

Tomasz Lerka

ORCID: 0000-0003-3046-8117

Uniwersytet Opolski
Wydział Nauk Społecznych

Universitas Opoliensis
Faculty of Social Sciences

CIERPIENIE – NAMIĘTNOŚĆ – PASJA DO FILOZOFOWANIA. OSOBISTY WYMIAR FILOZOFII FRYDERYKA NIETZSCHEGO*

Suffering – passion – passion to philosophizing. The personal dimension of Friedrich Nietzsche’s philosophy

Słowa kluczowe: pasja do filozofowania, cierpienie, namiętność, intensywność, Fryderyk Nietzsche

Key words: passion to philosophizing, suffering, passion, intensity, Friedrich Nietzsche

Streszczenie

Celem niniejszego artykułu jest wskazanie dwóch przejawów zaproponowanego przez autora ujęcia „pasji do filozofowania” w życiu i dziele Fryderyka Nietzschego: jej osobistego wymiaru oraz pragnienia przemiany samego siebie. Metodologia badań opiera się na wykorzystaniu kategorii „pasji do filozofowania” jako narzędzia interpretacyjnego życia i filozofii Nietzschego, z uwzględnieniem analizy jego dzieł i listów oraz materiału biograficznego. Najpierw zdefiniowano pojęcie „pasja”, ze wskazaniem jego związków z fenomenem „cierpienia”. Następnie zdefiniowano fenomen

Abstract

The aim of this paper is to indicate the two expressions of the approach that I propose – “passion to philosophizing” – in the life and work of Friedrich Nietzsche: its personal dimension and the desire to change oneself. The methodology of this work is based on using the notion of “passion to philosophizing” as an interpretational tool of Nietzsche’s life and philosophy, which includes analysis of his works and letters and biographical material. First, the term “passion” is defined, with indication of its connections with the phenomena of “suffering”. Next, the phenomenon of “passion to philosophizing” is

* Artykuł jest – w dużym stopniu zmodyfikowanym i rozszerzonym – rozdziałem pracy magisterskiej pt. *Pasja filozofowania, filozofia jako źródło cierpienia. Nietzsche, Foucault*. Omówiono w niej dwa istotne aspekty „pasji do filozofowania” – pasję przemiany świata oraz pasję przemiany samego siebie – ten ostatni temat został podjęty w niniejszym artykule.

„pasji do filozofowania”. Dalej omówiono kwestię osobistego wymiaru pasji do filozofowania Nietzschego. W ostatniej części omówiono pasję przemiany samego siebie realizowaną przez Nietzschego, z odwołaniem do interpretacji autorstwa Safranski’ego i Deleuze’a.

defined. Then the issue of the personal dimension of Nietzsche’s passion to philosophizing is discussed. The last part discusses Nietzsche’s passion to change himself, with reference to Safranski’s and Deleuze’s interpretations.

W artykule omówiono aspekty psychologiczno-egzystencjalne fenomenu „pasji do filozofowania” na przykładzie życia i twórczości Fryderyka Nietzschego. Celem niniejszej pracy jest ukazanie cierpienia oraz namiętności jako inherentnych elementów pasji filozoficznej niemieckiego myśliciela, rozumianej jako egzystencjalne wyzwanie. Następnie zademonstrowano jeden ze sposobów, w jaki owa pasja przejawiała się w życiu autora *Poza dobrem i złem* – jako dążenie do przemiany samego siebie.

„Pasja” jest pojęciem o wielu wymiarach semantycznych. We współczesnych słownikach definiowana jest jako „silne, namiętne przejęcie się czymś, zamiłowanie do czegoś; przedmiot czyjejs namiętności” oraz jako „silny gniew, furia” (Szymczak 1998: 589). W starożytności, wedle Ericha Auerbacha, istniały dwa sposoby użycia greckiego słowa *πάθος* (*pathos*) oraz jego łacińskiego odpowiednika *passio*: w tradycji Arystotelesowskiej, akcentującej aspekt „cierpienia”, oznacza ono „bycie owładniętym lub dotkniętym; ma ono zawsze charakter cierpienia, pasywności, jest także neutralne etycznie; nikogo nie można z powodu jego *πάθη* pochwalić czy zganić” (Auerbach 2006: 65). Natomiast w ramach nauki moralnej stoików, akcentującej aspekt „namiętności”, oznacza ono „niepokój”, „bycie bezcelowo poruszonym lub dręczonym, w którym zniszczeniu ulega spokój mędrca” (Ibidem). Następną grupą znaczeniową, zakorzenioną w chrześcijaństwie, jest związana z ujęciem męki i śmierci Jezusa Chrystusa jako „Pasji” – w ten sposób określa się również nabożeństwa wielkopostne poświęcone tejże męce oraz jej przedstawienia w malarstwie, rzeźbie i muzyce (Szymczak 1998: 589). W powszechnym odbiorze termin „pasja” bywa zaś traktowany jako synonimiczny dla słów „hobby” lub „zainteresowanie”¹.

¹ Przykładowo, w internetowej wolnej encyklopedii „Wikipedia” można znaleźć terminy „pasja” i „hobby” za synonimiczne: „Hobby (pasja[1], pot. *konik*[2])”, definiowane jako „zamiłowanie do czegoś[3], czynność wykonywana dla relaksu w czasie wolnym od obowiązków. Może łączyć się ze zdobywaniem wiedzy w danej dziedzinie, doskonaleniem swoich umiejętności w pewnym określonym zakresie albo też nawet z zarobkiem. Głównym celem pozostaje jednak przyjemność płynąca z uprawiania hobby[2]” (Wi-

W dalszej części artykułu autor będzie bazował na następujących definicjach terminu „pasja”:

– „cierpienie” – rozumiane jako doświadczanie przez podmiot niedogodności zarówno fizycznych (m.in. bólu i choroby), jak i psychicznych (m.in. lęku, dezorientacji i rozpacz) – w którym istnieje potencjał inicjujący (odkrycie przedmiotu własnej pasji przez podmiot) i stymulujący (pobudzanie podmiotu do realizowania przedmiotu własnej pasji);

– „namiętność” – rozumiana jako zaangażowanie emocjonalne o wysokiej intensywności – ukierunkowana na określony przedmiot, którym, w przypadku pasji, jest realizowanie danego rodzaju działalności; namiętność ta bywa odczuwana jako potężna wewnętrzna potrzeba ogarniająca podmiot (m.in. jako rodzaj konieczności, misji, przymusu).

