

MICHAŁ KRUSZELNICKI, WOJCIECH KRUSZELNICKI

Powrót wielkich syntez filozoficznych. Marcin Dżugaj, *Problem wolności i konieczności w filozofii Nietzschego. Nietzsche wobec tradycji niemieckiej mistyki panteistycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2023, ss. 362.

Streszczenie. Problem pogodzenia wolności i konieczności, indywidualnej świadomości z całością Bycia, ludzkiej twórczej i autentycznej egzystencji z absolutnym znaczeniem, nadanym jej przez kosmiczny porządek stawania się, a wreszcie ludzkiej woli, istniejącej w porządku czasowym z nieskończonym wymiarem, który uwiecznia jednostkę, jest jednym z centralnych dylematów współczesności. Problem ten przenika historię przynajmniej od czasów J.-J. Rousseau, poprzez romantyków jenańskich i niemiecki idealizm, aż po wielkiego filozofa i analityka kultury – Fryderyka Nietzschego. Kwestia ta spektakularnie rezonuje w ramach kluczowych idei Nietzschego, takich jak wieczny powrót i wola mocy. Temat ten został dogłębnie omówiony w książce Marcina Dżugaja *Problem wolności i konieczności w filozofii Nietzschego. Nietzsche wobec tradycji niemieckiej mistyki panteistycznej* (2023). Niniejszy tekst ma na celu zbadanie treści i podkreślenie wartości tej pracy, a także wskazanie ewentualnych uzupełnień, poprawek i podjęcie dialogu z autorem.

Słowa kluczowe: Fryderyk Nietzsche; wolność; konieczność; mistyka panteistyczna.

Problem powiązania wolności i konieczności, jednostkowej świadomości z całością Bytu, twórczej, autentycznej egzystencji człowieka z nadającym mu bezwzględne znaczenie porządkiem kosmicznego stawania się, wreszcie istniejącej w porządku temporalnym woli ludzkiej z eternizującym jednostkę wymiarem wieczności/nieskończoności należy do czołowych dylematów nowoczesności. Przewija się w jej dziejach co najmniej od czasów Jeana-Jacquesa Rousseau, poprzez romantyków jenańskich i idealizm niemiecki i jako taki podjęty zostaje przez wielkiego filozofa i analityka kultury – Fryderyka Nietzschego – spektakularnie opalizując w kontekście kluczowych dla jego myśli idei wiecznego powrotu i woli mocy. Temu problemowi zasadniczo poświęcona jest książka Marcina Dżugaja *Problem wolności i konieczności w filozofii Nietzschego. Nietzsche wobec tradycji niemieckiej*

mistyki panteistycznej (Dżugaj, 2023). Niniejszy tekst ma za zadanie prześledzić treść i ukazać wartość tej pracy, nie rezygnując jednak ze wskazania możliwych uzupełnień, korekt i dyskusji z Autorem.

Obok wymiaru historyczno-filozoficznego korpus tych intrygujących zagadnień, z tytułowym problemem wolności i konieczności na czele, problematyzowany jest już wcześniej w ramach niemieckiej mistyki panteistycznej, która wywiera, jak twierdzi Marcin Dżugaj, „podskórny wpływ” (Dżugaj, 2023, 10) na filozofię niemiecką oraz, co prawda w trudnym do ścisłego uchwycenia, często przetransponowanym i zapośredniczonym przez poprzedników zakresie – na myśl Nietzschego. Autor jest świadomy, że w przypadku Nietzschego nie można mówić o żadnym bezpośrednim lineażu między mistyką śląską a jego myślą, zadowala się więc wskazaniem na otwartość kwestii takowych związków i atrakcyjności poznawczej, wyłaniającej się na takim przecięciu problematyki, którą będzie poddawał głębszej analizie. Nie podlega dyskusji, że filozofia i w ogóle humanistyka bardzo zyskują na każdej próbie przebywania na pograniczach dyskursów, naświetlania podobieństw i różnic między zdawałoby się odrębnymi polami problemowymi. W tym przypadku chodzi rzecz jasna o pogranicze filozofii i teologii/mistyki chrześcijańskiej. Zyskuje tym bardziej, gdy wstępującemu na owo pogranicze towarzyszy spora wiedza i pasja wobec przedmiotu swoich badań, którą ewidentnie w książce widać. Co jednak ciekawsze, obserwujemy w tym przypadku rzadkie zjawisko postawienia sobie przez młodego jeszcze badacza ambicji stworzenia wielkiej syntezy filozofii nowoczesnej w odniesieniu do fundamentalnego dla niej i jakże wciąż znaczącego problemu.

Autor robi wiele i to, co trzeba, aby uzasadnić wybór tematu i ugruntować hipotezę roboczą swojej rozprawy. Przekonuje, że uwaga, jaką poświęcono związkowi między Nietzschem a mistyką panteistyczną, wydaje się nikła, wskazując co prawda głównie na dzieło Karla Löwitha *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów* (Löwith, 2002), który dostrzegł w myśli Nietzschego pracę niejawną pojęciową matrycę teologiczną,

niewiele mówiąc jednak o mistyce, w mniejszym stopniu wskazuje na dzieło Carla Jaspersa *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo* (Jaspers, 1991) i Eugena Finka *Nietzsche's Philosophy* (Fink, 2003). Trzeba przyznać, że w ogromnej literaturze poświęconej Nietzschemu i religii nie ma wielu pozycji, mówiących o mistyce i mistycyzmie, choć kilka innych ważnych publikacji na ten temat dałoby się z pewnością znaleźć. Taką jest praca Tylera T. Robertsa *Contesting Spirit: Nietzsche, Affirmation, Religion* na czele (Roberts, 1998), w której cały rozdział czwarty poświęcony został mistycznym elementom w myśli Nietzschego, a którą Autor niestety zignorował. Wśród badań polskich odnotowuje Dżugaj jedynie wątle wzmianki na rzeczony temat, co w rzeczy samej pozwala mu wynająć własną „szufladkę” w historii recepcji i interpretacji nietzscheańskiego dzieła.

