

HYBRIS nr 55 (2021)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.55.02>

**MARCIN DŹUGAJ**

## **KONCEPCJA WOLNOŚCI W FILOZOFII FRYDERYKA NIETZSCHEGO**

Wolność jest niewątpliwie jednym z najważniejszych zagadnień w refleksji Nietzschego. Sprzeciwiając się całej dotychczasowej tradycji religijno-metafizycznej, niemiecki filozof wskazuje na autentyczne, dotąd pomijane przez tę tradycję podstawy wolności, tak że można powiedzieć, że centralne dlań kategorie, takie jak nadczłowiek, wieczny powrót czy przewartościowanie wszystkich wartości, mają między innymi na celu ufundowanie nowej i tym razem zgodnej z dynamiczną strukturą życia koncepcji wolności. Wiedząc zatem, jak ważną rolę odgrywa u autora *Jutrzenki* ta idea, postanowiliśmy poddać w niniejszym tekście analizie koncepcję wolności w myśli Nietzschego w każdej z trzech zasadniczych faz jego twórczości, starając się przy tym odpowiedzieć na pytanie, jak Nietzsche rozumiał wolność w każdej z tych faz i jaką finalnie przybiera ona w jego myśli postać.

W pierwszym okresie twórczym autora *Zaratustry* wolność jest niewątpliwie tożsama z dokonującą się poprzez sztukę tragiczną syntezą Apolla i Dionizosa oraz związaną z nią kontemplacją estetyczno-tragiczną. W wyniku złączenia się w sztuce tragicznej pierwiastka apollińskiego z dionizyjskim jednostka mogła na dystans, czyli niezagrożona pochłonięciem przez dionizyjską pra-jednię, kontemlować samą siebie jako przejaw odwiecznego, pełnego cierpienia i sprzeczności życia symbolizowanego przez postać Dionizosa. W czasie tej estetyczno-tragicznej kontemplacji człowiek, poprzez uświadomienie sobie, że stanowi przejaw odwiecznie twórczego życia, osiągał prawdziwą wolność, czyli stan całkowitej, poznawczo-estetycznej jedności ze sobą i ze światem. Można więc stwierdzić, że w okresie pisania *Narodzin tragedii* prawdziwa autonomia wiązała się dla Nietzschego ze stanem jedności z niemoralnym i wymykającym się wszelkiej racjonalizacji życiem oraz bezgraniczną afirmacją tego stanu: „w którym ubóstwione jest wszystko, co istnieje, obojętne, czy jest ono dobre, czy złe” [Nietzsche 2012, 65]. Prawdziwa wolność polegałaby więc tutaj na uświadomieniu sobie swojej prawdziwej natury w wyniku zjednoczenia się z życiem (świadomość, że jest się manifestacją odwiecznego życia) oraz na bezwarunkowej akceptacji życia zarówno w wymiarze ogólnym (akceptacja wszystkiego, co w istnieniu problematyczne, w tym zła i cierpienia jako koniecznych składowych bytu), jak i indywidualnym (akceptacja własnego losu). Wolnym człowiek jest tylko wtedy, gdy w estetyczno-tragicznej kontemplacji uświadamia sobie, że apollińskie formy, które nałożył na świat (m.in. racjonalność, moralność, porządek, umiar), są wyłącznie spożytkowanym przezeń artystycznym narzędziem, które umożliwia mu kontemplację samego siebie w swej rzeczywistej formie. W *Narodzinach tragedii* zatem wolność realizuje się w kulturze, a ściślej

w jednoczącej jednostki w prawdzie ich egzystencji kulturze tragicznej, której podstawą jest łącząca muzykę, mit i dramat sztuka tragiczna. Tak rozumiana wolność jest jednak pozorna, co pośrednio przyznaje Nietzsche pod koniec swej twórczości [Nietzsche 2009, 99], ponieważ jednostka staje się w ostateczności narzędziem samopoznania Dionizosa, który będąc rozdzierany przez sprzeczności wyłania wskutek towarzyszącego temu rozdarciu cierpienia świat pozorów (Apolla), by odnaleźć w nim ukojenie. Poprzez jednostkę i odwołującą się do pozorów sztukę tragiczną Dionizos zyskuje samopoznanie, toteż jednostka z jej wolnością staje się wyłącznie narzędziem Dionizosa.

W *Niewczesnych rozważaniach* Nietzsche podejmuje większość wątków obecnych w *Narodzinach tragedii* (prawdziwa wolność realizuje się w kulturze, w jedności ze sobą i ze światem oraz polega na bezwarunkowej akceptacji tego, kim się jest), pojawia się jednak zasadnicza różnica. Polega ona na tym, że choć w *Narodzinach tragedii* wolność realizuje się w kulturze, to ma ona znaczenie metafizyczne i służy poznaniu prawdy o bycie, podczas gdy w *Niewczesnych rozważaniach* ma ona znaczenie egzystencjalno-kulturowe i służy nie poznaniu, lecz działaniu, samopoznaniu przez działanie.

