie, arcyłudzkie*, nie jest od tej koncepcji wolny, ponieważ w *Ludzkiem, arcyłudzkiem* znajdujemy charakterystyczne dla epoki nowożytnej przekonanie o zbawczej roli nauki (nauka jako dziedzina, dzięki której ludzkość wyzwoli się z blokujących jej potencjał przesądów, osiągając w następstwie tego nową,

⁷² Tamże, s. 17.

⁷³ Por. tamże, s. 7.

⁷⁴ Wolny, w odniesieniu do wolnego ducha, nie oznacza, o czym warto pamiętać i na co zwraca uwagę w swojej pracy *Nietzsches Kritik der Willensfreiheit in «Menschliches, Allzumenschliches»* Christoph Asmuth, jednostki zdolnej do nieskrępowanych wyborów moralnych pomiędzy dobrem a złem, lecz kogoś, kto poprzez swoją praktykę egzystencjalną podważa tradycyjny, ufundowany na założeniach metafizycznych porządek kulturowo-polityczny. Por. C. Asmuth, *Nietzsches Kritik der Willensfreiheit in «Menschliches, Allzumenschliches»*, https://www.sartreonline.com/Nietzsches_Kritik_der_Willensfreiheit.pdf (6.01.2020).

lepszą jakość egzystencji)⁷⁵. Sama zaś idea postępu nie jest, rzecz jasna, w myśli autora *Zaratustry* niczym nowym, bo stanowi ona jeden z centralnych motywów niemieckiej mistyki panteistycznej, dlatego po omówieniu interesujących nas koncepcji zawartych w *Ludzkie, arcyłudzkie*, zwłaszcza koncepcji konieczności i jej relacji z wizją jedności, pora przyjrzeć się różnicom i podobieństwom pomiędzy motywami, które po raz pierwszy wystąpiły w niemieckiej misticie panteistycznej, a które, stając się następnie inspiracją dla klasycznej filozofii niemieckiej, znalazły także oddźwięk w refleksji Nietzschego.

Pierwszym podobieństwem, na które należałoby zwrócić uwagę, jest oczywiście kategoria konieczności. Zarówno w niemieckiej misticie panteistycznej, jak i w refleksji Nietzschego konieczność jest czymś, co bezwzględnie i w całości przynależy do świata fizycznego, jeśli jednak dla mistyki istniejąca w naturze konieczność jest objawem pierwotnej wolności Boga, dążenia przez Absolut do pełnej realizacji samego siebie w bycie, to dla autora *Ludzkie, arcyłudzkie* konieczność jest pierwotną i podstawową składową bezcelowego i nieracjonalnego kosmosu. Nietzsche, co ciekawe, wielokrotnie odwołując się do idei konieczności mówi również o wolności, ale skoro fizyczny świat jest dla niego jedynym istniejącym światem, to omawiana przez niemieckiego filozofa

⁷⁵ Omawiając kategorię postępu naukowego w *Ludzkim, arcyłudzkiem*, Paweł Pieniążek podkreśla, że postawa Nietzschego, mimo silnej wiary niemieckiego filozofa w naukę jako podstawę przyszłego społeczeństwa, pozostaje ostatecznie względem tej idei niejednoznaczna i ambiwalentna. Nietzsche, jak zauważa Pieniążek, nie absolutyzuje nauki, wobec czego obecny w *Ludzkim, arcyłudzkiem* postęp naukowy nie jest czymś, co koniecznie zrealizuje się w przyszłości, jak ma to miejsce w pozytywistyczno-oświeceniowych konstrukcjach historiozoficznych, lecz jest czymś możliwym, istniejącym jako najsilniejsza tendencja nowożytności. Niemiecki filozof traktuje naukę raczej jako wzorzec krytycznego, zorientowanego na doczesność myślenia, a nie jako opartą na jej rezultatach miarę istnienia ludzkiego. Ma świadomość, że absolutyzacja nauki oznaczałaby naturalizację ludzkiego istnienia, sprowadzenie go do potrzeb naturalnych i pospolitych, gdyż na nauce nie można oprzeć etyki i wyprowadzić z niej wartości. Z tego względu pisze o relatywizacji i pluralizacji dawnych wyobrażeń metafizycznych, które trzeba wykorzystać dla ugruntowania kulturowego sensu życia. Deficyt tego sensu grozi recydywą dziedzictwa metafizyczno-religijnego, stąd też niepewność co do samego postępu naukowego i jego niejednoznaczna ocena. To wahanie się co do statusu i osiągnięć nauki zapewnia Nietzschemu dystans i krytycyzm wobec niemal bezgranicznej w nowoczesności wiary w nieustanny postęp naukowy. Por. P. Pieniążek, *Światła zgasłych gwiazd. Nietzsche wobec tradycji metafizyczno-religijnej*, w: E. Nowina-Sroczyńska, S. Latocha (red.), *Nowe czytanie tradycji. Z inspiracji Rokiem Kolbergowskim*, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ, Łódź 2016, s. 199–200.

wolność staje się w konsekwencji czymś znaturalizowanym, to jest samorealizacją przez jednostkę jej podstawowego, przejawiającego się z konieczności popędu i podporządkowaniu pozostałych, tkwiących w niej pragnień temu podstawowemu popędowi, który decyduje o charakterze jej istoty (nadanie sobie przez jednostkę jedności)⁷⁶. Wolność nie jest więc dla Nietzschego, jak w tradycji dogmatyczno-metafizycznej, zdolnością wykraczającej poza zmienny świat zjawisk trwałej i odwiecznej podmiotowości („ja”) do niczym nieuwarunkowanego wyboru, lecz wynika z samodyscyplinowania się, które ma na celu przekształcenie się z często chaotycznej i sprzecznej ze sobą mieszaniny popędów w stałą i zintegrowaną strukturę hierarchiczną, z której dopiero ma szansę, właśnie poprzez samodyscyplinę, wyłonić się autonomiczne, suwerenne „ja”⁷⁷. Wolność nie jest wobec tego czymś trwałym i raz na zawsze danym, lecz dynamicznym oraz nieustannie wywalczanym, co zresztą nie powinno dziwić, skoro rzeczywistość jest dla Nietzschego wolą mocy. Bardziej szczegółowej analizie koncepcji wolności w filozofii Nietzschego poświęcimy jednak następny rozdział. Tutaj jedynie sygnalizujemy o jej istnieniu w *Ludzkie, arcyludzkie*, bo choć kosmos nie jest dla Nietzschego, tak jak dla mistyków, ekspresją absolutnej wolności, to zarówno dla niemieckiej mistyki panteistycznej, jak i dla autora *Wędrowca i jego cienia*, wolność to świadoma realizacja konieczności.

Drugim podobieństwem pomiędzy niemiecką mistyką panteistyczną a filozofią Nietzschego jest motyw samowiedzy, który wprawdzie u Nietzschego nie jest wyrażony wprost, jak ma to miejsce w twórczości mistyków, niemniej z pewnością w *Ludzkie, arcyludzkie* występuje. Niemiecki filozof pisze bowiem o powstałych za sprawą postępu naukowego czasach ostatecznego przewyciężenia metafizyki, w których jednostka uświadomi sobie, że jest częścią przyrody, jaką skutek błędów rozumu uważano dotychczas za coś obcego człowiekowi. Dla mistyków z kolei finalnie osiągnięta samowiedza to uświadomienie sobie przez Boga za pośrednictwem człowieka, że jest wszystkim, co istnieje. Tak u Nietzschego, jak i w niemieckiej mistyce panteistycznej osiągnięcie samowiedzy to nastanie pełnej jedności wszelkiego bytu, chociaż mistycy, jak pokazaliśmy wyżej, jedność tę wiążą z samorealizacją Boga, natomiast Nietzsche z egzystowaniem w zgodzie z pozbawioną transcendentnego fundamentu naturą.

⁷⁶ Por. R. Pippin, *How to overcome oneself: Nietzsche on freedom*, w: K. Gemes, S. May (red.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford University Press, New York 2009, s. 77.

⁷⁷ Por. K. Gemes, *Nietzsche on Free Will, Autonomy, and the Sovereign Individual*, w: K. Gemes, S. May (red.), *Nietzsche on Freedom ...*, s. 37–38.

Wreszcie trzecim, bardzo istotnym podobieństwem między twórczością Mistra Eckharta i jego następców a myślą autora *Radosnej wiedzy* jest stosunek do samego życia. Zarówno niemiecka mistyka panteistyczna, jak i Nietzsche postrzegają życie jako coś z gruntu niemoralnego, opierającego się na intrygach, kłamstwie i knowaniach. Tak rozumiane życie jest dla Nietzschego swego rodzaju dowodem na to, że tezy metafizyczne nie mają nic wspólnego z rzeczywistością, bo ich urzeczywistnienie – osiągnięcie absolutnej prawdy i doskonałości – oznaczałoby w praktyce ustanie samego życia, jego negację i przejście w niebyt. Nietzsche w swojej radykalnej krytyce nie zauważa jednak, że w gruncie rzeczy powtarza to, co zostało wypowiedziane przez niemieckich i śląskich mistyków panteistycznych, ponieważ wskazywali oni, że wraz z osiągnięciem przez Boga samoświadomości, w bycie ustanie życie jako sfera dysharmonii, niedoskonałości i konfliktów. O ile jednak dla mistyków przejawiająca się w bycie dysharmonia była przejściowym efektem grzechu, który w ostateczności ulega przewyciężeniu, o tyle w filozofii Nietzschego istniejące w rzeczywistości konflikty są czymś trwałym.

U Nietzschego możemy też dostrzec transformację omawianej w mityce koncepcji egoizmu – gloryfikacja własnej podmiotowości jako źródło utraty jedności z bytem – w nowożytną, zainspirowaną darwinizmem ideę, zgodnie z którą wszelkie działania człowieka motywowane są korzyścią własną (popędem samozachowawczym). Dla mistyków skupienie się na sobie i działanie na własną korzyść jest tym, co separuje człowieka od Boga, nie pozwalając mu osiągnąć pełnej realizacji własnej natury, podczas gdy dla Nietzschego jest silną przesłanką za tym, by nie oceniać życia, w tym przede wszystkim czynów człowieka w kategoriach moralnych, skoro w całej przyrodzie, której człowiek jest wytworem, nie rządzą zasady dobra i zła, lecz nieuznająca skonstruowanych przez tradycję metafizyczną standardów etycznych troska o własny byt.

W drugiej części *Ludzkiego, arcyłudzkiego*, czyli w *Wędrowcu i jego cieniu* antyk wciąż jest postrzegany jako mający relatywną wartość wzór dla nowoczesności oraz jako jedyna epoka, w której osiągnięto całkowitą jedność pomiędzy jednostką a naturą. W dziele tym Nietzsche pisze na przykład o stanowiących istotną część kultury greckiej świętach, które odbywały się „na cześć (...) namiętności i złych popędów przyrodzonych”⁷⁸. Następnie dodaje, że Grecy „ustanowili pewien rodzaj przepisów o świętowaniu swego przyrodzenia arcyłudzkiego”⁷⁹ i że „system takich przepisów obejmował państwo, które było

⁷⁸ F. Nietzsche, *Wędrowiec i jego cień*, Nakład Jakóba Mortkowicza, Warszawa 1909, s. 90.

⁷⁹ Tamże.

zbudowane nie ze względu na oddzielne jednostki lub kasty, lecz ze względu na zwykłe własności ludzkie”⁸⁰. Po raz kolejny mamy więc do czynienia z wyraźnym podkreśleniem tego, że tylko kultura grecka wytworzyła warunki, które umożliwiały jednostce gloryfikację naturalnych, przyrodzonych popędów. Właśnie ta gloryfikacja namiętności, które od czasów nastania chrześcijaństwa uchodzą za złe – między innymi agresji, złości czy popędu seksualnego – uprawomocniała egzystencję uzgadniającą się z bytem pojmowanym jako niemoralny świat przyrody. Jedność człowieka z naturą ma zatem dla Nietzschego niezmiennie od *Narodzin tragedii* przede wszystkim znaczenie kulturowe, choć w każdym z opisów tej jedności, także tym zawartym w *Wędrowcu i jego cieniu*, można dopatrzeć się rysu ontologicznego (jednostka jako przejaw bytu osiąga jedność z tymże bytem, gdy realizuje swe pierwotne popędy). Jeśli natomiast chodzi o pozostałe, powiązane z antykiem wątki, to w *Wędrowcu i jego cieniu* mamy kontynuację motywów, które zostały poruszone w *Ludzkiem, arcy-ludzkim*. I tak Nietzsche konfrontuje starożytnych poetów z poetami czasów nowożytnych, stwierdzając na korzyść tych pierwszych, że w Grecji „istnieli poeci i artyści, których dusza wznosiła się ponad namiętności”⁸¹, podczas gdy poeci nowożytni „najczęściej rozpętują wolę”⁸², czyli poddają się ślepego kultowi uczuciowej przesady, który zamyka im drogę do tego, by tak jak Grecy byli nauczycielami ludzkości i sublimowali własne namiętności w kulturotwórcze cele, „przekształcali zwierzę, tworzyli ludzi i w ogóle kształtowali, przetwarzali i kontynuowali życie”⁸³. Spotykamy się tutaj również z pochwałą greckiego *agonizmu*. Dążność do wyróżniania się i bycia najlepszym jest dla Nietzschego „nieprzewyciężonym rysem natury ludzkiej” tak bardzo, że upadek współzawodnictwa w ateńskiej sferze publicznej utożsamia on z rozkładem greckiego państwa w ogóle⁸⁴.

Ukazując grecką starożytność jako czas jedności pomiędzy jednostką a naturą, Nietzsche nie wkomponowuje w swój obraz antyku koncepcji odnoszącej się do ścisłej konieczności przejawiającej się w kosmosie, jak miało to miejsce w *Narodzinach tragedii*, *Rywalizacji Homera* i *Filozofii w tragicznej epoce Greków*. W *Wędrowcu i jego cieniu* uzasadnieniu bezwzględnej konieczności służy już nie grecki światopogląd i praktyka samych ateńczyków (uczestnictwo w misteriach dionizyjskich, twórcza egzystencja filozofów przedplatońskich,

⁸⁰ Tamże, s. 90–91.

⁸¹ Tamże, s. 73.

⁸² Tamże.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ Por. tamże, s. 243.

rywalizacja), lecz nowożytny przyrodoznawstwo i mniej lub bardziej prześląknięte odkryciami nowożytnego przyrodoznawstwa poglądy współczesnych Nietzschemu myślicieli. I jeśli w *Ludzkim, arcyłudzkiem* źródła poglądu o nieodpowiedzialności i konieczności postępów ludzkich można było szukać głównie u Darwina (ludźmi nie kieruje wolna wola, dzięki której skłaniają się ku dobru bądź złu, lecz determinujący ich wszelkie działania i pozbawiony etycznej sankcji popęd samozachowawczy), to w *Wędrowcu i jego cieniu* rozważania o wynikających z konieczności czynach jednostki Nietzsche rozpoczyna od ukazania poglądów Schopenhauera w tej kwestii. Schopenhauer jest w tym przypadku dla Nietzschego przykładem rzetelnego, bo pozbawionego metafizycznych przesądów uprawiania filozofii. W poświęconym mu aforyzmie autor *Jutrzenki* czyni rozróżnienie na autentycznych jego zdaniem myślicieli, którzy wniknęli w bezwzględną konieczność postępów ludzkich oraz na tych, którzy na mocy autorytetu tradycji metafizycznej czynią człowieka wolnym i odpowiedzialnym. Stwierdzając, że między przedstawicielami tych dwóch stanowisk istnieje głęboka i nieprzebyta przepaść⁸⁵ oraz wyraźnie faworyzując pierwsze, pozbawione metafizycznego uzasadnienia stanowisko o konieczności i nieodpowiedzialności woli ludzkiej, Nietzsche daje swoim czytelnikom do zrozumienia, że pozostaje wierny quasi-pozytywistyczno-naukowej postawie, którą obrał w *Ludzkim, arcyłudzkiem* i która umożliwia wiarygodne wyjaśnienie przyczyn oraz natury świata przyrodniczego.

Odrzucenie metafizyki i pochwała pozbawionego dogmatów nowożytnego modelu nauki jako trzeźwego i krytycznego prowadzi niemieckiego filozofa do tych samych wniosków w kwestii wolności i konieczności, które przedstawił w *Ludzkim, arcyłudzkiem*. Jeśli bowiem w *stricte* materialistycznym i pozbawionym etycznego znaczenia kosmosie metafizyczne idee, choćby takie jak niezniszczalna, rozumna i odpowiedzialna za swoją istotę dusza wydają się niczym więcej jak ułudą – w zmiennym i dynamicznym kosmosie nie istnieją, jak dowodzi nauka, trwałe i niezmiennie substancje – to wykazywana w oparciu o te idee ludzka zdolność do wolnego wyboru jest niezgodna z mającym swe źródła w nowożytnej nauce doświadczeniem świata. W świecie poddanym nieubłaganemu prawu przyczyny i skutku, zdolność do całkowicie wolnego, a więc pozbawionego jakichkolwiek uwarunkowań wyboru Nietzsche określa mianem czynu, który nie zrodził się z żadnych motywów i pobudek i który wbrew powszechnemu doświadczeniu świata „spełnia się niby cud, rodzi się z niczego”⁸⁶. Nie może być jednak tak, że będąca wytworem rządzonej przez prawo

⁸⁵ Por. tamże, s. 25.

⁸⁶ Tamże, s. 160.

przyczyny i skutku przyrody jednostka sama nie podlegałaby temu ścisłemu determinizmowi, dlatego Nietzsche, chcąc podkreślić konieczność ludzkich czynów, zaznacza, że „sami jesteśmy naturą *quand même*”⁸⁷. Pojednanie człowieka z naturą odbywa się więc na tych samych warunkach, co w *Ludzkim, arcyłudzkiem*, bo również w *Wędrowcu i jego cieniu* jedność z bytem zakłada odrzucenie przez jednostkę tradycji metafizyczno-dogmatycznej⁸⁸ oraz osiągnięcie przez nią świadomości, że jest konieczną częścią niemoralnej i pozbawionej wyższego celu przyrody. Metafizyczno-dogmatyczne przekonania o grzechu, wolności i odpowiedzialności zostają zastąpione przez pogląd, według którego temu, co się dzieje w przyrodzie, nie powinno się nadawać znaczenia moralnego właśnie ze względu na determinizm wszelkich zjawisk. Pozbycie się fałszujących rzeczywistość idei grzechu i odpowiedzialności osobowej prowadzi w konsekwencji do niewinnienia ludzkich postępów jako przejawu zdeterminowanej przyrody oraz, co się z tym wiąże, do afirmacji wszechobecnej konieczności, choć w *Wędrowcu i jego cieniu* Nietzsche nie wyraża tej myśli wprost, niemniej chociażby poprzez nawoływanie do tego, by dotąd oczerniane przez metafizyczno-religijne systemy ludzkie namiętności przemienić w radości⁸⁹ upewnia nas w tym, że również w quasi-pozytywistycznym okresie swojej twórczości tak silnie podkreślony po raz pierwszy w *Narodzinach tragedii* motyw bezwarunkowej afirmacji egzystencji nie zostaje przez niego pominięty.

Podsumowując, *Wędrowiec i jego cień* niewiele się różni pod względem interesujących nas motywów jedności i konieczności od *Ludzkiego, arcyłudzkiego*. Nie pojawia się również tutaj nic nowego, jeśli chodzi o podobieństwa i różnice między refleksją Nietzschego a niemiecką mistyką panteistyczną. Zanim jednak przejdziemy do omówienia kolejnego dzieła niemieckiego filozofa, zwróćmy uwagę na pewną bardzo istotną kwestię, a mianowicie na to, że jeśli w *Narodzinach tragedii* świat jest przejawiającą się z konieczności wolą, to zarówno w pierwszej, jak i drugiej części *Ludzkiego, arcyłudzkiego* Nietzsche zupełnie rezygnuje z kategorii woli, zastępując ją ideą zdeterminowanego świata przyrodniczego. W *Wędrowcu i jego cieniu* mistyczno-panteistyczna koncepcja, zgodnie z którą „wszystkie twory przyrody posiadają wolę”⁹⁰, jest zresztą wprost poddana krytyce z pozycji scjentystyczno-naturalistycznej oraz potraktowana jako rodzaj poetyckiej metafory i fałszywej obiektywizacji mającej na celu mniejsze lub większe uprawomocnienie niedowodliwego na

⁸⁷ Tamże, s. 276.

⁸⁸ Por. tamże, s. 18.

⁸⁹ Por. tamże, s. 169–170.

⁹⁰ Tamże, s. 14.

gruncie nowożytnej metodologii naukowej mistycyzmu⁹¹. Tak wyraźne u Nietzschego w pierwszym okresie twórczym wpływy niemieckiej mistyki panteistycznej ustępują zatem, od *Ludzkiego, arcyludzkiego* począwszy, coraz silniejszym wpływom pozbawionej zaplecza metafizycznego nowożytnej nauki, co przyczynia się, jak już wspomnieliśmy, do transformacji koncepcji świata jako wszechobecnej, rozczłonkowanej woli (jedności w wielości) w *stricte* fizyczną, rządzoną przez ślepe mechanizmy przyrody rzeczywistość.

W powstałej następnie *Jutrzence* czas jedności między człowiekiem a naturą, w przeciwieństwie do wcześniejszych dzieł Nietzschego, jest kojarzony nie tyle ze starożytną Grecją, co z bliżej nieokreśloną prahistorią ludzkości. Niemiecki myśliciel pisze wprawdzie, że „dawniejsi Grecy odczuwali zawiść całkiem inaczej aniżeli my”⁹² i że ich rysem było współzawodnictwo, z czego można wyciągnąć wniosek, że to antyk był okresem zgodności pomiędzy jednostką a bytem – dając za przykład Odyseusza, Nietzsche pochwała grecki talent do kłamstwa i odwetu oraz to, że Grecy nie przykładali do tego etycznej miary, czyli odzwierciedlali swoim postępowaniem z gruntu niemoralne życie⁹³ – podnosząc jednak wprost wątek egzystencji zgodnej z bytem, Nietzsche nie ogranicza się do antyku, lecz odsyła właśnie do prahistorii ludzkości, „gdy cierpienie było cnotą, okrucieństwo cnotą, obłuda cnotą, zemsta cnotą, zaparcie się rozumu cnotą: gdy pomyślność uchodziła za niebezpieczeństwo, i żądza wiedzy za niebezpieczeństwo, i spokój za niebezpieczeństwo, i współczucie za niebezpieczeństwo, a objawy współczucia za obelgę, praca za obelgę, obłęd za obelgę, zmiana za coś nieobyczajnego i brzemiennego zagładą!”⁹⁴. Pierwotna jedność w *Jutrzence*, i to w zasadzie nie zmienia się od *Narodzin tragedii*, to przedmoralny stan istnienia, chociaż w *Narodzinach tragedii* jednostka uzyskiwała za pomocą pozaracjonalnych środków poznawczych jedynie chwilowy wgląd w pozamoralny i przedludzki charakter bytu, zaś w *Jutrzence* przekonanie, że byt, jak ujmuje to niemiecki filozof, pozostaje w sprzeczności z morałem⁹⁵, jest częścią powszechnego, zdroworozsądkowego doświadczenia świata.

Wpływ na tego typu rozumienie świata miała nowożytna nauka, której odkrycia w największym stopniu przyczyniły się do obalenia dawnego porządku religijno-metafizycznego. Pod wpływem tych odkryć, jak pisze Nietzsche,

⁹¹ Por. tamże.

⁹² F. Nietzsche, *Jutrzenka, czyli myśli o przesądach moralnych*, Vis-a-Vis Etiuda, Kraków 2017, s. 40.

⁹³ Por. tamże, s. 209.

⁹⁴ Tamże, s. 28.

⁹⁵ Por. tamże, s. 10.

pośrednio nawiązując przy tym do Kopernika i Galileusza, „uczmy się (...) odczuwać Ziemię jako coś małego, ba, nawet system słoneczny jako punkcik”⁹⁶. Podobnie jest z Darwinowską nauką o pochodzeniu człowieka od zwierząt, która pozbawia człowieka jego metafizycznej dumy – przekonania o szczególnie doniosłej roli człowieka jako bytu duchowo-cielesnego w dziejach świata – niwelując przy okazji otchłań między jednostką a przyrodą⁹⁷. W nauce zatem, dzięki temu, że na powrót umieszcza ona człowieka w świecie pozbawionej duchowej substancji przyrody, widzi Nietzsche szansę na ponowne uzgodnienie jednostki z naturą. Nadzieję tę można dostrzec zwłaszcza podczas lektury aforyzmu 3, w którym niemiecki filozof stwierdza, że w wyniku postępu naukowego przesąd o etycznym znaczeniu świata będzie miał w przyszłości „tę samą wartość, jaką obecnie ma już wiara w płec słońca”⁹⁸. W przyrodzie bowiem, jak pokazał chociażby Darwin, znaczenie ma nie etyka, lecz przede wszystkim zdolność przetrwania, która realizuje się wręcz na przekór wytworzonym przez tradycję dogmatyczno-metafizycznym ideałom etycznym. Widzimy więc, że w *Jutrzence*, tak jak w *Ludzkiem*, *arcyludzkiem*, osiągnięcie przez człowieka jedności z naturalistycznie rozumianym bytem jest zagwarantowane przez naukę, która unieważnia tradycyjne interpretacje przyrody (przyroda jako racjonalny i dążący do osiągnięcia celu ostatecznego twór). Jeśli jednak w *Ludzkiem*, *arcyludzkiem* i *Wędrowcu i jego cieniu* główną przyczyną rozpadu pierwotnej jedności był Sokrates – Nietzsche wskazuje Sokratesa jako główną siłę napędową, która położyła fundamenty pod okazały gmach absolutyzującej swą metodę badawczą metafizyki – to w *Jutrzence*, dla odmiany, tym, co oddzieliło człowieka od jego naturalnych związków z przyrodą jest nie nauka Sokratesa, lecz o wiele silniejsze pod względem swego oddziaływania na ludzkość chrześcijaństwo, które Nietzsche już w *Ludzkiem*, *arcyludzkiem* wiązał z tendencjami orientalnymi, z pokrewnym dionizyzmowi i stanowiącym jego przedłużenie żywiołem mistyczo-azjatyckim⁹⁹.

Przeciwstawiając chrześcijaństwo wiedzy o świecie, którą zawdzięczamy dokonaniom w epoce nowożytnej odkryciom naukowym, Nietzsche stwierdza, że to chrześcijańskie pojęcie kary zniszczyło pierwotną niewinność bytu. Pisze o tym tak:

Nie masz gorszego zielska! Nie dość, że obarczono niem następstwa naszego sposobu postępowania – jakież to okropne i nierozumne pojmovać przyczynę i skutek

⁹⁶ Tamże, s. 19.

⁹⁷ Por. tamże, s. 36.

⁹⁸ Tamże, s. 17.

⁹⁹ Por. P. Pieniążek, *Nietzsche – agon (w) Grecji i (w) nowoczesności...*, s. 21.

jako przyczynę i karę! – lecz posunięto się jeszcze dalej i z pomocą tego przekłętego interpretowania pojęcia kary przygotowano o utratę niewinności całą przypadkowość zjawisk. Ba, zapamiętano się w swem szaleństwie do tego stopnia, iż rozkazano nawet istnienie odczuwać jako karę, zaiste, zda się, jak gdyby wychowaniem rodzaju ludzkiego kierowały dotychczas mrzonki katów i dozorców więziennych¹⁰⁰.

Między innymi na przykładzie popędu płciowego Nietzsche pokazuje, jak chrześcijaństwo „narzuciło światu kłamliwą grzeszność”¹⁰¹, ponieważ z przejawiającej się z konieczności chęci rozmnażania się uczyniło ono źródło wewnętrznej niedoli oraz nadało jej moralno-duchowe znaczenie, co przypравиło ludzkość o przesadne w tej kwestii wyrzuty sumienia. Autor *Zaratustry* pisze, że światopogląd chrześcijański z jednej strony spotwarzał i zatrul Erosa wyrzutami sumienia, z drugiej zaś, poprzez nadanie stosunkowi seksualnemu rangi metafizycznej i tajemniczej, przyczynił się do nadmiernej idealizacji miłości płciowej, traktowania erotyki oraz spraw jej pokrewnych z nieznaną w starożytności przesadą¹⁰². W aforyzmie 502 Nietzsche zaznacza, że w nowożytności „możemy się poszczycić wyidealizowaną miłością płciową”¹⁰³, co jest, rzecz jasna, jednym ze skutków oddziaływania chrześcijaństwa. Z naturalnej, obecnej w całej przyrodzie namiętności, służącej wyłącznie reprodukcji, uczyniono namiętność długotrwałą, podnosząc tym samym „miłość na wyższy szczebel wyszlachetnienia”¹⁰⁴. To w znacznej mierze ignorujące prawa rządzące przyrodą podejście do seksualności dało podwaliny pod „obyczaje i instytucje, które z ognistego porywu chwili stworzyły wieczystą wierność”, w następstwie czego „wiele obłudy i kłamstwa pojawiło się za każdym razem na świecie”¹⁰⁵. Mając więc świadomość, że chrześcijański pogląd na miłość płciową nie daje się uzgodnić z przyrodniczym dziedzictwem naszych namiętności – popęd seksualny jako konieczna składowa niemoralnej natury – Nietzsche pragnie pozbawić jednostkę niepotrzebnych z tego naturalistycznego punktu widzenia wyrzutów sumienia, zauważając, że „nie spotyka się nazbyt często w przyrodzie tego, iż jeden człowiek swą rozkoszą sprawia rozkosz innemu człowiekowi”¹⁰⁶, dlatego też nie ma najmniejszego sensu „spotwarzać i zatrucić wyrzutami sumienia” dziedziny, która tak jak pozostałe sfery życia pozostaje obojętna na próby dostosowania jej do metafizyczno-religijnych ideałów moralnych.

¹⁰⁰ F. Nietzsche, *Jutrzenka...*, s. 23.

¹⁰¹ Tamże, s. 35.

¹⁰² Por. tamże, s. 65.

¹⁰³ Tamże, s. 279.

¹⁰⁴ Tamże, s. 33.

¹⁰⁵ Tamże, s. 34.

¹⁰⁶ Tamże, s. 65.

Jako ruch radykalnie kwestionujący porządek świata przyrodniczego, chrześcijaństwo nie mogło również pozostać obojętne na sferę, która chcąc nie chcąc łączy się z sferą reprodukcji, a więc sferę śmierci. I tak jak z miłości płciowej i będących jej następstwem narodzin chrześcijanie uczynili coś wstydlivego i nieczystego – niechciany skutek grzechu pierworodnego, a nie mechanizm przyrody – tak też ze śmierci, niewyróżnionej w żaden sposób części powszechnego porządku naturalnego, „chrześcijaństwo uczyniło (...) łożę tortury”¹⁰⁷. Nadając śmierci zbyt wielkie znaczenie – śmierć jako swego rodzaju kurtyna oddzielająca egzystencję doczesną od egzystencji wiecznej; kurtyna, za którą czeka na człowieka, w zależności od jakości jego ziemskiego życia, wieczna szczęśliwość bądź niewyobrażalne katusze, które nie mają końca – chrześcijanie wywołali w jednoście przesadny i nieobecny w starożytności w takiej skali lęk przed śmiercią:

Plutarch kreśli posępny obraz duszy poganina opętanego przez zabobon, atoli obraz ten niknie w zestawieniu z chrześcijaninem średniowiecznym, któremu się zdaje, że nie może uniknąć „mąk wiekuistych”. (...) Jakimże okropnym przybytkiem uczyniło chrześcijaństwo Ziemię chociażby przez to, iż stawiało wszędzie krzyżki na znak, iż Ziemia jest miejscem „gdzie sprawiedliwy kona wśród mąk!” (...) Nie zapomnijmyż, iż dopiero chrześcijaństwo uczyniło z łoża śmierci łożę tortury i że sceny, jakie odtąd na niem się rozgrywały, w połączeniu z przerażającymi, pierwwej nigdy niesłyszczanymi jękami, zatrwały na całe życie zmysły i krew nieprzelicznych świadków tudzież ich potomstwa¹⁰⁸.

Powyższe zarzuty Nietzschego można skondensować w sformułowaniu, że chrześcijaństwo wniosło w podległy determinizmowi świat wolność i odpowiedzialność, czyniąc ze *stricte* przyrodniczo-fizjologicznych zjawisk zjawiska moralne:

Co tylko ma łączność z żołądkiem, jelitami, tętnem serca, nerwami, żółcią i nasieniem – owe rozstroje, osłabienia, przedrażnienia, cała tak mało znanej nam maszyny przypadkowość – wszystko to chrześcijanin pokroju Pascala uważa za zjawiska moralne lub religijne i występuje zaraz z pytaniem, czy kryje się w tem Bóg, czy diabeł, dobro czy zło, zbawienie czy potępienie!¹⁰⁹

Przyroda jednak, i tutaj przechodzimy do ukazanej w *Jutrzence* koncepcji konieczności, nie jest, wbrew silnemu przeświadczeniu chrześcijan, racjonalnym dziełem moralnego Boga, dziełem, w którym nieustannie toczy się walka pomiędzy dobrem a złem, lecz jest, jak ukazują dokonane w nowożytności

¹⁰⁷ Tamże, s. 67.

¹⁰⁸ Tamże, s. 66–67.

¹⁰⁹ Tamże, s. 72.

odkrycia naukowe, bezcelowym tworem przypadku, zbiorem reguł i mechanizmów, którymi rządzi ślepa konieczność¹¹⁰. W *Jutrzence*, tak jak w *Ludzkim, arcyludzkim*, konieczność jest tożsama z determinizmem naukowym. Nie można więc czynić człowieka odpowiedzialnym za cokolwiek, ponieważ jego istota, będąc częścią zdeterminowanej przyrody, manifestuje się w świecie z bezwzględną koniecznością. Mimo tego, w wyniku trwającego stulecia chrześcijańskiego chowu, wykształciło się w jednostce przekonanie, że jest ona predestynowana do sprawowania kontroli nad mechanizmami działającymi w jej organizmie, zwłaszcza w mózgu, i że to właśnie ona, jako niepodlegająca impulsom pochodzącym z ciała tożsamość, może zarządzać swoimi myślami i pragnieniami. To wykształcone przez metafizyczno-religijną tradycję przeświadczenie o naszej sprawczości pozostaje dla Nietzschego wyłącznie złudzeniem, co dobitnie podkreśla, gdy wskazuje, że nasze rzekomo wolne wybory są ostatecznie koniecznym efektem wielu procesów zachodzących w naszym ciele, których istnienia nie jesteśmy do końca świadomi i stąd błędnie określamy wolnymi działania, którymi rządzi determinizm:

Śmieję się z człowieka, co wyszedłszy ze swej komnaty tej samej chwili, gdy słońce ze swojej wychodzi, powiada: „chcę, by wzeszło słońce”; i z tego co koła w biegu zatrzymać nie mogąc, rzecze: „chcę, by się toczyło”; i z tego, co powalony w zapasach woła: „ległem, gdyż chcę tu leżeć!”. Zaprzestałmy jednakże pośmiewiska! Czyż nie postępujemy podobnie jak ci trzej, ilekroć używamy słowa: „chcę”?¹¹¹

Skoro człowieka nie można pociągnąć do odpowiedzialności, to „należałoby przedsięwziąć mnogie próby nowego życia i zrzeszania; należałoby precz usunąć ze świata olbrzymie brzemię wyrzutów sumienia”¹¹². Nie człowiek jest autorem własnych skłonności, dlatego zamiast tak popularnych w dogmatyce chrześcijańskiej praktyk zasadzających się na idei kary i potępienia Nietzsche proponuje, zwłaszcza wobec wszelkiego rodzaju przestępców i zbrodniarzy, podejście oparte na wyrozumiałości. Przestępcom, zgodnie z tym podejściem, powinno się

jasno przekładać możliwość, jako też sposoby uzdrowienia (wytępienia, przekształcenia, uszlachetnienia owego popędu), w najgorszym zaś razie nieprawdopodobieństwo tegoż; nieuleczalnemu zbrodniarzowi, co dla siebie samego stał się potworem, godziłoby się ułatwiać samobójstwo (...). A wszystko z największą delikatnością!¹¹³

¹¹⁰ Por. tamże, s. 310.

¹¹¹ Tamże, s. 104–105.

¹¹² Tamże, s. 135.

¹¹³ Tamże, s. 161.

Widać tutaj motyw, któremu pierwszorzędną rangę nada Nietzsche w swoim kolejnym dziele pod tytułem *Radosna wiedza*. Mamy na myśli próbę zastąpienia chrześcijańskiej negacji życia ideą afirmacji, bezwarunkowej miłości do istnienia, akceptacji konieczności zamiast jałowych prób walki z nią, czy to za pomocą sprzecznej z istotą życia moralnością, czy też za pomocą złudzenia samostworczości (wolności). Nie trudno jednak nie zauważyć, że choć Nietzsche pisze o bezwzględnej konieczności, na którą ludzka wola nie ma wpływu (konieczność można jedynie negocjować bądź afirmować, i nic ponadto), to sam, jakby wbrew własnym założeniom, nakłania do kultywowania tego, co jego zdaniem wpływa na wzmożenie życia, a więc siły, sprawności, zdrowia, inteligencji i sprytu, przy jednoczesnej chęci usunięcia z istnienia tego, co – mówiąc językiem niemieckiego filozofa – jest słabe i zdegenerowane. Słabe, czy pod wieloma względami zwyczajnie niezdolne w mniejszym lub większym stopniu do aktywnej i twórczej egzystencji istoty są przecież, jak chce wykładnia determinizmu, koniecznym przejawem życia. Z drugiej jednak strony pytanie o rzekomą niekonsekwencję Nietzschego pozostaje na ten moment otwarte – przyjrzymy mu się bliżej w ostatnim rozdziale tej pracy – bo skoro istotą życia jest walka o przetrwanie, to to, co proponuje Nietzsche (anihilacja słabości¹¹⁴) można potraktować jako

¹¹⁴ W *Woli mocy* znajdziemy na ten temat słynną sentencję: „Jakkolwiek brzmi to dziwnie, trzeba zawsze stawać w obronie silnych przeciw słabym; szczęśliwych przeciw nieudanym; zdrowych przeciw zwyrodniałym i dziedzicznie obciążonym”. Moralność czyniąca ze współczucia swe oręż nie jest zdaniem Nietzschego najlepszym doradcą jeśli chodzi o dobór takich środków, które umożliwią jak najefektywniejsze uzgodnienie egzystencji ludzkiej z będącym areną walki o panowanie mnogości sił życiem. Co więcej, moralność oparta na litości jest sprytnie i konsekwentnie wykorzystywana przez, jak określa to Nietzsche, miernych i upośledzonych, którzy za jej pomocą bronią się przeciwko silnym – choćby poprzez wzbudzanie w silnych wyrzutów sumienia – oraz zaprzeczają naturalnemu prawu selekcji, według którego trwa wyłącznie to, co jest do tego zdolne, a to, co słabe i zdeformowane ulega prędzej czy później unicestwieniu. Hołdując uczuciu litości, narażamy zatem – i to wydaje się być esencją rozważań Nietzschego dotyczących współczucia – przyszłość naszego gatunku na rozpaczliwy stan, który finalnie może doprowadzić do naszej samozagłady. Pozwalając bowiem rozmnażać się różnorodnie obciążonym osobnikom, które w naturalnych, pozbawionych ochrony cywilizacyjnej warunkach nie byłyby zdolne do przetrwania i reprodukcji, ryzykuje się, że udane i silne jednostki zostaną ostatecznie zastąpione przez egzemplarze, które ze względu na swe uwarunkowania genetyczne (między innymi słaba kondycja psychofizyczna) nie będą w stanie tworzyć dostojnej kultury i odczuwać nawet nie tyle wdzięczności wobec życia, co zwyczajnej chęci życia. Właśnie ten uwiąd woli życia może się przyczynić do zagłady naszego gatunku,

w pełni świadomą realizację przez człowieka założeń rządzących samym życiem, a nie wyrażną niekonsekwencję filozofii Nietzschego.

Osiągnięcie ponownej jedności z bytem (uzgodnienie kultury z naturą), tak jak w niemieckiej mistyce panteistycznej i w idealizmie niemieckim, jest u autora *Jutrzenki* kwestią bliżej nieokreślonej przyszłości, choć w przypadku niemieckiej mistyki panteistycznej przyszła jedność jest zagwarantowana przez konstytucję samego Absolutu, prawa kierujące rozwojem Boga, zaś u Nietzschego niezmiennie pozostaje jednym z możliwych kierunków, jakie może obrać człowiek w przyszłości:

Ten nasz pogląd, ta ufność nasza (...) wznosi się w górę nad naszą głowę i nad swą niemoc, spogląda stamtąd w dal, widzi stamtąd przyszłe stada o wiele potężniejszych od nas ptaków, co tam polecą, dokąd my lecim (...). A dokąd my lecim? (...) Dokąd nas niesie ta przemożna chęć, wyższa dla nas nad wszelkie rozkosze? (...) Nie powiedząż snadź kiedyś o nas, że i my sterując na zachód, spodziewaliśmy się dotrzeć do Indyj – lecz że przeznaczeniem naszym było rozbić się na nieskończoności? Albo też, bracia moi? Albo też? (...)¹¹⁵.

Poza tym w mistyce powrót do niewinności bytu oznaczał zrealizowanie przez Boga jego natury we wszechświecie, podczas gdy u Nietzschego wtórna niewinność oznacza wykorzenienie przesądów metafizyczno-teleologicznych (świat dąży do osiągnięcia celu ostatecznego, w związku z tym w świat został wpisany wyższy, racjonalny sens) i zastąpienie ich nauką o determinizmie.

W *Radosnej wiedzy* spojrzenie niemieckiego myśliciela na starożytną Grecję staje się o wiele bardziej trzeźwe i krytyczne, pozbawione nacechowanej idealizmem i stąd sprawiającej wrażenie przesadnej afirmacji antyku, która była obecna we wcześniejszych dziełach, również w *Ludzkiem, arcyłudzkiem* i *Jutrzence*. Aforyzm *Umierający Sokrates* doskonale pokazuje, jak Nietzsche, dotąd postrzegający starożytnych Greków jako tych, którym jako jedynym udało się osiągnąć całkowitą jedność z życiem, zyskuje świadomość, że również w tak podziwianej przez niego epoce podejście jednostki do życia było dalekie od doskonałości, ponieważ także ateńczycy interpretowali życie przez pryzmat

dłatego w tej perspektywie – chęci wzmocnienia sił życia, wydobywania zeń największego potencjału – nie powinna dziwić uwaga Nietzschego, że „[s]ą wypadki, w których dziecko byłoby zbrodnią” i że „[w] licznych wypadkach społeczeństwo powinno zapobiec płodzeniu (...). Zakaz biblijny «nie zabijaj!» jest naiwnością w porównaniu z powagą zakazu, z jakim życie zwraca się do *décadents*: «nie rozmnażajcie się!»”. F. Nietzsche, *Wola mocy*, Vis-a-Vis Etiuda, Kraków 2015, s. 271, 181.

¹¹⁵ Tamże, s. 313.

choroby, udręki i cierpienia, nie różniąc się w tym względem wiele od negujących życie przedstawicieli nowoczesnych filozofii pesymistycznych:

Podziwiam odwagę i mądrość Sokratesa we wszystkim, co robił, co mówił i czego nie mówił (...). Życzyłbym sobie, żeby zachował milczenie także w ostatniej chwili życia – wówczas zaliczałby się może w poczet jeszcze wyższych umysłów. Śmierć, trucizna, pobożność albo złośliwość – nie wiadomo, co w ostatniej chwili rozwiązało mu język i powiedział: „Kritonie, winien jestem koguta Asklepiosowi”. Te śmieszne i straszne „ostatnie słowa” znaczą dla tego, kto ma uszy do słuchania: „Kritonie, życie jest chorobą!”. Nieprawdopodobieństwo! Człowiek taki jak on, który pogodnie i na oczach wszystkich żył po żołniersku – był więc pesymistą! (...) Dla Sokratesa – Sokratesa! – życie było cierpieniem!¹¹⁶

Sokrates, jak można wywnioskować z tego fragmentu, symbolizuje ogólnie, przenikające całą starożytność tendencje – mniejszą lub większą niechęć do życia znajdującą oddźwięk w dziełach kultury z tamtego okresu – które zaważyły na tym, że próżno szukać w *Radosnej wiedzy* opisu antyku jako czasu całkowitej, niezakłóconej niczym jedności pomiędzy człowiekiem a naturą, w czym zresztą upewnia nas zdanie, jakim Nietzsche zakończył powyższy fragment: „O przyjaciele! Także Greków trzeba nam przewyciężyć!”¹¹⁷. Także Grecy nie byli wobec tego wolni od potępiającej istotę życia moralności, która czyni niemożliwym osiągnięcie jedności z naturą. Jeśli zaś jedność z wszelkim bytem nigdy w Grecji w pełni nie zaistniała, to wykładający swą etykę na ateńskich ulicach Sokrates nie może być w żadnym razie przyczyną rozpadu jedności, dlatego też pod tym kątem *Radosna wiedza* znacząco się różni od *Narodzin tragedii* i dwóch części *Ludzkiego, arcyludzkiego*, w których to głównie Sokrates przyczynił się do utraty więzi z bytem.

Jeśli w *Radosnej wiedzy* stosunek Nietzschego do idei jedności ulega istotnej zmianie – wyidealizowany dotąd obraz starożytnej Grecji ulega rozbiciu, co sprawia, że antyk przestaje być traktowany jako wzór pełnej jedności – to pojawia się pytanie, czy z kategorią konieczności nie jest podobnie. Czy konieczność, tak jak miało to miejsce w *Ludzkim, arcyludzkim* oraz w *Jutrzence*, jest tożsama z determinizmem naukowym i czy przyszłe osiągnięcie przez jednostkę jedności z naturą, zasadzające się przecież na akceptacji konieczności, dzięki zmieniającemu nasze spojrzenie na rzeczywistość postępowi naukowemu, staje się czymś więcej od wspaniałej na kruchych fundamentach nadziei?

¹¹⁶ F. Nietzsche, *Radosna wiedza*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2008, s. 223–224.

¹¹⁷ Tamże, s. 224.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że niewiele się zmienia, ponieważ w *Radosnej wiedzy*, podobnie jak w *Jutrzence*, konieczność to wciąż rządzący fizycznym światem przyrody bezcelowy determinizm¹¹⁸. Determinizm ten, co na tym etapie naszych rozważań powinno być już poniekąd wiadome *a priori*, jest niezmiennie pozbawiony kwalifikacji moralnej, dlatego przyrody nie powinno się oceniać z perspektywy etycznej, bo tak zwane złe instynkty i popędy są równie konieczne w powszechnej walce o przetrwanie, co instynkty dobre¹¹⁹. W obliczu tak ukazanej wizji rzeczywistości – kosmos jako pozamoralny i poddany ścisłemu determinizmowi twór przypadku – można by wysnuć wniosek, że *Radosna wiedza* jest kontynuacją rozważań z wcześniejszych publikacji Nietzschego. Gdy jednak przyjrzymy się bliżej, okazuje się, że przede wszystkim dwie kwestie ulegają daleko idącej transformacji, w związku z czym postawienie *Radosnej wiedzy* w jednym rzędzie z *Ludzkim, arcyłudzkiem* i *Jutrzenką* mogłoby być potraktowane jako objaw nierzetelności badawczej. Po pierwsze, podejście Nietzschego do nauki i jej możliwego wpływu na dalsze losy świata nie przypomina już tej nad wyraz silnej i momentami niemal bezkrytycznej wiary w jej potencjał, z którą mogliśmy się zetknąć w *Ludzkim, arcyłudzkiem* oraz w *Jutrzence* (całkowite i ostateczne pojednanie się jednostki z naturą w wyniku postępu naukowego). Nowożytnie odkrycia naukowe, jak zauważa w *Radosnej wiedzy* niemiecki filozof, przedstawiają przecież nie trwałe, przenikające kosmos porządek, lecz odwieczny bezsens, w odniesieniu do którego panujący na ziemi ład to „wyjątek nad wyjątkami”¹²⁰. Kosmos jako taki, nie znając więc żadnych stałych praw, istnieje jako ślepa, nieświadoma samej siebie i niedążąca do realizacji jakiegokolwiek celu konieczność. Do osiągnięcia jedności z tego typu kosmosem sam postępek naukowy, rozumiany jako naturalizacja ludzkiego istnienia, jest niewystarczający, ponieważ nauka pod postacią determinizmu naukowego generuje w ludzkim umyśle świadomość powszechnej, odwiecznej bezcelowości i daremności wszelkich poczynań, co może skutecznie blokować jednostkę przed działaniami prowadzącymi do uzgodnienia jej własnej egzystencji z bytem. Aby więc oczekiwana przez Nietzschego jedność między człowiekiem a naturą mogła zaistnieć, potrzebna jest synteza nauki ze sztuką, którą autor *Narodzin tragedii* ukazuje pod postacią koncepcji *amor fati* (umiłowania losu) i wiecznego powrotu, do czego za chwilę powrócimy. Po drugie zaś, w *Radosnej wiedzy* Nietzsche po raz pierwszy wyklada swą naukę o woli mocy. Jeśli więc we wcześniejszych dziełach powtarzał za

¹¹⁸ Por. tamże, s. 39.

¹¹⁹ Por. tamże, s. 44.

¹²⁰ Tamże, s. 125.

Darwinem, że światem przyrody rządzi walka o dominację i przetrwanie, to w *Radosnej wiedzy* występujący w przyrodzie spór zostaje wyrażony w terminie powszechnej walki o moc: „Walka o byt jest tylko wyjątkiem, chwilową restrykcją woli życia; wielka i mała walka toczy się powszechnie o przewagę, o to, by się rozwijać i rozprzestrzeniać, o moc, bo też wola mocy jest właśnie wolą życia”¹²¹. Choć więc konieczność jest dla autora *Antychrysta* związana z fizycznym światem przyrody, to jej najdobitniejszym przejawem nie jest już, jak chciał Darwin, chęć zachowania własnego bytu i zapewnienia sobie sukcesu reprodukcyjnego, lecz przemożna wola ekspresji swej potęgi i mocy, choćby nawet poprzez wybór tych działań, które z punktu widzenia przetrwania gatunku bywają wręcz szkodliwe. Dla Nietzschego, jak pisze Paweł Pałasiński, „chcienie stania się silniejszym w każdym centrum siły jest jedyną rzeczywistością – nie samozachowanie, lecz przyswajanie, chcienie stania się panem, stania się czymś więcej, stania się silniejszym”¹²². Oprócz tego podkreśla, że ta chęć stania się silniejszym przejawia się w każdym organizmie w zupełnie indywidualny sposób¹²³, co prowadzi nas, choć na tym etapie może się to wydawać jeszcze nieco niejasne, do syntezy nauki ze sztuką, której zwieńczeniem jest bezwzględne umiłowanie konieczności.

