

**PROBLEM
WOLNOŚCI
I KONIECZNOŚCI
W FILOZOFII
NIETZSCHEGO**

**MARCIN
DŹUGAJ**



**NIETZSCHE
WOBEC
TRADYCJI
NIEMIECKIEJ
MISTYKI
PANTEISTYCZNEJ**

PROBLEM WOLNOŚCI I KONIECZNOŚCI W FILOZOFII NIETZSCHEGO



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

[Kup książkę](#)

PROBLEM WOLNOŚCI I KONIECZNOŚCI W FILOZOFII NIETZSCHEGO

**MARCIN
DŹUGAJ**

**NIETZSCHE
WOBEĆ
TRADYCJI
NIEMIECKIEJ
MISTYKI
PANTEISTYCZNEJ**

Marcin Długaj (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 Koźbiał

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 Długaj, Łódź 2023

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2023

<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

[Kup książkę](#)

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 Pieniażek, 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. Pieniażek, *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 – wyzwała 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, słamszonym, 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 przezwyciężenia 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 twórcemu, 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 scalać 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 stopienie 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 Oficyna, 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 Oficyna, 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 Brejdak, 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 nieznany. 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 dość 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. Brejdak, *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 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 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 Mistrza Eckharta pisze, że Nietzsche, tak jak niemal cała mistyka niemiecka i Schopenhauer, uznaje wolę za podstawę 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, Mistrza 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-
ny i Tomasza z Akwinu. Zob. W. Rymkiewicz, *Wstęp. Filozof chaosu*, w: F. W. J. Schelling, *Światoweki. Ułamek z roku 1815*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 16.

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

²² Por. J. Piórczyński, *Absolut, człowiek, świat. Studium myśli Jakuba Böhme i jej
źródło*, 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 Zaratusztry 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, Zaratusztra 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 Zaratusztra*, a konkretniej we fragmencie, gdzie prorok Zaratusztra mówi do umierającego, przerażonego zbliżającą się śmiercią linoścokczka: „Na mą cześć, przyjacielu, nie masz tego wszystkiego, o czym mówisz: nie ma dyabła, nie ma piekła. Dusza twa umrze prędzej jeszcze niżli twe ciało: zбайд się więc lęku!”. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratusztra...*, 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 ekstatyczny 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 chcieć 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 *Zaratusztry* 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 nieznane. 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 rozwinie w dalszej części pracy. Stąd być może paradoksalne na pozór stwierdzenie Löwitha, że antychrześcijaństwo Nietzschego jest w istocie chrześcijańskie³⁷.

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 Oficyna, 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 jakiegokolwiek 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 (bezgrunt), 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 mistyczno-panteistycznych motywów do refleksji Nietzschego.

Komentując omówione w literaturze zależności między Nietzschem 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 Nietzschemu 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, mistyczno-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 przejmuję i za czym pośrednictwem; co przejmuję pośrednio, a co bezpośrednio z niemieckiego i śląskiego nurtu mistyczno-panteistycznego, a czego nie przejmuję. I gdy coś przejmuję – 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 poczynawszy, 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 zakorzenionego 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 Böhmie 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 ujmijmy 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 poczynając, a na Schopenhauerze kończąc, 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 okółofilozoficzne 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, powtórna 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 Schelligiankiej 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 konstituuje 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 niezbędny 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 źródeł 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 Schległowie, Schelling). Por. A. O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2009, s. 277.