



KATARZYNA KREMPLEWSKA

IFiS PAN

[Recenzja książki: Henryk Benisz, *Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger. Fundamentalne kwestie filozofii życia*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2015, ss. 600]

Recenzowana monografia nie jest *sensu stricto* systematycznym wywodem na temat zakresu i kategorii filozofii życia. Autorowi zależy raczej na ustanowieniu żywego dialogu, w którym życie — by posłużyć się Heideggerowską metaforą — będzie zagadywane o swą istotę, dynamikę, peryferie, jak i o własną negatywność. Spodziewajmy się zatem konfrontacji poglądów i negocjacji znaczeń, popartych rzetelną próbą rekonstrukcji myśli filozofów i ich wzajemnej krytyki. Trzej tytułowi myśliciele reprezentują trzy pokolenia pewnej tradycji myślenia o życiu. Każdy kolejno rozprawia się z trudnym dziedzictwem fundamentalnych pytań, a kontynuacja ma charakter w znacznej mierze polemiczny. Łączy ich inspirowane przez starożytność ontologiczno-egzystencjalne ujęcie życia, a także — jak argumentuje autor — próba ponownego wprowadzenia wymiaru sacrum, czy też krypto-deifikacji tegoż życia. Udzielenie głosu w dyskusji postaciom takim jak Bergson, Jaspers, czy Sartre, rzuca dodatkowe światło na głównych interlokutorów. Trudno przy tym nie dostrzec, że osią całości jest relacja Nietzsche — Heidegger, stawką zaś, jak się wydaje, podkreślenie doniosłości i niezwykłości Nietzschego na tle nowożytnych myślicieli zachodnich. Uprzedzając poniekąd konkluzję tej recenzji, nadmienię, że w mojej ocenie praca sprostała tak wysoko postawionej poprzeczce.

W części pierwszej analizie poddana zostaje sytuacja ludzkiego życia na tle metafizyki woli w ujęciu Schopenhauera, którego, dość przewidywalnie, autor określa jako nieprzejednanego pesymistę. [Benisz 2015, 34] Optymizm, zwłaszcza ten filozoficzny, jest skandalem wobec ogromu cierpienia wpisanego w egzystencję, oraz dowodem ignorancji Europejczyków wobec lekcji udzielanych przez najstarsze

religie. Scenariusz pojedynczego ludzkiego życia bowiem — tego patchworku dążeń i nadziei — niezmiennie osnuty jest na tragicznej kanwie. Wola życia działa w nas i poprzez nas, chytrze wzniecając w nas pragnienie sukcesu, gdyż jej nieśmiertelność zależy od przetrwania gatunku. Z perspektywy całości, pojedyncze życie, po spełnieniu się w prokreacji, jest już *niczym*, a iluzje co do znaczenia subiektywnego spełnienia wydają się groteskowe. A jednak — dowiadujemy się — nie są pozbawione sensu, jeśli tylko możliwość i forma spełnienia zostaną odpowiednio zrozumiane. Gdy bezrefleksyjne dążenie za podnieceniami ustępuje pytaniu o sens tej pogoni, a refleksja skłania do przyjęcia postawy obserwatora, robimy pierwszy krok ku wyjściu z niewoli, w której trzyma nas wola życia. Krańcem tej drogi, osiągalnym dla nielicznych, jest wyrzeczenie się woli.

Autor przygląda się również metafizycznemu ujęciu miłosno-płciowych strategii życia. Mimo, iż podsumuje on stanowisko myśliciela z Gdańska w tej materii jako zdroworozsądkowe, to niuansując jego rozważania, otwiera przed czytelnikiem spectrum odcieni przeżycia miłosnego — od czysto biologicznego aspektu prokreacji służącego jako mechanizm uprzedmiotawiania się woli w niezniszczalnym gatunku ludzkim, po inspirację jaką przeżycia miłosne stanowią dla poety. Sublimowana przez sztukę miłość staje się przyczynkiem do refleksji, wszakże: „znajdujący się na szczycie ontycznej piramidy człowiek potrafi postawić istotne pytanie o sens płodzenia: *Le jeu vaut-il bien la chandelle?* Czy gra warta jest świeczki?” [Benisz 2015, 59] Odpowiadając na nie, uzmysławia sobie pęknięcie pomiędzy interesem gatunku, którego bronić każe instynkt, a interesem indywidualnym, który ujawnia się w refleksji. Chrześcijaństwo zdało sobie sprawę z tej szczeliny, wyłamało się z tendencji do sakralizowania płodności i „zdradziło” interes woli, łącząc — jak sądził Schopenhauer — miłość płciową z grzechem pierworodnym. W nawiązaniu do sumeryjskich inspiracji Starego testamentu, Henryk Benisz wskazuje na możliwość pozytywnej weryfikacji tej tezy Schopenhauera, a jednocześnie przypomina o jego interpretacji Chrystusa jako zbawcy od pędu woli, czyli od zanurzenia w wymiarze przyrodniczym. Naprzeciw Chrystusowi stoi tu Adam, który utożsamia się z interesem gatunku, a więc i woli.