Przebieg planowanych rozważań został jasno przedstawiony we *Wstępie* do rozprawy. Obejmuje ona najpierw, w rozdziale pierwszym, przedstawienie specyfiki mistyki panteistycznej i jej głównych motywów, występujących w dziełach Mistra Eckharta, Frankfurtczyka, Jana Taulera, Jakuba Böhme'go i Angelusa Silesiusa, ograniczonych co prawda przez wzgląd na ich możliwe oddziaływanie czy raczej właśnie interferowanie z refleksją Nietzschego, przede wszystkim więc takich, jak: metafizyka woli, panteizm, problem wolności i konieczności, „zwłaszcza relacja między koniecznością a wolą, etyki oraz trójfazowej koncepcji dziejów, znajdującej swe zwieńczenie w zjednoczeniu wszystkich rzeczy (*unio mystica*)” (Dżugaj, 2023, 19). W rozdziale drugim mowa jest o „zmierzchu” mistyki i narodzinach nowoczesności, a następnie o jej głównych polach problemowych, rozważanych u Immanuela Kanta, Friedricha Schillera, romantyków jenajskich, Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga, Artura Schopenhauera i Georga Wilhelma Friedricha Hegla z uwypatnieniem problemu wolności i konieczności, a także o wpływie tych poglądów na myśl Nietzschego. Rozdział trzeci poświęcony został samemu Nietzschemu i trudnościom, jakie u(nie)możliwiły mu

rozwiązanie owego fundamentalnego problemu pojednania wolności i konieczności.

Geneza mistyki panteistycznej wywodzącej się z neoplatonizmu (powrót do Prapoczątku/Jedni jako cel ludzkiego życia u Plotyna), jej pojęciowość i inspirujące odejścia od czy to teologicznej, czy filozoficzno-metafizycznej tradycji zachodniej zostały sprawnie przedstawione, prowadząc Autora do zagadnienia wolności i konieczności, czyli „kwestii, jak pogodzić indywidualną, zdeterminowaną i zanurzoną w świecie wolę ludzką z ogólną, niezdeterminowaną i z tego względu znajdującą się poza wszelkim bytem – poza wszelkimi determinantami – uniwersalną wolą boską, i dlatego w ogóle tego typu rozwiązanie – anihilacja własnej indywidualności i stopienie się z boskością – jest w tej perspektywie czymś chcianym i wyzwającym?” (Dżugaj, 2023, 32). Wybija się krytyczne w ujęciu mistyków i ważne w kontekście późniejszej refleksji nowoczesnej podejście do indywidualizmu, który, odpowiadając za odpadnięcie jednostki od całości świata przeżywanego w boskiej harmonii, stoi na przeszkodzie w powrocie do stanu Jedności, w sposób niezastąpiony odmalowanej w biblijnym przekazie o wyjściu z Raju, w którym człowiek żył w harmonii ze sobą, światem i Bogiem, tyle że nie bardzo mógł sobie samemu przypisać zasługę bycia cnotliwym i dobrym, bo właśnie nie posiadał świadomości/wiedzy o swojej sytuacji. Filozofowie od razu operują tu skojarzeniami z mitem/hipotezą stanu naturalnego u Rousseau i rozwijanej przez niego, dalej przez Schillera i romantyków jenańskich, aż po Nietzschego tzw. trójfazowej koncepcji dziejów, w której stan pierwotnej jedności zostaje utracony, świat pogrąża się w podziałach i konfliktach, by ostatecznie jednak powrócić, w bliżej nieokreślonej przyszłości, do stanu jedności, tym razem już zrefleksywizowanej, zinterioryzowanej moralnie i intelektualnie, a więc uwzględniającej ludzką wolność i odpowiedzialność. Zasługą Dżugaja jest tu ciekawe ukazanie interferowania nowoczesnej myśli historiozoficznej z dyskursem teologicznym i mistycznym, a także naświetlenie aporii współdzielonych przez niego z późniejszą

refleksją. Już na gruncie mistyki występuje bowiem napięcie między jednostkową wolą, która ma się ograniczyć czy ulec anihilacji na rzecz uniwersalnej wszechwoli boskiej, a niezbędnym właśnie dla zrealizowania się jednostki w planie historyczno-kulturowym i twórczym procesem przejścia owej woli z nieświadomej jedności w jednostkowe, refleksyjne formy istnienia.

Uszczegóławiając swoje rozważania, Dżugaj ukazuje obecność owych aporii zrazu w myśli Mistrza Eckharta, który opowiada się po stronie wyrugowania jednostkowości na rzecz roztopienia się w mistycznie przeżywanej, poza-świadomej boskości, dalej u Taulera, który docenia co prawda sprawczość ludzkiej woli, niemniej jednak przykazuje zrezygnowanie z niej w celu zjednania się z wolą bożą. Wola rezygnująca z samej siebie przestaje być suwerenną wolą i tak problem napięcia między wolnością a koniecznością powraca również u kolejnych mistyków, najpierw u Frankfurczyka, następnie u Böhme'go i Angelusa Silesiusa, ostatecznie postulujących wyrzeczenie się woli/myślenia przez człowieka i zespolenie się z wszechwolą boską, co generuje jednak te same trudności. Napięcie to jest dobrze ukazywane np. u Angelusa Silesiusa, który postuluje co prawda pełną suwerenność człowieka, z drugiej jednak strony każe mu wypełniać swoimi czynami „boski plan”, więc jego wola jest *de facto* również wolą Boga. Wolność zostaje poddana konieczności. Mistyka, jak słusznie wskazuje Autor, nie rozwiązuje tych trudności na poziomie teoretycznym, odnosząc do porządku serca/wiary/doświadczenia mistycznego w celu ich przezwyciężenia.

W rozdziale drugim zasadnie wskazano na przejście i utrzymanie się w nowoczesnej refleksji filozoficznej fundamentalnego dla mistyki panteistycznej – już jednak zsekularyzowanego – motywu relacji między wolnością a koniecznością, pomimo przemian światopoglądowych związanych z rozwojem nauk przyrodniczych i procesów indywidualizacji. Ten ostatni proces polegał na stopniowym wyodrębnianiu się człowieka z porządku metafizycznego (autorytet religii) oraz z ograniczającego siłę sprawczą indywiduum porządku

