

**Michał Krot**  
(Białystok)

**NIETZSCHE I KIERKEGAARD –  
WSPÓLNA WIZJA NOWOŻYTNEGO PODMIOTU**

**Abstract**

**NIETZSCHE AND KIERKEGAARD: A COMMON VISION OF THE MODERN SUBJECT**

The task of this work is to make a comparison of subjectivity in the philosophy of Frederic Nietzsche and Soren Kierkegaard in the context of modern metaphysics. It turns out that despite the fact that our XIX century philosophers were trying to go beyond the definition of modern subject by using two separate methods, their thought is marked with similar assumption. It is natural that their projects did not succeed in breaking down the modern metaphysics, but instead it resulted in bringing to an end the possibilities that these metaphysics enabled. This end means a radical defining of a subject as the one who "came out of Matrix" - he is no longer obliged to follow any outside rules. He invents the rules on his own and no one can have an authority over his deeds. Following further consideration it turns out that similarity of two titular philosophers is a solidly grounded thesis and a reference of these conclusions to metaphysics enables us to take up a new look at the shape of modern times. As a result a new philosophy is possible: it is a philosophy which doesn't consider a superman or knight of faith as a culmination of it's thinking, but as a beginning of it.

**Key words:** subject, Nietzsche, Kierkegaard, Heidegger, superman, knight of faith, metaphysics

**Słowa kluczowe:** podmiot, Nietzsche, Kierkegaard, Heidegger, nadczłowiek, rycerz wiary, metafizyka

Nietzsche i Kierkegaard – dwaj XIX-wieczni myśliciele, których uznaje się za filary filozofii egzystencjalnej – zajęli się zagadnieniem podmiotu. Podmioty, które na kartach swojej spuścizny opisał Nietzsche, zamykają się w trzech figurach: podmiot-widz (*Narodziny tragedii*), człowiek lichy (*Genealogia moralności*) oraz nadczłowiek (*Tako rzecze Zaratustra* oraz *Wola mocy*). Z pojęciem podmiotu w filozofii Kierkegaarda będziemy dyskutować na przestrzeni trzech stadiów na drodze życia: estety, etyka i rycerza wiary (*Albo, albo* oraz *Bojaźń i drżenie*). Naszym zadaniem będzie porównanie tych figur: wskażemy na podobieństwa i różnice poszczególnych projektów.

Oczywiście, porównanie takie budzi szereg wątpliwości – przede wszystkim – czy możemy nazywać podmiotami pojęcia podjęte przez filozofów? Kartezjusz zdefiniował podmiot jako tego, kto myśli<sup>1</sup>; ten, któremu przysługują pewne aktywności umysłowe; podmiot jako źródło tej aktywności. Na różne sposoby będziemy pytać o źródła aktywności każdego z "operatorów" Kierkegaarda i Nietzschego. Przeformułowane pytanie Kartezjusza będzie więc brzmiało: jaki jest typ aktywności danego operatora i co to może nam powiedzieć o kondycji danego podmiotu? W ten sposób zgadzamy się więc na podmiot kartezjański.

Wynalazek podmiotu szukać więc będzie swej idealnej formy w filozofiach dwóch bohaterów tego artykułu. Jaki jest podmiot, jaki jest człowiek i jakie są jego cechy charakterystyczne? - te pytania stawiają sobie dwaj myśliciele i podług nich opisują swe figury nacechowane negatywnie: podmiot-widz, człowiek lichy, esteta i etyk. Z kolei podmioty pozytywne – nadczłowiek i rycerz wiary – stanowią odpowiedzi na pytania: jaki powinien być podmiot? Jaki powinien być człowiek?

Nietzscheańska filozofia „negatywna” w pierwszej kolejności przedstawia *podmiot-widza z Narodzin tragedii*. Widz ten ustanawia, jak tragedia grecka, lub – rozszerzając pojęcie – sztuka powinna wyglądać; to, co się w sztuce zawiera, musi być przez widza rozumiane. Jest to możliwe na mocy apollinijskiego budowania pozoru i niezgody na "rozerwanie" tego pozoru za pomocą Dionizosa. Dwaj greccy bogowie odpowiadają za: Apollo – budowa pewnych wyjaśnień, ram, struktur objaśniających świat; Dionizos – rozrywa pozór Apolla, ukazuje nam nieuchronność śmierci, jednoczy w tej śmierci, a także świętuje, ponieważ moment jednoczenia jest momentem radości i zabawy – to moment upojenia. Zdaniem Nietzschego, ludzkość zapomniała o pierwiastku dionizyjskim, a w efekcie drżymy przed

---

<sup>1</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. Maria i Kazimierz Ajdukiewiczowie, Stefan Swieżawski, Izydora Dąmbaska, Kęty 2001, Wydawnictwo ANTYK, s. 161: *Lecz abym rzecz samą pokrótce wyjaśnić, jest pewne, że nie może być myślenia bez rzeczy myślącej ani w ogóle żadnego aktu, ani żadnej przypadłości bez substancji, której by przysługiwała.* - cytat ten daje nam sprawę z konieczności istnienia podmiotu, który podejmuje się pewnego działania. To podług dualizmu podmiot-akt myśleć będziemy o podmiocie.

śmiercią i brniemy w budowanie pozorów. Z kolei *człowiek lichy* z *Genealogii moralności* jest tym, który w obawie przed 'dobrym' obrócił ustanowione wartości w swoje przeciwieństwa. Ta sytuacja wynika z *resentymentu*, pojęcia objaśniającego reaktywny charakter funkcjonowania człowieka lichego. Gdyby nie poczucie własnej słabości względem tego, który jest dostojny, człowiek lichy nie podjąłby działania. Oba te terminy – zarozumiałego widza i człowieka lichego – korespondują z heideggerowską definicją podmiotu nowożytnego: to, co autor *Bycia i czasu* nazywał światobrazem może zostać z powodzeniem powiązane z apollińskimi pozorami, którymi obudowuje się podmiot „negatywny” Nietzschego. Brnięcie w pozór jest z kolei niechęcią na odpowiedzenie sobie na fundamentalne pytanie o bycie, czy nicość; brnięcie w pozór to w końcu więzienie Dionizosa.