Dla autora *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia* kultura nowoczesna jest kulturą nieautentyczną, ponieważ jest kulturą historyczną, cierpiącą na nadmiar historii. Z tego powodu nie może ona uczynić człowieka wolnym, ponieważ „pośród nadmiaru historii człowiek zanika” [Nietzsche 2012, 252]. Historyzm to wyraz sceptycyzmu i relatywizmu kulturowego, stanowiących następstwo załamania się racjonalizmu, ponieważ próba unaukowania historii wynika z chęci przeciwstawienia się kryzysowi spowodowanemu przez sceptycyzm i relatywizm oraz polega na znajdowaniu w historii

określających jej racjonalność i wskazujących jej cel praw, którym podlega człowiek (np. heglizm). Samo załamanie się racjonalizmu przejawia się w braku kryterium oceny historii i treści historycznych, które mając równorzędne znaczenie, stają się dla jednostki obojętne i nie fundują normatywnych podstaw działania spajającego osobowość. W konsekwencji jednostka zostaje rozbita na chaotyczne wnętrze (treści historyczne, które są relatywne i nie pobudzają do działania) oraz na zewnątrz, czyli konwencje, działania praktyczno-ekonomiczne, które nie są wyrazem wewnętrznych, przyswojonych przez jednostkę treści, lecz wynikają z konieczności zaspokajania potrzeb naturalnych, dlatego w kulturze historycznej człowiek nie działa w sposób wolny, w jedności myśli i czynu [tamże 267]. Wykształcenie historyczne dostarcza wszakże tysięcy fragmentarycznych wiadomości, nie dając tego, czego po nim oczekiwano, czyli nie rozwija w jednostce ideału harmonijnie rozwiniętej osobowości, która postępuje w zgodzie ze swą prawdziwą naturą [Wiśniewska 2006, 193, 197]. Nadmiar wiedzy rodzi słabą osobowość [Nietzsche 2012, 268] oraz wszczepia wiarę w starość ludzkości [tamże, 271], pozbawiając jednostki motywacji do działania [Kuderowicz 1976, 52]. Historyzm, ze względu na postulaty obiektywizmu i uniwersalizmu, lekceważy instynkty i cechy indywidualnej osobowości [tamże], wskutek czego „pragnienie, by samemu czegoś doświadczać i czuć (...) zostaje zagłuszone i niejako odurzone” [Nietzsche 2012, 306] Nowoczesny człowiek, jak pisze Nietzsche, żyje w kulturze erudycyjnej, w której napełnia się obcymi czasami i obyczajami, ale z siebie nie ma nic [tamże 267], a nie znając siebie, nie może być wolny, czyli nie może manifestować na zewnątrz tego, kim w swej istocie jest, dlatego też oceniając kondycję poddanego bezwzględnemu panowaniu historii nowoczesnego człowieka niemiecki filozof pisze, że „choć nigdy

nie mówiło się o «wolnej osobowości», to osobowości nie widać żadnych, cóż dopiero wolnych” [tamże, 273].

Jeśli chodzi o sam stosunek jednostki do historii, to Nietzsche wyróżnia zasadniczo trzy stanowiska: monumentalne, antykwaryczne oraz krytyczne [tamże, 256]. Uprawianie historii na sposób monumentalny polega na znajdowaniu w niej nauczycieli i przykładów do inspiracji, których nie można odnaleźć we współczesności [tamże]. Człowiek dowiadyuje się tutaj, że „wielkość, która kiedyś była (...) kiedyś znowu będzie możliwa” [tamże, 258], a więc znajduje w historii „podnetę do naśladowania i doskonalenia się” [tamże, 256]. Historia monumentalna, przedstawiając wzory godne do naśladowania, pobudza do działania (samodoskonalenia się) oraz stanowi lek przeciwko rezygnacji i zwątpieniu [tamże, 257-259]. Historia antykwaryczna obdarza szacunkiem to, co małe i przeszłe [tamże, 261] czyli nadaje znaczenie na pozór nie istotnym wydarzeniom z przeszłości, podchodząc do nich z petyzmem i czcią. Historia krytyczna natomiast to historia osądzająca i ferująca wyroki. Traktując historię krytycznie, jednostka „musi mieć siłę i niekiedy posłużyć się nią do złamania i rozbicia przeszłości” [tamże, 264] na rzecz przyszłości. W tym ostatnim przypadku przeszłość neguje się w imię życia, ponieważ w przeciwnym razie jej ciężar uniemożliwiłby człowiekowi jakiegokolwiek działanie [tamże, 264]. Nieodzowny kulturze historycznej nacisk na erudycję wniósł bowiem w życie człowieka ogrom treści historycznych, które nie mając żadnego znaczenia egzystencjalnego dla jednostki, nie są w stanie pobudzić jej do działania.

Właściwy kulturze nowoczesnej nadmiar historii doprowadził do zwyrodnienia każdego z trzech wymienionych wyżej stanowisk [tamże, 256]. I tak historia monumentalna ze zdolnej zainspirować do działania dziedziny wiedzy wyrodziła się w — jak ujmuje to Nietzsche

— niebezpieczny chwast, który zamiast inspirować do samodoskonalenia, popycha do wojen i rewolucji [tamże, 256] Historia antykwaryczna, nie znajdując umiaru w kultywowaniu przeszłości, przerodziła się w ślełą manię kolekcjonerstwa, w której to, co nowe, jest odrzucane i zwalczane, sprowadzone „do poziomu nienasyconej żądz nowinek” [tamże, 263], a w takich warunkach oryginalność i indywidualność nie są możliwe. Historia krytyczna zaś z będącej na usługach życia twórczej krytyki przeszła na pozycję ślepego negocowania przeszłości, które poskutkowało destrukcją zakorzenionej w nas natury. Jako ludzie jesteśmy bowiem produktem poprzednich pokoleń, owocem ich błędów i namiętności, słowem — wywodzimy się z przeszłości [Nietzsche 2012, 265]. Wyparcie się przeszłości jest więc równoznaczne z tym, że staniemy się niezrozumiali dla samych siebie, doprowadzając jednocześnie do ruiny naszej pierwotnej, zakorzenionej w przeszłości natury [tamże, 265].