W aforyzmie *Niech żyje fizyka!* Nietzsche wyjaśnia, że dotychczasowa, uniwersalna i oparta na pojęciach obowiązku i sumienia moralność nie może być dłużej źródłem sądów człowieka o świecie, ponieważ ludzkie postęпки są jedyne i niepowtarzalne w tym sensie, że nie sposób ich pojąć za pomocą upraszczającego ich różnorodność mechanizmu, jakim jest metafizyczno-religijna moralność, która postępkom tym nadaje pozór równości poprzez sprowadzenie ich do wspólnego mianownika (racjonalne, zorientowane na osiągnięcie celu działanie)¹²⁴. Ludzkie działania, jak zauważa Henryk Benisz, nie są bowiem samodzielnymi całościami sprawczymi, lecz są uwarunkowane przez popędy, a każdy popęd jest nieuchronnym i niepowtarzalnym przejawem woli mocy, w związku z czym to wola mocy warunkuje rozumienie i postrzeganie świata w danym indywiduum¹²⁵. Sprawia to, że działanie „X” jest

¹²¹ Tamże, s. 239–240.

¹²² P. Pałasiński, *Pojęcie woli mocy Fryderyka Nietzschego*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum” 2016, nr 1, s. 237.

¹²³ Por. tamże, s. 261.

¹²⁴ Por. F. Nietzsche, *Radosna wiedza...*, s. 218.

¹²⁵ Por. H. Benisz, *Filozofia i sztuka u Nietzschego: od krytyki filozofii wystrzegającej się sztuki do pochwały sztuki stającej się filozofią*, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, Kraków 1995, s. 38–39; również Zbigniew Kuderowicz zauważa,

w ostateczności nieprzeniknione i niezrozumiałe dla „Y”, które zostało obdarzone inną od „X” dynamiką popędową, dlatego „najwyższa pora, by ze wstrętem odrzucić całe moralne gadanie jedynych o drugich! Ferowanie wyroków moralnych niech nam będzie nie w smak!”¹²⁶.

Co nam w takim razie pozostaje? Wspomniana już synteza nauki ze sztuką, bo chociaż nauka wskazuje na konieczność ludzkich działań i perspektywiczność sądów, ich uwarunkowanie w popędach, to dopiero połączenie jej ze sztuką daje możliwość pojednania jednostki z kosmosem. Nauka sama w sobie, a konkretniej zrodzona dzięki niej świadomość bezsensu oraz „urojenia i błędu jako warunku istnienia poznającego i czującego”¹²⁷, pociąga za sobą, jak zauważa niemiecki filozof, uczucie wstrętu do istnienia, dlatego, aby móc afirmować byt, potrzebna jest szczerza wola pozoru, czyli sztuka¹²⁸. Widać tutaj jak Nietzsche, w wyniku intensywnego namysłu nad nauką, powraca do rozwiązań z *Narodzin tragedii*, jednak czyni to połowicznie, ponieważ w *Narodzinach tragedii* sztuka miała wartość metafizyczną – kosmos jako artystyczna gra woli samej ze sobą, świat jako dzieło sztuki, a sztuka jako najwyższe poznanie metafizyczne – podczas gdy w *Radosnej wiedzy* staje się użyteczną fikcją, choć oczywiście można by było stwierdzić, że tworząc, jednostka oddaje każdorazową, uwarunkowaną w konkretnej perspektywie naturę życia, niemniej obiektywny charakter świata jest niepoznawalny właśnie z powodu każdorazowego uwarunkowania życia w konkretnej optyce¹²⁹. W *Narodzinach tragedii* zaś poznanie obiektywnej natury bytu było zagwarantowane przez tragedię. W *Radosnej wiedzy* Nietzsche powraca więc do słynnego motywu usprawiedliwienia tragizmu istnienia przez sztukę, ale na innych warunkach, bo o ile w swojej pierwszej ważnej publikacji o rozpad pierwotnej, twórczej jedności obwiniał racjonalną naukę, o tyle w *Radosnej wiedzy*, chcąc osiągnąć jedność z bytem, postuluje interpretację odkryć naukowych przez pryzmat sztuki:

My zaś chcemy stać się tymi ludźmi, którymi jesteśmy – nowymi, jednorazowymi, niepowtarzalnymi, sami sobie nadającymi prawo, sami siebie stwarzającymi! A w tym celu musimy stać się najlepszymi uczniami i odkrywcami praw i konieczności świata; musimy być fizykami, aby być twórcami w powyższym sensie – podczas

że instynkty są dla Nietzschego niczym innym, jak napięciem woli mocy, która decyduje o ludzkich skłonnościach. Zob. Z. Kuderowicz, *Nietzsche*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1976, s. 107.

¹²⁶ F. Nietzsche, *Radosna wiedza ...*, s. 218.

¹²⁷ Tamże, s. 120.

¹²⁸ Por. tamże, s. 120–121.

¹²⁹ Por. tamże, s. 218.

gdy do tej pory wszystkie oceny i ideały konstruowano na nieznanym fizyki albo w sprzeczności z nią. Zatem: niech żyje fizyka!¹³⁰

Jedynie przez odkrycie wrodzonych, nieodzownych własnej naturze popędów oraz uczynienia z własnej natury dzieła sztuki, jednostka jest w stanie osiągnąć zadowolenie z samej siebie, co otwiera jej drogę do pełnej afirmacji bytu, którą Nietzsche określa jako *amor fati*. Bezwarunkowe umiłowanie losu zakłada bowiem postrzeganie nie tylko siebie, ale wszelkich przejawów istnienia, w tym brzydoty i zła jako dzieł sztuki, bo tylko taki ogląd fenomenu życia, czyli zastąpienie wartościującej, opartej na idei kary i potępienia perspektywy moralnej perspektywą estetyczną, pozwala na czerpanie zeń radości i jego zupełną akceptację:

Chcę to, co w rzeczach konieczne, traktować jako piękno, chcę się tego lepiej nauczyć – w ten sposób stanę się jednym z tych, którzy upiększają rzeczy. *Amor fati* niechaj będzie odtąd moją miłością! Nie chcę toczyć wojny z brzydotą. Nie chcę oskarżać, nie chcę oskarżać nawet oskarżycieli. Jedynym przeczeniem z mojej strony niechaj będzie odwracanie wzroku. A w sumie i ogólnie: chcę kiedyś wreszcie mówić już tylko tak!¹³¹

Motyw umiłowania losu pojawia się w filozofii Nietzschego z różnym nasileniem począwszy od jego wczesnych prac, ale dopiero w *Radosnej wiedzy* staje się wyrazisty i dojrzały. Po raz pierwszy zostaje też przedstawiony w tym dziele pod postacią idei wiecznego powrotu tego samego, dzięki której w sposób najpełniejszy dokonuje się uzgodnienie egzystencji ludzkiej z bytem. Koncepcja wiecznego powrotu ukazuje także, jak już wspomnieliśmy wcześniej, syntezę nauki ze sztuką, bo wykazana przez naukę i niedająca żadnej nadziei nihilistyczna prawda o wszechświecie (kosmos jako ślepa, bezcelowa konieczność), zostaje przez Nietzschego przemieniona w twórczą hipotezę o wiecznym powrocie tego samego. Hipoteza ta, do powstania której przyczyniły się w największym stopniu osiągnięcia nauki, zawdzięcza swój twórczy charakter przede wszystkim temu, że pełni w refleksji autora *Zaratustry* tę samą funkcję, co sztuka, czyli nadaje istnieniu ludzkiemu nowe znaczenie, które umożliwia godną i spełnioną egzystencję w obliczu powszechnego bezsensu¹³². Sam Nietzsche przedstawia ją w ten sposób:

¹³⁰ Tamże.

¹³¹ Tamże, s. 181.

¹³² Początkowo, jak pisze Löwith, Nietzsche chciał uzasadnić wieczny powrót naukowo. W tym celu planował nawet wyjechać do Paryża, by tam studiować matematykę

A co, gdyby pewnego dnia albo nocy jakiś demon zakradł się do twojej najsamotniejszej samotności i rzekł: „To życie, które przeżywasz teraz i już przeżyłeś, będziesz musiał jeszcze raz i jeszcze wiele razy przeżyć; i nic w nim nie będzie nowego, powróci tylko każdy ból i każda przyjemność, każda myśl, każde westchnienie, wszystko w tym samym porządku i kolejności” (...). Czy nie rzuciłbyś się na ziemię, nie zgrzytał zębami i nie przeklinał demona, który wyrzekł te słowa? A może miałeś w życiu tę niezwykłą chwilę, kiedy gotów byłbyś mu odpowiedzieć: „Jesteś bogiem i nigdy nie słyszałem słów godniejszych boga!”. Gdyby opanowała tobą taka myśl, przemieniłaby cię i może zmiażdżyła; pytanie przy każdym zdarzeniu: „Czy chcesz tego jeszcze raz i wiele razy?” (...). A jeszcze i to: jak trzeba być zadowolonym z siebie i z życia, by nie pragnąć już niczego więcej, tylko takiego ostatecznego, wiekuistego przypieczętowania?¹³³

Omawiając ideę wiecznego powrotu, Henryk Benisz zauważa, że w *Radosnej wiedzy* ma ona wyraźnie złowrogi charakter, gdyż jest największym ciężarem, który spada na osamotnionego w swym tragicznym losie człowieka¹³⁴. Wydaje się jednak, że określenie „złowrogi” wobec koncepcji wiecznego powrotu jest określeniem nieco na wyrost, ponieważ to, co naszym zdaniem usiłuje dokonać Nietzsche za pomocą tej idei, to możliwie jak najwierniej oddać ogólną, opierającą się na walce istotę życia. Doktryna wiecznego powrotu imituje prawa rządzące życiem w tym sensie, że jeśli w świecie przyrody zdolni do przetrwania są jedynie najsilniejsi, to myśl o odwiecznym powracaniu bezsensu – „najcięższe brzemie”¹³⁵ – są w stanie przyjąć wyłącznie silne i najbardziej

i fizykę. Później jednak, najprawdopodobniej w wyniku rosnącego sceptycyzmu wobec możliwości nauki, zarzucił ten projekt. Ostatecznie więc, i tutaj przytoczmy zdanie Hanny Buczyńskiej-Garewicz, u Nietzschego nie ma ściśle naukowej doktryny o wiecznym powrocie (wieczny powrót to nie prawda materialna o świecie), lecz jest myśl, która w sposób metaforyczny mówi o aktywnej afirmacji bytu, która przyjmuje postać woli powtórzenia. Istotna jest zatem nie tyle prawdziwość wiecznego powrotu, ale sama wola powtórzenia, która skłania człowieka do przemiany (twórczego formowania siebie). Por. K. Löwith, *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*, University of California Press, London 1997, s. 94; por. H. Buczyńska-Garewicz, *Wieloznaczność myśli o wiecznym powrocie wszystkiego*, w: M. Proszak (red.), *Boska radość powtórzenia. Idea wiecznego powrotu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014, s. 30–32.

¹³³ Tamże, s. 224–225.

¹³⁴ Por. H. Benisz, *Wieczne powroty wieczności według Nietzschego. Dionizyjskie wizje*, w: B. Banasiak, P. Pieniążek, M. Bogusławski (red.), *Nietzsche seminarium. Tom 1. Wokół Nietzschego*, Adam Marszałek, Toruń 2009, s. 135.

¹³⁵ F. Nietzsche, *Radosna wiedza...*, s. 224.

udane wykwyty życia¹³⁶. Dotychczasowe metafizyczno-religijne idee, zwłaszcza teleologiczna wizja świata, w tym koncepcja historii, znajdowały się w kontrze wobec indyferentnej moralnie natury, dlatego Nietzsche, chcąc po raz pierwszy skonfrontować człowieka z odwiecznym bezsensiem niemego kosmosu, tworzy ideę, która odzwierciedlałaby tę ekstremalną formę bezsensu oraz byłaby jego samoprzewycięzeniem¹³⁷, wskutek którego wola nicości (świadomość przypadkowości i daremności wszelkich działań) zostałaby przemieniona w wolę wiecznego powrotu¹³⁸.

W uzgodnieniu ludzkiej woli z koniecznością Löwith dostrzega fundamentalną sprzeczność, bo jak wola może chcieć tego, czego i tak z konieczności musi chcieć. Tak rozumiana wola przeczy sama sobie¹³⁹, bo w zdeterminowanym świecie wszelka decyzja – w tym przypadku wybór pomiędzy negacją a afirmacją konieczności – jest iluzją. Löwith nie dostrzega jednak, że zawarta w idei afirmacji przez ludzką wolę konieczności sprzeczność jest u swych podstaw tym samym napięciem, z jakim spotykamy się w niemieckiej mistyce panteistycznej, ponieważ również i w tym nieortodoksyjnym odłamie myśli chrześcijańskiej ludzka wola oraz związana z nią wolność wyboru są pozorne; ludzka wola, niezależnie od tego, czy sprzeciwia się Bogu, czy nie, finalnie realizuje wolę samego Boga, jest *de facto* jego wolą. Wieczny powrót i przypieczetowujące go *amor fati*, mimo swego antychrześcijańskiego przesłania (świat nie jest wynikiem aktu boskiej kreacji i nie został weń wpisany żaden wyższy cel, lecz jest dziejącym się odwiecznie bezsenssem), jest więc odległą transformacją mistyczno-panteistycznego problemu wolności i konieczności, próby uzgodnienia partykularnej, określonej woli z bytem w jego ogólności. Również w obu przypadkach, to jest tak w niemieckiej mistyce panteistycznej, jak i w *Radosnej wiedzy*, prawdziwa wolność jest postrzegana jako realizacja najwyższej konieczności, dążenie do tego, by nieprzerwanie stawać się tym, kim z natury się jest.

Po omówieniu *Radosnej wiedzy* przechodzimy do trzeciego, ostatniego i dla wielu najważniejszego okresu w twórczości Nietzschego, a więc jego myśli dojrzałej. Próbując ogólnie scharakteryzować każdy z tych okresów, Konrad Pyznar pisze, że w pierwszym okresie twórczości Nietzschego osnową

¹³⁶ Sam Nietzsche nawiązuje pośrednio do idei doboru naturalnego, gdy pisze, że wieczny powrót jest dla niego środkiem służącym hodowli i selekcji. Por. tenże, *Dzieła wszystkie. Tom 12 (Notatki z lat 1885–1887)*, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2012, s. 303.

¹³⁷ Por. K. Löwith, *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same...*, s. 53.

¹³⁸ Por. tamże, s. 26.

¹³⁹ Por. tamże, s. 74.

rzeczywistości była dla niemieckiego filozofa wola. Istniejąc jako grunt dla występujących w świecie fizycznym zjawisk, wola była główną przyczyną cierpień, dlatego, aby się od tych cierpień uwolnić, należało zdaniem Nietzschego zwrócić się ku sztuce. Sztuka prowadziła jednak w ostateczności do pozbawionego pierwiastka witalnego świata iluzji, w konsekwencji czego autor *Antychrysta*, doszedłszy do wniosku, że tego typu optyka powoduje negację życia, zarzuca zainspirowaną filozofią Schopenhauera koncepcję woli, by od *Ludzkiego, arcyłudzkiego* poczawszy upatrywać swego rodzaju ideał życiowy już nie w sztuce, lecz w nauce. Wrodzony krytycyzm Nietzschego sprawia, że ostrze jego krytyki zwraca się także przeciwko nauce i jej roszczeniom do zapewnienia jednostce spełnionej i bezproblemowej egzystencji, toteż Nietzsche, wraz z publikacją *Tako rzecze Zaratustra*, która inauguruje trzeci okres w jego twórczości, powraca do problematyki woli i sztuki, podchodząc do tych zagadnień w inny aniżeli w pierwszym okresie sposób, bo jeśli w *Narodzinach tragedii* jednostkowa wola jest tym, czego należy się wyzbyć, to w *Tako rzecze Zaratustra* i kolejnych dziełach to jednostkowa wola ustanawia wzmagającą życie iluzję¹⁴⁰.

Usiłując ująć to, co przedstawiliśmy wyżej w perspektywie zagadnienia konieczności, należałoby orzec, że w *Narodzinach tragedii* konieczność jest przez Nietzschego postrzegana jako odwieczne, twórcze, dionizyjskie życie, wszechwola, która manifestuje się w każdej żywej istocie w ściśle określony sposób. W drugim okresie, obejmującym publikacje od *Ludzkiego, arcyłudzkiego* do *Radosnej wiedzy*, konieczność zaczyna być uzasadniana w ramach scjentyistyczno-pozytywistycznego projektu, przyjmując postać determinizmu naukowego. W okresie trzecim natomiast Nietzsche na nowo podejmuje obecną w *Narodzinach tragedii* problematykę woli, wzbogacając ją o nieznanne wcześniej wpływy i wątki, tak że konieczność zostaje utożsamiona z wolą mocy, z przemożnym dążeniem przez wszystko, co istnieje do ekspresji swej potęgi i siły¹⁴¹. Naszym zadaniem jest przedstawienie tej charakterystycznej dla

¹⁴⁰ Por. K. Pyznar, *Koncepcja rzeczywistości w późnej filozofii Nietzschego*, „Argument” 2013, nr 1, s. 81–82.

¹⁴¹ Wbrew pozorom nie jest jednak tak, że pozytywistyczny okres twórczości Nietzschego jest zupełnie pozbawiony śladów, które mogą wskazywać na pewną drogę myślową, której zwieńczeniem jest ukucie przez autora *Jutrzenki* terminu „wola mocy”. Już w *Ludzkim, arcyłudzkiem* Nietzsche używa bowiem określenia „Macht”, choć w całkiem konwencjonalnym sensie, bo posługuje się nim, by za jego pomocą opisać zdolność do działania i kontrolowania innych. Z kolei w *Wędrowcu i jego cieniu*, podobnie jak w *Jutrzence*, mamy do czynienia z pragnieniem mocy („Machtgelust”),

trzeciego okresu twórczego Nietzschego konieczności oraz ukazanie, w jak wielkiej mierze konieczność ta zawdzięcza swe istnienie niemieckiej mistyce panteistycznej i pod jakimi względami od niej się różni. Przystępując do tego zadania, będziemy korzystać ze schematu, który sprawdził się dotychczas, czyli najpierw omówiony zostanie motyw jedności oraz jego powiązania ze starożytną Grecją, a następnie przyjrzymy się samej konieczności. Tak po omówieniu jedności, jak i konieczności wskażemy na podobieństwa i różnice pomiędzy trzecim okresem twórczości Nietzschego a niemiecką mistyką panteistyczną.

W okresie tym, nazywanym również czasem kultu życia i indywidualności, Nietzsche powraca do afirmacji antyku jako jedynego jak dotąd czasu, w którym została osiągnięta całkowita jedność między jednostką a bytem. W *Z genealogii moralności* stwierdza, że „cały nasz nowoczesny byt, na ile nie jest słabością, lecz mocą i świadomością mocy, wygląda, nawet jeśli go mierzyć miarą starożytnych Greków, jak hybryda i bezbożność”¹⁴². Antyk, zupełnie jak w *Narodzinach tragedii* i *Filozofii w tragicznej epoce Greków*, na powrót stanowi dla niemieckiego filozofa odniesienie i relatywny wzór dla nowoczesności, ponieważ Nietzsche, pomimo swej krytyki nowoczesności, ceni niektóre jej zdobycze (między innymi indywidualizm, sceptycyzm, rozbudzoną ciekawość egzystencjalno-poznawczą), które chciałby powiązać z antyczną afirmacją życia w jego bezpośredniości. Presokratejska Grecja jest też dla autora *Jutrzenki* czasem, w którym „okrucieństwo było wielką radością dawniejszej ludzkości”¹⁴³, czyli jedynym momentem w historii naszego gatunku, gdzie poprzez celebrowanie naturalnych instynktów osiągnięto jedność z naturą rozumianą jako bezpośredniość istnienia i jego naturalna afirmacja. Ten czas pierwotnej, utraconej jedności Nietzsche opisuje jako przedmoralny stan istnienia, czas „niewinności sumienia drapieżców”¹⁴⁴, w którym człowiek, na jakiego nie zostały jeszcze nałożone

które jest dla Nietzschego motywem *stricte* psychologicznym, za pośrednictwem którego można wyjaśnić działania jednostek i społeczeństw. Sam termin „wola mocy” pojawia się natomiast po raz pierwszy gdzieś pomiędzy publikacją pierwszego wydania *Radosnej wiedzy* a *Tako rzecze Zaratustra*. Wtedy też określenia „Machtgelust” oraz „Machtgefühl” zostają zastąpione terminem „Wille zur Macht”. Odtąd Nietzsche będzie usiłował interpretować kosmos w całości jako ośrodek walki o moc. Ewolucję koncepcji woli mocy przystępnie przedstawia Linda L. Williams. Zob. L. L. Williams, *Nietzsche's Mirror. The World as Will to Power*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2001, s. 8–13.

¹⁴² F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 119.

¹⁴³ Tamże, s. 62.

¹⁴⁴ Tamże, s. 35.

łańcuchy cywilizacji i kultury, mógł swobodnie realizować swą naturę „zwierzęcia drapieżnego”¹⁴⁵. Egzystując jako „radosny potwór”¹⁴⁶ i „płowa bestia”¹⁴⁷, jednostka nie była jednak w ogóle świadoma jedności, jaka istniała pomiędzy nią a naturą, bo rozwinięta, refleksyjna świadomość stanowi, jak pisze Nietzsche, późny owoc kultury, której sens „polega na tym, by ze zwierzęcia drapieżnego «człowiek» wyhodować oswojone i ucywilizowane zwierzę, zwierzę domowe”¹⁴⁸. W trzecim okresie pierwotna jedność jest więc dla Nietzschego bezrefleksyjnym, mimowiednym stanem istnienia, a nie, jak miało to miejsce chociażby w *Rywalizacji Homera*, uświadomioną i zagwarantowaną przez polis jednością kultury z naturą.

O rozpad tej pierwotnej jedności Nietzsche obwinia głównie chrześcijaństwo, choć w *Zmierzchu bożyszcz* wskazuje po raz kolejny na idealizm i racjonalizm Sokratesa i Platona jako źródło dualizmu kulturowego¹⁴⁹. Sokratesa i Platona można jednak potraktować, pod czym z pewnością podpisałby się sam Nietzsche, jako prekursorów chrześcijańskiego, oderwanego od życia światopoglądu bądź przynajmniej tych, którym chrześcijaństwo wiele zawdzięcza, stąd nazywa chrześcijaństwo „platonizmem dla «ludu»”¹⁵⁰. I tak w *Z genealogii moralności* starożytna Grecja zostaje przeciwstawiona wnoszącej wielość i rozproszenie w miejsce osiągniętej w antyku jedności doktrynie chrześcijańskiej. Nim rozwinie ten wątek, zauważmy, że gdy Nietzsche mówi o przeciwstawnej antycznej jedności wielości chrześcijańskiej, to ma zapewne na myśli – wątek ten odnajdziemy już u romantyków jenajskich i późnego Schellinga, ale też Hegla – zaczynające się wraz z chrześcijaństwem procesy indywidualizacji (idea dążącej do zbawienia i odpowiadającej przed Bogiem za swe czyny duszy jednostkowej). W tym właśnie sensie zniszczenie pierwotnej jedności z naturą skutkowałoby wielością. Otóż w omawianym fragmencie *Z genealogii moralności* Nietzsche zauważa, że to, co chrześcijanie nazywają grzechem i przewinieniem, Grecy określali mianem głupoty i nierozumności. O ile więc Grecy, dzięki usprawiedliwieniu nawet najbardziej odrażających postępków, w ten właśnie sposób egzystowali w jedności z bezrozumną naturą, o tyle chrześcijanie, poprzez nadanie ludzkim uczynom nadmiernej powagi

¹⁴⁵ Tamże, s. 36.

¹⁴⁶ Tamże, s. 35.

¹⁴⁷ Por. tamże, s. 37.

¹⁴⁸ Tamże, s. 36.

¹⁴⁹ Por. F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, Vis-a-Vis Etiuda, Kraków 2015, s. 19.

¹⁵⁰ Tenże, *Poza dobrem i złem*, Vis-a-Vis Etiuda, Kraków 2010, s. 6.

i posępności – każdy, choćby najmniej ważny czyn ma znaczenie moralne i jako taki zostanie osądzony przez sprawiedliwego Boga – dokonali rozbratu z naturą i poczęli na nią spoglądać jako na coś złego, coś, od czego na drodze do moralnej doskonałości należy się wyzwolić. Jako pierwsi więc tak doniośle oskarżyli życie¹⁵¹, gwałtownie odłączając za pomocą swej doktryny moralnej człowieka od natury¹⁵². Także w *Antychryście* Nietzsche podejmuje ten wątek, gdy tak jak w *Z genealogii moralności* oskarży chrześcijaństwo o kultywowanie egzystencji oderwanej od natury i o powstanie w wyniku tej kultywacji chorego, palającego wrogością do swych naturalnych instynktów i popędów stłamszonego zwierzęcia ludzkiego¹⁵³. W *Zmierzchu bożyszc* natomiast Nietzsche wspomina, że wyrażający dla Greków jedność z życiem symbol płciowy został skalany przez chrześcijaństwo, które z płciowości i płodzenia uczyniło coś nieczystego, doprowadzając przez to do utraty więzi człowieka z życiem¹⁵⁴.

Mając świadomość powszechnej, niezwykle destrukcyjnej w swych skutkach dla jednostki katastrofy (całkowite wynaturzenie egzystencji człowieka), powinniśmy zapytać, co w obliczu przejmującej utraty jedności z bytem należałoby uczynić? W *Narodzinach tragedii*, jak pamiętamy, Nietzsche pokładał największą nadzieję w niemieckiej muzyce, która miała spowodować odrodzenie helleńskiej starożytności w kulturze niemieckiej, dzięki czemu jedność z dionizyjskim kosmosem miała na powrót stać się osiągalna dla człowieka. W *Ludzkim, arcyludzkim* niemiecki filozof porzuca jednak tę młodzieńczą wiarę i szansę na powrót do jedności z bytem i zaczyna dostrzegać nie w sztuce, lecz w nauce, której postęp, powodując coraz większą nieufność do założeń metafizyki, przyczyni się pośrednio do pojednania człowieka ze światem przyrody. Jeśli więc w pierwszym okresie działalności Nietzschego gwarantem przyszłej jedności była sztuka, zaś w drugim nauka, to co, jeśli chodzi o trzeci, ostatni etap twórczej aktywności autora *Zaratustry*, byłoby tym głównym impulsem, który zawróciłby człowieka ze stromej, prowadzącej do coraz większego rozpadu i wielości ścieżki i skierowało go na drogę, na której widniejący w oddali horyzont byłby obietnicą pełnej, tym razem już świadomej jedności z życiem?

Tym, co zdaniem Nietzschego jest w stanie umożliwić jednostce pełną zgodność z bytem, jest przede wszystkim ludzka wola. W *Tako rzecze Zaratustra* jest napisane: „Nic radośniejszego, o Zaratustro, nie wzrasta na ziemi ponad wysoką, silną wolę: ona jest najpiękniejszą rośliną. Cały krajobraz

¹⁵¹ Por. tenże, *Z genealogii moralności...*, s. 96.

¹⁵² Por. tamże, s. 85.

¹⁵³ Por. F. Nietzsche, *Antychryst, Vis-a-Vis* Etiuda, Kraków 2015, s. 11.

¹⁵⁴ Por. tenże, *Zmierzch bożyszc...*, s. 104.

orzeźwia się od takiego drzewa¹⁵⁵. Twórcza, burząca dotychczasowe, skierowane przeciwko życiu wartości wola, wola umieszczająca na ich ruinach wartości afirmatywne, zgodne z porządkiem natury, jest przymiotem największych twórców, którzy pojawią się w przyszłości: „O bracia moi, niedalekie to już czasy, gdy nowe ludy wytrysną i nowe źródła w nowe potoczą się głębie¹⁵⁶. Z kolei w *Poza dobrem i złem* niemiecki myśliciel pisze o nadchodzącym nowym gatunku filozofów, przeciwieństwie dogmatyków i metafizyków, filozofów „niebezpiecznego «być może»¹⁵⁷, którzy na drodze do uzgodnienia egzystencji ludzkiej z naturą wyzwolą ludzkość z metafizycznych przesądów (grzech, Bóg, nieśmiertelna dusza) i którzy wyjałowionej, cechującej się twórczą niemocą współczesności nadadzą cel i kierunek, długotrwałą, jednoczącą wielorakie tendencje epoki wolę¹⁵⁸. Pisząc o przyszłej kaście rządzącej Europą, twórcach stwarzających świat na własny obraz, autor *Antychrysta* ma oczywiście na myśli gatunek nadludzi, bo od *Tako rzecze Zaratustra* aż do *Ecce homo* to nadczłowiek jest tą figurą, dzięki której pojednanie ludzkiej woli z koniecznością i tym samym nastanie jedności między człowiekiem a bytem ma szansę się urzeczywistnić¹⁵⁹.

Kiedy próbujemy ocenić Nietzscheański wątek jedności przez pryzmat niemieckiej mistyki panteistycznej, możemy przede wszystkim zauważyć, że jedność w mistyce to przedświatowy, pozbawiony świadomości i bezgrzeszny stan istnienia, zaś dla Nietzschego pierwotna jedność występowała w presokratejskiej Grecji, czasach przed nastaniem chrześcijaństwa, czyli przed pojawieniem się świadomości winy, kary i grzechu. Jeśli więc w mistyce destrukcja pierwotnej jedności rozpoczyna się wraz z buntem Lucyfera (sprzeciwem jednostkowej woli przeciwko woli uniwersalnej) i powstaniem życia rozumianego jako nieustanny spór i konflikt (rozdarcie pierwotnej jedności na wielość dążących do własnej, egoistycznej gratyfikacji i przez to skłóconych ze sobą wól), to u Nietzschego znoszący bezpośredniość istnienia dystans wobec świata pojawia się wraz z nastaniem chrześcijaństwa, które zwróciło człowieka przeciwko naturze będącej w swej esencji sporem oraz walką o potęgę i przetrwanie. Tam zatem, gdzie niemieccy mistycy panteistyczni dostrzegają skutek grzechu, efekt zwrócenia się partykularnej woli przeciwko wszechwoli boskiej, tam Nietzsche widzi odwieczną rzeczywistość, której fundamentem jest pozbawiony

¹⁵⁵ Tenże, *Tako rzecze Zaratustra*, Vesper, Poznań 2006, s. 270.

¹⁵⁶ Tamże, s. 204.

¹⁵⁷ Por. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem...*, s. 12.

¹⁵⁸ Por. tamże, s. 165.

¹⁵⁹ Por. tenże, *Z genealogii moralności...*, s. 97–98.

znaczenia moralnego spór (kosmos jako wola mocy jest wielością sił, które walczą ze sobą o dominację). Te różnice wpływają z kolei na obraz przyszłej jedności, która w niemieckiej mistyce panteistycznej oznacza osiągnięcie przez Boga samoświadomości w bycie oraz ustanie konfliktów i sporu, natomiast w filozofii Nietzschego przyszła, niebędąca prostą reprodukcją jedności greckiej, lecz uwzględniająca nowożytny indywidualizm jedność polega na świadomej realizacji przez człowieka jego własnej zwierzęcej natury, na uzgodnieniu jej z kulturą oraz na gloryfikacji życia jako odwiecznego sporu. Pomimo tego, nie zapominajmy, że zarówno w niemieckiej mistyce panteistycznej, jak i w myśli autora *Zmierzchu bożyszcz* ciężar odpowiedzialności za uzgodnienie ludzkiej egzystencji z bytem spoczywa na ludzkiej woli. W mistyce wola ma możliwość przewyciężenia uwikłanej w świat i poddanej grzechowi natury, osiągając skutek tego jedność z wszelkim bytem (Bogiem), zaś u Nietzschego to nadczłowiek, to znaczy ktoś wykraczający poza powszechną, ludzką naturę, mocą własnej woli i swej indywidualnej autonomii godzi się z poddanym ślepej konieczności kosmosem.

Koncepcja konieczności w trzecim okresie twórczym Nietzschego jest również wynikiem mniej lub bardziej pośredniej inspiracji niemiecką mistyką panteistyczną¹⁶⁰, a zwłaszcza formą, jaką uzyskała ona najpierw w myśli Kanta, a następnie w idealizmie niemieckim. Jeśli bowiem mistycy podstawę wszelkiej rzeczywistości nazywają *Ungrundem*, czymś wykraczającym poza konieczny świat zjawisk i dlatego nieosiągalnym dla rozumu ludzkiego, to Kant, mówiąc o niedostępnym dla człowieka fundamencie bytu, nazwie go rzeczą samą w sobie i, tak jak mistycy, skojarzy z nieograniczoną wolnością, akcentując przy tym twórczą rolę podmiotu jeśli chodzi o porządkowanie tej wymykającej się obiektywnemu poznaniu rzeczywistości w zwartą, spójną całość. W trzecim okresie swej twórczości Nietzsche z pozycji quasi-scjentystyczno-pozytywistycznej niewątpliwie przechodzi na pozycje pokantowskie, gdy mówi o pierwotnym chaosie-konieczności, na którym nadbudowano eksplorowany przez naukę świat stałych praw. To też odróżnia Nietzschego od niemieckich mistyków panteistycznych, ponieważ pierwotna rzeczywistość nie jest przez autora *Jutrzenki* niczym nieograniczoną wolnością, którą dążąc do stania się

¹⁶⁰ W *Nachlassie* z lat 1882–1884 Nietzsche wśród lektur wymienia Mistrza Eckharta i mistyków. Niestety nie wiadomo, czy chodzi o lektury już przeczytane, czy o książki, z którymi niemiecki filozof miał dopiero zamiar się zapoznać. Nie ma również jasności, o jakich mistyków chodzi, choć można słusznie przypuszczać, że najprawdopodobniej chodzi o następców Eckharta. Zob. F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie. Tom 10 (Notatki z lat 1882–1884)*, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2019, s. 431.

jawną w bycie, dopiero przechodzi w konieczność, lecz byt jako taki, odwiecznie i w całości, jest dla niemieckiego filozofa bezwzględna, ślepą koniecznością, pod której siłą uginają się wszelkie twory przyrody.

Rezygnację ze scjentyistyczno-pozytywistycznego światopoglądu i z utożsamienia konieczności z determinizmem naukowym najwyraźniej widać w *Poza dobrem i złem*, gdzie Nietzsche, w zgodzie z założeniami Kanta, stwierdza, że nauka to nie wyjaśnienie, lecz obmyślenie i wyłożenie świata, uchwycenie go w siatkę zrozumiałych dla nas pojęć, dzięki którym jesteśmy w stanie funkcjonować w otaczającej nas rzeczywistości¹⁶¹. Podmiot porządkuje więc chaotyczny świat zjawisk w zrozumiałą dlań formę, co sprawia, że kategorie przyczyny i skutku nie wyjaśniają już prawdziwej, obiektywnej rzeczywistości, lecz są konwencjonalnymi fikcjami¹⁶². Nauka, w której od *Ludzkiego, arcyłudzkiego* do *Jutrzenki* Nietzsche pokładał największą nadzieję, spada wobec tego z piedestału i zaczyna konkurować z innymi, także pozanaukowymi próbami wyłożenia świata:

[O]wa „przyrodnicza prawidłowość”, o której wy, fizycy, z taką dumą mówicie, (...) nie jest żadnym stanem faktycznym, żadnym tekstem, a raczej jedynie naiwnie humanitarnym przysposobieniem i przekręceniem sensu, którymi aż do przesytu schlebacie demokratycznym instynktom nowoczesnej duszy! (...) Ale, jak wyżej powiedziano, jest to interpretacja, a nie tekst; i mógłby pojawić się ktoś, kto z przeciwnym zamiarem i przeciwną sztuką interpretacji potrafiłby z tej samej natury i w odniesieniu do tych samych zjawisk wyczytać tyrańsko bezwzględne i nieubłagane przeforsowanie roszczeń do władzy – interpretator, który bezwyjątkowość i bezwarunkowość wszelkiej „woli mocy” ukazałby w takim stopniu, że niemal każde słowo, a nawet słowo „tyrania” jawiłoby się ostatecznie jako bezużyteczne i już jako osłabiająca i łagodząca metafora – jako nazbyt ludzka; i który jednak zakończyłby tym, że twierdziłby o świecie to samo, co wy twierdzicie, mianowicie, że ma on „konieczny” i „obliczalny” przebieg, wszak nie dlatego, że rządzą w nim prawa, lecz dlatego, że absolutnie brakuje praw, a każda moc w każdej chwili wyciąga swe ostateczne konsekwencje. Załóżmy, że również to jest tylko interpretacją – i czy będziecie dostatecznie gorliwi, by postawić ten zarzut? – no cóż, tym lepiej!¹⁶³

Koncepcja konieczności jako nieubłaganego, mechanicznego prawa przyczynowo-skutkowego przechodzi wskutek tego w teorię o konieczności-chaosie; poglądowi o absolutnej przypadkowości i mechanicystycznej nonsensowności

¹⁶¹ Por. tenże, *Poza dobrem i złem ...*, s. 22.

¹⁶² Por. tamże, s. 28.

¹⁶³ Tamże, s. 29.

wszelkich zdarzeń zostaje przeciwstawiona teoria woli mocy, bezwzględne dążenia przez wszystko w kosmosie do ekspresji swej potęgi i siły¹⁶⁴. Pamiętając jednak, że zarówno światopogląd naukowy, jak i teoria woli mocy w żaden sposób nie odnoszą się i nie mogą się odnosić do obiektywnej rzeczywistości, gdyż ta jest z zasady niepoznawalna dla ludzkiego intelektu, można by zapytać, jaki w takim razie status poznawczy ma Nietzscheańska koncepcja woli mocy i na czym miałyby polegać jej przewaga nad deterministyczną interpretacją świata? Na tak postawione pytanie można odpowiedzieć wielorako. Po pierwsze, musimy mieć świadomość, że Nietzsche, rezygnując z zakładających możliwość obiektywnego poznania świata dystynkcji „prawdziwy” i „fałszywy”, proponuje zastąpienie ich stopniami pozorności:

[C]óż w ogóle nas zmusza, by zakładać, że istnieje zasadnicze przeciwieństwo między „prawdziwy” i „fałszywy”? Czy nie wystarczy założyć stopnie pozorności i jak gdyby jaśniejsze i ciemniejsze odcienie oraz zasadnicze tonacje pozoru – różne *valeurs*, by użyć języka malarzy? Dlaczego świat, który nas cokolwiek obchodzi, nie mógłby być fikcją?¹⁶⁵.

Niemożliwość obiektywnego poznania świata nie zakłada więc zupełnej rezygnacji z wprowadzenia niedoskonałych, ale wciąż istotnych dla naszej egzystencji i jej przyszłego losu prób opisu rzeczywistości w takiej formie, na jaką pozwala nam nasz intelekt. W takim wypadku nie każda interpretacja ma tę samą wartość, bo pewne interpretacje lepiej od innych oddają naturę życia, zarazem służąc mu i wyzwalając ukrytą w nim moc i potencjał. Nauka na przykład „nigdy nie jest wartościotwórcza”¹⁶⁶, gdyż ze swą wiarą w prawdę afirmuje w gruncie rzeczy inny świat niż świat życia¹⁶⁷. Jako iluzja nie znajduje się więc na tym samym poziomie co teoria woli mocy, która w przeciwieństwie do nauki jest koncepcją twórczą, bo zdolną istotnie wpływać na egzystencję człowieka, nadawać cel i sens jednostkowemu życiu, wzmacniać życie poprzez podkreślenie jego samoprzewyciężającego się charakteru. Ukazującą się naszym zmysłom część świata, jaką jest przyroda, Nietzsche próbował ująć możliwie najtrafniej, będąc jednocześnie świadomym ograniczeń ludzkiego aparatu poznawczego. Przyrodnicy, obserwując otaczający ich świat, dostrzegali w nim pęd do przetrwania i reprodukcji, a Nietzsche, w miejsce szeroko pojętego doboru naturalnego, proponuje bardziej odpowiedni termin, jakim jest walka o moc,

¹⁶⁴ Por. F. Nietzsche, *Z genealogii moralności...*, s. 77.

¹⁶⁵ Tenże, *Poza dobrem i złem...*, s. 43.

¹⁶⁶ Tenże, *Z genealogii moralności...*, s. 163.

¹⁶⁷ Por. tamże, s. 161.

ponieważ jego zdaniem lepiej i wnikliwiej aniżeli koncepcja doboru naturalnego opisuje on pewne struktury rzeczywistości i stanowi przez to niższy stopień pozorności od tego, w obrębie którego poruszają się przyrodnicy¹⁶⁸. Po drugie zaś, ciężko nie dostrzec, że na powyższą, pokantowsko-sceptyczną perspektywę nakłada się perspektywa metafizyczna, bo z jednej strony Nietzsche traktuje wolę mocy jako hipotezę, za pomocą której próbuje opisać niedostępny obiektywnemu poznaniu świat, z drugiej natomiast Nietzschemu towarzyszy silne przekonanie, że jedynie jemu, na przekór idealistom niemieckim, Jenajczykom czy Schopenhauerowi¹⁶⁹, udało się trafnie ująć prawdziwą naturę rzeczywistości. W *Poza dobrem i złem* stwierdza wprost, że istotą tego świata jest wola mocy¹⁷⁰, a w *Z genealogii moralności* określa wolę życia jako wolę, „która [zawsze] dąży do mocy”¹⁷¹. Nietzsche, jak widzimy, balansuje pomiędzy wyniesionym z pokantowskiej filozofii sceptycyzmem dowodzącym, w jak niewielkiej mierze możemy poznać świat, a przenikającą całe jego jestestwo metafizyczną intuicją odnośnie istoty tego świata, intuicją, która jest silniejsza od jakiegokolwiek racjonalnej argumentacji¹⁷².

¹⁶⁸ Wolfgang Müller-Lauter pisze, że ujęcie świata jako woli mocy stanowi u Nietzschego tylko pewną interpretację, która posiada taką samą wartość poznawczą jak inne wykładanie świata, i że spojrzenie na kosmos jako na dążenie do potęgi ma przewagę nad innymi interpretacjami jedynie w tym sensie, że służy ono wzmożeniu życia. Trudno jednak przyjąć w całości tę tezę Müllera, zwłaszcza że zupełnie pomija on stopnie pozorności różnych ujęć świata, o których w *Poza dobrem i złem* Nietzsche wspomina omawiając wolę mocy, a które są kluczowe dla pełnego zrozumienia tej idei jako interpretacji, jaka mimo niemożności obiektywnego dostępu do świata bynajmniej nie jest, jak chce Müller, równoważna poznawczo innym wykładniom, co też wyjaśniliśmy w głównym tekście. Przede wszystkim ten brak odniesienia do stopni pozorności opisanych w *Poza dobrem i złem* czyni interpretację Müllera nieco wątpliwą i niepełną, gdyż nie oddaje ona całej złożoności, z jaką spotykamy się u autora *Jutrzenki*, gdy rozważa on koncepcję woli mocy. Por. W. Müller-Lauter, *Nietzschego nauka o woli mocy* (2), „Edukacja Filozoficzna” 2000, nr 30, s. 24.

¹⁶⁹ W *Poza dobrem i złem* Nietzsche poddaje radykalnej krytyce koncepcję woli Schopenhauera, określając ją mianem przesądu ludowego. Zob. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*..., s. 23–24.

¹⁷⁰ Por. tamże, s. 92.

¹⁷¹ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*..., s. 74.

¹⁷² Maciej Chlewicki, nie bez sporej dozy słuszności zauważa, że refleksję Nietzschego można postawić w szeregu tych zjawisk w historii filozofii, w których główną przyczyną uprawiania filozofii jest szczególnego rodzaju źródłowe doświadczenie, przeświadczenie bądź ekstatyczne przeżycie. Tego typu sposób filozofowania nazywa

Ktoś, kto porównuje ze sobą te dwie perspektywy, może mieć problem, by rozstrzygnąć, która z nich ma w pismach Nietzschego przewagę, choć jeśli przyjrzeć się temu zagadnieniu bliżej, trudno nie zauważyć, że tak w dziełach opublikowanych, jak i w *Nachlassie* zdecydowaną przewagę ma pogląd związany z perspektywicznym charakterem naszego poznania i doświadczania świata; zgodnie z nim wola mocy jest tylko interpretacją, ponieważ wszelkie doświadczenie jest zawsze uwarunkowane przez naszą organizację poznawczą. Idąc tym pokantowskim tropem, Nietzsche posuwa się nawet do stwierdzenia, że „«Wola» nie istnieje: jest [ona] jedynie upraszczającą koncepcją intelektu, podobnie jak «materia»”¹⁷³. Niezależnie jednak od tego, czy w tekstach niemieckiego myśliciela prym wiedzie wola mocy jako interpretacja, czy też wola mocy jako zasada metafizyczna, zapytajmy o wpływ woli mocy na los człowieka, ponieważ to jest dla nas w tej pracy naprawdę istotne. Czy wola mocy, inaczej niż determinizm naukowy, zostawia jakąś przestrzeń dla realizacji wolności jednostki, czy jako ślepa, nieświadoma samej siebie konieczność czyni człowieka całkowicie zależnym od jej wpływu?

W *Poza dobrem i złem* Nietzsche pisze, że naszym świadomym myśleniem kierują będące przejawem woli mocy instynkty, które zmuszają myślenie, by poruszało się określonym torem. Wola mocy posługuje się więc poznaniem i jako taka jest tyrańskim popędem, który poprzez wymuszenie na danym organizmie przyjęcia przezeń określonej perspektywy dąży do zachowania i wzmoczenia określonego typu życia (każdy organizm wartościuje z perspektywy, która wzmacnia jego istnienie)¹⁷⁴. Teza ta znajduje swoje rozwinięcie w *Z genealogii moralności*, w której jest napisane, że „[n]asze myśli, nasze wartości, nasze wszelkie «tak» i wszelkie «nie», wszelkie «jeśli» i wszelkie «czy» – spowinowacowane i powiązane ze sobą świadectwa jednej woli, jednego zdrowia, jednej gleby, jednego słońca – wyrastają z nas z [taką samą] koniecznością, z jaką

„paradygmatem Plotyna”, podkreślając jednocześnie, że pojęcie mistyki w odniesieniu do Nietzscheańskiej filozofii może być pewnym nadużyciem, bo Nietzsche nie był mistykiem we właściwym znaczeniu tego słowa, choć w sierpniu 1881 roku w górach nad jeziorem Silvaplana doświadczył czegoś, co można określić jako doświadczenie mistyczne lub poznanie *gnosis*. Nawiedziła go wówczas myśl o wiecznym powrocie tego samego, która nie wyrastając z analityczno-dedukcyjnej spekulacji zaczęła od tamtego momentu stanowić trzon jego myśli. Podobnie jest z koncepcją woli mocy, która w wielu miejscach łączy się z doktryną wiecznego powrotu. Por. M. Chlewicki, *Nietzsche i mistyka wiecznego powrotu*, „Sztuka i Filozofia” 2006, nr 28, s. 42–43.

¹⁷³ Por. F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie. Tom 10 (Notatki z lat 1882–1884) ...*, s. 586.

¹⁷⁴ Por. tenże, *Poza dobrem i złem ...*, s. 12–13.

drzewo rodzi swe owoce¹⁷⁵. Człowiek nie jest w związku z tym w jakimkolwiek zakresie swych działań wolny, ponieważ jest on konieczną częścią całości, czyli fizykalnego, sterowanego przez wolę mocy świata. Autonomia i odpowiedzialność oznaczałyby wyłamanie się ze świata i usytuowanie siebie poza konieczną jednością, jaką jest świat oraz – w konsekwencji – obalenie tej jedności, co w praktyce jest niemożliwe, bo nie sposób wykazać, że poza całością istnieje coś, co mogłoby potępiać, osądzać i czynić jej przejawy odpowiedzialnymi za cokolwiek¹⁷⁶. Wolność oznaczałaby także rozdział czynu od jego uzewnętrznienia, a więc przekonanie, jakoby każdy czyn był uwarunkowany przez pewien trwały, obojętny względem czynu substrat („ja”), który może swobodnie decydować, czy się uzewnętrznic, czy nie, a jeśli tak, to kiedy i w jakim stopniu. W rzeczywistości nie istnieje jednak żaden stojący za działaniem byt, gdyż „czynienie jest wszystkim¹⁷⁷, a byt jest jedynie fikcją dodaną do czynienia¹⁷⁸. W gruncie rzeczy jesteśmy chaotyczną, pozbawioną trwałości i jedności mieszaniną różnorodnych, walczących ze sobą i przeczących sobie popędów, którym nadajemy fałszywą jedność dzięki syntetycznemu pojęciu „ja”.

Wiara w „ja” zakłamuje niemoralną naturę i wnosi fałszywy pogląd o osobowej odpowiedzialności, chociaż wszystko dzieje się z konieczności. Tę wiarę w indywidualną wolność wymyślono zdaniem Nietzschego po to, by móc sądzić i karać, i by człowiek czuł się winny, mimo że „[n]ikt nie jest odpowiedzialnym za to, iż w ogóle istnieje, że jest taki lub owaki, że się znajduje w danych warunkach, w danym otoczeniu¹⁷⁹. Początków tej wiary niemiecki filozof upatruje w resentymentie, którego istotą jest uczucie zawiści istot słabych wobec innych, bardziej udanych form istnienia oraz niezadowolenie z samego siebie. Resentyment jest więc wynikiem niemożności sprostanania wartościom, które gloryfikują silni i właśnie z tej niemożności rodzi się będąca zaprzeczeniem wartości wyznawanych przez silnych moralność słabych, dla której następnie szuka się uzasadnienia, powołując na tę potrzebę teorię o istnieniu wolnej woli, dzięki której słabi kompensują sobie wyimaginowaną przez nich szkodę (poczucie żalu wobec silnych, że nie są tak sprawni i twórczy jak oni), próbując zapanować nad silnymi w sposób pasywny, ponieważ nie są zdatni do bezpośredniej konfrontacji. Za pomocą idei o istnieniu wolnego i odpowiedzialnego podmiotu słabi chcą sprawić, by ci, którzy z natury są

¹⁷⁵ Tenże, *Z genealogii moralności...*, s. 6.

¹⁷⁶ Por. tenże, *Zmierzch bożyszcz...*, s. 43.

¹⁷⁷ Tenże, *Z genealogii moralności...*, s. 40.

¹⁷⁸ Por. tamże, s. 39–40.

¹⁷⁹ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz...*, s. 42.

silni i sprawni, poczuli się dogłębnie skażeni, zepsuci i winni. Doktryna o wolnej woli jest dla słabych o tyle istotna, że umożliwia im również autoafirmację, wzniosłe oszukiwanie samych siebie poprzez wzbudzenie w sobie poczucia, że ich istota nie jest czymś nieuniknionym i niezmiennym, lecz zamierzonym i wybranym, swego rodzaju zasługą i ideałem moralnym, do którego wszyscy, bez względu na temperament i skłonności, powinni dążyć.