społecznego i jego właściwych narodzinach jako jednostki autonomicznej intelektualnie i moralnie. Jednocześnie wskazane zostają (punkt 2.1.) źródła zachodniego antagonizmu/dualizmu, który już tutaj, a więc u zarania nowoczesności, po odrzuceniu światopoglądu greckiego (uporządkowany kosmos) i chrześcijańskiego (kuratela dobrego Boga nad światem) zostaje skonstatowany jako istniejący między człowiekiem a naturą. Racjonalizując, demitologizując i sekularyzując egzystencję człowieka, absolutyzując w nim rozum i krytyczność myślenia (o tym wszystkim jest też w książce mowa, np. w kontekście dylematu Giordano Bruno czy Francisca Bacona: jak gruntować autonomię człowieka w obliczu wszechkonieczności przyrodniczej? – Dżugaj, 2023, 79), nowoczesność ostatecznie przepoławia, rozdziera wewnętrzny świat człowieka na dwie antagonistyczne sfery, które już nigdy nie ulegną scaleniu. Pierwsza to sfera świadomości i tożsamości jednostki, jej refleksyjnego odbioru samej siebie jako osadzonego w planie historycznym i społeczno-kulturowym podmiotu, konstatującego dystans między sobą a rzeczą, podmiotem a przedmiotem. Z drugiej sfery, kryjącej metafizyczne (religijne czy *quasi-religijne*) potrzeby i marzenia, płynie niewygasłe, choć już utopijne w warunkach nowoczesnego świata, pragnienie odnalezienia utraconej całości, bezpośredniości i bliskości w doświadczeniu świata, pragnienie „komunikacji z nieokreśloną rzeczywistością – sakralną i niemożliwą” (Matuszewski, 2006, 78), jak by to ujął Georges Bataille. Dżugaj mówi o poczuciu obcości bytu, który wraz z odkryciami naukowymi okazuje się nieskończony i istotowo obcy człowiekowi. Mamy tu jak najbardziej potrzebne w tym kontekście odniesienie do Pascala i jego posępnych enuncjacji na temat kosmicznej samotności człowieka w obliczu głuchego i zimnego wszechświata oraz tragicznego rozdarcia jednostki między „dwoma nieskończonościami”. Autor z rozmachem i erudycją omawia procesy rozwoju nowoczesnego racjonalizmu i indywidualizmu oraz skutki związanej z nim desakralizacji istnienia, odczarowania świata, ukazując w nader przystępny sposób całą ambiwalencję epoki *modernitas* i to nie

spuszczając oka z zasadniczego zagadnienia wolności i konieczności. Wskazuje więc na przykład, że zdobycze nowoczesności na rzecz idei zapanowania nad przyrodą, indywidualizmu i autonomii jednostki bez Boga i tradycji, przyniosły zarazem jednostce poczucie jakiegoś strasznego braku i niespełnienia, alienacji z życia oraz marzenie (zaledwie marzenie!) o przywróceniu dawnego, przednowoczesnego poczucia pełnej i autentycznej przynależności do Natury/Kosmosu. Odniesienie do Nietzschego narzuca się samo i zostaje dobrze, m.in. w oparciu o witalne ustalenia Löwitha, w książce wyeksponowane, przewidując i zapowiadając przyszłe partie wywodu.

Trudno nie dać się porwać lekturze w momencie, gdy Autor zaczyna kreślić imponujące panoramy poglądów kluczowych dla historiozofii nowoczesności myślicieli (Kant, Rousseau, Schiller, Jenajczycy, Schopenhauer, Schelling, Hegel...), panoramy będące niemal – nie wahamy się twierdzić – poręcznymi mini-monografiami tych myślicieli, śledząc zarazem wpływ mistycznych motywów u wybranych twórców i zabiegając o uwypuklanie co jakiś czas głównego problemu wolności i konieczności. Rzuca tym samym czytelnikowi nie lada wyzwanie. Kolejne podrozdziały są długie, gęsto nasycone treścią, wymagają od czytelnika znacznych kompetencji filozoficznych. Może warto było przemyśleć przeprowadzenie dodatkowych podziałów rozważań, wyodrębnienie głównych wątków, które omawiano by w przypadku każdej postaci w kolejnych jeszcze podrozdziałach.

Problem dualizmu bytu i zjawiska, człowieka i natury, badany jest najpierw u Kanta (punkt 2.2.), który w pełni autonomizuje jednostkę, uzależniając ją już nie od kosmosu, Boga czy innych zewnętrznych autorytetów, lecz od jej własnej rozumno-celowościowej woli, uzgadniającej się z uniwersalnym prawem moralnym. Autor pokazuje, jak Nietzsche dziedziczy po Kancie problem uzgodnienia wnoszącej do świata nowe wartości jednostki z podlegającym stałym przyrodniczym prawom kosmosem. Za Kantem postuluje też Nietzsche istnienie aktywnego, twórczego podmiotu, który potrafi

dyscyplinować swe partykularne skłonności czy instynkty, z drugiej jednak strony odchodzi od niego, wyraźnie kwestionując wolność i odpowiedzialność człowieka i uzasadniając ich brak w oparciu o metafizykę sił i woli mocy. W ten sposób autor *Zaratustry* skazuje się na dwuznaczność: „raz przeciwstawia autonomiczną jednostkę obojętnemu kosmosowi, a raz podkreśla jedność człowieka z dionizyjskim kosmosem, próbując tym samym pojednać wolność z koniecznością” (Dżugaj, 2023, 93).

Dalej przedstawiany jest sposób, w jaki ludzką wolność uzasadniał Johann Gottlieb Fichte (punkt 2.3.), który zabsolutyzował ludzkie „Ja”, czyniąc z niego niemal Boga-podstawę oraz prawodawcę świata. Jeden tylko Friedrich Heinrich Jacobi dostrzegał wtedy ambiwalencję tej zaszczytnej dla człowieka nominacji, inspirując z kolei romantyków jenajskich. „Filozofia Fichtego, odzwierciedlając tendencje nowożytności, przenosi akcent z konieczności na wolność, stając się w konsekwencji manifestem ludzkiej wolności” – mówi słusznie Dżugaj (2023, 102), wskazując zarazem zadłużenie Fichtego w zsekularyzowanej wersji niemieckiej mistyki panteistycznej, której założeniu o podleganiu konieczności z powodu sprzeniewierzenia się boskiej woli Fichte przeciwstawia naukę o bezwzględnej, sensotwórczej aktywności poznającego, transcendentalnego podmiotu. Autor *Teorii wiedzy* opowiada się po stronie nadającego bezwzględny sens rzeczywistości Ja, tym samym zaś znosi dualizm między wolnością a koniecznością, czyniąc całość rzeczywistości projekcją owego Ja. Nietzsche inaczej, będzie się starał je pojednać, by przywrócić zatraconą całość ludzkiego doświadczenia świata.

Pierwszą próbę efektywnego pogodzenia wolności z koniecznością słusznie odnajduje Autor u niezwiązanego bynajmniej z mistyką Schillera, któremu poświęca podrozdział 2.4., dbając uprzednio, by ukazać wpływ myśli Rousseau, dotyczącej rozdzierającego nowoczesność dualizmu i wynikającego z niego kryzysu kultury. Doprecyzowana i steoretyzowana przez Schillera w *O poezji naiwnej i sentymentalnej* myśl Rousseau, który z jednej strony nostalgicznie