Wynika z tego, że dla Schopenhauera ludzka wolność ma jedno imię — jest nim wyzwolenie spod jarzma natury poprzez wyrzeczenie

się woli życia. Uprzedzając pytanie co pozostaje po tej swoistej *kenosis*, lektura odkrywa przed czytelnikiem dychotomię życie gatunkowe — życie święte, przy czym proponowałabym mówić tu o pewnym continuum, którego krańce te wymiary życia wyznaczają. Wchodziłaby tu w grę — jak powiedziała Bergson — różnica jakości, a przemiana dokonywałaby się za sprawą refleksji i świadomego przekierowania woli. O analogicznej transformacji pisał już Augustyn, z resztą obaj myśliciele proponowali wymagające formuły wolności, odwołujące się do wypracowanych postaw i cnót. Rozważania na temat ciała, ascezy i transformacji woli należą do konsekwentnie rozwijanego przez całą, sześciuset stronicową książkę kontekstu związków doktryn i praktyk religijnych z filozoficznym namysłem nad życiem.

Autor śledzi również źródła i oblicza ateizmu autora *Świata jako woli i przedstawienia*, dostrzegając jednocześnie jego sympatię do „pesymistycznych” religii Dalekiego Wschodu, których wpływ uznawał za decydujący w kształtowaniu się ascetycznego rysu chrześcijaństwa. Jego eklektyczna filozofia życia, negująca różne formy uwikłania w doczesność, łączy elementy ascezy z paradygmatem tragicznym oraz z greckim, naturalistycznym modelem stawania się sobą, zaś z inspiracji Wedami rodzi się jeszcze jeden, rzadziej zauważany aspekt myśli Schopenhauera, jakim jest idea mocy wyrosłej z odważnej konfrontacji z prawdą o ludzkiej kondycji. Jest to swoiste oświecenie, ujawniające, że nie powoduje nami nic poza immanentną mocą, „która pojawia się i działa w każdym człowieku” [Benisz 2015, 142–143]. Ta dobra nowina wraz ze świadomością iluzoryczności pożądanых dóbr ułatwia przecięcie gordyjskiego węzła naszego uwikłania. Świat zjawisk, tymczasem, nabiera innego sensu — odsyła artystę i filozofa do swych źródeł czyli idei, ujawniających między innymi obiektywną prawdę na temat ludzkiej kondycji.

Podsumowując, w pierwszej części pracy otrzymujemy miejscami może nazbyt szczegółową i raczej przewidywalną, acz rzetelną i wzbogaconą o szerokie konteksty kulturowo-religijne, rekonstrukcję myśli Schopenhauera, przeprowadzoną pod kątem sensu i miary (ludzkiego) życia. Lektura może prowadzić do refleksji — po części wbrew interpretacyjnym intencjom autora — że mamy tu do czynienia z kolejną doktryną pocieszenia, zaś sam pesymizm Schopenhauera staje pod znakiem zapytania za sprawą jego quasi-platonizmu jak i antropologicznego założenia o mocy samowiedzy i poznania

prowadzących do oświecenia. Strategie woli żerują na ludzkim strachu przed nicością, jest jednak w mocy człowieka pokonać ten strach i pojednać się z nicością poprzez transformację woli, wobec czego, „mocarna, ślepa ... wola życia musi się liczyć z tak słabym i kruchym bytem, jakim jest człowiek” [Benisz 2015, 60]. Nie przypadkowo Schopenhauer widzi doktrynę zbawienia jako centralną dla chrześcijaństwa, a jego filozofia życia wydaje się obszerną wariacją na temat jednostkowego zbawienia — wariacją, która określa metafizyczne warunki jego możliwości.