W takich warunkach wolność rozumiana jako kulturotwórcze działanie w jedności ze sobą i ze światem okazuje się być czymś nieosiągalnym. Wyjściem z tej sytuacji jest dla Nietzschego negacja historii jako czystej, nie mającej jakichkolwiek konsekwencji dla życia nauki [tamże, 256] i uczynienie z niej dziedziny, która będzie nieść skutki dla życia i postępowania [tamże, 276]. Aby to osiągnąć, autor *Niewczesnych rozważań* proponuje właściwy stosunek do historii, w którym posługiwanie się historią będzie zawsze wynikać z potrzeb życia, a nie z czystego poznania. Nietzschemu chodzi o to, by te trzy podejścia do historii (monumentalne, antykwaryczne i krytyczne) były zawsze utrzymywane w doskonałej równowadze podporządkowanej życiowym popędom. Z historii monumentalnej człowiek korzystałby zatem wyłącznie wtedy, gdy szukałby inspiracji, osobowego wzorca stanowiącego bodziec do działania [tamże, 261]. Z antykwarycznej

wtedy, gdy do prowadzenia wielkiego życia niezbędny byłby pietyzm. Z krytycznej zaś w momentach, gdy negacja przeszłości byłaby konieczna dla utrzymania życia: „Aby żyć, człowiek musi mieć siłę i niekiedy posłużyć się nią do złamania i rozbicia przeszłości” [tamże, 264]

W tym świetle pojęcie celu ulega przewartościowaniu, bo o ile historyzm utożsamiał cel z osiągnięciem pewnego kresu czy to w procesie świata, czy w dziejach ludzkości, o tyle w perspektywie historii inkorporowanej w życie, cel nie znajduje się już na jej końcu, lecz jest nim sam człowiek i jego samorozwój: „Jednostki nie kontynuują procesu, ale żyją w beczasowej jednoczesności (...) jako republika geniuszy (...) Zadaniem dziejów jest pośredniczyć między nimi i w ten sposób wciąż na nowo dawać okazję do tworzenia wielkości i używać sił. Nie, cel ludzkości nie może znajdować się u kresu — celem są jej najwybitniejsze egzemplarze” [tamże, 264]. Spoglądając w przyszłość, człowiek powinien według Nietzschego wyznaczyć sobie wielki cel, to jest ukształtować w sobie obraz wybitnej jednostki i dążyć do jego realizacji za wszelką cenę [tamże, 299], posługując się przy tym historią w trojakim sensie, czyli raz na sposób monumentalny, raz antykwaryczny, a innym razem krytyczny [tamże, 283]. Dążenie do indywidualnej wielkości związane jest tutaj z działaniem w zgodzie z własnymi potrzebami i instynktami, a nie z tłumieniem własnej natury w imię uniwersalnych zasad i konwencji [tamże, 310]. Właśnie na tym, zdaniem Nietzschego, polega prawdziwa wolność, czyli na zerwaniu „tchórzliwych osłon konwenansu i maskarady” [tamże, 273] oraz staniu się autentycznym zarówno w stosunku do siebie, jak i innych [tamże, 273]. Wolne działanie jest jednak możliwe wyłącznie w kulturze rozumianej jako jedność artystycznego stylu, to znaczy jako jedność między wiedzą a życiem [tamże, 273]. Kulturę tę Nietzsche określa także mianem „ulepszonej *«physis»*, bez rozdziału na stronę wewnętrzną

i zewnętrzną, bez udawania i konwencji” [tamże, 268]. Niemiecki filozof ma na myśli to, że w tych warunkach człowiek mógłby bez żadnych przeszkód potwierdzić się w tym, czym naprawdę jest oraz realizować własną, niepowtarzalną, jednostkową osobowość. Wolność zatem to kulturotwórcze działanie w jedności ze sobą i ze światem oraz dążność do ekspresji własnej natury w opozycji do kultury nieautentycznej, będącej na usługach nie mającego znaczenia dla życia poznania i konwenansów. Pisząc o osiągnięciu wolności, Nietzsche jakby mimochodem wspomina o uwieczniającej indywiduum sztuce i religii (zapewne kulturowej), bo — jak można się domyślić na podstawie tego fragmentu — o ile wykształcenie historyczne naucza, że wszystko przemija i nic nie ma ostatecznie absolutnego znaczenia, o tyle uwieczniająca moc sztuki i religii jest w stanie wyzwolić indywiduum z łańcuchów rezygnacji i zwątpienia poprzez to, że dostarcza absolutnych i bezwzględnych wartości jako podstawy działania [tamże, 311].

Tak rozumiana wolność zakłada wysiłek i eksperyment, ponieważ aby odnaleźć to, co jest najgłębszym sensem i materią własnej istoty, a następnie żyć wedle tego, w harmonii z własnymi instynktami i potrzebami, człowiek musi sam, wciąż na nowo eksperymentując, a nie postępując w zgodzie z uniwersalnym wzorcem wychowania, odnaleźć, jak określa to Nietzsche, zasadnicze prawo swojej jaźni [tamże, 317]: „Chcę spróbować zdobyć wolność, mówi sobie młoda dusza; miałożby jej przeszkodzić, że przypadkiem dwa narody nienawidzą się i zwalczają albo że między dwiema częściami świata leży morze, albo że wokół naucza się religii, której wszak parę tysięcy lat temu jeszcze nie było? To wcale nie ty — mówi sobie młoda dusza. Nikt nie może zbudować ci mostu, którym akurat ty miałbyś przeprowadzić się przez rzekę życia — nikt oprócz ciebie samego. Istnieje wprawdzie