Co przeciwstawia Nietzsche tak rozumianemu podmiotowi? *Nadczłowieka*, który charakteryzuje się *wolą mocy* – ta z kolei musi być rozumiana na drodze kreacji; wola mocy nie jest bierna – ona musi tworzyć, musi doznawać upojenia; chce charakteryzować się wielkim stylem! Tworzenie nie jest z kolei możliwe bez dostępnego nam świata zewnętrznego, bez tych rzeczy, które dostaną się pod naszą obróbkę, jak również i stanowić będą punkt, w którym ja, jako podmiot, będę chciał stale siebie przewycięzać, pokonywać i rozszerzać. To pokonywanie jest nieskończonym wychodzeniem z siebie, transcendencją – kierunkiem na zewnątrz. Nadczłowiek znosi każde prawo i każdy system – żaden system go przecież nie ujmuje. Miejsce, z którego wydobywa się wola mocy, jest jedynym wiążącym nadczłowieka prawem – sam jest on sobie prawem. Nietzsche konstruuje więc perspektywę, która w sposób absolutny rozumie sam mechanizm upodmiotowienia, jako system zaczynający się i kończący w tym samym punkcie, jak i również aktywnie kreujący metafizykę, w której przyszło mu się znaleźć.

Albo-albo to dla Kierkegaarda moment wyboru, czy też utworzona poprzez zawieszenie tego wyboru możliwość. *Potencjalność/możliwość* będzie dla *estety* najśłodsza rozkoszą – on woli zakonserwować moment decyzji, pozostawić możliwość w niej samej, nigdy nie czyniąc jej koniecznością, nie urzeczywistniając jej – na tej zasadzie esteta rozkoszuje się sztuką, czy przeżywa swoje miłosne uniesienia jak Don Juan. *Etyk* niszczy jakiegokolwiek projekty, zamieniając je w coś stałego, namacalnego, w coś, co chce określać, mieć znaczenie, sens. Możliwość będzie dla niego miała rangę wolności wyboru. Zamiana możliwości w konieczność będzie dla niego zadaniem do wykonania: w swym byciu będzie on starał się jak najlepiej wykonać zadanie powierzone mu przez ogólność: bycie najbardziej sobą, jak się tylko da, przed obliczem Absolutu.

Podmiot w filozofii Kierkegaarda nie jest skończony. Nawet kolejne stadia, pomimo

ich wartościującej hierarchii (esteta → etyk → rycerz wiary) nie wyczerpują się wraz z momentem „dorosłości” podmiotu. W ich dialektyce zauważyć można bowiem ich niewystarczalność – każde kolejne stadium bierze się z negacji poprzedniego: esteta nie wybiera żadnej z dostępnych mu możliwości, trudno jest mówić o jego tożsamości, dzięki czemu to raczej zwiewność i przypadek/pobudka decydują o punkcie jego skupienia; dopiero, gdy wybierze któreś z albo-albo, będzie mógł przemienić się w etyka i możliwym stanie się budowanie tego, czym sam jest; możliwym stanie się również nabycie podmiotowości ogólnej, ponieważ będą go wikłały inne niż wcześniej prawa; jednak ostatecznie to w postaci rycerza wiary (starotestamentowego Abrahama, który udał się na górę Moria ze swoim synem, Izaakiem) zda sobie sprawę z trudu kroczenia drogą Jednostki, która musi dźwigać na swych barkach nie tylko swoją miłość do tego, co etyczne, ale również swoją zdradę względem etyki – to czyni go samotnym i samotności tej nie sposób dostrzec, jest ona bowiem kompletnie niewidzialna, nie daje pola do poklasku. Bezwzględna Jednostkowość, która rezygnuje z umiłowania ogólności z wielkim wyrzutem, w imię większej sprawy, w imię paradoksu wiary, jest w końcu postawiona sama przed Absolutem, który, jeśli wierzy w jego istnienie, może ją wynagrodzić – jeśli za to nie wierzy, odbierze jej uzyskaną podmiotowość. Nie dla jakichś nagród jednak rycerz decyduje się na swój skok w wiarę, ile tylko z uwagi na kryjące się w przeżywaniu tego paradoksu namiętności. Jeśli rycerz wiary stchórzy, utraci tym samym wiarę i wróci do sfery etycznej. Jeśli z kolei opowie komuś o swoim problemie, czy postąpi bohatercko, może uzyskać poklask – a to przeniesie go na stadium estetyczne.

Jako że Kierkegaard przedstawia nam zmieniające się poszczególne stadia na drodze człowieka, odniesiemy je wszystkie do nadczłowieka – zanim jednak to zrobimy, omówimy krócej „negatywne” podmioty Nietzscheańskie w odniesieniu do kolejnych stadiów.

<b>NIETZSCHE</b>	<b>KIERKEGAARD</b>
podmiot-widz	esteta
człowiek lichy	etyk
nadczłowiek	rycerz wiary

## 1. PODMIOT-WIDZ vs. ESTETA, ETYK I RYCERZ WIARY

Podmiot-widz spektaklu jest określony jako poszukujący w sztuce zrozumiałości, czytelności. Wykreślając to, co niezrozumiałe w tragedii, taki człowiek patrzy na świat na zasadach *orthotes*, buduje go wedle własnej miary, a więc rości sobie pretensje do panowania nad oglądanym światem. Zdaniem Nietzschego właśnie takie działanie charakteryzuje sokratejsko-platońską zasadę zrozumiałości sztuki. Bycie panem jest złudne, ponieważ sprawia, że człowiek zapomina o Dionizosie i zatapia się w iluzjach Apolla. Czy Kierkegaardowski esteta kiedykolwiek zapomniał o Nietzscheańskim Dionizosie? Czy go kiedykolwiek znał? W *Odblasku antycznego tragizmu w tragizmie współczesnym*<sup>2</sup> Kierkegaard sygnalizuje nam zupełnie różne rozumienie tragedii greckiej od Nietzschego. Mówi tam bowiem w swoich kategoriach: tragedia może nas pouczyć etycznie, jak i estetycznie – to drugie pouczenie będzie się opierało na pięknie – estetyka uczy nas, jak pięknie można cierpieć, jaką wartość ma sam smutek. Obie instancje są zastosowane do winy bohatera, który musi stawić czoła bogom. Dramat współczesny, ten bliższy rozumieniu człowieka post-sokratejskiego, wywołuje poczucie winy u poszczególnej postaci – nikt poza samym podmiotem nie jest więc winny. To nie wola bogów włada życiem ludzkim, ale sam podmiot ma moc sprawczą. Można tę sytuację rozumieć paralelnie do Nietzschego: człowiek kształtuje własne rozumienie, tak jak esteta krytykuje dramat współczesny. Będąc świadomym dramatu greckiego, esteta ustawia się poza światem człowieka-widza – nie są postaciami synonimicznymi.