Alternatywą wobec oświeconego ascetyzmu Schopenhauera ma być dionizyjskość Nietzschego, który dokonuje *prawdziwej* rewolty względem chrześcijaństwa i całego jego — jak to ujmuje autor — etycznego waloru. Relacja ta okazuje się w trakcie lektury być znacznie bardziej skomplikowana, gdyż Nietzsche „jako dionizyjski antychryst, pozostaje bliski (...) świętemu Pawłowi, jako antydionizyjskiemu chrześcijaninowi, ponieważ obu twórców łączy ta sama, choć inaczej skonfigurowana, wola mocy” [Benisz 2015, 336]. Autor podkreśla zatem zamierzoną „konkurencyjność” tej doktryny wobec nowotestamentowej idei zbawienia. Nietzsche, gardząc kulturą znieczulenia i eskapizmu, pragnie zaproponować alternatywną, samowystarczalną rzeczywistość.

Recenzowana książka w zajmujący sposób otwiera przed czytelnikiem otchłanność i wielowymiarowość spuścizny Nietzschego. Kierunek rozważaniom nadaje życie pomyślane w kategoriach woli mocy i wiecznego powrotu tego samego. Hermeneutyka tej ostatniej idei — w całej jej wieloznaczności — jako żywej, dojrzewającej myśli, stanowiącej oś intelektualnej i życiowej drogi Nietzschego, prowadzi nas od Anaksagorasa idei ducha jako wiru wodnego przez mityczne odtwarzanie całości z rozczłonkowanego ciała Dionizosa, po Zaratustrę wieszczącego, iż wszystko powraca. Kołowość stawania się nie daje tu żadnej obietnicy ostatecznego pocieszenia, kpi z obwarowania egzystencji wiecznymi wartościami, wzmaga zaś hart ducha zdolnego posłużyć się wolą mocy by kształtować byt — wbrew nicości.

Idea wiecznego powrotu pojawia się też w kontekście stale rodzącego się „ja”. W podobnym kierunku zmierza też propozycja Hanny Buczyńskiej-Garewicz [Buczyńska-Garewicz 2010], mówiąca o psychologicznym, wyzwalającym z obciążenia przeszłością eksperymencie o metafizycznej treści. Ta sama autorka nie waha się

umieścić Nietzschego w linii filozofów współkształtujących paradygmat rozumu instrumentalnego, na co zwrócili uwagę już Heidegger, Jaspers, a jeszcze wcześniej Santayana. Autor monografii, choć nie przychyliła się do tej interpretacji, wspomina o niej, przyznając, że nie jest pozbawiona sensu. Warto nadmienić w tym miejscu, że obiektywność autora, zdolność do powściągnięcia raz po raz własnych sympatii i perspektyw by zrobić miejsce dla odmiennych punktów widzenia, które przedstawia rzetelnie i bez uprzedzeń, stanowi bezsprzeczny atut recenzowanej pracy.

Ostatecznie związek woli mocy i wiecznego powrotu okazuje się być głębszy niż można by przypuszczać — są jak dwie dłonie splecione ze sobą w nierozzerwalnym uścisku. Wola mocy bowiem jest formułą określającą aspekt *essentia*, zaś wieczny powrót — *existentia* — interpretacja zgodna z wykładnią Heideggera, która, jako jeden z głównych punktów odniesienia w tych rozważaniach, służy rozjaśnieniu ontologicznej głębi kryjącej się za egzystencjalnym dramatyзмом Nietzschego.

Nie sposób wdawać się tutaj w szczegóły tej wielowątkowej interpretacji, zasadnym jednak jest powrócić do głównego pytania, które książka stawia i które książce stawia czytelnik, trzymając się formuły „miarodajności” stanowisk uczestników debaty zapowiedzianej przez autora na wstępie. Chodzi tu o miarę stosowaną wobec ludzkiego życia. Zdaje się nią być sama wola mocy, a konkretnie możliwość jej przejęcia, ukierunkowania i afirmowania w stawaniu się sobą. Można też mówić o *natężeniu* woli mocy jako o mierze jakości człowieczeństwa. Geniuszem i wolnym duchem jest ten, kto posiadał wolność radosnego i odważnego korzystania z możliwości jakie życie oferuje. Wolność — alternatywnie wobec kartezjańskiego *fiat* i wyrzeczenia się woli u Schopenhauera — to relacja do woli mocy, która jest kapryśną i niewinną wolnością *per se*, nieograniczoną niczym poza kolistością własnego ruchu. Utożsamienie się z nią jako zasadą i nadanie jej indywidualnego kształtu będzie miarą życia po przewartościowaniu wszystkiego. Wobec życia w ogóle — „wiecznie żywego ognia” [Benisz 2015, 238–239] — życie indywidualne, jako stawanie się sobą, będzie szansą na wydarcie fragmentów tej wieczności i zawładnięcie nimi poprzez twórczość i interpretację. Czy możemy wykluczyć, że za oburzeniem Nietzschego krył się też podziw dla chrześcijaństwa za „użytek” jaki zrobiło z tej zasady, wpisując