bez liku ścieżek, mostów i półbogów, chętnych, by przenieść cię przez rzekę — ale za cenę ciebie samego: musiałbyś oddać się w zastaw i zatracić. Istnieje na świecie jedna jedyna droga, którą nie może pójść nikt prócz ciebie: dokąd prowadzi? Nie pytaj, idź” [tamże, 317]. Z kolei wysiłek wiązałby się z organizacją w sobie wewnętrznego chaosu (dziedzictwa kultury nowoczesnej) oraz uświadamianiem sobie swoich autentycznych, wypartych przez kulturę historyczną potrzeb [tamże, 311]. Taka wolność byłaby więc wzięciem za siebie odpowiedzialności, kształtowaniem się w zgodzie z własnymi potrzebami oraz sprzeciwem jednostki wobec tego, by kształtowało ją coś zewnętrznego: „Sami przed sobą odpowiedzialni jesteśmy za nasze istnienie; a zatem chcemy być także prawdziwymi sternikami tego istnienia i uchronić naszą egzystencję przed bezmyślną przypadkowością” [tamże, 316]. Ponadto osiągnięcie wolności jest w tej optyce nieodzownie związane z ryzykiem jej utraty, ponieważ wolność nie jest dla Nietzschego czymś gotowym i ostatecznym, lecz czymś, co za każdym razem niejako na nowo trzeba zdobywać na drodze wysiłku i eksperymentowania, tak że samo dążenie do niej nigdy nie daje pewności jej zdobycia: „To mroczna i zawiła sprawa; a jeśli zając ma siedem skór, to człowiek może siedemkroć siedemdziesiąt razy rzucić skórę i nigdy nie będzie mógł rzec: «to jesteś naprawdę ty, to już nie łupina»” [tamże, 317]. Z powyższych słów można wywnioskować, że wolność jest dla Nietzschego nie tyle atrybutem człowieka zagwarantowanym mu przez właściwą władzę wolnej woli czy pewnym społeczno-politycznym stanem, co nieustannym, indywidualnym wysiłkiem w dążeniu do realizacji własnej niepowtarzalności.

Na koniec zauważmy, że w *Niewczesnych rozważaniach* po raz pierwszy pojawiają się kategorie samokształtowania, samoodpowiedzialności, uwieczniającej roli sztuki oraz przewycięzania

oporu i eksperymentowania w odniesieniu do wolności. Wątki te Nietzsche rozwinie i scali w idei twórczego stawania się w ostatnim, dojrzałym okresie swej twórczości.

W drugim okresie mamy do czynienia z kontynuacją wątku z okresu pierwszego w tej mierze, w jakiej wolność jest dla Nietzschego nadal tożsama z wyzwoleniem się z kultury nieautentycznej. Jednakże w okresie *Ludzkiego, arcyłudzkiego* wyzwolenie to dokonuje się na gruncie scjentystyczno-deterministycznym, a więc wolność oznacza wyzwolenie już nie tyle z kultury historycznej, co z tradycji metafizyczno-religijnej. Niemiecki filozof wielokrotnie podkreśla, że myśl metafizyczno-religijna krępuje jednostkę. Autor *Wędrowca i jego cienia* zarzuca metafizyce między innymi, że wolność polega w niej na poruszaniu się w granicach odgórnie ustanowionych przez pewien określony porządek ontyczny [Letkiewicz 2011, 41-42], co sprawia, że w tradycji metafizyczno-religijnej człowiek pozbawiony jest możliwości rzeczywistej autokreacji [tamże, 73]. Na gruncie metafizyczno-idealistycznego esencjalizmu apriorycznie określa się, kim człowiek jest w swej idealności, a metafizyczny wzorzec człowieka jako istoty pozaczasowej i pozaprzestrzennej neguje istnienie człowieka konkretnego, które związane jest z czasem [tamże, 73], uniemożliwiając tym samym indywidualne samourzeczywistnienie jednostki i osiągnięcie przez nią pełnej niezależności polegającej na urzeczywistnieniu jej indywidualnego potencjału. Jeśli więc metafizyka przekazuje nam prawdę o rzeczywistości, to nie może być mowy o choćby szczątkowej autonomii jednostki, o czym z całą siłą przekonuje nas Nietzsche: „Jeżeli Bóg istnieje, to wszystko zależy od jego woli i jestem niczym, poza jego wolą. Jeżeli Bóg nie istnieje, to wszystko zależy ode mnie i muszę dowieść swej niezależności” [Nietzsche 2012a, 146]

Zależność człowieka od czegoś większego niż on sam implikuje u niego brak odpowiedzialności za jego istotę i za akty, których dokonuje, tak, że poczucie niezależności w obrębie tradycyjnego porządku metafizyczno-religijnego okazuje się być niemożliwe<sup>1</sup>.

Omawiając Nietzscheańską krytykę metafizyki w perspektywie problematyki wolności, oprócz egzystencjalnych, podniesionych wyżej, konsekwencji tej gałęzi wiedzy dla ludzkiej wolności, należy również zwrócić uwagę na drugi, scjentyistyczno-pozytywistyczny aspekt tej krytyki. Z punktu widzenia scjentyzmu i pozytywizmu, bliskim Nietzschemu w drugiej fazie jego twórczości, metafizyka jest przednaukowym sposobem myślenia, który został pogrzebany wraz z sukcesami nowożytnej nauki. Świat metafizyczny, czy to pod postacią przekonania o istnieniu Boga i duszy, czy też w formie filozoficznych poglądów o wiecznych i niezmiennych prawdach, jest dla Nietzschego czymś przesadnym oraz z zasady niemożliwym w *stricte* naukowym oglądzie rzeczywistości [Nietzsche 1908, 28-32]. Skoro więc tradycyjny, zakorzeniony w metafizyce pogląd o wolności jest błędny, to osiągnięcie prawdziwej wolności wymaga wyzwolenia się z przesądów.

