



Ocena rozprawy doktorskiej mgr. Marcina Dżugaja  
pt. „Problem wolności i konieczności w filozofii Nietzschego. Nietzsche a tradycja  
niemieckiej mistyki panteistycznej”

Filozofia Friedricha Nietzschego była już interpretowana na tyle różnych sposobów, że wydawać by się mogło, iż każda kolejna interpretacja będzie tylko pozbawioną oryginalności kopią którychś z jej poprzedniczek. W tym wypadku stało się jednak inaczej, ponieważ Marcin Dżugaj zainteresował się dotąd bardzo rzadko eksplorowanym motywem powiązań poglądów Nietzschego z mistyką panteistyczną. Co ciekawe, Dżugaj sytuuje myśl Nietzschego w obrębie mistyki typu spirytualistycznego, a nie – jak można by się spodziewać – naturalistycznego. Oznacza to, że wspólna przestrzeń namysłu nad światem przywoływanych w rozprawie panteistów, w tym i Nietzschego, jest przesycona duchowością typu religijnego, uwarunkowaną boskością. Jest to dość kontrowersyjne czy wręcz ryzykowne podejście do myślenia propagatora idei śmierci Boga. Być może zdając sobie z tego sprawę, Dżugaj utrzymuje swe rozważania w klasycznej konwencji, wysuwając na pierwszy plan kwestię wolności i konieczności, a na drugim planie skrywa panteizującego Nietzschego. Tak oto w rozprawie splatają się dwa wątki – *stricte* filozoficzny i religijny, co znajduje też odzwierciedlenie w dwóch, jakby alternatywnych, tytułach, które nie są sformułowane jak tytuł i podtytuł, tylko jak dwa zupełnie różne, acz dopełniające się ujęcia tej samej rzeczywistości. Można by więc uznać, że mamy tu do czynienia z rozprawą dwuwątkową albo z dwiema rozprawami w jednej rozprawie. Formalnie rzecz biorąc, panteiści zajmowali się między innymi rozwiązywaniem problemu wolności i konieczności, ale chyba korzystniej byłoby pozostać przy jednym, bardziej pojemnym tytule niż otwierać się na dwa tropy myślowe, na jednoczesne podążenie dwiema ścieżkami do wyznaczonego celu.

Kolejnym oryginalnym aspektem rozprawy Dżugaja jest enigmatyczność wspomnianego celu. Wiemy, że został on wyznaczony, ale trzeba się trochę natrudzić, żeby odkryć, co nim jest. Zwykle w rozprawach doktorskich już na początku, w zwięźle napisanym wstępie, stawia się jasno określoną tezę, której podporządkowany jest cały wywód, natomiast w zakończeniu potwierdza się słuszność wcześniej postawionej tezy (sporadycznie spotykamy się z badaczami, którzy w zakończeniu stwierdzają, że postawili błędną tezę). Dżugaj odszedł od tego schematu. Napisany przez niego niezwykle długi wstęp sprawia wrażenie rozprawy samej w sobie (s. 3-58), poświęconej – jego zdaniem – transformacji woli: od woli boskiej do woli mocy, gdy tymczasem we wstępie tym znajdujemy charakterystykę mistyki w jej wczesnych i dojrzałych formach, rozważania na temat neoplatonizmu i prób pogodzenia go z chrześcijaństwem, eksplikacje pojęcia *Ungrund*, nawiązania do symboliki raju jako miejsca ontycznej pra-jedności, a nawet uwagi na temat Lucyfera. Wszystko to jest bardzo ciekawe, zwłaszcza że Dżugaj dobrze sobie radzi z analizą poglądów Mistra Eckharta, Jakuba Böhme, Anioła Ślązaka i z pojawiającymi się

w tym kontekście problemami teoretycznymi. Ten niby-wstęp powinien być jednak pierwszym rozdziałem, poświęconym mistyce (mistycyzmowi). Po tym rozdziale gładko przeszlibyśmy do kolejnego, który Dżugaj rozpoczyna od zaanonsowania zmierzchu mistyki i narodzin nowożytności.