rzeczywistość linearnego czasu pojedynczego życia, czyli indywidualnej historii — choćby za cenę uznania grzechu i winy — w wieczność życia w świetle doktryny zbawienia? Tak zainspirowany, zaproponował alternatywną dobrą nowinę, o której egzystencjalną wartość spieramy się do dziś.

Na szczęście nie mamy tu do czynienia z apoteozą Nietzschego. Eksperymentalne potraktowanie człowieka (i siebie samego) czyni z niego autora filozofii transgresji *per se*, myśliciela w pewien swoisty sposób „okrutnego” oraz skazanego na ciągłe bycie „przedwczesnym.” Książka obnaża przed czytelnikiem również tę niepokojącą jakość jego filozofii, nie pozostawiając wątpliwości co do „niemożliwości” tudzież „nieziemskości” ostatniego człowieka, dla którego czas nigdy nie nadchodzi. Idea wiecznego powrotu jest tak przepastna, że nie poddaje się próbie języka, zaś dla nadczłowieka „nie ma miejsca w terażniejszości i wydaje się również , że nie będzie miejsca w przyszłości. (...) [Z resztą], kto mógłby być wiarygodnym świadkiem nadczłowieka?” [Benisz 2015, 259]

Nietzsche był myślicielem „zaryzykowanym” i ryzykującym próbę wcielenia się w Dionizosa.¹ Lektura z nieodpartą siłą uzmysławia, że jego doniosłość polega na tym, że nie tylko *patrzył na życie i przeżywał je od strony największego ryzyka, na jakie można się wystawić — ryzyka bycia sobą — ale również zdecydował się temu życiu zaświadczyć swoją twórczością.* Trudno o bardziej radykalną wersję autentyczności. Można również przypuszczać, że sam autor, poza swobodą i znawstwem, z jakimi porusza się po meandrach myśli Nietzschego, zaryzykował wystawienie się na jej działanie, przeżycie jej, a raczej przeżycie siebie w jej cieniu.

Nawiasem mówiąc, idea wiecznego powrotu nasuwa pytanie o rzeczywistość czasu i historii, które bezpośrednio w tej książce nie pada. Wspominam o tym dlatego, że mógłby to być interesujący kontekst w dyskusji z Bergsonem, który pojawia się jako interlokutor Nietzschego. Jeśli miałabym wskazać na najsłabsze ogniwo tej pracy to byłyby to właśnie wątek Bergsonowski. Co prawda nie brakuje ciekawych analogii i kontrastów, zwłaszcza w kwestiach duchowości, religii, i krytyki kultury, jednak autor, posiłkując się głównie *Dwoma*

¹ Posługuję się tu wieloznacznym określeniem, które autor odnosi zarówno do Heideggerowskiej formuły bycia/życia jak i sposobu filozofowania na granicy. (Patrz: Benisz 2015, 558).

źródłami moralności i religii, pomija ontologiczne podwaliny głównych kategorii Bergsona sformułowane w *Materii i Pamięci*. Metafizyka czasu, kluczowa dla zrozumienia czym jest życie u Bergsona, jest — poza zdawkowymi uwagami „o rozpiętym ciągu upływającego czasu” [Benisz 2015, 298] — przemilczana, a przecież o fundamentalne kwestie życia w tej pracy się rozchodzi. Kategoria pamięci nie pojawia się bodaj ani razu. Nie ma to istotnego wpływu na ogólną ocenę książki, może jednak pozostawić wrażenie niedosytu. Wszak, na co zwrócił uwagę Leszek Kołakowski, filozofię Bergsona można streścić w jednym zdaniu, a mianowicie — „czas jest rzeczywisty” [Kołakowski 2007, 6]. Czyż ta kwintesencja nie mówi więcej o relacji Bergsona do Nietzschego niż wszystkie pomniejsze różnice i podobieństwa razem wzięte?