Trudno też powiedzieć, czy należy traktować smutek i cierpienie jako echa Dionizosa. Choć zdają się mieć podobny wpływ na widza, nie można przypisać im identycznej funkcji: Nietzsche poświęcił swej definicji Dionizosa o wiele więcej miejsca – Dionizos Nietzscheański jest gwarantem doznań metafizycznych podmiotu, przypomnijmy, że doznań związanych z jednością, Jednią. Dla Kierkegaarda smutek i cierpienie jest sposobem na upiększenie jednostki, nie ma w tym uczuciu żadnej Jedni. Duński filozof uważa przeżycie sztuki jedynie za wartość estetyczną – dla niego prawdziwy świat rozgrywa się poza sceną, czy książką.

Jednocześnie, etyk Kierkegaarda poczuje się lepiej z dramatem, który daje zrozumiałą lekcję na temat rozgraniczenia dobra i zła – kategoria człowiek-widza pasuje do niego jak ulał! Tylko wtedy, gdy dramat nie będzie krył niedostępnych podmiotowi treści, będzie można

<sup>2</sup> S. Kierkegaard, *Albo, albo*, t. I, przeł. Karol Toeplitz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1981.

mówić o jego wartości. Jedyną niezrozumiałą rzeczą na stadium etycznym powinien być absurd wyjścia poza siebie w celu dostrzeżenia Innego – widz nie jest pod tym kątem pomyślany, co oznacza, że Nietzsche nie stanął przed problemem "jednostka, a społeczeństwo".

Natomiast rycerz wiary znajduje się poza tym porównaniem. Jego podejście do tragedii greckiej, czy estetyki nie wpływa na to, kim rycerz wiary jest; jego istota tkwi gdzie indziej, to nieważne, po której stronie stanie w tym przypadku. Choć rycerz wiary, jako jednostka absolutna, sam ustala sobie prawo (bo tylko wiara może go ograniczać), nie możemy zrównać jego oglądu świata z *orthotes* – greckie pojęcie jest bowiem nierozdzielne z podmiotem grupowym, statystycznie uśrednionym. Kierkegaard konstruował rycerza wiary, nie dążąc do zamknięcia go ponownie w ramach jakiegoś tłumu, ile raczej chciał tak niezależnego upodmiotowienia, które uniemożliwia jakikolwiek statyczny projekt świata.

## 2. CZŁOWIEK LICHY vs. ESTETA, ETYK I RYCERZ WIARY

Następnym Nietzscheańskim podmiotem negatywnym jest człowiek lichy. Przypomnijmy, że świadczy o nim resentyment, a więc reaktywne podejście do pozycji pana. Ani esteta, ani etyk, czy rycerz wiary nie biorą się z reakcji na coś. Co prawda, esteta jest powodowany pobudkami, które są względem niego zewnętrzne, ale nie podejmuje przy tym skomplikowanych działań w celu zemścić się. Esteta nie ma również żadnej stałej istoty, punktu zaczepienia, podczas gdy człowiek lichy buduje całą swoją tożsamość w reakcji na coś konkretnego i zakorzenionego. Przypomnijmy, że człowiek lichy to ten, który ma doskonałą pamięć – esteta, dysponując wybiórczą i przy tym bardzo twórczą pamięcią, będzie więc jego przeciwieństwem.

Nie jest to tak naprawdę rozstrzygnięte, czy etyk nie może budować swojej tożsamości w reakcji; czy wybór, aby być lichym nie może być podjęty świadomie. Przyjmijmy jednak, że naczelną zasadą etyka jest zbudować swoją tożsamość, wyczerpać możliwość swojego bycia w oparciu o dokonane wybory. Te wybory to tak naprawdę instrumenty na drodze do uzyskania jak najpełniejszego mnie. Gdybym więc podejmował je zawsze w reakcji, nie mógłbym uznać, że są całkowicie moje – w efekcie zawsze istniałoby zagrożenie, że nie buduję siebie, ale jedynie kopiuję to, co na mnie wpłynęło. Takie ujęcie tematu wymusza zadanie dodatkowych pytań: kiedy możemy być pewni, że to, co wybraliśmy, naprawdę wybraliśmy sami? Na ile nasza wola jest w istocie autonomiczna i na ile skutecznie swoje role odgrywają we mnie bodźce, dzięki którym stałem się, kim się stałem (bądź bardziej

adekwatnie: staję się, kim się staję)? Czy nie jest przypadkiem tak, że to jakiś wieczny powrót krwi mych przodków podejmuje decyzje, które uważam za swoje? Nie stać nas w tym miejscu na konkretną odpowiedź na to pytanie; może to być przyczynek do dalszych rozważań. Nie możemy więc jednoznacznie uznać etyka i człowieka lichego za podobnych.

Natomiast rycerz wiary nie bierze się z zewnętrznych aktów. Jego istotą nie rozporządzają decyzje etyczne, które podejmuje. Skok wiary, jakiemu się oddaje, zbliża go do absurdu, do nieskończoności. Podobnej odwagi nie zna człowiek lichy – wymaga ona przecież *świętej* afirmacji, która cechowała najwyższą postawę etyczną. O samym rycerzu wiary nie ma nawet co wspominać. Człowiek lichy jest wszak czystą negacją – to od niej zaczyna się jego egzystencja. Nie ma więc większych przeciwieństw niż ci dwaj: lichy i obdarzony wiarą.

Jednakże to, co robi człowiek lichy – a wspomnijmy krótko, że buduje systemy i powołuje do życia idee chroniące jego byt – mówi nam o pewnych podobieństwach w filozofii Nietzschego i Kierkegarda. Esteta się takiej pracy nie oddaje, on nie tworzy żadnych wydumanych konceptów utrzymujących jakiś status *quo*, ale etyk już tak – to w końcu na abstrakcyjnych i odgórnie narzuconych wartościach opiera się jego prawo. Etyk nie kwestionuje tych praw u samego źródła – zamiast tego nastawiony jest raczej na dialog i powolne przeformułowanie poszczególnych reguł. Tymczasem rycerz wiary raz jeszcze umyka podobnym rozróżnieniom.