Wyzwolenie się z tradycji metafizyczno-religijnej i podążanie w kierunku prawdziwej wolności mogą zdaniem Nietzschego osiągnąć jedynie nieliczni, których określa on mianem wolnych duchów [tamże, 28-32]. Wolnym duchem jest dlań jednostka, która przeciwstawia się tradycji religijno-filozoficznej, ponieważ kieruje nią silne pragnienie odnalezienia własnych instynktów, dotąd skrepowanych przez tę tradycję [tamże, 7-8]. Wolność mogą osiągnąć

---

<sup>1</sup> Zauważyła to również Zofia J. Zdybicka, która w swej pracy *Problem ateizmu* podkreśliła, że w filozofii Nietzschego człowiek, aby osiągnąć absolutną samowystarczalność i wolność, musi odrzucić istnienie Boga, ponieważ Bóg nie pozwala człowiekowi na uzyskanie pełnej dojrzałości i autonomii. Zob. [Zdybicka 2012, 19, 65].

tylko nieliczne i uprzywilejowane jednostki dlatego, że wymaga ona olbrzymiego wysiłku egzystencjalnego, a większość ludzi nie ma ani siły, ani odpowiednich predyspozycji, by wysiłek ten podjąć. W *Ludzkim, arcyłudzkiem* czytamy: „Co pęta najmocniej? jakie postronki są prawie nie do zerwania? Dla ludzi wyższego i wybrednego rodzaju będą to obowiązki: ta cześć właściwa młodzieży, bojaźń i tkliwość względem wszystkiego, co jest z dawna czczone i dostojne, wdzięczność dla ziemi, z której wyrosli, dla ręki, która ich wiodła, dla świątyni w której nauczyli się modlić” [tamże, 7]. Następnie Nietzsche dodaje, że powstałe w wyniku rozbratu z tradycją „rozkoszowanie się samowolą”, czyli poszukiwanie własnej drogi wiąże się z poczuciem obcości i zagubienia, które „może zrujnować człowieka” oraz skutkuje chorobliwą wręcz samotnością [tamże, 8]. Zrywając z tradycją, wolny duch naraża się na niezrozumienie ze strony przywiązanej do metafizyczno-religijnego obrazu świata większości [Nietzsche 1909, 87], natomiast tego typu doświadczenia mogą znieść jedynie najsilniejsi.

Kolejnym powodem, dla którego wolność jest przywilejem, jest samoodповідzialność i związane z nią eksperymentowanie na sobie samym. W *Jutrzence* czytamy, że „Jednostce, o ile zapragnie ona szczęścia, nie należy dawać przepisów określających drogę do szczęścia, gdyż szczęście indywidualne wypływa z własnych, nikomu nieznanych prawideł” [Nietzsche 2017, 87], co oznacza, że człowiek musi się zdobyć na eksperyment na drodze prowadzącej do wolności. Eksperymentowanie na sobie samym oznacza więc tworzenie własnego, indywidualnego prawa w oparciu o własną konstytucję biologiczno-popędową, a następnie działanie w zgodzie z tym prawem stanowiącym ekspresję swojej prawdziwej natury. Właśnie tego typu panowanie nad popędami oraz ukierunkowywanie ich na odpowiedni cel (osiągnięcie indywidualnej wielkości) nie może być dla Nietzschego

dziełem wszystkich, ponieważ większość ludzi, ufając bezgranicznie tradycji, uważa swoje istnienie za przejaw gotowego i niezmiennego projektu metafizycznego i nie jest w stanie porzucić tej perspektywy [tamże, 308].

Dodajmy, że zarówno koncepcji autokreacji, jak i innych, związanych z wolnością wątków autor *Radosnej wiedzy* niestety nie rozwija, ograniczając się do kilkunastu aforyzmów. To jednak, co niemiecki myśliciel w tym okresie po sobie pozostawił, wskazuje, jak nadmieniliśmy wyżej, że chodzi o urzeczywistnienie w działaniu własnej niepowtarzalnej jednostkowości. Oderwanie się od metafizyki i religii sprawiłoby, że człowiek nie zaprzeczałby dłużej swym przyrodzonym popędom, jak wymagała tego odeń tradycja religijno-metafizyczna, lecz afirmował je, postępując w zgodzie z nimi. W *Radosnej wiedzy* o chęci osiągnięcia wolności przez jednostki, które porzuciły metafizykę i religię, Nietzsche pisze w ten oto sposób: „My zaś chcemy stać się tymi ludźmi, którymi jesteśmy — nowymi, jednorazowymi, niepowtarzalnymi, sami sobie nadającymi prawo, sami siebie stwarzającymi! A w tym celu musimy stać się najlepszymi uczniami i odkrywcami praw i konieczności świata; musimy być fizykami, aby być twórcami w powyższym sensie — podczas gdy do tej pory wszystkie oceny i ideały konstruowano na nieznamości fizyki albo w sprzeczności z nią. Zatem: niech żyje fizyka!” [Nietzsche 2008, 218-219].

