

Stanisław Gromadzki

Uniwersytet Warszawski

OCALIĆ CZŁOWIEKA, CZYLI NIETZSCHEGO SPÓR O PODMIOT

I.

Refleksja Nietzschego na temat podmiotu i podjęty w jej ramach spór z tradycją filozoficzną zdają się rozwijać według dwóch, na pozór przeciwnych sobie tendencji. Z jednej strony Nietzsche miałby uskutecznić – tak charakterystyczne dla późniejszej myśli dekonstrukcjonistycznej i postmodernistycznej, powołującej się na niego – raczej niesłusznie – jako swego antenata (zob. różniące się między sobą ujęcia: Markowski 1997; Pieniążek 2006) – „rozmywanie się” podmiotu i pozbawianie go wyraźnej substancjalności (por. Bobko 2007, s. 115), z drugiej, podejmowałby – przynajmniej w pewnym zakresie – walkę o silną podmiotowość, która sprostac ma ideałowi własnej autokreacji.

Czy jednak rzeczywiście tendencje te wykluczają się i czy można Nietzsche-mu, z pełną odpowiedzialnością, przypisać jasno sprecyzowany pogląd na kwestię podmiotu? Czy kwestia ta nie jest raczej uwikłana w strukturę dosyć swoistego wywodu autora *Poza dobrem i złem* i występuje w powiązaniu z innymi, równie istotnymi problemami, pozwalając się przejawiać w różnych (nie tylko dwóch) wymiarach być może jednego i tego samego ruchu?

Albo inaczej: Czy ruch ten, o ile udałoby się go nam przybliżyć, nie ma na celu – by wyrazić rzecz metaforycznie – „ocalenia człowieka”, nadania mu innej, nowej podmiotowości oraz odzyskania jego autonomii (por. Bielik-Robson 1997)?

I tak jeszcze: Czy wszelkie „rozmywanie się” nie jest złudne, stanowi jedynie etap koniecznego procesu, w którym destrukcja tradycyjnej podmiotowości oraz

krytyka jej współczesnego stanu, połączona z ogólną diagnozą tzw. nowoczesności, nie mają przynieść, jak by się wydawało, unicestwienia człowieka jako takiego, lecz postawienie przed nim nowych zadań?

Czy nie trzeba zatem samego tego ruchu – w całej jego dynamice – rozumieć jako twórczego konstytuowania się podmiotowości w nieustannie zmieniającym się żywiole woli, życia czy myślenia, ale też – co byłoby innym aspektem tej samej sprawy – w obrębie zaprojektowanego modelu kultury?

II.

Wiele by wskazywało na to, że tak się rzeczywiście u Nietzschego rzeczy mają. Że mianowicie pozornie destrukcyjny ruch jest w istocie ruchem konstruktywnym, służącym ocaleniu tego, co stanowi największą wartość w człowieku – jego osobowości. Że tym samym, sprawa podmiotowości nie jest raz na zawsze przegrana.

Wyrokowanie o tym z całkowitą pewnością może jednak – w części bodaj – okazać się złudne. Nie dlatego, że równie uprawniona byłaby wizja odmienna, a wpływ interpretacji dekonstrukcjonistycznych i postmodernistycznych był na tyle silny, by wytłumić odmienne od ich własnych zapatrywanie, ale z tego powodu, iż ta właśnie wizja, która nam się narzuca, opiera się na dość niejednoznacznych przesłankach.

Wyłowienie tych przesłanek i nadanie im postaci ścisłych definicji nie do końca może się powieść, a być może w takiej formie w ogóle nie jest możliwe, gdyż wplecione zostają one w wypowiedź zróżnicowaną gatunkowo, nie dającą się sprowadzić do prostego rachunku tez i argumentów, mającą ewidentne aspiracje literackie i operującą szeregiem chwytów, które niekiedy wręcz zachęcają do rozwijania wieloznaczności. Poza tym, myśl Nietzschego podlega nieustannym przemianom i dotyczy spraw, które z reguły są trudno definiowalne – ogromną rolę odgrywa w nich przyjęty punkt widzenia, spłot przeczuć, emocji i śmiałych prowokacji, chęć nie tyle rozstrzygnięcia czegokolwiek, co zainicjowania samodzielnego myślenia na dany temat (por. Gromadzki 2007, s. 43–54).