### **DYGRESJA: O ABSURDZIE U NIETZSCHEGO**

Nie bez przyczyny Nietzsche nazywał samego siebie wrogiem moralności; nie bez przyczyny napisał *Poza dobrem i złem* – okazuje się bowiem, że to, co Kierkegaard określa mianem *etyka*, Nietzsche nazywa źle pojętym podmiotem. Krytyka Nietzscheańska dotyka więc w pewnych punktach filozofii Kierkegarda. Nie jest to jednak porównanie wystarczające – gdzie bowiem w filozofii niemieckiego filozofa mielibyśmy szukać punktu, który dla duńskiego myśliciela jest najistotniejszy, tzn. absurdu wiary, czy to w wartości, czy też w Boga? Nietzsche nie szuka w naszej świadomości mechanizmu odpowiedzialnego za życie podmiotu w społecznych, czy religijnych ramach. Działanie tych znajduje Kierkegaard w absurdzie. Czy Nietzsche poświęcił swe rozważania absurdowi?

Absurd pojawia się w *Narodzinach tragedii* jako cierpienie istnienia<sup>3</sup> polegające na potrzebie działania, pomimo wiedzy, że uwikłani jesteśmy jedynie w pozory – figurą tego

---

<sup>3</sup> F. Nietzsche, *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, przeł. Bogdan Baran, Inter Esse, Kraków 1994, podr. 7.

absurdu jest Hamlet, a remedium na ból stanowi *komizm* sztuki. Wczesny Nietzsche widzi więc ratunek od absurdu tego świata w domenie estetycznej. To stanowisko nie zmienia się do końca jego dni – przecież w *Woli mocy* okaże się, że jedną z naczelných zasad organizacji rzeczywistości jest "wielki styl". Absurd kojony za pomocą sztuki, a może dobitniej: kreacji? Dla Kierkegaarda to za mało. Remedium te jest odblaskiem jego rozważań o estecie.

Absurd pojawia się u Nietzschego jeszcze w dwóch miejscach i w obu wybrzmiewa ludzako podobnie do tego Kierkegaardowskiego: w *Jutrzence*: „Kres wszelkiej pokory – Na pokorę, co głosi: *credo quia absurdum est* i rozum swój składa w ofierze, zdobył się już niejeden: lecz nikt, o ile mi wiadomo, nie posunął się do owej pokory, acz jeno o piędź dalej położonej, która powiada: *credo quia absurdus sum*”<sup>4</sup> i w *Poza dobrem i złem*: „[o *absurdissimum* – przyp. MK] Ludzie nowocześni, przytępieni względem całej chrześcijańskiej nomenklatury, nie odczuwają już okropności superlatywu, zawartego dla starożytnego smaku w paradoksalności formuły «Bóg na krzyżu»”<sup>5</sup>. Oba te cytaty świadczą o wielkiej estymie, jaką Nietzsche żywi do oryginalnej myśli chrześcijańskiej: w pierwszym przypadku zwraca uwagę na nihilizm wyznawców wiary, którzy wybierają łatwiejszy sposób – żyć w absurdzie, a być absurdem, różnica jest znamienita: jeśli bowiem żyjemy w absurdalnym świecie, mamy oparcie w samym sobie, nie poddajemy swojej normalności w wątpliwość; koniec końców staramy się okiełznać niewyjaśnialny świat, zamieniamy się w człowieka-widza, czy lichego. Nietzsche uważa za prawdziwsze, by traktować siebie jako paradoks – w ten sposób nasza istota wymaga ciągłej opieki, nieustannej próby definicji, dzięki czemu nie możemy przestać jej analizować. W efekcie nie pozostaje nic innego, jak zaakceptować siebie samego tylko takim i aż takim, jakim się jest. W drugim cytacie widzimy, że filozofowi imponuje mitologia chrześcijańska, jej założycielski paradoks – absurd jawi mu się również jako zadanie, czy misja, która wykracza poza rozumienie/siłę pojmowania człowieka. Ten, kto prawdziwie podejmuje walkę z absurdem, zasługuje na uznanie.

### 3. NADCZŁOWIEK VS. ESTETA I ETYK

Co z nadczłowiekiem? Co z wolą mocy? Czy esteta może kierować się wolą mocy? Ma przecież esteta jakiś prototyp *upojenia*, tak ważnego składnika dla nadczłowieka, prawda? Oprócz upojenia, oba podmioty charakteryzuje zwiewność, lekkość bycia, taniec. Jest to

<sup>4</sup> F. Nietzsche, *Jutrzenka*, przeł. Stanisław Wyrzykowski, Nakład Jakóba Mortkowicza, Warszawa – Kraków MCMXII, s. 312.

<sup>5</sup> F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przeł. Stanisław Wyrzykowski, Nakład Jakóba Mortkowicza, Warszawa – Kraków MCMXII, s. 71.



z pewnością związane z ich stroniem od zasad i prawideł, ale czy to wystarczy, by postawić między nimi znak równości? Nie: esteta jest zbyt efemeryczny, jak na filozofię Nietzscheańską – trudno o silniejszy charakter bycia, niż ten wyrażany przez nadczłowieka. Wola mocy nie zadowala się bowiem projektowaniem we wnętrzu; ona chce raczej stale zmieniać panującą rzeczywistość, wpływać na zewnątrz, emanować swoją siłą. Oprócz tego, esteta nie posiada tożsamości, nie może więc wybierać za każdym razem siebie; nie może wybierać tego, czego nie ma. Podobieństwo między dwoma figurami jest więc powierzchowne, należycie nie porównuje najgłębszych ich cech. To, co obu łączy to lekkość poruszania się – jedna jest uwarunkowana niezakorzeniem w ziemi, podczas gdy drugą gwarantuje bezdyskusyjna pewność istnienia.

Co prawda, obie postaci wyróżnia moc stwórcza, ale ma ona (raz jeszcze!) zupełnie inny charakter, odmienny kierunek osadzania się: wewnętrzny dla estety i ze wszech miar zewnętrzny dla nadczłowieka. Wola mocy nie zadowoliliby się tworem, którego nie mogłaby nosić na szyi, wdzięczyc się nim i pokazywać, jaka jest zdolna. Z kolei esteta nie mógłby znieść, gdyby jego projekt uzyskał kompletnie inne oblicze w rzeczywistości. Podobieństwo estety i nadczłowieka w kategorii tworzenia jest więc jedynie pozorne.

Czy etyk może kierować się wolą mocy?