Myśl o realizacji własnej niepowtarzalności upewnia nas w tym, że w drugim okresie pisarskim wolność związana jest u Nietzschego z istnieniem autentycznym, polega na byciu prawdziwym sobą, na akceptacji swej własnej natury i działaniu zgodnie z nią, w jedności ze sobą i ze światem. Największa różnica między tymi dwoma okresami polega jednak na tym, że w drugim okresie wolność jest osiągnięta wyłącznie na gruncie deterministyczno-scjentyistycznym, ponieważ

wyzwoliwszy się z metafizyki, wolny duch staje się rzeczywistym kreatorem własnego losu [Buczyńska-Garewicz 2013, 51], choć jego kreacja opiera się na prawach nauki i nie wychodzi poza nie. Pewne niejasności związane z niedookreślonością Nietzscheańskiej koncepcji wolności zostaną rozwiązane w trzecim okresie pisarskim niemieckiego filozofa, w którym omawiana przez nas idea wolności osiąga swoją dojrzałość i pełnię.

Niewątpliwie trzeci, dojrzały okres stanowi do pewnego stopnia kontynuację okresu drugiego, ponieważ również w tym ostatnim okresie wolność polega na ustanowieniu własnego celu, niezależnie od tradycji metafizycznej i w oparciu o indywidualną konstytucję popędową. Komentując myśl Nietzschego, Max Scheler zauważa, że Nietzscheańskie zaprzeczenie metafizyce, w tym negacja istnienia Boga, nie jest związane z umniejszeniem, lecz ze spotęgowaniem samoodповідzialności człowieka, tak że Nietzscheański ateizm powagi i odpowiedzialności, jak Scheler nazywa ateizm Nietzschego, właśnie ze względu na ludzką wolność i odpowiedzialność postuluje nieistnienie Boga [Scheler 1987, 184]. Ponadto Nietzsche, tak jak w okresie *Ludzkiego, arcyłudzkiego*, zarzuca tradycji metafizyczno-religijnej, a konkretniej usankcjonowanej przez nią uniwersalnej moralności, że jest ona niezgodna z porządkiem natury [Nietzsche 2015, 167] i że stanowi przeszkodę w rozwoju indywidualności człowieka: „Człowiek cnotliwy (...) nie jest żadną «osobą», lecz wartość swą otrzymuje przez to, iż odpowiada schematowi człowieka, ustanowionemu raz na zawsze. Nie ma swej wartości *a parte*; nie może być porównany, ma równych sobie, nie powinien być sam jeden...” [tamże, 178]. Autor *Zaratustry* czyni jednak te uwagi w oparciu o kategorię woli mocy i nadczłowieka. Przypomnijmy, że świat jako wola mocy jest dla Nietzschego właściwą wszystkim, co istnieje ciągłą walką

o siłę [Pałasiński 2016, 257], niepohamowanym pędem do nieustannego samoprzewycięzania [Mcneil 2021, 9], natomiast ucieleśniający wolę mocy nadczłowiek jest, najogólniej rzecz ujmując, jednostką wybitną, która przewyciężyła metafizyczno-religijny porządek świata i która w konsekwencji tego przewyciężenia stała się twórcą własnego, niepodlegającego powszechnym ocenom i normom porządku. Jako w pełni autonomiczna i twórcza jednostka, nadczłowiek jest zatem możliwy wyłącznie w świecie bez Boga [Baranowska 2014, 15]. Bez większych trudności możemy dostrzec, jak właściwa dla drugiego okresu kategoria wolnego ducha, która raczej podkreślała samo wyzwolenie się z tradycyjnego porządku metafizyczno-religijnego aniżeli autokreację *sensu stricto* — w trzecim okresie Nietzsche z figurą lwa wiąże właściwą wolnemu duchowi wolność negatywną rozumianą jako zrywanie węzłów metafizycznych [Nietzsche 2006, 23], przeradza się w ideę nadczłowieka. Nadczłowiek nie poprzestaje na samym wyzwoleniu, lecz po upadku metafizycznego światopoglądu nadaje światu i człowiekowi nowy sens i cel [Nietzsche 2011a, 98], jakim, co zgadza się z koncepcją woli mocy jako esencji rzeczywistości, jest nieustanne samoprzewycięzanie na drodze do urzeczywistnienia swej indywidualnej niepowtarzalności i, co się z tym wiąże, samemu stania się nadczłowiekiem [Nietzsche 2006, 9-11]. Negatywny wymiar tej koncepcji odsyła nas zatem do okresu *Ludzkiego, arcyłudzkiego*, pozytywny zaś do rozprawki *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia*, gdzie występuje idea twórczej jednostki, tyle że nie ugruntowana jeszcze w kategorii woli mocy.

Skoro wola mocy stanowi esencję rzeczywistości, to wolność można osiągnąć jedynie poprzez walkę z przeciwnościami i przewycięzanie oporu, czemu Nietzsche dobitnie daje wyraz, gdy pisze, że „Ciężka jest droga wolności” [Nietzsche 2011, 69],