Walka o moc – sprzysiężenie cierpiących przeciwko udanym i zwycięskim¹⁸⁰ – przedstawia się w tych warunkach niekorzystnie dla silnych, ponieważ „słabi biorą wciąż górę nad silnymi, co stąd pochodzi, iż są w wielkiej liczbie, przytem przeważają roztropnością (...)”¹⁸¹. Z doktryny o indywidualnej wolności, u której źródeł leży niechęć i sprzeciw wobec nieprawego i gwałcącego w swej esencji życia, słabi czynią daremną próbę zaprzeczenia bezwzględnej konieczności poprzez kłamstwo, zgodnie z którym potężny może w dowolnej chwili zdecydować, że będzie odtąd słaby, a słaby, że nagle stanie się drapieżnikiem¹⁸², chociaż „wymaganie od potęgi, by nie uzewnętrzniała się jako potęga, by nie chciała pokonywać, by nie chciała powalać, by nie chciała panowania, by nie była spragniona wrogów, oporów i tryumfów, jest równie nonsensowne, jak żądać od słabości, by nie uzewnętrzniała się jako potęga”¹⁸³. Wolność, o której mówią słabi, jest więc wobec powyższego „metafizyką kata”¹⁸⁴, całkowitą negacją życia oraz narzędziem, za pomocą którego słabi próbują kontrolować i tłamsić silnych¹⁸⁵.

Koncepcja osobowej wolności nadała dziejom ludzkim zupełnie inny kierunek, bo przed pojawieniem się resentymentu nie spoglądano na przestępcę jak na kogoś winnego oraz kogoś, kto mógł się powstrzymać od przestępstwa,

¹⁸⁰ Por. tamże, s. 130.

¹⁸¹ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszc...*, s. 68.

¹⁸² Por. tenże, *Z genealogii moralności...*, s. 39–40.

¹⁸³ Tamże, s. 39.

¹⁸⁴ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszc...*, s. 42.

¹⁸⁵ Jeśli wszystko dzieje się z konieczności, to również walka słabych przeciwko potężnym jest czymś koniecznym w łonie samego życia, i nie jest bynajmniej tak, że Nietzsche nie był tego świadomy. W *Tako rzecze Zaratustra* znajdziemy nawet poświęcony temu fragment: „Lecz, zem się pytał samego siebie i dusił nieomal swem pytaniem: czyżby? Czyżby życie potrzebowało nawet i hołoty? Sąże konieczne studnie zatrute, ogniska cuchnące, marzenia skalane i czerwie w chlebie życia?”. Z kolei w *Z genealogii moralności* Nietzsche oświadcza, że musi leżeć w interesie życia, żeby ascetyczny kapłan nie wyginął. Zob. tenże, *Tako rzecze Zaratustra...*, s. 91; zob. tenże, *Z genealogii moralności...*, s. 124.

lecz jedynie jak na sprawcę szkody, nieodpowiedzialną częśćkę fatum¹⁸⁶, toteż kara nie miała nic wspólnego z przekonaniem o sprawiedliwości jako osnowie rzeczywistości, stanowiąc wyłącznie jawną formę zemsty oraz wyrównania długu, jednak od czasów nastania chrześcijaństwa – chrześcijaństwo jest dla Nietzschego szczytowym skupiskiem sił resentymetu¹⁸⁷ – doktryna moralna oparta na przekonaniu, że rzeczywistością rządzi zasada wolności, zaciekle podkopuje wiarę i ufność w życie. W *Nachlassie* z okresu, w którym powstawało *Tako rzecze Zaratustra*, Nietzsche przekonuje:

Gdy przyjmiemy najbardziej surowe stanowisko moralizmu, na przykład [stanowisko] uczciwości, to niemoralne jest już obchodzenie się z rzeczami, [to niemoralne są już] wszelkie artykuły wiary dotyczącego naszego zwykłego postępowania (na przykład [wiara], że istnieją ciała. (...)) Wszystko tym sposobem staje się nieuczciwością. A jeśli przyjąć, że poznajemy, iż życie jest nieuczciwością, zatem niemoralnością – to należy życie zanegować¹⁸⁸.

Widząc, jak szkodliwy wpływ na ludzką egzystencję ma będąca u swych źródeł konsekwencją zemsty na niespełniającym oczekiwań życiu wizja świata – „[n]a drodze do «anioła» (...) człowiek (...) nie tylko zożył sobie radość i niewinność zwierzęcia, ale i zniesmaczył sobie samo życie”¹⁸⁹ – autor *Rywalizacji Homera* postuluje zastąpienie niedowodliwego, opartego na błędach poznawczych poglądu o istnieniu wolności w świecie, nieroszczącą sobie prawo odkrywania prawdziwej natury bytu i świadomą swych granic iluzją, dzięki której umiłowanie tragicznego w swej istocie życia stanie się na nowo możliwe.

Służącą życiu iluzją, bądź też, jak określił to Bernd Magnus, imperatywem egzystencjalnym¹⁹⁰ byłaby doktryna wiecznego powrotu, która od *Radosnej wiedzy* nie ulega zmianie, ponieważ jej rdzeń wciąż stanowi synteza nauki ze

¹⁸⁶ Por. tamże, s. 81.

¹⁸⁷ W *Z genealogii moralności* Nietzsche określa Apokalipsę świętego Jana jako „najszeptniejszy z utrwalonych na piśmie wybuchów zemsty”, a Jezusa z Nazaretu nazywa najdonioślejszym przedstawicielem polityki zemsty, skierowanej przeciwko afirmującym życie postawom i wartościom. Por. tenże, *Z genealogii moralności...*, s. 28–29, 47.

¹⁸⁸ Por. F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie. Tom 10 (Notatki z lat 1882–1884)...*, s. 44.

¹⁸⁹ Tenże, *Z genealogii moralności...*, s. 64.

¹⁹⁰ Według Magnusa doktrynę wiecznego powrotu należy odczytywać nie jako koncepcję metafizyczną czy naukową, ale jako imperatyw egzystencjalny, mitotwórczy instrument, który po załamaniu się chrześcijańsko-platońskiej tradycji usiłuje ją ostatecznie przezwyciężyć poprzez ustanowienie wizji świata będącej przeciwieństwem poglądu na rzeczywistość, którego nauczała ta tradycja. Zob. B. Magnus,

sztuką. Poznanie naukowe, o czym przekonująco wypowiada się w *Z genealogii moralności* Nietzsche, zubaża życie i stanowi dla niego zagrożenie poprzez zrodzenie w człowieku świadomości bezsensowności i daremności cierpień, dlatego nauce potrzeba „jakiejś wartościotwórczej mocy”¹⁹¹, szczerzej woli łudzenia czy też uświęcającego kłamstwa¹⁹². Tak też ugruntowuje się dojrziała i ostateczna postać koncepcji wiecznego powrotu tego samego, której nie należy traktować dosłownie, czyli jako prawdy kosmologicznej, lecz jako najwyższą z możliwych formuł potwierdzenia życia¹⁹³. Nauka, jak już podkreślaliśmy, prowadzi do gorzkiej konstatacji o świecie, gdyż ukazuje ułudę, kłamliwość, brzydotę, niesprawiedliwość i bezsens jako zasadnicze i nieusuwalne fenomeny życia i co ważniejsze, nauka jako rzekomo bezinteresowne i obiektywne poznanie podważa samą siebie, bo właśnie uczciwość i skrupulatność naukowa otwierają przed nami wrota, za którymi rozbrzmiewa zabójcza dla naszej dążności do obiektywizmu pieśń o perspektywiczności wszelkiego poznania (poznanie samo w sobie nie jest możliwe, ponieważ życie nie przejawia się inaczej, jak tylko w określonych, partykularnych formach). Jesteśmy więc, chcąc nie chcąc, twórcami na usługach życia, a skoro pojawiliśmy się na tej planecie zupełnie przypadkiem, to dlaczego nie mielibyśmy nadać znaczenia naszej egzystencji i stworzyć sobie warunków, dzięki którym osiągnięcie autentycznego zadowolenia z życia byłoby możliwe? Grzeszność, jak podkreśla Nietzsche, to nie stan faktyczny, lecz interpretacja stanu faktycznego, rozstroju fizjologicznego ujmowanego z religijno-moralnej perspektywy, a więc wynaturzenia¹⁹⁴. Tak samo rzecz przedstawia się z koncepcją konieczności, która według Nietzschego także nie jest stanem faktycznym, lecz interpretacją. Koncepcja konieczności nie jest jednak, jak grzeszność, interpretacją, która wywodzi się ze sprzeciwu wobec zastanej rzeczywistości i nie znajduje w niej oparcia, lecz jest próbą nadania możliwie adekwatnej nazwy ukazującemu się nam procesowi walki sił: „[konieczność] (...) jedynie wyrazem [faktu], że dana siła nie jest czymś innym”¹⁹⁵. Jako interpretacja ma nad dotychczasowymi,

Heidegger's Metahistory of Philosophy: Amor Fati, Beign and Truth, Springer Science + Business Media Dordrecht, The Hague 1970, s. 51, 54.

¹⁹¹ Por. F. Nietzsche, *Z genealogii moralności...*, s. 163.

¹⁹² Por. tamże.

¹⁹³ Por. F. Nietzsche, *Ecce homo...*, s. 136.

¹⁹⁴ Por. tenże, *Z genealogii moralności...*, s. 137.

¹⁹⁵ Por. tamże, s. 335; Wolfgang Müller-Lauter ujmuje to zagadnienie w interesujący sposób, oznajmiając, że kategoria konieczności określa w filozofii Nietzschego siłę, jaka nie może być niczym innym, jak właśnie tą oto konkretną siłą, która może się

moralno-metafizycznymi ideami przewagę w tym sensie, że tego, co nie zostało stworzone z myślą o jakimkolwiek zamierzeniu, nie oskarża przed trybunałem wyposażonego w dogmatyczno-etyczne racje rozumu ludzkiego, powodując tym samym zupełną deprecjację istnienia, lecz traktuje jako nieodzowne dla życia fenomeny, które nie mogą stać się inne, niż są. To zatem, co w wyniku rozpadu religijno-metafizycznej tradycji przyczyniło się wśród jednostek do poczucia odrazy wobec istnienia, a więc przede wszystkim ułuda i przypadkowość samego życia, zostaje w doktrynie wiecznego powrotu uświęcone i uwiecznione przez ludzką wolę: „Wszelkie «to było» jest ułamkiem, zagadką, okrutnym przypadkiem, póki wola twórcza na to nie powie: «Lecz tak ja właśnie chciałam!»». Aż póki wola twórcza na to nie rzeknie: «Lecz tako chcę właśnie! Tako chcieć będę!»¹⁹⁶.

Reasumując, bezwzględna afirmacja konieczności w trzecim okresie pisarskiej działalności Nietzschego polega na ustanowieniu przez ludzką wolę dowartościowującej, pozbawionej wyższego znaczenia egzystencji iluzji, która nadając temu, co wedle nauki przypadkowe i skazane na pogrążenie w nicości rangę konieczną i odwieczną, ocala człowieka przed poczuciem beznadziei:

A gdybyś ty teraz zemrzeć chciał, o Zaratustro, wiemy i to, jakbyś w tej chwili do się przemawiał (...). „Oto umieram i zanikam – mówiłbyś wówczas – jedno мгніе, a stanę się nicością. Dusze są równie śmiertelne jak ciała. Lecz powróci ten węzeł przyczyn, w który i ja wplątany jestem – stworzy on mnie ponownie! Jać sam należę do przyczyn wiecznego wrotu. Powtórzę się wrotnie, wraz z tem słońcem, tą ziemią, tym orłem i wężem tym – nie do nowego ani lepszego życia, ani też do podobnego: powracać będę wiecznie do zawsze jednakiego i zawsze tego samego, zarówno w rzeczach wielkich, jak i małych”¹⁹⁷.

wyłądować tylko w odpowiadający jej mocy sposób. Por. W. Müller-Lauter, *Nietzschego nauka...*, s. 18.

¹⁹⁶ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra...*, s. 134.

¹⁹⁷ Tamże, s. 213; Löwith, nadając zbyt wielkie znaczenie interpretacji, która ujmuje doktrynę wiecznego powrotu w perspektywie kosmologiczno-fizycznej, najprawdopodobniej przeoczył, że tak żarliwie podkreślana przez niego sprzeczność pomiędzy ludzką wolą a koniecznością (co zmienia decyzja o chceniu czegoś, skoro coś i tak się wydarzy, niezależnie od chcenia i skoro samo chcenie chce koniecznie i niezmiennie czegoś określonego?) traci na znaczeniu, to jest przestaje być sprzecznością, gdy traktujemy wieczny powrót jako doktrynę egzystencjalno-estetyczną, bo jeśli mocą własnej woli interpretuję tak swój byt, jak i wszelkie zewnętrzne zdarzenia jako konieczne, by móc tym bardziej afirmować życie, to gdzie tutaj sprzeczność? Ten brak sprzeczności zauważył także Paweł Pieniążek, który stwierdził, że podniesione przez

Porównując konieczność-wolę mocy z koniecznością niemieckiej mistyki panteistycznej, należy w pierwszej kolejności zauważyć, że w mistyce Bóg rodzi się z pierwotnego chaosu (*Ungrund* to niezrealizowany Bóg, możliwość Boga), przejawiając się następnie z nieubłaganą koniecznością w świecie, by na końcu tego procesu osiągnąć samoświadomość w człowieku, zaś u Nietzschego Bóg mógłby, oczywiście przy pewnej określonej interpretacji, być potraktowany jako stan maksymalny w rozwoju woli mocy¹⁹⁸. Tak w niemieckiej mistyce panteistycznej, jak i w myśli Nietzschego Bóg byłby więc swego rodzaju zwieńczeniem konieczności, choć w przypadku Nietzschego tryb przypuszczający – „Bóg byłby” – należy szczególnie podkreślić, ponieważ wątki, w których niemiecki filozof w jakiś sposób wiąże konieczność z Bogiem, pojętym oczywiście na sposób niemoralny, są w jego myśli niezwykle rzadkie i mają charakter wyłącznie hipotetyczno-eksperymentalny: „Jedyna możliwość zachowania sensu idei «Boga» byłaby ta: Bóg nie jest siłą poruszającą, lecz stanem maksymalnym”¹⁹⁹. Bóg jako stan, w którym wola mocy osiąga swe maksimum, objawiałby się u Nietzschego w momencie kulminacyjnym każdego cyklu wiecznego powrotu²⁰⁰ i przede wszystkim tym, co łączyłoby tak zarysowanego Boga

Löwitha zarzuty wobec koncepcji wiecznego powrotu ulegają unieważnieniu, gdy koncepcja ta przyjmuje postać imperatywu etyczno-egzystencjalnego, choć oczywiście pojawiają się nowe napięcia, bo czy iluzja może prowadzić do rzeczywistego przewartościowania egzystencji, nadania swemu życiu wzniosłego i twórczego znaczenia, skoro dla ustanawiającej iluzję jednostki jest ona tylko narzuconym sobie wyobrażeniem? Nie wglębiając się teraz w analizę tych napięć, podkreślimy, że choć z Löwithowskiej wykładni Nietzschego mogą wynieść wiele ci, którym zależy na owocnym badaniu filozofii autora *Jutrzenki*, to Löwith nieco niesłusznie, bo kosztem całościowego i nie do końca jednorodnego obrazu filozofii Nietzschego absolutyzuje kosmiczno-fizykalną interpretację wiecznego powrotu. Nie jest oczywiście tak, że zupełnie nie zauważa innych perspektyw, bo podkreśla, że u Nietzschego perspektywa kosmiczno-fizykalna ściiera się z antropologiczną i że jedna wyraźnie zaprzecza drugiej, lecz nie dodaje – a naprawdę trudno tego nie zauważyć – że w myśli niemieckiego filozofa przeważa, i to zdecydowanie, wykładnia egzystencjalno-estetyczna, a nie naukowo-teoretyczna. Por. P. Pieniążek, *Jednostka i kosmos. Rozdarta wieczność w Nietzscheańskiej wizji wiecznego powrotu*, w: M. Proszak (red.), *Boska radość powtórzenia. Idea wiecznego powrotu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014, s. 76–77; por. K. Löwith, *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same ...*, s. 60.

¹⁹⁸ Por. F. Nietzsche, *Wola mocy ...*, s. 266.

¹⁹⁹ Tamże.

²⁰⁰ Por. P. Pałasiński, *Bóg wiecznego powrotu tego samego w filozofii Fryderyka Nietzschego*, „Teologia i Człowiek” 2016, nr 3, s. 135.

z koncepcją boskości w niemieckiej mistyce panteistycznej byłaby konieczność, z jaką manifestowałby się on w świecie. Ponadto, tym, co można odnaleźć u niemieckich mistyków panteistycznych i – tylko do pewnego stopnia – u Nietzschego, jest odrzucenie uproszczonych, skrojonych na ludzką miarę obrazów Boga, będących jedynie czczą spekulacją oraz wytworem ludzkich wyobrażeń i dążeń, choć odrzucając to, co pod pojęciem Boga zwykło się rozumieć, Nietzsche nie chce, tak jak mistycy, przywrócić odpowiadającego naturze rzeczywistości obrazu Boga. Krytyka popularnych ujęć Absolutu służy mu raczej do tego, by za pośrednictwem wykazania ich błędności uczynić jeszcze bardziej prawdopodobną ideę świata jako ośrodka walki o moc, gdzie Bóg byłby wyłącznie metaforycznym określeniem na kulminację mocy:

Usuńmy najwyższą dobroć z pojęcia Boga: nie jest ona godna Boga. Usuńmy również najwyższą mądrość: jest ona próżnością filozofów, którzy zawinili tym szalonym pomysłem Boga jako potwora mądrości, powinien być jak najbardziej wyglądać podobnie do nich... Nie! Bóg najwyższą mocą – to wystarcza! Z niej wypływa wszystko, co wypływa – „świat!”²⁰¹.

Jeśli pójdziemy powyższym tropem – świat jako konieczny przejaw mocy, moc jako podstawa rzeczywistości – to natrafimy na metafizyczne odgałęzienie woli mocy, a potraktowanie tej koncepcji jako metafizycznej zasady kosmosu daje nam uprawnienie do ukazania dalszych podobieństw między koncepcją konieczności u Nietzschego a tą, która występuje w niemieckiej mistyce panteistycznej. Nietzsche wielokrotnie podkreśla, że indywidualne, znajdujące się na usługach woli mocy poznanie nie może być przekazane przez jedną jednostkę innej, ponieważ wola mocy uobecnia się w każdym przejawie istnienia

²⁰¹ F. Nietzsche, *Wola mocy...*, s. 365; na podobieństwo między Nietzschem a Mistrzem Eckhartem w kwestii odrzucenia zakorzenionych w powszechnej świadomości obrazów Boga zwraca uwagę Marta Soniewicka, choć trzeba przyznać, że jej interpretacja Nietzscheańskiej krytyki popularnego pojęcia Boga jest kontrowersyjna, ponieważ stwierdza ona, że w krytyce Nietzschego można się doszukać wynikającego z najgłębszej wiary pragnienia wolności od wiedzy i wszelkich rozważań o Bogu i głównie to pragnienie, jak dodaje, miałoby łączyć Nietzschego z Eckhartem, jednak celem Nietzscheańskiej krytyki ujęcia Boga nie było bynajmniej, jak w przypadku Eckharta, dotarcie do autentycznego, wyzwolonego ze skostniałych formuł poznania i doświadczenia Boga, lecz pełne i ostateczne zwycięstwo ateizmu. Niepodobna zatem przypisywać Nietzschemu pragnienia, o którym milczy twórcze dziedzictwo, jakie autor *Radosnej wiedzy* pozostawił po sobie. Zob. M. Soniewicka, *Utrata Boga. Filozofia woli Fryderyka Nietzschego*, Copernicus Center Press, Kraków 2016, s. 40.

w zupełnie niepowtarzalny sposób²⁰². Mistycy natomiast, czego najdobitniejszym przykładem był Frankfurtczyk, twierdzili, że Bóg poznaje samego siebie zupełnie indywidualnie w każdej ze swych postaci, w związku z czym samopoznanie Boga nigdy nie będzie dla każdego tym samym poznaniem. Poza tym, jeśli wolę mocy potraktujemy jako osnowę świata, to pojawi się przed nami kwestia żywo dyskutowana w mistyce, ponieważ świat jako arena sprzeczności i konfliktów był dla mistyków ekspresją walki, jaką Bóg tak naprawdę toczył z samym sobą, by ostatecznie odnieść zwycięstwo i ujawnić się w bycie w glorii chwały. U Nietzschego byłoby pod pewnymi względami nieco podobnie, bo przejawiająca się w świecie wola mocy walczyłaby w ostateczności o potęgę sama ze sobą, co powodowałoby, że obecne w świecie napięcia, choćby takie jak walka słabych z silnymi, niewolników z panami, byłyby koniecznymi narzędziami służącymi mocy do jej pełnego rozkwitu. Pomimo tego, podkreślmy raz jeszcze, że jest to tylko pewna możliwość, interpretacja, która znajduje uzasadnienie wyłącznie wtedy, gdy spojrzymy na wolę mocy jak na metafizyczną zasadę istnienia świata, a Nietzsche, jak wiadomo, dążył do wyswobodzenia filozofii z metafizycznych pęt, stąd też jego próby uczynienia z woli mocy nie zasady transcendującej świat, lecz siły mu immanentnej: „Świat istnieje, (...) ale nigdy nie zaczął się stawać i nigdy nie przestał przemijać (...). Żyje z samego siebie: jego ekskrementy są jego pożywieniem (...)”²⁰³ oraz – w czym widać przewagę myślenia sceptyczno-perspektywistycznego nad metafizycznym – „całości nie sposób osądzić, zmierzyć, porównać czy wręcz negować. Dlaczego nie? (...) [D]latego, że poza całością nic nie istnieje. – Mówiąc raz jeszcze: jest to wielkie orzeźwienie, na tym polega niewinność wszelkiego istnienia”²⁰⁴.

Podsumowując, konieczność w filozofii Nietzschego przybiera finalnie postać woli mocy, która przejawia się we wszystkim, co istnieje, w tym w poznaniu i charakterze poszczególnych indywidualów, by jako dążność do panowania za ich pośrednictwem osiągać coraz wyższe stopnie mocy. Tak rozumianą konieczność można odczytać zarówno w ujęciu neokantowskim, jak i jako metafizyczną istotę bytu. Nie jest niestety jasne, które ujęcie

²⁰² Podkreśla to Bernd Magnus, gdy pisze, że wola mocy jest rozumiana w pewnych interpretacjach jako ontologiczna podstawa Nietzscheańskiego perspektywizmu. Zob. B. Magnus, *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, s. 48.

²⁰³ F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie. Tom 13 (Notatki z lat 1887–1889)*, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2012..., s. 320.

²⁰⁴ Tamże, s. 358.

konieczności w pismach Nietzschego jest tym właściwym, co stanowi znaczną trudność interpretacyjną i wnosi ostateczną nierozstrzygalność jeśli chodzi o podjęte przez niemieckiego filozofa zagadnienie konieczności, chociaż, jak już kilkakrotnie podkreślaliśmy, tak w opublikowanych dziełach autora *Jutrzenki*, jak i w *Nachlassie* przeważa pogląd o woli mocy-konieczności jako najbardziej adekwatnej nazwie na określenie wymykającego się poznaniu człowieka procesu dziejącego się w rzeczywistości. Niezależnie jednak od tego, czy wolę mocy potraktujemy jako uwarunkowaną przez określone dążenia perspektywę, czy też jako metafizyczną glebę, na której wzrasta świat stawania się w jego różnorodności, idea woli mocy jako wszechobecnej konieczności bezwzględnie wyklucza jakąkolwiek wolność, jednakże u Nietzschego, jakby wbrew tej destruującej autonomiczności narracji, znajdziemy sporo fragmentów, które wprost gloryfikują indywidualną wolność, zwłaszcza w kontekście krytyki nowoczesnego, niezdolnego do twórczej autonomii człowieka. Czym w takim razie byłaby ludzka wolność, skoro konieczność wyklucza swobodny wybór i w jaki sposób można by ją było osiągnąć w świecie zupełnie niemoralnym, w którym związana przecież w istotny sposób z wolnością odpowiedzialność zdaje się być jedynie fantomem? Czy wolność w filozofii Nietzschego, tak jak u przedstawicieli idealizmu niemieckiego, byłaby wyłącznie realizacją konieczności czy czymś więcej? Na te i na podobne pytania odpowiemy w kolejnym podrozdziale, którego temat przewodni stanowić będzie wizja wolności w myśli Nietzschego.

3.2. Koncepcja wolności w filozofii Nietzschego

Przystępując do omówienia problematyki wolności w myśli Nietzschego, warto na wstępie zarysować tradycyjne rozumienie wolności i jej przemiany, co pozwoli lepiej zrozumieć tak zmierzającą od Lutra i znajdującą swe zwieńczenie u Nietzschego krytykę *liberum arbitrium*, jak i podjętą przez autora *Antychrysta* próbę wypracowania nowej, przeciwstawiającej się tradycji koncepcji wolności. Na początku ukážemy więc, jak rozumiano wolność w starożytności, średniowieczu i nowożytności, uwzględniając przy tym różnice w jej pojmowaniu w tych okresach, by następnie przejść do krytyki najbardziej znanej w tradycji koncepcji wolności, jaką jest bez wątpienia przekonanie o istnieniu wolnej woli. Podkreślając zapośredniczone przez filozofię Schopenhauera przejście przez Nietzschego krytyki *liberum arbitrium* od Lutra i Schellinga, szczegółowo przeanalizujemy w jej kontekście nowe rozumienie wolności w myśli autora *Zaratustry* w każdej z trzech zasadniczych faz jego twórczości,

oczywiście uwzględniając przy tym podobieństwa i różnice między nimi. Na końcu zaś skonfrontujemy Nietzscheańską ideę autonomii z pojęciem wolności w niemieckiej i śląskiej mistyce panteistycznej, by przekonać się pod jakimi względami można ją określić jako mniej lub bardziej odległą transformacją motywów, które pierwotnie odnajdziemy u Mistrza Eckharta, Johanna Taulera i ich kontynuatorów. Zaczniemy więc od przedstawienia, jak pojmowano wolność w starożytności.

Największa trudność, przed jaką stoi ktoś, kto usiłuje zgłębić problematykę wolności w czasach antyku, wyraża się w tym, że pojęcie wolności nigdy nie zostało u starożytnych wyrażone *explicite*. Wolność nie była w Grecji pozytywnym pojęciem filozoficznym, lecz rozpoznawano ją przede wszystkim intuicyjnie, odróżniając od konieczności, bogów i losu. W tragedii greckiej na przykład bohater zyskiwał wolność, gdy niepojęte działania bogów przyjmował jako najbardziej osobiste prawo. Z kolei Perykles i Nikiasz twierdzili, że obywatele są wolni, gdy są samorządni, to znaczy gdy nie są niewolnikami żadnego pana i gdy spełniają swoje powinności obywatelskie bez przymusu. Grecy koncentrowali więc swoje wysiłki na tworzeniu koncepcji, w ramach których jednostka jest niczym więcej jak tylko częścią większej całości (społeczeństwa) i do tego kontekstu odnosili swoje wyobrażenia o wolności, co sprawiało, że wolność rzadko oznaczała niepodleganie kontroli społecznej²⁰⁵. Jak ujmuje to Andrzej Kobyliński, autonomia miała dla Greków przede wszystkim znaczenie polityczne i prawne, wyrażając niepodległość państw-miast²⁰⁶. W życiu prywatnym natomiast wolność jednostki ograniczała się jedynie do prawa do uczestnictwa w debatach publicznych²⁰⁷.

Również w filozofii starożytnej trudno trafić na inne ujęcie wolności aniżeli to najprostsze, czyli na rozumienie wolności jako braku zewnętrznego przymusu. Od presokratyków, poprzez Platona i Arystotelesa, właściwie nie spotykamy pogłębionych rozważań nad wolnością w jej aspekcie filozoficznym (wolność woli, wolność wewnętrzna, która jako jedyna gwarantuje prawdziwą autonomię człowieka). Dla Sokratesa, Platona, Arystotelesa i stoików człowiek

²⁰⁵ Por. H. Przybyła, *Kategoria wolności w myśli starożytnej i średniowieczu*, w: U. Zagóra-Jonszta, R. Pęciak (red.), *Kategoria wolności w ujęciu wybranych kierunków myśli ekonomicznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach, Katowice 2016, s. 15.

²⁰⁶ Por. A. Kobyliński, *Pojęcie autonomii w myśli Romano Guardiniego*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 2005, nr 2, s. 179.

²⁰⁷ Por. H. Przybyła, *Kategoria wolności...*, s. 15–16.

był wolny albo dzięki pochodzeniu, albo dzięki uprawianiu filozofii²⁰⁸. Według Arystotelesa to przyroda jednych uczyniła wolnymi, a innych niewolnikami, dlatego ustrój oparty na niewolnictwie był dla autora *Etyki nikomachejskiej* czymś pożądanym i naturalnym²⁰⁹. Filozofia natomiast gwarantowała wolność dzięki powstałej w wyniku spekulacji świadomości, że to człowiek jest główną przyczyną swoich działań i że może wobec tego kontrolować za pośrednictwem rozumu impulsy płynące z niższej, zwierzęcej części swojej natury, a zatem może być wolny od wewnętrznych nacisków ze strony popędów. Widać to zwłaszcza u Sokratesa, który istotę wolności dostrzegał w samoopanowaniu²¹⁰. Tak rozumiana wolność wciąż jest jednak daleka od autonomii w znaczeniu filozoficznym, choć w Sokratejskiej koncepcji panowania nad sobą można dostrzec zarys idei wolności wewnętrznej. Tym jednak, co u Sokratesa gwarantuje osiągnięcie wolności postrzeganej jako samokontrola jest rozum, a nie wola, niczemu niepodległa wola. Ponadto wolność nie stanowi u Sokratesa wartości samej w sobie, lecz jest wyłącznie jednym ze skutków osiągnięcia cnoty²¹¹.

Tymi ze starożytnych, których pojmowanie wolności było najbardziej zbliżone do filozoficznego, byli sofisci. Największą zasługą sofistów było niewątpliwie dokonanie przez nich rozróżnienia między naturą a konwencją, co pozwoliło im uznać, że niezależnie od pozycji społecznej wszyscy ludzie są równi, podkreślając w ten sposób naturalne prawo człowieka do wolności, czemu zaczęły się ich zdaniem dopiero sprzeciwiać ludzkie postanowienia. Alkidamos, jeden z sofistów, twierdził, wbrew nauce Platona i Arystotelesa, że natura nikogo nie uczyniła niewolnikiem²¹², jednak prawdziwy przełom w rozumieniu wolności dokonuje się wraz z nastaniem chrześcijańskiej nauki o człowieku, której serce i rdzeń stanowi przekonanie o ludzkiej wolności²¹³. I choć wśród badaczy istnieje spór odnośnie tego, komu tak naprawdę zawdzięczamy *stricte* filozoficzną koncepcję wolności, to wola, jako niezdeteterminowane źródło ludzkiej autonomii, po raz pierwszy występuje wyraźnie u Augustyna z Hippony²¹⁴.

²⁰⁸ Por. tamże, s. 16.

²⁰⁹ Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 181, 252.

²¹⁰ Por. H. Przybyła, *Kategoria wolności ...*, s. 22.

²¹¹ Por. J. W. Gałkowski, *Wolność moralna w ujęciu Sokratesa i Arystotelesa*, „Roczniki Filozoficzne” 1973, nr 2, s. 14.

²¹² Por. H. Przybyła, *Kategoria wolności ...*, s. 20.

²¹³ Por. S. Budzik, *Ocalić wolność*, w: T. Adamczyk (red.), *Wolność ocalona. Chrześcijańskie światło na ludzkich drogach*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2016, s. 10.

²¹⁴ Por. H. Przybyła, *Kategoria wolności ...*, s. 39; wśród tych, którzy wprowadzili do filozofii koncepcję wolnej woli wymienia się między innymi Platona, Arystotelesa

Jeśli w antyku indywidualna wolność nie znajdowała żadnego uzasadnienia i uznania, ponieważ człowiek był podporządkowany niezależnej od niego całości pojmowanej bądź to jako porządek polityczno-społeczny, bądź też jako porządek natury (w wymiarze mitycznym wolność oznaczała dla Greków fatum, któremu muszą być posłuszni nawet bogowie), to w chrześcijaństwie starożytne przekonanie o powszechnej konieczności ustąpiło miejsca osobowemu, niczemu niepodporządkowanemu i przez to absolutnie wolnemu Bogu, a sam człowiek, z całą swoją naturą bytową, przestał być postrzegany jako twór zależny od świata, co wniosło w jego egzystencję nieznaną wcześniej w takiej skali wolność²¹⁵. Jak pisze o tym Edward Sienkiewicz, „[m]imo zamknięcia i ograniczenia czasem oraz przestrzenią, człowiek pozostaje wolny, ponieważ jest niezależny od determinizmu przyrodniczego”²¹⁶. Niezależność od świata przyrody nie tylko sprawia, że ludzkiego zachowania nie da się w perspektywie chrześcijańskiej wytłumaczyć tylko w oparciu o prawa przyrody, ale również umożliwia radykalny zwrot jednostki przeciwko uniwersalnemu porządkowi, co w Grecji było niemożliwe.

Niezależność bytu ludzkiego od świata przyrody została we wczesnym średniowieczu najpełniej przedstawiona przez Augustyna z Hippony, dla którego ludzka wola, nie będąc uprzednio przez nic zdeterminowana, sama mogła się determinować w dążeniu do określonych celów, stanowiąc dzięki temu prawdziwe źródło wolności. Dla Augustyna bowiem jedynie wola, w przeciwieństwie do innych władz obecnych w człowieku, była na tyle swobodna, że mogła na przykład kontrolować aktywność intelektu oraz przyjąć lub odrzucić to, do czego skłaniało ją poznanie intelektualne²¹⁷. Można więc z pełnym przekonaniem stwierdzić, że dopiero Augustyn z Hippony wniósł w przestrzeń filozoficzną ideę wolności w jej właściwym znaczeniu, ponieważ odkrył on wolność wewnętrzną, którą rozumiał jako pewną duchową przestrzeń, w której wszyscy

oraz stoików, ze szczególnym wskazaniem na zasługi Epikteta w tej materii. U Epikteta spotykamy się bowiem z koncepcją wolnej, wszechmocnej woli, która jest źródłem zarówno dobra, jak i zła. Ponadto Epiktet, przeciwnie niż Platon i Arystoteles, stwierdza, że rozum sam przez się niczego nie dokonuje i że prawdziwą przyczyną działania jest właśnie wolna, niezależna od czynników zewnętrznych wola, jednak idea wolnej woli w swym pełnym rozkwicie, czyli ze wszystkimi cechami, które definitywnie świadczą o jej autonomii, staje się naprawdę wyrazista dopiero u Augustyna z Hippony. Por. H. Arendt, *Wola*, Czytelnik, Warszawa 1996, s. 112–122.

²¹⁵ Por. E. Sienkiewicz, *Wolność osoby ludzkiej w kontekście wiary*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2002, nr 12, s. 129–131.

²¹⁶ Tamże, s. 137.

²¹⁷ Por. H. Przybyła, *Kategoria wolności...*, s. 41.

ludzie, przeciwnie niż w Grecji, bo niezależnie od pochodzenia i wykształcenia, byli wolni od jakiegokolwiek przymusu²¹⁸.

W traktacie *O Trójcy Świętej* Augustyn kładzie nacisk na to, że „[w]ola wywodzi się z duszy myślącej”²¹⁹, co oznacza, że aby mówić o wolności w jej wymiarze filozoficznym, należy założyć istnienie czegoś, co potrafi podejmować decyzję, a więc duszy bądź umysłu²²⁰, świadomego, nadrzędnego wobec pobudek i popędów „ja”, które decyduje o realizacji poszczególnych skłonności i upodobań. Tę odrębną władzę w ludzkiej podmiotowości, gwarantującą pełną niezależność, autor *Państwa Bożego* nazwał *liberum arbitrium*, podkreślając jednak przy tym, że aby wola w pełni była wolna – w przypadku Augustyna chodzi przede wszystkim o uniezależnienie się od zła moralnego, do którego człowiek w wyniku grzechu pierworodnego ma szczególną skłonność – musi zostać wsparta łaską bożą²²¹.

Bardziej trzeźwo i bardziej optymistycznie od Augustyna podchodził do tego zagadnienia Tomasz z Akwinu, który wprawdzie nie negował skuteczności łaski, lecz z całą siłą podkreślał, że to rozum jest gwarantem prawdziwej wolności, ponieważ zakorzeniony w rozumie proces poznawczy zapewnia zdystansowanie się wobec skłonności i upodobań, a tym samym ich chłodny ogląd, który wnosi czystsza i wyższą postać wolności w ludzkie życie (wybór nie jest efektem aktywności któregoś z popędów, ale ma swoje źródło w racjonalnej decyzji). Wola, innymi słowy, jest w nauce Tomasza z Akwinu władzą, która pełną autonomię osiąga wtedy, gdy poddaje się kierownictwu rozumu²²².

Za sprawą chrześcijaństwa, jak widzimy, dokonano się poszerzenie horyzontu wolności, tak, że wolność, z czegoś rozumianego jako brak zewnętrznych ograniczeń i przysługującego przede wszystkim określonym grupom społecznym (elitom), przeistoczyła się w niezbywalną wartość każdej osoby, zyskując przy tym znaczenie indywidualistyczne i wewnętrzne. Nadanie wolności indywidualistycznego i indyferentnego wobec czynników zewnętrznych znaczenia stało się z kolei warunkiem zaistnienia nowożytnej autonomii²²³, w czym największą zasługę należy przypisać Kartezjuszowi, który z jednej strony

²¹⁸ Por. tamże, s. 14.

²¹⁹ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, Znak, Kraków 1996, s. 525.

²²⁰ Por. H. Przybyła, *Kategoria wolności...*, s. 15.

²²¹ Por. tamże, s. 142–143.

²²² Por. tamże, s. 143–144.

²²³ Por. M. Chaberek, *Wkład chrześcijaństwa w formowanie idei wolności w kulturze europejskiej na tle wybranych poglądów starożytnych i nowożytnych*, „Logos i Ethos” 2018, nr 2, s. 28.

znajdował się pod silnym wpływem nauk Augustyna z Hippony, z drugiej zaś, jako świadek odkryć Kopernika i Galileusza, nadał motywom charakterystycznym dla pobożności Augustyńskiej zupełnie nowe znaczenie, radykalizując i zeświecczając chrześcijańską ideę *liberum arbitrium*.

U Kartezjusza spotykamy się ze zmianą paradygmatu naukowego, bo odrzucając za Kopernikiem i Galileuszem teleologiczny sposób myślenia, to znaczy postrzegając kosmos nie jako sensowny ład, lecz jako ślepy mechanizm, który nie ma żadnego znaczenia i nie może przez to wskazywać nam celów oraz kierować nas w stronę tego, co dobre, autor *Rozprawy o metodzie* źródło moralności, wolności i porządku umieszcza wewnątrz nas²²⁴. Uczynienie z nas źródła wyżej wymienionych idei sprawia, że porządek przestaje być postrzegany jako coś, co odnajdujemy w świecie – znana starożytności i średniowieczu racjonalność świata traci sens ontyczny – stając się miast tego czymś, co jest konstruowane wyłącznie przez nas. Podobnie rzecz przedstawia się z moralnością i wolnością, gdyż moralność to nic innego jak kształtowanie naszego życia zgodnie z normami skonstruowanymi przez rozum²²⁵, natomiast wolność to racjonalna kontrola nad pragnieniami i posługiwanie się nimi w sposób instrumentalny (panowanie nad sobą i nad światem)²²⁶. Dostrzegamy więc, że u Kartezjusza autonomiczność zostaje całkowicie przypisana rozumowi, dlatego jeśli Augustyn z Hippony wolną, niczym niezwiązaną wolę traktował jako dar od Boga, a zwrócenie się ku wnętrzu, gdzie jego zdaniem można było doświadczyć pełnej wolności, postrzegał jedynie jako etap w wędrówce do Boga (celem nadrzędnym w badaniu samego siebie było u Augustyna dotarcie do Boga), to Kartezjusz w obliczu utraty uniwersalnego ładu, na którym wspierała się nauka Augustyna z Hippony, stwierdza, że badanie własnego wnętrza ma przede wszystkim na celu osiągnięcie pełnej samowystarczalności, świadomości, że to my tworzymy pewność, której poszukujemy, choć warto tutaj podkreślić, że autor *Medytacji*, tak jak Augustyn, dowodził istnienia Boga na podstawie poznania samego siebie, niemniej głównym celem refleksyjnego zwrotu nie był u niego Bóg, lecz autonomia²²⁷.

Zastąpienie Boga jako źródła wolnej woli przez rozum owocuje tym, że w nowożytności sama idea wolności ulega absolutyzacji²²⁸. Ludzki podmiot,

²²⁴ Por. C. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 270.

²²⁵ Por. tamże, s. 276.

²²⁶ Por. tamże, s. 284.

²²⁷ Por. tamże, s. 293–296.

²²⁸ Por. M. Chaberek, *Wkład chrześcijaństwa w formowanie idei wolności ...*, s. 27.

który w średniowieczu był interpretowany jako stworzenie, które na podobieństwo samego Boga sprawuje duchową władzę nad sobą i nad światem, nowożytność wyzwala z więzi ze Stwórcą i z bytem jako takim²²⁹, w konsekwencji czego ów podmiot staje się niczemu niepodległy i niczym nieograniczony²³⁰ – opierając się na sobie samym, sam jest źródłem własnych praw i sam, w sposób absolutnie wolny, determinuje się do podążania w określonym przez siebie kierunku. Nowożytność jest więc pierwszą epoką, w której jednostka jest twórcą własnego losu, i to w dosłownym znaczeniu tego terminu, ponieważ warunkiem zupełnej autonomii nie jest zewnętrzna wobec człowieka instancja, lecz sam rozum, który umożliwiając jednostce kontrolę nad impulsami i pragnieniami, umożliwia jej zarazem bycie panem samej siebie.

Choć koncepcja wolnej woli wydaje się być pod wieloma względami czymś wyjątkowym – podkreślając zdolność człowieka do samokontroli, dowartościowuje istotę ludzką jak żadna inna idea – to okazuje się, że na polu spekulatywnym rodzi ona ogromne trudności i napięcia. Nie powinno zatem dziwić, że niemal w tym samym okresie, w którym Kartezjusz próbuje bronić tradycyjnego ujęcia wolności, Luter jako pierwszy poddaje bezkompromisowej krytyce formalną definicję wolnej woli²³¹, czyniąc to z tak wielkim rozmachem, że swym zakwestionowaniem istnienia wolnej woli przyczyni się do wyłonienia się ciągnącej się aż do XIX wieku filozoficznej krytyki *liberum arbitrium*, której ostatnich przedstawicieli można upatrywać w osobach Kierkegarda i Nietzschego, którzy przenoszą tę krytykę na grunt kulturowy.

Źródła Lutrowego sprzeciwu wobec *libertum arbitrium* można ograniczyć do dwóch najważniejszych. Pierwszym byłaby skupiająca się na łasce i predestynacji nauka o wolności Augustyna z Hippony. Drugim, niemniej istotnym, jest niemiecka mistyka panteistyczna, głównie dzieło *Teologia niemiecka*, do którego Luter napisał wstęp.

Rozpoczynając nasze rozważania od wpływu Augustyna na Lutra, zauważmy, że Luter radykalizuje Augustyńskie ujęcie łaski, bo o ile Augustyn twierdził, że choć człowiek w swoich wyborach jest wolny, to konieczne jest wsparcie ze strony łaski bożej, aby jednostka mogła osiągnąć pełną wolność, o tyle Luter, przypisując autorowi *Państwa Bożego* pogląd, na mocy którego jednostka bez wsparcia ze strony Boga jest zdolna tylko do grzechu²³², nadaje łasce

²²⁹ Por. A. Kobyliński, *Pojęcie autonomii...*, s. 173–174.

²³⁰ Por. M. Chaberek, *Wkład chrześcijaństwa w formowanie idei wolności...*, s. 27.

²³¹ Por. P. Pieniążek, *Wola i konieczność. Kształtowanie się egzystencjalnej koncepcji wolności*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2017, nr 48, s. 346.

²³² Por. tamże, s. 162.

znaczenie absolutne, negując tym samym samo istnienie wolnej woli²³³. Twórca reformacji akcentuje, że „wolna wola po upadku w grzech jest tak skażona, iż utraciwszy wolność zmuszona jest służyć grzechowi i nie może się poprawić”²³⁴. Co jednak bardzo istotne, Luter ideę wolnej woli odnosi wyłącznie do zagadnień teologicznych, to jest nie interesuje go problem zdolności czy niezdolności wyboru między możliwościami, z którymi spotykają się ludzie w życiu codziennym, lecz kwestia wyłamania się woli o własnych siłach z grzechu²³⁵.

Swą krytykę wolnej woli Luter przedstawia w dziele *O niewolnej woli*, w którym polemizuje z Erazmem z Rotterdamu, uznającym, że wolna wola jest siłą w człowieku, która nie będąc uprzednio zdeterminowana przez cokolwiek, może sama z siebie chcieć lub nie chcieć słowa Bożego, miłować lub nienawidzić Boga²³⁶. Stanowczo sprzeciwiając się temu pogładowi oraz korzystając z zaplecza motywów i pojęć wypracowanych przez spekulatywną tradycję niemiecko-panteistyczną, która najwyraźniej nie była znana Erazmowi,

²³³ We *Wprowadzeniu do nauki św. Augustyna* Gilson pisze, że choć w myśli Augustyna łaska jest konieczna do uzyskania prawdziwej wolności, bo dopiero pod wpływem działania łaski grzeszna ludzka wola osiąga autonomię zbliżoną do tej, jaka istniała w raju, przed nastaniem grzechu pierworodnego (doskonale poddanie ciała duszy, świadomość wszechobecności Boga itd.), to łaska jako taka nie wyklucza wolności, ponieważ nawet pod wpływem łaski wola nie przestaje być wolna; człowiek może przyjąć łaskę lub nie, nie tracąc przy tym wolności wyboru nawet pod naciskiem łaski. Oczywiście problem, jak wskazuje sam Gilson, jest znacznie bardziej skomplikowany, bo okazuje się, że mimo iż Augustyn akcentował istnienie wolnej woli – ludzka wola suwerennie wybiera, czy będzie czynić dobro czy zło – to jednak wybór Boga (predestynacja) ostatecznie sprawia, że wola danej jednostki jest dobra lub zła. Nie wchodząc głębiej w te rozważania – ich dogłębna analiza wykracza poza potrzeby tej pracy – zwróćmy uwagę na to, co jest dla nas naprawdę istotne. Chodzi o to, że Augustyn, niezależnie od konsekwencji własnej myśli, opowiada się wprost za istnieniem wolnej woli, tę wolną wolę wręcz gloryfikuje, podczas gdy Luter, opierając się na myśli Augustyna, radykalizuje jego myśl, to znaczy odmawia ludzkiej woli wolności, jednocześnie absolutyzując rolę łaski w procesie zbawienia. Por. E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, PAX, Warszawa 1953, s. 192, 195–197, 200–202, 207–209.

²³⁴ Tamże, s. 159.

²³⁵ Por. P. Pieniążek, *Luter a nowożytna idea wolności: od krytyki liberum arbitrium do wolności egzystencjalnej*, złożony do druku w materiałach z konferencji „Marcin Luter i filozofia”, Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie, Kraków, 28–29.09.2017, s. 4.

²³⁶ Por. M. Luter, *De Servo Arbitrio. O niewolnej woli*, Towarzystwo Upowszechniania Myśli Reformowanej „Horn”, Świętochłowice 2002, s. 153.

Luter zauważa, że człowiek nie może dobrowolnie chcieć Boga, czyli dobra, ponieważ Bóg jest w swej istocie niezgłębiony i niepoznawalny, więc w jaki sposób człowiek miałby chcieć czegoś, co wykracza poza jego zdolność pojmowania i z tego powodu znajduje się poza horyzontem możliwości, na które ludzka wola może zostać skierowana? Bóg zdaniem Lutera nie jest dla człowieka Bogiem bliskim i znanym, lecz Bogiem ukrytym – *Deus absconditus*²³⁷, w czym uważny czytelnik z pewnością dostrzeże wyraźną inspirację niemiecką mistyką panteistyczną, gdyż *Deus absconditus*, tak jak idea *Ungrundu*, wskazuje na fundamentalną niepoznawalność i nieprzeniknionność Boga dla oddanego we władanie skażonej natury rozumu ludzkiego.

Powyższy wniosek uzmysławia nam, że Luter rozumiał wolność tak, jak rozumiała ją niemiecka mistyka panteistyczna, czyli jako przedświatowy, pozbawiony wszelkich określeń i zależności stan, który został utracony wraz z pojawieniem się grzechu pierworodnego. Stąd też tak gloryfikowaną przez ortodoksyjno-dogmatyczną tradycję koncepcję wolnej woli określa on niczym innym, jak pustą nazwą, za którą nie kryje się nic rzeczywistego²³⁸. W swym piśmie *O niewolnej woli* pisze: „Moja gramatyka nie nazywa wolności utraconej wolnością, przypisywać jej zaś tytuł wolności, choć żadnej wolności nie ma, to znaczy przypisywać jej puste słówko (...) nie mogę nazwać zdrowia utraconego zdrowiem, a jeżeli przypisuję je choremu, to zdaje się przypisuję mu tylko czczą nazwę”²³⁹. Ponadto twórca reformacji, tak jak mistycy, uznaje, że wolność Boga manifestuje się w świecie w sposób konieczny, a skoro świat jest samodeterminacją Boga, to nie można mówić o jakiegokolwiek odpowiedzialności bądź współpracy człowieka z Bogiem. Bóg jest zatem zarówno źródłem dobra, jak i zła, jest wszechwolą, która przejawia się w świecie tak pod postacią aniołów i świętych, jak i w szatanie oraz ludziach bezbożnych²⁴⁰. Ludzka wola jest w takim wypadku całkowicie bezwolna i w konsekwencji tego jakikolwiek neutralny stan rozumiany tak, jak rozumiał go między innymi Erazm, czyli jako neutralne, pozbawione jakiegokolwiek odniesienia do tego, co dobre i co złe chcenie, nie istnieje, bo wraz z przejściem w świat zjawisk boska wszechwola dokonała samookreślenia w każdym ze swych przejawów: „Bóg dokonuje w nas zarówno to, co dobre

²³⁷ Zob. tamże, s. 185.

²³⁸ Por. tamże, s. 162.

²³⁹ Tamże, s. 163.

²⁴⁰ Por. J. Bujak, *Marcina Lutera koncepcja „niewolnej woli” w świetle doktryny Kościoła katolickiego*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 2012, nr 21, s. 41–42.

jak i to, co złe"²⁴¹. W jednostce koniecznie uobecnia się więc albo szatan, albo Bóg, tak że nie można mówić o wolnej woli jako nadrzędnej w stosunku do skłonności sile czy też znajdującym się pomiędzy dobrem a złem stanie neutralnym²⁴².