„Jednakże, czy ten, kto wybrał siebie w sposób absolutny, mógłby bez zastrzeżeń powiedzieć: teraz jestem panem samego siebie, więcej nie żądam, a całej zmienności świata przeciwstawiam tę dumną myśl: «jestem tym, kim jestem»? Przenigdy. Łatwo się można zorientować, że jeśli człowiek tak myśli, znajduje się na błędnej drodze. Podstawowy błąd tego rozumowania polega na tym, że człowiek taki nie dokonał wyboru samego siebie w ścisłym sensie; on może nawet i wybrał siebie, ale niejako z zewnątrz; on pojął wybór całkowicie abstrakcyjnie, nie ujmując siebie w całej swojej konkretności; on nie wybrałby siebie tak, żeby móc wniknąć w siebie, żeby przyoblec się samym sobą, on wybrałby siebie w sposób konieczny, nie zaś na zasadzie swej wolności; on zdeprecjonował wybór etyczny, traktując go jak błahy wybór estetyczny.”

Jestem przekonany, Drogi Czytelniku, że przez większość tego fragmentu wyczuwałeś tu filozofię Nietzschego – mam nadzieję, że żart mi się udał. Fragment ten pochodzi bowiem

z *Albo, albo* Kierkegaarda, a dotyczy etyka<sup>6</sup>. Duński filozof opisuje błędne rozumienie wyboru samego siebie: taka decyzja nie może być bowiem poparta jakąkolwiek koniecznością, jakimkolwiek zdaniem się na to, co już jest. „To, co już jest” – podobne powiedzenie zgłasza pewną niemoc człowieka, ponieważ uznaje stan zastany za wiążący. Moglibyśmy przeformułować to twierdzenie: „Skoro coś już jest, wypada mi to zaakceptować” – zdaniem Kierkegaarda jest to złe rozumienie wyboru etycznego, który musi polegać na wolności. Ta z kolei wyklucza jakikolwiek związek z koniecznością – być wolnym to nie być do czegoś przymuszonym. Konieczność jest właśnie takim przymuszeniem.

Wspomnijmy jeszcze jedno, bardzo ważne pojęcie w filozofii Kierkegaarda: możliwość. Jest ona kompletnym przeciwieństwem konieczności. Dwie siostry, rodem z logiki modalnej, nie będą nam służyły do objaśnień poszczególnych funktorów i wariantów teorii logicznych. Zamiast tego dostrzeżemy, w jaki sposób Kierkegaard uznaje konieczność za negatywny bodziec myślenia etycznego.

Nie ma etyki tam, gdzie istnieje konieczność. Etyka jest nierozzerwalnie spleciona z uświadomieniem sobie swego historycznego znaczenia, afirmacją siebie całego takim, jakim zawsze byłem i jestem, a nie jedynie zanurzonego w danym, wyabstrahowanym z historii momencie. Tylko pełna afirmacja jest w stanie nadać moc mojej decyzji, mojej woli. Dlaczego? Czy nie buduję siebie w oparciu o wszelkie decyzje, jakie podejmuję? Kierkegaard zwraca uwagę na to, że nie możemy świadomie budować samych siebie, jeśli wcześniej już nie widzimy, kim jesteśmy – a to rozumienie jest m.in. ugruntowane na wszystkich elementach, które się na nas składają. Czy powinienem więc siedzieć w domu i medytować, odtwarzać w kółko całą swoją historię, ażeby podjąć odpowiednią decyzję odnośnie do rodzaju ryżu potrzebnego na obiad? Nie – ta medytacja powinna być ugruntowana naszym podejściem do wyboru. Jeśli myślimy o sobie w pewnych zamkniętych kategoriach i określonych gustach (np. „O, nigdy nie lubiłem brązowego ryżu”), rzeczywistość jawi nam się jako konieczność, w której wszystko jest już ustalone, a decyzje, które teoretycznie mogą podjąć, są zdeterminowane przez moją historyczność („Nie wezmę tego ryżu”). Zamiast tego Kierkegaard mówi o możliwości, która funduje wolność. Pełna samoafirmacja podmiotu nie jest splątana z historią rozumianą jako determinantą mojego zachowania, ile raczej historią rozumianą jako to, co w ogóle umożliwiło mi przeżywanie aktualnego momentu. To właśnie w *tym* Momencie decydują się moje losy, rozstrzyga się moje podejście do historii. Czy tu pojawia się sprzeczność? Czy należy się opowiedzieć za, lub przeciwko historii?

---

<sup>6</sup> S. Kierkegaard, *Albo, albo*, t. II, wyd. cyt., s. 312.

Kierkegaard zdaje się mówić, że samoafirmacja pociąga za sobą również zgodę na to, co było. Zgoda ta jest rodzajem wdzięczności za to, że mogę teraz, tutaj być i decydować o tak rozumianym samym sobie.

Budowane na bazie podejmowanych decyzji Ja jest więc niejako nieokreślonym, niezdeterminowanym punktem – jest możliwością. Podejmować wybór etyczny to akceptować siebie jako możliwość, np. poprawy decyzji, którą, jak się potem okazało, podjąłem błędnie. Stawiając znak zapytania w miejscu podmiotu Kierkegaard tym samym wychodzi poza jeden Moment i dlatego właśnie wybór etyczny jest wyborem absolutnym. Nasze rozważania o historii w kontekście możliwości wymagają krótkiego podsumowania: dogłębne rozumienie historii wymaga nie tyle pamięci, co zrozumienia, dlaczego coś znajduje się w tym właśnie punkcie – jednocześnie akceptuję to, kim jestem, nie na zasadzie determinizmu (bo nic innego nie jest mi w tym momencie dane), co poprzez możliwość, a więc jedyną prawdziwą wolność wyboru. Absolutyzm tego wyboru (wybiegnięcia-w-swoją-zmianę) zagwarantowany jest właśnie przez tę historyczność.

„Pojąć siebie niejako z zewnątrz” i „rozumieć wybór abstrakcyjnie” oznacza odmowę udziału w wydarzeniu się ciągów przyczynowo-skutkowych; oznacza bycie poza historią. Taki wybór zawsze wydaje nam się nie dość zakorzeniony we mnie – jest on bowiem momentalnym spojrzeniem ponad to, co stanowiło mnie do tej pory; jest abstrakcją, zawieszeniem, nie jest decyzją etyczną. Na czym polega zakorzenienie we mnie? Powtórzmy: na możliwości mojego bycia. Możliwość jest więc podkreśleniem afirmacji jakiegokolwiek bycia, które się na mnie złoży; to zgoda na ruch. Mój etyczny wybór chce wziąć udział w tych ciągach przyczyn i skutków, chce przynależeć do historii, tak jak chce stanowić o tym, kim jestem – chce stanowić mój kolejny krok.