Tylko w wielkim uproszczeniu możemy wobec tego – zachowując stale w pamięci świadomość złożoności całej sprawy – twierdzić, że punktem wyjścia przedsięwziętej przez Nietzschego refleksji dotyczącej podmiotu jest z jednej strony pewna diagnoza współczesności, ukazana w wielu swych wymiarach, a drugiej – w jakiejś mierze przejęta od Schopenhauera – wizja świata oparta na metafizyce woli. Szczególnie ten ostatni punkt budzić musi, jak się okaże, uzasadnione kontrowersje.

Spróbujmy zatem wyjść od tego punktu, który wydaje się mniej dyskusyjny, aby przygotować sobie nieco grunt pod roztrząsanie (z konieczności raczej skrótowne) kwestii bardziej kontrowersyjnej. Wyjdźmy od Nietzscheańskiej diagnozy współczesności.

III.

Związek tej diagnozy – jako krytyki zjawisk współczesnych Nietzschemu i przezeń opisywanych – z kwestią podmiotowości uwidacznia się w skonstatowaniu „skarlenia człowieczeństwa”. Owo skarlenie ma oddawać ducha czasów autora *Z genealogii moralności*. Sama diagnoza nie jest wszakże, w oczach Nietzschego, pozbawiona znaczenia dla nadchodzącej przyszłości i wyrasta, jak się wydaje, z pewnego rozumienia tradycji oraz historii.

Pojawia się ona m.in. w *Tako rzecze Zaratustra* – jeśli trzymać się brzmienia tytułu w pięknym młodopolskim przekładzie Wacława Berenta – (Nietzsche 1906), choćby w przedstawieniu dwu opozycyjnych wobec siebie ideałów człowieczeństwa, podobnie zresztą, jak w późniejszej *Genealogii moralności*. Na kartach *Zaratustry* jest to, z jednej strony, ideał „nadczołowieka” propagowany przez głównego bohatera tego dzieła, z drugiej – zarysowywany przez niego, przeciwstawny „ideał” – „godnego największej wzgardy” „ostatniego człowieka”. W dziele *Z genealogii moralności* chodzi – analogicznie – mowa jest o „człowieku dostojnym” i „człowieku resentymentu” czy też – w innym ujęciu – o „człowieku wyższym” i „człowieku oswojonym”, by nie rzec, „zwierzęciu stadnym”. W każdym z tych przypadków różnie naturalnie rozkładane są akcenty, ale sens przeciwstawienia – z grubsza rzecz biorąc – jest podobny.

Odwołująca się do tego rodzaju przykładów diagnoza wyrasta z głębokiego zatroskania Nietzschego o przyszłość ludzkości i z dyskomfortu spowodowanego widokiem współczesnego człowieczeństwa. Nie przypadkiem Zaratustra mówi w słowach pełnych niepokoju, w nieco profetycznym i pełnym przestrogi tonie: „Biada! Nadchodzi czas, kiedy człowiek nie przerzuci już strzały swej tęsknoty poza człowieka, a cięciwa jego łuku oduczy się furkotu. [...] Biada! Nadchodzi czas godnego największej wzgardy człowieka, który sam sobą już nie będzie umiał gardzić” (Nietzsche 1999, s. 17; Nietzsche 1988, Bd. IV, s. 19¹). W *Genealogii moralności* padają zaś słowa:

Tak bowiem mają się sprawy: w umniejszaniu i spłaszczaniu człowieka europejskiego kryje się *nasze* największe niebezpieczeństwo, gdyż widok ten mę-

¹ Cytowane dalej jako *KSA* z podaniem tomu i stron.

czy... Nie widać dziś niczego, co chciałoby się stać większe; przeczuwamy, że ewolucja ta wciąż jeszcze będzie zmierzać w dół i w dół, że będzie prowadzić do jeszcze większego rozcieńczenia, do jeszcze większej dobroduszości, do jeszcze większej roztropności, do jeszcze większego wygodnictwa, do jeszcze większego średniactwa, do jeszcze większej obojętności, do jeszcze większej chińszczyzny, do jeszcze większej chrześcijańskości (...) (Nietzsche 1997, s. 52; KSA 5, s. 278).

