

prof. dr hab. Józef Piórczyński
Uczelnia Nauk Społecznych
ul. Kamińskiego 21
90-221 Łódź

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

Autor tu i ówdzie w pewnych częściach swojej pracy uzasadnia tok swojego postępowania, ale nie ma jednolitego opisu następujących po sobie treści pracy, zasad i reguł rozważania problemów. Prześledzimy zatem w sposób syntetyczny treść pracy, wysuwając w pewnych sprawach obiekcje wobec obecnych w niej analiz i interpretacji.

Część pierwsza rozprawy *Wstęp: od woli boskiej do woli mocy* dotyczy panteistycznej mistyki niemieckiej, możliwości, zakresu i charakteru jej wpływu na myśl Fryderyka Nietzschego. Autor zdaje sobie sprawę z nowatorstwa swojej interpretacji, która nie ma antecedensów, pisząc: "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 co nie. [...] oczywiście nie jest tak, że Nietzsche jest - w mniejszym lub większym stopniu - dziedzicem tradycji niemieckiej, od panteizującej mistyki począwszy, w linii prostej" [s. 12]. By rozważyć te kwestie, Autor analizuje koncepcje mistyczne Mistra Eckharta, Jana Taulera, *Teologii niemieckiej*, Anioła Ślązaka i Jakuba Boehmego. Analizy te oddają istotne składniki tych koncepcji, jednak pewne ich elementy zostają przez Autora rozprawy zniekształcone. Nie znając historycznie możliwych do określenia zależności Nietzschego od owych mistycznych teorii, stara się on ustalić między nimi a poglądem Nietzschego podobieństwa, podobne, zbliżone do siebie czy wręcz tożsame tezy czy zespoły twierdzeń. Wszelako Autor rozprawy nie zawsze potrafi utrzymać się w ramach tak nakreślonego ujęcia. Tak więc z jednej strony, pisząc o mistyce, podkreśla rolę twórczej autonomicznej jednostki ludzkiej, od której uzależniony jest Bóg, bez której - jak pisał Anioł Ślązak - Bóg nie może niczego dokonać. Jednakowoż z drugiej strony, Autor pisze, że u mistyków panteistycznych "nie ma mowy o samodzielnej autentycznej egzystencji indywiduum" [s. 86], a wolność człowieka jest złudzeniem.

1

Wątpliwa, nie uzasadniona przez Autora, jest teza, że u Mistrza Eckharta Bóg staje się świadomy dzięki człowiekowi. Przy tym Autor podaje, że taką tezę wygłasza o mistyce niemieckiej Leszek Kołakowski: "gdyby nie było człowieka, nie byłoby świadomego siebie Boga" [s. 53], ale takiej tezy nie ma w dziele Kołakowskiego w miejscu przez Autora wskazanym. Sprawa samowiedzy Boga u Eckharta nie została poddana analizie. Wydaje się, że Autor rzutuje w przeszłość popularne rozumienie tezy Hegla odnośnie do samowiedzy absolutu.

Inna sprawa związana z Mistrzem Eckhartem: na stronie 141 Autor rozprawy pisze, że Hegel formułuje swoje poglądy i koncepcje w "oparciu o znajdujące się w pismach Eckharta czy Boehmego przesłanki". Myśli Boehmego poświęcił Hegel obszerny fragment w swoich wykładach. Natomiast do roku 1830 znał Eckharta tylko z nazwiska. Pisze o tym Franz von Baader, który w tym właśnie roku pewnego dnia przeczytał mu fragment tekstu Eckharta. W wykładach Hegla o filozofii średniowiecznej w ogóle nie pada nazwisko Eckharta. Nietrafna jest również teza Autora pracy dotycząca obecnej w nauce Eckharta funkcji woli w boskim działaniu, bowiem Bóg Ojciec z mocy swojej istoty musi rodzić Syna, bo inaczej nie byłby Ojcem, tzn. nie ma tu miejsca dla woli. Ta konieczność, a także inne okoliczności nauki Eckharta sprawiają, że nie można - wbrew ujęciu Autora rozprawy - w odniesieniu do mistyki Eckharta mówić o Bogu osobowym, jako że działania Boga są konieczne i nieświadome. Trzeba jednak przyznać, że to, co Autor rozprawy pisze na ten temat, jest często spotykanym, może nawet dominującym ujęciem nauki Eckharta o Bogu.