spoglądał wstecz, inwokując „słodki głos natury” i „szczęśliwe życie złotego wieku”, z drugiej już doskonale wiedział, że stan, który *de facto* nie jest już dostępny dla człowieka nowoczesności (harmonia wewnętrzna i poczucie bycia „całością” z otaczającym bytem, niewinność, „bliskość” natury), nie bardziej tak naprawdę znali ludzie przednowocześni, bo jako z kolei niewystarczająco refleksyjni, „nie wiedzieli oni, czym on jest, gdy mogli się nim cieszyć” (Rousseau, 1961, 329), została znów przejrzysie i atrakcyjnie przedstawiona. To, co kiedyś, w pre-społecznym stanie było nierefleksyjne i pozamoralne, przynosząc jednostce hipotetyczną zaledwie niewinność i szczęście, trzeba w nowoczesności jednak refleksyjnie przyswoić, tak by jednostka mogła świadomie i odpowiedzialnie (moralnie) przeżywać swoje poczucia jedności ze światem. W kolejnej spektakularnej panoramie Dżugaj naświetla kluczowe wątki Schillerowskiej diagnozy kryzysu kultury i sposobów jej przewyciężenia. Jego wywód oparty jest tu, podobnie jak w przypadku pozostałych myślicieli, na rzetelnie przepracowanych tekstach źródłowych i twórczo przyswojonych komentarzach znakomitych polskich znawców filozofii nowoczesności, takich jak Paweł Pieniążek. Stanowi upadku przeciwstawia Schiller niemiecki ideał starożytnej Grecji i jej pełnego, całościowego indywiduum, wie jednak – i Dżugaj świetnie ten wątek podkreśla – że ideału tego nie da się przywrócić, bo Grekom brakowało tego właśnie, co już dla Rousseau było najważniejsze – refleksyjności, która zaświadcza dopiero o zasłudze, jaką człowiek żyjący w pełni i harmonii ze światem mógłby sobie przypisać. Stąd Schillerowski ideał „nowej Grecji”, „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” (Dżugaj, 2023, 116). Właściwym lekiem na kryzys i dezintegrację, umożliwiającym ponowne zjednanie rozbitych sfer rozumu, natury, zmysłowości i duchowości, tym samym zaś przywrócenie pełni i autentyczności istnienia, jest u Schillera oczywiście sztuka/piękno.

To one pozwalają ostatecznie pojednać wolność i konieczność, refleksyjną, wolną jednostkę (zagubioną wręcz we własnej uczoności i spekulacji) z prerefleksyjną i zdeterminowaną naturą. Jest więc dogłębnie rozczytany Schiller, ale o dziwo brakuje Johanna Wolfganga Goethego (poza paroma standardowymi w kontekście Nietzschego skojarzeniami wpływu, np. wrogości wobec romantyzmu), a zwłaszcza jego koncepcji jedności jako wielości, bez której trudno zrozumieć na przykład to, dlaczego Nietzsche wybrał Dionizosa (boga rozerwanego na kawałki) właśnie jako personifikację pełni i całości, czym zachwycić się będzie Carl Gustav Jung.

Kolejne podrozdziały są poświęcone romantykom jenajskim (Friedrichowi Schległowi i Novalisowi zwłaszcza), Schellingowi, Schopenhauerowi i Hegłowi. Znow są to rozdziały bardzo ciekawie referujące myśl tych twórców, wskazujące na niewątpliwe, jak i tylko potencjalne długi, jakie owi myśliciele zaciągnęli u mistyków, a także na ważny motyw krytyki całej formacji romantycznej w dziele Nietzschego. Autor uwydatnia wątki diagnozy kryzysu kultury i dezintegracji jednostki w ujęciu tych myślicieli oraz proponowane przez nich sposoby przezwyciężenia dualizmu wolności i konieczności, dbając o to, by nic przewodnia jego rozważań nie wymknęła mu się z dłoni. I tak mowa tu choćby o romantycznych koncepcjach estetyzacji egzystencji i poetyzacji rzeczywistości, wybitnej jednostki, artysty-filozofa, roli ironii i stylu aforystycznego u Jenajczyków. Dobrze zarysowana zostaje arcyważna dla podjętych rozważań myśl Novalisa, który na gruncie nowoczesnej historiozofii wierzył, że na zgłiszczach *modernitas* powstanie epoka „nowej ludzkości”. Jej idealnym acz minionym wzorem była dla Novalisa uduchowiona epoka chrześcijańskiego Średniowiecza, która „upadła pod naporem zepsucia, materializmu, zeświecczenia”. Zastąpiono ją światłem nauki, wymazano „każdy ślad świętości, sarkazmem obrzydzono wspomnienie o wszystkich wzniosłych wydarzeniach i postaciach i pozbawiono świat całej jego barwnej ozdoby. (...) nazwali swój wielki kram oświeceniem” (Novalis, 1984, 160). Na wyższym

poziomie pogodzi ona jednostronnie dotychczas rozwinięte „uzdolenienia człowieczeństwa”, zjedna jednostkową refleksyjność z naturą i przywróci człowieka światu, sprawi, że stanie się on dlań znowu „domem”. Dalej czytamy o pierwszeństwie Schellinga w sformułowaniu ważnej dla Nietzschego koncepcji Dionizosa jako upojnej siły twórczej, o jego metafizycznym ugruntowaniu zasady *pozytywności* zła jako warunku nieograniczonej wolności człowieka, a wreszcie o Heglu, którego chrześcijańskiej ostatecznie z ducha filozofii („jedność wolności z koniecznością jest jednak dla Hegla spełnieniem przejawiającego się w historii rozumnego procesu, dążenia Boga do objawienia pełni swej istoty”) Nietzsche przeciwstawi heroiczną akceptację praw „bezrozumnych i wiecznie powracających zdarzeń bezbożnego kosmosu” (Dżugaj, 2023, 171). Ciekawe, dlaczego Autor ani razu nie zainspirował się i nie odniósł do ustaleń Gillesa Deleuze’a, który tyle pisał o antyheglowskiej orientacji Nietzschego.

Z kolei arcykrytycznie nastawiony do idealizmu niemieckiego, osamotniony (w obliczu dominacji tego ostatniego w Niemczech jego czasu) w swoim pesymistycznym myśleniu, wykluczającym perspektywę przyszłego pojednania zdualizowanych egzystencjalnych potrzeb jednostki, Schopenhauer głęboko już inspiruje Nietzschego swoją wizją bezcelowego i irracjonalnego uniwersum. Schopenhauer jest bodaj najsilniej zadłużony u mistyków, stojąc na stanowisku, że „negacja świata poprzez wyrzeczenie się samego siebie oraz wszystkiego, co oferuje ten świat, wyraża najwłaściwszą postawę wobec rzeczywistości” (Dżugaj, 2023, 181). Nietzsche uczy się od Schopenhauera, przy czym raz jest uczniem pokornym, czerpiącym z nauki mistrza np. ideę wybitnej, genialnej jednostki i konsolacyjnej funkcji sztuki w życiu człowieka, innym razem uczniem zbuntowanym, przeciwstawiającym się m.in. Schopenhauerowskiej wykładni greckiej tragedii, która zdaniem Nietzschego nie miała wzmacniać postawy odwracania się od życia i potępiania go, lecz postawę jego najwyższej afirmacji w całej nędzy, grozie i niesionych przez nie cierpieniach. Nietzsche ostro odpiera też apoteozę litości i współcierpienia z innym,

wznosząc własne koncepcje silnego indywiduum i hierarchii wśród ludzi, z których liczą się dlań tylko najsilniejsze, najzdrowsze, najbujniej się rozwijające „rośliny” (Nietzsche, 1907, 49). To zaś dzieje się zwłaszcza w czasach niepewności, konfliktu, wojny, utrapień, których po prostu nie przeżyją ludzie słabi i mierni.