Tak rozumiany fragment z *Albo, albo* potwierdza nasze intuicje – w podobny sposób myśli Nietzsche. Zgoda na możliwość budzi skojarzenia ze wszystkim, co powiedzieliśmy o myśli Nietzscheańskiej: tę bowiem definiuje się jako ruch, jako siłę poruszania się. Wspomnijmy, że przecież tam, gdzie doświadczamy bezruchu, czekać będzie również i przytępienie zmysłów, skrzeszenie naszych ostrych zębów – w bezruchu czai się słabość. A kto się nie porusza? Ten, który znalazł, ten, któremu wygodnie. Nietzsche nie chce być słaby – on chce być silny: „trzeba zawsze stawać w obronie silnych przeciwko słabym”<sup>7</sup>. Kim jest bowiem słaby w tym ujęciu? To słaby swoim czasem, ten, który polega na nazwaniu siebie, na ustaleniach statusu *quo*; to ten, któremu dobrze; to ten, co siedzi. Silnym będzie

---

<sup>7</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy*, dz. cyt., s. 230.

więc ten, który chce zmienić swoje miejsce, ten, co wstał – i w końcu – to ten, który się porusza. Wolę mocy cechuje ruch, sama jest transformacją. Jej zasadą będzie *wieczny powrót tego samego* – metafizyczne prawo rzeczywistości, które ustala ramy naszych decyzji. Wieczny powrót rozciąga naszą egzystencję w każdym możliwym kierunku. Musimy wręcz ekstrapolować poza czas; potrzebujemy stawiać swoją pieczęć na rzeczywistości każdym naszym aktem, ponieważ chcemy „przyoblekać się sami sobą”. Ten, który siedzi, słaby, będzie więc rozumował błędnie, jak i błędnie jest myśleć o jakiegokolwiek *konieczności* stawania się sobą. Bo czym, jeśli nie koniecznością, jest podtrzymywanie wygody statusu *quo*? Na pewno nie jest świętą, Nietzscheańską transformacją...

Ruch jest obietnicą nie-zatrzymywania, jest misją. Kierkegaard to zauważa i na tej zasadzie udaje nam się sporządzić wyraźne podobieństwo w myśli obu filozofów. Choć samo odkrycie siebie stanowi bardzo ważny punkt stadium etycznego, służy ono innemu celowi: etyk podporządkowany jest prawu. Nie możemy o tym zapominać. Tutaj pryska cały czar konsensusu pomiędzy dwoma filozofami. Jedyne, czemu podporządkowany jest nadczłowiek to wola mocy. Powiedzieliśmy jednak, że wola mocy potrzebuje wzrastać, rozszerzać się, permanentnie transcendować poza siebie. Ostatecznie więc może być potraktowana jako budowniczy podmiotowej intersubiektywności – ażeby stać się lepszym, pełniejszym, potrzebuję godnego przeciwnika, którego sam mogę sobie stworzyć; potrzebuję godnego podboju świata. Tak budująca się społeczność godnych siebie nadludzi potęguje święte dążenie Nietzschego: więcej, dalej, mocniej i jeszcze raz<sup>8</sup>! Nie mówimy bowiem o żadnym prawie, poza samym wzrastaniem, intensyfikacją tego, co już jest, a następnie tego mutacją, deformacją w coś nadludzkiego! Nie zapominajmy jednak w jakim kontekście pojawia się wola mocy – bez nihilizmu, lichości, czy spektakli, nie byłoby możliwości zaistnienia woli mocy. Czy więc da się ją zrównać z etykiem? W żadnym razie: gdy dyskusja opuszcza najwyższą ogólność, metafizykę podmiotu, a wstępuje na pole polityczne, czy społeczne, wyniki filozoficznej abstrakcji przyjmują kompletnie różną wartość: nadczłowiek jest bowiem wszystkim tym, co nie mieści się w polu wartości etyka. Pomimo więc budującej intersubiektywności nadludzi, wola mocy znajduje się poza prawem. Wola mocy uznaje tylko swoje prawo.

---

<sup>8</sup> Odwołuję się tu do wiecznego powrotu: por. F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. Leopold Staff, Nakład Jakóba Mortkowicza, Warszawa MCMVI – MCMVII, s. 282 – 283.

#### 4. NADCZŁOWIEK A RYCERZ WIARY

Czy podobnie będzie z rycerzem wiary? Gdzie znajdują się różnice pomiędzy nadczłowiekiem, a rycerzem wiary?

„Rycerz przede wszystkim powinien skoncentrować całą treść życia i całe znaczenie rzeczywistości na jednym jedynym życzeniu. Jeżeli zabraknie mu tej koncentracji, tej intensywności, jeżeli dusza jego od początku rozprasza się w sprawach cząstkowych, nie zdoła on nigdy uczynić wysiłku [...]”<sup>9</sup>

Rycerz wiary zawiesza wszystko w ramach swego celu – nie liczy się etyka, czy estetyka, a jedynie sama wiara. I choć jakakolwiek teleologia jest obca Nietzschemu, nie możemy przejść obojętnie przy zdobycach podmiotu, jakie ten znajduje na drodze ku wypełnieniu swej wiary. Tą zdobyczą jest przeformułowana nadludzkość – bycie ponad estetyką, czy etyką, czyni rycerza nadczłowiekiem, jako tym, który jest ponad prawem.

Zawieszając jakiegokolwiek prawa, rycerz sam staje się sobie prawem – jedyne, co go krępuje to własna wiara. Podobnym prawodawcą Nietzscheańskiego świata jest wola mocy. Obie figury są całkowitym zaprzeczeniem świata, w którym przyszło im żyć. Świat nie zna ani języka, ani sposobu, w jaki przebiega myśl obu postaci: z jednej strony nadczłowiek jest całkowitym zaprzeczeniem wartości, na podstawie których ten świat jest zbudowany, a z drugiej prawdziwa wiara zmusza rycerza do wiecznej samotności, do istnienia równoległego względem świata. Ostatecznie, nie mogąc odnaleźć w świecie proporcjonalnych do ich poczynań instancji, odpowiedzialność za swoje czyny ponoszą wyłącznie oni – nasze nadludzkie podmioty.

Wspomnieliśmy jednak ważną różnicę w obu tych podejściach: postępowanie rycerza wiary jest bowiem powodowane jakimś celem – jest w końcu obrońcą wartości, której ostatecznie zrozumieć nie może. Jego wybór polega na paradoksie, na tym, co niezrozumiałe. Przed tym paradoksem musi skapitulować sobą absolutnym; musi się temu oddać, wybiegając myślą ponad to, co się w nim zawiera (w tym i świat, który widzi; świat, w który jest zamieszany).