Brak nowych, ambitnych celów, chęci wykraczania poza dotychczas osiągnięty stan człowieczeństwa, wszechwładne panowanie „ostatniego człowieka”, „człowieka oswojonego”, który jako „beznadziejny i obmierzły średniak, nauczył się odczuwać siebie jako cel i szczyt, jako sens dziejów, jako „człowieka wyższego”” (Nietzsche 1997, s. 51; KSA 5, s. 277), niebezpieczne zatarcie hierarchii oraz kryteriów wartościowania, gnuśne samozadowolenie z siebie samego, wreszcie – pomimo ewidentnych uzurpacji – zerwanie z ideałami „wyższego człowieka” – tak, zdaniem Nietzschego, przedstawiają się podstawowe zagrożenia dla realizacji „nadczoneństwa”. Mają to być jednocześnie przejawy sygnalizowanego „skarlenia człowieczeństwa”.

O innych przejawach „skarlenia” – a w każdym razie w innych nieco występujących konfiguracjach – Nietzsche wspominał już wcześniej, przygotowując sobie grunt nie tylko do przywołanych konstatacji z *Tako rzecze Zaratustra* i z *Genealogii moralności*, ale i dla wizji nihilizmu oraz dekadencji, widocznych nader wyraźnie w późniejszym okresie twórczości, zarówno opublikowanej, jak i pozostawionej w tzw. zapiskach rękopiśmiennych. Ze szczególną mocą uczynił on tak w *Niewczesnych rozważaniach*, gdzie podjął m.in. krytykę „wykształconego filisterstwa” i „wykształcenia historycznego”, przybliżając zarazem – w ostatnich esejach tego cyklu – *Schopenhauer jako wychowawca* oraz *Richard Wagner w Bayreuth* – bliskie sobie wzorce osobowe, które później podlegały pewnemu przewartościowaniu. Podstawą dla takiego wieloaspektowego ujęcia problemu była tu wszakże, jak się wydaje, obecna głównie w *Narodzinach tragedii* diagnoza dotycząca kultury europejskiej jako kultury chylącej się ku upadkowi i oczekującej swego, jak się miało z czasem okazać, złudnego wyzwolenia w dokonaniach Wagnera – kultury, która zdaniem Nietzschego skutecznie, nie bez przemożnego wpływu Sokratesa, „teoretyzację” wszelkich sfer życia. „Wykształcone filisterstwo” i „wykształcenie historyczne” to – w takiej sytuacji – swoiste dopowiedzenia tej diagnozy.

„Wykształcony filister”, jak utrzymuje Nietzsche w pierwszym z „niewczesnych” esejów *David Strauss, wyznawca i pisarz*, jest typem, który – wbrew popularnemu znaczeniu słowa „filister” jako przeciwieństwa „wybrańca muz,

artysty, autentycznego człowieka kultury” mieni się przyjacielem muz, wręcz ich wybrańcem i człowiekiem kultury, choć w rzeczywistości jest właśnie jego zaprzeczeniem (Nietzsche 1996, s. 11; *KSA* 1, s. 165). Przypuszczając atak na „wykształconych filistrów”, Nietzsche stara się wykazać złudność ich aspiracji do bycia ludźmi kultury, gdyż ta, jego zdaniem, nie jest w ich wypadku odzwierciedleniem „jedności artystycznego stylu we wszystkich przejawach życia [...]” (Nietzsche 1996, s. 8; *KSA* 1, s. 163), i to takich przejawach, które odnoszą się do życia całego narodu. Przyswajają oni ową kulturę jedynie na sposób „wykształcenia”, uznając je za jej dojrzały owoc. Tymczasem, według Nietzschego, u podstaw przekonania filistrów o godnej partycypacji w kulturze tkwi urojenie – swego rodzaju pomyłka kategoryczna czy po prostu niedostatek znajomości samego siebie.

Otóż Nietzsche nie dopatruje się u nich konstytutywnej dla twórczego uczestnictwa w kulturze jedności stylu². „Wykształcony filister”, jak pisze, „wszędzie wokół odnajduje odcisnięte jednakowe cechy samego siebie, i na podstawie jednakowych cech wszystkich «wykształconych» wnosi o stylistycznej jednolitości niemieckiego wykształcenia, czyli o niemieckiej kulturze” (Nietzsche 1996, s. 11; *KSA* 1, s. 165). I dodaje: „Dostrzega wokół siebie wyłącznie te same potrzeby i podobne poglądy; gdziekolwiek się zwróci, wnet dostaje się w więzy milcząco przyjętej konwencji co do wielu rzeczy, zwłaszcza w kwestiach religii i sztuki: ta imponująca jednakowość, to przez nikogo nie nakazane, a przecież natychmiast wybuchające *tutti unisono*, przywodzi go do przekonania, że tu oto ma się do czynienia z kulturą” (Nietzsche 1996, s. 11–12; *KSA* 1, s. 166). W ten sposób nie osiąga się jednak właściwej „jedności”, o którą by chodziło Nietzschemu. Dlatego jego werdykt jest bezlitosny: „Ale systematyczne i wyniesione do władzy filisterstwo, tylko z tej racji, że odznacza się systematycznością, nie jest jeszcze kulturą, nie jest nawet marną kulturą, ale zawsze i tylko przeciwieństwem kultury” (Nietzsche 1996, s. 12; *KSA* 1, s. 166).