Przyjęto też następujące ujęcie terminu „filozofowanie”: czynność myślenia – rozumiana jako proces poznawczy – która prowadzi do sformułowania sądów na temat rzeczywistości lub jej poszczególnych aspektów i której treść, jeżeli zostanie wyrażona w mowie lub na piśmie, poddaje się analizie. Do zakresu zagadnień podejmowanych w ramach filozofowania zaliczają się między innymi: Byt i istnienie (zagadnienia ontologiczne), poznanie i prawda (zagadnienia epistemologiczne), piękno (zagadnienia estetyczne), dobro, moralność i wartości (zagadnienia etyczne i aksjologiczne), Bóg (zagadnienia religijne), człowiek, świadomość i język (zagadnienia antropologiczne, umysłu i lingwistyczne), a także samo filozofowanie i filozofia. Zasadniczymi elementami aktywności filozoficznej są: 1) analiza oraz diagnoza (i krytyczne odnoszenie się do) zastanych treści kultury – przede wszystkim do istniejących koncepcji, teorii i problemów filozoficznych oraz 2) formułowanie własnej oryginalnej propozycji filozoficznej.

„Pasja do filozofowania” jest psychicznym fenomenem, w którym przedmiotem namiętności podmiotu jest filozofowanie i w ramach którego, za sprawą ponawianych aktów filozofowania, podmiot realizuje swoją pasję. Aspekt cierpienia, negatywny wymiar pasji, zdaje się inhereentny dla omawianego zjawiska: z jednej strony cierpienie doświadczane przez podmiot jest bodźcem inicjującym jego pasję do filozofowania (np. w formie pytania o przyczyny cierpienia i zła w świecie, własną przemijalność, nieuchronność śmierci itd.), z drugiej – cierpienie nie-

kipedia, URL=<https://pl.wikipedia.org/wiki/Hobby> [dostęp z dnia 03.07.2020]). Ujęcie prezentowane w niniejszym artykule jest kontrydiktoryjne względem takiego sposobu konceptualizacji fenomenu pasji.

ustannie tę pasję stymuluje i podsyca (za szczególny rodzaj cierpienia, poza już wspomnianymi, należy uznać także poczucie braku trwałego fundamentu we własnym myśleniu, doświadczenie „niezakorzenienia” intelektualnego – które może być wynikiem nieustannego podważania i rewizji dotychczasowych ustaleń bądź odkrycia nowego sposobu formułowania pytań, prowadzącego do skonstatowania niewystarczalności lub nieadekwatności wcześniej już udzielonych odpowiedzi – mówiąc krótko, wynikiem niestrudzonego i rzetelnego poszukiwania).

Fenomen „pasji do filozofowania” z tego powodu staje się integralnym aspektem egzystencji podmiotu pasji (w dalszej części nazywanym „pasjonatem”) – a także egzystencjalnym wyzwaniem. Prezentowane ujęcie „pasji do filozofowania” trafnie oddają słowa Fiodora Dostojewskiego: „Rozum jest narzędziem, maszyną, która poruszana jest ogniem duchowym” (Dostojewski 1979: 8), jeżeli tylko pamiętamy, że ogień może zarówno ogrzać, poparzyć, a nawet spalić; jak pisze Auerbach: „Tym, co w moim mniemaniu stworzyło z mistyki pasyjnej *passio* jako namiętność, jest pogłębienie jej znaczenia «cierpienie» w biegunowo przeciwnym sensie, w którym może ono jednocześnie oznaczać zachwyty i ekstazę – a zatem to, co Eckhart nazywa [...] «inhitzige minne» [«płomienną miłością»]” (Auerbach 2006: 79). Gdy Hannah Arendt stwierdziła w odniesieniu do Martina Heideggera: „Również namiętność myślenia, podobnie jak inne namiętności, opanowuje człowieka, opanowuje te cechy jednostki, których suma uporządkowana przez wolę sprowadza się do tego, co nazywamy «charakterem» – ogarnia go i niszczy jego «charakter», który nie może stawić czoła temu atakowi” (Arendt 2013: 180), także opisywała fenomen, który w niniejszym artykule został nazwany „pasją do filozofowania”.

Źródła „pasji do filozofowania” z perspektywy filozofów

Lew Szestow stwierdza za Sørenem Kierkegaardem, że źródłem filozofii jest rozpacz – wbrew Platonowi i Arystotelesowi, którzy sądzili, że jest nim zdziwienie (Szestow 2013: 45). Rozpacz, będąca jednym z rodzajów psychicznego cierpienia, może być reakcją na świadomość nieuniknionej śmierci, na własną kondycję psychofizyczną, trudności

bytowe, choroby itd. Jako rodzaj (bądź wynik) cierpienia, rozpacz może otworzyć nas na myślenie, filozofowanie, dociekania, szukanie odpowiedzi na różnego rodzaju pytania (m.in.: kim jestem/jesteśmy?, skąd się wziąłem/wzięliśmy?, dokąd zmierzam/zmierzamy?, skąd wzięło się moje/nasze myślenie?, co powinienem/powinniśmy zrobić?). Przywołany przez Szestowa Kierkegaard stwierdza: „Jeżeli chodzi o mnie, to już we wczesnej młodości w moim ciele umieszczono oścień. Gdyby nie to, od początku wiódlbym zwyczajne życie” (Ibidem: 52). A więc przyczyną jego „niezwyczajnego życia” (a tym samym – pasji do filozofowania) jest wytrącenie z „równowagi”, z normalnego trybu życia, pewna niedogodność – czynniki prowadzące do przemyśliwania własnej kondycji, i dalej – kondycji człowieka w ogóle, relacji z innymi ludźmi, relacji z Bogiem. Myślenie i poszukiwanie było dla Kierkegarda koniecznością, której nie mógł się pozbyć, bowiem była ona warunkowana jego stanem psychofizycznym – cierpieniem i rozpaczą. Jak twierdzi Szestow: „Tak długo, jak człowiek chce tylko wiedzieć, tak długo nie dotknie on tajemnic bytu. Tylko rozpacz może go zaprowadzić do brzegu, do granicy tego, co istnieje. I jeśli filozofia, tak jak nam zawsze mówiono, poszukuje początku, źródeł, korzeni wszystkiego, to czy tego chce, czy nie, musi doświadczyć rozpacz” (Ibidem: 73).