Zapewne istnieją podobieństwa między różnymi elementami mistyki a elementami myśli Boehmego, ale ich znaczenie jest zazwyczaj niewielkie, ponieważ owe elementy występują w obrębie zasadniczo różnych względem siebie koncepcji teoretycznych. Raz, tylko raz, podobieństwa owe Autor określa jako strukturalne. W ogólności zaś zdaje on sobie sprawę z fundamentalnych różnic między omawianą tu mistyką a nauką Nietzschego. W *Zakończeniu* pisze: "W mistyce, jak wskazaliśmy, podstawowym celem człowieka jest dążenie do anihilacji samego siebie, podczas gdy Nietzsche mówiąc o wolności, mówi wyłącznie o życiu dla samego siebie i o ekspresji własnej indywidualności. Życie zorientowane na kultywowanie własnej indywidualności jest dla mistyki złem, bo zasadza się ono na kierowaniu własną wolą w opozycji do Boga. Ponadto dążenie do wolności wiąże się w mistyce z wyrzeczeniem się świata i jego dzieł, a u Nietzschego osiągnięcie prawdziwej wolności jest równoznaczne z bezwzględną afirmacją świata" [s. 307]. Naszym zdaniem można spierać się o rzeczy podrzędne, ale sens tego jest niewielki.

Ponadto Autor nie zawsze trafnie odczytuje myśl mistyków. Do tego, co już powiedziano o Eckharcie, trzeba dodać, że Autor nie dostrzega, że człowiek, który dokona odpowiednich zabiegów, zniewala Boga, tzn. Bóg nie ma wyboru, nie ma wolności, musi bowiem wejść w duszę takiego człowieka i wiecznie rodzić w niej swego Syna, bo istnieje tylko jedno wieczne rodzenie Syna przez Ojca z mocy jego natury, a nie wolnej decyzji. Ta logika nauki Eckharta pozostaje w rozprawie poza uwagą jej Autora.

Rozdział pierwszy i drugi, które wraz ze wstępem stanowią całość rozprawy doktorskiej, nie mają tytułu, ale są w przeciwieństwie do wstępu podzielone na podrozdziały, które szczególnie w rozdziale drugim są stanowczo za długie. Ta okoliczność utrudnia lekturę tekstu.

Podrozdział pierwszy rozdziału pierwszego dotyczy tego, co Autor nazywa nowoczesnością charakteryzowaną jako narodziny nowego spojrzenia na świat, odczarowanie świata przez rozum odsuwający w cień mityczne i odnoszące się do tego, co nadnaturalne, ~~odnoszące się~~ składniki wiedzy; jako autonomia bytu ludzkiego postawionego wobec konieczności świata zewnętrznego. Problem wolności i konieczności, nierozstrzygnięty przez Kanta, przechodzi do idealizmu niemieckiego, który, jak pisze Autor, "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 jenajski, Hegel), a jej zasadnicze kategorie przełamują się przez idealizm niemiecki, docierają do Nietzschego głównie przez romantyków jenajskich i Schopenhauera, chociaż w zmienionej postaci, bo właśnie naznaczonej silnym piętnem kantyizmu jak i idealizmu. Metafizyka woli, odgrywająca pierwszorzędną rolę w spekulacjach Mistrza Eckharta, Frankfurczyka czy Boehmego, powraca przecież w myśli Nietzschego w przekształconej między innymi przez idealizm postaci..." [s. 60]. Te zdania opisują szkielet konstrukcji rozdziału pierwszego. Godne uwagi, że owe fragmenty tekstu stałyby się czytelniejsze, gdyby nie zawierały nagromadzonych dopełnień i nadmiaru zdań wtrąconych.

Kant w ujęciu Autora rozprawy, jako destruktor metafizyki, otwiera drogę do różnych teorii, w szczególności zaś Fichtemu, Schellingowi i Heglowi. Zarazem Kant - niezależnie od tego, jak widział to Nietzsche - miał wedle Autora rozprawy na Nietzschego ogromny wpływ w ujęciu woli, podmiotu czy perspektywicznego charakteru poznania.

Pisząc o Fichtem Autor ma rację, że niemożliwy jest dowód na istnienie Fichteńskiego "Ja". Szeroko omawiając tę koncepcję oraz jej podobieństwa i różnice w stosunku do mistyki,

Autor pomija historyczny kontekst pojawienia się koncepcji Fichte'ańskiej, do czego jeszcze wrócimy.

Z kolei Fryderyk Schiller, nieskażony mistyką, miał znaczenie dla formowania się myśli Nietzschego poprzez ukazanie dezintegracji bytu ludzkiego, z której ma uleczyć człowieka sztuka, harmonijne, wbrew Kantowi, połączenie tego, co zmysłowe, i tego, co duchowe, wolności i konieczności. W ogólności sztuka ma być zarazem środkiem nadającym życiu społecznemu oraz całej kulturze wartościotwórcze istnienie.

Mimo krytycznej postawy Nietzschego wobec romantyzmu, zdaniem Autora pewne elementy jenajskiej szkoły romantyków miały znaleźć oddźwięk w filozofii Nietzschego: formowanie świata i bytu ludzkiego na wzór dzieła sztuki; ujęcie artysty, rozwiązującego w ten sposób problemy, jako zarazem filozofa, który odsłania sens istnienia najbardziej wyrażającego się w twórczej postawie wybitnych jednostek. Nietzsche zawdzięcza też - jak pokazuje Autor - pewne formalne cechy własnego pisarstwa właśnie romantykom jenajskim.

W następnym podrozdziale Autor pisze o prawdopodobieństwie wpływu Schellinga na Nietzschego w zakresie pojmowania fenomenu dionizyjskości oraz wskazuje, że pierwszeństwo pewnych sformułowań przypada w tym względzie Schellingowi. Nieporównanie ważniejsza sprawa dotyczy wolności człowieka, kwestii, dzięki której Schelling nawet w okresach zapomnienia nie był zapomniany. Autor rozprawy mówi o konieczności zła - w ujęciu Schellinga - dla ujawnienia się boskiego dobra i tylko mimochodem stwierdza, że "indywiduum nie istnieje w sposób odrębny i wolny" [s 137]. Wszelako cała konstrukcja filozofii wolności Schellinga ulega załamaniu. Bóg jako dobro musi się objawić w złu i człowiek jest jedynym bytem, który tego zła może dokonać. Bóg nie może objawić się w Bogu, bo ciągle jest to ten sam Bóg. A zatem aby Bóg mógł się objawić, człowiek musi zgrzeszyć. Inne rozważania Autora dobrze oddają relacje między rozumieniem wolności przez Schellinga i Nietzschego.

Autor w ogólności trafnie analizuje filozofię Hegla, jakkolwiek nie uniknął pewnych nieścisłości. Wbrew temu, co pisze, filozofia Hegla nie jest "bałwochalczym ubóstwieniem faktów", tylko to bowiem, co rozumne, jest rzeczywiste. Po drugie, wybitne jednostki w dziejach nie pojawiają się znikąd i same jako takie nic nie znaczą, o ile nie reprezentują pewnych sił obecnych w rzeczywistości, mniej lub bardziej jawnych. Sokrates jest bohaterem, bo reprezentuje ideę wolności, która zapuściła już korzenie wśród Ateńczyków. Sam z siebie nie byłby bohaterem. Po trzecie, niejasne i niezrozumiałe jest twierdzenie, że "ścieranie się pana z niewolnikiem wynika z dialektyki [...] Absolutu" [s. 148]. Porządek logiczny i historyczny nie pokrywają się ze sobą, co zresztą nieustannie jest utrapieniem interpretatorów

myśli Hegla. Co zaś do dialektyki pana i niewolnika, to istnieje wiele rodzajów rozumienia płaszczyzny tego konfliktu. Autor przeoczył, że Hegłowska dialektyka pana i niewolnika pokazuje, że ten, który był panem, jest właściwie niewolnikiem, a niewolnik - panem, bo rzeczywistość ludzka i kultura istnieją dzięki niewolnikowi. W istocie Nietzsche jest bardzo odległy od Hegla.

Podrozdział o Schopenhauerze rejestruje jego poglądy i ich odniesienia z jednej strony do panteistycznej mistyki niemieckiej, z drugiej - do Nietzschego. Być może Autor - a więc to tylko przypuszczenie - dostrzegłby jeszcze inne relacje, gdyby znał zdanie Schopenhauera o *Teologii niemieckiej*: "Die Uebereinstimmung mit meiner Philosophie ist wundervoll" (*Briefe*, 1894).

Treść podrozdziału ostatniego, w którym Autor stwierdza, że "kategorie woli mocy i wiecznego powrotu" są "wyrazem transformacji niemieckiej mistyki panteistycznej na gruncie idealizmu niemieckiego" [s. 169] budzi pewne obiekcje związane ze skąpym wymiarem uzasadnienia tej podrozdziałowej tezy. Sprawie wiecznego powrotu poświęcone są bodaj dwa zdania, z których jedno dotyczy poglądu Loewitha na tę sprawę. Wedle Autora rozprawy "ogniwnym pośredniczącym" między niemiecką mistyką panteistyczną a myślą Nietzschego jest teoria Kantowskiej rzeczy samej w sobie. Rzecz sama w sobie jest analogonem mistycznego Ungrund z tego względu, że jedno i drugie istnieje poza światem zjawiskowym (empirycznym) i jest niedostępne rozumowi ludzkiemu. Otóż Fichte, Schelling i Hegel, idąc za tokiem myśli zawartym w tekście Friedricha Jacobiego *O idealizmie transcendentalnym*, uznali rzecz samą w sobie za nicość, obrazę dla rozumu, jako że, jak pytał Jacobi: co można wiedzieć o czymś, co wymyka się wszelkiemu poznaniu. Hegel w obszernym wykładzie o filozofii Kanta w ogóle nie używa terminu "rzecz sama w sobie", uznając jego stosowanie za nieuzasadnione, a Fichte - widząc otwarte pole dla swojej filozofii - z niezmiennym szacunkiem podkreślał zasługi Jacobiego w tym zakresie. Autor rozprawy nie wyjaśnia, jak niemiecka mistyka panteistyczna doznaje transformacji u Nietzschego za pośrednictwem Kantowskiego przedmiotu transcendentalnego. Nie wiadomo zatem, jaki związek może mieć mistyczny Ungrund, nazywany w sposób niewyjaśniony przez Autora chaosem, z Kantowską sferą rzeczy samych w sobie.

Natomiast u Fichtego mistyczny Ungrund "staje się [...] twórczym, aktywnym >>Ja<<, będącym w istocie działaniem i czynem" [s. 171]. Mamy taką oto sytuację: Ungrund jest wedle Autora rozprawy analogonem rzeczy samych w sobie i zarazem Fichteańskim "Ja", które jest możliwe tylko wówczas, gdy nie istnieją rzeczy same w sobie. Wątpliwości też można mieć wobec takich opisów Autora rozprawy: 1. grzech u mistyków Fichte zastępuje historiozofią

(Leszek Kołakowski pisał, że mistyka panteistyczna, a w szczególności Eckhart, nie przykładają wagi do zła i grzechu; wielu uważa, że trudno doszukać się u Eckharta koncepcji grzechu pierwotnego); 2. w tym podrozdziale Autor bardzo mocno akcentuje twórczy charakter bytu ludzkiego, podczas gdy w jednym z poprzednich fragmentów swojej pracy pisał zgoła inaczej. Tezy Autora rozprawy nie są poparte rozwiniętymi uzasadnieniami, w szczególności odsłonięciem treści pojęcia Ungrund, które Autor porównuje z treściami innych pojęć.

W porównaniu do rozdziału pierwszego rozdział drugi nadaje się do bardziej syntetycznego ujęcia ze względu na jego jednorodną tematykę. Autor analizując dzieła Nietzschego, wskazuje na występujące w nich chronologicznie koncepcje konieczności. Tak więc chodzi najpierw o odsłoniętą przez motyw dionizyjski konieczność rozumianą jako "zespolecie jednostki z bytem", co pozbawia ją wolności. Odejściem od tego ujęcia jest koncepcja konieczności jako ufundowanej na determinizmie naukowym. Z czasem nauka zostaje uzupełniona przez sztukę, koncepcję umiłowania losu i wiecznego powrotu tego samego. Ostateczną charakterystykę wszelkiego istnienia wieńczy koncepcja woli mocy, dzięki czemu człowiek jakby ustanawia konieczność tego, co się dzieje. Te charakterystyki i analizy Autora są bardzo rozbudowane, uwzględniają też różne istotne okoliczności, w szczególności związane z epoką antyczną czy krytyką chrześcijaństwa. Jedynym, co zaburza jasność i tok wyводу są odniesienia do mistyki niemieckiej.

W drugim podrozdziale Autor, rozważając koncepcje wolności od starożytności poczynając, a na Nietzschem kończąc, pisze, że krytyka koncepcji wolnej woli u Nietzschego pokrywa się w głównych zarysach z tym, co pisali Luter, Schelling i Schopenhauer. W tym kontekście zaskakuje nie poparta żadną analizą teza, że Luter pojmował wolność tak jak panteistyczna mistyka niemiecka, wszak Boehme pisał: "człowiek jest wolny i jest jak własny Bóg", a wedle Eckharta człowiek sam siebie zbawia, bowiem, jak wiadomo, człowiek w odpowiedni sposób postępujący zniewala Boga,

Bardzo szeroko i jasno jest przedstawiona krytyka "kulturowego wymiaru wolnej woli" [s. 256]. Do tego należy analiza Nietzscheńskiego uznania Sokratesa za pierwszego dekadenta kultury europejskiej, a także nihilizmu i jego destrukcyjnego wpływu na życie jednostki ludzkiej oraz naukowego obiektywizmu i bezstronnego ujmowania historii. Wszystko to skutkuje rozkładem osobowości ludzkiej, zanikającej w determinacjach zewnętrznych, brakiem siły do panowania człowieka nad własnymi koleinami życia, tłumieniem instynktów i potrzeb ludzkich. Koncepcja pozytywna zakłada samostanowienie bytu ludzkiego stosownie do jego jakości popędowej i niepowtarzalności egzystencjalnej; uznaje wolność jednostki za panowanie

nad sobą i formę istnienia w świecie nietłamszoną przez zewnętrzne okoliczności. W ogólności oznacza to, że nadezłowiek mocą swej woli określa siebie i świat, nadaje im pożądaną przez siebie postać.

Podrozdział ostatni rozdziału drugiego zawiera omówienie Nietzschego koncepcji wiecznego powrotu tego samego. Autor daje dwa wyjaśnienia tego, czemu ma służyć wieczny powrót: 1. "uzgodnieniu wolności z koniecznością"; 2. wyjaśnieniu sytuacji, jaka powstała po "śmierci Boga" [s. 298]. Z rozważań Autora, który bada trzy znane interpretacje teorii wiecznego powrotu, można wysnuć wniosek, że nie służy ona temu, czemu miała służyć, że jest to dość niezrozumiały, nierozwinięty i nieumotywowany element filozofii Nietzschego. Nic przez tę koncepcję nie staje się w jego myśli bardziej odsłonięte i jasne. Odniesienie owej koncepcji wiecznego powrotu do tezy, że Bóg jest wieczną terażniejszością, niewiele tłumaczy z poglądu Nietzschego. Zresztą myśl o wiecznej terażniejszości była bardzo często głoszona w średniowieczu, więc pogląd Eckharta nie stanowi w tym względzie niczego szczególnego. W gruncie rzeczy interpretatorzy myśli Nietzschego są bezradni wobec tej nauki o wiecznym powrocie tego samego.

Rozprawa doktorska mgr. Marcina Dżugaja byłaby lepsza, gdyby pominąć w niej kwestie związane z mistyką niemiecką. Autor sam zresztą stwierdził, że w kwestiach podstawowych, rzutujących na całość badanych teorii, mistyka i nauka Nietzschego są sobie przeciwstawne. Natomiast w innych, mniej znaczących sprawach, Autor poza podobieństwami konstatuje również bardzo istotnie heterogeniczne względem siebie elementy zestawianych teraz ze sobą koncepcji.

Czesław Miłosz pisał, że nauka Hegla o tym, że absolut dochodzi do samowiedzy poprzez dzieje ludzkie, jest "fundamentem dla ateistycznego prometeizmu". Wyraziliśmy zastrzeżenia wobec ujęcia przez Autora samowiedzy boskiej w pismach mistyków. Wszelako trzeba przyznać, że Boehme przyczynił się do takiego, przez Miłosza określonego, myślenia o absolicie. Wedle niego bowiem doprowadzenie Boga do samowiednej postaci jest przede wszystkim dziełem człowieka, który najbardziej przyczynia się do manifestacji Boga w świecie. U Eckharta zaś znajdują się tezy np. o wzajemnej zależności Boga i świata. Być może ujęcie mistyki niemieckiej z perspektywy nakreślonej przez Miłosza nadałoby większą spójność rozważaniom Autora i po części mogłoby go uwolnić od śledzenia historycznie dających się ustalić wpływów i zależności.

Praca doktorska mgr. Marcina Dżugaja jest bardzo dojrzała pod względem językowym, napisana z dbałością i dostrzegalną troską o nadanie wypowiedziom płynności, klarowności, o sprzęgnięcie zdań w tok zazwyczaj dobrze prowadzonego wywodu, tak by czytelnik znajdował

myśli rozwinięte i dopracowane, by to, co czyta, jawiło się jako poprawna analiza zagadnień. Autor ma jednak skłonność do kreśleniu bardzo szeroko rozbudowanych zdań w postaci dopełniających się określeń po to, by w sposób jak najbardziej pełny oddać sens wywodu. Mimo że zdania są myślowo spójne, wspomniane nagromadzenie dopełnień i zdań wtrąconych utrudnia odbiór i obniża estetykę wypowiedzi Autora. Przy tym Autor używa takich rozbudowanych zdań przeważnie tam, gdzie rozważa kwestie sobie bardziej znane i w ogóle łatwiejsze, natomiast tam, gdzie porusza się na obszarze dla siebie trudniejszym do koceptualizacji, owe długie zdania znikają. Ale powtórzmy, język tej rozprawy stanowi - na tle innych rozpraw doktorskich - jej istotny walor. Tym bardziej, że sprawność językowa, umiejętność wyrażania tego, o co chodzi Autorowi, pociąga za sobą pewien poziom rozważań i analiz. I rzeczywiście, analizy i interpretacje mają w większości charakter bardzo dopracowany, pogłębiony i w pewien sposób elastyczny.

Wydaje się jednak, że ta łatwość formułowania myśli, łączy się niekiedy z tym, że Autor ulega obiegowym rozwiązaniom i interpretacjom. To dotyczy np. tego, że w mistyce Bóg osiąga świadomość w człowieku, czy też bardzo dobrego przedstawienia koncepcji poznania Kanta, pozbawionego - o to nam tutaj chodzi - odniesienia do przedmiotu transcendentalnego, bez którego wedle Kanta niemożliwe jest zjawisko, przedmiot empiryczny. To ułatwiło Autorowi opisanie wpływu Kanta na Nietzschego.

Pewnym mankamentem pracy jest też operowanie pojęciami nie zawsze poddanymi dostatecznej analizie ich treści, a także brak scalającego przedstawienia myśli Nietzschego. Można to zrobić choćby w *Zakończeniu*, tymczasem potraktowano je bardzo skrótowo, co uwidacznia się na tle bardzo rozbudowanej całości rozprawy.

W przypisach znajdują się błędy interpunkcyjne.

W ogólności praca mgr. Marcina Dżugaja jest bardzo dobrze napisana. Z tym zazwyczaj skorelowany jest poziom analiz i interpretacji rozważanych zagadnień.

Opowiadamy się za przyznaniem mgr. Marcinowi Dżugajowi stopnia doktora.

Lodz, 14.VI 2022.

Jan Piątkowski