Nadczłowiek rozpoznaje te uczucie kapitulacji, ponieważ bez niego wola mocy nie mogłaby wybiegać w samodoskonalenie. Kapitulacja nie jest jednak celem, nie jest *telos*

<sup>9</sup> S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. Jarosław Iwaszkiewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982., s. 42.

nadczołowieka, ile procesem, w którym podmiot musi wziąć udział. Będąc samym ruchem, wola mocy nieustannie kapituluje i zdobywa, ponieważ w każdej przyznanej porażce kryje się największy sukces – sukces poskromienia najgroźniejszej bestii, jaką nadczołowiek zna: samego siebie. Wola mocy, będąc spojrzeniem ogarniającym absolut swego bycia, nie ogranicza się do jednostronnego orzekania o danym pojęciu, danej rzeczy, dlatego nasze rozważania o porażce nie mogą mieć wyłącznie negatywnego charakteru. Jako sam ruch, jako ogół, wola mocy afirmuje absolutną dwuznaczność kryjącą się w pojęciach. Być po jednej stronie, po stronie dobra, czy zła, to nie być nadludzkim – wola mocy traktuje ludzką sprzeczność jak chleb powszedni.

W podobny sposób o paradoksie wiary myśli Kierkegaard. Obaj myśliciele rozumieją więc, że jeśli chcą stworzyć podmiot absolutny, na drodze do jego zdefiniowania, potrzebują odrzucić wszystko to, co do tej pory uchodziło za ludzkie. Ani Nietzsche, ani Kierkegaard nie określają swojej „doktryny” w sposób konkretny – trudno jest bowiem przy użyciu znanych skądinąd słów nazwać to, co kompletnie wymyka się naszej nomenklaturze. Kierkegaard daje więc całkowitą władzę jednostce i mówi, że nie wie, co kryje się za parawanem jej myśli – u niego sam podmiot, jako że jest nadludzki, nie wie, dlaczego jest nadludzki. To, co nosi w sobie jest bowiem tak ogromne i tak potężne, że podmiot nie może powiedzieć nic więcej ponad proste (może naiwne?) stwierdzenie faktu, że jest tego nosicielem. Dlatego rycerz wiary to pospolity człowiek, bez jakichkolwiek znamion nieskończoności; cieszy się on wszystkim i zdaje się być pochłonięty sprawami tego świata<sup>10</sup>. Nic światowego, czy *zewnątrznego*, nie stanowi o rycerzu wiary – wszystkie skarby, jakie ten posiada, kryją się tylko i wyłącznie w jego wnętrzu. Oczywiście, oznacza to także, że i arystokrata, bywalec salonów i oper, ma równą szansę bycia rycerzem. Liczy się bowiem tylko świadomość posiadania skarbu: czysta, subiektywna wiara...

Nietzsche posługuje się inną strategią: bierze wszystko, co ludzkie, by następnie to odwrócić, wykręcić. Paradoksalnie, myśl Nietzscheńska robi coś podobnego, co wcześniej nazwała negatywną reaktywnością (cechą człowieka lichego) – niemiecki myśliciel potrzebuje określić prawa rządzące daną mu współczesnością, aby móc wydedukować na ich podstawie kilka cech rasy, która zapanuje w momencie dokonania się tej lichej współczesności. Choć nie nazywa siebie nadczołowiekiem, Nietzsche podejmuje wysiłek rozumienia dwuznacznego równy woli mocy: mówi, że abyśmy mogli wytworzyć coś tak pięknego, jak nadczołowiek, musimy doprowadzić jątrzący nas nihilizm do jego radykalnej

<sup>10</sup> Por. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, dz. cyt., s. 38.

formy. Bowiem tylko kompost, którym się stajemy, jest płodną glebą pod to, co ma nadejść; tylko w kontekście największej ciemności pojawić się może najjaśniejsze światło. Takie ujęcie czyni dominację woli mocy warunkiem dziejowym<sup>11</sup>, czymś, co decydować będzie o podmiocie jako na wskroś swoim, wewnętrznym, ale bierze się jednak z konieczności sposobów, w jakich funkcjonuje świat. Konieczność ta jest dopełnieniem się możliwości tego, czym świat jest teraz – dzieje muszą zrozumieć swe wewnętrzne dążenie, aby tym silniej odkryć swoją tożsamość, tym silniej się określić. Nietzsche oceniłby więc możliwość Kierkegaardowską w kategoriach konieczności stanowienia najprawdziwszego siebie. Wcześniej, czy później, rzecz, czy podmiot musi bowiem stać się najbardziej sobą; swoją najbardziej palącą możliwością; wszystkimi trafnyimi wyborami swego bycia, swym rozumieniem, swym dogłębnym poznaniem. Tylko wtedy będziemy mogli mówić o już zdefiniowanej rzeczy. Gdy ten proces się dopełni, nasze spojrzenie dostrzeże to, co nowe, to, co się dopiero urodziło – tym właśnie będzie nadczłowiek.

Choć Kierkegaard o żadnym dopełnieniu się dziejów nie mówi, to przecież jego mechanizm wykorzystaliśmy by zrozumieć Nietzschego – to nie dość! Przecież i ten mechanizm wyczerpywania się swojej możliwości posłuży Heideggerowi do myślenia o autentycznym byciu, jak i stworzenia *Dasein*! Wyczerpywanie się możliwości jest więc kluczem do zrozumienia horyzontu, którego dopatruje się Nietzsche – to w końcu również i kierunek myśli Kierkegaarda. Obaj filozofowie starają się uchwycić zasadę egzystencji samej rzeczy – jednak dopiero ich nadludzie są w stanie najpełniej uwidocznic to podobieństwo. Ci nadludzie są więc próbą wyrznięcia poza horyzont dostępnych nam zdarzeń. W tym punkcie oba projekty starają się mówić o współczesnej im, XIX-wiecznej metafizyce.