Podobnie o związkach pasji do filozofowania z cierpieniem wypowiada się Emile M. Cioran – jak stwierdza, ceni tylko te idee, które „zrodziły się z witalnego zamieszania, które wzrastają w pierwotnych regionach istnienia i z tego względu są blisko żywej, konkretnej istoty rzeczy” (Cioran 2008: 176), oraz idee wywodzące się „z ciała, kiedy myśl wyraża idealnie biologiczną trwogę” (Ibidem). Nie zimna, racjonalna kalkulacja czy zwykła ciekawość, a myślenie ściśle związane z życiem, z życia wynikające i przenikające je. Zdaniem Ciorana, życie z pasją jest jednoznaczne z cierpieniem (Ibidem: 177); „Kto żyje całościowo, ciałem uczestnicząc w myśleniu i w ten sposób je przemieniając, ten w każdej chwili może stracić wszystko. Żyć z pasją to cierpieć; lecz cierpieć dla czegoś, mając jakiś zamiar, dla jakiegoś istnienia, dla spełnienia czegoś. [...] Człowiek pełen pasji cierpi; lecz nie jest to ten ból, który spycha aż do dolnych granic życia, który wrzuca w piekielne rejony, który niszczy każde poruszenie” (Ibidem). Pasja jest zawsze na coś zorientowana, ma jakiś przedmiot i cel (bądź cele), mówiąc krótko – jest intencjonalna. Wedle Ciorana wartość danej idei bądź filozofii należy

mierzyć wielkością cierpienia, którym dotarcie do nich zostało okupione (Cioran 2004: 34).

Osobisty wymiar pasji do filozofowania Nietzschego: wola (nie?)mocy jako transfiguracja stanów zdrowia i choroby

Przechodząc do analizy pasji do filozofowania Fryderyka Nietzschego w wymiarze osobistym, będąbrane pod uwagę powyższe spostrzeżenia i w ich świetle postaramy się odpowiedzieć na następujące pytania: jak Nietzsche postrzegał własną pasję do filozofowania? Jaki wpływ na jego życie miało filozofowanie? Czym dla niego było i jak postrzegał filozofowanie w ogóle? Jakie wiązał z nim nadzieje? A także, pytając w perspektywie cioranowskiej: ile kosztowało go poświęcenie się własnej pasji?

„Cokolwiek mogło leżeć u podstaw tej problematycznej książki, musiała to być kwestia pierwszej rangi i powabu, a do tego kwestia głęboko osobista [...]” (Nietzsche 2012: 47) – tymi słowami Nietzsche rozpoczyna napisaną w 1886 roku przedmowę do swojej pierwszej książki, *Narodziny tragedii*, wydanej w roku 1872. „Kwestia głęboko osobista” zdaje się być przyczyną powstania każdego późniejszego dzieła Nietzschego. Twórczość autora *Poza dobrem i złem* jest bowiem głęboko związana z jego życiem, „wynika” z jego egzystencji, nie jest jedynie abstrakcyjną, teoretyczną materią myśli, teorią, poddającą się wyłącznie ścisłej analizie logicznej. „Należy mówić tam tylko, gdzie się milczeć nie powinno; i tylko o tem, co się przewyciężyło, reszta jest gadaniną, «literaturą», brakiem karności. Moje pisma mówią tylko o moich przewyciężeniach: «ja» jestem w nich, ze wszystkiem, co mi wrogiem było, *ego ipsissimus*, i bodaj, jeśli wolno użyć dumniejszego wyrażenia, *ego ipsissimum*” (Nietzsche 2010c: 5).

Nietzsche mówi wprost o osobistej i zwrotnej relacji z własną filozofią; jego zdaniem każda (wielka) filozofia jest wręcz rodzajem – z reguły nieumyślnego – wyznania (choć nie oznacza to, że każdy filozof jest wyłącznie notorycznym i mimowolnym autobiografem). Filozofia mówi więcej o swoim autorze niż ten planował weń zawrzeć, zawiera perspektywę, którą filozof zajął w czasie przemyśliwania danych problemów,

a która określa sposób jego myślenia, jak również jego nastawienie do życia, wyznawane wartości, ukryte – czasem nawet nieświadome – motywacje. „Wyjaśniło mi się z wolna, czym była dotychczas każda wielka filozofia: oto spowiedzią swego twórcy oraz rodzajem mimowolnych, a jako takie niezaznaczonych, *menioarów* [...]” (Nietzsche 2010b: 13). Zdaniem Nietzschego filozofia jest zawsze osobista, zwłaszcza zaś moralność głoszona przez danego filozofa świadczy o tym, jakie „popędy” w nim dominują (Ibidem: 14).

Co ważne – fakt, że filozofia jest głęboko związana z życiem filozofa, nie dyskwalifikuje jej możliwego znaczenia dla innych jednostek (i nie wyklucza oddziaływania na nie). „Czyżby moje doświadczenie – historia choroby i wyzdrowienia, gdyż wyzdrowieniem się skończyło – miało być tylko moim doświadczeniem osobistym? I tylko moim «ludzkiem, arcyłudzkiem»? Dziś sądzę raczej przeciwnie: przypuszczam coraz i coraz bardziej, że moje książki pielgrzymstwa nie były napisane tylko dla mnie, jak to czasami zdawać się mogło” (Nietzsche 2010c: 11). Nietzsche przede wszystkim odnosi się do jednostek uduchowionych i odważnych, refleksyjnych względem samych siebie i społeczeństwa, a stanowiących zdecydowaną mniejszość ludzi potrafiących przeniknąć myślą ducha własnej epoki i zrozumieć go – wraz ze wszystkimi negatywnymi i przykrymi aspektami – a także będących w stanie owego ducha wyrazić (Ibidem). W przedmowie (w dużym stopniu opisującej euforię i entuzjazm niemieckiego filozofa wynikające z jego powrotu do zdrowia po ciężkiej chorobie) do *Radosnej wiedzy* Nietzsche wyraża wątpliwość, czy osoba, która nie miała podobnych doświadczeń, jest w stanie zrozumieć to dzieło: „Tej książce potrzebna byłaby może więcej niż jedna przedmowa; a i tak pozostałyby wątpliwości, czy komuś, kto czegoś podobnego dotąd nie przeżył, przedmowy zdołają przybliżyć przeżycie, jakim jest ta książka” (Nietzsche 2008: 7). Założenie, że podobnie – jako o „przeżyciu” – Nietzsche myślał o innych swoich dziełach jest co najmniej prawdopodobne.