oraz gdy stwierdza, że zmaganie się z trudnościami czyni człowieka bardziej wolnym [tamże, 123]. Jak podkreśla Marta Baranowska, wolność to dla Nietzschego walka o potęgowanie swej woli mocy [Baranowska 2016, 98], stąd motywy woli mocy i stawania się stanowią podstawę pozytywnego rozumienia wolności w ostatnim okresie twórczym Nietzschego. Jednakże przewyciężanie oporu dokonuje się w imię pozytywnej zasady, ze względu na którą odrzuca się to, co jest z nią sprzeczne i jej się przeciwstawia, dlatego też wolność negatywna, symbolizowana w *Zaratuście* przez lwa i rozumiana jako wyzwolenie się człowieka z krępujących go więzów, jest tylko warunkiem wolności pozytywnej. Nietzsche zwraca się więc do wyzwolonej z tradycyjnego porządku metafizycznego jednostki tymi słowami: „Zwiesz się wolnym? Myśl, co tobą włada, usłyszeć pragnę, nie zaś, iż z jarzma jakiego umknąć się zdołałeś. Czyś jest z tych, którym z jarzma umykać się wolno? (...) Wolny od czego? Lecz cóż to Zaratustrę obchodzić może! Jasno niech mi twe oczy zwiastują: ku czemu wolny? Zali zdołasz nadać sobie swe zło i dobre i zawiesić wolę swą nad sobą jako zakon? Zali potrafisz sędzią być sobie i mścicielem własnego zakonu? Straszne jest to sam na sam z sędzią i mścicielem własnego zakonu. Tak zostaje wyrzucona gwiazda w przestrzeń pustą i w lodowate tchnienie osamotnienia.” [Nietzsche 2006, 57]. Tym „zakonem” jest dla Nietzschego własne prawo, jakie jednostka sobie nadaje, i które określa pozytywny sens wolności. Właśnie ze względu na jego realizację jednostka napotyka opór i go przewycięża [Buczyńska-Garewicz 2013, 28]. Z kolei bycie sędzią i mścicielem własnego zakonu, jak poetycko określa to Nietzsche, odnosi się do idei dyscyplinowania się, bo prawo, które jednostka sobie narzuca, jest jednocześnie prawem, któremu ma być posłuszna i któremu ma się podporządkować, potęgując swą wolę mocy. Dyscyplinując się, człowiek organizuje swoje popędy w jednolitą hierarchię, która umożliwi



mu podążanie za swym najgłębszym instynktem i poświęcenie się temu, co ma dla niego prawdziwe znaczenie. Im bardziej te popędy są zorganizowane, tym większą ma jednostka kontrolę nad sobą i nad okolicznościami, z którymi przychodzi jej się mierzyć, a więc tym większą zyskuje niezależność [May 2009, s. 90]. Tak zorganizowana hierarchia popędów nie jest jednak statyczna, lecz zmienia się, bo jedynie eksperymentując oraz żyjąc w niebezpieczeństwie (zmagając się z przeciwnościami), człowiek może poznać, czego chce i w którym kierunku ma rozwijać siłę i dyscyplinę, by spełnić te pragnienia [tamże, 91]. Rozliczając się przed samym sobą za ustanowione przez siebie prawo, człowiek przewycięża zewnętrznie zdeterminowane pożądaniami oraz chaos przypadkowych doznań, samemu określając, kim jest [Buczyńska-Garewicz, 178]. Jak pisze o tym Hanna Buczyńska-Garewicz: „Wolnym człowiekiem (...) jest ten, kto pokonał własną przypadkowość, w którego czynach i życiu wszystko stało się konieczne ze względu na własne prawo” [tamże, 186]. Osobowość wolnego człowieka nie jest przypadkowa ani określona przez transcendentny los, lecz jest przede wszystkim własnym dziełem człowieka [Baranowska 2016, 108]. Wolny jest ten, kto jest w całości sobą, a więc osobowość zintegrowana, która scala prawo i która łączy wszystkie swoje popędy, siły i motywy podporządkowując je jednej dominującej wartości związanej z prawem. Wolność wiąże się więc ze zintegrowaną osobowością, z jednością istnienia, a jej istotą jest samodeterminacja i samoodpowiedzialność [Buczyńska-Garewicz, 28]. W tym sensie Nietzsche rozumie wolność jako autonomię.

W historii filozofii, jak wiemy, Kant jako pierwszy zarysował nowy paradygmat wolności jako autonomii, czyli zdolności do suwerennego tworzenia własnego prawa i postępowania w zgodzie z nim [tamże, 161]. W kwestii wolności Nietzsche pozostaje w pobliżu Kanta [tamże, 170],

z tą jednak różnicą, że dla Kanta prawo woli (imperatyw kategoryczny) jest ze swej istoty zawsze powszechne, podczas gdy dla Nietzschego jest zawsze indywidualne [tamże, 177]. U Nietzschego człowiek osiąga jedność swojego istnienia poprzez podporządkowanie się prawu własnej woli, co dobitnie potwierdza następujący cytat: „Najbardziej wolnym postępkem jest ten, w którym wyziera nasza najbardziej własna, najbardziej potężna, w najbardziej subtelny sposób urzeczywistniona natura, i to tak, że jednocześnie nasz intelekt ukazuje swą kierującą rękę” [Nietzsche 2019, 247].

Z powyższych słów wynika, że wolność jako zdolność do stania się w pełni samodzielnym, jest dostępna tylko dla nielicznych [Nietzsche 2013, 38-39]. Osiągnięcie wolności wymaga wszakże pokonania własnej przypadkowości w czynach i w życiu [Buczyńska-Garewicz, 186], nadania jedności swym pragnieniom i awersjom [Pippin 2009, 77], czyli ustanowienia indywidualnego celu oraz urzeczywistnienie swojej prawdziwej natury, na co są w stanie zdobyć się jedynie nieliczni, gdyż wymaga to przeciwstawienia się całej dotychczasowej tradycji. Wolność jest zatem nie tyle czymś danym, co zadaniem, ponieważ zakłada ona nieustanny, egzystencjalny wysiłek na drodze uniezależnienia się od zewnętrznych determinacji i kształtowania własnej tożsamości związanej z koncepcją stawania się jako ponawianego tworzenia [Nietzsche 2015a, 85-86].