Tytuł zamykającej rozdział drugi części rozważań (*Idea woli mocy i idea wiecznego powrotu jako wyraz transformacji niemieckiej mistyki panteistycznej na gruncie idealizmu niemieckiego*) na pierwszy rzut oka może wydawać się kontrowersyjny. Czy idee woli mocy i wiecznego powrotu też są „wyrazem transformacji niemieckiej mistyki panteistycznej”? Wiemy już, że fundamentalna kwestia wolności (wola ludzka) i konieczności (wola boska) została najpierw sformułowana przez mistyków i następnie podjęta przez Kanta i idealizm niemiecki w nowym kontekście próby przezwyciężenia dualizmu zdesakralizowanego Bytu i jednostki. Ale jak to się konkretnie ma do Nietzschego, który chrześcijaństwo zwalczał, o mistykach powiadał, że „brakuje im poczucia własnej tożsamości (*Selbst-Gefühl*)” (Nietzsche, 1988, 268), o ideale zjednoczenia z Bogiem (*unio mystica*) wyrażał się w kategoriach nihilistycznego pożądania „nicości” (Nietzsche, 2003a, 21), a tak w ogóle to pism mistyków niemieckich tak naprawdę w ogóle nie znał? Z jakim dokładnie rodzajem mistycyzmu mamy do czynienia w przypadku czołowych wątków filozoficznych jego myśli? Na pewno nie mamy do czynienia z chrześcijańskim, co Dżugaj oczywiście wie, podkreślając jedną z największych stawek Nietzscheańskiego dzieła, czyli „destrukcję” odcieleśniającego i denaturalizującego jednostkę chrześcijaństwa i sugerując jedynie „transformację” wątków mistycznych: „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” (Dżugaj, 2023, 204). Szkoda, że Autor nie rozważył jeszcze innych

możliwości rozumienia i konceptualizowania „mistycyzmu” w odniesieniu do filozofii Nietzschego. Obok wskazywania na „głębokie osadzenie [filozofii Nietzschego] w tradycji niemieckiej mistyki pan-teistycznej” (pomimo antychrześcijańskiego charakteru) (Dżugaj, 2023, 204) – kwestia tego, jak właściwie „głębokie” jest to osadzenie, pozostaje jednak nie do końca jasna dla samego Autora. Czy można by mówić o elementach wiedzy hermetycznej/ezoterycznej, czy o gnozie, o pewnej wiedzy wyzwalającej, a może wręcz pewnym tajemnym szyfrze, mającym wybranym, zdolnym do jego odczytania jednostkom przynieść jakieś tragiczno-radosne upojenie? Być może tak... Ostatecznie przecież Nietzsche z całych sił starał się dostarczyć swoim przemyśleniom w kwestii *ewige Wiederkehr* podstaw teoretycznych i empirycznych, lecz w pewnym momencie konstatawał, że – jak w przypadku każdego mitu lub każdego doświadczenia mistycznego właśnie (jak tego dnia nad jeziorem Silvaplana, „6.000 stóp poza człowiekiem i czasem” – Nietzsche, 2003b, 55) – warunkiem jego oddziaływania musi być trwała obecność elementu metafizycznego, jeśli nie quasi-metafizycznego, niewypowiadalnego – pewnej gnozy właśnie.

Przedmiotem rozdziału trzeciego jest bardziej szczegółowa analiza tytułowego problemu już ściśle w myśli Nietzschego. O ile rozdział poprzedni miał w punkcie 1.1. *Wprowadzenie*, to w rozdziale pierwszym i trzecim takowego nie ma. W ogóle brakuje czasami w książce konsekwencji kompozycyjnej. Autor, owszem, bardzo świadomie prowadzi wywód, na początku każdej części znajdziemy fragmenty metanarracji, ale byłoby znacznie bardziej elegancko i z korzyścią dla czytelników, gdyby każdy rozdział rozpoczynał się klasycznym wprowadzeniem, w którym prezentowano by przebieg dalszych rozważań i kończył podsumowaniem, informującym o przebytej drodze i płynnie zapowiadającym dalsze postępowanie. Otwiera się w każdym razie przed nami spektakularna problematyka, rzeczywiście kluczowa dla zrozumienia filozofii Nietzschego we wszystkich jej trudach, zakrętach i tragicznym ostatecznie niespełnieniu. Dżugaj

właściwie dobiera punkt wyjścia dla analizy tej problematyki w postaci przyswojonego przez Nietzschego niemieckiego „mitu Grecji”. Dawna, grecka pełnia istnienia i jedność człowieka z naturą i państwem (sferą kultury) jest wszelako dla Nietzschego tylko Schillerowską utopią. To tragiczna dionizyjska wiedza, aktualizująca się w czasie misterii, dawała Grekowi wgląd w posępną istotę świata, pozwalała heroicznie zjednać się – w afirmacji własnego cierpienia i jego twórczej roli – i zinterioryzować konieczność pełnego grozy i cierpienia kosmosu, w czym wielką rolę odgrywała sztuka tragiczna. Wątki te, jak również kwestia różnic, dzielących inspirowaną Grekami myśl Nietzschego od mistyki panteistycznej, zostały dobrze omówione. Wolność okazuje się jednak w tej greckiej perspektywie mirażem, skoro świat ma charakter tragicznej i poza-moralnej dionizyjskiej konieczności. Nietzsche rozwiązuje zrazu ten problem za sprawą koncepcji greckiego *agonu* i jego roli indywidualizującej i kulturotwórczej. Duch *agonu* motywował jednostki do tworzenia nowych osiągnięć kulturowych, sportowych czy politycznych. Napięcie i współzawodnictwo między miastami stały się czynnikiem sprawczym największych dzieł greckiej literatury, filozofii i sztuki. Agon służył dobru wszystkich Greków, pobudzając ambicję jednostki do działania na rzecz własnego miasta-państwa. Rywalizując, Grecy osiągnęli wolność, uzgadniającą się z dobrem *polis*. Stąd z kolei możliwe jest przejście do filozofemu woli mocy. Nie sposób tu cokolwiek zarzucić rozumowaniom Autora, nie oglądającego się już nawet na komentatorów i bazującego jedynie na rozprawach samego Nietzschego (najpierw *Rywalizacja Homera*, potem *Filozofia w tragicznej epoce Greków* w kontekście myśli Anaksagorasa i Heraklita nad koniecznością). Można by się co prawda obruszać, że pisząc na wysokim poziomie, Autor nie dostarczył swojej książce prawdziwie fachowych podstaw źródłowych i nie cytuje Nietzschego najpierw ze źródeł oryginalnych, czyli KSA (*Kritische Studienausgabe*), następnie dopiero z polskich przekładów, których selekcji nigdzie zresztą w książce nie uzasadnił. Kwestia cytowania źródeł oryginalnych,