Jeśli Luter ograniczył funkcje wolnej woli do spraw życia powszedniego, odmawiając człowiekowi jakiegokolwiek wolności w kwestiach teologicznych, to jego następcy, wyjąwszy z tego grona Kanta, zradykalizowali Lutrową krytykę *liberum arbitrium*, rozszerzając ją na obszar życia codziennego. Pierwszy z nich, Leibniz, postrzegając wolną wolę jako niczym nieumotywowany i dokonywany z obojętnej równowagi wybór, nazwie *liberum arbitrium* sprzeczną z doświadczeniem i niebezpieczną fikcją, ponieważ w rzeczywistym świecie wszelkie decyzje zawsze zapadają pod wpływem jakiejś przeważającej racji oraz skłonności i predyspozycji. Ponadto idea niczym nieumotywowanego wyboru prowadzi zdaniem Leibniza do subiektywizmu i irracjonalizmu podważających obiektywność norm, bo gdyby uznać istnienie wolnej woli, to o wartości norm decydowałoby nasze zupełnie przypadkowe upodobanie, które w każdej chwili może ulec zmianie. Ten mówiący o relatywnym charakterze tworzonych przez jednostkę wartości argument stanowi antycypację odniesionego do krytyki nowoczesności poglądu Nietzschego, zgodnie z którym wyniki z destrukcji tradycji racjonalistyczno-metafizycznej relatywizm podważa normatywne podstawy działania, czyniąc jednostkę niespójną i fragmentaryczną, w swoim postępowaniu całkowicie nieprzewidywalną²⁴³.

Następnie Kant zdevaluje wolną wolę przypisując jej ostatnie miejsce w ustroju władz wolicjonalnych²⁴⁴ oraz podda ją zdecydowanej krytyce, stwierdzając, że *liberum arbitrium* jest niczym innym, jak ograniczonym do zdolności do czynów lub ich zaniechania nieracjonalnym aktem samowoli, który powodowany skłonnościami i bodźcami zmysłowymi nie zasługuje na miano prawdziwie autonomicznego. Zależna od czynników zewnętrznych wolna wola jest u Kanta przeciwieństwem tożsamej z rozumem praktycznym woli właściwej (*Wille*), która inaczej niż *liberum arbitrium* nie podlega czynnikom zewnętrznym, lecz posiada zdolność zapoczątkowywania niepoprzedzonego żadną przyczyną, zdolność tworzenia własnych zasad i następnie bezwarunkowego podlegania im²⁴⁵. Jest ona czystą, niezawisłą od jakichkolwiek uwarunkowań wolą, która sama się określa, nie będąc uprzednio określona przez przyczyny

²⁴¹ M. Luter, *De Servo Arbitrio. O niewolnej woli...*, s. 158.

²⁴² Por. tamże, s. 162.

²⁴³ Por. P. Pieniążek, *Wola i konieczność...*, s. 351.

²⁴⁴ Por. tamże.

²⁴⁵ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, Universitas, Kraków 2013, s. 164.

zewewnętrzne (Bóg, przyroda). Prawdziwą wolnością jest więc dla Kanta nie zdolność do takiego lub innego czynu, lecz samodeterminacja polegająca na wytworzeniu przez ludzką wolę imperatywu kategorycznego, który nadaje działaniom jednostki charakter bezwzględnej konieczności. Podmiot nie jest wolny wtedy, gdy kieruje się zależną od sfery empiryczno-zmysłowej *liberum arbitrium*, lecz wtedy, gdy postępuje w zgodzie z wytworzonym przez siebie prawem, które na mocy swej racjonalności i powszechności wyklucza wybór między różnymi możliwościami w tym sensie, że zobowiązuje jednostkę, niejako przymuszając ją do tego, by zawsze postępowała zgodnie z nim²⁴⁶.

Nie sposób tutaj nie dostrzec, jak Lutrowa krytyka *liberum arbitrium* przechodzi przez myśl Kanta, ponieważ Kant, tak jak Luter, dostrzega uwikłanie wolnej woli w konieczny świat zjawisk i na tej podstawie odmawia jej prawdziwej autonomii. Jeśli jednak dla Lutra jednostkowa wola nie jest w stanie sama z siebie osiągnąć wolności, ponieważ wraz z fizykalnym światem stanowi przejaw jej utraty – następstwo grzechu pierworodnego – to dla Kanta indywidualna ludzka wola jest częścią mechanicznego i podległego prawu przyrody i skutku wszechświata, niemniej Kant, jak widzieliśmy, nie zatrzymuje się na krytyce *liberum arbitrium*, lecz przedstawia nową, przenikniętą duchem nowożytności pozytywną koncepcję wolności jako zdolności do samodeterminacji. Zarówno tę koncepcję, jak i krytykę *liberum arbitrium* podejmie Nietzsche, nadając Kantowskiemu motywowi samostanowienia inne znaczenie, do czego jeszcze w tym rozdziale powrócimy.

Schelling w zasadzie podejmuje krytykę Leibniza, określając wolną wolę jako wybór pozbawiony jakichkolwiek motywujących racji i stąd skutkujący całkowitą przypadkowością jednostkowych działań²⁴⁷. W *Filozoficznych badaniach nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi* pisze, że „[p] otoczne pojęcie wolności, wedle którego polega ona na zupełnie niezeterminowanej zdolności wyboru bez określonych racji jednej z dwu przeciwstawnych możliwości (...) prowadzi do skrajnych nonsensów”²⁴⁸, ponieważ działanie mające swe źródło w wolnej woli – ktoś decydowałby się na A, choć równie dobrze mógłby wybrać B – przeczy ciągłości istnienia jednostki, niezmienności jej charakteru, o czym bez większych trudności możemy się przekonać empirycznie, obserwując egzystencję poszczególnego człowieka od

²⁴⁶ Por. I. Kant, *Metafizyka moralności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2019, s. 29–30.

²⁴⁷ Por. P. Pieniążek, *Wola i konieczność...*, s. 351–352.

²⁴⁸ Por. F. W. J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, Inter Esse, Kraków 2003, s. 99–100.

najwcześniejszych lat jego życia (na przykład ktoś od urodzenia posiada skłonność do zła, która nie poddaje się kształceniu i dyscyplinie)²⁴⁹. Mając świadomość nonsensowności *liberum arbitrium* oraz chcąc przewyciężyć Kantowski dualizm wolności i konieczności – u Kanta niezależna od świata przyrody i samostwórcza wola jest wyłącznie postulatem praktycznym, którego nie sposób jakkolwiek udowodnić – związany z wolną wolą moment niezdecydowania Schelling umieszcza poza wszelkim związkiem przyczynowym, czyli poza światem zjawisk, uzgadniając w ten sposób wolność człowieka z koniecznością, jakiej doświadczamy w świecie:

Człowiek jest wśród pierwotnego Stworzenia, jak pokazano, istotą niezdecydowaną, (...) tylko on sam może się decydować. Decyzja nie może jednak popaść w czas; zapada ona poza wszelkim czasem (...). Czyn, przez który jego życie jest określone w czasie, sam nie należy do czasu, lecz do wieczności, (...) dlatego człowiek, także poza tym, co stworzone, jest wolny i sam jest wiecznym początkiem²⁵⁰.

Ta wyrosła z krytycznego namysłu nad *liberum arbitrium* koncepcja wolności rozumianej jako samostwórczość – mocą pierwotnego, pozaczasowego wyboru człowiek determinuje swój los w świecie empirycznym, stwarza samego siebie od podstaw – zostanie przejęta przez Kierkegaarda, który nada jej sens ściśle egzystencjalny²⁵¹, choć częściowy wpływ Schellingańskiego rozumienia wolności można dostrzec u Schopenhauera²⁵².

Poddając krytyce *liberum arbitrium*, Schopenhauer stwierdza, że tak osławiona w tradycji wolna wola oznacza nic innego jak to, że obdarzona nią jednostka jest w równym stopniu zdolna do dwóch przeciwstawnych sobie uczynków²⁵³, co jest oczywiście niezgodne z tym, czego doświadczamy w rzeczywistości. *Liberalum arbitrium* oznacza więc niespotykaną w świecie bezwzględnej przypadkowość, niedający się wytłumaczyć cud, czyli coś, co przyczynia się do czegoś, choć samo nie jest przez nic spowodowane; coś, co bez żadnej racji wybiera A, mimo że równie dobrze mogłoby wybrać B, C lub D²⁵⁴.

²⁴⁹ Por. tamże, s. 106–107.

²⁵⁰ Tamże, s. 105.

²⁵¹ Por. P. Pieniążek, *Wola i konieczność...*, s. 352.

²⁵² Por. P. Pieniążek, *Wolna konieczność: Schopenhauer wobec Schellinga*, w: M. Połęba, B. Działożyński (red.), *Między metafizyką a fenomenologią. W stronę Jacka Migasińskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018, s. 199.

²⁵³ Por. A. Schopenhauer, *O wolności ludzkiej woli*, Wydawnictwo bis, Warszawa 1991, s. 32.

²⁵⁴ Tamże.

Tak jednak jak w świecie działa nieznaną odstępstw zasada przyczynowości, tak na ludzką wolę działają różne pobudki, wykluczając jej zdolność do nieumotywowanych i dowolnych wyborów²⁵⁵. Dla Schopenhauera, tak jak dla Schellinga, istotą woli nie jest przypadkowość, lecz samodeterminacja, niemniej pozaczasowy akt samookreślenia niczym niezwiązanej woli autor *Metafizyki życia i śmierci* odnosi nie do woli jednostkowej, jak Schelling, lecz do woli pozaludzkiej, do bytu jako takiego, wszechwoli, która poprzez ten pozaczasowy akt samookreślenia konstytuuje świat zjawisk, indywidualizując się w nim²⁵⁶. Przejawy woli w świecie manifestują się w sposób konieczny, dlatego osoba, jako przejaw woli, jest zdeterminowana aż po sam kres²⁵⁷, a niezmiennosc jej charakteru (samookreślenie się woli w jednostce) ujawnia się w jej czynach²⁵⁸. Biorąc pod uwagę zarysowany wyżej obraz świata – przechodząc w byt empiryczny, wola z konieczności ujawnia się w ten, a nie w inny sposób – nie powinno dziwić, że idea *liberum arbitrium* stanowi zdaniem Schopenhauera fundamentalne zaprzeczenie natury istniejącej rzeczywistości.

Kierkegaard, pozostając zgodnym w swym stosunku do wolnej woli z Lutrem i Schellingiem, zapisuje w *Dzienniku*, że *liberum arbitrium* jest w istocie zniesieniem pojęcia wolności jako zdolności do wyboru²⁵⁹, bo gdyby człowiek tkwił w doskonałej i nieskończonej równowadze zakładającej taką samą zdolność do przeciwstawnych sobie uczynków, nie mógłby dokonać wyboru, a to dlatego, że byłby pozbawiony skłonności do określonej rzeczy, skłonności, która jako dominująca przeważałaby nad pozostałymi motywami i racjami, nakierowując wolę na ten, a nie inny wybór²⁶⁰. I choć wydaje się, że swą krytyką wolnej woli autor *Bojaźni i drżenia* nie wnosi niczego nowego w dzieje filozofii – punktując słabe strony przekonania o istnieniu wolnej woli, Kierkegaard posługuje się argumentacją, którą znajdziemy u Lutra i Schellinga – to jego doniosłe znaczenie dla historii idei wyraża się w tym, że tak jak Nietzsche przenosi on tę krytykę na grunt kulturowy, dostrzegając w unieważniających wartość wyborów tendencjach sceptycko-relatywistycznych nowoczesny wyraz *liberum arbitrium*²⁶¹.

²⁵⁵ Tamże.

²⁵⁶ Por. P. Pieniążek, *Wolna konieczność: Schopenhauer wobec Schellinga...*, s. 205.

²⁵⁷ Por. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie. Tom II*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1995, s. 192–193.

²⁵⁸ Por. P. Pieniążek, *Wolna konieczność: Schopenhauer wobec Schellinga...*, s. 200.

²⁵⁹ Por. S. Kierkegaard, *Dziennik (wybór)*, KUL, Lublin 2000, s. 191.

²⁶⁰ Por. tamże, s. 199.

²⁶¹ Por. P. Pieniążek, *Wola i konieczność...*, s. 352–353.

Przechodząc do Nietzschego, zacznijmy od tego, że dokonana przez autora *Poza dobrem i złem* krytyka *liberum arbitrium* zasadniczo nie odbiega od tej, która została przedstawiona przez Lutra, Schellinga i Schopenhauera. Wolna wola jest bowiem dla Nietzschego samosprzeczną, która objawia się w niezgodnym z porządkiem natury pragnieniu jednostki, by ponosić całą i ostateczną odpowiedzialność za samą siebie, ignorując przy tym tak oczywiste na ukształtowanie się natury jednostki wpływy, jak dziedziczność określonych cech po przodkach czy rolę środowiska w determinowaniu pewnych zachowań i postaw²⁶². *Liberalum arbitrium* wiąże się więc dla Nietzschego z całkowicie nie-realistycznym pragnieniem, by być przyczyną samego siebie, rodzajem naiwności, która pozwala wierzyć, że wbrew ograniczeniom płynącym ze strony natury człowiek jest w stanie „wyciągnąć samego siebie za włosy z bagna nicości w istnienie”²⁶³. W *Nachlassie* z lat 1885-1887 Nietzsche jest w swej krytyce jeszcze bardziej jednoznaczny, bo podejmując wątek wolnej woli, pisze, że „sfingowano *primum mobile*, które [w rzeczywistości] wcale nie istnieje”²⁶⁴. Przekonanie o istnieniu wyzwolonego spod wszelkich wpływów spontanicznego wyboru woli, który zakłada zdolność do moralnych bądź niemoralnych uczynków i postępów, pozostaje dla Nietzschego „czysto imaginacyjnym [tworem]”²⁶⁵, ponieważ w rzeczywistości mamy do czynienia z oddziaływaniem jednych sił na drugie, a nie ze spontanicznymi, przypadkowymi aktami. Afirmatorzy *liberum arbitrium* błędnie wnoszą, że źródło każdego czynu tkwi w świadomości, to jest w wolnej, niczym nieuwarunkowanej decyzji podmiotu, zapominając lub nie chcąc pamiętać o czynnikach, które w większym lub mniejszym stopniu determinują świadomość do takich, a nie innych wyborów²⁶⁶.

Znając już szczegóły Nietzscheańskiej krytyki *liberum arbitrium*, warto postawić pytanie, na ile krytyka ta jest zbieżna z podjętą przez Lutra, a następnie rozwijaną przez Leibniza, Kanta, Schellinga i Schopenhauera krytyką wolnej woli, a na ile stanowi ona oryginalne ujęcie tej problematyki, podejmując tę kwestię z perspektywy, której nie odnajdziemy u wyżej wymienionych myślicieli. Przede wszystkim należy pamiętać, że obecna w pismach Nietzschego krytyka *liberum arbitrium* pozbawiona jest teologicznego gruntu, na którym zostały wzniesione fundamenty spekulacji Lutra. U Lutra bowiem człowiek jest pozbawiony wolności, ponieważ został stworzony przez Boga, który

²⁶² Por. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem...*, s. 27.

²⁶³ Tamże.

²⁶⁴ F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie. Tom 12 (Notatki z lat 1885–1887)...*, s. 406.

²⁶⁵ Tamże.

²⁶⁶ Por. F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszc...*, s. 42.

określił naturę każdej jednostki (skłonność do dobra lub zła), pozbawiając tym samym człowieka prawdziwej możliwości wyboru. U Nietzschego, najprawdopodobniej po części w wyniku nowożytnych tendencji, które doprowadziły do wyrugowania idei Boga z obszaru zainteresowań nauki, a po części w wyniku silnej niechęci niemieckiego autora do chrześcijaństwa czy teizmu w ogóle, Bóg zostaje zastąpiony przez naturę, niemniej sam rdzeń krytyki *liberum arbitrium* pozostaje u obu myślicieli nienaruszony, gdyż obaj pozostają zgodni co do tego, że człowiek w obliczu większego odeń i będącego gwarantem jego istnienia bytu – w przypadku Lutra jest to Bóg, zaś w przypadku Nietzschego natura – nie ma szans na osiągnięcie niezależności. Dla Nietzschego, tak jak dla Lutra, koncepcja wolnej woli jest zatem pustą mrzonką, samoznoszącym się, sprzecznym pojęciem, bo człowiek nie tyle decyduje się na chcenie czegoś, co posiada niezmienną i stałą skłonność do chcenia czegoś określonego, skłonność, która ma swoje źródło w wyższej od niego sile.

Z kolei tym, co wypada podkreślić podczas porównywania Nietzscheańskiej krytyki *liberum arbitrium* z Leibnizjańską i Kantowską jest przede wszystkim to, że Nietzsche kwestionuje śladem Leibniza zasadność istnienia wolnej woli w każdym obszarze egzystencji jednostki, koncentrując się na obszarze życia codziennego, natomiast z Kantem łączy go pogląd, zgodnie z którym podatna na bodźce zewnętrzne i wrodzone skłonności człowieka wolna wola nie jest tak naprawdę wolna.

Również w przypadku Schellinga i Schopenhauera istota tej krytyki się nie zmienia, ponieważ tak Schelling, jak i Schopenhauer podkreślają, że w podległym prawu przyczynowo-skutkowemu świecie empirycznym jednostka nie jest zdolna do osiągnięcia autonomii. Dla Schellinga, jak widzieliśmy, świat empiryczny jest manifestacją Absolutu, zaś dla Schopenhauera – irracjonalnej, bezcelowej woli.

Gdyby jednak chcieć wskazać, kto z wymienionych wyżej autorów miał największy wpływ na Nietzscheańską wersję krytyki *liberum arbitrium*, z pewnością należałoby wskazać Schopenhauera, bo kwestionując zdolność do niczym nieuwarunkowanych wyborów człowieka, Nietzsche nie uzależnia jednostki od Boga, jak Luter i Schelling, lecz źródło jego motywacji dostrzega w wyzbytej pierwiastka boskiego naturze, przejawiającym się z przypadku kosmosie, który za Schopenhauerem utożsamia z wolą. Pierwotnie motywowana u Lutra zagadnieniami teologicznymi krytyka *liberum arbitrium* przechodzi więc następnie przez myśl Leibniza, Kanta, Schellinga i Schopenhauera, za którego pośrednictwem trafia do Nietzschego, gdzie osiąga już zupełnie świecki, pozbawiony rysu religijnego wyraz. Nietzsche w pełni wpisuje się zatem w powstały za sprawą Lutra filozoficzny nurt krytyki *liberum arbitrium*,

bo chociaż wśród przeciwników przekonania o istnieniu wolnej woli mamy do czynienia z panoramą światopoglądów – od przesiąkniętej surowości pobożności Lutra przez quasi-teozoficzne poglądy Schellinga po jawny ateizm Nietzschego – to istota krytyki każdego z nich skupia się na tym samym. Z tej racji w negatywnym stosunku do *liberum arbitrium* Nietzsche nie odkrywa nieznanych wcześniej lądów, lecz powtarza i rozwija argumenty swoich poprzedników, choć oczywiście czyni to w sobie właściwy, sprzężony z podstawowymi tezami jego filozofii sposób.

Mimo że argumentacja wykorzystana przez Nietzschego w krytyce *liberum arbitrium* nie świadczy choćby w najmniejszym stopniu o przetarciu nowych szlaków w dziedzinie spekulacji myślowej, to świeżość jego podejścia do tej krytyki polega na tym, że autor *Antychrysta* przenosi ją na grunt kulturowy, dostrzegając w rozprzestrzeniających się w XIX wieku niczym śmiertelny wirus tendencjach sceptycznych jej nowoczesny wyraz.

Nietzsche nie jest jednak pionierem na tym polu, bo przed nim to Kierkegaard jako pierwszy przetransportował krytykę *liberum arbitrium* na procesy kulturowe nowoczesności, choć stała się ona znana dopiero kilkadziesiąt lat po jego śmierci. Nie znając jej, Nietzsche pogłębił ją, nadając jej bardziej dramatyczny wyraz, gdyż swą krytyczną diagnozę wpisał w diagnozę powszechno-dziejowego nihilizmu. Warto tutaj przywołać przeprowadzoną przez Kierkegarda krytykę kulturowego wymiaru *liberum arbitrium* nie tylko po to, by ukazać uderzające podobieństwo między oboma myślicielami i by lepiej zrozumieć krytykę Nietzschego, a także i przede wszystkim po to, by lepiej uchwycić kryjące się za nią motywacje pozytywnej koncepcji wolności, której przedstawienie będzie najważniejszym celem naszych analiz.

Rozpoczynając rozważania na temat kulturowego wymiaru krytyki *liberum arbitrium* u Kierkegarda, zacznijmy od tego, że istotę przeniesionego na grunt kultury przekonania o istnieniu wolnej woli autor *Albo-albo* dostrzega w przenikającym nowożytność nadmiarze refleksji, który jest dla niego niczym innym, jak konsekwencją i dialektycznym spełnieniem racjonalizmu Hegłowskiego. Dla Hegła, przypomnijmy, dzieje świata służyły samopoznaniu Absolutu, które miało się dokonać i osiągnąć swój kres w nowożytności, wraz z końcem historii ludzkiej, prowadząc do pełnego objawienia się Boga w bycie. Otóż Kierkegaard, odnosząc się w sposób utajony do Hegłowskiej wizji dziejów, z całą stanowczością występuje przeciwko autorowi *Fenomenologii ducha* i pokazuje, że nowoczesność, w której rzekomo miały się zrealizować racjonalne i uniwersalne ideały, ideały te realizuje opacznie²⁶⁷. Klęska heglizmu wyraża się w tym,

²⁶⁷ Por. P. Pieniążek, *Okrutna nowoczesność. Wiara i historia w myśli Kierkegarda (ze stałym odniesieniem do Nietzschego)*, w: P. Pieniążek i inni (red.), *Księga poświęcona*

że racjonalizm i związane z nim spotęgowanie refleksji prowadzi nie do samowiedzy, jak chciał Hegel, lecz do paraliżującego jednostkę sceptycyzmu stanowiącego konsekwencję dialektyki – niemożności teoretycznego przejścia do syntezy tezy i antytezy wobec ich równosilności. Sceptyczna, nieustannie podważająca wszystko refleksja prowadzi do relatywizmu, ten zaś do obojętności wobec dobra i zła²⁶⁸. W ten sposób relatywizm paraliżuje zdolność do działania moralno-duchowego, tak że człowiek przestaje istnieć jako integralna, potwierdzająca się w tak rozumianym działaniu podmiotowość, istniejąc jedynie w sferze refleksyjnych możliwości²⁶⁹ jako „bezideowa przeróżność”²⁷⁰. To właśnie niezdolność do działania i będący przyczyną tej niezdolności indyferentyzm – najdojrzalszy owoc sceptycyzmu – sprawia, że w egzystencji istniejącej w XIX wiecznej kulturze jednostki Kierkegaard dostrzega ucieleśnienie idei *liberum arbitrium*.

Konsekwencję i niejako drugą stronę relatywizmu kulturowego stanowi dla Kierkegarda fenomen publiki, czyli ukształtowanej przez prasę opinii publicznej. Jej krytyka nosi znamiona krytyki *liberum arbitrium*²⁷¹. Otóż, odwracając logikę Heglizmu dążącego do uzgodnienia wnętrza jednostki z jej kulturowym zewnętrzem (człowiek poznaje samego siebie za pośrednictwem swoich własnych dzieł w sferze ducha obiektywnego i kultury) i wskazując na całkowitą dezintegrację wnętrza jednostki, Kierkegaard ukazuje podporządkowanie jej zewnątrz, właśnie anonimowej publice, dostrzegając w niej źródło niszczącej indywidualność jednostki procesów dezintegracji²⁷². Za pomocą figury publiki autor *Bojaźni i drżenia* ukazuje tragiczne konsekwencje racjonalizmu Heglowskiego, bo sprowadzając istnienie jednostki do abstrakcyjnego pojęcia człowieka, Hegel przyczynia się do anihilacji jednostkowości w ogólności gatunku ludzkiego²⁷³. Publika zaś, jako zewnętrzna i zmienna zasada istnienia ludzkiego, to nic innego jak abstrakcyjna pustka i próżnia²⁷⁴, w której jednostka zanika w swej niepowtarzalności. Dzieje się tak dlatego, ponieważ jednostka żyje w sposób całkowicie od publiki zależny i przypadkowy,

pamięci Wiesława Gromczyńskiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2010, s. 116–117.

²⁶⁸ Por. S. Kierkegaard, *Recenzja literacka*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008, s. 88.

²⁶⁹ Por. P. Pieniążek, *Okrutna nowoczesność...*, s. 120.

²⁷⁰ S. Kierkegaard, *Recenzja literacka...*, s. 78.

²⁷¹ Por. tamże, s. 109.

²⁷² Por. P. Pieniążek, *Okrutna nowoczesność...*, s. 121.

²⁷³ Por. tamże, s. 122.

²⁷⁴ Por. S. Kierkegaard, *Recenzja literacka...*, s. 102.

zmieniając się wraz z nią, postępując raz tak, a raz inaczej²⁷⁵, a więc jest bezpostaciowa i beznamiętna, zmienna i nieumotywowana w swym działaniu, jak w wypadku *liberum arbitrium*. Toteż żyjąc w nowoczesnym społeczeństwie, człowiek nigdy nie jest sobą, nigdy nie jest autentyczny, lecz jedynie wciela się w tymczasowe, przypadkowe role zgodne z dezindywidualizującym ją zewnętrzem publiki. Mając to na uwadze, w pełni zrozumiała wydaje się Kierkegaardowska ocena publiki, zgodnie z którą publika niszczy indywidualność i autonomię²⁷⁶ oraz czyni ludzkie istnienie przypadkowym i miałkim poprzez sprowadzenie go do jałowego, przypadkowego stawania się²⁷⁷. W gruncie rzeczy jawi się ona Kierkegaardowi jako Hegłowski Absolut, tyle że zmienny i osadzony w czasie.

Kulturowo zaadaptowane *liberum arbitrium* uwidacznia się zdaniem Kierkegarda nie tylko jako anonimowa, abstrakcyjna opinia publiczna, ale także w aspekcie ideologicznym, pod postacią wolności politycznych czy liberalnych, które w następstwie nowoczesnych procesów emancypacji politycznej osiągnęły uprzywilejowaną pozycję. Im silniejsze jednak akcentowanie przez jednostki wolności wyboru (wolności wiary, sumienia itp.), tym większa szansa na rozminięcie się z istotą wolności i jej utrata, ponieważ tylko przymus, jak podkreśla Kierkegaard, może pomóc człowiekowi w osiągnięciu wolności, czyli w odkryciu, kim naprawdę jest, oraz w realizacji własnej natury w działaniu²⁷⁸. Bez istnienia przymusu i oporu człowiek nie ma możliwości przekonać się, kim w rzeczywistości jest. Zniesienie wszelkich ograniczeń, będące nadrzędnym celem polityki liberalnej i stanowiące o wolności negatywnej, przyczynia się do powstania niezdolnej do egzystencjalnego samookreślenia jednostki. Za osławionymi w epoce nowożytnej wolnościami liberalnymi skrywa się zatem duchowa nędza człowieka, bo liberalna wolność – tolerowanie wszystkich i wszystkiego – oznacza w praktyce brak sumienia i brak własnego sądu, jest ideologią słabości i obojętności, która spycha autentyzm ludzkiego istnienia w przepaść, bo pozbycie się zmuszających do egzystencjalnego samookreślenia ograniczeń sprawia, że człowiek pozostaje zawieszony w wolności wyboru²⁷⁹, dryfując pomiędzy różnymi możliwościami i nie będąc zdolnym do opowiedzenia się za żadną z nich, w konsekwencji czego zapada się w nicość. Owo zapadnięcie się w nicość – atrofia osobowości, bierność, słabość i obojętność – to

²⁷⁵ Por. tamże, s. 109.

²⁷⁶ Por. tamże, s. 101.

²⁷⁷ Por. P. Pieniążek, *Okrutna nowoczesność...*, s. 122.

²⁷⁸ Por. S. Kierkegaard, *Dziennik (wybór)...*, s. 191.

²⁷⁹ Por. tamże.

najbardziej dramatyczny skutek przeniesienia idei *liberum arbitrium* w XIX-wieczną rzeczywistość kulturowo-społeczną.

Oczywiście jako myśliciel zaangażowany religijnie, przeniesioną na rzeczywistość XIX-wiecznej kultury krytykę *liberum arbitrium* Kierkegaard dokonuje głównie z pozycji chrześcijańskich, które zinterpretuje w duchu subiektywistycznym i egzystencjalistycznym. We *Wprawkach do chrześcijaństwa* stwierdza na przykład, że jeśli chrześcijaństwo przestaje być sprawą życia i śmierci, tak jak miało to miejsce w przypadku chrześcijan pierwszych wieków, którzy niejednokrotnie oddawali życie za wiarę²⁸⁰, a staje się zamiast tego sprawą deklaracji, to samo bycie chrześcijaninem zaczyna być kwestią przypadku (ktoś, kto określa samego siebie chrześcijaninem, równie dobrze mógłby przestać nim być, gdyby nagle pojawiły się racje wyraźnie świadczące na niekorzyść tej religii), a nie wiążącym jednostkę wyborem egzystencjalnym. Egzystencjalne sytuacje bycia chrześcijaninem nie są zresztą obecne w świecie nowoczesnym²⁸¹, bo im większy opór ze strony świata, tym większa szansa na stanie się autentycznym chrześcijaninem, na wypróbowanie własnych przekonań w walce ze światem²⁸², a nowoczesny, obdarty z heroizmu i radykalizmu ideowego świat, w którym namiętność i poświęcenie dla idei zostały zastąpione przez motywowane tendencjami sceptyczno-relatywistycznymi umiar, rozważę i rozsądek, pozbawia jednostki integralności, bo na przykład religijna wiara, do której tak często odnosi się Kierkegaard, jest w nowożytności wyłącznie sprawą pustej, nic nieznaczącej deklaracji, która nie znajduje potwierdzenia w działaniach jednostki, a więc nie wpływa na życie człowieka i nie przemienia go.

Zarysowana wyżej kulturowo-polityczna krytyka wolności rozumianej jako *liberum arbitrium* implikuje powstanie pozytywnej, egzystencjalistycznej koncepcji wolności w myśli Kierkegarda, gdzie wolność, wbrew temu, co mówią zwolennicy istnienia wolnej woli, nie jest czymś odgórnie danym każdemu człowiekowi, lecz jest zdobywanym w trakcie egzystencjalnego wysiłku najwyższym przywilejem dostępnym nielicznym. Do egzystencjalistycznego ujęcia wolności powrócimy jednak dopiero po omówieniu wizji autonomii w filozofii Nietzschego.

Żeby zrozumieć, czym dla niemieckiego filozofa była autonomia i na czym polegała możliwość jej urzeczywistnienia w świecie, najpierw należy przedstawić krytyczne rozumienie kulturowego wymiaru *liberum arbitrium* przez

²⁸⁰ Por. A. Szwed, *Wstęp tłumacza*, w: S. Kierkegaard, *Wprawki do chrześcijaństwa*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2014, s. 6.

²⁸¹ Por. S. Kierkegaard, *Wprawki do chrześcijaństwa...*, s. 172.

²⁸² Tamże.

Nietzschego oraz dokonaną przez niego krytykę kultury współczesnej, bo na ogół to w tym krytycznym kontekście Nietzsche rozwija ideę autonomii jednostki i zgodnej z nią odpowiedzialności za siebie. Ponieważ jednak krytyka kultury współczesnej oznacza dla autora *Jutrzenki* krytykę współczesnego nihilizmu, stanowiącego dopełnienie nihilizmu powszechnoświeckiego, podejmiemy pokrótce problem nihilizmu i przede wszystkim krytyki współczesności, by wskazać na występujące w niej nieautentyczne formy autonomii i wolności pozornej. Po analizie problematyki nihilizmu przejdziemy już do właściwego przedmiotu niniejszego podrozdziału, czyli do szczegółowego przedstawienia kategorii autonomii w filozofii Nietzschego w każdej z jej trzech zasadniczych faz.

Chcąc się dowiedzieć, czym jest nihilizm, nie trzeba sięgać po przeobfitą w tym względzie literaturę przedmiotu, lecz wystarczy zajrzeć do wydanych pośmiertnie notatek Nietzschego zatytułowanych *Wola mocy*, gdyż Nietzsche, jakby chcąc ułatwić to zadanie swemu czytelnikowi, w jednej z notatek tłumaczy wprost, co według niego oznacza ten termin: „Co znaczy nihilizm? To, że najwyższe wartości tracą wartość”²⁸³. Pisząc o najwyższych wartościach, Nietzsche zawsze ma na myśli moralny porządek świata w jego najogólniejszym sensie²⁸⁴, a ściślej religijno-metafizyczną tradycję Zachodu, która została ukonstytuowana głównie przez platonizm i chrześcijaństwo²⁸⁵. Najważniejszymi wartościami będą więc dla Nietzschego rudymenarne dla metafizyki idee, takie jak celowość, sensowność czy prawda i dobro, które od stuleci nadawały kulturze i duchowości europejskiej pewien określony kierunek dążeń i jedność. Upadek najwyższych wartości zostaje przez Nietzschego najbardziej obrazowo przedstawiony w *Radosnej wiedzy*, gdzie rozkład metafizycznych wartości i ideałów wyraża formuła „Bóg jest martwy”:

Słyszeliście pewnie o tym szaleńcu, który w jasne przedpołudnie zapalał latarnię, biegał po rynku i nie przestawał krzyczeć: „Szukam Boga! Szukam Boga!”. Jako że akurat zebrało się tam wielu takich, którzy w Boga nie wierzyli, śmiechom nie było końca. Czyżby Bóg gdzieś przepadł? – rzekł jeden. Zgubił się jak dziecko? – rzekł drugi. A może trzyma się w ukryciu? Boi się nas? Wsiadł na statek? Wywędrował? – tak krzyczeli i śmieli się jeden przez drugiego. Szaleniec skoczył między nimi

²⁸³ F. Nietzsche, *Wola mocy...*, s. 13.

²⁸⁴ Por. B. Reginster, *The Affirmation of Life. Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London, England 2006, s. 39.

²⁸⁵ Por. W. Müller-Lauter, *Fryderyk Nietzsche: logika nihilizmu*, „Nowa Krytyka” 2003, nr 15, s. 302.

i przeszył ich wzrokiem. „Co się stało z Bogiem? – zawołał. – Powiem wam! (...) Bóg umarł! Bóg pozostaje umarły! I my go uśmierciliśmy!”²⁸⁶.

Heidegger zauważa, że teologicznej formuły „Bóg jest martwy” autor *Zmierzchu bożyszcz* nie używa przypadkowo, ponieważ zachodnia metafizyka została naznaczona szczególnym teologicznym piętnem przez religię chrześcijańską²⁸⁷, w której osobowy Bóg jest symbolem moralnego porządku świata. Z tezami podobnymi do Heideggerowskich spotykamy się także u Karla Löwitha, który podkreśla, że u historycznych źródeł nihilizmu leży chrześcijaństwo²⁸⁸, a to dlatego, że dla Nietzschego istotą chrześcijaństwa jest zrodzona przez resentment wobec moralności dostojnej moralność niewolnicza, dla której sankcją jest wypracowana przez Platona i przejęta przez chrześcijaństwo dualistyczna, metafizyczno-religijna wizja świata. Chrześcijaństwo bowiem z nieznaną wcześniej siłą podkreśliło pozaświatowy i absolutny charakter najwyższych wartości, umieszczając je w fikcyjnym świecie nadzmysłowym²⁸⁹, będącym zupełnym przeciwieństwem świata, w którym żyjemy²⁹⁰, stąd fikcję tę coraz trudniej utrzymać²⁹¹. Jak więc można wywnioskować z powyższych rozważań, nihilizmem w sensie właściwym jest już samo chrześcijaństwo ze swą moralnością i dualistyczną wizją świata, tyle że w momencie swego powstania było ono jeszcze w stanie nadać sens życiu jednostki; dopiero samorozkład chrześcijaństwa – rozwój nihilizmu, którego kresem jest utrata wszelkich ideałów absolutnych – pozbawił najwyższe wartości ich normatywnej siły, czyli zrodził w świadomości ludzkiej przekonanie, że religijno-metafizyczne „wartości są nieodpowiednie i żadnej wiary już nie znajdują”²⁹² oraz że „wartościom tym nie odpowiada i nie odpowiadała żadna rzeczywistość”²⁹³.

Gdyby chcieć wskazać na przyczyny kryzysu, który doprowadził do totalnego rozkładu religijno-metafizycznych idei, należałoby wskazać na kilka zasadniczych źródeł. W sensie najszerszym i najistotniejszym immanentną przyczyną nastania nihilizmu jest wewnętrzny rozkład chrześcijaństwa, jego

²⁸⁶ F. Nietzsche, *Radosna wiedza...*, s. 137–138.

²⁸⁷ Por. M. Heidegger, *Nietzsche. Tom II*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 266.

²⁸⁸ Por. K. Löwith, *Kierkegaard i Nietzsche: filozoficzne i teologiczne przewyżczenie nihilizmu*, w: G. Sowiński (red.), *Wokół nihilizmu*, Wydawnictwo A, Kraków 2001, s. 114.

²⁸⁹ Por. W. Müller-Lauter, *Fryderyk Nietzsche: logika nihilizmu...*, s. 302.

²⁹⁰ Por. F. Nietzsche, *Wola mocy...*, s. 11.

²⁹¹ Por. W. Müller-Lauter, *Fryderyk Nietzsche: logika nihilizmu...*, s. 302.

²⁹² F. Nietzsche, *Wola mocy...*, s. 13.

²⁹³ Tamże, s. 14.

niezdolność do sprostania własnym wymogom ugruntowania prawdy oraz bezinteresownego charakteru moralności:

Widzimy, co naprawdę zwyciężyło nad chrześcijańskim Bogiem: sama chrześcijańska moralność, coraz bardziej rygorystycznie traktowane pojęcie prawdy, spowiednicza skrupulatność chrześcijańskiego sumienia, która przechodzi i sublimuje się w sumiennosc naukową, w intelektualną czystosc za wszelką cenę. Patrząc na naturę, jak gdyby była dowodem Bożej dobroci i opatrności, interpretować historię ku chwale boskiego rozumu jako nieustanne świadectwo etycznego porządku świata i etycznych intencji ostatecznych; własne przeżycia wyklądać, (...) jak gdyby wszystko było zrzędzeniem, znakiem, wymyślone i zesłane gwoli zbawienia duszy – to już przeszłość, na to nie godzi się sumienie, to dla każdego wrażliwego sumienia będzie nieprzyzwoitością, nieuczciwością, kłamstwem (...) ²⁹⁴.

Chrześcijaństwo od początku swego istnienia z jednej strony głosiło zupełnie bezinteresowny charakter miłości Boga do człowieka, z drugiej zaś kładło silny nacisk na to, że Bóg jest również surowym sędzią, który za dobre wynagradza, a za złe karze, a więc miłość Boga do człowieka nie była bezwarunkowa, zaś sama chrześcijańska moralność, mimo podkreślania jej bezinteresownego charakteru, była środkiem, dzięki któremu jednostka mogła sobie wypracować zbawienie. Tą sprzecznością między rzekomo bezwarunkową miłością Boga do człowieka a moralnymi powinnościami, które należało spełnić, by zostać w pełni zaakceptowanym przez Boga (dostać zbawienia), najtrafniej opisał Nietzsche w *Tako rzecze Zaratustra*, gdzie w usta papieża, który stracił wiarę z powodu niejasności i napięć w obrębie teoretycznych założeń chrześcijaństwa, włożył te oto słowa na temat rzekomo nieskończonej miłości Boga do stworzeń: „Kto go jako Boga miłości sławi, ten niezbyt szczerze myśli o samej miłości. Czyż Bóg ten nie chciał być zarazem i sędzią? Atoli kochający miłuje poza nagrodą i odwetem” ²⁹⁵. Niekonsekwencją między bezwarunkową miłością a karą za jakiegokolwiek uchybienia wobec ustanowionych przez Boga praw dopełnia fakt, że Bóg „mścił się na garnkach i stworzeniach swych za to, że mu się nie udały” ²⁹⁶, co jest pozbawione logiki tym bardziej, że przecież Bóg jest istotą wszechwiedzącą, a więc przewidział wadliwą, wymagającą zastosowania kary konstrukcję swych twórow.

Niemожność sprostania przez chrześcijaństwo własnym roszczeniom dogmatyczno-poznawczym sprawia, że człowiek wierzący staje przed poważnym

²⁹⁴ F. Nietzsche, *Radosna wiedza ...*, s. 252–253.

²⁹⁵ Tenże, *Tako rzecze Zaratustra ...*, s. 251.

²⁹⁶ Tamże, s. 252.

dylematem, bo niedociągnięcia i rysy na obrazie Boga przyczyniają się do tego, że Bóg nawet dla najbardziej gorliwych chrześcijan jest istotą nieprzychylną i niepozwalającą się poznać, czyli bytem, z którym nie można nawiązać szczerzej, osobowej relacji, lecz jest kimś skrytym i nieosiągalnym, kimś, kogo wyroki dla pokładającej nadzieję w sprawiedliwości boskiej jednostce stają się nieprzeniknione i niezrozumiałe, co zwłaszcza w tych, którzy postanowili Bogu zaufać, rodzi ogromny niepokój, bo nikt, nawet najbardziej bogobojni i cnotliwi, nigdy nie mogą być do końca pewni tego, że dostąpią zbawienia²⁹⁷. Bóg chrześcijański jest więc w teorii Bogiem nieprzeniknionym, skrytym i pełnym tajemniczości²⁹⁸, bo to, z czym ostatecznie konfrontuje się poszukujący Boga człowiek, to niedająca się rozwiłkać wieloznaczność przenikająca oblicze Boga, co sprawia, że miejsce lęku i szacunku wobec *sacrum* zajmuje uczucie frustracji, które wierzącej jednostce każe zwątpić w najwyższe wartości występujące w kulturze europejskiej pod szyldem Boga. Człowiek nie jest bowiem w stanie funkcjonować w odwiecznej niepewności i poczuciu zagrożenia względem własnego dalszego losu (to, czy zostanie zbawiony, czy potępiony, pozostaje boską tajemnicą), stąd zdecydowany sprzeciw Zaratustry wobec poznawczej nieosiągalności Boga:

Kocham wszystko, co spoziera jasno i przemawia rzetelnie. Jednakże on (...) był wieloznaczny. Był też niewyraźny. Jakże gromił on nas za to gniewem pałający, żeśmy go źle pojmowali? Lecz czemuś nie przemawiał dobitniej? A jeśli uszu naszych w tem wina, czemuś dał nam takie uszy, co go źle rozumiały? Jeśli namuł w uszach naszych tkwił, któż go w nasze uszy włożył? Zbyt wiele nie udało się temu garnca-rzowi, co wprawy jeszcze nie nabrał!²⁹⁹.

Jeśli wczytamy się z uwagą w wyżej zacytowany fragment, dostrzeżemy, że wyłania się z niego bardzo istotna dla naszych rozważań refleksja, a mianowicie to, że jeśli spróbujemy ocenić Boga przez pryzmat chrześcijańskiej

²⁹⁷ Johannes Tauler pisze w *Ustawach duchowych*, że Bóg, mając na względzie wrodzoną słabość człowieka, może dla rzekomego dobra jednostki zakryć przed nią swą wolę i nie pozwolić człowiekowi nigdy odgadnąć się do końca. Por. J. Tauler, *Ustawy duchowe. Dzieło z XIV wieku*, Armoryka, Sandomierz 2017, s. 34; przeciwko tej wizji szczerze protestuje Nietzsche, gdy w *Zaratuście* wciela się postać starca, który zwraca się do Boga: „Ty wszakże – musisz oszukiwać: znam cię na tyle! Ty musisz być zawsze dwuznaczny, trzy- i cztero- i pięcioznaczny. Nawet i to, coś mi wyznał przed chwilą, nie było mi ani dość prawdziwe, ani dość fałszywe!”. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra...*, s. 247.

²⁹⁸ Por. tamże, s. 251.

²⁹⁹ Tamże, s. 252.

moralności, to określający samego siebie mianem niewyczerpanego źródła miłości i dobroci Bóg okazuje się istotą okrutną. Bóg, jak wskazuje Zaratustra w przytoczonym wyżej cytacie, obdarza człowieka takimi, a nie innymi przymiotami – na przykład niezdolnym do poznania tajemnicy transcendencji rozumem – a następnie rozlicza jednostkę z uchybień względem wskazanych przez niego sposobów postępowania, jakby zapominając przy tym, że właśnie te, a nie inne cechy, w które wyposażył ludzi, nie pozwalają im osiągnąć wymaganego przezeń stopnia doskonałości. W przedstawionej w *Tako rzecze Zaratustra* historii o najszpetniejszym człowieku, niemoralność działań bożych osiąga apogeum. Otóż najszpetniejszy człowiek, główny bohater tej historii, nie mógł na sobie dłużej znieść wzroku Boga, który jako ostateczna przyczyna wszystkich rzeczy obdarzył go niewyobrażalną i nieznośną dla ludzkich oczu brzydotą, stąd też uśmiercił on Boga jako najbardziej natrętnego świadka swej nędzy. Natrętnego oczywiście dlatego, że Bóg, jako istota wszechwiedząca i wszechobecna, widział człowieka w każdej sytuacji i znał każdą jego tajemnicę³⁰⁰. Przenikając istotę ludzką na wskroś, mimowolnie budził jej odrazę w stosunku do niej samej i poczucie winy, chociaż to on, jako Stwórca wszechrzeczy był autorem nakreślonych na tworze ludzkim niedoskonałości i skaz. Mając więc świadomość moralnie wątpliwych poczynań Boga, które zwykło się motywować przyszłym dobrem, jakie miałyby z nich wyniknąć (na przykład budząca odrazę brzydotą jako okazja do nabycia cnoty pokory i skromności), najszpetniejszy człowiek wyznaje Zaratustrze – już bez krzty wstydu czy winy z powodu dokonanego przezeń mordu na Bogu: „Ten najciekawszy, nad miarę natrętny, ten nadlitościwy umrzeć musiał. On zawsze mnie widział: na takim świadku zemstę wyrzucić musiałem – lub też sam przestać żyć. Bóg, co widział wszystko, nawet i człowiek, Bóg ten umrzeć musiał! Człowiek nie ścierpi, aby taki świadek żył”³⁰¹.

Teoria osobowego, odwiecznego i sprawującego pieczę nad światem Stwórcy okazuje się być teorią pełną niejasności i sprzeczności, a sam Bóg, jako byt obarczony niedającymi się przezwyciężyć ułomnościami, zaczyna być postrzegany bardziej jako istota rodem z baśni i z mitologii aniżeli jako faktyczna przyczyna rzeczywistości. Interpretacja świata przez pryzmat chrześcijańskiego światopoglądu prowadzi zatem na manowce, bo chrześcijaństwo, nie będąc w stanie ugruntować bezinteresowności Boga i usprawiedliwić go

³⁰⁰ Por. tamże, s. 254.

³⁰¹ Tamże, s. 256–257.

ze zła³⁰², stopniowo podważa samo siebie, ulegając wewnętrznym przekształceniom i ukazując się w świecie w swej dojrzałej postaci jako rozkład i negacja najwyższych wartości. Ateistyczno-nihilistyczne wyrzucie się z ideałów religijno-metafizycznych przedstawia się zatem jako zrodzone ukradkiem, niechciane dziecko chrześcijaństwa³⁰³.

Drugim, uwarunkowanym teoretyczno-doktrynalnym samorozkładem chrześcijaństwa źródłem nihilizmu jest uświadomienie sobie, że człowiek, mimo najszczerzych chęci, nie jest w stanie choćby zbliżyć się do skonstruowanych przez metafizykę powinności etycznych, gdyż ideały, którym hołduje metafizyka „to ideały wrogie życiu”³⁰⁴, w związku z czym wszelkie próby oglądu rzeczywistości w ich optyce i zastosowania ich w praktyce są niemożliwe do zrealizowania i muszą zakończyć się klęską³⁰⁵. Nie ma na przykład możliwości, by zupełnie zanegować zmysłowość, ponieważ stłumiony popęd seksualny i tak znajdzie ujście, by wyrazić się inną drogą³⁰⁶. Z kolei litość, tak ceniona zarówno w chrześcijańskiej moralności, jak i w opartej na zasadach chrześcijaństwa świeckiej moralności nowoczesnej Europy, jest szkodliwa przede wszystkim dla tego, kto ją odczuwa³⁰⁷, bo w istotach, które nie mają jakiegokolwiek życia wewnętrznego i które cechuje bezrefleksyjna pogoń za przypadkowymi impulsami, zasadzająca się na litości moralność każe widzieć najwyższą wartość, której nie sposób podważyć, ponieważ w światopoglądzie chrześcijańskim każdy człowiek jest niepowtarzalnym obrazem Boga, a więc posiada niezbywalną

³⁰² Por. P. Pieniążek, *Nietzsche i religia: puste epifanie boskości*, w: K. Dworakowska, K. Matuszewski, J. Wroński (red.), *Nietzsche seminarium. Tom 8. Nietzsche i religijność*, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2017, s. 50.

³⁰³ Tezę o chrześcijaństwie, które skrywa możliwość własnego zsekularyzowania i jego konsekwencji, czyli radykalnego ateizmu, przedstawia także Karl Löwith. Zob. K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, Antyk, Kęty 2002, s. 195–196, s. 207.

³⁰⁴ F. Nietzsche, *Wola mocy...*, s. 29.

³⁰⁵ Por. B. Reginster, *The Affirmation of Life...*, s. 40.

³⁰⁶ W książce *Resentiment a moralność* Max Scheler podaje przykład pruderyjnej starej panny, u której doszukiwanie się w otoczeniu zdarzeń o znaczeniu seksualnym tylko po to, by je następnie surowo potępiać, jest ostateczną formą zaspokojenia popędu seksualnego. Zob. M. Scheler, *Resentiment a moralność*, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 58.

³⁰⁷ W *Nachlassie* Nietzsche pisze, że litość jest daremnym i szkodliwym uczuciem, które infekuje tego, kto ją odczuwa. Por. F. Nietzsche, *Dziela wszystkie. Tom 12 (Notatki z lat 1885–1887)...*, s. 245.

godność, której podważenie oznacza obrazę samego Boga³⁰⁸. Ten wymóg przypisywania niezbywalnej i absolutnej wartości każdej istocie, niezależnie od jej przymiotów i osiągnięć oraz swego rodzaju ponaglanie do solidaryzowania się ze wszystkim, co mierne, powoduje wewnętrzną ruinę tego, kto obdarza innych współczuciem³⁰⁹, hamując w ten sposób potencjał jednostek utalentowanych i przyczyniając się ostatecznie do ich kulturotwórczej niemocy. Dzieje się tak dlatego, że wynikające ze współodczuwania uwrażliwienie na los jednostek słabych sprawia, że silni zaczynają w pewnym momencie wstydzić się własnego losu i własnych zdolności, a wstyd ten bywa na tyle paraliżujący, że uniemożliwia im realizację ich własnego potencjału, a nawet odczuwania radości i szczęścia z własnej egzystencji³¹⁰. Litość niszczy witalność silnych poprzez zniesienie ich do poziomu tych, którym współczują, z kolei słabi, jako przedmiot litości, uzależniają silnych od siebie i osłabiają ich. Dla silnego litość jest formą władzy nad słabym, a dla słabego formą władzy nad silnym. W obu przypadkach litość jest przejawem zdegenerowanej woli mocy.