Podsumowując, w pierwszym okresie wolność jest dla Nietzschego stanem jedności ze sobą i ze światem oraz bezwarunkową akceptacją tego, kim się jest. W drugim okresie twórczości autora *Zaratustry* wolność to wyzwolenie się z tradycji metafizyczno-religijnej oraz realizacja własnego, indywidualnego potencjału, który nie wpisuje się w schemat tejże tradycji. W okresie

trzecim natomiast Nietzsche definiuje wolność jako wytworzenie własnego, indywidualnego prawa w oparciu o własną konstytucję popędową oraz działanie w zgodzie z nim. Ostatecznie wolność jest więc dla niemieckiego filozofa egzystencjalnym wysiłkiem czy też egzystencjalną walką o bycie sobą w świecie, który stara się formować jednostki według uniwersalizujących tendencji, które niszczą wszelką indywidualność.

### **Bibliografia**

- Baranowska, M. (2014), Nadczłowiek, czyli negacja religijności, *Studia Iuridica Toruniensia*, tom XIV, 14-33
- Baranowska, M. (2016), Nietzsche o wolności jednostki, czyli o niespełnionych i spełnionych marzeniach, *Roczniki filozoficzne*, nr 64 (1), 93-111
- Baranowska, M. (2019), Wola mocy a wolność w filozofii Nietzschego, W: Górecki, *Wolność człowieka i jej granice. Antologia pojęcia w doktrynach polityczno-prawnych. Od Nietzschego do współczesności* (s. 7-30), Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Buczyńska-Garewicz, H. (2013), *Czytanie Nietzschego*, Kraków: Universitas.
- Jaspers, K. (2012), *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, Łódź: Oficyna.
- Kuderowicz, Z. (1976), *Nietzsche*, Warszawa: Wiedza Powszechna
- Letkiewicz, S. (2011), *Moralność dla wszystkich czy dla każdego?*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- May, S. (2009), Nietzsche and the Free Self, W: Games, K., May, S., *Nietzsche on Freedom and Autonomy* (s. 89-106), New York: Oxford University Press.

- Mcneil, B. E. (2021), *Nietzsche and Eternal Recurrence*, Switzerland: Palgrave Macmillian.
- Nietzsche, F. (2012), *Dzieła wszystkie. t. 1 (Narodziny tragedii, Niewczesne rozważania)*, Łódź: Oficyna.
- Nietzsche, F. (2019), *Dzieła wszystkie, t. 10 (Notatki z lat 1882-1884)*, Łódź: Oficyna.
- Nietzsche, F. (2012a), *Dzieła wszystkie, t. 13 (Notatki z lat 1887-1889)*, Łódź: Oficyna.
- Nietzsche, F. (2009), *Ecce homo. Jak się staje, kim się jest*, Warszawa: Aletheia.
- Nietzsche, F. (2017), *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, Kraków: vis-a-vis Etiuda.
- Nietzsche, F. (1908), *Ludzkie, arcyłudzkie*, Warszawa: Nakład Jakóba Mortkowicza.
- Nietzsche, F. (2011), *Nachlass. Pisma z lat 1884-1885*, Warszawa: PWN.
- Nietzsche, F. (2010), *Poza dobrem i złem*, Kraków: vis-a-vis Etiuda.
- Nietzsche, F. (2008), *Radosna wiedza*, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.
- Nietzsche, F. (2006), *Tako rzecze Zaratustra*, Poznań: Vesper.
- Nietzsche, F. (1909), *Wędrowiec i jego cień*, Warszawa: Nakład Jakóba Mortkowicza.
- Nietzsche, F. (2015), *Wola mocy*, Kraków: vis-a-vis Etiuda.
- Nietzsche, F. (2011), *Z genealogii moralności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego: Kraków.
- Nietzsche, F. (2015a), *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, Kraków: vis-a-vis Etiuda.
- Pałasiński, P. (2016), Pojęcie woli mocy Fryderyka Nietzschego, *Rocznik Filozoficzny Ignatianum*, nr 22 (1), 254-269.

Pippin, R. (2009), *How to Overcome Oneself*, W: W: Games, K., May, S, *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, (s. 69-87), New York: Oxford University Press.

Scheler, M. (1987), *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, PWN: Warszawa.

Wiśniewska, W. (2006), Fryderyka Nietzschego krytyka wykształcenia niemieckiego : (na podstawie eseju F. Nietzschego „Dawid Strauss jako wyznawca i pisarz”), *Studia Philosophiae Christianae*, nr 42 (1), 192-204.

Zdybicka, Z. (2012), *Problem ateizmu*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu: Lublin

## CONCEPTION OF FREEDOM IN FRIEDRICH NIETZSCHE'S PHILOSOPHY

### **Abstract**

The article presents the conception of freedom in Nietzsche's thought in the three periods of his writings. In the first period Nietzsche believe that freedom is connected with estethical-tragic contemplation in the Greek tragedy. He also points out that freedom is culture-forming act in the unity with oneself and with the world. In the second period Nietzsche says that to become truly free is to liberate oneself from the metaphysics and religious tradition. In the third period Nietzsche is convinced that only those who have gived themselves the law which is an expression of their nature are truly free.

**Keywords:** freedom, Overman, philosophy, Nietzsche

**Słowa kluczowe:** wolność, nadczłowiek, filozofia, Nietzsche