Tę diagnozę uzupełniają i pozwalają lepiej zrozumieć uwagi na temat „filisterskiego szczęścia” – przekonania filistrów, iż właściwie zbędny jest wszelki trud służący pomnażaniu – poprzez podjęte własne poszukiwania – ludzkiej wiedzy i twórczości, gdyż wystarczy jedynie poprzestać na dotąd osiągniętych rezultatach tzw. klasyków. Klasycy jednak – co Nietzsche podkreśla ze szczególną

² Doprecyzowując skonstruowaną przez siebie definicję kultury, Nietzsche zaznaczy w kolejnym „niewczesnym” eseju *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia*, iż nie należy rozumieć jej w takim sensie, jakoby rzecz dotyczyła przeciwstawienia barbarzyństwa i pięknego stylu. „[...] naród, któremu przypisuje się kulturę, powinien we wszystkich sferach rzeczywistości stanowić żywą jedność, a nie rozpadać się żałośnie na sferę wewnętrzną i zewnętrzną, treść i formę” (Nietzsche 1996, s. 111; *KSA* 1, s. 274).

mocą – w odróżnieniu od filistrów zawsze uważali siebie jedynie za poszukujących, nigdy zaś za tych, którzy są w posiadaniu jakiejś gotowej wiedzy. Nietzsche podważa jednocześnie korespondujące z tym twierdzenie „wykształconych filistrów”, że żyjemy oto w „erze epigonów”, wobec czego nie może pojawić się nic nowego, a naszym zadaniem jest tylko zachowanie dotychczasowego dziedzictwa i rozkoszowanie się nim (Nietzsche 1996, s. 15; KSA 1, s. 169).

Przejawów skarlenia współczesnego człowieczeństwa autor *Niewczesnych rozważań* dopatruje się też – jak zapowiadaliśmy – w „wykształceniu historycznym”. Dokonując rozrachunku z tą formą wykształcenia w drugim eseju wzmiankowanego cyklu – *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia*, podaje mianowicie w wątpliwość coś, co jego czasy uważały za swą chlubę: wszechobecną tendencję historyczną. Dla Nietzschego, historia funkcjonująca jedynie na sposób wykształcenia, tj. jako przedmiot czystego poznania, a nie jako dziedzina stymulująca do życia, jest nieporozumieniem. Uważa on bowiem, że człowiek zrobi właściwy użytek z historii, kiedy „spożytkuje przeszłość dla potrzeb życia i przetworzy to, co się wydarzyło, znowu w dzieje”. Wtedy dopiero – ciągnie Nietzsche – „[...] człowiek staje się człowiekiem – ale pośród nadmiaru historii człowiek znowu zanika [...]” (Nietzsche 1996, s. 90; KSA 1, s. 253).

Niejednoznaczna ocena historii – a ściślej: wskazanie różnego użytku czynionego z historii, skutkuje tu przeciwstawnymi diagnozami. Historia może być przesłanką odrodzenia, pokładanych w twórczym człowieku nadziei, ale też – w swym nadmiarze i steoretyzowaniu – przejawem upadku, a w późniejszej terminologii, dekadencji i drażącego kulturę europejską nihilizmu. Podobnie dzieje się – jak możemy teraz skonstatować – z wykształceniem jako takim, którego nie wspomaga – co pokazuje piękny trzeci „niewczesny” esej *Schopenhauer jako wychowawca* – wychowanie. Jeśli wykształcenie ma samo tylko sobie wystarczać, przyczyni się niechybnie, zdaniem Nietzschego, do degeneracji człowieka, nie pozwoli na ożywienie jego twórczego potencjału. Właściwy użytek czyni się zaś z niego wówczas, gdy dzięki niemu – jak by miał dowodzić przykład Schopenhauera, a częściowo i Wagnera – udaje się zrealizować własne człowieczeństwo.