Nietzsche już od lat młodości odczuwał swoją pasję do filozofowania jako „zadanie”. Początkowo jeszcze nieskrystalizowane, przeczuwane raczej, z czasem nabrało kształtu i celu, którym stało się przewartościowanie wszystkich wartości. Jeszcze przed napisaniem *Narodzin tragedii*, w roku 1870, napisał do Carla von Gersdorffa na temat właśnie ukończonego eseju opisującego światopogląd dionizyjski: „Tego lata

napisałem rozprawkę «o światopoglądzie dionizyjskim», która rozważa grecką starożytność od strony, od której, dzięki naszemu filozofowi, możemy teraz podejść do niej bliżej. Są to jednak badania które na razie mają znaczenie tylko dla mnie. Nie życzę sobie nic więcej prócz tego, bym miał czas porządnie dojrzeć, a potem wytworzyć coś z tej pełni. Największych trosk przysparza mi przyszły stan kultury” (Nietzsche 2007: 104).

Nietzsche istotnie przejęty był stanem współczesnej mu kultury i filozofii – świadczy o tym chociażby fakt, że jeszcze w 1870 roku prowadził korespondencję z Erwinem Rohde, w której omawiali rezygnację z funkcji uniwersyteckich (bowiem „całkowicie radykalna prawda nie jest tu możliwa” (Ibidem: 106)), oraz stworzenie własnej szkoły filozoficznej, która „nie jest na pewno jakąś historyczną reminiscencją albo dowolnym kaprysem – czyż to nie potrzeba wpędza nas na ten tor?” (Ibidem: 107). Nietzsche jest pewny swego, pyta buńczucznie: „Czyż nie jesteśmy władni stworzyć nowej formy Akademii?” (Ibidem). Jednakże owego planu nie udało się zrealizować. W międzyczasie Nietzsche ubiegał się o właśnie zwolnioną posadę profesora filozofii w Bazylei. W liście ze stycznia 1871 roku pisał do Wilhelma Vischera, motywując swoją kandydaturę nadmiarem obowiązków na obecnym stanowisku profesora filologii: „[...] mam bowiem poczucie, że cierpi przez to, a nawet spada do roli ubocznej moje właściwe zadanie, na rzecz którego musiałbym w potrzebie poświęcić każdy zawód, zadanie filozoficzne” (Ibidem: 109). W tym samym liście stwierdził, że jedynie „za sprawą przypadku nie związałem od początku swych uniwersyteckich planów z filozofią” (Ibidem: 110), jednak możliwość zajęcia się nią w ramach profesury spełniłoby „jedno z moich najgorętszych pragnień, gdybym i tu mógł pójść za głosem swej natury” (Ibidem).

Nietzsche, pisząc o swoim zadaniu – i, jednocześnie, swojej pasji – czasem podkreśla jego opanowujący wymiar, określając go „tyranem” (Nietzsche 2010c: 8–9). Owo zadanie (i pasja) – kiedy (jeżeli) już je odkryjemy i uświadomimy sobie, na czym ono polega – wiąże się z ponoszeniem kosztów; jest to szczególny wymiar cierpienia pasjonata. Otóż próba odrzucenia własnej pasji, wynikającego z naszego wnętrza zadania, odczuwanego jako „misja” (czy to w odniesieniu do samego siebie, czy też do całego świata), próba rezygnacji z realizacji „własnej natury”, zdaniem Nietzschego, odbija się na nas negatywnie, jest szkodliwe i może nawet doprowadzić do dolegliwości zdrowotnych (psychicznych bądź fizycznych).

Owo ukryte i władcze coś, na co długo nie mamy nazwy, aż w końcu okazuje się ono naszym zadaniem, ten tyran, tkwiący w nas samych, straszliwie odplaca za każdą próbę, którą czynimy, żeby go wyminąć lub wymknąć się przed nim, za każde przedwczesne postanowienie, za każde utożsamianie się z tymi, do których nie należymy, za każdą najbardziej szanowaną działalność, jeśli odciąga nas od naszej sprawy głównej, nawet za każdą cnotę, która by nas chronić mogła przed twarzą odpowiedzialnością względem siebie samych. Choroba jest odpowiedzią każdym razem, jeśli dopuszczamy się wątplenia co do swoich praw, swego zadania, jeśli zaczynamy w czemkolwiek sobie pobłażać (Ibidem: 9).

W wyniku utraty zdrowia, będącej skutkiem owych prób wymknięcia się własnej pasji (lub nawet nie traktowania jej wystarczająco poważnie), wyzdrowienie jest możliwe, zdaniem Nietzschego, tylko jeśli jeszcze mocniej zaangażujemy się w realizację przedmiotu naszej namiętności (naszego „zadania”). Można by więc uznać, że pasja jest fenomenem wynikającym z naszej istoty, czymś, co zdobywa nad nami pewną władzę – a także czymś domagającym się realizacji (a raczej realizowania, trudno bowiem określić granicę pasji) pod groźbą represji – być może najwyższym i najsilniejszym z popędów, o których pisze Nietzsche (Nietzsche 2010b: 13). Pasja w tej perspektywie jest losem, hybrydą szczęścia i fatum.

Kwestia cierpienia jest dla Nietzschego wyraźnie widoczna również w pasji realizowanej. Cierpienie jest w niej obecne nie tylko z powodu ciągłego niedosytu, ciągłego poszukiwania, zmiany perspektyw, ciągłego podważania rzeczy już pomyślanych. Stawiając się w opozycji do nauki i filozofii (i, rzecz jasna, teologii) swego czasu – oraz do wcześniejszych ich dokonań – Nietzsche stwierdza, że „zajmowanie się sprawami ducha w sposób nieskrępowany przez naszych panów badaczy natury i panów fizjologów jest w moich oczach [...] zabawą. Ludziom tym brakuje namiętności wobec przedmiotu badań, brakuje im *cierpienia* z jego powodu” (Nietzsche 2015: 15). A zatem powaga w podejmowaniu problemów – powaga aż do cierpienia.