Zasadniczo rzecz biorąc, cały pierwszy rozdział rozprawy obejmuje zagadnienia nowożytnej filozofii niemieckiej, poczynając od krytycyzmu Kanta, poprzez idealizm Fichtego, Schellinga i Hegla, aż po woluntaryzm Schopenhauera i Nietzschego. Dobrze się stało, że Dżugaj, zajmując się badaniem tej epoki, uwzględnił także pisarstwo Schillera i twórców wczesnoromantycznych, ponieważ dzięki temu zabiegowi znacząco rozszerzył spektrum badawcze o zjawiska okołofilozoficzne i kulturowe, pozwalające jeszcze lepiej rozeznaczyć istotną dla rozprawy problematykę wolności i konieczności. W pierwszym rozdziale pojawiają także m.in. idee Feuerbacha i Stirnera oraz, wyłamującego się z niemieckojęzycznej konwencji tego fragmentu pracy doktorskiej, Rousseau. Rozdział kończy się rozważaniami na temat idei woli mocy i wiecznego powrotu, postrzeganymi jako efekt przemiany mistyki panteistycznej w łonie – jak się wydaje, trochę zbyt szeroko pojętej – filozofii idealistycznej. Nietzscheańskie idee stają się przedpołem prawdziwego pola walki między wolnością a koniecznością. W rozdziale drugim Dżugaj osobno zajmuje się znaczeniami wolności i konieczności w filozofii Nietzschego, po czym charakteryzuje sposób, w jaki – jego zdaniem – Nietzsche jedna owe skrajności. Rozprawę wieńczy lapidarne, żeby nie powiedzieć: intelektualnie ascetyczne, zakończenie (s. 305-307). Biorąc pod uwagę objętość, te dwie i pół strony tekstu na pewno lepiej sprawiłyby się w roli wstępu. Zakończenie powinno prezentować owoce rozprawy naukowej, tj. zbierać w jedną całość to wszystko, do czego autorowi udało się dojść w trakcie mozolnej pracy badawczej, której odzwierciedleniem jest 318-stronicowa rozprawa. W oczywisty sposób powinno być ono znacznie dłuższe od wstępu.

Bibliografia rozprawy została podzielona na literaturę podmiotową i przedmiotową. W pierwszej znajduje się 18 pozycji, a w drugiej 177, co jest ilością w zupełności wystarczającą. Do literatury podmiotowej Dżugaj zaliczył teksty Nietzschego, zwykle w polskim przekładzie, pochodzące jeszcze z młodopolskiego wydania Mortkowicza oraz współczesne, w wyniku czego język, którym wypowiada się Nietzsche, jest niejednorodny. Sporadycznie w rozprawie jest przywoływane krytyczne wydanie dzieł Nietzschego, przygotowane przez Colliego i Montinarię (KSA), ale nie bardzo wiadomo, czy Dżugaj w ogóle z niego korzysta, ponieważ w odnośnikach bibliograficznych ciurkiem wymienia wiele kolejnych wydań tej edycji dzieł: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Berlin-New York 1967-1977 (1988; 1999; 2001). Zresztą, nawiązania do KSA występują najczęściej w związku ze spuścizną Nietzschego (*Nachlaß*), która rutynowo cytowana jest w rozprawie na podstawie polskich tłumaczeń, znajdujących gdzie indziej (PWN, Officyna). W literaturze podmiotowej znalazła się też *Wola mocy*, kompilacja powstała po śmierci Friedricha z inicjatywy jego zaborczej siostry Elisabeth. Książka ta, niestety, występuje tu na równych prawach z dziełami Nietzschego. W obrębie literatury przedmiotowej znalazło się dużo znanych, interesujących opracowań. Trochę szkoda, że w zestawieniu brakuje opracowań nowszych, nie mówiąc o najnowszych. Poza wyraźnie preferowanymi przez Dżugaję tekstami polskimi, znajdujemy tu też trochę tekstów angielskich. Gorzej przedstawia się sytuacja tekstów niemieckich, ponieważ jest ich zaledwie kilka i pełnią rolę raczej dekoracyjną. Poza tym, zarówno tytuł, jak i nazwisko autora jednego z tych tekstów zostały przytoczone z błędami (Max Bäumer, *Das moderne Phänomen des*

*Dionysischen und seine «Entdeckung» durch Nietzsche*). Można by się spodziewać, że w dysertacji doktorskiej poświęconej Nietzschemu, której spis treści eksponuje jeszcze wielu innych wielkich myślicieli niemieckich, znajdziemy dużo istotnych nawiązań do oryginalnych tekstów źródłowych i fachowej literatury niemieckojęzycznej. Niestety, trzeba wyraźnie stwierdzić, że dysertacja ta powstała głównie na bazie polskich opracowań.