Nietzscheańska, niechrześcijańska i poetycka sakralizacja życia prowokuje porównania z Heideggerem, który mówi o przebywaniu w *poblizu bycia* i o byciu rezonującym w mowie poetów i ludzi głębokiego namysłu. W trzecim rozdziale autor rekonstruuje zarys ontologii fundamentalnej Heideggera tak, by w nieustającym dialogu z Nietzschem, zagadnąć o najistotniejsze dla tej pracy kwestie. Czyni to z dobrym skutkiem i w pozornie dobrze znane i dawno przedyskutowane problemy udaje się tchnąć nowe życie.

W największym skrócie, przedmiotem analizy jest życie w świetle ontologicznych kategorii bycia-ku-śmierci, ek-sistencji, myślenia i troski oraz związek sensu życia ze sposobem bycia jestestwa. Życie rozgrywa się w pewnym horyzoncie możliwości bycia, których granice wyznaczają rzucenie i śmierć. Myślące „przebywanie” w poblizu bycia, stanie w prześwicie, decydowanie i mowa znamionują bycie autentyczne, na którego antypodach odnajdujemy upadanie. Nie wdając się w drobiazgową dyskusję wykładni filozofii Heideggera, nadmienię tylko, że nie zgadzam się z pewnymi jej elementami, jak choćby z odczytaniem sensu „nieważności jestestwa” w kategoriach braku znaczenia tegoż jestestwa jako „częstki bytu światowego” [Benisz 2015, 416]. Nieliczne sformułowania wzbudziły mój sprzeciw, na przykład to, że trwoga ma być zjawiskiem bardziej fizjologicznym niż mentalnym — czy taka alternatywa jest w ogóle przydatna w przypadku Heideggera? Przechodząc do meritum, akcent w dyskusji pada na ontologiczną odrębność ludzkiej formy życia, która, jako ek-sistencja i bycie-w-świecie „jest przede wszystkim świadomym namysłem nad sensem własnego bycia i kształtowaniem tegoż bycia”.(Benisz 2015, 410) Gdy

więc po raz ostatni zapytamy tu o miarę ludzkiego życia, powiemy, że w myśl propozycji Heideggera jest nią ujawniająca relacja myślenia do bycia. Bycie jawi się tu jako pojęcie graniczne, coś co weryfikuje autentyczność, zagaduje, a nawet wyzywa, bycie jest tym „innym”, z czym życie człowieka — ponaglone przez trwogę i indywidualizowane przez śmierć — konfrontuje się i co oswaja, bądź też czego unika — upadając w „się.”

W podsumowaniu kontrowersji wokół rzekomego przezwyciężenia metafizyki, które przypisywał sobie autor *Bycia i Czasu*, konsekwentnie nazywając metafizykiem Nietzschego, pada trafna uwaga, że

podczas wartościowego i sensownego namysłu nad kluczowymi zagadnieniami filozoficznymi nie sposób wyjść poza metafizykę, nie mówiąc o jej przezwycięzeniu (...) Uwzględniając kongenialność głównych bohaterów tego dyskursu, należy chyba stwierdzić, że jeżeli Nietzsche był metafizykiem, to był nim również Heidegger [Benisz 2015, 458]

przy czym obaj, jako poetyzujący filozofowie lub filozofujący poeci, przekraczali jej ramy.

Podkreślone zostają też analogie obu krytyk kultury, indywidualizm, wyraźna niechęć do „stada” z jego tendencją do zakłamywania i neutralizacji śmierci oraz poszukiwanie wspólnoty filozofii ze sztuką w sięganiu poza to, co oczywiste i uwalnianiu myślenia i mowy ku temu, co rzeczywiste. Co prawda podczas lektury można odnieść wrażenie, że autor przecenia wpływ Nietzschego na Heideggera, to konkluzja jest taka, że inspiracja płynąca ze strony tego pierwszego, choć niezaprzeczalna, nie wpłynęła jednak decydująco na ujęcie życia przez Heideggera, którego intencją było przede wszystkim unaocznienie hermeneutycznych fundamentów życia, jego dynamiki i „substancji” jako pozostających w żywiole myślenia. Nietzscheańskiej koncepcji stawania się Heidegger będzie zarzucał zbyt mocno petryfikujący wydźwięk, zaś jego koncepcji woli — zbyt pragmatyczny i instrumentalny charakter. Kontekst ciągłej konfrontacji z Nietzschem ujawnia — jak sądzę — przepaść między ogólnymi filozoficznymi stanowiskami interlokutorów z jednej strony, oraz całe spektrum nieoczywistych momentów wspólnoty z drugiej.