Jednakże z perspektywy pasji do filozofowania cierpienie może zostać potraktowane jako stan doświadczalny, który pozwala na nowe podejście do życia, inne myślenie, inne wnioski; możliwe jest więc wykorzystanie cierpienia do filozofowania – a intensywne, dogłębnie przeżywana pasja filozoficzna może ułatwić znoszenie cierpienia (i to w nie

najgorszym nastroju). Nietzsche napisał w liście w styczniu 1880 roku do swojego lekarza, Otto Eisera: „Moja egzystencja jest mi straszliwym ciężarem: już dawno bym ją porzucił, gdybym właśnie w tym stanie cierpienia nie czynił najbardziej pouczających prób i eksperymentów w sferze duchowo-moralnej – ta radość poznania wznosi mnie na wyżyny, na których zwyciężam całą udrękę i cały brak nadziei. Ogólnie biorąc, jestem szczęśliwszy niż kiedykolwiek indziej w swym życiu” (Nietzsche 2007: 205). Cierpienie fizyczne staje się pobudką do myślenia, oznaką życia. „Choroba sama może być bodźcem życiowym: trzeba tylko być wystarczająco zdrowym na taki bodziec!” (Nietzsche 2003: 15).

Opisując swoje zmagania z cierpieniami fizycznymi w okresie pisania *Jutrzenki* (wydanej w 1881 roku), Nietzsche stwierdza, że dzięki nim „[...] posiadałem dialektyczną jasność *par excellence* i przemyślałem nader chłodno rzeczy, do których w lepszym stanie bym się nie wspiął, nie byłbym wystarczająco subtelny, wystarczająco zimny” (Nietzsche 2009a: 24–25). Czasem można wręcz odnieść wrażenie, że Nietzsche jest (przynajmniej w jakimś stopniu) wdzięczny swoim dolegliwościom za to, że poszerzyły zakres jego myślenia o nowe perspektywy i wnioski, że go wzbogaciły. Oto nowa twórcza perspektywa: dobre zdrowie jako wróg poznania, fizjologiczna sprawność przeszkodą w tworzeniu, niedomaganie cielesne jest zaś sojusznikiem filozofa, ból – jednym z eksperymentów poznającego. Podobną myśl wyraża (nawiązujący do Pascala) Cioran: „Niech tylko miewam się trochę lepiej, a już natchnienie mnie opuszcza, brakuje mi nawet tematów. Nie bez kozery zdaniem, które naznaczyło mnie najgłębiej, jest odpowiedź, jakiej Pascal udzielił siostrze zachęcającej go do poddania się kuracji: «To dlatego, że nie znasz niedogodności zdrowia i zalet choroby»” (Cioran 2004: 127). Zbliżone w wyrazie słowa Nietzsche zamieszcza w przedmowie do *Radosnej wiedzy*, odnosząc się do właśnie przebytej ciężkiej choroby: „Łatwo zgadnąć, że nie chciałbym niewdziecznie zegnać się z tym poważnym niedomaganiem, którego korzyści do dziś jeszcze nie spożytkowałem, bo też świadomy jestem, jaką przewagę daje mi moje chwiejne zdrowie nad wszystkimi nieokrzesanymi bęcwałami ducha” (Nietzsche 2008: 10).

Parafrazując słynną frazę Kartezjusza, można by powiedzieć: cierpię, więc myślę. Wszelki dyskomfort, zwłaszcza ten, który zasadnie można określić mianem „cierpienia”, zmusza nas bowiem do przemyśli-

wania własnej sytuacji, poszukiwania odpowiedzi na rodzące się w tym stanie pytania (Dlaczego cierpię, skąd wzięło się moje cierpienie?, Na czym polega?, Czy na nie zasłużyłem?, Czy jest niezbędne?, Czy mogę jakoś zaradzić owemu cierpieniu?, Czy ktokolwiek może?, Czy cierpienie z pewnością jest czymś złym?, Czy ma jakiś sens?, Jakie korzyści mogą z niego odnieść?), wytrąca nas z – często – bezmyślnej, powierzchownej, pogodnie przeżywanej równowagi codzienności. Pisząc o dużej intensywności cierpienia, Nietzsche stwierdza: „[...] wielki ból ostatecznie wyzwala ducha, jako mistrz wielkiej podejrzliwości [...] Dopiero wielki ból, długotrwały, przewlekły ból, któremu nieśpieszno odejść, w którym spalamy się jak na stosie świeżych jeszcze drzew, każe nam, filozofom, zstąpić w głąb siebie i odrzucić ufność, wszystko, co dobroduszne, osłaniające, łagodne, pośrednie, na czym może przedtem zasadzaliśmy nasze człowieczeństwo. Wątpię, czy taki ból «ulepsza»; wiem jednak, że nas pogłębia” (Ibidem: 11). Nietzsche z patosem opisuje proces pasji do filozofowania: „Nie jesteśmy myślącymi żabami, zimnokrwistymi aparatami do obiektywizacji i rejestracji, musimy stale rodzić nasze myśli z naszego bólu i macierzyńsko karmić je własną krwią, sercem, ogniem, ochotą, namiętnością, męką, sumieniem, losem, przeznaczeniem. Życie znaczy dla nas nieustannie przemieniać w światło i płomień wszystko, czym jesteśmy, także wszystko, co nas dotyczy – inaczej nie możemy” (Nietzsche 2008: 10–11). W tych słowach ponownie pojawia się wątek „tyrańskiej” – opanowującej – pasji do filozofowania.

Taka jednostkowa, subiektywna perspektywa może wszak okazać się obiektywnie wartościowa, w jakiś sposób znacząca lub inspirująca dla innych – biorąc zatem pod uwagę możliwość (za)istnienia jednostek zdolnych do zrozumienia bądź twórczego zinterpretowania tejże perspektywy, należy filozofować, kiedy się cierpi, i owocami tego myślenia dzielić się z resztą ludzkości. Filozof bowiem „jest filozofem najpierw dla siebie, potem dla innych. Nie można istnieć wyłącznie dla siebie. Jako człowiek bowiem pozostaje on w relacji do innych ludzi. Chodzi mi o to, że nawet izolując się ściśle niczym pustelnik, daje on przez to pewną naukę, pewien przykład i jest filozofem także dla innych. Może robić, co tylko zechce, ale jego bycie filozofem ma stronę zwróconą ku ludziom” (Nietzsche 1993: 266). Toteż Nietzsche stwierdza, że „filozof, który przeszedł i wciąż przechodzi różne stany zdrowia, przebył tyleż różnych filozofii; za każdym razem musi swój stan przekładać na naj-

bardziej uduchowioną formę i rzutować w najdalszą dal – ta sztuka transfiguracji jest właśnie filozofią” (Nietzsche 2008: 10).