Jak już nadmieniałem, Dżugaj dobrze orientuje się w poglądach czołowych przedstawicieli mistycyzmu. Jego komentarze do zagadnień pojawiających się w tym kontekście są poprawne i interesujące z punktu widzenia historyczno-filozoficznego. Bardzo ciekawe są też tropy prowadzące do różnych myślicieli wczesnochrześcijańskich oraz myślicieli okresu nowożytnego, którzy podjęli dawne tematy religijne, wpisujące się w nurt panteizmu. Widać, że Dżugaj posiada w tym zakresie zagadnień duże kompetencje oraz dobrą intuicję badawczą. Nie znaczy to jednak, że prowadzone przez niego rozważania zawsze są intelektualnie świeże, a wnioski, do których dochodzi, pionierskie. Przykładem mało oryginalnych analiz są choćby te dotyczące sukcesji filozofii neoplatońskiej, z jaką mamy do czynienia w poglądach Orygenesusa i Eriugeny. Cały ten wątek dotyczący emanacji, apokatastazy i pokrewnych idei (s. 15-16) jest w zasadzie tylko streszczeniem fragmentu pierwszego tomu *Historii filozofii* Władysława Tatarkiewicza. Przy całym szacunku dla dzieł naszego wybitnego historyka filozofii i estetyki, skłonny jestem twierdzić, że trochę nie wypada w pracach doktorskich korzystać z nich w taki sposób, jakby nie były one podręcznikami szkolnymi (akademickimi), czyli, w gruncie rzeczy, propedeutycznymi lekturami przeznaczonymi dla osób dopiero zaznajamiających się z podstawowymi zagadnieniami danej dyscypliny. Na szczęście pewne niedobory merytoryczne słabszych części rozprawy rekompensowane są porządnymi analizami zjawiska mistycyzmu, spośród których wyróżniłbym analizy twórczości poetycko-religijnej Johanna Schefflera vel Anioła Ślązaka (s. 49-54). Bardzo dobrze oddają one ducha tej twórczości, jak też mierzą się z wielkim problemem wewnętrznego rozdarcia indywiduum, wynikającego z istnienia ciągłego napięcia między wolną wolą człowieka a posłuszeństwem zwierzchniej woli Bożej. Dżugaj skłonny jest interpretować to zjawisko w kategoriach podporządkowania prasubstancji oraz uznania absolutnej konieczności, co rozumiem jako partycypację jednostkowego bytu w Absolutcie, ze wszystkimi tego konsekwencjami, czyli – ostatecznie – jako internalizację prawdziwej wolności, jedynie sprawiającą wrażenie zniewolenia obcą wolą.

Kreśląc obraz (rzekomego) zmierzchu mistyki, Dżugaj wskazuje na wątki mistyczno-panteistyczne w filozofiach Kanta i Hegla oraz innych myślicieli nowożytnych. Niejako przy okazji wspomina jednak także o zajmującym się filozofią Nietzschego Heideggerze, który zupełnie pomija niemiecką mistykę panteistyczną (s. 66). Przyznam, że to stwierdzenie mnie zszokowało, ponieważ wydaje mi się, że cała analityka bycia jest zakorzeniona w religijnym mistycyzmie, choć oczywiście jest wyrażana językiem prereligijnym, będącym – jak by to Heidegger mógł ująć – „przedbiegiem” mniej dogłębnie traktowanych badań religioznawczych bądź antropologicznych. Przecież nawet pobieżna lektura tekstów słynnego ontologa fundamentalnego pozwala zauważyć, że jednym z jego istotnych źródeł inspiracji jest myśl Mistrza Eckharta. Podjęty przez Heideggera temat *Gelassenheit* wyraźnie wiąże go już z mistycznie przeżywaną teologią. Właśnie w tym kontekście rozjaśnia się znaczenie specyficznego związku między wolnością a koniecznością. Można by nawet rzec, że bycie jest tylko kroplą w morzu bytu, tak jak wedle Frankfurczyka, autora *Teologii niemieckiej*, człowiek jest tylko kroplą w

morzu boskości. Przyjmijmy jednak, że odniesienie do Heideggera w obrębie rozważań nad niemiecką filozofią nowożytną, jest zgoła przypadkowe i nie należy mu poświęcać większej uwagi.