Niemожność zastosowania ideałów moralnych w praktyce rodzi frustrację, bezsilność oraz odrazę wobec ziemskiej egzystencji, bo „[g]dy przyjmimy najbardziej surowe stanowisko moralizmu (...), to (...) [w]szystko tym sposobem staje się nieuczciwością. A jeśli przyjąć, że poznajemy, iż życie jest nieuczciwością – to należy życie zanegować”³¹¹, co jest esencją nihilistycznego zwrotu. Narastająca w jednostce bezsilność i frustracja z powodu niemożności osiągnięcia tradycyjnych ideałów prowadzi do obojętności wobec wymogów metafizyki, tak że dotychczasowe wartości tracą siłę oddziaływania i przestają ludzi inspirować³¹². Utrata wiary we wszystko, co symbolizuje figura chrześcijańskiego Boga przedstawia się zatem jako nieodwołalna³¹³, jako upadek, którego nie da się powstrzymać³¹⁴ i który pociąga za sobą nieznanne dotąd na tak

³⁰⁸ Tomasz z Kempen pisze, że „[k]to pogardza swymi bliźnimi, siebie samego uważając za lepszego, ten obraża Boga i wszystkich świętych”. Tenże, *Ogródek różany*, Duc in Altum, Warszawa 2013, s. 49.

³⁰⁹ Por. F. Nietzsche, *Jutrzenka...*, s. 115.

³¹⁰ Por. T. Llácer, *Nietzsche. Nadczłowiek i wola mocy*, Hachette, Warszawa 2015, s. 115.

³¹¹ Tamże, s. 44.

³¹² Por. B. Reginster, *The Affirmation of Life...*, s. 25.

³¹³ Por. K. Löwith, *Kierkegaard i Nietzsche: filozoficzne i teologiczne przezwyciężenie nihilizmu...*, s. 125.

³¹⁴ Por. P. Pieniążek, *Nietzsche i religia: puste epifanie boskości...*, s. 47.

wielką skalę zwyrodnienie człowieka i wynikłą z tego zwyrodnienia konieczność przewartościowania wartości³¹⁵.

Wreszcie ostatnim, istotnym momentem nihilizmu rozumianego jako proces powszechnodziejowy, tożsamy z powstaniem i rozwojem chrześcijaństwa, jest zwrot modernistyczny³¹⁶, za sprawą którego Bóg zostaje uśmiercony przez nowożytną naukę³¹⁷. Słynna Nietzscheańska fraza z *Radosnej wiedzy*, mówiąca o odwiązaniu Ziemi od jej Słońca³¹⁸, to wszakże nic innego, jak nawiązanie do kopernikańskiej rewolucji³¹⁹, w obliczu której dotychczasowa metafizyczno-religijna interpretacja świata straciła wiarygodność. Człowiek, jak pisze na ten temat Nietzsche, w następstwie kopernikańskiego przewrotu stracił ogromnie na wartości, bo dawniej zajmował centralną pozycję w dziejach, podobnie jak Ziemia w kosmosie, jednak odkrycia naukowe pokazały mu nie tylko, że jest nic nieznaczącym punkcikiem, ale również podważyły racjonalność i celowość kosmosu, wskazując na otaczającą człowieka zewsząd nieskończoną nicłość i pustkę³²⁰, czyli utratę metafizyczno-teleologicznej struktury świata, nadającej mu cel i jedność. Zagłębiając się w niedostępne starożytnym i średniowiecznym naukowcom regiony kosmosu oraz w obszary refleksji teoretycznej, nowożytna nauka i filozofia coraz wyraźniej rozpoznają, że Bóg i świat metafizyczny najprawdopodobniej nigdy nie zostaną dowiedzione, pozostając na zawsze w sferze wiary. Istotną tutaj postacią jest przede wszystkim Kant, który w swych *Krytykach* wykazał, że byty przynależne metafizyce (na przykład Bóg czy nieśmiertelna dusza) nigdy nie zostaną dowiedzione ponad wszelką wątpliwość³²¹. Poza tym wyczerpanie się siły argumentacji za istnieniem Boga powoduje, że ci, którzy wciąż wierzą w jego istnienie, są coraz mniej zaangażowani w swoją wiarę, ponieważ właściwy epoce nowożytnej, naznaczony permanentnym sceptycyzmem stosunek do świata, budzi w zaangażowanych religijnie jednostkach przekonanie, że wszystko, włącznie z ich wiarą, można zakwestionować. Wierzy się więc niejako na próbę, kwestionując w imię rzetelności, w zgodzie z duchem sceptycyzmu, to tę, to inną wartość, a krąg wzbudzających wątpliwość i dlatego często porzucających przez jednostkę wartości staje się coraz szerszy³²².

³¹⁵ Por. W. Müller-Lauter, *Fryderyk Nietzsche: logika nihilizmu...*, s. 310.

³¹⁶ Por. R. R. Williams, *Tragedy, Recognition, and the Death of God. Studies in Hegel and Nietzsche*, Oxford University Press, United Kingdom 2012, s. 264.

³¹⁷ Por. tamże, s. 263.

³¹⁸ Zob. F. Nietzsche, *Radosna wiedza...*, s. 137.

³¹⁹ Por. R. R. Williams, *Tragedy, Recognition, and the Death of God...*, s. 263.

³²⁰ Por. F. Nietzsche, *Radosna wiedza...*, s. 138.

³²¹ Por. B. Reginster, *The Affirmation of Life...*, s. 40.

³²² Por. F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie. Tom 13 (Notatki z lat 1887–1889)...*, s. 74.

Zachwianie wiary w tradycyjne wartości jest również wynikiem rozwoju nauk szczegółowych, które wnoszą świeże spojrzenie na wiele wydawałoby się, że już dawno starannie przebadanych zagadnień. I tak rozwój nauk o człowieku, zwłaszcza psychologii, zmienia nasz stosunek do metafizycznego świata, bo pozwala spoglądać na świat metafizyczny nie tylko jak na ostateczną i docelową rzeczywistość, ale również jak na produkt naszych życzeń i potrzeb psychologicznych³²³, takich jak potrzeba sensu i bezpieczeństwa. Kiedy natomiast w światopoglądzie metafizyczno-religijnym widzi się nie prawdę o świecie, lecz użyteczne narzędzie, które obojętnemu i przypadkowemu kosmosowi nadaje pozorną rację i sens, to w konsekwencji pojawia się nihilizm jako odkrycie, że skoro w dzianie się jedynie włożono sens, kierując się zorientowanymi na przetrwanie gatunku potrzebami, to nie można mówić o obiektywnym istnieniu racji i sensu³²⁴ (wszelki byt zaczyna się jawić jako daremny i bez znaczenia)³²⁵.

Podsumowując, omówiony wyżej i wyrażony za pomocą teologicznej formuły: „Bóg jest martwy” nihilizm oznacza zatem nieodwołalny i ostateczny upadek metafizyczno-religijnego porządku świata, co nie pozostaje bez wpływu na funkcjonowanie człowieka w odartej z wszelkiego sensu i pozbawionej wyższych racji rzeczywistości epoki nowożytnej. Jeśli bowiem w wyniku samorozkładu chrześcijaństwa dotychczasowe wartości tracą kulturotwórczą moc, a więc jeśli jednostka odrzuca istnienie absolutnych wartości i norm, które – czy chciała tego, czy nie – obligowały ją do przyjęcia określonej postawy egzystencjalnej, mającej istotne następstwa dla jej dalszego życia (przed nastaniem nihilizmu człowiek albo poświęcał się Bogu, dostępując tym samym zbawienia, albo wyrzekał się relacji z nim, czym dobrowolnie skazywał się na wieczne cierpienie), to ludzkie wybory, jakiegokolwiek by one nie były, stają się przypadkowe i arbitralne, tracą zobowiązującą moc, za sprawą której wybory te, a więc opowiedzenie się za tym, a nie innym poglądem pociągało za sobą określoną postawę egzystencjalną. Dokonując wyboru, człowiek manifestował, kim w swej istocie jest; bogobojnym, oddającym sprawiedliwość i chwałę swemu Stwórcy stworzeniem czy niedostrzegającym ogromu łask bożych w swoim życiu niewdzięcznikiem. W nowoczesności natomiast wyznawane przez człowieka wartości stają się bezpłodne, ponieważ utraciwszy swą moc, nie mają realnego wpływu na życie jednostki. W nastawionej na zysk kulturze industrialno-utylnitarnej człowiek może się wprawdzie określić jako

³²³ Por. B. Reginster, *The Affirmation of Life ...*, s. 31.

³²⁴ Por. tamże.

³²⁵ Por. F. Nietzsche, *Wola mocy ...*, s. 20.

radykałny chrześcijanin czy zatwardziały ateista, ale światopoglądowa deklaracja nie znajduje żadnego potwierdzenia w sferze praktyczno-egzystencjalnej.

Tak naświetlone zagadnienie współczesnego nihilizmu nieuchronnie prowadzi nas do krytycznego rozumienia kulturowego wymiaru *liberum arbitrium* u Nietzschego, bo wybory dokonywane przez stojącą na coraz bardziej obsuwającym się i już niezdatnym do uprawy gruncie metafizyki jednostkę wydają się niczym nieumotywowane i zupełnie przypadkowe, co oznacza, że wyznawane przez człowieka poglądy i podejmowane przezeń działania z niczym go nie wiążą i do niczego nie zobowiązują. W świecie, w którym równość i tolerancja mają tę samą rangę, co Olimp dla Greków w czasach świetności antyku, jednostka może wręcz dowolnie żonglować poglądami i postawami, a każdy z jej wyborów będzie miał ten sam, czyli żaden wpływ na jej rzeczywiste, egzystencjalne samookreślenie i funkcjonowanie w nowożytnym społeczeństwie. Jak najbardziej zasadne wydaje się więc zestawienie egzystencji współczesnej jednostki z rozwijaną na gruncie spekulatywnym ideą *liberum arbitrium*, ponieważ brak integralnego związku pomiędzy wyznawanymi przez człowieka wartościami a praktyką życiową sprawia, że jest on zmienny i przypadkowy, bezpostaciowy i beznamiętny, tak jak niezobowiązujące, wynikiłe z niczym nieumotywowanej wolności wybory. I tak jak podkreślana przez zwolenników *liberum arbitrium* wolność ludzkiej woli jest niemożliwa do osiągnięcia w praktyce (w rzeczywistości nie mamy do czynienia z wyborem, który byłby niczym nieuprzączynowiony i dokonywany z całkowitej obojętności; za każdą decyzją i działaniem ukryte są racje i motywy), tak też wolność jednostki w nowoczesnym świecie jest, jak postaramy się wykazać w dalszej części pracy, nieautentyczna i pozorna.

W tym miejscu moglibyśmy, tak jak czyniliśmy to przyglądając się Nietzscheńskiej kategorii konieczności, podążać chronologicznie z analizą kulturowego wymiaru *liberum arbitrium*, a więc najpierw skupić się na pierwszym okresie twórczości Nietzschego, a następnie omówić w tym względzie drugi i trzeci okres, wydobywając z każdego z nich zarówno to, co dla niego swoiste, jak i idee, które mają swą kontynuację w późniejszej refleksji niemieckiego filozofa. O ile jednak Nietzsche inaczej rozumie konieczność w okresie pierwszym aniżeli w trzecim, w którym kategoria ta zostaje utożsamiona z wolą mocy, której śladów próżno szukać w *Narodzinach tragedii* i w *Niewczesnych rozważaniach*, o tyle w przypadku krytyki kulturowego wymiaru *liberum arbitrium* analizy Nietzschego zachowują pewną ciągłość. Jak pisze o tym Paweł Pieniążek, w pierwszym okresie „znajdziemy załączek perspektywy krytyczno-teoretycznej, którą Nietzsche rozwinie w swym późnym (z lat osiemdziesiątych) – datującym się od *Zaratustry* – dziele, a mianowicie ucieleśnionej w woli mocy filozofii

życia³²⁶. Jeśli zatem mamy do czynienia z *continuum* – w trzecim okresie Nietzsche rozwija i doprecyzowuje zasadnicze motywy krytyki kulturowego *liberum arbitrium*, z którymi spotykamy się w jego wczesnych dziełach – to chronologiczna analiza interesującego nas wątku ma sens o tyle, o ile w sposób ogólny pokazuje narodziny i motywy krytyki nowożytnej kultury, która osiąga swą dojrzałość w ostatnim etapie twórczym niemieckiego filozofa. Najpierw przedstawimy więc w sposób ogólny kulturowy wymiar *liberum arbitrium* we wczesnych pismach Nietzschego oraz jego główne aspekty w trzecim okresie, a następnie, już niezależnie od okresu, poddamy analizie Nietzscheańską krytykę nowożytności pod kątem określającej współczesnego człowieka idei *liberum arbitrium*.

Pierwsze fragmenty, w których możemy dojrzeć zarys krytyki kulturowego wymiaru *liberum arbitrium* znajdziemy w *Narodzinach tragedii*, gdzie myślicielem, który położył podwaliny pod tę kulturowo upostaciowioną ideę jest dla Nietzschego Sokrates. Przyczyniając się do śmierci tragedii attyckiej i do unicestwienia tragiczno-dionizyjskiej wizji świata³²⁷, Sokrates wprowadzi na ich miejsce wcześniej nieznany, racjonalistyczno-optimistyczny pogląd na rzeczywistość, który najbardziej zaszczytne miejsce przyznał rozumowi i nauce, co też streszcza słynna sokratejska maksyma: „[T]ylko wiedzący jest cnotliwy”³²⁸. Optimizm ten najsilniej wyraża się w przekonaniu, że dzięki nauce człowiek może zmieniać i ulepszać zarówno świat, jak i samego siebie oraz że działalność naukowa ma uniwersalne zastosowanie i że z tego względu tylko nauka prowadzi do doskonałości wewnętrznej – Sokrates wskazywał na ścisły związek między wiedzą, cnotą i moralnością³²⁹ – która pozwala wieść harmonijne i spełnione życie³³⁰. Wraz z ugruntowaniem teoretycznego optymizmu, który stał się następnie podstawą sławiącego naukę racjonalizmu europejskiego, zmienia się stosunek człowieka do świata, a zmiana ta, co postaramy się poniżej wykazać, to nic innego, jak powstanie zrębów kulturowego wymiaru *liberum arbitrium*. Według Nietzschego przed pojawieniem się Sokratesa człowiek osiągał najwyższe poznanie oraz jedność ze swoją prawdziwą naturą w zagwarantowanym przez tragedię dionizyjskim upojeniu, czy, jak poetycko określa

³²⁶ P. Pieniążek, *Niewczesne rozważania – logika niewczesności*, w: F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, w: *Dzieła wszystkie. Tom 1 (Narodziny tragedii, Niewczesne rozważania)*, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2012, s. 154.

³²⁷ Por. F. Nietzsche, *Narodziny tragedii...*, s. 99.

³²⁸ Tamże, s. 101.

³²⁹ Por. tamże, s. 108.

³³⁰ Por. tamże, s. 111–112.

to Nietzsche, „w dreszczu upojenia”³³¹, czyli miał możliwość poznania samego siebie w swej najgłębszej istocie poprzez oddanie się namiętnościom i instynktom, które, jak wtedy powszechnie uważano, w sposób zasadniczy konstytuowały jego byt. Sokrates natomiast poprzez uśmiercenie tragedii attyckiej wypowiada bezwzględną walkę działaniu instynktownemu, które według niego jest oparte na ignorancji i urojeniu³³². Tym, co w jego oczach jako jedyne ma prawdziwą wartość, jest beznamiętny ogląd poznawczy. Pogląd ten położył podwaliny pod egzystencję człowieka kultury zachodnioeuropejskiej, bo jeśli w latach, w których tragedia grecka stanowiła nieodłączny element kultury antyku tym, co określało jednostkę oraz nadawało wyjątkowość oraz sens jej egzystencji, była namiętność istnienia – przemożna tęsknota za stanowiącą źródło życia prajednią oraz, w konsekwencji, zjednanie się z nią w dionizyjskim upojeniu – to od momentu zastąpienia poznania tragicznego przez sokratyzm, esencję natury ludzkiej zaczęto upatrywać w sprzeniewierzającej się wszelkim impulsom i afektom służbie *ratio*. Służba *ratio* w swym najszerszym znaczeniu polegała na rozpoznaniu wyższego porządku uniwersalnych i niezmiennych zasad i na dokonywaniu rozumnych, czyli zgodnych z tym porządkiem wyborów. Jedynie tak pojęte działanie było zdaniem Ateńczyka gwarancją wzrostu samoświadomości i, co za tym idzie, właściwego podejścia do siebie i świata.

Dokonana przez Sokratesa destrukcja tragicznego światopoglądu i uznanie rozumnej, odseparowanej od pierwotnych sił życia podmiotowości za jedyną wartościową formę istnienia miało fatalny wpływ na jakość ludzkiej egzystencji i na kulturę, co autor *Narodzin tragedii* diagnozuje na tyle dobitnie, że już w przejściu od tragicznego poglądu na świat do kultury sokratejskiej, późnoantycznej, dostrzega oznaki powszechnej degeneracji³³³, to znaczy opisuje kulturę późnoantyczną w tych samych kategoriach, w jakich będzie opisywał kulturę nowoczesną, ukazując relatywizm kulturowy jako konsekwencję rozkładu racjonalizmu. Degeneracja ta objawia się przede wszystkim w tryumfie wolności nieautentycznej, w faktycznym przeniesieniu krytyki *liberum arbitrium* na krytykę kultury, czego Nietzsche wprost nie tematyzuje (jawną krytykę wolności woli i jej kulturowego upostaciowienia będzie przeprowadzał później). Krytyka kultury późnoantycznej ujawnia więc praktyczne konsekwencje *liberum arbitrium*.

Pierwszą, najistotniejszą konsekwencją sokratejskiej, cechującej się bezgraniczną wiarą w możliwości poznawcze rozumu ludzkiego kultury jest dla

³³¹ Tamże, s. 62.

³³² Por. tamże, s. 104.

³³³ Por. tamże, s. 119.

Nietzschego sceptycyzm. Optymistyczna postawa, traktująca wiedzę i poznanie jako uniwersalne lekarstwo na problematyczność ludzkiej egzystencji³³⁴, przekształca się w świadomość niepoznawalności rzeczywistości w jej esencji, co najlepiej oddaje słynne powiedzenie Sokratesa o tym, iż „wie, że nic nie wie”³³⁵. Nauka rozumiana jako dziedzina, która pozwala jednostce sięgnąć „najgłębszych otchłani bytu”³³⁶, trafia na nieprzekraczalne dla rozumu ludzkiego granice, co dotąd wierzącą w nieograniczoną moc nauki podmiotowość prowadzi do rezygnacji i znużenia³³⁷. Jeśli bowiem przekonanie, że dzięki wiedzy „można uleczyć wieczną ranę istnienia”³³⁸ okazuje się prowadzić na manowce, ponieważ doprowadzenie nauki do jej granic unieważnia jej roszczenie do uniwersalnej ważności³³⁹, wprowadzając w miejsce uniwersalizmu relatywizm, a w miejsce optymizmu poznawczego pesymizm, to wywodzący się z relatywizmu i pesymizmu poznawczego pogląd mówiący, że nic nie ma absolutnej ważności i wszystko można kwestionować, nie daje nowoczesnemu człowiekowi wystarczających podstaw do traktowania dokonywanych przezeń wyborów jako egzystencjalnie wiążących i stąd istotnych. Dlatego, choć istnieje niemal nieograniczone spektrum możliwości w kulturze, spośród których jednostka może wybierać w zgodzie z własnym uznaniem, to każdy wybór jest dla niej ostatecznie obojętny i przypadkowy, ponieważ sceptycyzm sprawia, że w niczym nie znajduje ona wystarczająco solidnego uzasadnienia dla swych wyborów.

Stanowiące następstwo sceptycyzmu obojętność i znużenie nie tylko pozbawiają racjonalną podmiotowość autentyzmu, lecz czynią również wyłom w samej karmiącej się optymizmem teoriopoznawczym kulturze aleksandryjskiej. Otóż człowiek, chociaż dostąpił nieznanego jego przodkom przywileju zdobywania ogromu wiedzy w każdej z możliwych dziedzin, zdobywa tę wiedzę bez pasji i satysfakcji³⁴⁰, zdając się być właśnie znużonym dostępną mu wolnością bez granic w kształtowaniu samego siebie. Jego erudycyjność jest więc powierzchowna, a znajomość różnych epok i obyczajów to nic innego, jak wynikające z wewnętrznego ubóstwa „marne żywienie się wszelkimi kulturami”³⁴¹.

³³⁴ Por. tamże, s. 122.

³³⁵ Por. tamże, s. 104.

³³⁶ Tamże, s. 111.

³³⁷ Por. tamże, s. 112–113.

³³⁸ Tamże, s. 122.

³³⁹ Por. tamże, s. 119.

³⁴⁰ Por. tamże, s. 123.

³⁴¹ Tamże, s. 144.

Problematyczność wolności rozumianej jako swobodny wybór spośród gamy możliwości ujawnia się jednak przede wszystkim w tym, że wolność ta rodzi słabą, niezdolną do samostanowienia i wykorzenioną z życia osobowość. W paragrafie 18 *Narodzin tragedii* możemy przeczytać, że „człowiek teoretyczny, przerażony następstwami swego istnienia i niezadowolony, nie ma już odwagi, by powierzyć siebie straszemu, zlodowaciałemu strumieniowi istnienia: trwożliwie biega po brzegu, tam i z powrotem. Niczego nie chce już mieć w całości, wraz z całym, właściwym jej, naturalnym okrucieństwem. Tak dalece wydelikatnił go pogląd optymistyczny”³⁴². Będąca skutkiem słabości niezdolność do akceptacji życia w całości, wraz z obecnym w nim bólem i cierpieniami, oznacza z kolei egzystencję płytką i powierzchowną, by nie powiedzieć zakłamaną, bo świadomie odwracającą wzrok od wszystkiego, co nie daje się uzgodnić z kategoriami rozumu. Poruszając tę tematykę, Nietzsche pisze o wygodnym rozkoszowaniu się idylliczną rzeczywistością i o płytkim optymizmie oraz samozadowoleniu człowieka nowoczesnego, który w swej próżności i pysze nawet nie przypuszcza, że tak gloryfikowana przez niego „rzekoma rzeczywistość”³⁴³ jest wyłącznie fantomem³⁴⁴.

Mimo ukazania przyczyn kulturowo upostaciowionej idei *liberum arbitrium* oraz omówienia destrukcyjnych następstw tej idei, krytyka wolnej woli w jej wymiarze kulturowym przedstawiona jest w *Narodzinach tragedii* w dość ogólnikowy i skrótowy sposób. To, na co w *Narodzinach tragedii* niemiecki filozof niemal wyłącznie wskazuje, nie pochylając się przy tym bliżej nad omawianymi przez siebie zagadnieniami, a więc na przykład na obojętność i znużenie jako egzystencjalne konsekwencje relatywizmu i sceptycyzmu, w których ucieleśnia się kulturowo wcielonemu *liberum arbitrium*, zostaje doprecyzowane i rozwinięte w powstałych po *Narodzinach tragedii* *Niewczesnych rozważaniach*, które uchodzą za kwintesencję krytyki nowoczesnej kultury w pierwszym okresie twórczym Nietzschego. Poniżej przyjrzymy się tej krytyce.

W *Niewczesnych rozważaniach* kontynuacją wzniesionego przez Sokratesa racjonalizmu metafizycznego i charakterystycznego dlań optymizmu teoriopoznawczego jest podparty na bezkrytycznym optymizmie XIX-wieczny scjentyzm. I o ile w *Narodzinach tragedii* postacią, która symbolizowała bezgraniczne oddanie się racjonalistycznie zorientowanej nauce był Sokrates, o tyle w *Niewczesnych rozważaniach* tym, kto postanowił podążać szlakiem wytyczonym

³⁴² Tamże, s. 125.

³⁴³ Tamże, s. 129.

³⁴⁴ Tamże.

przez Sokratesa jest dla Nietzschego wykształcony filister³⁴⁵. Filisterstwo, jak pisze na ten temat Zbigniew Kuderowicz, „tworzy swoistą kulturę, która przyznaje nauce najwyższe miejsce oraz sprowadza wszelkie treści kulturowe jedynie do wypowiedzi naukowych”³⁴⁶. Bezgraniczny optymizm poznawczy wykształconego filisterstwa opiera się na przekonaniu, że „wszystko odbywa się właściwie”³⁴⁷, a więc wedle odwiecznych, rozumnych praw, tak, że każde zdarzenie jest odzwierciedleniem racjonalnego i koniecznego procesu, który przejawia się w świecie w ściśle określony sposób. Optymizm ten, jak można wywnioskować z powyższego, jest pokłosiem Hegłowskiej deklaracji o końcu historii, czyli deklaracji mówiącej o tym, że racjonalny postęp osiągnął swój kres w XIX-wiecznych Niemczech³⁴⁸, a jeśli wszystko zostało już osiągnięte i odkryte, tak że nic nie jest już tajemnicą, to tym, co pozostało człowiekowi, jest bezkrytyczna aprobatą zaistniałego stanu rzeczy³⁴⁹, a wraz z tą bezkrytyczną aprobatą nieograniczona wiara w moc nauki pojmowanej jako narzędzie mające możliwość wyjaśnić nie zawsze oczywistą dla jednostki rozumność świata.

Dziedzina, która opisuje i odkrywa te racjonalne prawa oraz która podtrzymuje nieodzowny filisterstwu optymizm poznawczy jest historia³⁵⁰. Jak w *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia* zauważa sam Nietzsche, w czasach panowania kultury wykształconych filistrów historia zyskała niekwestionowany autorytet, stając się nauką o zasięgu uniwersalnym³⁵¹. Znaczy to mniej więcej tyle, że historyczne objaśnianie rzeczy, to jest sposób ich tłumaczenia warunkami ich powstania³⁵², zaczyna się odnosić do wszystkich zjawisk, co przyczynia się do usprawiedliwienia wszystkiego, w tym własnej egzystencji, jako koniecznego rezultatu racjonalnego procesu, któremu podległe są dzieje³⁵³. W obliczu tych faktów ślepe ubóstwienie przez filistra codzienności, czyli przekonanie o rozumności wszystkiego, co istnieje³⁵⁴ oraz bezkresne samozadowolenie stają się dla nas o wiele bardziej zrozumiałe.

³⁴⁵ Por. tamże, s. 189.

³⁴⁶ Z. Kuderowicz, *Nietzsche...*, s. 38.

³⁴⁷ Tamże.

³⁴⁸ Por. S. Brooks, *Nietzsche's Culture War. The Unity of the Untimely Meditations*, Palgrave Macmillan, London 2018, s. 42.

³⁴⁹ Por. Z. Kuderowicz, *Nietzsche...*, s. 53.

³⁵⁰ Por. tamże, s. 38.

³⁵¹ Por. F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania...*, s. 266.

³⁵² Por. Z. Kuderowicz, *Nietzsche...*, s. 50.

³⁵³ Por. tamże, s. 53.

³⁵⁴ Por. F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania...*, s. 193.

Chcąc jak najlepiej opisać racjonalne prawa, które wyznaczają bieg dziejów, stosuje się w historii regułę obiektywizmu naukowego, za pomocą którego dąży się do osiągnięcia możliwie uniwersalnego poznania świata³⁵⁵. Uczony, który chce osiągnąć ideał naukowej obiektywności, przede wszystkim musi się zdystansować zarówno wobec samego siebie, jak i świata badanych przezeń problemów, tak by jego percepcja nie była zaciemniona przez indywidualne preferencje (sympatie i antypatie), które uniemożliwiają mu beznamiętny stosunek do przedmiotu badań, będący gwarantem najdoskonalszego obiektywizmu; jednakże obiektywizm prowadzi do sceptycyzmu i relatywizmu. Stosowane w obrębie historiozofii bardzo schematyczne wyjaśnienia przeszłych wydarzeń³⁵⁶ – poprzez zastosowanie jednego, pomijającego wszelkie niuansy i różnorodność schematu badania minionych epok i wydarzeń chce się osiągnąć uniwersalność, a wraz z nią upragnioną neutralność – oraz scjentystyczne ubóstwienie faktów (analiza oraz szczegółowy opis konkretnych zdarzeń przy jednoczesnym pominięciu pytań o ich znaczenie i sens)³⁵⁷, skutkują brakiem absolutnego i niepodważalnego kryterium, zgodnie z którym można by miarodajnie oceniać poszczególne epoki i prądy kulturowe. Przyłożenie bowiem do rozpatrywanych zagadnień miary obiektywizmu sprawia, że wszystko ma w oczach filistra tę samą, równoważną wartość, ponieważ według zasad determinizmu historycznego żaden fakt nie znajduje się na uprzywilejowanej pozycji, lecz każdy w tym samym stopniu stanowi konieczny rezultat dziejów powszechnych³⁵⁸. Trudno wówczas określić, co jest właściwe, a co nie, bo nawet przepełnione okrucieństwem i złem wydarzenie jawi się w tej perspektywie jako część racjonalnego procesu, która jest tak samo niezbędna, jak jakiegokolwiek inne wydarzenie. Ponadto w świetle obiektywizmu każda próba oceny konkretnego zdarzenia grozi posądzeniem o uleganie subiektywnym preferencjom i działanie zgodnie z nimi. Za chęcią osiągnięcia najdoskonalszej sprawiedliwości idzie bowiem praktyka podważania własnych racji, tak by wykluczyć z poznania to, co może być owocem indywidualnych preferencji. Efektem zastosowania w nauce kryteriów obiektywizmu musi więc być narastający relatywizm i sceptycyzm, ponieważ podporządkowanie się kryteriom prawdy i sprawiedliwości nie pozwala jednostce, jeśli ta oczywiście chce pozostać bezstronna, na stosowanie jednoznacznych, wykluczających niepewność ocen. Z kolei unaukowiona i zobiektywizowana historia staje się podstawą naszego

³⁵⁵ Por. P. Pieniążek, *Niewczesne rozważania – logika niewczesności...*, s. 158.

³⁵⁶ Por. Z. Kuderowicz, *Nietzsche...*, s. 53.

³⁵⁷ Por. tamże, s. 38.

³⁵⁸ Por. tamże, s. 53.

odniesienia do przeszłości (naszej samowiedzy) i określa wraz ze sceptycyzmem naszą świadomość, co odciska niezatarty ślad na ludzkiej egzystencji.

Pisząc o odcisnięciu śladu na ludzkiej egzystencji przez sceptycyzm, mówimy o jego destrukcyjnych konsekwencjach dla życia. Najbardziej widoczną konsekwencją sceptycyzmu jest to, że skoro wykształcenie historyczne dostarcza tysięcy fragmentarycznych wiadomości, które są relatywne i równorzędne³⁵⁹, to prezentowane przez nie treści nie mogą stanowić podstawy wyboru i zaangażowania egzystencjalnego jednostki, a nie mając mocy, by kształtować i wpływać na ludzkie życie – powszechny natłok informacji niewiele ma wspólnego z kształtowaniem poprzez wiedzę harmonijnie rozwiniętej osobowości³⁶⁰ – sprawiają, że człowiek zaczyna się do nich odnosić z coraz większą obojętnością. Nadmiar historii przyczynia się do wyplenia wiary w wielkie ideały jako cele ludzkiej działalności³⁶¹, czyli prowadzi do „niezdolności do inspirowania aktywności”³⁶². Wiedza, którą dysponuje filister, nie zostaje więc przetworzona, nie ma żadnych konsekwencji dla życia³⁶³, jest tylko powierzchowną erudycją i „pewnego rodzaju wiedzą o wykształceniu”³⁶⁴, która zostaje „zatrzymana na poziomie idei”³⁶⁵.

Ten rozdźwięk między przyswojonymi poglądami a postawą życiową prowadzi nas do kolejnej konsekwencji sceptycyzmu, czyli do dualizmu, podziału człowieka na wewnątrz i zewnątrz³⁶⁶. Z jednej bowiem strony mamy ukształtowane przez przypadkowe, napływające zewsząd i indyferentne dla jednostki treści chaotyczne wewnątrz (chodzi tutaj o świadomość kulturową, swobodny przepływ idei bez konsekwencji egzystencjalnych, potok stawania się, w którym wszystko się relatywizuje), z drugiej zaś działania jednostki, w wyniku zwycięstwa sceptycyzmu i relatywizmu, zostają pozbawione aksjologicznej mocy, wobec czego to, jak ukazuje się człowiek na zewnątrz „często zna czy (...) nie więcej niż obojętna konwencja”³⁶⁷, bo „czyn nie jest całkowitym

³⁵⁹ Por. W. Wiśniewska, *Fryderyka Nietzschego krytyka wykształcenia niemieckiego: (na podstawie eseju F. Nietzschego „Dawid Strauss jako wyznawca i pisarz”)*, „Studia Philosophiae Christianae” 2006, nr 42/1, s. 197.

³⁶⁰ Por. tamże.

³⁶¹ Por. Z. Kuderowicz, *Nietzsche...*, s. 52.

³⁶² Tamże.

³⁶³ Por. F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania...*, s. 267.

³⁶⁴ Tamże.

³⁶⁵ Tamże.

³⁶⁶ Por. tamże, s. 307.

³⁶⁷ Tamże, s. 267.

czynem i samoobjawieniem się tego wnętrza, a tylko słabą albo surową próbą dowolnego włókienka, któremu zachciało się uchodzić za całość. Dlatego to Niemca [Nietzsche ma na myśli uczone filisterstwo – M. D.] nie można osądzać na podstawie działania i jako indywiduum pozostaje on po dokonaniu czynu nadal całkowicie ukryty³⁶⁸. Czyny, innymi słowy, będąc ekspresją chaotycznego wnętrza podlegają albo społeczno-kulturowym konwencjom, albo potrzebom bieżącej ekonomii, a więc są podporządkowane wymogom przetrwania i użyteczności. Jeśli chodzi o konwencję, to dosyć oczywista wydaje się obserwacja, że kulturę filisterską „[p]rzenika (...) «walka między udawaniem a uczciwością», ciągła rozterka co do poprawności zachowania”³⁶⁹. Można zatem powiedzieć, że „uwodzielski głos modnej «kultury»”³⁷⁰, w imię oglądy towarzyskiej i poprawności zachowania, każe „się sprzeniewierzyć własnym instynktom”³⁷¹. Człowiek nie zachowuje się więc autentycznie (jego działanie nie jest odpowiedzią na przejawiające się w nim instynkty i impulsy), lecz tak, jak wymagają tego odeń zasady oglądy towarzyskiej, toteż właśnie na przykładzie „owych tchórzliwych osłon konwenansu i maskarady”³⁷², które są fauną i florą świata uczonego filistra, najlepiej można zilustrować „charakterystyczną właściwość nowoczesnego człowieka: osobliwą sprzeczność między stroną wewnętrzną, która nie ma żadnego odpowiednika na zewnątrz, a stroną zewnętrzną, która nie ma żadnego odpowiednika wewnątrz”³⁷³.

Przechodząc zaś do kwestii ekonomicznych, to tak jak kultura podporządkowana jest konwencji, tak jedna z jej odnóg, wykształcenie, służy wyłącznie zyskowi³⁷⁴. Wiedza, poddając się prądom sceptycyzmu i relatywizmu, ulega trywializacji, a gdy przestaje służyć poznaniu, to sens tak kultury, jak i wykształcenia zostaje wypaczony. Wraz z dokonaną przez scjentyistyczny racjonalizm negacją metafizyki³⁷⁵ i zastąpieniem jej podstawowych zagadnień kryterium pragmatycznym w bardzo wąskim rozumieniu (osiągnięcie jak największej korzyści materialnej) działanie ludzkie zostaje pozbawione aksjologicznej mocy i zaczyna podlegać wymogom użyteczności i korzyści. I tak jak w świecie relacji społecznych człowiek odgrywa określoną, przypisaną mu przez kulturę

³⁶⁸ Tamże, s. 269.

³⁶⁹ Z. Kuderowicz, *Nietzsche ...*, s. 39.

³⁷⁰ F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania ...*, s. 362.

³⁷¹ Tamże, s. 362.

³⁷² Tamże, s. 273.

³⁷³ Tamże, s. 267.

³⁷⁴ Por. Z. Kuderowicz, *Nietzsche ...*, s. 40.

³⁷⁵ Por. tamże, s. 38.

rolę, tak też w sferze ekonomii dąży wyłącznie do osiągnięcia zysku. Bastion umiłowania wiedzy dla niej samej przemienia się w fabrykę powszechnej użyteczności³⁷⁶, a w miejsce harmonijnych, dojrzałych osobowości wchodzi „człëkopodobne agregaty”³⁷⁷ i „niewolnicy”³⁷⁸, którzy „dali się porwać pomiatającej wszystkim ekonomii pieniądza”³⁷⁹ i zasadzie *laisser faire*.

Zarówno w wymiarze aksjologicznym, jak i egzystencjalnym konsekwencje sceptycyzmu i relatywizmu są zatrważające. Przede wszystkim będąca ich efektem niczym niezmacona obojętność wobec każdej możliwości wyklucza rzeczywisty wybór i egzystencjalne zaangażowanie, a rzekoma autonomia jednostki jest pozorna. Nie należy bowiem zapominać, że podyktowane bezwzględny tryumfem historyzmu próby wyjaśnienia przeszłości z pozycji determinizmu niejako wymuszają na jednostce pogląd, że „tak właśnie musiało się ułożyć, jak jest dzisiaj, człowiek musiał stać się taki jak dzisiejsi ludzie, nie inny, i konieczności tej nikomu nie wolno się opierać”³⁸⁰, a jeśli człowiek jest sumą ściśle zdeterminowanych procesów historycznych, to w żadnym razie nie może on decydować o sobie. Z jednej więc strony człowiek jest całkowicie ukształtowany przez historię, a z drugiej podlega konwencjom społecznym i wymogom gospodarki rynkowo-pięiężnej. W jednym i w drugim przypadku rozumiana jako zespół przyrodniczych dyspozycji i biologicznych popędów natura jednostki³⁸¹ zostaje poddana totalnej anihilacji, ponieważ we wspomnianych wyżej dziedzinach i obszarach operuje się koncepcją uniwersalnego i przez to bardzo schematycznego człowieka, wskutek czego lekceważy się rolę instynktów i cech indywidualnej osobowości³⁸². Sama jednak utrata wiary w niepodważalność ideałów metafizyczno-religijnych (zasadnicza konsekwencja scjentyistycznego racjonalizmu) stwarza szansę dla wolnego, niezależnego od jakichkolwiek zewnętrznych sił samookreślenia jednostki, niemniej niemal natychmiast, bo w tym samym momencie, w którym możliwość prawdziwej autonomii pojawia się na horyzoncie, podstawy wolnego samookreślenia

³⁷⁶ Por. F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania...*, s. 286.

³⁷⁷ Tamże, s. 310.

³⁷⁸ Tamże, s. 287.

³⁷⁹ Tamże, s. 336.

³⁸⁰ Tamże, s. 295.

³⁸¹ Por. Z. Kuderowicz, *Nietzsche...*, s. 43.

³⁸² Por. tamże, s. 52; w eseju *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia* spotykamy się z diagnozą: „Solidna przeciętność robi się coraz przeciętniejsza, nauka staje się coraz bardziej użyteczna w sensie ekonomicznym”. Zob. F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania...*, s. 287.

zostają zniszczone przez relatywizm i sceptycyzm. Zamiast więc konfrontować się z wolnymi indywiduami, które z racji swej autonomii pozostają prawdziwe tak w stosunku do siebie, jak i innych³⁸³, możemy jedynie zaobserwować doświadczenia życiowe bez ładu i składu³⁸⁴. Na skutek dominacji scjentyzmu „osobowości zostały (...) przemienione w wieczną bezpodmiotowość”³⁸⁵, czyli w najdoskonalszą obojętność – Nietzsche pisze o wyzbytym namiętności do życia i sił witalnych rodzie eunuchów, który pielęgnując w sobie ideał obiektywizmu, pozostaje obojętny na jakiegokolwiek doświadczenia życiowe³⁸⁶ – i właśnie ten stan najdoskonalszej obojętności jest w *Niewczesnych rozważaniach* kulturową egzemplifikacją *liberum arbitrium*.

W akapicie poprzedzającym omówienie krytyki kulturowego wymiaru *liberum arbitrium* w pierwszym okresie twórczym Nietzschego nieprzypadkowo wspomnieliśmy, że po przedstawieniu kulturowego upostaciowienia idei wolnej woli we wczesnych pismach niemieckiego filozofa od razu przejdziemy do okresu trzeciego, gdzie krytyka ta zostaje rozwinięta, osiągając swą dojrzałą postać. Tak pomyślana strategia wydaje się uzasadniona chociażby z tego względu, że w drugiej fazie działalności pisarskiej Nietzschego wątek krytyki kulturowego wyrazu idei wolnej woli jest niemalże nieobecny. Spotykamy się tam raczej z pojedynczymi, nielicznymi uwagami krytycznymi skierowanymi w stronę nowoczesnej kultury jako takiej aniżeli z właściwą krytyką *liberum arbitrium*³⁸⁷. Przyczyn tego stanu rzeczy należałoby upatrywać w umiarkowanym scjentyzmie oraz względnym optymizmie kulturowym, jaki niewątpliwie cechował ten pozytywistyczny etap refleksji autora *Zaratustry*. Skoro zaś dwie części *Ludzkiego*, *arcyludzkiego* oraz powstała następnie *Jutrzenka* pozbawione są tak istotnego dla nas wymiaru krytycznego współczesnej kultury, to następnym krokiem z naszej strony winna być analiza interesującego nas wątku

³⁸³ Por. tamże, s. 273.

³⁸⁴ Por. tamże, s. 217.

³⁸⁵ Tamże, s. 275.

³⁸⁶ Por. tamże.

³⁸⁷ Na przykład w *Ludzkim*, *arcyludzkim* mamy dosłownie wzmiankę o właściwym kulturze nowoczesnej postępie i związanym z nim cywilizacyjnym niepokojem, które są dla Nietzschego objawem rozpacz i nowego barbarzyństwa, natomiast w *Wędrowcu i jego cieniu* niemiecki filozof dostrzega, że w wyniku przemian cywilizacyjnych uczeni zaczęli przypominać najzwyczajniejszych urzędników, a sam postęp techniczny (cywilizacja oparta głównie na pracy maszyn) pozbawia ludzi ich indywidualnego samowładztwa oraz ujednolica ich, czyniąc z każdej jednostki wyłącznie narzędzie do osiągnięcia jedyne go celu, jakim jest ekonomiczny zysk. Zob. tenże, *Ludzkie*, *arcyludzkie*..., s. 170, 192; zob. tenże, *Wędrowiec i jego cień*..., s. 217, 240–241.

od *Radosnej wiedzy* począwszy, a na *Woli mocy* i innych, nieopublikowanych za życia tekstach skończywszy. Analizując ostatni okres pisarski Nietzschego nie będziemy się oczywiście skupiać na krytycznej perspektywie kulturowej materializacji *liberum arbitrium* w poszczególnych dziełach, lecz postaramy się ująć trzecią fazę twórczości niemieckiego filozofa jako pewną całość, wydobywając z niej esencję tej krytyki.

Tym, co na samym początku naszej analizy należałoby stanowczo podkreślić, jest to, że w trzecim okresie twórczym Nietzsche podtrzymuje i rozwija swą wcześniejszą krytykę kultury, zakładając jej podstawowe ustalenia dotyczące kulturowego *liberum arbitrium*, tyle że czyni to na gruncie nowych, związanych z aktywizmem i witalizmem idei filozoficznych, takich jak wola mocy, wieczny powrót, nihilizm i nadczłowiek. Tak jak w *Narodzinach tragedii* i w *Niewczesnych rozważaniach* stwierdza on, że następstwa autodestrukcji racjonalistyczno-metafizycznych ideałów są najbardziej widoczne w przenikających współczesną kulturę tendencjach relatywistyczno-sceptycznych, które tym razem ujmuje w perspektywie powszechnodziejowego nihilizmu. I tak jak w swoich wczesnych pismach, tak też tutaj wskazuje na racjonalistyczno-naukowy światopogląd i związany z nim obiektywizm jako główny powód zaistnienia w kulturze tych tendencji. Obiektywizm jest dla Nietzschego niezmiennie wyzuciem się z osobistości³⁸⁸, czyli neutralnością aksjologiczną i światopoglądową, która uniemożliwia ufundowanie na niej jakiegokolwiek etyki jako podstawy ludzkiego działania i która skutkuje sceptycyzmem i relatywizmem, uznaniem subiektywności i względności wszelkich wartości i idei.

Dla ludzkiej osobowości konsekwencją sceptycyzmu i relatywizmu jest jej dezintegracja oraz wewnętrzny chaos ujawniający się najsilniej w głębokiej nieznajomości samej siebie przez jednostkę, braku własnej, wewnętrznej charakterystyki³⁸⁹. Wszakże w nowoczesności, na co Nietzsche wskazuje w *Zmierzchu bożyszcz*, „[i]nstrynty (...) różnią się, ścierają, unicestwiają wzajemnie”³⁹⁰, a ich zwyrodnienie³⁹¹, uniemożliwiające jednostce poznanie, kim naprawdę jest, przyczynia się do powstania fundamentalnej sprzeczności między wnętrzem a zewnętrzem. Nie znając bowiem samego siebie, człowiek nie może ujawnić w działaniu swej prawdziwej natury, więc czyn u przeważającej większości ludzi wynika z okoliczności, występując niejako odruchowo wskutek przypadkowej podniety, jest zatem tępą odpowiedzią jednego ze ścierających się

³⁸⁸ Por. F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie. Tom 13 (Notatki z lat 1887–1889)...*, s. 368.

³⁸⁹ Tamże.

³⁹⁰ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz...*, s. 88–89.

³⁹¹ Por. tamże, s. 89.

w jednostce instynktów na czynnik zewnętrzny, a nie manifestacją przez człowieka jego własnej osoby³⁹². Niezgodność między chaotycznym wnętrzem a tym, jak poprzez działanie jednostka ukazuje się światu, widać również w tym, że wskutek tryumfu uniwersalnej moralności człowiek, powodowany wyrzutami sumienia, najczęściej spotwarza swoje czyny i wyrzeka się ich jako czegoś rzekomo obcego jego prawdziwej naturze³⁹³, a w istocie jedynie nieodpowiadającym ustanowionemu przez uniwersalną moralność bardzo schematycznemu obrazowi człowieka, w którym nie ma miejsca na rzeczywistą osobę z właściwymi jej indywidualnymi inklinacjami³⁹⁴.

Rozpad osobowości i powodujący go chaos instynktów Nietzsche opisuje w swej trzeciej fazie twórczej w kategoriach woli mocy, a więc jako wyraz woli słabej i zdegenerowanej, wiążąc z nią zjawisko dekadencji definiowanej jako odpad i rozpad życia³⁹⁵, jako utratę przez nie właściwego mu wigoru i witalności, czyli jako egzystencję wyrodniejącą, której nie przenika dążenie do ekspresji swej potęgi i siły, lecz instynkty schyłkowe, które można określić mianem woli nicości³⁹⁶. Dekadent stanowi więc dla autora *Antychrysta* egzemplifikację wyrodniejącego życia, jest kimś nie o silnej, lecz o słabej woli³⁹⁷, będąc chaotyczną kompozycją instynktów i popędów, które nie są zorganizowane w jedną całość³⁹⁸:

Z farb was upieczono i ze sklejonych świstków. Wszystkie czasy i ludy wyzierają pstro spoza waszych zasłon; wszystkie obyczaje i wiary wołają natrętnie z gestów waszych. A gdyby ktoś z was wyzbył się swych zasłon, zawoi, barw swych i gestów swoich, pozostałoby właśnie dość, aby straszyć ptaki tą pozostałością³⁹⁹.

³⁹² Por. F. Nietzsche, *Wola mocy...*, s. 79.

³⁹³ Por. tamże, s. 78.

³⁹⁴ Por. tamże, s. 178; zdaniem Llácera uniwersalizm moralny, poprzez próbę ujednolicenia ludzi (na przykład moralność chrześcijańska, wskazując na Chrystusa, podkreśla, że wszyscy winni dążyć do bycia takimi jak Jezus) niweluje różnice między jednostkami, nie pozwalając im na wykorzystywanie ich własnych talentów. Por. T. Llácer, *Nietzsche. Nadczłowiek i wola mocy...*, s. 118.

³⁹⁵ Por. F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie. Tom 13 (Notatki z lat 1887–1889)...*, s. 233.

³⁹⁶ Por. tamże, s. 282.

³⁹⁷ Por. F. Nietzsche, *Wola mocy...*, s. 66.

³⁹⁸ Por. W. Dudley, *Hegel, Nietzsche and Philosophy Thinking Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, s. 128.

³⁹⁹ Tenże, *Tako rzecze Zaratustra...*, s. 113.

Jak wskazuje Hanna Buczyńska-Garewicz,

[d]ekadentem dla Nietzschego jest każdy, kto sam nie wie, kim jest, kto nie dąży do samookreślenia. Jest to ktoś, kto daje sobą rządzić przez anonimowe, powszechne „się”. Przez obyczaj i modę. Ktoś, kto jest produktem masowej kultury, anonimowym obiektem przyjmującym wszystkie zewnętrzne determinacje⁴⁰⁰.

Różnorodność masek, jakie w ciągu całego swojego życia jest zmuszony przybrać dekadent, nazywa Nietzsche ścieraniem się namiętności i wielością dusz w jednej piersi, która „powoduje rozkład”⁴⁰¹ i „potęguje wewnętrzną rozterkę”⁴⁰², prowadząc w końcu do wyczerpania i osłabienia.

Pierwowzorem dekadenta jest dla Nietzschego Sokrates, u którego dostrzega on rozpasanie i anarchię instynktów oraz dwuznaczność w zachowaniu, która sprawia, że w przypadku Ateńczyka wszystko jest skarykaturowane i skryte⁴⁰³. Sokrates, jak wiemy, wypowiedział walkę instynktom, tworząc zręby dialektyki i etyki, które z jednej strony usprawiedliwiały, a z drugiej maskowały jego wewnętrzną dezintegrację. Tak samo postępuje współczesny dekadent⁴⁰⁴, z tą jednak różnicą, że nie koncentruje on swoich wszystkich sił na nauce i poznaniu, lecz skupia się na doktrynach polityczno-społecznych, które mają usprawiedliwić i uświęcić jego przyrodzone inklinacje, czyli głównie słabość⁴⁰⁵ oraz wynikającą z tej słabości niezdolność do samowładztwa.

Skoro człowiek nie jest zdolny do samostanowienia, to niejako automatycznie podlega determinantom zewnętrznym, w tym przypadku dominującym we współczesnej epoce tendencjom kapitalistyczno-ekonomicznym oraz kulturze masowej. Za sprawą tych tendencji człowiek dąży do osiągnięcia

⁴⁰⁰ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego ...*, s. 141.

⁴⁰¹ F. Nietzsche, *Wola mocy ...*, s. 66.

⁴⁰² Tamże.