Wreszcie, w kontekście pytania o sens i miarę człowieczeństwa, warta uwagi jest dyskusja na temat istoty nihilizmu. Przyglądając się jego śladom w filozofii i literaturze, autor sięga do średniowiecznych

nihilianistów, wedle których „człowieczeństwo Chrystusa jest niczym”, z czego wyprowadza się tezę, że „człowiek w oderwaniu od Boga jest niczym” [Benisz 2015, 445–447]. Punctum dojścia są oczywiście Nietzsche i Heidegger, którzy są i nie są nihilistami za razem. Są nimi wobec judeo-chrześcijańskiego dziedzictwa, nie są zaś jako ci, którzy nihilizm rozpoznali i podjęli próbę przeciwdziałania mu. Rozważania te znajdują rozwinięcie w świetle tego, co Heidegger i Sartre pisali o humanizmie oraz w ich poszukiwaniach nowej formuły transcendencji. Obnażywszy przy tej okazji słabe punkty Sartrowskiej krytyki Heideggera, autor sugeruje również — trafnie w moim mniemaniu — że *prehumanizm* Heideggera może być antidotum na „nihilistyczną retorykę” Sartre’a. Heidegger próbował ufundować humanizm na nowo, to znaczy — na istocie człowieczeństwa jaką jest myślenie prawdy bycia. Proponuje się tu pewien *ethos*, który ma chronić *humanitas* u podstaw, a sam Heidegger jawi się jako bardzo specyficzny esencjalista.

Konkludując, książkę charakteryzują, wspominane z resztą w tekście, Heideggerowskie rygory myślenia istotnego: namysł, troskliwość, prostota. Całość ma charakter rzeczowej a jednocześnie *żywej* debaty, której uczestnicy rzeczywiście dopuszczani są do głosu, przy czym sama debata jest ważniejsza niż consensus, który często okazuje się nieosiągalny. Przy tej okazji zyskujemy głęboki wgląd w podejmowane kwestie, a uzyskana perspektywa porównawcza rzuca nieco nowego światła na stanowiska uczestników debaty i pozwala je lepiej rozumieć. Z pozycji czytelnika lektura jest zajmująca, choć miejscami zdecydowanie zbyt drobiazgową, zaś wykładnia Nietzschego-Dionizosa — spektakularna w swojej głębi i wyrazistości oraz przekonująca. Dodatkowo ujmują — brak pretensjonalności, poczucie humoru, i swoista pokora autora przy jednoczesnym zachowaniu wierności określonym filozoficznym sympatiom.

BIBLIOGRAFIA

- Buczyńska-Garewicz, Hanna, 2013, *Czytanie Nietzschego*, Kraków: Universitas.
- Buczyńska-Garewicz, Hanna, 2010, *Człowiek wobec losu*, Kraków: Universitas.
- Bergson, Henry, 2006, *Materia i pamięć*, przeł. R. J. Weksler, Kraków: Zielona Sowa.
- Bergson, Henry, 2007, *Dwa źródła moralności i religii*, przeł. P. Kostyło, K. Skorulski, Kraków: Wydawnictwo Homini.
- Deleuze, Gilles, 2000, *Nietzsche*, przeł. B. Banasiak, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche*, 2 tomy, 1999, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, Warszawa: PWN.
- Jaspers, Karl, 1991, *Rozum i Egzystencja. Nietzsche a Chrześcijaństwo*, przeł. C. Piecuch, Warszawa: PWN.
- Kołąkowski, Leszek, 2007, *Wstęp*, [w:] Henry Bergson, *Ewolucja twórcza*, przeł. P. Kostyło, K. Skorulski, Kraków: Wydawnictwo Homini.
- Santayana, George, 1968, *The German Mind: a Philosophical Diagnosis*, New York: Apollo Editions.