Faktycznym zdrowiem byłaby, zdaniem niemieckiego myśliciela, moc przekształcania własnych cierpień i choroby, korzystanie z nich, w twórczości filozoficznej – ale nie tylko. Oznaką zdrowia jest dla Nietzschego również to, że był w stanie sam się wyleczyć (przynajmniej we własnym mniemaniu), czego nie jest w stanie zrobić człowiek istotowo chory: „dla z istoty zdrowego natomiast choroba może być nawet silnym «pobudzeniem do życia», do żywszego życia” (Nietzsche 2009a: 27). Nad cierpiącym wisi groźba resentymentu, który „jest dla chorego czymś «samym w sobie» zakazanym – «jego» złem” (Ibidem: 37). Człowiek chory, mówiąc krótko, mści się na życiu (Ibidem: 77).

O zdrowiu Nietzschego podczas ciężkiej choroby miałyby świadczyć to, że niejako instynktownie zabronił sobie bycia pesymistą, że umiłował własny los (także dzięki ocenie własnego życia za pomocą eksperymentu myślowego w ramach koncepcji wiecznego powrotu), że nie zaczął myśleć źle o życiu z powodu własnych cierpień (Ibidem: 27–28) – zaś kiedy jego (fizyczny) stan zdrowia się poprawił, uczucia wywodzące się z resentymentu były czymś „poniżej” niego, były czymś niegodnym (Ibidem: 38). Stąd słynna formuła „Co mnie nie zabija, to mnie wzmacnia” (Nietzsche 2009a: 28; 2011: 8).

Nietzsche uważał się jednocześnie i za dekadenta, i za jego odwrotność – postrzegał to jako jedną z wyróżniających go cech. Dzięki temu był w stanie „z perspektywy chorego spoglądać w dół na «zdrowsze» pojęcia i wartości i znów, na odwrót, z pełni i samopewności «pełnego» życia na skrytą pracę instynktu *décadence* – było to moje najdłuższe ćwiczenie, moje prawdziwe doświadczenie: jeśli gdziekolwiek, to tu stałem się mistrzem” (Nietzsche 2009a: 26). Owa umiejętność patrzenia z różnych perspektyw miałyby umożliwiać mu dokonanie przewartościowania wszystkich wartości.

„Dlaczego jestem tak wielkim pasjonatem?”.

Pasja przemiany samego siebie Nietzschego

Jednym z celów pasji do filozofowania Nietzschego była przemiana jego samego. Rüdiger Safranski zwraca uwagę na pojęcia „pierwszej”

i „drugiej natury” w twórczości autora *Zmierzchu bożyszcz*: „Pierwsza natura» jest tym, co nas ukształtowało, z czym przyszliliśmy na świat i co zastaliśmy wokół siebie: pochodzenie, los, środowisko, charakter. «Druga natura» jest tym, co sami ukształtujemy z naszego potencjału” (Safranski 2003: 50). Zatem pierwsza natura jest efektem uwarunkowań historycznych, społecznych, biologicznych i psychologicznych jednostki, zaś druga natura jest wyobrażeniem pożądaną przez tę jednostkę wersji jej samej, konstruktem myślowym, który ustawia ona niejako ponad sobą i do którego osiągnięcia czuje się zobowiązana dążyć.

W kształtowaniu siebie, tworzeniu własnej drugiej natury w przypadku Nietzschego biorą udział zarówno myśli, jak i język. Myślenie ma mieć nie tylko charakter abstrakcyjny, propozycjonalny – myśl ma wpływać na życie, a życie na myślenie; pasjonat w znacznym stopniu filozofuje sobą i dla siebie. Dla Nietzschego „myśl ma wartość prawdy, jeśli jest dość bogata w wyobrażone treści i ożywcza, gdy może coś przeciwstawić tyranii bólu, który w przeciwnym razie absorbuje wszelką uwagę” (Ibidem: 202–203). Taka myśl ma siłę oddziaływania, gdy jest wyrażona pięknym, porywającym językiem – styl ma tutaj wielkie znaczenie. Safranski stwierdza wręcz, że „wycucie stylu jest dla Nietzschego niemalże cielesną wrażliwością. Reaguje on na język cielesnymi symptomami, poczynając od przyływu uskrzydłującej energii i chęci poruszania się, a na osłabieniu i wymiotach skończywszy. Szuka zdań, które jego i innych poruszają” (Ibidem: 203).

Można odnieść wrażenie swoistego pragmatyzmu w tej metodzie Nietzschego: jego sposób pisania sugeruje, że prawdziwość danego tekstu jest niemal równoznaczna z jego siłą oddziaływania, a także jego pięknem (Ibidem: 204). Autor *Narodzin tragedii* postrzega (i odczuwa) myślenie jako akt „o najwyższej emocjonalnej intensywności. [...] Jest w nim pasja i podniecenie, które zapobiegają temu, by teatr myśli zamienił się jedynie w odbicie życia lub zawodową rutynę” (Ibidem). By pobudzić swoje myślenie, Nietzsche stara się egzystować w taki sposób, aby życie dawało mu pożywkę do przemyśleń, dostarczało ciągle nowych bodźców dla pełnego namiętności umysłu. Zdaniem Safranskiego, niemiecki filozof „ze swego życia pragnie uczynić źródłowy tekst, który mógłby cytować w myśleniu. Życie jako scena prób dla myślenia” (Ibidem: 205).

Nie tylko język ma mieć piękny styl – w *Radosnej wiedzy* niemiecki filozof mówi o nadawaniu stylu własnemu charakterowi: „oto wielka

i rzadka sztuka! Uprawia ją ten, kto ogarnia wzrokiem ogół sił i słabości swojej natury i wprzęga je potem w artystyczny plan, aż wszystko wydaje się sztuką i rozumem, i nawet słabość zachwyca oko. Tu dodano wielką porcję drugiej natury, tam ujęto kawałek pierwszej – a obie te operacje wymagają długich ćwiczeń i codziennej pracy” (Nietzsche 2008: 189). Szczera – na ile to możliwe – i przemyślana odpowiedź na pytania: kim się jest? i kim się jest naprawdę?, a następnie uparte, pracowite dążenie do tego drugiego są istotą projektu przemiany Nietzschego. Niemiecki filozof ujął tę istotę w podtytule autobiograficznego *Ecce homo* jako „stawanie się tym, czym się jest”.

Filozofia eksperymentalna – jak czasem określa Nietzsche swoje myślenie – dopuszcza również możliwość nihilizmu we własnych ramach, jednakże ostatecznie ma na celu jego przewyciężenie, dążenie do „dyonizyjskiego przytakiwania światu, jakim jest, bez odejmowania, wyjątku i wyboru – pragnie ona wiecznego obiegu wokół: tych samych rzeczy, tej samej logiki i nielogiki w zadzierzgnięciu węzła. Stan najwyższy, jaki filozof osiągnąć może: zachować się po dyonizyjsku względem istnienia, moja na to formuła jest *amor fati*” (Nietzsche 2009b: 373). Wyzwalająca dla Nietzschego była myśl, że „życie dla człowieka poznającego może być eksperymentem – a nie obowiązkiem, nie wyrokiem losu, nie oszustwem!” (Nietzsche 2008: 209). Dzięki uznaniu zasady, w której życie jest środkiem poznania, możliwym jest „żyć nie tylko odważnie, ale żyć radośnie i śmiać się radośnie!” (Ibidem).

Nietzscheańska pasja przemiany samego siebie została swoiście opisana przez Gillesa Deleuze’a, który – nawiązując do pierwszej mowy Zaratustry *O trzech przemianach* (Nietzsche 2006: 22–24), gdzie niemiecki filozof wymienił kolejne fazy rozwoju ducha: wielbłąda, lwa i dziecko – wykorzystuje te kategorie do opisu kolejnych faz intelektualnego rozwoju Nietzschego. Momenty przejścia między kolejnymi fazami nie są jednoznaczne – „lew jest bowiem obecny w wielbłądzie, dziecko – w lwie, a w dziecku zawarte jest rozwiązanie tragiczne” (Deleuze 2012: 49).

Początkowo Nietzsche – w „fazie wielbłąda”, którego rolą jest dźwiganie brzemienia narzuconego mu przez panujące wartości, wychowanie, kulturę i moralność – znajdował się pod ogromnym wpływem filozofii Schopenhauera oraz muzyki i myśli Wagnera, z którym przez kilka lat się przyjaźnił. W tamtym okresie miał nadzieję (i chciał się do

tego przyczynić) na odnowienie kultury niemieckiej pod egidą swoich mistrzów. Piastował już wtedy (od 1869 roku) stanowisko profesora filologii, jednak kilka lat wcześniej, podczas studiów, zaczęła go pociągać „filozofia z Schopenhauerowskim obrazem myśliciela samotnego, «myśliciela prywatnego»” (Ibidem: 50). Uświadomił sobie, że niemożliwym jest jednoczesne sprawowanie funkcji profesora publicznego i bycie myślicielem prywatnym.

Symbolicznie moment wyruszenia na pustynię, gdzie Nietzsche otrząsa się z brzemienia i wchodzi w „fazę lwa”, wyznacza napisanie dzieła *Ludzkie, arcyłudzkie* z 1878 roku (rok później rezygnuje z profesury). „Lew”, który „dokonuje krytyki wszelkich ustanowionych wartości” (Ibidem: 49), radykalnie zrywa z wcześniej dźwiganym bagażem. Takie oswobodzenie z pewnością nie jest łatwe – w przedmowie do *Ludzkiego, arcyłudzkiego* Nietzsche stwierdza: „wielkie zerwanie na spętanych w ten sposób przychodzi nagle, jak trzęsienie ziemi: młoda dusza w jednej chwili zostaje wstrząśnięta, oderwana, wyrwana, nie pojmuje sama, co się dzieje. Popęd i przyływ władac zaczyna i staje się jej panem niby rozkaz; budzą się wola i pragnienie iść precz, dokądkolwiek, za wszelką cenę; we wszystkich zmysłach bucha płomieniem i żarzy się gwałtowna, niebezpieczna ciekawość nieodkrytego świata” (Nietzsche 2010a: 7). Za sprawą zanegowania wcześniej wyznawanych wartości pojawiła się przestrzeń dla kreowania wartości nowych.

W „fazie lwa” Nietzsche napisał jeszcze książki *Wędrowiec i jego cień* (1879), *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych* (1880) oraz rozpoczął pracę nad *Radosną wiedzą*, wydaną w 1882 roku. Wtedy, oraz w okresie pisania *Tako rzecze Zaratustra* (w latach 1883–1885), następuje przesilenie, które Deleuze określa jako „coś nowego, jakaś egzaltacja, jakiś nadmiar: jak gdyby doszedł on do punktu, w którym ocena zmienia kierunek i chorobę osądza się z wyżyn osobliwego zdrowia. Jego cierpienia nadal się utrzymują, często jednak zdominowane są przez pewien «entuzjazm», który pobudza ciało” (Deleuze 2012: 55). Nietzsche wtedy właśnie wchodzi w „fazę dziecka”. „Dziecko” jest „twórcą nowych wartości i nowych zasad oceny” (Ibidem: 49), jest „nowopoczęciem, jest grą [...]” (Nietzsche 2006: 23). W tym okresie powstają *Poza dobrem i złem* (1886), *Z genealogii moralności* (1887), *Zmierzch bożyszc* (1888), *Antychryst* (1888), *Przypadek Wagnera* (1888), *Ecce homo. Jak się staje, czym się jest* (1888). Już w czasie pisania *Tako*

rzecz Zaratustra Nietzsche wpada na pomysł dzieła głównego, którego planowany tytuł brzmiał *Wola mocy. Próba przewartościowania wartości* (jednak warianty tytułu zmieniały się z czasem) i do którego od tego momentu nieustannie czynił przymiarki, robił notatki i plany spisu treści. Główne dzieło miało spoić myśl niemieckiego filozofa, wyłożyć najważniejsze dla niego kwestie – i, tym samym, wstrząsnąć światem, jednakże nigdy nie zostało ukończone.