⁴⁰³ Por. tenże, *Zmierzch bożyszczy ...*, s. 17; z tą interpretacją zgodziłby się Helmut Gillner, który dostrzegając u Ateńczyka anarchię instynktów i pożądań, formułuje tezę, zgodnie z którą to od Sokratesa zaczyna się popadnięcie w stan dekadencji i degeneracji vitalnej. Por. H. Gillner, *Fryderyk Nietzsche. Filozoficzna i społeczna doktryna immoralizmu*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965, s. 79.

⁴⁰⁴ W moralności dekadentów, jak zauważa Dudley, im bardziej ktoś tłamsi własne instynkty, tym bardziej jest moralny. Bycie cnotliwym oznacza tutaj zaprzeczenie własnym potrzebom. Por. W. Dudley, *Hegel, Nietzsche and Philosophy Thinking Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, s. 136.

⁴⁰⁵ Por. H. Gillner, *Fryderyk Nietzsche. Filozoficzna i społeczna doktryna immoralizmu ...*, s. 168.

maksimum użyteczności we wszystkich dziedzinach życia. Tę utylitarystyczną orientację widać zarówno w sferze zawodowej, jak i prywatnej. Otóż w cywilizacji opartej na osiągnięciach naukowych i postępie techniki praca przestała być celem samym w sobie, stając się zamiast tego wyłącznie środkiem mającym przynieść zysk, co skutkuje powszechnym brakiem satysfakcji wśród jednostek z wykonywanych przez nie prac⁴⁰⁶. Podobnie rzecz przedstawia się z czasem wolnym, ponieważ kładące nacisk na wydajność utylitarystyczne *credo* sprawiło, że „człowiek wstydzi się chwil spokoju”⁴⁰⁷, upatrując w kontemplacji bądź w niesłużącej czemukolwiek poza nią samą aktywności szkodliwą zarówno dlań, jak i dla oplatającej go swymi sieciami maszyny kapitalistycznej bezczynność⁴⁰⁸. Przyglądając się kondycji współczesnego Europejczyka, Nietzsche wielokrotnie podkreśla, że jest to zwierzę z gatunku tych, które zostały ukształtowane po to, by być „przydatne, pracowite, wielorako pożyteczne”⁴⁰⁹. Jeśli zaś chodzi o zależność jednostki od kultury masowej, która w następstwie pustki pozostawionej przez „śmierć Boga” (relatywizmu i sceptycyzmu kulturowego) zajmuje miejsce dawnych ideałów religijno-metafizycznych, to fakt, że nie ma ona jasno określonej tożsamości⁴¹⁰ sprawia, że tożsamość zostaje jej niejako nadana z zewnątrz przez kulturę, a ściślej przez konwenans społeczny. Podlegając zaś konwenansom społecznym, jednostka nigdy nie jest tak naprawdę sobą, lecz zawsze odgrywa akceptowane przez obyczaj role, czy to jako sprzedawca bądź konsument⁴¹¹, czy też jako człowiek nauki, któremu bliżej do wyrobnika aniżeli do badacza z powołania, któremu przyświeca autentyczna pasja poznawcza⁴¹². Ponadto we współczesnej kulturze masowej każdy wybór jednostki zostaje ujednoczony, i to niezależnie od odgrywanej przez nią roli, ponieważ człowiek, będąc produktem tej kultury, a więc kimś ukształtowanym przez zewnętrzne determinacje⁴¹³, w ostateczności sam z siebie nic tutaj nie znaczy, roztopiając się w anonimowym tłumie. Nieodzowne współczesnej kulturze masowej ujednoczenie wszelkich wyborów i ich najdoskonalsza, wynikająca z niego równoważność jest bodajże

⁴⁰⁶ Por. tenże, *Radosna wiedza ...*, s. 71.

⁴⁰⁷ Tamże, s. 212.

⁴⁰⁸ Por. tamże.

⁴⁰⁹ Tamże.

⁴¹⁰ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego ...*, s. 29.

⁴¹¹ Por. F. Nietzsche, *Radosna wiedza ...*, s. 66.

⁴¹² Por. tenże, *Poza dobrem i złem ...*, s. 155.

⁴¹³ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego ...*, s. 141.

jednym z najjaskrawszych przykładów kulturowej ekspresji idei *liberum arbitrium* w ostatnim etapie twórczym niemieckiego filozofa.

Kolejnym wymiarem krytyki kulturowego wymiaru *liberum arbitrium* w myśli Nietzschego są tak zwane wolności polityczne, które, polegając na braku jakichkolwiek przeciwności i zniesieniu wszelkich ograniczeń, są dla autora *Jutrzenki* kolejnym przejawem dekadencji, a więc zwyrodnienia i osłabienia człowieka⁴¹⁴, czemu daje on wyraz, gdy pisze: „Pragnie się wolności, póki się nie ma mocy. Skoro się ją posiadało, pragnie się przemocy, jeśli się tej nie osiąga (jeśli się jest za słabym do niej), pragnie się «sprawiedliwości», to znaczy «równej mocy»”⁴¹⁵. Nowoczesne wolności liberalne są więc ekspresją zakamuflowanej słabości, ponieważ dekadenci, będąc niezdolnymi do przewycięzania oporu i walki z przeciwnościami, jakie niesie ze sobą życie, tworzą porządek polityczny, który ich przywary i deficyty przemienia w cnoty i który ma swe źródła w strachu przed potęgą i hierarchią występującymi w naturze, a skoro w kulturze promuje się postawy, które godzą w same fundamenty życia, to reprezentatywne dla tejże kultury wolności polityczne są wyłącznie nieznajdującym oparcia w rzeczywistym świecie zbiorem idei i zasad. Jak wskazuje Nietzsche, w nowoczesnym państwie nieograniczonych swobód i równych praw oryginalność i indywidualność człowieka paradoksalnie nie może swobodnie się rozwijać, jak miało to miejsce we wcześniejszych epokach⁴¹⁶. Niwelacja różnic między ludźmi i zastąpienie naturalnie występującej hierarchii doktryną równości, „aż po odrzucenie nawet pojęć «pan» i «niewolnik»”⁴¹⁷, jest już nawet nie tyle chęcią dostosowania świata do własnych pragnień i potrzeb, co jawną i śmiałą próbą zakłamania rzeczywistości i występującej w niej różnorodności i selekcji, ponieważ

[s]amo życie nie uznaje żadnej solidarności, żadnego „równego prawa” między zdrowymi a zwyrodniałymi częściami organizmu, te ostatnie trzeba wyciąć – albo całość obróci się w niwecz. – Współzucie z *décadents*, równe prawa także i dla nieudanych – byłaby to najgłębsza niemoralność, byłaby to przeciwnaturalność sama jako moralność!⁴¹⁸.

⁴¹⁴ Por. F. Nietzsche, *Wola mocy...*, s. 321.

⁴¹⁵ Tamże, s. 281.

⁴¹⁶ Por. F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie. Tom 13 (Notatki z lat 1887–1889)...*, s. 178; podobną refleksję spotykamy u Przemysława Zientkowskiego, który w swej pracy *Krytyka teorii praw człowieka w filozofii Fryderyka Nietzschego* stwierdza, że dokonywana przez politykę liberalną uniwersalizacja człowieka zabija jego oryginalność. Por. P. Zientkowski, *Krytyka teorii praw człowieka w filozofii Fryderyka Nietzschego*, Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, Warszawa 2017, s. 271.

⁴¹⁷ Tamże.

⁴¹⁸ F. Nietzsche: *Wola mocy...*, s. 181.

To, co nowoczesne ruchy polityczne nazywają postępującą autonomią indywiduum, jest więc krańcowym osłabieniem i uwiędnięciem człowieka⁴¹⁹, bo „[i]ndywiduum okrzepło w warunkach odwrotnych”⁴²⁰. Wszak charakterystyczna dla społeczeństw liberalno-demokratycznych rezygnacja z przemocy i poszanowanie dla cudzej odmienności stanowi przejaw chorobliwej słabości, niezdolności do zemsty i gniewu oraz oporu wobec wrogów⁴²¹, choć wstępnie może się wydawać, że za wolnościami politycznymi stoją solidne przesłanki teoretyczne, które zostały uformowane przez najtęższe umysły⁴²². Ponadto liberalizm jako taki, mimo swej pozornej troski o dobro jednostki, jest w istocie dążeniem do wyzwolenia w człowieku najgorszych instynktów⁴²³. W *Zmierzchu bożyszcz* spotykamy się z dosadnym określeniem liberalizmu jako zezwierzęcenia, które upadła człowieka⁴²⁴. Instytucje liberalne, jak pisze Nietzsche, „prze-stają być liberalnymi, skoro się je osiągnie: nie masz później gorszych i zawziętszych szkodników wolności od instytucji liberalnych. Toć wiadomo, co jest ich dziełem: podrywają wolę mocy, wydzwignięte do godności moralu równają szczyty z padołami, czynią człowieka małostkowym, tchórzliwym, żądnym użycia – wraz z niemi święci za każdym razem tryumf zwierzę stadne”⁴²⁵. Pojmując wolność jako totalną anihilację wszelkich trudności, liberalizm pozbawia jednostkę możliwości osiągnięcia rzeczywistej autonomii, ponieważ silna i niczemu niepodlegająca indywidualność może powstać wyłącznie w warunkach przeciwnych tym, które sławią doktryny liberalne⁴²⁶. Zwieńczeniem liberalizmu nie jest więc samowładne indywiduum, które byłoby zdolne do podjęcia egzystencjalnie wiążącej decyzji, lecz charakteryzujący się rozbieżnością dążeń i słabością woli byt: „Żyje się dzisiejszością, żyje się pośpiesznie – żyje się bez cienia odpowiedzialności: i to właśnie zowie się «wolnością»”⁴²⁷.

⁴¹⁹ Por. tamże, s. 331.

⁴²⁰ Tamże.

⁴²¹ Por. tamże, s. 62.

⁴²² W pokojowych społeczeństwach, pisze Dudley, gdzie wszyscy są postrzegani jako równi i gdzie każdy ma zapewnione bezpieczeństwo i dobrobyt, pewne określone instynkty nie są dłużej akceptowane. Nie można tam na przykład czerpać przyjemności z wrogości w stosunku do wrogów i prześladowania ich także dlatego, że osłabienie i degeneracja woli osiągnęły apogeum. Por. W. Dudley, *Hegel, Nietzsche and Philosophy Thinking Freedom ...*, s. 132.

⁴²³ Por. tamże, s. 33.

⁴²⁴ Por. F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz ...*, s. 85.

⁴²⁵ Tamże.

⁴²⁶ Por. tamże, s. 86.

⁴²⁷ Tamże, s. 87.

Warto także podkreślić, że liberalizm jest dla Nietzschego nie tyle przyczyną dekadencji, co jej oznaką, ponieważ „prawa do niezależności, do swobodnego rozwoju, do *laisser aller* domagają się najgłośniej właśnie ci, którym najsilniej należałoby przykrocić wzdów – stosuje się to do polityki, stosuje do sztuki. Jest to wszakże oznaką dekadencji: nasze nowoczesne pojęcie «wolności» stanowi jeszcze jeden dowód zwyrodnienia instynktów”⁴²⁸. Współczesne wolności polityczne jedynie więc nasilają zjawisko dekadencji, nie będąc jej przyczyną, zaś sama zasada *laisser faire* jest wobec powyższego kontrzasadą woli mocy⁴²⁹ oraz kulturowo zaadaptowanym *liberum arbitrium*.

Na tym etapie naszych rozważań nie będzie zaskoczeniem stwierdzenie, że jednym z najistotniejszych źródeł Nietzscheańskiej krytyki kulturowej materializacji *liberum arbitrium* jest niemiecka mistyka panteistyczna, ponieważ wiele z omawianych przez Nietzschego aspektów nowoczesnej kultury stanowi odległą transformację motywów ukazanych w pismach Mistra Eckharta i jego następców.

Przed wszystkim w niemieckiej mityce panteistycznej wolności nieautentyczne i pozorne związane są z odpadnięciem jednostki ludzkiej od Boga i przejściem wskutek tego w całkowicie zdeterminowany świat natury, natomiast u Nietzschego polegają one na pełnej zależności człowieka od świata kultury, będącego negacją porządku natury. Mistycy przywołują koncepcję człowieka światowego, który wskutek odseparowania się od Boga i utraty jego łaski nadmiernie przywiązuje się do rzeczy zewnętrznych i nie jest w stanie właściwie ocenić swojego stanu⁴³⁰ (zniewolenie naturą i światem postrzega jako totalną wolność), zaś autor *Zaratustry* mówi o ostatnim człowieku, końcowym produkcie współczesnej kultury, który własną nędzę ujmuje jako wyzwolenie się z wszelkich ograniczeń i jako osiągnięcie pełnej autonomii⁴³¹. Dla mistyka odseparowanie się jednostki ludzkiej od Boga oznaczało popadnięcie w grzech, a im większy upadek w grzech, tym bardziej katastrofalne tego skutki dla ludzkiej podmiotowości. Jakub Böhme na przykład daje pośrednio do zrozumienia, że oddalona od Boga jednostkowa ludzka wola to pozbawiona wewnętrznej koherentności wola chora, która skazana jest na destrukcję i nieustanne błądzenie, o ile na powrót nie zwróci się do swojego źródła, czyli do Boga⁴³².

⁴²⁸ Tamże, s. 89.

⁴²⁹ Por. F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie. Tom 13 (Notatki z lat 1887–1889)...*, s. 375.

⁴³⁰ Por. J. Tauler, *Ustawy duchowe...*, s. 80.

⁴³¹ Por. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra...*, s. 14–15.

⁴³² Por. J. Böhme, *Sześć punktów teozoficznych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, s. 41.

U Nietzschego trafiamy na podobny motyw, choć oczywiście na skutek przemian filozoficzno-światopoglądowych, jakie dokonały się na przełomie epok, uległ on znacznej modyfikacji, ponieważ w myśli niemieckiego autora Bóg został zastąpiony naturą, a grzech kulturą. Nietzsche pisze bowiem, że jeśli człowiek, w imię źle pojętej kultury, odseparuje się od natury, w którą został wpisany, to skazany jest na dezintegrację własnych instynktów i woli oraz na rozpad własnej tożsamości.

Tak w mistyce, jak i w pismach Nietzschego utrata przez jednostkę łączności z tym, z czego bierze ona swój początek, pociąga za sobą niemożność poznania siebie przez człowieka, pozbawiając w efekcie wszystkie ludzkie działania prawdziwego sensu i znaczenia. Mistycy podkreślają, że każdy znajduje się na stanowisku, na jakim postawiła go wola Boga⁴³³, tak że istnieją stopnie powołań od Boga i ich hierarchia⁴³⁴, która zostaje jednak zaburzona za każdym razem, gdy człowiek, słuchając podszeptów świata, ucieka od realizacji tego, do czego powołał go Bóg i oddaje się w niewolę grzechu i rzeczy stworzonych. Nietzsche z kolei stwierdza, że kultura masowa dezawuuje wszelkie profesje poprzez ich ujednolicenie oraz nie zezwala człowiekowi na realizację jego indywidualnego potencjału twórczego, ponieważ poddając się władzy kultury, nie realizuje on własnych, niepowtarzalnych predyspozycji, w jakie wyposażała go natura, lecz zachowuje się tak, jak wymaga tego od niego konwenans, czyli jedynie odgrywa powierzchowne, często niezgodne z własną indywidualnością role. W mistyce natura ludzka została więc skażona przez grzech (odseparowanie się człowieka od Boga), a żyjąc w stanie skażenia, człowiek nie może odkryć swojego potencjału (niepowtarzalności, z jaką Bóg przejawia się w jego wnętrzu). W przypadku zaś myśli Nietzschego ludzka natura zostaje zepsuta przez błędnie pojętą kulturę, która nie pozwala człowiekowi na poznanie samego siebie i bycie autentycznym.

Kolejnym aspektem łączącym niemiecką mistykę panteistyczną i myśl Nietzschego jest podkreślana tak przez mistyków, jak i przez niemieckiego filozofa fundamentalna sprzeczność pomiędzy tym, kim człowiek jest w swoim wnętrzu, a tym, jak ukazuje się zewnętrznemu światu. W mistyce związane jest to z wiarą powierzchowną i nieautentyczną, z wielością wyznań religijnych oraz właściwymi im praktykami, czyli zewnętrznymi przejawami religijności, które wbrew pozorom nie potwierdzają prawdziwości wiary tych, którzy się tym praktykom oddają, natomiast u Nietzschego mamy do czynienia z kulturą, która anihiluje ekspresję naturalnych i podstawowych

⁴³³ Por. J. Tauler, *Ustawy duchowe ...*, s. 11.

⁴³⁴ Por. tamże, s. 76.

ludzkich popędów, przeciwstawiając im grę pozorów. Jakub Böhme wskazuje, że „[n]ie żyjąc jak chrześcijanin, człowiek nie posiada wiary, choćby składał nie wiadomo ile oświadczeń”⁴³⁵, dlatego też odrzuca on powierzchowne i zewnętrzne przejawy religijności, które nie są następstwem głębokiej, egzystencjalnej przemiany człowieka⁴³⁶. Autentyczna wiara jest więc dla Böhmeego wewnętrznym przeobrażeniem i ujawnieniem tego w działaniu⁴³⁷, stąd, jeśli ktoś poprzestaje na słownej tylko deklaracji bycia chrześcijaninem i chodzeniu do kościoła, to nie różni się on zdaniem Böhmeego niczym od poganina⁴³⁸. Prawdziwe chrześcijaństwo ma zatem swoją siedzibę w wewnętrznym świecie jednostki⁴³⁹, a wszelka obrzędowość jest wtórna wobec tego wewnętrznego stanu, stanowiąc wyłącznie przejaw autentycznej wiary w działaniu⁴⁴⁰. Niestety, w wyniku bezwzględnej dominacji chrześcijaństwa ortodoksyjnego, które swym zbyt sformalizowanym rozumieniem wiary przyczyniło się do marginalizacji osobowej i niezapośredniczonej relacji między jednostką a Bogiem, nie można już dłużej oceniać autentyzmu człowieka – jako osoby wierzącej – na podstawie dokonywanych przez niego czynów. W świecie wiary nieautentycznej i powierzchownej uczestnictwo we mszy świętej czy korzystanie z sakramentów jest coraz częściej oznaką nie dogłębnej, wewnętrznej przemiany jednostki, lecz bezrefleksyjnego przywiązania do tradycji. W przypadku filozofii Nietzschego natomiast ujawnienie się w bycie ludzkim przeciwieństwa między wewnętrżnością a konwencją⁴⁴¹ jest, jak już kilkukrotnie wskazywaliśmy, następstwem nastania w kulturze tendencji wrogich temu, co nieodzowne naturze ludzkiej.

Dostrzegamy więc, że mimo różnic wynikających z przynależności do konkretnej epoki i preferencji światopoglądowych, szkielety refleksji niemieckiej mistyki panteistycznej oraz filozofii Nietzschego zasadniczo niczym się od siebie pod względem formalnym nie różnią, ponieważ zarówno mistycy, jak i Nietzsche wskazują na pewien fundament egzystencji, który został zafałszowany i zaciemniony, i którego zaciemnienie uniemożliwiło człowiekowi osiągnięcie prawdziwości i pełni swojego istnienia. Mistycy, za podstawę bytu

⁴³⁵ J. Piórczyński, *Absolut, człowiek, świat. Studium myśli Jakuba Böhmeego i jej źródeł*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1991, s. 249.

⁴³⁶ Por. tamże, s. 250.

⁴³⁷ Por. tamże, s. 248.

⁴³⁸ Por. tamże, s. 250.

⁴³⁹ Por. tamże, s. 93.

⁴⁴⁰ Por. tamże, s. 62.

⁴⁴¹ Por. F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania...*, s. 271.

uważając Boga, wskazują na ortodoksję religijną oraz na stan kapłański jako narzędzie tej ortodoksji, która zaciemniła rzeczywisty obraz Boga. Z kolei Nietzsche, odwołując się do dionizyjskiej, amoralnej natury, główną winą za zafałszowanie jej obrazu obarcza klasę uczonych.

Podobieństwa między myślą Nietzschego a niemiecką mistyką panteistyczną nie kończą się jednak w tym miejscu, ponieważ zarówno Nietzsche, jak i mistycy skupiają cały swój wysiłek na dążeniu do przezwyciężenia stanu faktycznego, przy czym Nietzsche dość swobodnie operuje motywem przezwyciężenia powszechnej kondycji ludzkiej, obecnym u mistyków, bo zwraca go przeciwko całej dotychczasowej tradycji religijno-metafizycznej oraz rozwija go w kontekście krytyki kulturowej ekspresji *liberum arbitrium*. Jak zauważa Ewa Bieńkowska, wiek XIX to dla Nietzschego „dzieje stopniowej degradacji i zagubienia istoty człowieczeństwa, dzieje fałszywych form, pod którymi ludzie pogrzebali swoją wolność; stąd jedyny ratunek to gruntowne zerwanie ze starym, przeskok w nowy, odnowiony czas, przekreślenie dawnej tradycji i stworzenie nowej, która będzie wolna od błędów i wyzwoli jednostkę”⁴⁴². Poniżej przyjrzymy się więc koncepcji autonomii wypracowanej przez Nietzschego w każdej z trzech zasadniczych faz jego twórczości, zaś na koniec skonfrontujemy ją z rozumieniem wolności w niemieckiej misticznej, odpowiadając przy tym na pytanie, na ile to, co zaproponował Nietzsche, pokrywa się z rozważaniami mistyków w tej dziedzinie.

W pierwszym okresie twórczym autora *Zaratustry* wolność jest niewątpliwie tożsama z dokonującą się poprzez sztukę tragiczną syntezą Apolla i Dionizosa oraz związaną z nią kontemplacją estetyczno-tragiczną. W wyniku złączenia się w sztuce tragicznej pierwiastka apollińskiego z dionizyjskim, jednostka, jak już wskazywaliśmy przy okazji omawiania koncepcji konieczności w pismach Nietzschego, mogła na dystans, czyli niezagrożona pochłonięciem przez dionizyjską prajednię, kontemplować samą siebie jako przejaw odwiecznego, pełnego cierpienia i sprzeczności życia, symbolizowanego przez postać Dionizosa. W czasie tej estetyczno-tragicznej kontemplacji człowiek, poprzez uświadomienie sobie, że stanowi przejaw odwiecznie twórczego życia, osiągał prawdziwą wolność, czyli stan całkowitej, poznawczo-estetycznej jedności ze sobą i ze światem. Można więc stwierdzić, że w okresie pisania *Narodzin tragedii* prawdziwa autonomia wiązała się dla Nietzschego ze stanem jedności z niemoralnym i wymykającym się wszelkiej racjonalizacji życiem oraz bezgraniczną afirmacją tego stanu, „w którym ubóstwione jest wszystko, co istnieje,

⁴⁴² E. Bieńkowska, *Dwie twarze losu: Nietzsche – Norwid*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1975, s. 15.

obojętne, czy jest ono dobre, czy złe⁴⁴³. Prawdziwa wolność polegałaby więc tutaj na uświadomieniu sobie swojej prawdziwej natury w wyniku zjednoczenia się z życiem (świadomość, że jest się manifestacją odwiecznego życia), oraz na bezwarunkowej akceptacji życia zarówno w wymiarze ogólnym (akceptacja wszystkiego, co w istnieniu problematyczne, w tym zła i cierpienia jako koniecznych składowych bytu), jak i indywidualnym (akceptacja własnego losu). Wolnym człowiek jest tylko wtedy, gdy w estetyczno-tragicznej kontemplacji uświadamia sobie, że apollinijskie formy, które nałożył na świat (między innymi racjonalność, moralność, porządek, umiar), są wyłącznie spożytkowanym przezeń artystycznym narzędziem, które umożliwia mu kontemplację samego siebie w swej rzeczywistej formie. W *Narodzinach tragedii* zatem wolność realizuje się w kulturze, a ściślej – w jednoczącej jednostki w prawdzie ich egzystencji kulturze tragicznej, której podstawą jest łącząca muzykę, mit i dramat sztuka tragiczna. Tak rozumiana wolność jest jednak pozorna, co pośrednio przyznaje Nietzsche pod koniec swej twórczości⁴⁴⁴, ponieważ jednostka staje się w ostateczności narzędziem samopoznania Dionizosa, który będąc rozdzielany przez sprzeczności, wylania wskutek towarzyszącego temu rozdarcia cierpienia świat pozorów (Apolla), by odnaleźć w nim ukojenie. Poprzez jednostkę i odwołującą się do pozorów sztukę tragiczną Dionizos zyskuje samopoznanie, toteż jednostka z jej wolnością staje się wyłącznie narzędziem Dionizosa.

W *Niewczesnych rozważaniach* Nietzsche podejmuje większość wątków obecnych w *Narodzinach tragedii* (prawdziwa wolność realizuje się w kulturze, w jedności ze sobą i ze światem, oraz polega na bezwarunkowej akceptacji tego, kim się jest), jednak zasadnicza różnica polega na tym, że choć w *Narodzinach tragedii* wolność realizuje się w kulturze, to ma ona znaczenie metafizyczne i służy poznaniu prawdy o bycie, podczas gdy w *Niewczesnych rozważaniach* ma ona znaczenie egzystencjalno-kulturowe i służy nie poznaniu, lecz działaniu, samopoznaniu przez działanie.

Dla autora *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia* kultura nowoczesna jest kulturą nieautentyczną, ponieważ jest kulturą historyczną, cierpiącą na nadmiar historii. Z tego powodu nie może ona uczynić człowieka wolnym, ponieważ „pośród nadmiaru historii człowiek zanika”⁴⁴⁵. Historyzm, jak

⁴⁴³ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii...*, s. 65.

⁴⁴⁴ W podjętej w *Ecce homo* autokrytyce stwierdził, że metafizyczny projekt z *Narodzin tragedii* „zalatuje niemilo Heglem”, czyli, dopowiedzmy za Nietzschem, dialektyką i eschatologią, które uniemożliwiają prawdziwą wolność. Por. tenże, *Ecce homo...*, s. 99.

⁴⁴⁵ Tenże, *Niewczesne rozważania...*, s. 252.

już pisaliśmy podczas omawiania kulturowego upostaciowienia idei *liberum arbitrium*, to wyraz sceptycyzmu i relatywizmu kulturowego, stanowiących następstwo załamania się racjonalizmu, ponieważ próba unaukowania historii wynika z chęci przeciwstawienia się kryzysowi spowodowanemu przez sceptycyzm i relatywizm oraz polega na znajdowaniu w historii określających jej racjonalność i wskazujących jej cel praw, którym podlega człowiek (na przykład heglizm). Samo załamanie się racjonalizmu przejawia się w braku kryterium oceny historii i treści historycznych, które mając równorzędne znaczenie, stają się dla jednostki obojętne i nie fundują normatywnych podstaw działania spajającego osobowość. W konsekwencji jednostka zostaje rozbita na chaotyczne wnętrze (treści historyczne, które są relatywne i nie pobudzają do działania) oraz na zewnątrz, czyli konwencje, działania praktyczno-ekonomiczne, które nie są wyrazem wewnętrznych, przyswojonych przez jednostkę treści, lecz wynikają z konieczności zaspokajania potrzeb naturalnych, dlatego w kulturze historycznej człowiek nie działa w sposób wolny, w jedności myśli i czynu⁴⁴⁶. Wykształcenie historyczne dostarcza wszakże tysięcy fragmentarycznych wiadomości, nie dając tego, czego po nim oczekiwano, czyli nie rozwija w jednostce ideału harmonijnie rozwiniętej osobowości, która postępuje w zgodzie ze swą prawdziwą naturą⁴⁴⁷. Nadmiar wiedzy rodzi słabą osobowość⁴⁴⁸, oraz wszczepia wiarę w starość ludzkości⁴⁴⁹, pozbawiając jednostki motywacji do działania⁴⁵⁰. Historyzm, ze względu na postulaty obiektywizmu i uniwersalizmu, lekceważy instynkty i cechy indywidualnej osobowości⁴⁵¹, wskutek czego „pragnienie, by samemu czegoś doświadczać i czuć, (...) zostaje zagłuszone i niejako odrzuczone”⁴⁵². Nowoczesny człowiek, jak pisze Nietzsche, żyje w kulturze erudycyjnej, w której napęlnia się obcymi czasami i obyczajami, ale z siebie nie ma nic⁴⁵³, a nie znając siebie, nie może być wolny, czyli nie może manifestować na zewnątrz tego, kim w swej istocie jest, dlatego też, oceniając kondycję poddanego bezwzględnemu panowaniu historii nowoczesnego człowieka, niemiecki

⁴⁴⁶ Por. tamże, s. 267.

⁴⁴⁷ Por. W. Wiśniewska, *Fryderyka Nietzschego krytyka wykształcenia niemieckiego ...*, s. 193, 197.

⁴⁴⁸ Por. F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania ...*, s. 268.

⁴⁴⁹ Por. tamże, s. 271.

⁴⁵⁰ Por. Z. Kuderowicz, *Nietzsche ...*, s. 52.

⁴⁵¹ Por. tamże.

⁴⁵² F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania ...*, s. 306.

⁴⁵³ Por. tamże, s. 267.

filozof pisze, że „choć nigdy nie mówiło się o «wolnej osobowości», to osobowości nie widać żadnych, cóż dopiero wolnych”⁴⁵⁴.

Jeśli chodzi o sam stosunek jednostki do historii, to Nietzsche wyróżnia zasadniczo trzy stanowiska: monumentalne, antykwaryczne oraz krytyczne⁴⁵⁵. Uprawianie historii na sposób monumentalny polega na znajdowaniu w niej nauczycieli i przykładów do inspiracji, których nie można odnaleźć we współczesności⁴⁵⁶. Człowiek dowiaduje się tutaj, że „wielkość, która kiedyś była, (...) kiedyś znowu będzie możliwa”⁴⁵⁷, a więc znajduje w historii „podnetę do naśladowania i doskonalenia się”⁴⁵⁸. Historia monumentalna, przedstawiając wzory godne do naśladowania, pobudza do działania (samodoskonalenia się) oraz stanowi lek przeciwko rezygnacji i zwątpieniu⁴⁵⁹. Historia antykwaryczna obdarza szacunkiem to, co małe i przeszłe⁴⁶⁰, czyli nadaje znaczenie na pozór nieistotnym wydarzeniom z przeszłości, podchodząc do nich z pietyzmem i czcią. Historia krytyczna natomiast to historia osądzająca i ferująca wyroki. Traktując historię krytycznie, jednostka „musi mieć siłę i niekiedy posłużyć się nią do złamania i rozbicia przeszłości”⁴⁶¹ na rzecz przyszłości. W tym ostatnim przypadku przeszłość neguje się w imię życia, ponieważ w przeciwnym razie jej ciężar uniemożliwiłby człowiekowi jakiegokolwiek działania⁴⁶², bowiem nieodzowny kulturze historycznej nacisk na erudycję wniósł w życie człowieka ogrom treści historycznych, które nie mając żadnego znaczenia egzystencjalnego dla jednostki, nie są w stanie pobudzić jej do działania.

Właściwy kulturze nowoczesnej nadmiar historii doprowadził do zwyrodnienia każdego z trzech wymienionych wyżej stanowisk⁴⁶³. I tak historia monumentalna, ze zdolnej zainspirować do działania dziedziny wiedzy, wyrodziła się w – jak ujmuje to Nietzsche – niebezpieczny chwast, który zamiast inspirować do samodoskonalenia, popycha do wojen i rewolucji⁴⁶⁴. Historia antykwaryczna, nie znajdując umiaru w kultywowaniu przeszłości, przerodziła

⁴⁵⁴ Tamże, s. 273.

⁴⁵⁵ Por. tamże, s. 256.

⁴⁵⁶ Por. tamże.

⁴⁵⁷ Tamże, s. 258.

⁴⁵⁸ Tamże, s. 256.

⁴⁵⁹ Por. tamże, s. 257–259.

⁴⁶⁰ Por. tamże, s. 261.

⁴⁶¹ Tamże, s. 264.

⁴⁶² Por. tamże.

⁴⁶³ Por. tamże, s. 256.

⁴⁶⁴ Por. tamże.

się w ślełą manię kolekcjonerstwa, w której to, co nowe, jest odrzucane i zwalczane, sprowadzone „do poziomu nienasyconej żądzy nowinek”⁴⁶⁵, a w takich warunkach oryginalność i indywidualność nie są możliwe. Historia krytyczna zaś, z będącej na usługach życia twórczej krytyki, przeszła na pozycję ślepego negocjowania przeszłości, które poskutkowało destrukcją zakorzenionej w nas natury. Jako ludzie jesteśmy bowiem produktem poprzednich pokoleń, owocem ich błędów i namiętności, słowem – wywodzimy się z przeszłości⁴⁶⁶. Wyparcie się przeszłości jest więc równoznaczne z tym, że staniemy się niezrozumiali dla samych siebie, doprowadzając jednocześnie do ruiny naszej pierwotnej, zakorzenionej w przeszłości natury⁴⁶⁷.

W takich warunkach wolność rozumiana jako kulturotwórcze działanie w jedności ze sobą i ze światem okazuje się być czymś nieosiągalnym. Wyjściem z tej sytuacji jest dla Nietzschego negacja historii jako czystej, niemającej jakichkolwiek konsekwencji dla życia nauki⁴⁶⁸ i uczynienie z niej dziedziny, która będzie nieść skutki dla życia i postępowania⁴⁶⁹. Aby to osiągnąć, autor *Niewczesnych rozważań* proponuje właściwy stosunek do historii, w którym posługiwanie się historią będzie zawsze wynikać z potrzeb życia, a nie z czystego poznania. Nietzschemu chodzi o to, by te trzy podejścia do historii (monumentalne, antykwaryczne i krytyczne) były zawsze utrzymywane w doskonałej równowadze podporządkowanej życiowym popędem. Z historii monumentalnej człowiek korzystałby zatem wyłącznie wtedy, gdy szukałby inspiracji, osobowego wzorca stanowiącego bodziec do działania⁴⁷⁰. Z antykwarycznej wtedy, gdy do prowadzenia wielkiego życia niezbędny byłby pietyzm. Z krytycznej zaś w momentach, gdy negacja przeszłości byłaby konieczna dla utrzymania życia: „Aby żyć, człowiek musi mieć siłę i niekiedy posłużyć się nią do złamania i rozbicia przeszłości”⁴⁷¹.

W tym świetle pojęcie celu ulega przewartościowaniu, bo o ile historyzm utożsamiał cel z osiągnięciem pewnego kresu, czy to w procesie świata, czy w dziejach ludzkości, o tyle w perspektywie historii inkorporowanej w życie cel nie znajduje się już na jej końcu, lecz jest nim sam człowiek i jego samorozwój:

⁴⁶⁵ Tamże, s. 263.

⁴⁶⁶ Por. tamże, s. 265.

⁴⁶⁷ Por. tamże.

⁴⁶⁸ Por. tamże, s. 256.

⁴⁶⁹ Por. tamże, s. 276.

⁴⁷⁰ Por. tamże, s. 261.

⁴⁷¹ Tamże, s. 264.

Jednostki nie kontynuują procesu, ale żyją w beczasowej jednoczesności (...) jako republika geniuszy (...). Zadaniem dziejów jest pośredniczyć między nimi i w ten sposób wciąż na nowo dawać okazję do tworzenia wielkości i użyczać sił. Nie, cel ludzkości nie może znajdować się u kresu – celem są jej najwybitniejsze egzemplarze⁴⁷².

Według Nietzschego człowiek, spoglądając w przyszłość, powinien wyznaczyć sobie wielki cel, to jest ukształtować w sobie obraz wybitnej jednostki i dążyć do jego realizacji za wszelką cenę⁴⁷³, posługując się przy tym historią w trojakim sensie, czyli raz na sposób monumentalny, raz antykwaaryczny, a innym razem krytyczny⁴⁷⁴. Dążenie do indywidualnej wielkości związane jest tutaj z działaniem w zgodzie z własnymi potrzebami i instynktami, a nie z tłumieniem własnej natury w imię uniwersalnych zasad i konwencji⁴⁷⁵. Właśnie na tym zdaniem Nietzschego polega prawdziwa wolność, czyli na zerwaniu „tchórzliwych osłon konwenansu i maskarady”⁴⁷⁶ oraz staniu się autentycznym zarówno w stosunku do siebie, jak i innych⁴⁷⁷. Wolne działanie jest jednak możliwe wyłącznie w kulturze rozumianej jako jedność artystycznego stylu, to znaczy jako jedność między wiedzą a życiem⁴⁷⁸. Kulturę tę Nietzsche określa także mianem „ulepszonej «*physis*», bez rozdziału na stronę wewnętrzną i zewnętrzną, bez udawania i konwencji”⁴⁷⁹. Niemiecki filozof ma na myśli to, że w tych warunkach człowiek mógłby bez żadnych przeszkód potwierdzić się w tym, czym naprawdę jest oraz realizować własną, niepowtarzalną, jednostkową osobowość. Wolność zatem to kulturotwórcze działanie w jedności ze sobą i ze światem oraz dążność do ekspresji własnej natury w opozycji do kultury nieautentycznej, będącej na usługach niemającego znaczenia dla życia poznania i konwenansów. Pisząc o osiągnięciu wolności, Nietzsche jakby mimochodem wspomina o uwieczniającej indywidualność sztuce i religii (zapewne kulturowej), bo – jak można się domyślić na podstawie tego fragmentu – o ile wykształcenie historyczne naucza, że wszystko przemija i nic nie ma ostatecznie absolutnego znaczenia, o tyle uwieczniająca moc sztuki i religii jest w stanie wyzwolić indywidualność

⁴⁷² Tamże, s. 299.

⁴⁷³ Por. tamże, s. 283.

⁴⁷⁴ Por. tamże, s. 310.

⁴⁷⁵ Por. tamże, s. 273.

⁴⁷⁶ Tamże.

⁴⁷⁷ Por. tamże.

⁴⁷⁸ Por. tamże, s. 268.

⁴⁷⁹ Tamże, s. 311.

z łańcuchów rezygnacji i zwątpienia poprzez to, że dostarcza, jako podstawy działania, absolutnych i bezwzględnych wartości⁴⁸⁰.

Tak rozumiana wolność zakłada wysiłek i eksperyment, ponieważ aby odnaleźć to, co jest najgłębszym sensem i materią własnej istoty, a następnie żyć wedle tego, w harmonii z własnymi instynktami i potrzebami, człowiek musi sam, wciąż na nowo eksperymentując, a nie postępując w zgodzie z uniwersalnym wzorcem wychowania, odnaleźć, jak określa to Nietzsche, zasadnicze prawo swojej jaźni⁴⁸¹:

Chcę spróbować zdobyć wolność, mówi sobie młoda dusza; miałoby jej przeszkodzić, że przypadkiem dwa narody nienawidzą się i zwalczają, albo że między dwiema częściami świata leży morze, albo że wokół naucza się religii, której wszak parę tysięcy lat temu jeszcze nie było? To wcale nie ty – mówi sobie młoda dusza. Nikt nie może zbudować ci mostu, którym akurat ty miałbyś przeprować się przez rzekę życia – nikt oprócz ciebie samego. Istnieje wprawdzie bez liku ścieżek, mostów i półbogów, chętnych, by przenieść cię przez rzekę – ale za cenę ciebie samego: musiałbyś oddać się w zastaw i zatracić. Istnieje na świecie jedna jedyna droga, którą nie może pójść nikt prócz ciebie: dokąd prowadzi? Nie pytaj, idź⁴⁸².

Z kolei wysiłek wiązałby się z organizacją w sobie wewnętrznego chaosu (dziedzictwa kultury nowoczesnej) oraz uświadamianiem sobie swoich autentycznych, wypartych przez kulturę historyczną potrzeb⁴⁸³. Taka wolność byłaby więc wzięciem za siebie odpowiedzialności, kształtowaniem się w zgodzie z własnymi potrzebami oraz sprzeciwem jednostki wobec tego, by kształtowało ją coś zewnętrznego: „Sami przed sobą odpowiedzialni jesteśmy za nasze istnienie; a zatem chcemy być także prawdziwymi sternikami tego istnienia i uchronić naszą egzystencję przed bezmyślną przypadkowością”⁴⁸⁴. Ponadto osiągnięcie wolności jest w tej optyce nieodzownie związane z ryzykiem jej utraty, ponieważ wolność nie jest dla Nietzschego czymś gotowym i ostatecznym, lecz czymś, co za każdym razem niejako na nowo trzeba zdobywać na drodze wysiłku i eksperymentowania, tak że samo dążenie do niej nigdy nie daje pewności jej zdobycia: „To mroczna i zawiła sprawa; a jeśli zając ma siedem skór, to człowiek może siedemkroć siedemdziesiąt razy zrzucić skórę

⁴⁸⁰ Wątek ten nie jest jasny u Nietzschego, jednak mit i religia mają tu raczej kulturowy aniżeli metafizyczny charakter.

⁴⁸¹ Por. tamże, s. 317.

⁴⁸² Tamże.

⁴⁸³ Por. tamże, s. 311.

⁴⁸⁴ Tamże, s. 316.

i nigdy nie będzie mógł rzec: «to jesteś naprawdę ty, to już nie lupina»⁴⁸⁵. Z powyższych słów można wywnioskować, że wolność jest dla Nietzschego nie tyle atrybutem człowieka zagwarantowanym mu przez właściwą władzę wolnej woli czy pewnym społeczno-politycznym stanem, co nieustannym, indywidualnym wysiłkiem w dążeniu do realizacji własnej niepowtarzalności.

Na koniec zauważmy, że w *Niewczesnych rozważaniach* po raz pierwszy pojawiają się kategorie samokształtowania, samoodpowiedzialności, uwieczniającej roli sztuki oraz przewyższania oporu i eksperymentowania w odniesieniu do wolności. Wątki te Nietzsche rozwinie i scali – w idei twórczego stania się – w ostatnim, dojrzałym okresie swej twórczości.

W drugim okresie mamy do czynienia z kontynuacją wątku z okresu pierwszego w tej mierze, w jakiej wolność jest dla Nietzschego nadal tożsama z wyzwoleniem się z kultury nieautentycznej. Jednakże w okresie *Ludzkiego, arcyłudzkiego* wyzwolenie to dokonuje się na gruncie scjentyistyczno-deterministycznym, a więc wolność oznacza wyzwolenie już nie tyle z kultury historycznej, co z tradycji metafizyczno-religijnej. Niemiecki filozof wielokrotnie podkreśla, że myśl metafizyczno-religijna krępuje jednostkę. Autor *Wędrowca i jego cienia* zarzuca metafizyce między innymi to, że wolność polega w niej na poruszaniu się w granicach odgórnie ustanowionych przez pewien określony porządek ontyczny⁴⁸⁶, co sprawia, że w tradycji metafizyczno-religijnej człowiek pozbawiony jest możliwości rzeczywistej autokreacji⁴⁸⁷. Na gruncie metafizyczno-idealistycznego esencjalizmu apriorycznie określa się, kim jest człowiek w swym ideale, a metafizyczny wzorzec człowieka, jako istoty pozaczasowej i pozaprzestrzennej, neguje istnienie człowieka konkretnego, które związane jest z czasem⁴⁸⁸, uniemożliwiający tym samym indywidualne samourzeczywistnienie jednostki i osiągnięcie przez nią pełnej niezależności, polegającej na urzeczywistnieniu jej indywidualnego potencjału. Jeśli więc metafizyka przekazuje nam prawdę o rzeczywistości, to nie może być mowy o choćby szczątkowej autonomii jednostki, o czym z całą siłą przekonuje nas Nietzsche: „Jeżeli Bóg istnieje, to wszystko zależy od jego woli i jestem niczym, poza jego wolą. Jeżeli Bóg nie istnieje, to wszystko zależy ode mnie i muszę dowieść swej niezależności”⁴⁸⁹. Zależność człowieka od czegoś większego niż on sam implikuje u niego brak odpowiedzialności za jego istotę

⁴⁸⁵ Tamże, s. 317.

⁴⁸⁶ Por. S. Letkiewicz, *Moralność dla wszystkich czy dla każdego?*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2011, s. 41–42.

⁴⁸⁷ Por. tamże, s. 73.

⁴⁸⁸ Por. tamże.

⁴⁸⁹ F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie. Tom 13 (Notatki z lat 1887–1889) ...*, s. 146.

i za akty, których dokonuje, tak że poczucie niezależności w obrębie tradycyjnego porządku metafizyczno-religijnego okazuje się być niemożliwe⁴⁹⁰.

Omawiając Nietzscheańską krytykę metafizyki w perspektywie problematyki wolności, oprócz egzystencjalnych, podniesionych wyżej konsekwencji tej gałęzi wiedzy dla ludzkiej wolności, należy również zwrócić uwagę na drugi, scjentystyczno-pozytywistyczny aspekt tej krytyki. Z punktu widzenia scjentyzmu i pozytywizmu, bliskim Nietzschemu w drugiej fazie jego twórczości, metafizyka jest przednaukowym sposobem myślenia, który został pogrzebany wraz z sukcesami nowożytnej nauki. Świat metafizyczny, czy to pod postacią przekonania o istnieniu Boga i duszy, czy też w formie filozoficznych poglądów o wiecznych i niezmiennych prawdach, jest dla Nietzschego czymś przesadnym oraz z zasady niemożliwym w *stricte* naukowym oglądzie rzeczywistości⁴⁹¹. Skoro więc tradycyjny, zakorzeniony w metafizyce pogląd o wolności jest błędny, to osiągnięcie prawdziwej wolności wymaga wyzwolenia się z przesądów.

Wyzwolenie się z tradycji metafizyczno-religijnej i podążanie w kierunku prawdziwej wolności mogą zdaniem Nietzschego osiągnąć jedynie nieliczni, których określa on mianem wolnych duchów⁴⁹². Wolnym duchem jest dlań jednostka, która przeciwstawia się tradycji religijno-filozoficznej, ponieważ kieruje nią silne pragnienie odnalezienia własnych instynktów, dotąd skrępowanych przez tę tradycję⁴⁹³. Wolność mogą osiągnąć tylko nieliczne i uprzywilejowane jednostki, dlatego że wymaga ona olbrzymiego wysiłku egzystencjalnego, a większość ludzi nie ma ani siły, ani odpowiednich predyspozycji, by wysiłek ten podjąć. W *Ludzkiem, arcyłudzkiem* czytamy:

Co pęta najmocniej? jakie postronki są prawie nie do zerwania? Dla ludzi wyższego i wybrednego rodzaju będą to obowiązki: ta cześć właściwa młodzieży, bojaźń i tklliwość względem wszystkiego, co jest z dawna czczone i dostojne, wdzięczność dla ziemi, z której wyrosli, dla ręki, która ich wiodła, dla świątyni, w której nauczyli się modlić⁴⁹⁴.

⁴⁹⁰ Zauważyła to również Zofia J. Zdybicka, która w swej pracy *Problem ateizmu* podkreśliła, że w filozofii Nietzschego człowiek, aby osiągnąć absolutną samowystarczalność i wolność, musi odrzucić istnienie Boga, ponieważ Bóg nie pozwala człowiekowi na uzyskanie pełnej dojrzałości i autonomii. Por. Z. J. Zdybicka, *Problem ateizmu*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2012, s. 19, 65.

⁴⁹¹ Por. F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie...*, s. 28–32.

⁴⁹² Por. tamże.

⁴⁹³ Por. tamże, s. 7–8.

⁴⁹⁴ Tamże, s. 7.

Następnie Nietzsche dodaje, że powstałe w wyniku rozbratu z tradycją „rozkoszowanie się samowolą”, czyli poszukiwanie własnej drogi, wiąże się z poczuciem obcości i zagubienia, które „może zrujnować człowieka” oraz skutkuje chorobliwą wręcz samotnością⁴⁹⁵. Zrywając z tradycją, wolny duch naraża się na niezrozumienie ze strony przywiązanej do metafizyczno-religijnego obrazu świata większości⁴⁹⁶, natomiast tego typu doświadczenia mogą znieść jedynie najsilniejsi.

Kolejnym powodem, dla którego wolność jest przywilejem, jest samoodpowiedzialność i związane z nią eksperymentowanie na sobie samym. W *Jutrzence* czytamy, że „[j]ednostce, o ile zapragnie ona szczęścia, nie należy dawać przepisów określających drogę do szczęścia, gdyż szczęście indywidualne wypływa z własnych, nikomu nieznanych prawideł”⁴⁹⁷, co oznacza, że człowiek musi się zdobyć na eksperyment na drodze prowadzącej do wolności. Eksperymentowanie na sobie samym oznacza więc tworzenie własnego, indywidualnego prawa w oparciu o własną konstytucję biologiczno-popędową, a następnie działanie w zgodzie z tym prawem stanowiącym ekspresję swojej prawdziwej natury. Właśnie tego typu panowanie nad popędami oraz ukierunkowywanie ich na odpowiedni cel (osiągnięcie indywidualnej wielkości) nie może być dla Nietzschego dziełem wszystkich, ponieważ większość ludzi, ufając bezgranicznie tradycji, uważa swoje istnienie za przejaw gotowego i niezmiennego projektu metafizycznego i nie jest w stanie porzucić tej perspektywy⁴⁹⁸.

Dodajmy, że zarówno koncepcji autokreacji, jak i innych, związanych z wolnością wątków, autor *Radosnej wiedzy* niestety nie rozwija, ograniczając się do kilkunastu aforyzmów. To jednak, co niemiecki myśliciel w tym okresie po sobie pozostawił, wskazuje, jak nadmieniliśmy wyżej, że chodzi o urzeczywistnienie w działaniu własnej niepowtarzalnej jednostkowości. Oderwanie się od metafizyki i religii sprawiłoby, że człowiek nie zaprzeczałby dłużej swym przyrodzonym popędem, jak wymagała tego odeń tradycja religijno-metafizyczna, lecz afirmował je, postępując w zgodzie z nimi. W *Radosnej wiedzy*, o chęci osiągnięcia wolności przez jednostki, które porzuciły metafizykę i religię, Nietzsche pisze w ten oto sposób:

My zaś chcemy stać się tymi ludźmi, którymi jesteśmy – nowymi, jednorazowymi, niepowtarzalnymi, sami sobie nadającymi prawo, sami siebie stwarzającymi!

⁴⁹⁵ Tamże, s. 8.

⁴⁹⁶ Por. tenże, *Wędrowiec i jego cień...*, s. 87.

⁴⁹⁷ Tenże, *Jutrzenka...*, s. 87.

⁴⁹⁸ Por. tamże, s. 308.

A w tym celu musimy stać się najlepszymi uczniami i odkrywcami praw i konieczności świata; musimy być fizykami, aby być twórcami w powyższym sensie – podczas gdy do tej pory wszystkie oceny i ideały konstruowano na nieznanym fizyki albo w sprzeczności z nią. Zatem: niech żyje fizyka!⁴⁹⁹

Myśl o realizacji własnej niepowtarzalności upewnia nas w tym, że w drugim okresie pisarskim wolność związana jest u Nietzschego z istnieniem autentycznym, polega na byciu prawdziwym sobą, na akceptacji swej własnej natury i działaniu zgodnie z nią, w jedności ze sobą i ze światem. Największa różnica między tymi dwoma okresami polega jednak na tym, że w drugim okresie wolność jest osiągnięta wyłącznie na gruncie deterministyczno-scjencyficznym, ponieważ – wyzwoleńszy się z metafizyki – wolny duch staje się rzeczywistym kreatorem własnego losu⁵⁰⁰, choć jego kreacja opiera się na prawach nauki i nie wychodzi poza nie. Pewne niejasności związane z niedookreślonością Nietzscheańskiej koncepcji wolności zostaną rozwiązane w trzecim okresie pisarskim niemieckiego filozofa, w którym omawiana przez nas idea wolności osiąga swoją dojrzałość i pełnię.

Niewątpliwie trzeci, dojrzały okres stanowi do pewnego stopnia kontynuację okresu drugiego, ponieważ również w tym ostatnim okresie wolność polega na ustanowieniu własnego celu, niezależnie od tradycji metafizycznej i w oparciu o indywidualną konstytucję popędową. Komentując myśl Nietzschego, Max Scheler zauważa, że Nietzscheańskie zaprzeczenie metafizyce, w tym negacja istnienia Boga, nie jest związane z umniejszeniem, lecz ze spotęgowaniem samoodповідzialności człowieka, tak że Nietzscheański ateizm powagi i odpowiedzialności, jak Scheler nazywa ateizm Nietzschego, właśnie ze względu na ludzką wolność i odpowiedzialność postuluje nieistnienie Boga⁵⁰¹. Ponadto Nietzsche, tak jak w okresie *Ludzkiego, arcyłudzkiego*, zarzuca tradycji metafizyczno-religijnej, a konkretniej usankcjonowanej przez nią uniwersalnej moralności, że jest ona niezgodna z porządkiem natury⁵⁰² i że stanowi przeszkodę w rozwoju indywidualności człowieka: „Człowiek cnotliwy (...) nie jest żadną «osobą», lecz wartość swą otrzymuje przez to,

⁴⁹⁹ Tenże, *Radosna wiedza...*, s. 218–219.

⁵⁰⁰ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego...*, s. 51.

⁵⁰¹ M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987, s. 187–188; podobnego zdania jest Karl Jaspers, który pisze, że w filozofii Nietzschego prawdziwą wolność można osiągnąć tylko bez Boga. Zob. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, Wydawnictwo Oficyna, Łódź 2012, s. 184.

⁵⁰² Por. F. Nietzsche, *Wola mocy...*, s. 167.

iż odpowiada schematowi człowieka, ustanowionemu raz na zawsze. Nie ma swej wartości *a parte*; nie może być porównany, ma równych sobie, nie powinien być sam jeden (...)”⁵⁰³. Autor *Zaratustry* czyni jednak te uwagi w oparciu o idee woli mocy i nadczłowieka. Przypomnijmy, że świat jako wola mocy jest dla Nietzschego właściwą wszystkim, co istnieje ciągłą walką o siłę⁵⁰⁴, niepohamowanym pędem do nieustannego samoprzewycięzania⁵⁰⁵, natomiast ucieleśniający wolę mocy nadczłowiek jest, najogólniej rzecz ujmując, jednostką wybitną, która przewyciężyła metafizyczno-religijny porządek świata i która w konsekwencji tego przewyciężenia stała się twórcą własnego, niepodlegającego powszechnym ocenom i normom porządku. Jako w pełni autonomiczna i twórcza jednostka, nadczłowiek jest zatem możliwy wyłącznie w świecie bez Boga⁵⁰⁶. Bez większych trudności możemy dostrzec, jak właściwa dla drugiego okresu kategoria wolnego ducha, która raczej podkreślała samo wyzwolenie się z tradycyjnego porządku metafizyczno-religijnego aniżeli autokreację *sensu stricto* – w trzecim okresie Nietzsche z figurą lwa wiąże właściwą wolnemu duchowi wolność negatywną rozumianą jako zrywanie węzłów metafizycznych⁵⁰⁷ – przeradza się w ideę nadczłowieka. Nadczłowiek nie poprzestaje na samym wyzwoleniu, lecz po upadku metafizycznego światopoglądu nadaje światu i człowiekowi nowy sens i cel⁵⁰⁸, jakim, co zgadza się z koncepcją woli mocy jako esencji rzeczywistości, jest nieustanne samoprzewycięzanie na drodze do urzeczywistnienia swej indywidualnej niepowtarzalności i, co się z tym wiąże, samemu stania się nadczłowiekiem⁵⁰⁹. Negatywny wymiar tej koncepcji odsyła nas zatem do okresu *Ludzkiego, arcyłudzkiego*, pozytywny zaś do rozprawki *O korzyściach i szkodliwości historii dla życia*, gdzie występuje idea twórczej jednostki, tyle że nieugruntowana jeszcze w kategorii woli mocy.

Skoro wola mocy stanowi esencję rzeczywistości, to wolność można osiągnąć jedynie poprzez walkę z przeciwnościami i przewycięzanie oporu, czemu Nietzsche dobitnie daje wyraz, gdy pisze, że „[c]iężka jest droga wolności”⁵¹⁰

⁵⁰³ Tamże, s. 178.

⁵⁰⁴ Por. P. Pałasiński, *Pojęcie woli mocy Fryderyka Nietzschego ...*, s. 257.

⁵⁰⁵ Por. B. E. McNeil, *Nietzsche and eternal recurrence*, Palgrave Macmillan, Switzerland 2021, s. 9.

⁵⁰⁶ Por. M. Baranowska, *Nadczłowiek, czyli negacja religijności*, „*Studia Iuridica Toruniensia*” 2014, nr 15, s. 23.

⁵⁰⁷ Por. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra ...*, s. 23.

⁵⁰⁸ Por. tenże, *Z genealogii ...*, s. 98.

⁵⁰⁹ Por. tenże, *Tako rzecze Zaratustra ...*, s. 9–11.

⁵¹⁰ Tenże, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 69.

oraz gdy stwierdza, że zmaganie się z trudnościami czyni człowieka bardziej wolnym⁵¹¹. Jak podkreśla Marta Baranowska, wolność to dla Nietzschego walka o potęgowanie swej woli mocy⁵¹², stąd motywy woli mocy i stawania się stanowią podstawę pozytywnego rozumienia wolności w ostatnim okresie twórczym Nietzschego. Jednakże przewycięzanie oporu dokonuje się w imię pozytywnej zasady, ze względu na którą odrzuca się to, co jest z nią sprzeczne i jej się przeciwstawia, dlatego też wolność negatywna, symbolizowana w *Zaratuście* przez lwa i rozumiana jako wyzwolenie się człowieka z krępujących go więzów, jest tylko warunkiem wolności pozytywnej. Nietzsche zwraca się więc do wyzwolonej z tradycyjnego porządku metafizycznego jednostki tymi słowy:

Zwiesz się wolnym? Myśl, co tobą włada, usłyszeć pragnę, nie zaś, iż z jarzma jakiego umknąć się zdołałeś. Czyś jest z tych, którym z jarzma umykać się wolno? (...) Wolny od czego? Lecz cóż to Zaraturę obchodzić może! Jasno niech mi twe oczy zwiastują: ku czemu wolny? Zali zdołasz nadać sobie swe zło i dobro i zawiesić wołę swą nad sobą jako zakon? Zali potrafisz sędzią być sobie i mścicielem własnego zakonu? Straszne jest to sam na sam z sędzią i mścicielem własnego zakonu. Tak zostaje wyrzucona gwiazda w przestrzeń pustą i w lodowate tchnienie osamotnienia⁵¹³.

Tym „zakonem” jest dla Nietzschego własne prawo, jakie jednostka sobie nadaje, i które określa pozytywny sens wolności. Właśnie ze względu na jego realizację jednostka napotyka opór i go przewycięża⁵¹⁴. Z kolei bycie sędzią i mścicielem własnego zakonu, jak poetycko określa to Nietzsche, odnosi się do idei dyscyplinowania się, bo prawo, które jednostka sobie narzuca, jest jednocześnie prawem, któremu ma być posłuszna i któremu ma się podporządkować, potęgując swą wołę mocy. Dyscyplinując się, człowiek organizuje swoje popędy w jednolitą hierarchię, która umożliwi mu podążanie za swym najgłębszym instynktem i poświęcenie się temu, co ma dla niego prawdziwe znaczenie.

⁵¹¹ Por. tamże, s. 123; w artykule *Wola mocy a wolność w filozofii Fryderyka Nietzschego* Marta Baranowska pisze, że potęgując swą wołę mocy, zdobywa się wolność. Zob. M. Baranowska, *Wola mocy a wolność w filozofii Fryderyka Nietzschego*, w: O. Górecki (red.), *Wolność człowieka i jej granice. Antologia pojęcia w doktrynach polityczno-prawnych. Od Nietzschego do współczesności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2019, s. 14.

⁵¹² Por. M. Baranowska, *Nietzsche o wolności jednostki, czyli o niespełnionych i spełnionych marzeniach*, „Roczniki Filozoficzne” 2016, nr 64, s. 98.

⁵¹³ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaraturę ...*, s. 57.

⁵¹⁴ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego ...*, s. 28.

Im bardziej te popędy są zorganizowane, tym jednostka ma większą kontrolę nad sobą i nad okolicznościami, z którymi przychodzi jej się mierzyć, a więc tym większą zyskuje niezależność⁵¹⁵. Tak zorganizowana hierarchia popędów nie jest jednak statyczna, lecz zmienia się, bo jedynie eksperymentując oraz żyjąc w niebezpieczeństwie (zmagając się z przeciwnościami), człowiek może poznać, czego chce i w którym kierunku ma rozwijać siłę i dyscyplinę, by spełnić te pragnienia⁵¹⁶. Rozliczając się przed samym sobą za ustanowione przez siebie prawo, człowiek przewycięża zewnętrznie zdeterminowane pożądania oraz chaos przypadkowych doznań, samemu określając, kim jest⁵¹⁷. Jak pisze Hanna Buczyńska-Garewicz: „Wolnym człowiekiem (...) jest ten, kto pokonał własną przypadkowość, w którego czynach i życiu wszystko stało się konieczne ze względu na własne prawo”⁵¹⁸. Osobowość wolnego człowieka nie jest przypadkowa ani określona przez transcendentny los, lecz jest przede wszystkim własnym dziełem człowieka⁵¹⁹. Wolny jest ten, kto jest w całości sobą, a więc osobowość zintegrowana, która scala prawo i która łączy wszystkie swoje popędy, siły i motywy, podporządkowując je jednej dominującej wartości związanej z prawem. Wolność wiąże się więc ze zintegrowaną osobowością, z jednością istnienia, a jej istotą jest samodeterminacja i samoodpowiedzialność⁵²⁰. W tym sensie Nietzsche rozumie wolność jako autonomię.

W historii filozofii, jak wiemy, Kant jako pierwszy zarysował nowy paradygmat wolności jako autonomii, czyli zdolności do suwerennego tworzenia własnego prawa i postępowania w zgodzie z nim⁵²¹. W kwestii wolności Nietzsche pozostaje zatem najbliżej Kanta⁵²², z tą jednak różnicą, że dla Kanta prawo woli (imperatyw kategoryczny) jest ze swej istoty zawsze powszechne, podczas gdy dla Nietzschego jest zawsze indywidualne⁵²³. U Nietzschego człowiek osiąga jedność swojego istnienia poprzez podporządkowanie się prawu własnej woli, co dobitnie potwierdza następujący cytat: „Najbardziej wolnym postępkim jest ten, w którym wyziera nasza najbardziej własna, najbardziej potężna,

⁵¹⁵ Por. S. May, *Nietzsche and the Free Self*, w: K. Games, S. May (red.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford University Press, New York 2009, s. 90.

⁵¹⁶ Por. tamże, s. 91.

⁵¹⁷ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego ...*, s. 178.

⁵¹⁸ Tamże, s. 186.

⁵¹⁹ Por. M. Baranowska, *Nietzsche o wolności jednostki ...*, s. 108.

⁵²⁰ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego ...*, s. 28.

⁵²¹ Por. tamże, s. 161.

⁵²² Por. tamże, s. 170.

⁵²³ Por. tamże, s. 177.

w najbardziej subtelny sposób urzeczywistniona natura, i to tak, że jednocześnie nasz intelekt ukazuje swą kierującą rękę”⁵²⁴.

Z powyższych słów wynika, że wolność, jako zdolność do stania się w pełni samodzielnym, jest dostępna tylko dla nielicznych⁵²⁵. Osiągnięcie wolności wymaga wszakże pokonania własnej przypadkowości w czynach i w życiu⁵²⁶, nadania jedności swym pragnieniom i awersjom⁵²⁷, czyli ustanowienia indywidualnego celu oraz urzeczywistnienia swojej prawdziwej natury, na co są w stanie zdobyć się jedynie nieliczni, gdyż wymaga to przeciwstawienia się całej dotychczasowej tradycji. Wolność jest zatem nie tyle czymś danym, co zadaniem, ponieważ zakłada ona nieustanny, egzystencjalny wysiłek na drodze uniezależnienia się od zewnętrznych determinacji i kształtowania własnej tożsamości związanej z koncepcją stawania się jako ponawianego tworzenia⁵²⁸.

Przyglądając się Nietzscheańskiej koncepcji wolności z perspektywy wpływu, jaki wywarła na nią niemiecka mistyka panteistyczna, nie sposób nie zauważyć, że tak w mistyce, jak i u Nietzschego człowiek jest swoim własnym dziełem. W mistyce, w swej zdolności do autokreacji jednostka stoi poza wszelkim determinizmem, formując własne „ja” wedle własnej, suwerennej woli i podobnie jest u Nietzschego, gdzie nadczłowiek, mocą własnej decyzji, determinuje samego siebie do stania się tym, kim jest. Z wezwaniem do realizacji swojej prawdziwej natury – bycia tym, kim się w swej najgłębszej strukturze jest – spotykamy się również w mistyce, z tym, że na jej gruncie polega ono na wyzbyciu się grzechu i przywiązania do świata, w tym do zewnętrznych przejawów religijności, i szukania Boga we własnym wnętrzu, zaś u Nietzschego na odcięciu się od tradycji metafizyczno-religijnej i podążaniu za swym najgłębszym instynktem. Mistyka mówi zatem o zbędności sakramentów i obrzędów na drodze do Boga⁵²⁹, natomiast Nietzsche o nieadekwatności tradycyjnych ujęć człowieka na drodze do stania się prawdziwym sobą. Ponadto w mistyce Bóg, realizując swoją wolność, konstytuuje się w walce z przeciwnościami, a Nietzsche podkreśla, że do osiągnięcia wolności niezbędne są przeciwności. Zasadniczą różnicę między mistyką a myślą niemieckiego filozofa można jednak dostrzec w tym, że w mistyce byt ludzki ma być przejawem boskości, a więc człowiek, na końcu swej drogi, mocą wolnej decyzji winien wyrzec się

⁵²⁴ F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie. Tom 10 (Notatki z lat 1882–1884)...*, s. 247.

⁵²⁵ Por. tenże, *Poza dobrem i złem...*, s. 38–39.

⁵²⁶ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego...*, s. 186.

⁵²⁷ Por. R. Pippin, *How to overcome oneself...*, s. 77.

⁵²⁸ Por. F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz...*, s. 85–86.

⁵²⁹ Por. J. Piórczyński, *Absolut, człowiek, świat...*, s. 68.

samego siebie⁵³⁰, podczas gdy u Nietzschego osiągnięcie wolności wiąże się z afirmacją własnej indywidualności. Nietzsche zachowuje więc ludzką indywidualność, a mistyka nie, ponieważ jak głosi *Teologia niemiecka*, najpełniejsza wolność człowieka to wyrzeczenie się własnej wolności⁵³¹. Niezależnie od tego, tak w mistyce, jak i u Nietzschego wolność jest rozumiana jako samodeterminacja. Ta mająca swoje źródła w niemieckiej mistyce panteistycznej idea przechodzi zatem przez Kanta i idealizm niemiecki, zostawiając także swój ślad w myśli Nietzschego, wobec czego można powiedzieć, że wolny i stawiący o sobie samym nadczłowiek jest pod pewnymi względami odległą transformacją obrazu twórczej i niczym uprzednio niezdeteminowanej jednostki w mistyce.

3.3. Uzgodnienie wolności z koniecznością w filozofii Nietzschego

Po omówieniu koncepcji konieczności i wolności w filozofii Nietzschego nadeszła pora na przyjrzenie się próbie syntezy wolności z koniecznością. Do uzgodnienia wolności z koniecznością służy Nietzschemu idea wiecznego powrotu, która stanowiąc jedyną alternatywę wobec nihilizmu pasywnego⁵³², pełni funkcję przewartościowania dotychczasowych wartości⁵³³. Przed nihilizmem pasywnym chroniło ludzkość chrześcijaństwo⁵³⁴, a czyniło to w ten sposób, że wpisało porządek i sens w chaotyczny i bezsensowny wszechświat⁵³⁵ oraz nadało niekwestionowaną, metafizyczną wartość człowiekowi⁵³⁶. W doktrynie chrześcijańskiej człowiek był koroną stworzenia i miarą wartości⁵³⁷, a na świat spoglądano jak na zorganizowaną, zarządzaną przez Boga całość⁵³⁸. W swym optymizmie i maksymalizmie poznawczym chrześcijaństwo jednak wypaczyło prawdziwy obraz świata, wskutek czego nie mogło nie

⁵³⁰ Por. tamże, s. 241.

⁵³¹ Por. tamże, s. 78.

⁵³² Por. B. E. McNeil, *Nietzsche and eternal recurrence...*, s. 20.

⁵³³ Por. B. Magnus, *Nietzsche's Existential Imperative*, Indiana University Press, Bloomington–London 1978, s. 153.

⁵³⁴ Por. F. Nietzsche, *Wola mocy...*, s. 19.

⁵³⁵ Por. B. E. McNeil, *Nietzsche and eternal recurrence...*, s. 13.

⁵³⁶ Por. F. Nietzsche, *Wola mocy...*, s. 22.

⁵³⁷ Por. B. E. McNeil, *Nietzsche and eternal recurrence...*, s. 13.

⁵³⁸ Por. F. Nietzsche, *Wola mocy...*, s. 16.

doprowadzić do nihilizmu, czyli do uświadomienia sobie, że dotychczasowe wartości opierały się na kłamstwie i fikcji Boga⁵³⁹. Gdy więc chrześcijaństwo, które dotąd uchodziło za jedyną właściwą interpretację świata⁵⁴⁰ osiąga swój kres, to istnienie zaczyna być postrzegane jako pozbawione wartości i przez to bezsensowne⁵⁴¹. Wieczny powrót jest zatem odpowiedzią Nietzschego na fakt „śmierci Boga”⁵⁴², ponieważ chrześcijaństwo wprowadziło dystans między człowiekiem a kosmosem, a wraz ze zdezawuowaniem się chrześcijaństwa kosmos zaczął się jawić człowiekowi jako odległy i obcy. Nietzsche usiłuje wobec tego odnowić antyczny pogląd na świat, w którym człowiek stanowił jedność z naturą, ale czyni to na szczyście antychrześcijańskiej nowożytności⁵⁴³, czyli wolną, będącą swoim własnym dziełem podmiotowość usiłuje uzgodnić z odseparowanym od niej światem. Taki też jest kontekst Nietzscheańskiej syntezy wolności z koniecznością.

Jeśli chodzi o wieczny powrót, to w literaturze wyróżnia się zasadniczo trzy interpretacje: kosmologiczną, etyczną oraz dionizyjską. W niniejszym tekście przyjrzymy się każdej z tych trzech interpretacji, by lepiej zrozumieć stanowisko Nietzschego w kwestii uzgodnienia wolności z koniecznością. Zaczniemy od interpretacji kosmologicznej.

Dla badaczy myśli niemieckiego filozofa nie będzie zaskoczeniem stwierdzenie, że najwięcej dowodów za wiecznym powrotem jako koncepcją kosmologiczną znajdziemy w dziełach nieopublikowanych. W *Nachlassie* Nietzsche wprost deklaruje chęć szczegółowej prezentacji wiecznego powrotu oraz jego założeń i konsekwencji teoretycznych, poszukując przy tym dowodu na jego prawdziwość⁵⁴⁴, natomiast w *Woli mocy* stwierdza, że „[j]est to najbardziej naukowa ze wszystkich możliwych hipotez”⁵⁴⁵.

Aby wieczny powrót mógł funkcjonować jako hipoteza naukowa, musi opierać się na założeniu stałej i niezmiennej w świecie ilości energii. Wieczny powrót zakłada, że świat jest skończoną siłą o określonej i stałej wielkości, siłą istniejącą w skończonej przestrzeni. Świat posiada zatem skończoną liczbę „ognisk siły”, a przez to skończoną ilość kombinacji pomiędzy „ogniskami siły”. Z tego wynika, że albo musiał zostać osiągnięty stan końcowy (stan równowagi

⁵³⁹ Por. B. E. McNeil, *Nietzsche and eternal recurrence ...*, s. 13.

⁵⁴⁰ Por. F. Nietzsche, *Wola mocy ...*, s. 20.

⁵⁴¹ Por. tamże, s. 17.

⁵⁴² Por. M. Soniewicka, *Utrata Boga ...*, s. 301.

⁵⁴³ Por. K. Löwith, *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same ...*, s. 12.

⁵⁴⁴ Por. F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie. Tom 12 (Notatki z lat 1885–1887) ...*, s. 572.

⁵⁴⁵ Tenże, *Wola mocy ...*, s. 21.

sił, wyrównania różnic między nimi), albo następujące po sobie kombinacje muszą powracać wiecznie. Skoro stan końcowy nie został osiągnięty (istnieje zmiana), to to, z czym mamy do czynienia, jest wiecznym powrotem tego samego⁵⁴⁶. Świat, jak pisze Nietzsche, istnieje jako „ruch kołowy, który powtarzał się już nieskończoną ilość razy i który gra swoją grę *in infinitum*”⁵⁴⁷.

Pisząc, że świat gra swoją grę w nieskończoność, Nietzsche dokonuje przewartościowania kosmologii chrześcijańskiej, ponieważ chrześcijańska koncepcja czasu ma absolutny początek i koniec⁵⁴⁸, natomiast w wiecznym powrocie tego samego występuje nieskończoność czasu. Ponadto w chrześcijaństwie czas ma linearną i teleologiczną strukturę – na końcu czasu następuje osąd Boga nad wszystkim – podczas gdy w wiecznym powrocie wszystkie momenty są ze sobą połączone i przez to równie ważne, a sam wszechświat jest bezcelowy. W wiecznym powrocie celem Ziemi staje się jej bezcelowe krążenie, a celem człowieka wolność od wszelkich transcendentnych celów. Wieczność nie jest już beczasową wiecznością biblijnego Boga przed stworzeniem świata, lecz wiecznym czasem ciągle trwającego czasu świata⁵⁴⁹.

Wiedząc już, w jaki sposób Nietzsche za pomocą doktryny wiecznego powrotu dokonał przewartościowania podstawowych założeń kosmologii chrześcijańskiej, naturalnym wydaje się pytanie, czy Nietzschemu udało się zastąpić kłamliwą, to jest chrześcijańską interpretację świata tą właściwą, oraz czy udało mu się za jej pomocą uzgodnić wolność z koniecznością. Jeśli przyjmemy wieczny powrót jako hipotezę naukową, to pojawia się przed nami szereg nieprzewidywalnych trudności. Jeśli bowiem nasze życia powtarzają się dokładnie w ten sam sposób, to czy jest sens, by chcieć swego życia tak, jakby miało ono powtarzać się wiecznie? W jaki sposób naturalne, kosmiczne prawo miałooby być obiektem wyboru, skoro sam wybór niczego by nie zmieniał, ponieważ sam ten wybór jest przejawem konieczności? Jeśli wcześniej nie żyłem w taki sposób, by chcieć swego życia jeszcze raz, to teraz też nie mogę żyć tak, by chcieć swego życia jeszcze raz, ponieważ wszystko powtarza się wiecznie. Jeśli jednak teraz mogę wybrać takie życie, to znaczy, że nie mamy do czynienia z wiecznym powrotem. Poza tym, nawet jeśli w poprzednim życiu ktoś napisałby identyczną sentencję co ja w tej chwili, to ten ktoś nie byłby mną z czasu obecnego

⁵⁴⁶ Por. P. Pieniążek, *Wieczny powrót jako powrót siły w filozofii Fryderyka Nietzschego*, w: W. Mackiewicz (red.), *Renesans nietzscheanizmu a marksizm współczesny*, COM SNP, Warszawa 1990, s. 117.

⁵⁴⁷ F. Nietzsche, *Wola mocy...*, s. 318.

⁵⁴⁸ Por. B. E. McNeil, *Nietzsche and eternal recurrence...*, s. 36.

⁵⁴⁹ Por. P. Pieniążek, *Wieczny powrót jako powrót siły...*, s. 118.

w sensie właściwym⁵⁵⁰. Ten, kto uświadamia sobie, że się powtarzał, jest już inny, odmienny od siebie, który istniał, ponieważ ma metaświadomość, której tamten nie miał. Wieczny powrót w swej wersji kosmologicznej ponosi zatem niechybną klęskę na polu uzgodnienia wolnej jednostki z bezcelowym, powtarzającym się w nieskończoność kosmosem. Nie dzieje się jednak tak, gdy rozpatrujemy wieczny powrót jako eksperyment myślowy i postulat etyczny, i to właśnie takiemu rozumieniu tej doktryny poświęcimy następny akapit.

W *Ecce homo* Nietzsche pisze o wiecznym powrocie jako o najwyższej formule afirmacji życia, jaką można uzyskać⁵⁵¹. W tym rozumieniu wieczny powrót nie uczy, jaki świat jest, ale jak może być odbierany; wieczny powrót uczy celebrowania życia⁵⁵². Aby afirmować istnienie w najwyższym stopniu, człowiek musi się wyzwolić z gniewu i nienawiści wobec czasu. Te negatywne uczucia są dla Nietzschego następstwem chrześcijańskiej koncepcji czasu, w której postrzega się życie jako rodzaj testu, który determinuje nasz status w przyszłym życiu, co rodzi frustrację i żal wobec przeszłości, której nie można zmienić. Chrześcijańska, linearna wizja czasu stanowi więc dla człowieka źródło największego cierpienia⁵⁵³. Jedynym panaceum na żal i gniew wobec przeszłości jest dla Nietzschego ludzka wola, która poprzez wolę wiecznego powrotu wybawia samą siebie⁵⁵⁴: „Wszelkie «to było» jest ułamkiem, zagadką, okrutnym przypadkiem, póki wola twórcza na to nie powie: «lecz tak ja właśnie chciałam!». Aż póki wola twórcza na to nie rzeknie: «Lecz tak chcę właśnie! Tako chcieć będę!»”⁵⁵⁵. Negacja, jak widzimy, zostaje tutaj zastąpiona przez afirmację, a linearna koncepcja czasu przez czas kolisty. Właśnie dlatego, że czas jest kolisty, może dokonać się przewartościowanie przeszłości i jej reafirmacja – w kołowej strukturze czasu wola jest zdolna chcieć przeszłości, tak jak gdyby była to przyszłość⁵⁵⁶. Poprzez afirmację wiecznego powrotu człowiek uwalnia się od winy i żalu wobec przeszłości i staje się twórcą nowych praw i wartości. Dzięki wiecznemu powrotowi ludzka wola osiąga samopoznanie, że jest wolą mocy i panowania nawet nad przeszłością i przyszłością⁵⁵⁷. Celebując życie, człowiek mocą wolnego wyboru tworzy swój indywidualny

⁵⁵⁰ Por. B. Magnus, *Nietzsche's Existential Imperative*..., s. 111–113.

⁵⁵¹ Por. F. Nietzsche, *Ecce homo*..., s. 136.

⁵⁵² Por. B. Magnus, *Nietzsche's Existential Imperative*..., s. 155.

⁵⁵³ Por. B. E. McNeil, *Nietzsche and eternal recurrence*..., s. 43.

⁵⁵⁴ Por. tamże, s. 44.

⁵⁵⁵ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*..., s. 134.

⁵⁵⁶ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*..., s. 99.

⁵⁵⁷ Por. B. E. McNeil, *Nietzsche and eternal recurrence*..., s. 6.

los jako konieczność⁵⁵⁸. Afirmując swój los w całości, jednostka wzbudza w sobie holistyczne nastawienie do swojego życia i osiąga zrozumienie, że nie może być pewnych momentów w jej życiu bez pozostałych, dobra bez zła. W ten sposób udaje się jej zachować integralność jako indywiduum, a poprzez afirmację i samoprzewyciężenie nawet najgorszych momentów jej życia wznosi swoje twórcze zdolności na sam szczyt⁵⁵⁹. Wieczny powrót, ukazując każdy moment jako konieczny dla tego, kim jesteśmy⁵⁶⁰, nadaje głębię każdemu momentowi poprzez jego uwiecznienie⁵⁶¹. Nie ma już nieśmiertelnej duszy, jak głosiło chrześcijaństwo, lecz każdy moment jest nieśmiertelny, zatem cokolwiek człowiek wybierze, będzie tym w nieskończonych powrotach, ponieważ w wiecznym powrocie przypieczętowanie swój charakter na wieczność⁵⁶². Na tym, jak się wydaje, polega uzgodnienie wolności z koniecznością. Jak pisze na ten temat Hanna Buczyńska-Garewicz, „«amor fati» to pełnia woli, która stała się własną koniecznością”⁵⁶³.

Z etyczną koncepcją wiecznego powrotu wiąże się jego interpretacja egzystencjalna, ponieważ egzystencjalnym skutkiem wiecznego powrotu jest przeobrażenie człowieka⁵⁶⁴. Wiedza o tym, że wszystko powraca, ma mobilizować jednostkę i maksymalizować jej wysiłek twórczy, pobudzając ją do nowego sposobu życia⁵⁶⁵. Wieczny powrót jest więc w tym przypadku środkiem wyrazu podstawowych doświadczeń egzystencjalnych i służy największemu napięciu życia i działania jednostki, bo to, co raz jest, istnieje wiecznie, tak że to, co teraz jednostka czyni, jest jej wiecznym bytem.

Rozważany czy to jako teoria fizykalno-kosmologiczna, czy też jako postulat etyczny, wieczny powrót ma dla Nietzschego również znaczenie polityczno-ideologiczne, ponieważ jest doktryną selektywną⁵⁶⁶ oraz narzędziem autodestrukcji nihilizmu. Pisząc o selekcji, filozof niemiecki ma przede wszystkim na myśli to, że pozbawieni oparcia w najwyższych wartościach słabi nie chcieliby powrotu własnej słabości i bezsensowności własnego istnienia, wobec czego

⁵⁵⁸ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego...*, s. 60.

⁵⁵⁹ Por. B. E. McNeil, *Nietzsche and eternal recurrence...*, s. 28.

⁵⁶⁰ Por. tamże, s. 43.

⁵⁶¹ Por. B. Magnus, *Nietzsche's Existential Imperative...*, s. 154.

⁵⁶² Por. tamże, s. 157.

⁵⁶³ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Wieloznaczność myśli...*, s. 36.

⁵⁶⁴ Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia...*, s. 385.

⁵⁶⁵ Por. P. Pieniążek, *Wola myślenia – u źródeł późnej myśli Nietzschego*, w: F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie. Tom 10 (Notatki z lat 1882–1884)...*, s. 28–29.

⁵⁶⁶ Por. F. Nietzsche, *Wola mocy...*, s. 22.

wola nicości zanegowałaby samą siebie⁵⁶⁷. Wieczny powrót byłby więc mostem człowieka ku nadczłowiekowi⁵⁶⁸, ponieważ myśl, że wszystko powraca w niezmienniej postaci byłoby w stanie znieść wyłącznie najsilniejsi, a z tego wynika, że uzgodnić wolność z koniecznością może tylko nadczłowiek.

W ostatniej, dionizyjskiej interpretacji, idea wiecznego powrotu określa powrót samego stawania się. Powrót stawania się właściwy jest ujęciom Martina Heideggera, Eugena Finka i Ilse Niny Bulhof-Rutgers jako powrót woli mocy do żywiołu dionizyjskiego. Ten powrót jest różnie interpretowany, wiąże się z nim różne koncepcje woli mocy i czasu.

Martin Heidegger stwierdza, że filozofia Nietzschego określa byt jako wolę mocy i wieczny powrót. Wola mocy jest istotą bytu, a byt istnieje na sposób wiecznego powrotu. Wola mocy jest przekraczaniem zastanego stanu. Ustanawia ona cele jako perspektywiczne warunki swego utrzymania i wzrostu. Cele woli mocy są tym samym, ku czemu ona zmierza i co zarazem przekracza jako przeszkodę. Nie są celami samymi w sobie, na których moc mogłaby zatrzymać swoje stawanie się. Wola mocy sama w sobie jest bezcelowa; ruch woli mocy nie ma celu finalnego. Podlegając przewyciężeniu, cele muszą być skończone, tak samo jak wola mocy, która jest stałą siłą o określonej wielkości. Wieczny powrót jest sposobem bycia woli mocy, jej powrotem. To, co się staje, wola mocy przewycięża i przemienia, realizując swoje najwyższe możliwości. Tę przemianę Heidegger określa jako dokonujące się w chwili rozstrzygnięcie, „chwilowość”. Wieczny powrót to powrót „chwilowości”.

Dla Finka życie stanowi przeciwieństwo dwóch zasad, woli mocy (Apollo) i wiecznego powrotu (Dionizos). Wola mocy jest zasadą tworzenia tego, co skończone, rozrywa pierwotny i nieodróżnicowany przepływ życia na to, co skończone. Tym życiem jest wieczny powrót jako bezczasowy czas świata, morze, którego falami są wszystkie kształty. Wieczny powrót niszczy to, co skończone, odnosząc je do siebie: poprzez to odniesienie uzyskuje ono charakter wieczności. Napięcie między wolą mocy a wiecznym powrotem to napięcie między tym, co skończone i nieskończone. Nadczłowiek dąży do realizacji skończonych celów, jest otwarty na przyszłość i jednocześnie tęskni do bezkształtnej podstawy życia, wiedząc o skończoności i daremności wszelkich dążeń. To przeciwieństwo to sprzeczność samego życia.

Z kolei Ilse Nina Bulhof-Rutgers określa życie jako jedność apollińsko-dionizyjskiego rozdwojenia. Apollo to niedążąca do żadnego celu, działająca z nadmiaru i kształtująca Dionizosa wola mocy. Dionizos to dionizyjski strumień

⁵⁶⁷ Por. P. Pieniążek, *Wieczny powrót jako powrót siły...*, s. 125.

⁵⁶⁸ Por. B. E. McNeil, *Nietzsche and eternal recurrence...*, s. 23.

stawania się. Kształtowanie stawania się poprzez wolę mocy to powrót Apolla. Moment powrotu, wybawiania Dionizosa, to punkt kulminacyjny twórczej woli mocy – obejmuje on całość czasu we wszystkich jego wymiarach⁵⁶⁹.

Największą słabością dionizyjskich interpretacji wiecznego powrotu jest to, że nie znajdują one wystarczającego uzasadnienia w pismach Nietzschego, dlatego należy je potraktować raczej jako ciekawostkę aniżeli rzetelny wykład myśli niemieckiego filozofa. To jednak, co jest dla nas interesujące w interpretacjach wiecznego powrotu, to napięcie między wolnością a koniecznością, na które zwrócił uwagę Eugen Fink. Nadczłowiek, dążąc wszakże do realizacji skończonych celów, jednocześnie tęskni do bezkształtnej podstawy życia, a jak – zapyta Löwith – ludzka chęć samoprzezwyciężenia, a więc główny cel nadczłowieka, może harmonizować z kosmiczną niewinnością stawania się?⁵⁷⁰ Co jest bardziej wyobcowane z naturalnej relacji świata do natury niż przezwyciężenie sił kosmosu w antychrześcijańskim nadczłowieku, który nagina swoją wolę mocy do tego, by stanąć naprzeciw świata? Z tego wyobcowania wyrasta „tak” i „nie” wobec życia i natury, ale świat natury nie mówi „tak” i „nie”, lecz przemawia do człowieka wyłącznie językiem ciszy⁵⁷¹. Ponadto idea wiecznego powrotu z jednej strony naucza nowego celu dla ludzkiej egzystencji, celu znajdującego się ponad zwyczajną, powszechną egzystencją (nadczłowiek), a z drugiej strony mówi, że naturalny świat jest bezcelowy, włącznie z ludzką egzystencją. Kosmologiczno-fizykalne znaczenie wiecznego powrotu ściera się ze znaczeniem antropologiczno-etycznym i jedno zaprzecza drugiemu⁵⁷². W znaczeniu kosmologicznym, jak pokazaliśmy, nie ma możliwości uzgodnienia wolności z koniecznością. Jest to jednak możliwe w wersji antropologiczno-etycznej, tak że można powiedzieć, że problem wolności i konieczności w filozofii Nietzschego znajduje swoje rozstrzygnięcie, gdy za Magnusem potraktujemy wieczny powrót jako egzystencjalny imperatyw, który w swych podstawowych założeniach ma uczyć człowieka odpowiedzialności za własne życie⁵⁷³.

Omawiając podjętą przez Nietzschego próbę pojednania wolności z koniecznością, należy pamiętać, że samej koncepcji wolności Nietzsche wyraźnie nie wypracował. Uczynili to dopiero egzystencjaliści, którzy, nawiązując

⁵⁶⁹ Por. P. Pieniążek, *Wieczny powrót jako powrót siły...*, s. 126–127.

⁵⁷⁰ Por. K. Löwith, *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same...*, s. 91–92.

⁵⁷¹ Por. tamże, s. 99.

⁵⁷² Por. tamże, s. 60.

⁵⁷³ Por. P. Pieniążek, *Wieczny powrót jako powrót siły...*, s. 121–122.

do indywidualistycznej tendencji myśli autora *Zaratustry*, dostrzegli w nim jednego ze swoich prekursorów. Aby więc uwypuklić pewne rysy myśli Nietzschego i aby bardziej doprecyzować zawartą w jego pismach ideę wolności i tym samym lepiej skonfrontować ją z kwestią konieczności, wypadałoby na koniec przywołać w celach heurystycznych egzystencjalizm i wypracowaną przezeń koncepcję wolności, tak by w jej świetle spojrzeć na filozofię Nietzschego.

Tym, co przede wszystkim łączy Nietzschego z egzystencjalizmem jest krytyka tradycji metafizycznej i, w jej następstwie, uczynienie z niej punktu wyjściowego wszelkiej refleksji indywidualnej egzystencji ludzkiej⁵⁷⁴. Swój niepokój o kondycję pojedynczego człowieka Nietzsche zawarł w pytaniu o to, „jakie znaczenie ma ludzka egzystencja na tle całości Bytu?”⁵⁷⁵, podczas gdy egzystencjaliści, choćby tacy jak Camus i Sartre, w centrum swoich rozważań postawią pytanie o znaczenie ludzkiej egzystencji w obliczu faktów, które czynią życie ludzkie bezsensownym⁵⁷⁶.

To odejście egzystencjalistów od metafizyczno-dogmatycznej tradycji i zwrot w stronę losu pojedynczego człowieka związane było z odrzuceniem tradycyjnych kategorii filozoficznych, które zdaniem egzystencjalistów były niewystarczające do interpretacji ludzkiej egzystencji. Tradycja postrzegała przecież człowieka w kategorii rzeczy lub substancji o niezmiennych właściwościach⁵⁷⁷, a więc redukowałą ludzkie jednostki do jednych z wielu istniejących w świecie obiektów, które musiały zostać zrozumiane i wyjaśnione na tle wpisanego już w byt niezmiennego porządku metafizycznego. Powodowało to, że wielkie systemy filozoficzne nie były w stanie uchwycić niepowtarzalności jednostkowej egzystencji i towarzyszącego jej często dramatyzmu i poczucia osamotnienia. Były więc bezsilne w kwestiach najistotniejszych dla człowieka.

Wraz z upadkiem wielkich systemów filozoficznych człowiek stał się jednak niepowtarzalny i wolny w najbardziej radykalnym sensie tego słowa, ponieważ przestał być określoną raz na zawsze substancją, stając się zamiast tego otwartą możliwością czy projektem, który twórczo nadaje znaczenie swojemu życiu w procesie istnienia⁵⁷⁸. W tej perspektywie wolność nie jest urzeczowiającą człowieka zdolnością i władzą, jak na przykład wola, lecz samym

⁵⁷⁴ Por. V. Archarya, *Nietzsche's Meta-Existentialism*, Walter de Gruyter, Berlin 2014, s. 1–2.

⁵⁷⁵ Por. K. Löwith, *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same...*, s. 4.

⁵⁷⁶ Por. S. Crowell, *Existentialism and its legacy*, w: S. Crowell (red.), *The Cambridge Companion to Existentialism*, Cambridge University Press, New York 2012, s. 13.

⁵⁷⁷ Por. V. Archarya, *Nietzsche's Meta-Existentialism...*, s. 1.

⁵⁷⁸ Por. tamże, s. 2.

sposobem istnienia jednostki, tym, co źródłowo określa egzystencję ludzką, co jest z nią tożsame. W egzystencjalizmie, tak jak u Nietzschego, wolność nie jest dana, lecz w ciągłym wysiłku samookreślenia jest zdobywana i potwierdzana. Słynna Sartre'owska kwestia mówiąca o tym, że egzystencja poprzedza esencję znaczy więc tyle, że człowiek najpierw egzystuje, a dopiero potem twórczo określa samego siebie. Właśnie to czyni jednostkę wolną w najbardziej radykalnym sensie, bo nie będąc przez nic ograniczoną w swoich decyzjach i wyborach, jest wyłącznie tym, co z siebie uczyni. Jako pozbawiona nadanej z zewnątrz esencji, jednostka ma moc ustanawiania norm i wartości, i jest w tym całkowicie suwerenna. Ustanowione przez nią wartości nie mają odniesienia obiektywnego, a więc nie zobowiązują nikogo poza tym, kto je wytworzył. Z samookreślenia się jednostki nie może wobec tego powstać powszechne prawo, co sprawia, że wyłącznie człowiek jest w stanie wziąć odpowiedzialność za samego siebie. Wybory, których dokonuje i w których wyraża swoją absolutną wolność nie są jednak przypadkowe, ponieważ wynikają, jak napisze Jaspers, z decyzji bycia sobą w istnieniu⁵⁷⁹, przemożnej chęci urzeczywistnienia siebie. Jak powie Jaspers, „[n]ie ma wolności poza byciem sobą”⁵⁸⁰, a człowiek postępuje tak, a nie inaczej, ponieważ jest sobą, jego decyzjom nie towarzyszy na głębszym planie niezdecydowanie i możliwość obrania innej drogi⁵⁸¹, w związku z czym wolność zostaje tutaj utożsamiona z wewnętrzną, skutkującą bezwarunkowością decyzji koniecznością⁵⁸².

Na tym tle podjęta przez Nietzschego próba pojednania wolności z koniecznością staje się, mamy nadzieję, znacznie bardziej zrozumiała. Tak myśl Nietzschego, jak i egzystencjalistów jest wynikiem podjęcia walki z absurdalnością losu i bezcelowością ludzkiej egzystencji, bo skoro życie nie ma obiektywnego znaczenia, a człowiek nadanej mu odgórnie esencji, to wyłącznie ja sam jestem tym, kto twórczo nadaje sens swojemu istnieniu i samookreśla się wobec nicości, biorąc za to pełną odpowiedzialność. A skoro nie istnieją absolutne normy i wartości, to dokonywane przeze mnie wybory, dzięki którym tworzę siebie, muszą być nieustannie ponawiane, bo tylko w ten sposób mogą zachować pewną ciągłość i integralność. Heidegger podkreśli, że człowiek istnieje w świecie wyłącznie na zasadzie ustawicznego projektowania

⁵⁷⁹ Por. K. Jaspers, *Filozofia egzystencji*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1990, s. 170.

⁵⁸⁰ Tamże, s. 183.

⁵⁸¹ Por. tamże, s. 171.

⁵⁸² Por. tamże, s. 188.

siebie⁵⁸³, w czym uwidacznia się silna inspiracja Nietzschem, który pisał, że po „śmierci Boga” otwiera się przed człowiekiem możliwość autokreacji i że tylko od człowieka zależy, co z siebie uczyni. Każdy jednak wybór – i tutaj Nietzsche zaanonsuje to, co w pełni rozwinięty egzystencjalizm – powinien być dokonywany tak, jakby był czymś koniecznym.

⁵⁸³ Por. H. Benisz, *Schopenhauer – Nietzsche – Heidegger. Fundamentalne kwestie filozofii życia*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2015, s. 396.

ZAKOŃCZENIE

Celem naszej pracy było przedstawienie problemu wolności i konieczności w filozofii Fryderyka Nietzschego oraz wykazanie, że problematyka, którą podejmuje, ma swoje źródła w niemieckiej mistyce panteistycznej. Poprzez uchwycenie przede wszystkim pośredniego oddziaływania tej mistyki na Nietzschego chcieliśmy przełamać popularne wykładnie filozofii autora *Zaratustry*, które przeważnie dystansują go od chrześcijaństwa i podkreślić, że choć koncepcje, którymi posługuje się Nietzsche służą mu do ugruntowania antychrześcijańskiego przesłania, to swe istnienie zawdzięczają niemiecko-panteistycznej mistyce chrześcijańskiej. Gdyby jednak ktoś miał wciąż wątpliwości co do słuszności obranej przez nas drogi, to wypadałoby przypomnieć, że metoda, którą zastosowaliśmy w pracy, jest z ducha Nietzscheańska. Nietzsche dowodził przecież w swoich tekstach, że nowożytność wyrasta na gruncie dualistycznej metafizyki chrześcijańskiej i że jest w swej istocie zsekularyzowanym chrześcijaństwem. My z kolei dowiedliśmy, że problem wolności i konieczności w filozofii Nietzschego jest w znacznej mierze zeświecczoną wersją fundamentalnego w niemieckiej mistyce panteistycznej zagadnienia wolności i konieczności. Ostrze podejrzliwości, które Nietzsche kierował między innymi na nowożytność, postanowiliśmy więc ostatecznie skierować na samą filozofię Nietzschego. Wszak sam myśliciel zalecał daleko idącą ostrożność w stosunku do swoich pism¹.

¹ W nieopublikowanych za życia Nietzschego notatkach możemy przeczytać słowa, jakie Nietzsche kieruje do swych czytelników: „Chciałbym tu ostrzec płomienną, spragnioną przekonań młodzież, aby nie brała moich nauk od razu za drogowskaz życia, lecz raczej za tezy do rozważenia, z których praktycznym wprowadzeniem ludzkość może czekać dopóty, dopóki nie obronią się one należycie przed wątpliwościami i racjami”. Natomiast w liście do Carla Fuchsa napisał: „Nie jest bynajmniej konieczne, ani razu nie było też pożądane, by wstawiano się za mną: przeciwnie, pewna doza ciekawości, jak wobec obcej rośliny, wraz z pewnym ironicznym oporem, wydawałaby mi się nieporównywalnie inteligentniejszą postawą wobec mnie”. Por. F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009, s. 231; eKGWB, Brie fan Carl

Przyglądając się wpływowi niemieckiej mistyki panteistycznej na filozofię Nietzschego, w tym zwłaszcza na problematykę wolności i konieczności, należałoby zacząć od kwestii najistotniejszej, czyli metafizyki woli. Jak podkreśliśmy w pracy, idea, zgodnie z którą wola jest osnową rzeczywistości, po raz pierwszy pojawia się w pismach Mistra Eckharta, wpływając zarówno na następców dominikańskiego zakonnika, jak i na klasyczną filozofię niemiecką. Metafizykę woli Nietzsche przejął od mistyki głównie za pośrednictwem Schopenhauera, ponieważ to jego dzieła czytał najgorliwiej i to jego pesymistycznej, naznaczonej rezygnacją koncepcji woli życia przeciwstawia dążącą do manifestacji swej potęgi we wszystkim, co istnieje, wolę mocy. Koncepcja woli mocy nigdy by więc nie powstała, gdyby wcześniej Schopenhauer, silnie inspirując się niemiecką mistyką panteistyczną, nie uczynił z woli boskiej woli życia. Z metafizyką woli łączy się kwestia immanencji, ponieważ mistycy byli zorientowani na immanencję jako na obszar, w którym przejawia się Bóg. Dla nich wszystko było Bogiem i przejawem jego woli, z czego można wywieść wniosek, że przygotowali oni immanentystyczne stanowiska w filozofii niemieckiej, otwierając Nietzschemu drogę do wytworzenia koncepcji, zgodnie z którą wszystko jest wolą mocy i jej przejawem.

Nieodzowny metafizyce woli jest także motyw stawania się, ponieważ w panteizmie Bóg nie ma natury niezależnej od świata, lecz pojawia się wraz z jego zaistnieniem i poprzez świat dąży do uczynienia się jawnym w bycie. Rzeczywistość nie była więc dla mistyków zamkniętym i gotowym projektem, lecz czymś stającym się i dynamicznym. Człowiekowi przysługiwało w związku z tym aktywno-kreatywne uczestnictwo w stawaniu się Boga, czyli nadawanie określonego kształtu sobie i rzeczywistości. Wynikający z dynamicznej, stającej się struktury rzeczywistości nacisk na autokreację i kształtowanie świata również nigdy nie znalazłyby się w tekstach Nietzschego, gdyby nie niemiecko-panteistyczna mistyka chrześcijańska, którą w tym wypadku Nietzsche przejmuje głównie za pośrednictwem romantyków jenańskich. Böhme'owską koncepcję mówiącą o tym, że Bóg jest największym artystą, który nadaje sobie w świecie wielorakie i niepowtarzalne postaci, romantycy przekształcili bowiem w koncepcję o samostwórczej, stającej się naturze. Nadto bardzo istotny dla Jenańczyków był także kult wyrastającej ponad powszechność twórczej indywidualności, która nadawała światu sens. W niniejszej pracy dowiedliśmy, że twórcza, zdolna do wykroczenia poza powszechną naturę ludzką jednostka po raz pierwszy pojawia się w pismach Mistra Eckharta

Fuchs vom 29.07.1888, za: M. Soniewicka, *Utrata Boga. Filozofia woli Fryderyka Nietzschego*, Copernicus Center Press, Kraków 2016, s. 29.

i jego następców, zmierzając następnie przez romantyzm jenajski i idealizm niemiecki aż do Nietzschego. Idea samokształtującej się, wybitnej jednostki ulega oczywiście po drodze różnym transformacjom, niemniej sam rdzeń wzniesiony przez panteistyczną mistykę chrześcijańską, czyli myśl, że człowiek jest zdolny do przewyciężenia swojej natury i osiągnięcia nowej tożsamości, pozostaje nienaruszony i staje się fundamentem, na którym Nietzsche wzniesie ideę nadczłowieka. Nie trzeba chyba przypominać, jak znaczna jest to transformacja, bo o ile w mistyce wybitna jednostka oznaczała samorealizację Boga w człowieku, o tyle Nietzscheański nadczłowiek jest zapowiedzią ostatecznej i całkowitej dechrystianizacji świata.

Czy to w niemieckiej mistyce panteistycznej, czy w filozofii Nietzschego, człowiek osiąga prawdziwą wielkość w walce z zewnętrznymi przeciwnościami i z własnymi słabościami, co wpisuje się w koncepcję rzeczywistości jako areny sporu i konfliktów. Böhme pisał, że Bóg osiąga samorealizację poprzez poddanie się w świecie straszliwym zmaganiom i cierpieniom. Z kolei Nietzsche twierdził, że istotą życia jest dążenie przez wszystko, co istnieje do ekspresji swej potęgi i siły (woli mocy), przy czym dążenie to zasada się na nieustannym konflikcie i walce z zewnętrznymi i wewnętrznymi ograniczeniami. Nietzsche podziela zatem mające swe źródło w niemieckiej mistyce panteistycznej przekonanie, zgodnie z którym esencją wszelkiego życia jest konflikt i spór. Przekonanie to pojawia się w filozofii autora *Zaratustry* nie tylko dzięki idealizmowi niemieckiemu, który jest ogniwem pośrednim między Nietzschem a mistyką, ale również w wyniku inspiracji poglądami Darwina, Boschovicha, Wilhelma Rouxa i Afrikana Spira.

Omawiając związki między niemiecką mistyką panteistyczną a filozofią Nietzschego nie sposób nie wspomnieć o tym, że mistycy wykształcili nowe rozumienie etyki, które pośrednio wpłynęło na Nietzschego. Zgodnie z tym rozumieniem, dobro i zło nie są na zewnątrz, lecz we wnętrzu człowieka, w konsekwencji czego prawdziwą wartość mają nie zewnętrzne czyny, lecz wewnętrzne nastawienie jednostki i jej wola. Aby więc zewnętrzny czyn był dobry, powinien wypływać z głębi człowieka i być ekspresją jego prawdziwej istoty, a nie wyrazem posłuszeństwa wobec ustanowionego przez religijną ortodoksję systemu zakazów i powinności. Ślepe posłuszeństwo ortodoksji i wywodząca się z niego mechaniczna, zrytualizowana pobożność jest przez mistyków krytykowana jako nieautentyczna i powierzchowna. Dobrze ukazuje to nauka etyczna Mistra Eckharta, gdzie sama szczerza intencja dokonania dobrego uczynku ma tę samą wartość co dobry uczynek, podczas gdy rzekomo dobre, spełniane jedynie z poczucia obowiązku uczynki (na przykład regularne uczestnictwo w nabożeństwach, dawanie jałmużny) nie mają tak naprawdę

większej wartości, ponieważ nie towarzyszy im szczerą chęć ich spełnienia. U Nietzschego nie ma oczywiście przeciwstawienia czysto zewnętrznej, mechanicznej religijności płynącej z głębi ludzkiego ducha wierze prawdziwej, ale jest ten sam co w mistyce nacisk na autentyczność. Jako głosiciel immoralizmu, Nietzsche będzie mówił o zewnętrznej, skonwencjonalizowanej moralności i o jednostce, która chcąc przestrzegać ustanowionych przez tę moralność praw nie postępuje w zgodzie z własnym wnętrzem. Autor *Jutrzenki* wyciągnie z tego wniosek, że aby być autentycznym, należy wykroczyć poza powszechną, skonwencjonalizowaną moralność, w czym można widzieć pewną transformację wykształconego przez niemiecką mistykę panteistyczną nowego modelu etyki, zwłaszcza że dla mistyków osiągnięcie autentyczności również wiązało się z porzuceniem skonwencjonalizowanych praktyk (w ich przypadku demonstracyjnej pobożności), z wpisaniem w nie rozumieniem dobra i zła oraz ze staniem się całkowicie szczerym w stosunku do siebie i świata. Löwith pisał, że w swoim pragnieniu przemiany człowieka i świata Nietzsche jest na wskroś protestancki i protestujący². Gdyby przyjrzeć się bliżej tej tezie Löwitha, wypadaloby przyznać, że nie jest ona pozbawiona istotnych racji, bo to właśnie z ukształtowanego na protestanckim gruncie chrześcijańskiego sumienia, którym Nietzsche był obciążony³, można wywieść przemożną potrzebę autentyczności i prawości. Pamiętajmy, że niemiecką mistyką panteistyczną Nietzsche przejął także od Lutra, a pragnienie bycia nieskazitelnym i autentycznym przenika całą reformację, zwłaszcza w początkowej fazie jej działalności⁴. Choć więc Nietzsche bycie prawdziwym łączy z ateizmem i immoralizmem, to wiele w tej kwestii zawdzięcza badanej przez nas mistyce i Lutrowi, który przejął wypracowany przez niemiecką mistykę panteistyczną pogląd o byciu autentycznym, czyniąc go w swej twórczości znacznie bardziej wyrazistym niż miało to miejsce w mistyce.

² Por. K. Löwith, *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*, University of California Press, London 1997, s. 120.

³ Por. tamże.

⁴ Na przykład Jan Kalwin w *Istocie religii chrześcijańskiej* zauważa, że „wszyscy byle jak wielbią Boga, a bardzo nieliczni czczą, gdyż wszędzie widać dużą ostentację w ceremoniach, rzadko natomiast szczerą serca”. Zbieżność między Kalwinem a niemieckimi mistykami panteistycznymi w krytyce zrytualizowanej, powierzchownej pobożności, która nie opiera się na autentycznej więzi człowieka ze Stwórcą nie jest przypadkowa, ponieważ myśl Mistra Eckharta i jego następców stanowiła inspirację dla reformacji. Por. J. Kalwin, *Istota religii chrześcijańskiej. Księga I*, Towarzystwo Upowszechniania Myśli Reformowanej HORN, Świętochłowice 2020, s. 92.

Oprócz metafizyki woli, idei stawania się, koncepcji wybitnej, kształtującej siebie i świat jednostki, wizji rzeczywistości jako areny nieustannej walki i konfliktów oraz etyki, Nietzsche przejął również pośrednio od niemieckiej mistyki panteistycznej motyw pluralizmu. W interesującej nas mistyce pluralizm zrodził się na gruncie sprzeciwu wobec ortodoksji chrześcijańskiej i właściwego jej przywiązania do wypracowanych od wieków formuł i sposobów postępowania na drodze człowieka do Boga, a jego najwybitniejszym przedstawicielem jest autor *Teologii niemieckiej*, który kładł nacisk na indywidualną, przeciwstawną ortodoksyjnym praktykom religijnym drogę do Boga, podkreślając przy tym, że w każdym przejawie istnienia Bóg ukazuje się w zupełnie неповtarzalny sposób, dlatego zbytne poleganie w tym względzie na ortodoksji religijnej może być szkodliwe i zgubne dla człowieka. Pluralizm, który polegał w mistyce na różnorodności przejawiania się Boga w świecie, został w romantyzmie jenajskim przekształcony w różnorodność przejawiania się nie Boga, lecz samej ubóstwionej i dynamicznie ujętej natury i jej wytworów. Sprawilo to, że dążąca do przeobstwienia, samokształtująca się jednostka, w której Bóg przejawiał się w неповtarzalny sposób, przekształciła się w twórczą i wybitną indywidualność, będącą szczególnym przejawem natury. Pisząc o oryginalnych indywidualnościach jako o szczególnych przejawach natury, romantycy inicjują tym samym nurt filozofii życia, którego jedną z odmian stanie się twórczość Fryderyka Nietzschego. Przeciwwstawiając uniwersalizmowi indywidualizm i sławiąc wynikający z różnorodności przejawów życia pluralizm, Nietzsche podejmuje więc i rozwija na potrzeby własnej myśli wątki, których początki sięgają chrześcijańsko-niemieckiej mistyki panteistycznej. Nawet uczynienie z życia fundamentu filozofii jest, jak wykazaliśmy, głęboko osadzone w niemieckiej mistyce panteistycznej, która daje impuls do powstania filozofii życia, ponieważ Bóg, jak pisze autor *Teologii niemieckiej*, jest *de facto* samym życiem, wszystkim, co istnieje. Nietzsche jednak jest wytworem innych czasów i kierują nim inne niż mistykami motywacje, dlatego też koncepcję życia wykorzystuje on do przeciwstawienia się tradycji dogmatyczno-metafizycznej oraz wyrastającej z tej tradycji idei Boga jako wrogiej życiu.

To, że Bóg jest wszystkim, co istnieje, dało mistykom asumpt do bezwzględnej afirmacji istnienia, w tym cierpienia i zła jako przejawów Boga i jego woli. Bezwzględna afirmacja Boga w każdym przejawie istnienia przeszła u Nietzschego w bezwarunkową miłość do losu, która zło i cierpienie czyni czymś koniecznym na drodze do nadczłowieczeństwa. *Unio mystica*, a więc zjednanie się indywidualnej woli ludzkiej z wolą boską, samoafirmacja Boga w człowieku, przechodzi w *amor fati*, czyli pojednanie się przez nadczłowieka z całością życia, a więc także z jego najbardziej problematycznymi aspektami.

Trzeba jednak wyraźnie podkreślić, że pominąwszy nie zawsze jednoznaczny i czasami trudny do ścisłego uchwycenia wpływ niemieckiej mistyki panteistycznej na Nietzschego, koncepcja *amor fati* wyrasta nie tyle z bezpośredniej inspiracji przez Nietzschego tą mistyką, co z chęci przeciwstawienia się Schopenhauerowskiemu pesymizmowi i religijnej ortodoksji chrześcijańskiej, która zdeprecjonowała doczesność na koszt zaświatów. Pomimo tego, motyw bezwarunkowej afirmacji istnienia pojawił się po raz pierwszy w niemieckiej mystyce panteistycznej, skąd zostaje przejęty przez romantyzm jenajski i filozofię życia.

Idea *amor fati*, tak jak *unio mystica*, związana jest z trójfazową historiozofią. W mystyce można ją wyprowadzić stąd, że najpierw mamy do czynienia z pierwotną jednością nieświadomego siebie Boga, następnie przejściem tej jedności w wielość, odpadnięciem jednostki od Boga, a na końcu z przywróceniem tej utraconej jedności w wyższej syntezie pojednania indywidualnej woli z wolą boską, osiągnięciem przez Boga samoświadomości w człowieku. Nietzsche natomiast, gdy pisze o pierwotnej jedności, wskazuje nie na nieświadomą siebie boskość, lecz na antyk jako na stan przedrefleksyjnej i dlatego nieświadomionej jedności z naturą, a o destrukcję tej pierwotnej jedności oskarża nowożytny procesy indywidualizacji i upodmiotowienia. Jego krytyka nowożytności jest jednak ambiwalentna, bo z jednej strony Nietzsche ukazuje nowożytność jako epokę destrukcji i upadku człowieka, z drugiej natomiast dostrzega, że dzięki nowożytnym procesom indywidualizacji i upodmiotowienia powstało refleksyjne indywiduum, które może w nieznanym wcześniej, bo w pełni świadomy sposób pojednać się w przyszłości z naturą. O ile więc w mystyce istniał pewien konieczny proces, który urzeczywistniał się w świecie, o tyle u Nietzschego, w wyniku przejęcia przez autora *Jutrzenki* trójfazowej historiozofii nie bezpośrednio od mistyki (w mystyce, przypomnijmy, występował jedynie jej schemat, a nie trójfazowa historiozofia *sensu stricto*), lecz od Schillera i Jenajczyków oraz przekształcenia jej pewnych założeń tak, by zgadzała się ona z określoną wizją świata (wszechświat nie realizuje żadnego celu, a życie ludzkie jest bezsensowne), osiągnięcie przez człowieka jedności z istnieniem nie jest z góry przesądzone, lecz zależne wyłącznie od działań człowieka.

Pojednanie się człowieka z naturą naprowadza nas na problem wolności i konieczności. W tradycji niemieckiej problem ten pojawia się najpierw w mystyce panteistycznej pod postacią próby pogodzenia indywidualnej, odseparowanej od Boga woli ludzkiej z uniwersalną wolą boską, a następnie ulega zapośredniczeniu w krytycyzmie Kanta i idealizmie niemieckim. Właściwe mystyce przekonanie o istniejącym napięciu między ludzką a boską wolą zostaje więc przekształcone w pogląd o deterministycznej naturze świata i wolnej, autonomicznej podmiotowości, która z uwagi na refleksyjność wyłamuje się z tego

świata. W mityce, najprościej ujmując, wolność była pierwotna w stosunku do konieczności i oznaczała bycie niezdeteminowanym i nieokreślonym, natomiast konieczność rozumiana była jako bycie tym oto określonym i przez to poddanym determinacji bytem. Ta pierwotna wolność, którą mistycy utożsamiali z nieświadomą samej siebie boskością, realizowała się w świecie w sposób całkowicie konieczny. Niczym niezdeteminowana boskość determinowała samą siebie do przejawiania się w człowieku i świecie w ściśle określony sposób, urzeczywistniając dzięki temu swoją wolność, co sprawiało, że na głębszym poziomie wolność była tożsama z koniecznością. U Nietzschego natomiast wolność, tak jak w mityce, polegała na samodeterminacji i manifestacji w świecie swojej natury, z tą jednak różnicą, że prawdziwą autonomię mogła osiągnąć wyłącznie jednostka, która stanowiła o sobie samej w oderwaniu od metafizycznego porządku, będąc całkowicie niepodległa i niezależna od czegokolwiek. Wolność nie jest zatem u Nietzschego wolnością pierwotnej praszubstancji, która urzeczywistnia się w człowieku i świecie, lecz wiąże się z indywidualnym wysiłkiem jednostki w wyzbytym metafizycznego sensu kosmosie. Tak rozumianej wolności zdaje się z kolei przeczyć koncepcja woli mocy, która za pośrednictwem człowieka i świata osiąga coraz wyższe stopnie mocy w sposób absolutnie konieczny, a więc wykluczający jakąkolwiek wolność ze strony istniejących w świecie indywidualów. Samo indywiduum, powie Nietzsche, jest koniecznym przejawem woli mocy, tej immanentnej światu sile, która manifestuje się we wszystkim, co istnieje. W kontekście problemu wolności i konieczności mamy więc zarówno w niemieckiej mityce panteistycznej, jak i filozofii Nietzschego to samo napięcie między wolną, będącą swoim własnym dziełem jednostką a koniecznością całości istnienia, ponieważ tak w mityce, jak i w myśli Nietzschego człowiek sam się określa i tworzy od podstaw, będąc zarazem przejawem czegoś odeń wyższego, a to dwie zupełnie wykluczające się perspektywy, bo jeśli człowiek jest przejawem woli boskiej bądź woli mocy, to nie jest w pełni niezależny, a wszelkie rzekomo autonomiczne akty jednostki nie są *de facto* jej autonomicznymi aktami. W mityce boskość okazuje się być tak naprawdę jedynym istniejącym podmiotem procesu kosmicznego, a u Nietzschego, mimo silnej indywidualistycznej tendencji, istnieje też obszerna, wielokrotnie ponawiana krytyka podmiotu jako samodzielnej i niezależnej substancji. W świecie nieustannego stawania się podmiot ten jest fikcją. W obliczu powyższych racji mogłoby się wydawać, że w myśli niemieckiego filozofa zwycięży perspektywa, w której indywiduum zostaje wchłonięte przez bezcelowy, wciąż powracający w tej samej formie świat stawania się, ale tak się jednak nie dzieje, wobec czego mamy u Nietzschego zarówno pozbawiony celowości, niemy kosmos, jak i świadomą i twórczą jednostkę, która temu pozbawionemu jakiegokolwiek celu i sensu kosmosowi nadaje cel i sens, i którą to Nietzsche

chce za pomocą wiecznego powrotu pojednać z odseparowanym i jakościowo różnym od niej światem, co w konsekwencji rodzi nieprzezwyciężalne trudności na gruncie teoretycznym. Zorientowanej na przyszłość i odseparowanej od świata jednostki nie można bowiem uzgodnić z naturalną całością istnienia, rozumianą jako odwieczny, niemający zamysłu i celu cykl powracania wszystkiego. Między wolną, wyemancypowaną ze świata podmiotowością a bezwzględną koniecznością wszystkiego, co jest, istnieje antynomia⁵. Antynomii tej nie znosi nawet uznanie ludzkiej woli za przejaw konieczności, bo wtedy postulat bezwarunkowej afirmacji istnienia traci swój sens, bo po co chcieć tego, co i tak z konieczności musi się zrealizować? Na tę samą trudność natrafiamy w niemieckiej mystyce panteistycznej, bo jaki jest sens dążyć do jedności z Bogiem i wyrzekać się w jej imię własnej woli, skoro wola boska i tak koniecznie przejawia się we wszystkim, co jest i nie ma ostatecznie nic, co działałoby niezależnie od niej i nie podlegało jej zamysłom? Separacja od woli boskiej w rzeczywistości nie istnieje, bo wszystko nią jest. Jak zauważył Jakub Böhme, także piekło jest przejawem Boga i jego wszechwoli. Czy więc będę chciał zjednoczyć się z wolą bożą, czy nie, wola boża i tak z konieczności przejawia się we wszystkim; wszelkie wysiłki w tym czy w przeciwnym kierunku także wydają się daremne, bo czegokolwiek bym nie uczynił, i tak będzie to realizacją wszechobecnej konieczności pojętej czy to jako wola boża, czy też jako powtarzający się w nieskończoność los. Pojednanie wolności z koniecznością za sprawą wiecznego powrotu w wersji kosmologiczno-fizycznej jest więc w teorii niemożliwe. Nietzsche był zresztą w pełni świadomy trudności i napięć roszadujących od wewnątrz jego myśl, co spowodowało, że w ostatnim etapie swojej twórczej działalności zaniechał dalszych prób teoretycznego uprawomocnienia swej filozofii⁶. Jako zwolennik sceptycyzmu podważał on w nieprzeznaczonych do publikacji notatkach swoje własne założenia i tezy, a finalnie zaniechał wszelkich opisów świata usiłujących uchodzić za prawomocne i obiektywne, porzucając tym samym nadzieję na nadanie ludzkiej egzystencji absolutnej wartości poprzez uzgodnienie jej z całością świata. Jak bowiem pojednać człowieka ze światem, skoro w wyniku przewartościowania nihilizmu świat jawi się w swym tragizmie jako bezwartościowy i absurdalny, jako zdarzenie bez planu i najgorszy rodzaj konieczności⁷, a nie jako sensowna całość, na której

⁵ Por. K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, Antyk, Kęty 2002, s. 209.

⁶ Por. P. Pieniżek, *Ostatnie dzieło: moc iluzji versus wola mocy*, w: F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie. Tom 13 (Notatki z lat 1887–1889)*, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2012, s. 13.

⁷ Por. tamże, s. 30.

łono wzbogacona o samoświadomość jednostka mogłaby powrócić? Ponadto, jeśli, jak chciał Nietzsche, istnieje wyłącznie rzeczywistość nieustannego przepływu i stawania się, to wszelkie nasze jej opisy będą z konieczności nieadekwatne względem niej. Jak zatem za pomocą refleksyjnej świadomości pojednać się ze światem, do którego nie stosują się opisy tego świata wygenerowane przez refleksyjną świadomość? Konsekwencją nieustannego podważania własnych założeń i tez musiał być zatem teoriopoznawczy sceptycyzm i towarzysząca mu świadomość niemożliwej syntezy człowieka ze światem.

Czy jednak faktycznie jest tak, że teoretyczna niemożliwość syntezy wolności z koniecznością świadczy o niechybnej klęsce filozofii Nietzschego? Nie, jeśli potraktujemy wieczny powrót jako egzystencjalny imperatyw, który miałby zachęcić jednostkę do przyjęcia pewnej określonej postawy wobec życia, a właśnie ta wykładnia wiecznego powrotu dominuje w opublikowanych przez autora *Narodzin tragedii* dziełach. W antropologiczno-etycznej wykładni wiecznego powrotu ludzka wola zgadza się na afirmację i powtórzenie wszystkiego, co istnieje w identycznej formie i nie ma już tutaj napięcia między wolnością a koniecznością, bo nie chodzi tu o faktyczny opis świata, który powraca w tej samej formie w nieskończoność, lecz o etyczny postulat, który ma wzbudzić w jednostce afirmatywne nastawienie do życia. Jakkolwiek byśmy nie oceniali wysiłków Nietzschego, nie powinno umknąć naszej uwadze, że autor *Zaratustry* całe życie walczył z silnie zakorzenionymi w filozofii prądami, które można określić wspólnym mianem negacji życia, czy to pod postacią ortodoksyjnego chrześcijaństwa, które w obliczu wiecznego, doskonałego i niezmiennego Boga uczyniło przemijające, niedoskonałe i zmienne ludzkie życie całkowicie bezwartościowym, czy też jako skrycie chrześcijański, bo opierający się na zanegowaniu siebie i świata Schopenhauerowski pesymizm. Nietzsche nie mógł się pogodzić, że po „śmierci Boga” ludzkość może już na zawsze pogрузić się w odmętach rozpacz i beznadziei, dlatego głosił, że aby prawdziwie afirmować życie, należy przyjąć je takim, jakie jest, wraz ze wszystkimi jego ciemnymi i tragicznymi stronami, do czego właśnie miał zachęcać postulat bezwzględnej afirmacji istnienia. Myśl Nietzschego, rozumiana i przeżywana właściwie, może więc inspirować jednostkę do przemiany i przewycięzania własnych słabości, stąd trudno mówić o porażce czy klęsce w odniesieniu do tej filozofii. Jedyne, wobec czego można by było mieć w tym wypadku wątpliwość, to to, czy postulat etyczny i eksperyment myślowy są w stanie doprowadzić do przewartościowania ludzkiej egzystencji i zastąpienia jej negacji afirmacją, skoro zdobycze współczesnej nauki upewniają nas o beznadziejności i bezznaczeniowości naszego istnienia w bezcelowym i przypadkowym kosmosie. Wydaje się, że na tle niedającego się odczarować tragizmu istnienia człowiek nie ma innego

wyjścia, bo jeśli nie nada swojej egzystencji bezwzględnego znaczenia, to zostanie porwany przez prądy rezygnacji i zwątpienia. Albo więc afirmacja i sensotwórcze działanie pomimo absurdu i przeciwności, albo negacja i zrodzony z tej negacji totalny paraliż ludzkiej woli. Właśnie przed tym totalnym paraliżem ludzkiej woli Nietzsche chciał uchronić człowieka, gdy usiłował pojednać go z całością istnienia.

Podsumowując, w pracy przyglądaliśmy się problemowi wolności i konieczności w filozofii Nietzschego oraz wpływowi, jaki w zakresie tego zagadnienia wywarła na Nietzschego niemiecka mistyka panteistyczna. W przeprowadzonych przez nas analizach udało nam się dowieść, że Nietzsche, mimo swego bezkompromisowego ateizmu i radykalnej krytyki chrześcijaństwa, jest dziedzicem chrześcijańsko-niemieckiej mistyki panteistycznej, która oddziaływała na niego głównie za pośrednictwem idealizmu niemieckiego. Obszar, który w historii badań nad twórczością Nietzschego pozostaje w zasadzie nietknięty, dotyczy właśnie związków myśli autora *Zaratustry* z niemiecką mistyką panteistyczną, toteż niniejsza publikacja wskazuje nową drogę interpretacji tej filozofii.

BIBLIOGRAFIA

Literatura podmiotowa

- Nietzsche F., *Antychryst, Vis-a-Vis Etiuda*, Kraków 2015.
- Nietzsche F., *Dzieła wszystkie. Tom 1 (Narodziny tragedii, Niewczesne rozważania)*, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2012.
- Nietzsche F., *Dzieła wszystkie. Tom 10 (Notatki z lat 1882–1884)*, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2019.
- Nietzsche F., *Dzieła wszystkie. Tom 12 (Notatki z lat 1885–1887)*, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2012.
- Nietzsche F., *Dzieła wszystkie. Tom 13 (Notatki z lat 1887–1889)*, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2012.
- Nietzsche F., *Ecce homo. Jak się staje, czym się jest*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009.
- Nietzsche F., *Fragmenty wykładu o historii wymowy greckiej (1874)*, „Sztuka i Filozofia” 2001, nr 19.
- Nietzsche F., *Jutrzenka, czyli myśli o przesądach moralnych*, Vis-a-Vis Etiuda, Kraków 2017.
- Nietzsche F., *Ludzkie, arcyłudzkie*, Nakład Jakóba Mortkowicza, Warszawa 1908.
- Nietzsche F., *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.
- Nietzsche F., *Pisma pozostałe*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009.
- Nietzsche F., *Poza dobrem i złem*, Vis-a-Vis Etiuda, Kraków 2010.
- Nietzsche F., *Radosna wiedza, Słowo/Obraz Terytoria*, Gdańsk 2008.
- Nietzsche F., [KSA] *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin–New York 1967–1977 (1988; 1999; 2001).
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, Vesper, Poznań 2006.
- Nietzsche F., *Wędrowiec i jego cień*, Nakład Jakóba Mortkowicza, Warszawa 1909.
- Nietzsche F., *Wola mocy*, Vis-a-Vis Etiuda, Kraków 2015.
- Nietzsche F., *Z genealogii moralności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.
- Nietzsche F., *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, Vis-a-Vis Etiuda, Kraków 2015.

Literatura przedmiotowa

- Angelus Silesius (Anioł Ślązak), *Anielski wędrowiec (Wybór)*, Biblioteka Telgte, Poznań 2007.
- Anioł Ślązak, *Cherubinowy wędrowiec. Poglądowe opisanie czterech spraw ostatecznych*, Konwersatorium im. Josepha von Eichendorffa, Opole 2012.
- Archarya V., *Nietzsche's Meta-Existentialism*, Walter de Gruyter, Berlin 2014.
- Arendt H., *Wola*, Czytelnik, Warszawa 1996.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Asmuth C., *Nietzsches Kritik der Willensfreiheit in «Menschliches, Allzumenschliches»*, https://www.sartreonline.com/Nietzsches_Kritik_der_Willensfreiheit.pdf (6.01.2020).
- Augustyniak P., *Inna boskość. Mistrz Eckhart, Zaratustra i przewycięzenie metafizyki*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2009.
- Augustyniak P., *Istnienie jest Bogiem, ja jest grzechem. Rozprawa o Teologii niemieckiej, Mistrzu Eckharcie, Lutrze, wolnych duchach i boskiej woli*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2013.
- Baczko B., *Rousseau: samotność i wspólnota*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2009.
- Baranowska M., *Nadczłowiek, czyli negacja religijności*, „*Studia Iuridica Toruniensia*” 2014, nr 15.
- Baranowska M., *Nietzsche o wolności jednostki, czyli o niespełnionych i spełnionych marzeniach*, „*Roczniki Filozoficzne*” 2016, nr 64.
- Baranowska M., *Wola mocy a wolność w filozofii Fryderyka Nietzschego*, w: O. Górecki (red.), *Wolność człowieka i jej granice. Antologia pojęcia w doktrynach polityczno-prawnych. Od Nietzschego do współczesności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2019.
- Barbarić D., *Der kommende Gott. Dionysos bei Nietzsche und Schelling*, w: L. Hühn, Ph. Schwab (red.), *Die Philosophie des Tragischen. Schopenhauer – Schelling – Nietzsche*, De Gruyter, Berlin–Boston 2011.
- Bäumer M., *Das moderne Phänomen des Dionysischen und seine „Entdeckung“ durch Nietzsche*, „*Nietzsche Studien*” 1997, nr 6.
- Behler E., *Irony and the Discourse of Modernity*, University of Washington Press, Seattle–London 1990.
- Benisz H., *Filozofia i sztuka u Nietzschego: od krytyki filozofii wystrzegającej się sztuki do pochwały sztuki stającej się filozofią*, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, Kraków 1995.
- Benisz H., *Nietzsche i filozofia dionizyjska*, Akademia Wychowania Fizycznego Józefa Piłsudskiego, Warszawa 2001.

- Benisz H., *Schopenhauer – Nietzsche – Heidegger. Fundamentalne kwestie filozofii życia*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2015.
- Benisz H., *Wieczne powroty wieczności według Nietzschego. Dionizyjskie wizje*, w: B. Banasiak, P. Pieniążek, M. Bogusławski (red.), *Nietzsche seminarium. Tom 1. Wokół Nietzschego*, Adam Marszałek, Toruń 2009.
- Bieńkowska E., *Dwie twarze losu: Nietzsche – Norwid*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1975.
- Böhme J., *Mysterium ziemskie i niebieskie*, Instytut Wydawniczy Rozekruis Pers, Wierluń 2008.
- Böhme J., *Ponowne narodziny*, Wydawnictwo Brama, Poznań 1993.
- Böhme J., *Sześć punktów teozoficznych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.
- Breazeale D., *Problem Hegel-Nietzsche*, „Sztuka i Filozofia” 1997, nr 14.
- Brejda J., *Ewangelia Zaratusztry*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.
- Brobjer T. H., *Nietzsche’s Philosophical Context. An Intellectual Biography*, University of Illinois Press, Illinois 2008.
- Brooks S., *Nietzsche’s Culture War. The Unity of the Untimely Meditations*, Palgrave Macmillan, London 2018.
- Buczyńska-Garewicz H., *Czytanie Nietzschego*, Universitas, Kraków 2013.
- Buczyńska-Garewicz H., *Wieloznaczność myśli o wiecznym powrocie wszystkiego*, w: M. Proszak (red.), *Boska radość powtórzenia. Idea wiecznego powrotu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014.
- Budzik S., *Ocalić wolność*, w: T. Adamczyk (red.), *Wolność ocalona. Chrześcijańskie światło na ludzkich drogach*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2016.
- Bujak M., *Marcina Lutra koncepcja „niewolnej woli” w świetle doktryny Kościoła katolickiego*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 2012, nr 21.
- Chaberek M., *Wkład chrześcijaństwa w formowanie idei wolności w kulturze europejskiej na tle wybranych poglądów starożytnych i nowożytnych*, „Logos i Ethos” 2018, nr 2.
- Chlewicki M., *Nietzsche i mistyka wiecznego powrotu*, „Sztuka i Filozofia” 2006, nr 28.
- Citkowska-Kimla A., *Państwo, religia, historia. Myśl polityczna Novalisa Friedricha von Hardenberga*, Dom Wydawniczy Rafael, Kraków 2006.
- Copleston F., *Historia filozofii. Tom 6. Od Wolffa do Kanta*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1996.
- Copleston F., *Historia filozofii. Tom 7. Od Fichtego do Nietzschego*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2006.
- Crowell S., *Existentialism and its legacy*, w: S. Crowell (red.), *The Cambridge Companion to Existentialism*, Cambridge University Press, New York 2012.
- Deleuze G., *Nietzsche i filozofia*, Wydawnictwo Oficyna, Łódź 2012.
- Dudley W., *Hegel, Nietzsche and Philosophy Thinking Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

- Fichte J. G., *Powołanie człowieka*, Antyk, Kęty 2002.
- Fichte J. G., *Teoria wiedzy. Wybór pism. Tom I*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.
- Fink E., *Nietzsche's Philosophy*, Continuum, London 2003.
- Frankfurtczyk, *Teologia niemiecka*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2013.
- Gałkowski W., *Wolność moralna w ujęciu Sokratesa i Arystotelesa*, „Roczniki Filozoficzne” 1973, nr 2.
- Ganowicz-Bączyk A., *Wpływ nowożytnego antropocentryzmu na relację człowieka do przyrody. Część pierwsza*, „Studia Ecologiae et Bioethicae UKSW” 2011, nr 9.
- Gemes K., *Nietzsche on Free Will, Autonomy, and the Sovereign Individual*, w: K. Gemes, S. May (red.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford University Press, New York 2009.
- Gilson E., *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, PAX, Warszawa 1953.
- Gillner H., *Fryderyk Nietzsche. Filozoficzna i społeczna doktryna immoralizmu*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965.
- Gogrof-Voorhees A., *Romantyzm a nowoczesność*, w: M. Kruszelnicki (red.), *Nietzsche i romantyzm*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2013.
- Green M. S., *Eternal recurrence in a Neo-Kantian context*, „Kriterion Revista de Filosofia” 2013, nr 54.
- Hegel G. W. F., *Fenomenologia ducha. Tom I*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1963.
- Hegel G. W. F., *Fenomenologia ducha. Tom II*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965.
- Hegel G. W. F., *Wykłady z filozofii dziejów*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958.
- Hegel G. W. F., *Wykłady o estetyce. Tom I*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1964.
- Hegel G. W. F., *Zasady filozofii prawa*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969.
- Heidegger M., *Drogi lasu*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.
- Heidegger M., *Nietzsche. Tom I*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Heidegger M., *Nietzsche. Tom II*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Höffe O., *Immanuel Kant*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1995.
- Hühn L., Schwab P. (red.), *Die Philosophie des Tragischen. Schopenhauer – Schelling – Nietzsche*, De Gruyter, Berlin–Boston 2011.
- Immerwahr R., *Słowo „Romantisch” i jego historia*, „Pamiętnik Literacki” 1978, nr 69.
- Jankowski O. A. i in. (red.), *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Pallottinum, Warszawa 1982.

- Jaspers K., *Filozofia egzystencji*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1990.
- Jaspers K., *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2012.
- Jaspers K., *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1991.
- Jesic M., Andreansky E., *Heidegger wobec kartezjańskiej koncepcji nauki nowożytnej*, „Idea – studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 2011, nr XXII.
- Jeske-Choiński T., *Walka Lutra z katolicyzmem*, Armoryka, Sandomierz 2016.
- Kalwin J., *Istota religii chrześcijańskiej. Księga I*, Towarzystwo Upowszechniania Myśli Reformowanej HORN, Świętochłowice 2020.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, Hachette, Warszawa 2009.
- Kant I., *Metafizyka moralności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2019.
- Kant I., *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, Zielona Sowa, Kraków 2005.
- Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*, Znak, Kraków 1993.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Antyk, Kęty 2002.
- Kaszyński S. H., *Fryderyk Schiller. Dzieła wybrane. Tom I*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006.
- Kierkegaard S., *Dziennik (wybór)*, KUL, Lublin 2000.
- Kierkegaard S., *Recenzja literacka*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008.
- Kierkegaard S., *Wprawki do chrześcijaństwa*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2014.
- Kobyliński A., *Chrześcijaństwo i nowożytność*, „Collectanea Theologica” 2004, nr 74.
- Kobyliński A., *Pojęcie autonomii w myśli Romano Guardiniego*, „Studia Philosophiae Christianae” 2005, nr 2.
- Kochanowska E., *Romantyczna literatura wobec nauki. Henryk Offerdingen Novalisa i Genesis z ducha Słowackiego*, Oficyna Wydawnicza Atut, Wrocław 2002.
- Kolakowski L., *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Kosian J., *Filozofia nadziei*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1997.
- Kosian J., *Mistyka śląska. Mistrzowie duchowości śląskiej. Jakub Boehme, Anioł Ślązak i Daniel Czepko*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001.
- Kuderowicz Z., *Fichte*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1963.
- Kuderowicz Z., *Filozofia nowożytnej Europy*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989.
- Kuderowicz Z., *Hegel i jego uczniowie*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1984.
- Kuderowicz Z., *Nietzsche*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1976.
- Lacoue-Labarthe Ph., *Obejście*, „Teksty Drugie” 2004, nr 3.
- Letkiewicz S., *Moralność dla wszystkich czy dla każdego?*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2011.

- Lewandowski A., *Dialektyka nowoczesnego indywidualizmu na tle metamorfoz tradycji romantycznej. Od Rousseau do Nietzschego*, <http://dspace.uni.lodz.pl:8080/xmlui/handle/11089/12454> (5.04.2019).
- Lewandowski A., *Nietzsche i romantyczne niebezpieczeństwa nowoczesności*, w: M. Krużelnicki (red.), *Nietzsche i romantyzm*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2013.
- Lewandowski A., *Przyszły antyk – o greckim ideale Nietzschego*, w: B. Banasiak, P. Pieńiążek (red.), *Nietzsche seminarium. Tom 4. Nietzsche a tradycja antyczna*, Adam Marszałek, Toruń 2012.
- Lichtenberg H., *Fryderyk Nietzsche i jego filozofia*, Vis-a-Vis Etiuda, Kraków 2018.
- Lipiński C. (red.), *„Przedziwna to rzecz jest, człowiek”. Angelusa Silesiusa myśli o jedności świata. Wybór rozpraw i poezji*, Wydawnictwo Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej im. Angelusa Silesiusa, Wałbrzych 2005.
- Llácer T., *Nietzsche. Nadczłowiek i wola mocy*, Hachette, Warszawa 2015.
- Łojek S., *Hegel i Nietzsche wobec problemu polityczności*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2015.
- Lovejoy A. O., *Wielki łańcuch bytu*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2009.
- Löwith K., *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, ANTYK, Kęty 2002.
- Löwith K., *Kierkegaard i Nietzsche: filozoficzne i teologiczne przewyżczenie nihilizmu*, w: G. Sowiński (red.), *Wokół nihilizmu*, Wydawnictwo A, Kraków 2001.
- Löwith K., *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*, University of California Press, London 1997.
- Löwith K., *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.
- Luter M., *De Servo Arbitrio. O niewolnej woli*, Towarzystwo Upowszechniania Myśli Reformowanej „Horn”, Świętochłowice 2002.
- Magnus B., *Heidegger's Metahistory of Philosophy: Amor Fati, Beign and Truth*, Springer Science + Business Media Dordrecht, The Hague 1970.
- Magnus B., *Nietzsche's Existential Imperative*, Indiana University Press, Bloomington –London 1978.
- Magnus B., *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Marszałek R., *Mitologia a rozum instrumentalny. Fundament procesu dziejowego w dziele późnego Schellinga*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2004.
- May S., *Nietzsche and the Free Self*, w: K. Gemes, S. May (red.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford University Press, New York 2009.
- McNeil B., *Nietzsche and Eternal Recurrence*, Palgrave Macmillan, Switzerland 2021.

- Migasiński J., *Filozofia nowożytna*, Wydawnictwo Stentor, Warszawa 2011.
- Miodoński L., *Całość jako paradygmat rozumienia świata w myśli niemieckiej przełomu romantycznego*, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2001.
- Miodoński L., *Filozofia religii Arthura Schopenhauera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1996.
- Mistrz Eckhart, *Dzieła wszystkie. Tom 1, W drodze*, Poznań 2013.
- Mistrz Eckhart, *Kazania, W drodze*, Poznań 1986.
- Müller-Lauter W., *Fryderyk Nietzsche: logika nihilizmu*, „Nowa Krytyka” 2003, nr 15.
- Müller-Lauter W., *Nietzschego nauka o woli mocy (2)*, „Edukacja Filozoficzna” 2000, nr 30.
- Namowicz T., *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2000.
- Norman J., *Nietzsche i wczesny romantyzm*, w: M. Kruszelnicki (red.), *Nietzsche i romantyzm*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2013.
- Novalis, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – Studia – Fragmenty*, Czytelnik, Warszawa 1984.
- Nowak-Juchacz E., *Autonomia jako zasada etyczności. Kant, Fichte, Hegel*, Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2002.
- Nowicki S. F., *Jakub Boehme. Życiorys*, http://www.gnosis.art.pl/e_gnosis/aurea_catena_gnosis/boehme/boehme_zyciorys.htm (13.11.2018).
- Nowotniak J., *Samowiedza filozofa. Johanna Gottlieba Fichtego poszukiwanie jedności*, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1999.
- Pałasiński P., *Bóg wiecznego powrotu tego samego w filozofii Fryderyka Nietzschego*, „Teologia i Człowiek” 2016, nr 3.
- Pałasiński P., *Pojęcie woli mocy Fryderyka Nietzschego*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum” 2016, nr 1.
- Panasiuk R., *Schelling*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987.
- Pearson K. A., *Nietzsche's brave new world of force: On Nietzsche's 1873 „Time Atom Theory” fragment and the matter of Boscovich's influence on Nietzsche*, „Journal of Nietzsche Studies” 2000, nr 20.
- Pieniążek P., *Historia i nowoczesność. Nietzsche wobec historiozofii romantycznej (F. Schlegel, Novalis)*, w: M. Kruszelnicki (red.), *Nietzsche i romantyzm*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2013.
- Pieniążek P., *Jednostka i kosmos. Rozdarta wieczność w Nietzscheańskiej wizji wiecznego powrotu*, w: M. Proszak (red.), *Boska radość powtórzenia. Idea wiecznego powrotu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014.
- Pieniążek P., *„Luter a nowożytna idea wolności: od krytyki liberum arbitrium do wolności egzystencjalnej”*, złożony do druku w materiałach z konferencji „Marcin Luter i filozofia”, Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie, Kraków, 28–29.09.2017.

- Pieniążek P., *Między historią a kosmosem – problem autonomii u Nietzschego*, w: S. Mocalek (red.), *Zoon Politikon*, Centrum Wspierania Aktywności Lokalnej CAL, Warszawa 2011.
- Pieniążek P., *Miłość, śmierć, nicłość. Wątki romantyczne w Nietzschego krytyce dekadencji*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2018, t. 3-4.
- Pieniążek P., *Nietzsche – agon (w) Grecji i (w) nowoczesności*, w: B. Banasiak, P. Pieniążek (red.), *Nietzsche seminarium. Tom 4. Nietzsche a tradycja antyczna*, Adam Marszałek, Toruń 2012.
- Pieniążek P., *Nietzsche i religia: puste epifanie boskości*, w: K. Dworakowska, K. Matuszewski, J. Wroński (red.), *Nietzsche seminarium. Tom 8. Nietzsche i religijność*, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2017.
- Pieniążek P., *Okrutna nowoczesność. Wiara i historia w myśli Kierkegaarda (ze statym odniesieniem do Nietzschego)*, w: P. Pieniążek i inni (red.), *Księga poświęcona pamięci Wiesława Gromczyńskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2010.
- Pieniążek P., *Podjęta wolność: Kierkegaard i Nietzsche jako krytycy wolności politycznych*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 2013, nr 19.
- Pieniążek P., *Schiller/Nietzsche: nowoczesność, kultura, historiozofia*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2010, nr 3.
- Pieniążek P., *Stirner i Nietzsche – perspektywa egzystencjalna*, w: K. Feć (red.), *Max Stirner – wokół indywidualizmu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2018.
- Pieniążek P., *Suwerenność a nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji myśli Nietzschego*, Wydawnictwo Toporzeń, Wrocław 2009.
- Pieniążek P., *Światła zgasłych gwiazd. Nietzsche wobec tradycji metafizyczno-religijnej*, w: E. Nowina-Sroczyńska, S. Latocha (red.), *Nowe czytanie tradycji. Z inspiracji Rókiem Kolbergowskim*, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ, Łódź 2016.
- Pieniążek P., *Wola i konieczność. Kształtowanie się egzystencjalnej koncepcji wolności*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2017, nr 48.
- Pieniążek P., *Wolna konieczność: Schopenhauer wobec Schellinga*, w: M. Poręba, B. Działożyński (red.), *Między metafizyką a fenomenologią. W stronę Jacka Migasińskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018.
- Pieniążek P., *Wieczny powrót jako powrót siły w filozofii Fryderyka Nietzschego*, w: W. Mackiewicz (red.), *Renesans niemieckiego marksizmu a marksizm współczesny*, COM SNP, Warszawa 1990.
- Pietrzak J., *Nietzscheańska koncepcja wychowania*, Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Słupsku, Słupsk 1997.
- Pippin R., *How to overcome oneself: Nietzsche on freedom*, w: K. Gemes, S. May (red.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford University Press, New York 2009.
- Piórzyński J., *Absolut, człowiek, świat. Studium myśli Jakuba Böhme i jej źródeł*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1991.

- Piórczyński J., *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, Wydawnictwo Leopoldinum, Wrocław 1997.
- Piórczyński J., *Problem panteizmu w Schellingańskiej filozofii wolności*, w: W. P. Glinkowski, A. Nowaczyk, J. Piórczyński (red.), *Rozum w dziejach. Księga jubileuszowa profesora Ryszarda Panasiuka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2001.
- Piórczyński J., *Wolność człowieka i Bóg. Studium filozofii F.W.J. Schellinga*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.
- Pöltner G., *Estetyka filozoficzna*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011.
- Prokopiuk J., *Anioł Ślżak – mistyk barokowy*, http://www.gnosis.art.pl/biblioteka_gnosis/biblioteka_Gnosis_anioł_slazak.htm (1.01.2019).
- Przybyła H., *Kategoria wolności w myśli starożytnej i średniowieczu*, w: U. Zagóra-Jonszta, R. Pęciak (red.), *Kategoria wolności w ujęciu wybranych kierunków myśli ekonomicznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach, Katowice 2016.
- Pyznar K., *Koncepcja rzeczywistości w późnej filozofii Nietzschego*, „Argument” 2013, nr 1.
- Rasmussen U. H., *The Memory of God. Hans Blumenberg's Philosophy of Religion*, University of Copenhagen, Copenhagen 2009.
- Reginster B., *The Affirmation of Life. Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London, England 2006.
- Richardson J., *Nietzsche's New Darwinism*, Oxford University Press, Oxford 2004.
- Rolka M., *Zagadka Ariadny – mityczny szyfr wiecznego powrotu*, w: M. Proszak (red.), *Boska radość powtórzenia. Idea wiecznego powrotu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014.
- Scheler M., *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987.
- Scheler M., *Resentyment a moralność*, Czytelnik, Warszawa 1977.
- Schelling F. W. J., *Filozofia objawienia. Ujęcie pierwotne. Tom I*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Schelling F. W. J., *Filozofia sztuki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018.
- Schelling F. W. J., *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, Inter Esse, Kraków 2003.
- Schelling F. W. J., *System idealizmu transcendentnego. O historii nowszej filozofii (z wykładów Monachińskich)*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1979.
- Schelling F. W. J., *Światowieki. Ułamek z roku 1815*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007.
- Schiller F., *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, Czytelnik, Warszawa 1972.
- Schlegel F., *Filozofia życia*, Hachette, Warszawa 2011.
- Schlegel F., *Fragmety*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.
- Schopenhauer A., *O religii*, Vis-a-Vis Etiuda, Kraków 2013.

- Schopenhauer A., *O samobójstwie i inne pisma pomniejsze*, Wydawnictwo A, Kraków 2000.
- Schopenhauer A., *O wolności ludzkiej woli*, Wydawnictwo bis, Warszawa 1991.
- Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie, Tom I*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1994.
- Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie. Tom II*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1995.
- Schopenhauer A., *W poszukiwaniu mądrości życia. Tom II*, Antyk, Kęty 2006.
- Siemek M. J., *Fichte w kontekście*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017.
- Siemek M. J., *Fryderyk Schiller*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1970.
- Sienkiewicz E., *Wolność osoby ludzkiej w kontekście wiary*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2002, nr 12.
- Słowiński T., *Radykalizacja projektu transcendentnego? Kantowskie źródła epistemologii Nietzschego*, Toporzeł, Wrocław 2009.
- Soniewicka M., *Utrata Boga. Filozofia woli Fryderyka Nietzschego*, Copernicus Center Press, Kraków 2016.
- Spaemann R., Low R., *Cele naturalne*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008.
- Szklarska A., *Wątki chrześcijańskie w filozofii Nietzschego*, w: K. Dworakowska, K. Matuszewski, J. Wroński (red.), *Nietzsche seminarium. Tom 8. Nietzsche i religijność*, Wydawnictwo Oficyna, Łódź 2017.
- Szymona W., *Mistrz Eckhart*, WAM, Kraków 2004.
- Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, Znak, Kraków 1996.
- Tański M., *Niezawłaszczone królestwo. Mistyka mistrzów nadreńskich Jana Eckharta i Jana Taulera z perspektywy egzystencjalnej*, Instytut Wydawniczy „Maximum”, Kraków 2008.
- Tauler J., *Kazania*, W drodze, Poznań 1985.
- Tauler J., *Ustawy duchowe. Dzieło z XIV wieku*, Armoryka, Sandomierz 2017.
- Taylor C., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Tomasz à Kempis, *Ogródek różany*, Duc in Altum, Warszawa 2013.
- Welte B., *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*, Herder Freiburg, Breisgau 1992.
- Wehr G., *Jakob Böhme*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1999.
- Williams L. L., *Nietzsche's Mirror. The World as Will to Power*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2001.
- Williams R. R., *Tragedy, Recognition, and the Death of God. Studies in Hegel and Nietzsche*, Oxford University Press, United Kingdom 2012.
- Wiśniewska W., *Fryderyk Nietzschego krytyka wykształcenia niemieckiego: (na podstawie eseju F. Nietzschego „Dawid Strauss jako wyznawca i pisarz”)*, „Studia Philosophiae Christianae” 2006, nr 42/1.

- Wojtuniuk A. J., *Wolność i konieczność w myśli Arthura Schopenhauera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2011.
- Vattimo G., *Koniec nowoczesności*, Universitas, Kraków 2006.
- Yovel Y. (red.), *Nietzsche as Affirmative Thinker. Papers Presented at the Fifth Jerusalem Philosophical Encounter, April 1983*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht–Boston–Lancaster 1986.
- Zdybicka Z. J., *Problem ateizmu*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2012.
- Zientkowski P., *Krytyka teorii praw człowieka w filozofii Fryderyka Nietzschego*, Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, Warszawa 2017.
- Żelazna J., „Mam poprzednika, i to jakiego!”. Okoliczności powstawania Nietzscheańskiego Zaratustry, „Filo-Sofija” 2005, nr 1.
- Żelazny M., *Hegłowska filozofia ducha*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2000.
- Żelazny M., *Idea wolności w filozofii Kanta*, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 2001.
- Żygulski Z., *Fryderyk Schiller*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975.

Autor omawia problem wolności i konieczności w filozofii Nietzschego oraz wpływ, jaki w zakresie tej tematyki wywarła na Nietzschego niemiecka mistyka panteistyczna, głównie za pośrednictwem idealizmu niemieckiego. Z centralnym dla niemieckiej mistyki panteistycznej problemem wolności i konieczności związane są takie zagadnienia, jak: uznanie woli za osnowę rzeczywistości, idea stawania się, koncepcja wybitnej i kształtującej świat twórczej jednostki, motywy przewycięzania samego siebie, ujęcie świata jako areny nieustannej walki i sporu czy postulat bezwzględnej afirmacji życia. Przedstawiona w książce analiza filozofii autora *Tako rzecze Zaratustra* w kontekście jej związków z niemiecką mistyką panteistyczną wskazuje, że chcąc pojednać człowieka z całością istnienia, Nietzsche podejmuje oraz rozwija w swojej twórczości wytworzone przez niemiecką mistykę panteistyczną motywy i idee, stając się niekwestionowanym dziedzicem niemiecko-panteistycznej tradycji metafizyki woli, którą zainicjował Mistrz Eckhart.

Książka napisana jest z dużym rozmachem, dowodzącym erudycji autora – z pewnością wymagata lat pracy i wyczerpanych lektur. Jej twórca niejednokrotnie wręcz oczarowuje feeriami syntez ideowych, a także zadziwia zdolnością dostrzegania wpływów oraz zależności między różnymi myślicielami.

Z recenzji dr. hab. Michała Kruszelnickiego, prof. DSW

 WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

 wydawnictwo.uni.lodz.pl
 ksiegarnia@uni.lodz.pl
 (42) 645 38 83

Książka dostępna również
jako e-book

ISBN 978-83-8331-112-8