Po jednej stronie jest więc – jeśli mamy pokusić się o jakąś generalizację – lepiej już nam znana nowoczesność ze wszystkimi jej bolączkami, a szczególnie z jej osłabieniem osobowości, wszechwładną „teoretyzacją”, skarleniem i bezpodmiotowością; po drugiej – jak byśmy go nazwali – ideał „ocalonego człowieka”, takiego człowieczeństwa, które ma znaleźć ucieleśnienie w życiu autentycznym, aktywnym i twórczym.

IV.

Ocalony w wymiarze kulturowym podmiot jako twórcza osobowość – a w każdym razie postulat takiego ocalenia – podlega jednak zakwestionowaniu w wymiarze metafizycznym. Jeśli bowiem poważnie potraktować wypowiedzi Nietzschego, w których podtrzymuje on radykalne tezy na temat wiary metafizyków w „obojętny «podmiot», dokonujący wolnego wyboru” (*das indifferente wahlfreie „Subjekt”*), na temat takiej samej wiary ludzi nauki, którzy dają się uwieść językowi i przyjmują wciśniętych jej podrzutków, «podmiotów» (*die untergeschobenen Wechselbälge, die „Subjekte”*)” (Nietzsche 1997, s. 53–54; KSA 5, s. 279–280)³, jeśli dalej przyjąć całą wczesną metafizykę – mocno zapożyczając się u Schopenhauera – którą Nietzsche wprowadza w *Narodzinach tragedii* oraz jego już własną, wydawałoby się, metafizykę woli mocy, obrona podmiotu okazuje się nader trudna.

Tu jednak w sukurs przychodzą nam wcześniejsze rozważania. Okazuje się, że myśleniu Nietzschego w tej kwestii daleko do apodyktyczności, choćby taki charakter miały – jak to z perspektywy czasu sam ocenia w *Próbie samokrytyki* – na przykład *Narodziny tragedii*⁴. Autor *Poza dobrem i złem* nie tylko bowiem – i to od początku – nie zachowuje generalnej oceny sensu istnienia człowieka, jaki wyłania się z metafizyki Schopenhauerowskiej, ale własnej metafizyce woli mocy nadaje raczej charakter hipotezy (zob. Müller-Lauter 2000).

W pierwszym wypadku, podążając początkowo za Schopenhauerem, Nietzsche fundamentalne znaczenie przyznawał niezróżnicowanej woli, która jako ślepy pęd, dąży do nieustannej ekspansji, wyładowania w świecie zjawiskowym. Z jednej strony byłaby więc, jak u Kanta, rzecz sama w sobie, nazywana przez Schopenhauera wolą, z drugiej – zjawisko. Opierając się na tych kategoriach, Nietzsche podkreślałby, że „dążenie” rzeczy samej w sobie, woli, nie jest ukierunkowane na żaden cel, nie rozgrywa się wedle związku przyczynowo-skutkowego. Taka byłaby „natura” woli, iż musi ona przejawiać się w zjawisku. Z kolei zjawisko, świat widzialny, przedmioty, realia naszej rzeczywistości to coś kruchego, ulotnego i tak samo podlegającego ciągłym przemianom. Przedmioty te, na swym fenomenalnym poziomie, mają się wciąż łączyć ze sobą i podlegać

³ Na ten temat zob. interesującą pracę odwołującą się do rozumienia podmiotu jako „podrzutka” (Okopień 1997).

⁴ Nietzsche pisze tam: „powiem raz jeszcze, dziś jest to dla mnie książka niemożliwa – uważam ją za źle napisaną, ciężką, przykrą, zawziętą i chaotycznie obrazową, emocjonalną, miejscami przesłodzoną na kobiecy wręcz sposób, o nierównym tempie, bez dążenia do logicznej czystości, wielce przekonaną i dlatego pomijającą dowody, nieufną nawet co do *stosowności* dowodzenia (...)” (Nietzsche 1994, s. 18; KSA 1, s. 14).

ciągłemu rozpadowi. Nic tu nie trwa wiecznie. Wgląd w taki stan rzeczy dałoby Nietzschemu poznanie tragiczne, które zwykle przeciwstawione zostaje zafałszowującemu rzeczywistość poznaniu racjonalnemu. To ostatnie nie wnika w głęb rzeczy; trzyma się jedynie strony zjawiskowej świata. W poznaniu tragicznym możliwe jest natomiast uświadomienie sobie – co znamionuje chwilową apodyktyczność sformułowania – „prawdziwej” natury świata (por. Bobko 2007, s. 112–128).