Dzieło Nietzschego, w jego wyobrażeniach i planach, miało być wydarzeniem przełomowym i zmienić los ludzkości. Jeszcze w *Ecce homo* stwierdził: „I tak na około dwa lata przed druzgocącym gromem *Przewartościowania*, który sprawi, że Ziemia będzie się wić w konwulsjach [...]” (Nietzsche 2009a: 179), dalej zaś, w odniesieniu do przyszłego dzieła głównego, napisał: „Dźwigam bowiem na plecach przeznaczenie ludzkości” (Ibidem: 180). W liście do wydawcy Constantina Georga Naumanna z 26 listopada 1888 roku, w którym Nietzsche namawia go do przejęcia pozostałego nakładu swoich książek od wcześniejszego wydawcy, Fritzscha, niemiecki filozof zapowiada również wielką przyszłość swojego nadchodzącego dzieła: „«Przewartościowanie wszelkich wartości» będzie wydarzeniem bez precedensu, i to nie literackim, lecz wstrząsem dla całego istnienia. Możliwe, że zmieni rachubę czasu” (Nietzsche 2007: 363).

Zakończenie. O pasjonacie i jego ukochanej

Nietzsche zmarł przedwcześnie, w wieku 55 lat, zaś jego filozofowanie ustało 11 lat przed śmiercią, gdy popadł w obłąd. Czy pasja do filozofowania autora *Ecce homo* mogłaby się skończyć, gdyby jego świadome życie było dłuższe? Tutaj pewną wskazówką mogą być słowa wypowiedziane przez filozofa, któremu dane było dożyć 86 lat – a więc wieku, w którym jesteśmy skłonni uznać śmierć za „naturalną” i niebudzącą zaskoczenia – Karla Jaspersa, mającego pod koniec życia stwierdzić (a są to słowa, które później powtórzył za nim Heidegger): „A teraz, kiedy chciałeś już naprawdę zacząć, musisz umrzeć” (Arendt 2013: 179). Możemy więc przyjąć, że pasja do filozofowania kończy się wraz z końcem świadomego życia pasjonata – nie wcześniej.

Słowo „filozofia”, z greckiego *philosophia*, oznacza „umiłowanie mądrości”. Czy miłość, która nie jest namiętna, przeżywana do głębi, nie

umiera przedwcześnie, usycha? Staje się przyzwyczajeniem, przestaje pobudzać, cieszyć, niebezpiecznie zbliża się do znużenia – mówiąc krótko, przestaje być miłością? Nietzsche na kartach *Tako rzecze Zaratustra* stwierdził, że mądrość „jest kobietą i pokochać zdoła tylko wojownika” (Nietzsche 2006: 37). Kim jest zaś wojownik? Być może człowiekiem odważnym i niestrudzonym, nieustannie zmagającym się z własnym filozofowaniem, stale poszukującym odpowiedzi na dręczące go pytania, niepotrafiącym się zadowolić powierzchownym, wygodnym stanowiskiem (tym bardziej, jeśli jest ono przejęte od innych); być może wojownik jest człowiekiem nigdy nieustającym w wysiłku wyszukiwania nowych dróg i tajemnych ścieżek naszego myślenia, naszych sposobów postrzegania rzeczywistości i odnoszenia się do niej – a więc, jest filozoficznym pasjonatem.

Niniejsza praca jest jedynie skromną prolegomeną do pogłębionych studiów nad problematyką „pasji do filozofowania” oraz częścią szerszego projektu analizy fenomenu „pasji” w ramach formuły „filozofii pasji”.

Bibliografia

- Arendt H. (2013), *Martin Heidegger kończy osiemdziesiąt lat*, [w:] H. Arendt, *Ludzie w mrocznych czasach*, przeł. M. Godyń, A. Kopacki, H. Krzeczkowski, A. Pokojka, E. Rzanna, A. Wołkowicz, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Auerbach E. (2006), *Język literacki i jego odbiorcy w późnym antyku łacińskim i średniowieczu*, przeł. R. Urbański, Wydawnictwo Homini, Kraków.
- Cioran É.M. (2004), *Zeszyty 1957–1972*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Cioran É.M. (2008), *Pochwała ludzi pełnych pasji*, [w:] É.M. Cioran, *Samotność i przeznaczenie*, przeł. A. Dwulit, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Deleuze G. (2012), *Nietzsche*, przeł. B. Banasiak, Wydawnictwo Oficyna, Łódź.
- Dostojewski F. (1979), *Listy*, przeł. Z. Podgórzec, R. Przybylski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Nietzsche F. (1993), *Pisma pozostałe 1862–1875*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Inter Esse, Kraków.
- Nietzsche F. (2003), *Przypadek Wagnera. Problem muzykanta*, przeł. S. Gromadzki, „Nowa Krytyka” 15: 7–28, URL=<http://www.nowakrytyka.pl/resources/upload/15%20nk%20CA%C5%81E.pdf> [dostęp z dnia 04.04.2017].
- Nietzsche F. (2006), *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Wydawnictwo Vesper, Poznań.
- Nietzsche F. (2007), *Listy*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Kraków.

- Nietzsche F. (2008), *Radosna wiedza*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Nietzsche F. (2009a), *Ecce homo. Jak się staje, czym się jest*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Nietzsche F. (2009b), *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, przeł. K. Drzewiecki, Wydawnictwo Vis-à-Vis/Etiuda, Kraków.
- Nietzsche F. (2010a), *Ludzkie, arcyłudzkie*, przeł. K. Drzewiecki, Wydawnictwo Vis-à-Vis/Etiuda, Kraków.
- Nietzsche F. (2010b), *Poza dobrem i złem*, przeł. S. Wyrzykowski, Wydawnictwo Vis-à-Vis/Etiuda, Kraków.
- Nietzsche F. (2010c), *Wędrowiec i jego cień*, przeł. K. Drzewiecki, Wydawnictwo Vis-à-Vis/Etiuda, Kraków.
- Nietzsche F. (2011), *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. S. Wyrzykowski, Wydawnictwo Vis-à-Vis/Etiuda, Kraków.
- Nietzsche F. (2012), *Narodziny tragedii. Niewczesne rozważania*, przeł. M. Łukasiewicz, P. Pieniążek, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 1a, Wydawnictwo Officyna, Łódź.
- Nietzsche F. (2015), *Antychryst*, przeł. J. Dudek, E. Kiresztura-Wojciechowska, Wydawnictwo Vis-à-Vis/Etiuda, Kraków.
- Safranski R. (2003), *Nietzsche. Biografia myśli*, przeł. D. Stroińska, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa.
- Szymczak M. (red.) (1998), *Słownik języka polskiego PWN*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Szestow L. (2013), *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna*, przeł. J.A. Prokowski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.