Skoro filozoficzna myśl Nietzschego sytuuje się pomiędzy przepojoną mistycyzmem myślą Heideggera i niemieckich filozofów poprzedzających Nietzschego, to czy sam Nietzsche też jest mniej lub bardziej panteizującym mistykiem? Dżugaj chyba chce, żeby tak było, mimo że, jak wiemy, o Heideggerze ma zdanie odrębne, różne od mojego. Spójrzmy zatem na jedną z najbardziej charakterystycznych i wymownych figur filozofii Nietzschego, jaką jest Dionizos. Ten tajemniczy bóg jest dla Nietzschego filozofem i kusicielem, a więc nie posiada już ludycznych i hedonistycznych cech, jakie zwykle towarzyszyły greckiemu bogu. Owszem, nadal jest on powiązany z upojeniem, ale nie chodzi już o zwykłe, rozochacające działanie wina i innych spirytualiów. Chodzi raczej o upojenie życiem, o czerpanie go pełnymi garściami, by doświadczyć pełni istnienia, by dotknąć wieczności. Nie chodzi też o swawolenie w domenie seksu, nawet nie o pełne religijnego namaszczenia spółkowanie z ludźmi i zwierzętami, jakie podobno onegdaj odbywało się w świętych gajach. Nietzscheńska dionizyjskość wydaje się bezpłciowa, a przynajmniej nie ma w niej erotyzmu, nie ma menad, które niegdyś otaczały lubieżnego boga. Jest za to pełna transgresji w wielorakim znaczeniu tego pojęcia. Zawsze przekraczamy jakieś granice, poczynając od granic zniewolenia („zwielbłędzenia”) nakazami religii i moralności chrześcijańskiej, a skończywszy na granicach ludzkiej małości, które powstrzymują nas przed samoprzewyciężeniem i przejściem w stan nadczłowieczeństwa, a więc osiągnięciem tej wielkości ontycznej, która dotychczas zarezerwowana była dla bogów lub Boga. Mógłbym zgodzić się z Dżugajem, że Dionizos Nietzschego jest owocem mistycznego rozumienia życia czy porozumienia z życiem. Jeżeli jednak mamy tu do czynienia z mistycyzmem, to jest to mistycyzm krańcowo odmienny od chrześcijańskiego, z gruntu antychrześcijański. Dżugaj dostrzega paralele między stylizacjami Dionizosa u Schlegla i Nietzschego i chciałby widzieć w nich inspiracje (s. 125). Gdyby jednak Nietzsche miał się inspirować poglądami Schlegla, to powinien, tak jak on, dokonać konwersji na katolicyzm. Zamiast tego, umocnił się jednak w swej niewierze w Boga i stał się wzorcowym zaprzającym i bezbożnikiem jakich mało. *Dionizos przeciw Ukrzyżowanemu* to formuła bodaj najlepiej oddająca jego ateistyczne poglądy. Przynajmniej wielce problematyczne są też ewentualne wpływy Schellinga na Nietzschego (s. 127). Owszem, wspólne obu myślicielom jest zwrócenie uwagi na twórcze moce w człowieku. Schelling pozostał jednak idealistą, a Nietzsche sukcesywnie oczyszczał swoje poglądy z resztek idealistycznego sposobu myślenia, który kojarzył z chrześcijaństwem. Jeżeli więc Nietzsche miałby być określany mianem mistyka i zarazem panteisty, to byłby to zupełnie inny rodzaj mistycyzmu i panteizmu niż ten, z jakim mamy do czynienia u myślicieli pozostających w sferze oddziaływania religii chrześcijańskiej.