## 5. METAFIZYKA

Nietzsche określił współczesną mu metafizykę mianem nihilizmu, a następnie poza ten nihilizm starał się wykroczyć konceptem nadczłowieka. Jednakże, tak jak nadczłowiek antycypuje dokonanie się człowieka lichego, wypowiedziane zdanie zamienia się tym samym w grunt pod następne otwarcia metafizyki, w ramach których pojawiają się kolejne elementy. Znaczy to, że myśląc dziś razem z Nietzschem, jesteśmy w uprzywilejowanej pozycji dziejów, dzięki czemu możemy zastanowić się, czy projekt myśliciela rzeczywiście się ziścił. Okazało się jednak, że to, co nazywamy podmiotem lichym, nie jest przerwane poprzez nadczłowieka. Zamiast tego, metafizyka podmiotu/*subiectum* doprowadzona jest do swej

<sup>11</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy*, dz. cyt., s. 5 – 6.

radikalnej formy. Jeśli żadne prawo nie pęta nadczłowieka, sam jest sobie prawem – każde jego zachowanie będzie właściwe. W jego myśli świat nie funkcjonuje już jako jego projekt: albo jest nieistotny, ponieważ prawdziwa walka służy wspieraniu go takim, jakim jest – zaczyna mu więc zależeć na świecie, jako na gwarancie jego mocy. W tak pojętym podmiocie nie ma też *orthotes*, jako prawidłowości spojrzenia – jest za to prawidłowość samego czynu. Jest to faktyczna absolutyzacja podmiotu.

Nieomal równolegle, do podobnego wniosku dochodzi Kierkegaard. Różnica polega jednak na tym, że podmiot duńskiego myśliciela będzie figurą walki z myślą Hegla. Koniec końców, Kierkegaard dochodzi do podobnego pojęcia absolutyzacji samej jednostki: rycerz wiary również stanowi o swoim prawie – i by prawo to egzekwować nie musi on wychodzić i uprzedmiotawiać świata – wszystko, co ważne, dzieje się w jego wnętrzu, w nim jako jednostce. *Orthotes* również nie polega na spojrzeniu, na podporządkowującym sobie świat oglądzie, ale na samym czynie – to wystarczy.

Nasze uprzywilejowane stanowisko dziejowe pozwala ocenić oddziaływanie rewolucyjnych myśli: zauważamy przy tym, że filozofii tej nie udało się przekroczyć swojego czasu, ile raczej doprowadzić zaistniałą możliwość do swej radykalnej formy. Wiążąca jest więc Nietzscheańska antycypacja wypalenia się dziejów nihilizmu – to, czego Nietzsche jednak nie dostrzegł, to fakt, że próbując przekroczyć horyzont współczesnej metafizyki, sama antyteza aktualnego stanu nie wystarcza. Nie można pomyśleć czegoś *poza* dyskursem, czegoś nowego, poprzez zanegowanie wartości istniejących do tej pory. W takim dziele potrzebujemy czegoś innego, czegoś niepojętego. Czy w ogóle możliwy jest taki akt wypowiedzenia nowości, aby ta za moment już nie stała się częścią naszych czasów? Być może współczesna metafizyka nie może być faktycznie przełamana, a jej pojęcie podmiotu wypala jakąkolwiek możliwość stworzenia czegoś nowego – absolutyzacja podmiotu będzie antycypować każdą odpowiedź, pochłonie każdą koncepcję.

Nietzsche i Kierkegaard nie przekroczyli więc swojego czasu, ile umożliwili idei podmiotu ugruntować się w sposób absolutny. Ewolucja polegająca na doprowadzeniu podmiotu nowożytnego do jego granicy to właśnie zasługa nadludzi Nietzschego i Kierkegaarda.

Jakie byłoby więc nasze podsumowanie? Poprzez swoje pojawienie się filozofia obu myślicieli umożliwiła nadejście czasów, w jakich się znajdujemy? To z pewnością. Czy coś poza tym? Póki co będzie nam musiał wystarczyć wniosek mówiący o tym, że podmiot u Nietzschego i Kierkegaarda to ten sam plan zrealizowany na dwa różne sposoby. Pora by ta nieskrytość ugruntowała się w naszych myślach.



## Bibliografia

Literatura przedmiotu:

NIETZSCHE:

*Wola mocy*, przeł. Stefan Frycz i Konrad Drzewiecki, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003.

*Z genealogii moralności*, przeł. Leopold Staff, Nakład Jakóba Mortkowicza,

*Tako rzecze Zaratustra*, przeł. Waław Berent, Nakład Jakóba Mortkowicza, Warszawa – Kraków MCMXII.

*Ludzkie, arcyludzkie*, przeł. Konrad Drzewiecki, Nakład Jakóba Mortkowicza, Warszawa – Kraków MCMXII.

*Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, przeł. Bogdan Baran, Inter Esse, Kraków 1994.

*Jutrzenka*, przeł. Stanisław Wyrzykowski, Nakład Jakóba Mortkowicza, Warszawa – Kraków MCMXII.

*Poza dobrem i złem*, przeł. Stanisław Wyrzykowski, Nakład Jakóba Mortkowicza, Warszawa – Kraków MCMXII.

*Wiedza radosna*, przeł. Leopold Staff, Nakład Jakóba Mortkowicza, Warszawa MCMVI – MCMVII.

KIERKEGAARD:

*Albo, albo*, t. I – II, przeł. Karol Toeplitz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1981.

*Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. Jarosław Iwaszkiewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982.

HEIDEGGER:

*Drogi lasu*, przeł. Jerzy Gierasiumiuk, Robert Marszałek, Janusz Mizera, Janusz Sidorek i Krzysztof Wolicki, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 1997, *Czas światooobrazu*, przeł. Krzysztof Wolicki w: *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa 1977, s. 67 – 95.

*Znaki drogi*, przeł. Seweryn Blandzi, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 1995, *Czym jest metafizyka?*, przeł. Krzysztof Pomian, w: *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa 1977 s. 9 – 24.

*Nietzsche*, t. I – II, przeł. Andrzej Gniazdowski, Piotr Graczyk, Wawrzyniec Rymkiewicz, Mateusz Werner, Cezary Wodziński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.

Literatura pomocnicza:

- International Kierkegaard Commentary, Either/Or part II*, ed. Robert L. Perkins, Mercer University Press 1997.
- G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. IV, przeł. Edward Iwo Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 1999.
- Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. Kazimierz Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.
- Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. Kazimierz Leśniak, PWN, Warszawa 1983.
- M.P. Markowski, *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Universitas, Kraków 2001, wyd. II.
- B. Banasiak, *Narodziny interpretacji z ducha Fryderyka Nietzschego* [posłowie do:] F. Nietzsche, *Wola mocy*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003.
- A. Nehamas, *Nietzsche, life as literature*, Harvard University Press, Harvard 1985.
- K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, tom II, wyd. Książka i Wiedza, Warszawa 1949 .
- M. Olesik, *Mieszczanin na górze Moria. Soren Kierkegaard, nowoczesny podmiot i osvajanie absolutu*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2014.

mgr Michał Krot – doktorant studiów doktoranckich w zakresie filozofii,  
Uniwersytet w Białymstoku