które dają podstawę do kwestionowania i poprawiania takich a nie innych decyzji polskich tłumaczy, jest fundamentalna, tak samo, jak posiadanie wglądu w całą twórczość badanego filozofa, w tym więc także wszystkie tomy *Nachlassu*, który przywoływany jest tylko z trzech tomów (10, 12, 13), opublikowanych w Polsce. Dżugaj w rezultacie nie odniósł się bezpośrednio do krytycznej opinii Nietzschego o niemieckich mistykach, zawartej we fragmencie 26[442] w tomie 10 KSA. Szkoda.

Na środkowym etapie swojej myśli (*Ludzkie-Arcyludzkie, Wędrowiec, Jutrzenka, Wiedza radosna*) Nietzsche zdaje się wierzyć w zbawiającą moc nauki i postępu. Świat jest przyrodniczo, ślepo, bezcelowo zdeterminowany i tylko naiwne chrześcijaństwo na próżno usiłowało nadać takiemu uniwersum moralny charakter. Dopiero w owym rozświetlonym przez zdobycze nauki świecie może człowiek eksperymentować swoją wolność. Autor wie, że ten etap jest u Nietzschego dwuznaczny, nietypowy, a nade wszystko przejściowy. Na tym samym bowiem etapie myśli, w tej samej *Wiedzy radosnej*, w której znajdziemy fragmenty rekomendujące odważne wejście „na okręty” i zanurzenie się w stanie *flux et vertigo*, zawarta jest inna niepokojąca uwaga: oto bowiem leżący wokół człowieka ocean okazuje się „nieskończony”, a „nie ma nic strasliwszego nad nieskończoność” (Nietzsche, 2003c, 110). Od tego momentu, rzecz można, myśl Nietzschego zaczyna podążać dwutorowo. Obok terapii szokowej, służącej przygotowaniu człowieka do egzystencji postmetafizycznej, w stanie ekscytującego *free drift*, czy może *free falling*, pośród kosmicznej głupoty świata pozbawionego celu, gruntu, sensu, rozwija się inna, cicha myśl i inna nadzieja. Buńczuczne okrzyki „nowego Kolumba” i jego zachwyty nad świeżo rozwartą otchłanią rządzących światem praw fizycznych (Dżugaj komentuje np. Nietzscheański aforyzm zatytułowany „*Niech żyje fizyka!*” – 2023, 245-247) ustępują miejsca innej stawce, zupełnie innemu celowi. Nietzsche – już w ostatniej, późnej fazie myśli – spostrzega, że prawdziwa filozoficzna gra musi toczyć się o coś zupełnie innego i odwrotnego względem jego

dotychczasowych zapewnień: o znalezienie fundamentu, do którego można by na powrót przywiązać dryfującą pośród nieogarnionego Ogromu egzystencję ludzką. Czy nasze istnienie jest od czasu definiującego nowoczesność wydarzenia „śmierci Boga” czymś zupełnie przypadkowym czy koniecznym? Co je usprawiedliwia? Czy historia, a wraz z nią nasze cele, nadzieje i osiągnięcia, dryfują, jak my, pośród wiecznego stawania się, pośród bezsensownego pochodłu kolejnych wydarzeń, czy może coś wiąże je w rozsądną całość? Czy formuła *amor fati*, oznaczająca akceptację losu-*fatum* pośród jedności Bytu, daje się w jakikolwiek sposób uzgodnić z indywidualną wolnością woli, wprowadzającą wszakże zasadę separacji, emancypacji człowieka od naturalnej Całości, do której przynależać tak desperacko on pragnie? Czy ludzkie pragnienie wieczności, nieśmiertelności – pragnienie przezwyciężenia czasu – można pogodzić z historycznością egzystencji? Czy w kosmicznie zdeterminowanym świecie wolna wola i jednostkowa decyzyjność nie są czystą iluzją? Zestaw tych zagadnień prowadzi z wolna do filozofemu wiecznego powrotu, co Autor we właściwym miejscu już sugeruje.

W podrozdziale 3.2. pochyła się on nad problemem wolności w myśli Nietzschego oraz trudną próbą jej uzgodnienia z koniecznością świata. Najpierw maluje tło historyczno-ideowe, uruchamiając refleksję nad rozumieniem wolności i jej przemianami w filozofii nowożytnej. I znów pozostaje tu tylko podziwiać erudycję Autora. Zwraca uwagę choćby świetne wyjaśnienie Nietzscheańskiej krytyki *liberum arbitrium*, z nawiązaniami do św. Augustyna, Marcina Lutra, Schopenhauera, Schellinga i uwypukleniem roli Sørensa Kierkegaarda w kontekście przerostu refleksyjności, prowadzącej do relatywizmu, sceptycyzmu i paraliżu działania. Opatrznie rozumiana wolność sprowadza się do folgowania wszelkim, banalnym nawet kaprysom, podczas gdy Nietzsche chciał widzieć w niej zdolność jednostki do hierarchizacji celów i samodyscypliny, służących najbardziej twórczemu rozwojowi. Wolna jednostka umie dyscyplinować swoje popędy i namiętności, zaprzęgać je do twórczej pracy w zgodzie

z prawem, co zbliża Nietzschego do Kanta, ale jeszcze wcześniej jakoś zadłuża u mistyków niemieckich. Autor przekonuje, że zarówno dla mistyków, jak i dla Nietzschego, „wolność jest rozumiana jako samodeterminacja” (człowiek w mistyce suwerennie formuje sam siebie, nie bardzo oglądając się na autorytety i obrządki Kościoła). Cóż, Dżugaj oczywiście jest świadom, że w mistyce ostatecznie jednostka musi się wyrzec samej siebie, swojej wolności i po prostu całkowicie „oddać Bogu”, nie przeszkadza mu to jednak twierdzić, że „wolny i stanowiący o sobie samym nadczłowiek jest pod pewnymi względami odległą transformacją obrazu twórczej i niczym uprzednio niezdeterminowanej jednostki w mistyce” (Dżugaj, 2023, 331). Dość brawurowe twierdzenie. Między autentyczną ludzką wolnością czy suwerennością a Bogiem stoi naszym zdaniem wielki znak nierówności i dobrze był tego świadom Lew Szestow, całe życie walczący z przejawami praw, oczywistości, konieczności czy po prostu tego, co nazywał „wszystkością” (*всечемство*). Bóg stanowi ostateczny symbol końca ludzkich dążeń i zmagañ, symbol pełni, oczywistości, końca – a więc ideałów, którym jakaś część Szestowa – a także jego wielkiego antenata – Fiodora Dostojewskiego – nigdy nie była w stanie do końca zaufać, które zawsze starał się podważyć (por. Kruszelnicki 2017, 165).

W ostatniej części trzeciego rozdziału Dżugaj decyduje się wprowadzić problem uzgodnienia wolności z koniecznością z silnej interpretacji Karla Löwitha. Niemiecki uczony autoryzuje twierdzenie, że Nietzsche usiłuje przywrócić człowieka naturalnej całości Bytu poprzez odbudowę u szczytu nowoczesności antycznego światopoglądu tragicznego. Jest to zresztą myśl towarzysząca Nietzschemu od samych początków jego drogi filozoficznej, uspoijniająca ją, bo nie podlegająca, jak się zdaje, żadnej większej transpozycji w przestrzeni dzieła. Dżugaj prędko przystępuje do analizy klasycznych wykładni wiecznego powrotu, które rzecz jasna prowadzą go do uwypuklenia konfliktu między jego interpretacją etyczno-egzystencjalną, a kosmologiczno-fizyczną i dionizyjską. Nietzsche, jak się zdaje, ponieważ dopuszcza wszystkie te wykłady, lawiruje wśród nich, przez

co skazuje swoją myśl na dwuznaczność i aporetyczność. Autora *Zaratustry* zawsze mocno pociągała wizja ekstatycznego roztopienia się w beznamiętnie stojącej się „prajedni” kosmosu, całkowitego oszołomienia, błogiego zapomnienia, wygaśnięcia *principium individuationis*, kiedy to „strona subiektywna ustępuje całkowicie wobec przemocy tego, co ogólnie-ludzkie, a nawet wszech-przyrodnicze” (Nietzsche, 1994, 55). Z drugiej strony filozofem woli mocy stawiał przed jednostką imperatyw twórczej egzystencji, dyktowania nowych wartości, budowę nowego świata! I te dwie wykluczające się perspektywy Nietzsche chciał w jakiś szalony sposób połączyć. Pragnął mieć jednocześnie i wolną, twórczą, refleksyjną egzystencję ludzką, i zarazem wpisać ją, uzgodnić z cyklem naturalnego świata/kosmosu, uwiecznić. Löwith zażartował sobie, że możliwe byłoby to co najwyżej wtedy, gdyby „uczasowiona wola ludzka wleciała do nieba pre-Kopernikańskiego świata, aby wirować w samym wnętrzu Bytu” (Löwith, 1978, 83). Trudności piętrzące się przed kosmogoniczną i dionizyjską wykładnią wiecznego powrotu zostały przez Autora dość drobiazgowo objaśnione, m.in. z zastosowaniem zdumiewająco jasnowzrocznych argumentów: „W jaki sposób naturalne, kosmiczne prawo miałoby 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 w sensie właściwym. Ten, kto uświadamia sobie, że się powtarzał, jest już inny, odmienny od siebie, który istniał, ponieważ ma metaświadomość, której tamten nie miał” (333-334).

Niewątpliwie trudno w książce tak wielowątkowej odnieść się do wszystkich dylematów, na jakie natrafia koncepcja wiecznego powrotu. Można by przecież wskazywać, że Nietzscheańska nadzieja

na przyszłość, jego wola stworzenia jej w celu przerwania potwornej alienacji świata i człowieka jest niegrecka, o tyle, o ile żaden z filozofów antycznych nie myślał w horyzoncie przyszłości (por. Löwith, 1978, 120). I dalej, w filozoficznej koncepcji woli mocy tak samo nie ma nic greckiego: wola mocy, wola czegokolwiek zresztą, chce przyszłości, a więc nie uzgadnia się z wiecznym cyklem powstawania i ginięcia, nieznanym niczego takiego, jak zamysł czy cel. Dla Greków ów proces niewinnego stawania się istotnie był objawieniem kosmicznego Logosu i boskiej doskonałości świata. Tymczasem dla Nietzschego wieczne powracanie zawsze jawiło się jako idea „najstraszliwsza”, może dlatego, że przeczyła jego desperackiej nadziei na przyszłe *redemption* człowieka współczesnego oraz jego samego. Filozofia wiecznego powrotu zawiera w sobie element nadziei na jakieś zbawienie człowieka, a wręcz na wywindowanie go do stanu ponadludzkiej afirmacji stawania się i tworzenia, która położy kres nihilizmowi owej nieszczęsnej istoty, pozbawionej orientacji w świecie bez Boga. Nietzsche chciał przekroczyć skończoność czasu ku wieczności, w jakiej udział gwarantuje ponoć doświadczenie dionizyjskie i wieczny powrót. Tak wyobrażał sobie pojednanie człowieka z Bytem. Tymczasem, jak przypomniiał Löwith, „według greckiego rozumienia człowieka, bycie nim oznacza bycie »śmiertelnikiem«, podczas gdy Nietzsche rzeczywiście chciał »uwiecznić« przemijającą egzystencję skończonego człowieka” (Löwith, 1978, 121). Wreszcie, Grecy odczuwali bojaźń i respekt wobec bezwzględного losu. Nietzsche zaś podejmował nadludzki wysiłek, by chcieć losu i kochać go – *amor fati* – co istotnie czyniło z jego wizji mentalności antycznej nie tyle projekcję, co raczej świadome przeinaczenie.

Trochę można by tu jeszcze uzupełniać, ale przecież nie jest to zarzut. W końcu Autor musi jakoś orientować swoje kroki ku konkluzji, z którą występuje, twardo lansując teorię wiecznego powrotu jako eksperymentalnej koncepcji etycznej, wznoszącej imperatyw afirmowania i brania bezwzględnej odpowiedzialności za własne życie (por. Dzugaj, 2023, 337). To właśnie etyczną wykładnię wiecznego

powrotu Dżugaj uznaje w *Zakończeniu* za rzekomo „dominującą w dziełach Nietzschego” (Dżugaj, 2023, 349) i nieproblematyczną – na przekór znawcom rangi Martina Heideggera, Deleuze’a, Illy-Niny Bulhof-Rutgers, Finka, a w Polsce Pieniążka, którzy opowiadają się za interpretacją dionizyjską – i jest to pociągnięcie ryzykowne, może wręcz niepotrzebne. Wszak wola mocy niczego nie może „chcieć” i nie dąży do żadnego, nawet najbardziej abstrakcyjnego, ideału etycznego (np. „afirmacji”), bo nie wypływa z namysławiającej się świadomości, lecz ze sfery popędowo-emotywniej, z nadwyżki siły i dostojnych odczuć, będąc funkcją niewinnego stawania się w jego konieczności i totalności. Autor płaci kilkoma finalnymi symplifikacjami za próbę przekonania czytelników, że Nietzschemu jednak udało się dokonać syntezy wolności i konieczności w etycznej wykładni wiecznego powrotu.

Dobra książka ma rzucać wyzwanie intelektualne, zachęcać do myślenia i dyskusji. Z taką rozprawą bez wątpienia mamy do czynienia w tym przypadku. Marcin Dżugaj postawił sobie niełatwe zadanie przeanalizowania jednego z głównych dylematów filozofii nowożytnej i sposobów jego problematyzacji u najważniejszych myślicieli epoki *modernitas*. Dostarczył przy tym przekonujących dowodów na poparcie swojej tezy, że problem wolności i konieczności rodzi się na gruncie chrześcijańskiej mistyki panteistycznej i stamtąd, ulegając licznym transpozycjom, oddziałuje pośrednio na późniejszą myśl filozoficzną od Kanta, romantyków jenajskich, idealizm niemiecki, aż po Nietzschego. Zdołał konsekwentną i uporządkowaną refleksją objąć bardzo rozległą domenę, konstytuowaną przez różnorodne wątki z zakresu filozofii zachodniej XVIII i XIX wieku, nie tracąc z pola widzenia tytułowego zagadnienia. Książka napisana jest z wielkim rozmachem i erudycją, z pewnością wymagała lat pracy, wyczerpanych lektur i własnych przemyśleń, z których relacja została też pieczołowicie zdana w licznych przypisach. Dżugaj niejednokrotnie wręcz oczarowuje feeriami syntez ideowych, a także zadziwia umiejętnością dostrzegania wpływów i zależności między różnymi

myślicielami i tradycjami filozoficznymi. Język, w jakim rzecz jest sporządzona, jest rzeczowy, fachowy, zarazem elegancki i przejrzysty. Niemal wszystkie pisarskie i edytorskie kryteria, brane pod uwagę w ocenie zaawansowanych prac naukowych, zostały spełnione przez Autora w wysoce satysfakcjonującym stopniu. Książka jest uczciwą i rzetelną rozprawą, odślaniającą dużą wrażliwość i filozoficzną pasję swojego twórcy. Mamy tu do czynienia z wartościowym głosem nowego przedstawiciela młodszego pokolenia polskich znawców myśli Fryderyka Nietzschego.

BIBLIOGRAFIA

- Dżugaj, M. (2023). *Problem wolności i konieczności w filozofii Nietzschego. Nietzsche wobec tradycji niemieckiej mistyki panteistycznej*. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Fink, E. (2003). *Nietzsche's Philosophy*. Continuum.
- Jaspers, C. (1991). *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kruszelnicki, M. (2017). *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*. Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Löwith, K. (1978). *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*. University of California Press.
- Löwith, K. (2002). *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*. Wydawnictwo Antyk.
- Matuszewski, K. (2006). *Georges Bataille. Inwokacje zatraty*. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Nietzsche, F. (1907). *Poza dobrem i złem*. Jakób Mortkowicz.
- Nietzsche, F. (1994). *Światopogląd Dionizyjski*. W F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862-1875*. Wydawnictwo Inter Esse.
- Nietzsche, F. (2003a). *Z genealogii moralności*. Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Nietzsche, F. (2003b). *Ecce homo. Jak się staje, kim się jest*. Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Nietzsche, F. (2003c). *Wiedza radosna*. Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Nietzsche, F. (1988). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden, Band 11: Nachgelassene Fragmente 1884-1885*. Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter.

- Novalis. (1984). *Chrześcijaństwo, czyli Europa*. W Novalis, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – Studia – Fragmenty*. Czytelnik.
- Roberts, T.T. (1998). *Contesting Spirit: Nietzsche, Affirmation, Religion*. Princeton University Press.
- Rousseau, J.-J. (1961). *Geneza społeczeństwa i jego sprzeczności*. W B. Baczek (red.), *Filozofia francuskiego Oświecenia*. PWN.

**THE RETURN OF GREAT PHILOSOPHICAL SYNTHESSES. MARCIN DŻUGAJ,
THE PROBLEM OF FREEDOM AND NECESSITY IN NIETZSCHE'S PHILOSOPHY.
NIETZSCHE AND THE GERMAN TRADITION OF PANTHEISTIC MYSTICISM
[PROBLEM WOLNOŚCI I KONIECZNOŚCI W FILOZOFII NIETZSCHEGO. NIETZSCHE
WOBEK TRADYCJI NIEMIECKIEJ MISTYKI PANTEISTYCZNEJ], WYDAWNICTWO
UNIwersytetu Łódzkiego, ŁÓDŹ 2023, PP. 362.**

Abstract. The problem of reconciling freedom and necessity, that is individual consciousness with the entirety of Being, human creative and authentic existence with the absolute significance conferred upon it by the cosmic order of becoming, the human will existing within the temporal order with the infinite dimension that eternalizes the individual, is undoubtedly one of the central dilemmas of modernity. It has permeated its history at least since the time of Rousseau, through the Jena Romantics and German Idealism, and was eventually taken up by the great philosopher and cultural analyst Friedrich Nietzsche. This issue spectacularly resonates within the framework of Nietzsche's key ideas, such as the eternal return and the will to power. This topic is thoroughly addressed in Marcin Dżugaj's book *The Problem of Freedom and Necessity in Nietzsche's Philosophy. Nietzsche and the German Tradition of Pantheistic Mysticism* ([Problem wolności i konieczności w filozofii Nietzschego. Nietzsche wobec tradycji niemieckiej mistyki panteistycznej], 2023). This article aims to examine the contents and highlight the value of Dżugaj's work, while also pointing out possible additions, corrections, and engaging in a dialogue with the author.

Keywords: Friedrich Nietzsche; freedom; necessity; pantheistic mysticism

MICHAŁ KRUSZELNICKI

Wyższa Szkoła Kształcenia Zawodowego
(Higher School of Professional Education, Poland)
ORCID <https://orcid.org/0000-0002-4987-9218>
michal.kruszelnicki@wskz.pl

WOJCIECH KRUSZELNICKI

Uniwersytet Śląski w Katowicach

(University of Silesia in Katowice, Poland)

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-7005-1266>

wojciech.kruszelnicki@us.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2025.61.R.02



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 27/11/2024. Zrecenzowano: 28/02/2025. Zaakceptowano do publikacji: 2/04/2025.