Chyba największy ciężar gatunkowy w rozprawie Dżugaja mają rozważania na temat konieczności i wolności w filozofii Nietzschego. Problem wolności i konieczności jest zresztą leitmotivem tej rozprawy, przywołanym w tytule (w pierwszym z dwóch tytułów). Przyznaje, że Dżugaj bardzo się postarał, aby ta część pracy wyglądała jak najlepiej. Znalazły się w niej dobre merytorycznie rozważania, ufundowane na interesujących cytatach z tekstów Nietzschego. Duży nacisk został tu położony na przebadanie starożytnej kultury greckiej jako podstawy nowożytnej kultury europejskiej, która stała się sferą rozwoju myśli niemieckiej filozofii. Oprócz idei filozoficznych typowych dla greckiego okresu filozofowania, Dżugaja

zainteresowały również ówczesne idee religijne oraz przemyślenia zawarte w literackich dziełach Homera i Hezjoda. Na tym tle pyta się on o źródła i ujścia metafizyki, o moralny i przyrodniczy porządek świata, jak również o perspektywę człowieczeństwa. W prowadzonych przez niego rozważaniach stale uczestniczy Nietzsche, który własnymi słowami na bieżąco udziela odpowiedzi na stawiane przez Dżugaję trudne pytania filozoficzne, w tym i te najtrudniejsze: o zależność między tym, co konieczne, a tym, co wolne. Nie wiem jednak, czy Nietzsche faktycznie twierdziłby, że wola mocy ma cechy konieczności i że zapanowuje ona nad wolnością. Wydaje mi się, że mógłby on stać na stanowisku, że wola mocy współdziała z wolnością czy też potęguje ją. Przecież zwykle słabość jest łączona ze zniewoleniem (koniecznością), a moc z wolnością. Moc zdaje się wyzwalać ze zniewolenia i wprowadzać w obszar wolności. Zatem, im więcej (woli) mocy, tym więcej wolności – przynajmniej dla z natury mocnego indywiduum, które czerpie moc z przepastnych pokładów życia. Kwestia wolności nie jest jednak prosta. W końcowym rozdziale poświęconym idei wolności Dżugaję dużo miejsca poświęca idei *liberum arbitrium*, czyli wolnej woli pozwalającej działać lub nie działać. Czy człowiek potrafi w sposób nieskrępowany wybierać aktywność albo pasywność? Czy sam z siebie jest w stanie podjąć działanie lub zaniechać go? Ten i pokrewne tematy (jak choćby kwestia predestynacji pojawiająca się w sporze św. Augustyna z Pelagiuszem) pasjonowały najpierw myślicieli patrystycznych, a potem scholastycznych. Najwidoczniej jest to również ważny temat dla mistyków, na których koncentruje się uwaga Dżugaję. W tym kontekście przywołuje on Nietzscheańską ideę wiecznego powrotu, która – jego zdaniem – jakoś uzgadnia determinizm z indeterminizmem, konieczność z wolnością. Nie jestem pewien, czy tak jest, czy tak nie jest.

Idea wiecznego powrotu wraz z ideą nadczłowieka pojawia się w *Tako rzecze Zaratustra*, tj. w słynnej książce Nietzschego, przeznaczonej dla wszystkich i dla nikogo. O ile drugą z tych idei można dość łatwo zinterpretować (aczkolwiek do dzisiaj są ludzie, którzy rozumieją ją zupełnie opacznie), o tyle pierwsza stale wymyka się racjonalnej umysłowości i pozostaje z gruntu niejasna. Można jedynie przyjąć, że Nietzsche uwalnia tę bardzo dobrze znaną Grekom ideę od ontycznie jałowej, mechanistycznej powtarzalności zjawisk. Jest to właściwie zasada samego życia, do której przez okamgnienie ma dostęp dionizyjski prorok, gdy prowadzi z życiem intymną wymianę myśli. Niech będzie, że jest to chwila mistycznego uniesienia bądź wzniesienia się ponad trywialność świata, w którym na co dzień żyjemy czy raczej wegetujemy, napawając się własną wielkością. Z perspektywy tego mistycznego stanu, jakiego doświadczył Zaratustra, różnica między człowiekiem małym a wyższym jest jednak znikoma. Dopiero na progu nadczłowieczeństwa otwierają się nam oczy i – nawiązując do Heideggera – stajemy w prześwicie bycia, w którym ujawnia się nam prawda bycia. U Nietzschego przygotowaniem do tej swoistej transgresji człowieczeństwa jest rozdział *O wielkiej tęsknicy*, po którym następuje kulminacja mistycznego uniesienia ku życiu i doświadczenia duchowej jedności z życiem w *Drugiej pieśni tanecznej*, przechodzącej w pełną czci afirmację wieczności w rozdziale *Siedem pieczęci*, czyli *Pieśń na Tak i Amen* (dla ułatwienia czytania i zachowania przejrzystości przekazu posługuję się polskim, a nie niemieckim nazewnictwem). Wszystkie wcześniejsze fragmenty tekstu tej książki, w których Nietzsche *explicite* przedstawia swoje ujęcie idei wiecznego powrotu, są tylko zagajeniem właściwego tematu. To, co dzieje się naprawdę w imię wiecznego powrotu (do) życia, dzieje się w obrębie wyżej wskazanego spotkania i rozmowy Zaratustry z życiem.

W zakończeniu rozprawy Dżugaj syntetycznie wskazuje na paralele między poglądami mistyków i Nietzschego, z których ma wynikać, że filozofia Nietzschego wpisuje się w tradycję myślenia mistycznego i panteistycznego. Moim zdaniem Nietzsche, jako że wywodził się z rodziny pastorskiej, bardzo dobrze znał religijność i szeroko pojętą kulturę chrześcijańską, ale w niej nie tkwił, tylko znajdując się już poza nią, odnosił się do pojawiającym się w jej obrębie zjawisk, tworzył ich nowe interpretacje i nowe znaczenia; patrząc przez pryzmat chrześcijańskiej wizji świata, budował własną, niechrześcijańską wizję świata. Nie mam nic przeciwko określaniu jego wizji mianem mistycznej, ale jest to zupełnie inny mistycyzm niż chrześcijański. Może lepiej byłoby mówić o ezoteryzmie niż o mistycyzmie. Mniejsza jednak o nazewnictwo, albowiem chodzi o istotę rzeczy. W przypadku Ojców Kościoła, którzy podczas polemiki z greckimi filozofami posługiwali się specyficzną terminologią „filozofii pogańskiej”, też nie mówimy, że wpisywali się w tradycję przedchrześcijańskiego sposobu filozofowania. Podobnie jest w przypadku Nietzschego. On również tylko toczył spór z chrześcijaństwem i wykorzystywał *stricte* chrześcijańskie kategorie i ujęcia problemów teoretycznych do wykazania słuszności własnych racji i wyższości własnej filozofii.

Dżugaj nie stroni od ujęć problematycznych i kontrowersyjnych, a może nawet celowo je eksponuje, aby ożywić dyskurs filozoficzny. Jeżeli miał taki zamiar, to napisana przez niego rozprawa jest bardzo udanym przedsięwzięciem filozoficzno-naukowym. W każdym razie Dżugaj ma dużą wiedzę, którą sprawnie wykorzystał w trakcie pisania swej dysertacji. Nie można mu też odmówić wielkiej pasji badawczej. Jestem pod wielkim wrażeniem zaangażowania, z jakim konfrontował poglądy różnych myślicieli, i konsekwencji, z jaką uzasadniał własny punkt widzenia. Doceniam także styl samego pisania, piękne zdania, logiczny wywód, troskę o odpowiednią formę wypowiedzi. Na początku wspomniałem o wielości interpretacji poglądów Nietzschego. Uważam, że stworzona przez Dżugaję wykładnia tychże poglądów zasługuje na uznanie i dołączenie jej do wykładni wcześniej powstałych. Razem będą tworzyły komplementarne ujęcie filozofii Nietzschego, potwierdzające słuszność ciągłego powracania (wiecznego powrotu) do tej filozofii, aby ją ostatecznie zgłębić, przyswoić i zastosować do budowania jak najlepszego miejsca do życia na Ziemi, zgodnie z przeświadczeniem Nietzschego o nadczłowieku jako sensie Ziemi (*Sinn der Erde*). Uwzględniając przedstawione przeze mnie uwagi krytyczne, jestem przekonany, że rozprawa Dżugaja stanowi oryginalne rozwiązanie problemu naukowego.

**Po dokładnym zapoznaniu się z przekazaną mi do oceny rozprawą stwierdzam, że spełnia ona wymogi stawiane pracom doktorskim i opowiadam się za dopuszczeniem mgr. Marcina Dżugaja do dalszych etapów postępowania doktorskiego.**