Wydawałoby się, że groza świata i świadomość swojej znikomości jest dla człowieka nie do wytrzymania. Szukałby on zatem dróg ucieczki przed taką sytuacją – a to usiłując na powrót skryć się w woli i poprzez akt samobójczy zatracić swoją indywidualność, a to pozostając przy złudnej wierze, że ocalenie da mu nauka, w której, po nitkach przyczynowości, zechce dotrzeć do jądra rzeczy, a nawet uzurpować sobie prawo do naprawy rzeczywistości. Może jednak – i tę drogę Nietzsche zaleca – zmierzyć się z tragiczną prawdą, nie popadając przy tym w rozpacz, lecz twórczo afirmując istnienie. Zalecając takie rozwiązanie, Nietzsche w tym właśnie punkcie rozstaje się z Schopenhauerem, dla którego wgląd w grozę egzystencji stanowił przesłankę dla filozoficznego pesymizmu, choć jednocześnie fundował jego etykę współczucia, której u autora *Z genealogii moralności* również nie sposób odnaleźć.

W drugim wypadku, gdzie chodzi o Nietzschego metafizykę woli mocy, trzeba by tej wizji świata, powiązanej zresztą z tą, jaka rysuje się pod wpływem Schopenhauera, nadać status pewnej teorii próbującej wyjaśnić zasadnicze dążności, obserwowalne w świecie bądź stojące u jego podstaw. Jest to wizja pozornie stanowiąca zagrożenie dla ukonstytuowania podmiotu, choć kwanta mocy dają się interpretować jako pewne dążności konstytuujące. Nietzsche wywodzi bowiem, iż woli mocy nie należy utożsamiać z Schopenhauerowską wolą życia, a to oznacza, że najwyższym celem człowieka nie jest bynajmniej zachowanie swojej egzystencji. Prymat mocy, nieustannego rozrostu i pomnażania mógłby jednak wskazywać, że obrona podmiotu polega nie tyle na jego długim podtrzymywaniu w istnieniu, co na nadaniu mu wartościowej, choćby nietrwałej formy życia.

W rezultacie, jak się wydaje, Nietzsche w swojej filozofii podejmuje wysiłek ukonstytuowania podmiotu w wymiarze kulturowym i metafizycznym. Ów podmiot to w gruncie rzeczy człowiek ocalony przed „wydrażoną” egzystencją nowoczesności, zdolny do twórczej afirmacji swojego istnienia i odcinający się od ostatnich form bytu, nastawionych jedynie na przetrwanie.

BIBLIOGRAFIA

- Bielik-Robson A., (1997), *Na drugim brzegu nihilizmu. Filozofia współczesna w poszukiwaniu nowego podmiotu*, Warszawa: IFiS PAN.
- Bobko A. (2007), *Nietzsche – podmiot jako wola mocy*, [w:] *idem, Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*, Kraków–Rzeszów: Instytut Myśli Józefa Tischnera, Uniwersytet Rzeszowski.
- Gromadzki S., (2007), *Niewierna wierność. O paradoksach lektury pism Nietzschego*, *Przegląd Humanistyczny*”, nr 5.
- Markowski M. P., (1997), *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków: Universitas.
- Müller-Lauter W., (2000), *Nietzschego nauka o woli mocy*, przeł. S. Gromadzki, [w:] „Edukacja Filozoficzna”, cz. I–II.
- Nietzsche F., (1906), *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Warszawa: Nakład Jakóba Mortkowicza.
- Nietzsche F., (1988), *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, München–Berlin–New York: Deutscher Taschenbuch Verlag, de Gruyter.
- Nietzsche F., (1994), *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, przeł. i przedmową opatrzył B. Baran, Kraków: inter esse.
- Nietzsche F., (1996), *Niewczesne rozważania*, przeł. M. Łukasiewicz, posłowie K. Michalski, Kraków: Znak.
- Nietzsche F., (1997), *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, przeł. G. Sowiński, wstęp K. Michalski, Kraków: Znak.
- Nietzsche F., (1999), *To rzekł Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, posłowie („*Moje życie jest torturą*”) M. P. Markowski, Warszawa: PIW.
- Okopień K., (1997), *Podmiot czyli podrzutek. O fenomenologii odbioru idei filozoficznych*, Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii.
- Pieniążek P., (2006), *Suwerenność i nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji myśli Nietzschego*, Łódź: Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego.