



Natura, cywilizacja, filozofia

Nature, Civilisation, Philosophy

Abstract: This article is about philosophy as a path, leading man, a civilised being, to re-establish communication with what Gilles Deleuze calls “primordial nature.” This foundational phenomenon, being the primary reservoir of life energy, underpins the existence of the human civilised world. However, by the same token, this phenomenon, since exempt from conditioning and subject to no restrictions or constraints, can disrupt the functioning of this world. Thus, disengagement from primordial nature is the fundamental purpose of the existence of civilization. Unfortunately, its development over time excessively diminishes that connection, deepening alienation, frustration and aggression in social life. I will undertake to demonstrate that the practice of philosophy can be one of the basic ways of coping with that inevitable civilisational impasse.

Keywords: primordial nature, civilization, philosophy, Deleuze, Freud, Heidegger

Bohaterem tego artykułu jest filozofia, którą traktuję tu jako *pars pro toto* humanistyki. Spróbuję rozważyć kluczową rolę, jaką odgrywa w życiu kulturowo-społecznym.

Interesuje mnie pewne szczególne, w moim przekonaniu fundamentalne rozumienie filozofii czy szerzej humanistyki – jako drogi prowadzącej człowieka, istotę cywilizowaną i osadzoną w kulturze, do skomunikowania się z tym, co Gilles Deleuze w jednym ze swoich późnych esejów¹ nazwał “pierwotną naturą”. A czego znaczenie zbliżone jest do tego, co w tradycji intelektualnej Zachodu nazywane jest źródłowym “strumieniem życia” *vel* “istnienia”, “nagim bytem”, Lacanowskim “Realnym”, Heideggerowskim “byciem”. Niniejsze rozważania poruszać się będą w tak wyznaczonym polu refleksji nad zjawiskiem kultury i jej źródeł. Moim celem nie jest problematyzacja tej perspektywy. Nie zamierzam ani porównywać, ani zderzać jej z innymi sposobami ugruntowania fenomenu kultury, w szczególności z tymi, które jej fundamentów upatrują w tym, co porządek natury ma transcendować czy to jako absolut, czy obiektywne wartości, czy transcendentalne struktury podmiotowości etc. Za cel stawiam sobie wyciągnięcie najdalej

1. Gilles Deleuze, “Bartleby albo formuła”, przeł. Grzegorz Jankowicz, w: Herman Melville, *Kopista Bartleby. Historia z Wall Street*, przeł. Adam Szostkiewicz (Warszawa: Sic! 2009), 61–104.

idących konsekwencji z rozpatrywania istoty i społecznej funkcji filozofii w tym właśnie polu teorii, a zarazem przyjrzenie się z tej perspektywy współczesnemu kryzysowi humanistyki i ukazanie jego źródła w nieco inny sposób, niż robi się to na co dzień.

Pozostając w obszarze tego pola, poruszać się będziemy wokół źródłowego wymiaru natury *vel* bycia, który umożliwia wszelkie istnienie, a zatem również egzystencję ludzkiego świata. Komunikacja z nim jest więc warunkiem *sine qua non* naszego, tak zbiorowego, jak indywidualnego trwania. Zarazem jednak – jako zupełnie nieuwarunkowany, suwerenny, tj. niepoddający się żadnym regulacjom i ograniczeniom – żywioł ów kwestionuje ludzki świat. Swoim niekontrolowanym wkroczeniem zaburza, destrukuje i uniemożliwia jego funkcjonowanie.

Dlatego prowadząc refleksję z wnętrza owego pola, ze złożonych przyczyn tworenia przez człowieka kulturowej i cywilizacyjnej, symbolicznej i technologicznej “nadbudowy” wybiera się i akcentuje jeden: konieczność ograniczenia kontaktu z pierwotną naturą w jej kwestionującym nasz świat, potencjalnie niszczycielskim aspekcie. Jeśli uznać to za zasadniczy motor zaistnienia i rozwoju cywilizacji, łatwo zauważyć również, że proces ten przekracza miarę i staje się przeciwny. Społeczeństwo “zabetonowanego” braku dostępu do żywiołu nagiętego życia popada w alienację, frustrację i uwiąd twórczego potencjału. Dostrzeżenie i opisanie tego mechanizmu pozwala wejść w proces rozumienia kulturowo-społecznej funkcji filozofii i – szerzej – humanistyki. Jako droga komunikacji z byciem *vel* pierwotną naturą, odgrywa ona w kulturze wyjątkową rolę: przeciwdziała przesadnej “impregnacji” ludzkiego świata na ów niesamowity (*unheimlich*) źródłowy fenomen.

Aby bliżej scharakteryzować cywilizacyjne znaczenie filozofii, tak jak jawi się ona w obszarze założonego przeze mnie pola teorii, odwołam się do przykładu kilku filozofów. Spróbuję następnie pokazać, że podstawowym celem tak pojętego filozoficznego myślenia jest nie tworzenie skomplikowanych, teoretycznych modeli rzeczywistości, ale dążenie do przemiany egzystencjalnej, które można za Pierre’em Hadot nazwać “ćwiczeniem duchowym”², będącym szansą na przezwyciężenie brzemiennej w skutki alienacji względem prafenomenu.

Spróbuję uzasadnić, że wraz z rozwojem cywilizacji alienacja ta narasta, szczególną intensywność zyskując w świecie nowoczesnym, co grozi społeczną (auto)destrukcją na szeroką skalę – czy to w formie długotrwałych procesów rozkładu, czy gwałtownych kryzysów, których w nowoczesności było i jest bez liku. Rozpatrywana w takiej perspektywie filozofia ukaże się nam jako niezwykle istotny składnik społecznego życia również w świecie współczesnym.

2. Pierre Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. Piotr Domański (Warszawa: Fundacja Aletheia 2003), 10.

Pozwoli nam to, jak sądzę, lepiej zrozumieć wagę pytania o to, jaki powinien być społeczno-instytucjonalny status filozofii. I czy w obszarze współczesnego życia naukowego może ona skutecznie realizować swoje główne zadanie? Co musiałoby się zmienić, żeby dzisiejszy uniwersytet mógł być właściwym miejscem dla uprawiania filozofii “młotem” – jak chciał Nietzsche – albo “siekierą”, jak proponował polski filozof Cezary Wodziński³? Być może bowiem w naszej późnej nowoczesności, gdy dostęp do tego, co źródłowe, jest niemal całkowicie wyeliminowany, potrzeba właśnie – i bardziej niż kiedykolwiek – takich radykalnych narzędzi filozofowania.

Natura pierwotna i wtórna

Rozróżnienie to – jak już wspomniałem na wstępie – rozumiem na sposób zbliżony do Deleuze’a, który posługuje się nim we wspomnianym już komentarzu do noweli Hermana Melville’a *Kopista Bartleby*. Zdaniem Deleuze’a tytułowy kopista, z uporem maniaka mamroczący “wolałbym nie”, to człowiek manifestujący swoją przynależność do innego, suwerennego wymiaru istnienia. Wymiaru, który wymyka się światu ludzkiej konwencji i cywilizacyjnej praktyki, znamiennej reprezentowanej w noweli przez nowojorską Wall Street. Ów inny wymiar to wedle Deleuze’a właśnie “pierwotna natura”. Z kolei ów świat cywilizacyjnej konwencji, który sobie tworzymy w pragmatycznych celach, to “natura wtórna”. Jest ona:

[...] podporządkowana prawu lub prawom, podczas gdy byty, które dysponują pierwotną nieprawością [tak jak Bartleby – P.A.], są częścią przerażającej, ponadzmysłowej, pierwotnej, źródłowej i oceanicznej Natury, która kieruje się jedynie swoimi irracjonalnymi podbudkami [...] i nie respektuje żadnego prawa⁴.

Natura wtórna tak dalece przesłania nam doświadczenie natury pierwotnej, że ludzie skomunikowani z nią jawią się jako odmienicy, dziwacy, nierzadko po prostu szaleńcy. Mogą być nimi zarówno brutalni i dzicy gwałtownicy, jak i wycofani, zapadnięci w siebie outsiderzy. Deleuze rozpoznaje ich w całej gamie Melville’owskich bohaterów:

Na jednym biegunie mamy monomanów lub demony, które dokonują potwornego wyboru, napędzane przez wolę nicości: to Ahab, Claggart, Babo... Na drugim biegunie znajdują

3. Cezary Wodziński, *Trans, Dostojewski, Rosja, czyli o filozofowaniu siekierą* (Gdańsk: Fundacja Terytoria Książki, 2018).

4. Deleuze, “Bartleby”, 84.

się natomiast anioły lub święci hipochondrycy, stworzenia głupie, niewinne i czyste, wyróżniające się słabością, ale też dziwnym pięknem. [...] To Cerano, Billy Budd i przede wszystkim Bartleby. [...] i jedni, i drudzy nawiedzają ten świat, wywołując w nim zmiany, tak jak pisarstwo Melville'a [...]. Dzieje się tak dlatego, że obydwa bieguny, obydwa typy postaci – i Ahab, i Bartleby – należą do tej samej pierwotnej Natury⁵.

Rozróżnienie obu natur można z grubsza sprowadzić do rozróżnienia pomiędzy naturą po prostu a cywilizacją. Albo utożsamić z różnicą pomiędzy po Freudowsku rozumianą kulturą, która ma opanować to, co nieopanowane, czyli dziką i pierwotną sferę popędów, a ową popędową sferą właśnie⁶. Popędy bowiem – jak przekonuje Freud w eseju „Poza zasadą przyjemności”, sięgając po kategorie tyleż zaczerpnięte ze współczesnej mu biologii, co nawiązujące do żydowskiej kabały i XIX-wiecznej filozofii woli – można uznać za elementarny napór życia⁷.

Z jednej strony mamy tu więc pierwotną naturę, czyli elementarną energię czystego życia, niedyskursywną i niewymowną, którą Lacan określił jako Realne, z drugiej – naturę wtórną, wyrażającą się w pojęciach, instytucjach, obyczajach etc. cywilizacji, czyli Lacanowskie Symboliczne. Ten drugi wymiar próbuje objąć i zapanować nad pierwszym. Pierwszy tkwi jednak w tym drugim i oddziałuje jako Freudowskie *Unbehagen*.

Ponieważ kultura nakłada tak wielkie ofiary nie tylko na seksualność, lecz także na ludzką skłonność do agresji, łatwiej przychodzi nam zrozumieć, że człowiekowi trudno będzie znaleźć w niej poczucie szczęścia. Pod tym względem w rzeczy samej łatwiej było człowiekowi pierwotnemu, nie znał on bowiem żadnych ograniczeń popędów [...]⁸.

Dlaczego jednak – można by zapytać – Deleuze to, co zwykliśmy potocznie nazywać kulturą *vel* cywilizacją i przeciwstawiać naturze, określa wciąż słowem „natura”? Dwa powody wydają mi się kluczowe. Pierwszy jest taki, że cywilizacja w tak dużym stopniu utrudnia kontakt z naturą (pierwotną i właściwą), że staje się dla człowieka jedyną „naturalną” przestrzenią życia. Przestrzenią obejmującą również „przyrodę”, czyli naturę, która nie jawi się sama w sobie, ale jest

5. Deleuze, „Bartleby”, 85–86.

6. Szczególnie istotne w kwestii relacji kultury i popędowości są następujące eseje Freuda: Sigmund Freud, „‘Kulturowa’ moralność seksualna a współczesna nerwowość”, w: Sigmund Freud, *Pisma społeczne*, przeł. Aleksander Ochocki, Marcin Poręba, Robert Reszke (Warszawa: Wydawnictwo KR, 1998), 5–24; oraz: Sigmund Freud, „Kultura jako źródło cierpień”, w: Freud, *Pisma*, 163–227.

7. Zob. Sigmund Freud, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. Jerzy Prokopiuk (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005), 41–56.

8. Freud, „Kultura jako źródło cierpień”, 204.

w cywilizacji odbierana (a raczej przesłaniana) za pomocą wytworzonych przez człowieka pojęć i fantazmatów. Cywilizacja to zatem (wtórna) natura człowieka, w której natura jako taka (w niej samej i na jej własnych zasadach) się nie przejawia. Pozostaje – uciekając się raz jeszcze do psychoanalitycznych pojęć – odcięta.

Ten podstawowy powód, by odnośnie do kultury trzymać się pojęcia “natura”, można uzupełnić drugim. Wydaje się, że Deleuze chce w ten sposób ostatecznie przełamać myślenie dualistyczne, utrzymujące, że ponad światem istnieje jakaś forma transcendentnego bytu. Nie podejmując się tu dyskusji na temat zasadności tego kroku (osobiście uważam, że jest on zasadny, nie mam tu jednak miejsca, aby to wykazać. Próbowałem robić to gdzie indziej⁹), należy skonstatować, że w takiej perspektywie kultura, nawet gdy przeciwstawia się naturze i przesłania dostęp do niej, nie może być rozpatrywana jako radykalne “poza” natury. Ale trzeba ją uznać za pewną formę samoprzekształcenia tej ostatniej, którym jest ludzki świat. Człowiek, choć pełen opisywanego przez Freuda napięcia, nie byłby tu już rozdarty pomiędzy naturę i zewnętrzną wobec niej kulturę, ale stanowiłby część dynamizmu natury różnicującej się na pierwotną i wtórną.

Zamiast dualistycznie rozdzielonych natury i kultury, mamy w naszym polu teorii dwie natury, pozostające ze sobą w relacji zbliżonej do tego, jak mają się do siebie scholastyczno-spinozjańskie *natura naturans* i *natura naturata*. Deleuze, przywołując pojęcie “pierwotnej natury”, pisze o “tajemniczej, antycznej teorii, której wykładnię znajdujemy u Sade’a”¹⁰. Tą antyczną tajemniczą teorią jest bez wątpienia starogrecka wykładnia życia jako relacji pomiędzy *zoe* (czysta energia życia) i *bios* (konkretne życie, w którym owa energia się wyraża)¹¹. Spinoza zaś jako panteista i monista, w nie mniejszym stopniu niż Sade, pozostaje w kręgu jej oddziaływania. Deleuze jako wybitny znawca Nietzschego jest w pełni świadomy bliskości obu tych perspektyw (starogreckiej i spinozjańskiej), które w myśli Nietzschego wzajemnie się dopełniają¹².

W zgodzie z założonym tu polem teorii, reprezentowanym przez Deleuze’a *et consortes*, kultura jako wtórna natura jest więc wytworem natury pierwotnej. Jest to jednak wytwór szczególny. Jako pretendująca do odrębności i niezależności względem niej, jest też kultura jej odpadem i zaprzeczeniem. Jej (samo)deformacją.

9. Zob. Piotr Augustyniak, *Istnienie jest Bogiem, ja jest grzechem. Rozprawa o Teologii niemieckiej, Mistrzu Eckharcie, Lutrze, wolnych duchach i boskiej woli* (Warszawa: Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, 2013), 37–48.

10. Deleuze, “Bartleby”, 84.

11. Zob. Karl Kerényi, *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, przeł. Ireneusz Kania (Warszawa: Fundacja Aletheia, 2008), 13–18.

12. Zob. Gilles Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. Bogdan Banasiak (Łódź: Wydawnictwo Oficyna, 2012), 89.

Aby bliżej scharakteryzować ten sposób myślenia, odwołam się do Heideggera i jego myślenia bycia, które również przynależy do owego pola.

Heidegger, rozważając różnicę ontologiczną, rozróżnia *das Seiende* – to, co bytujące, czyli obecne w świecie, fenomeny *vel* byty wypełniające świat – oraz *das Sein* – samo bytowanie, nagi byt wszystkich fenomenów, ich bycie. To, z czym się obchodzimy w naszym codziennym życiu, to wyłącznie byty: konkretne rzeczy, idee, problemy, podlegające logicznej zasadzie tożsamości i dzięki temu możliwe do słownego określenia. Bycie zaś to to, czego “zrazu i zwykle” nie napotykaamy i czego nie rozpoznajemy. Bycia bowiem nie obowiązuje zasada tożsamości. Nie jest czymś konkretnym, co można wskazać, określić i pojąć.

Pojęcie “bycia” jest niedefiniowalne. [...] “Bycie” rzeczywiście nie może być pojmowane jako byt; *enti non additur aliqua natura*: “bycie” nie może uzyskać takiej określoności, by można je było uznać za byt. Bycia nie można definicyjnie wywieść z pojęć wyższego rzędu ani przedstawić za pomocą pojęć rzędu niższego. Czy jednak wynika z tego, że “bycie” nie może już nasuwać żadnego problemu? Bynajmniej; można wywieść tylko tyle, że “bycie” jest czymś innym od bytu¹³.

Jeśli jakiegokolwiek słowo odnosi do bycia, to tylko słowo “jest”. Bycie nie jest więc żadnym “czymś” poza bytami, ale ich byciem. Tym, że są. Ich “zaistniewaniem” czy jak określa to sam myśliciel, “wyistaczeniem się” *vel* “uobecnianiem się”.

Jak wiadomo, Heidegger dochodzi z czasem do przekonania, że takie ujęcie bycia jest niewystarczające. Utożsamienie bycia z byciem bytów sugeruje bowiem, że bycie jest własnością czy też właściwością bytów. Aby tego nieporozumienia uniknąć, Heidegger postanawia pomyśleć bycie od jego własnej strony.

A jednak: skoro *jest* byt, Bycie musi istoczyć. Lecz jak istoczy Bycie? Czy byt *jest*? Na gruncie czego rozstrzygnie o tym myślenie, jeśli nie na gruncie prawdy Bycia? Dlatego nie można go już myśleć od strony bytu, lecz musi ono być przemyśliwane z samego siebie¹⁴.

Jest to tak zwana późna filozofia Heideggera. Nie myślmy – przekonuje on – że bycie jest pewną własnością bytów. Spróbujmy pomyśleć, że to byty “należą” do bycia. Są sposobami jego istoczenia. Różnica ontologiczna sprowadza się odtąd do bycia, które różnicuje się. Jest różnicowaniem się (bycia), w którym pojawiają się z jednej strony byty, a z drugiej ich bycie.

13. Martin Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994), 5–6.

14. Martin Heidegger, *Przyczynki do filozofii. (Z wydarzania)*, przeł. Bogdan Baran, Janusz Mizera (Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński 1996), 14.

Strefa bytu, w której się jako istoty żywe poruszamy i orientujemy, nie jest tu czymś “poza” i na zewnątrz bycia. Tak samo jak *natura naturata* nie jest czymś na zewnątrz *natura naturans*. Jest tym samym, jednym “procesem” (byciem), rozpatrywanym jedynie od strony jego “efektów”.

Z drugiej strony jednak, jak przekonuje Heidegger, strefa bytu to coś, co przesłania bycie. Tak, że konsekwentne i pełne w nią zaangażowanie prowadzi człowieka do “zapomnienia bycia”. Kategoria ta pojawia się już w *Byciu i czasie*, by stać się jednym z przewodnich motywów jego późnej filozofii: “[...] pytanie o sens bycia [...] popadło w zapomnienie”¹⁵. Człowiek, przybywając wśród bytów i żyjący nimi, staje się niepomny bycia. Więcej, jego zajmowanie się nimi ma właśnie na celu odpadnięcie od bycia. W najlepszym wypadku sprowadzenie go do pozycji jednego z bytów (acz wyróżnionego: tym jest na przykład “Bóg” w jego chrześcijańsko-metafizycznym ujęciu). W najgorszym razie zaś całkowite zapoznanie bycia w cywilizowanym życiu, sprowadzającym się wyłącznie do technicznej machinacji¹⁶. Byt, którym można operować, staje się tu wszystkim. Cywilizacja techniczna staje się tym jedynym i wszystkim, czym żyjemy. Jest więc naszą naturą. Naturą wtórną. Tyle, jeśli chodzi o Heideggerowskie dookreślenia pola teorii, w którym się znajdujemy.

Dlaczego cywilizacja

Jakie są powody, dla których byt, wokół którego kręci się nasze życie, staje się techniczno-cywilizacyjną sferą zapomnienia bycia *vel* wyparcia pierwotnej natury? Z pewnością są jakieś racje metafizyczne, ale tych nie będę tutaj dociekał. Nie chodzi o to, że metafizyczne dociekania prowadzić mogą – jak pokazał Kant – jedynie do hipotetycznych wniosków. Ich niekonkluzywność nie jest powodem do porzucenia metafizyki. Przeciwnie, filozofia, czy szerzej humanistyka, jak długo chce trwać i pozostać wierna sobie, musi się nią zajmować. Jeśli więc rezygnuję tu z metafizycznych dociekań, robię to ze względu na cel tego artykułu, którym jest określenie kulturowo-społecznej funkcji humanistyki. Ta zaś wynika nie tyle z metafizycznych fundamentów świata, ale ze struktury ludzkiej egzystencji.

Ludzkie egzystowanie domaga się przewidywalności, możliwości planowania i konsekwentnego kształtowania swojego istnienia. Bez tego nie tylko nie ma możliwości rozwoju, ale nie ma też elementarnego bezpieczeństwa i choćby częściowego panowania nad własnym losem. Nasze jednostkowe istnienie bez tych

15. Heidegger, *Bycie i czas*, 31.

16. O ujęciu technicznej machinacji w filozofii Heideggera pisze znakomicie Cezary Wodziński, *Metafizyka i metapolityka. Czarne zeszyty Heideggera* (Gdańsk: Fundacja Terytoria Książki, 2016), 144–155.

możliwości byłoby skazane na przypadek, na nieprzewidywalne okoliczności, na ślepy i niemożliwy do okiełznania los. W takiej przestrzeni nie są możliwe żadne skoordynowane i racjonalnie uzasadnione działania. Człowiek jest skazany na bierne poddanie się rzeczywistości albo na czynności chaotyczne i przypadkowe. Jedno i drugie jest zaś dowodem jego bezradności.

Analogicznie jest z egzystencją zbiorową, czyli życiem społecznym, które domaga się jasno określonych ram i zasad funkcjonowania, reguł zbiorowego życia, zapisanych w normach, w prawie, w obyczaju. Bez tego wszystkiego społeczne życie byłoby chaosem i przypadkowością, które prowadzić może do anarchicznego bezprawia o katastrofalnych skutkach.

Opisywana przez Deleuze'a pierwotna natura tego wszystkiego nam nie zapewnia. Jako nagi byt, jako bycie *vel* Realne, jest ona czystą bezpośredniością stawania się. Jest niesamowitością przepływu życia, stanowiącego zasób życiowej energii, której jesteśmy częścią i z której czerpiemy. Pierwotna natura nie jest więc czymś, co regulowałoby sposób naszego życia. A już na pewno nie w takim stopniu, żeby wytyczyć nam jasne ramy i reguły tak indywidualnego, jak zbiorowego funkcjonowania. Nie należy więc upatrywać w niej jakiegokolwiek "prawa naturalnego" czy "ponadczasowych wartości" lub jakkolwiek inaczej pojętych moralnych wytycznych. Pozostając w obszarze założonego przez nas pola teorii, należy stwierdzić, że doszukiwanie się ich w naturze jest projekcją naszych oczekiwań, które odbierają nam dostęp do niej, zastępując naturę pewnym jej wyobrażeniem, które nie jest już nią, ale naszym konstruktem. A jako taka jest już "naturą wtórą". Dlatego Heidegger powiada, że "myślenie podług wartości jest [...] największym bluźnierstwem, jakie można pomyśleć przeciwko byciu"¹⁷.

Najważniejszą inspiracją dla takiego sposobu myślenia, który reprezentują Deleuze i Heidegger, jest oczywiście myśl Fryderyka Nietzschego, który w najbardziej radykalny sposób odczarował (czytaj: odteologizował) zachodnie postrzeganie natury *vel* życia, twierdząc, że jest "poza dobrem i złem". Przyrównując życie do rzeki, powiada: "Ponad rzeką wszystko jest stałe, wszystkie wartości [...], całe 'dobro' i 'zło'"¹⁸. Życie *vel* natura *vel* bycie, postrzegane w polu tej teorii, nie niosą w sobie i nie wyznaczają żadnych moralno-cywilizacyjnych kryteriów funkcjonowania. I dlatego człowiek usiłuje opuścić ich nurt. Musi to zrobić, żeby ustanowić porządek: stworzyć cywilizacyjną przestrzeń, w której jego los (tak indywidualny, jak i społeczny) będzie możliwy do okiełznania i sterowania.

17. Martin Heidegger, "List o humanizmie", przeł. Józef Tischner, 300, w: Martin Heidegger, *Znaki drogi*, przeł. Seweryn Blandzi, Mateusz Falkowski, Jacek Filek, Janusz Mizera, Justyna Nowotnik, Krzysztof Pomian, Marcin Poręba, Janusz Sidorek, Józef Tischner, Krzysztof Wolicki (Warszawa: Spacja, 1999), 271–312.

18. Friedrich Nietzsche, *To rzekł Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. Sława Lisiecka, Zdzisław Jaskuła (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1999), 258.

Nadmierna restrykcyjność

Zygmunt Freud w jednym z przywołanych już tekstów, zastanawiając się nad źródłem współczesnej (tj. nowoczesnej) powszechnej nerwowości, stawia dość przewidywalną jak na siebie tezę. Źródłem tym ma być zbyt restrykcyjna kulturowa moralność seksualna. “[...] sprzyja ona – pisze Freud – dającej się do niej sprowadzić współczesnej, to znaczy szerzącej się obecnie w naszym społeczeństwie, nerwowości”¹⁹. Ponad sto lat od jej wygłoszenia teza ta może budzić wątpliwości. Czy bowiem nasze społeczeństwa, mimo rewolucji seksualnej i liberalizacji zasad moralności, nie są wciąż przesycone nerwowością? Już choćby dlatego dosłowne rozumienie tezy Freuda wydaje się trudne do utrzymania. Teza ta może jednak pozostać wciąż inspirująca, jeśli uogólnić ją i użyć do opisu relacji pomiędzy pierwotną naturą i cywilizowanym życiem.

Najpierw teza w pełniejszym kształcie: Stworzenie kulturowej moralności seksualnej, czyli norm kulturowych ograniczających możliwość ekspresji naszej energii popędowej, którą (na tym etapie rozwoju swojej teorii) Freud utożsamiał zasadniczo z popędami seksualnymi, jest konieczne, ponieważ popędowość prowadzić może do zachowań, które destrukcyjnie wpływają na życie społeczne. “Nasza kultura jest tak w ogóle zbudowana na tłumieniu popędów”²⁰. Z drugiej jednak strony kulturowa moralność seksualna ma naturę dynamiczną i progresywną. Dokonując częściowej pacyfikacji popędu, koniecznej, aby możliwe było istnienie społecznego ładu, kulturowa represja się nie zatrzymuje, ale staje się coraz bardziej restrykcyjna. Co doprowadza do tego, że jako niedozwolone traktuje się większość zachowań seksualnych. “Wyrzeczenie to [do jakiego zmusza nas kultura – P.A.] w miarę rozwoju kultury stało się progresywne”²¹. Stopień tej represji jest według Freuda tak wielki, że podmiot nie jest w stanie (legalnie) doświadczyć elementarnego seksualnego zaspokojenia. To prowadzi zaś do szeregu kulturowych zjawisk, które wypaczają, upośledzają a czasem wręcz uniemożliwiają harmonijne społeczne funkcjonowanie, czego właśnie najpowszechniejszym objawem jest nowoczesna nerwica. Na skutek kulturowych “[...] ograniczeń seksualnych pewna liczba indywidualiów zostaje odsunięta jako perwersyjna, inna zaś grupa, składająca się z indywidualiów usiłujących nie być perwertami [...] popada w nerwowość”²².

Kultura taka jest nie tylko prawdziwą opresją dla jednostki, źródłem jej frustracji i czynnikiem pobudzającym do zachowań kompulsywnych. Skutki są opłakane

19. Freud, “‘Kulturowa’ moralność”, 8.

20. Freud, “‘Kulturowa’ moralność”, 11.

21. Freud, “‘Kulturowa’ moralność”, 11.

22. Freud, “‘Kulturowa’ moralność”, 15.

dla samej kultury jako przestrzeni ludzkiej twórczości. Kultura, która wytwarza nazbyt restrykcyjną moralność seksualną, staje się jałowa. Nie rozwija się.

Nerwica, niezależnie od swego rozmiaru [...] umie pokrzyżować szyki kulturze, tym samym zaś służy pracy stłumionych, wrogich kulturze sił psychicznych, tak że społeczeństwo nie tylko nie może zapisać na swoim koncie jakiegoś zysku okupionego ofiarą, ile raczej żadnego zysku, jeśli tylko uległość wobec wydawanych przez siebie przepisów musi okupić wzrostem nerwowości²³.

Tyle Freud. A teraz jego teza wyrażona w polu teorii, w którym poruszamy się w tym eseju. Zauważmy najpierw, że popędowa energia człowieka to elementarna siła życiowa, która napędza nasze istnienie i funkcjonowanie. A więc można uznać, że to nic innego niż nagie życie *vel* pierwotna natura w nas. Jeśli tak, to zaspokojenie popędu oznaczałoby życie w kontakcie z nią i poddanie się jej bezpośredniemu oddziaływaniu. Kulturowa moralność seksualna (i nie tylko seksualna) byłaby zaś niczym innym niż kulturowym nakazem ograniczania ekspresji pierwotnej natury, tak aby nie stanowiła czynnika anarchizującego i destruującego cywilizacyjny porządek.

Sens tezy Freuda jest więc następujący: aby możliwe było życie społeczne i indywidualny rozwój, konieczne jest zapanowanie nad konstytuującą człowieka pierwotną naturą. To zaś dokonuje się poprzez ustanowienie szeregu kulturowych norm i zasad funkcjonowania. Z zbiegiem czasu jednak, czyli wraz z dziejową ewolucją kultury, owe normy i zasady stają się coraz bardziej restrykcyjne. Dochodzi do bardzo daleko idącej eliminacji impulsów pierwotnej natury w ludzkim życiu. Kultura staje się opresyjna, niemal zupełnie uniemożliwiając ekspresję owych impulsów. Sytuacja taka staje się coraz trudniejsza dla podmiotu. Objawia się to jego skrajnym napięciem i frustracją, co tak w życiu jednostki, jak i całych społeczeństw objawia się upośledzeniem kulturowego rozwoju, wzrostem agresji, powszechnego niepokoju etc.

Nie ulega wątpliwości, że kultura musi ograniczać ekspresję pierwotnej natury. Gdy jednak ta represja jest nadmierna, sytuacja kulturowa jest dla podmiotu nieznośna i nierozwojowa. W konsekwencji sama kultura, pojęta jako przestrzeń twórczości i rozwoju, ulega zahamowaniu i destrukcji. Niestety, owa nadmierność kulturowej represji pierwotnej natury nie jest czymś akcydentalnym, co może, choć nie musi się wydarzyć, ale jest czymś, ku czemu ewolucja kultury samoczynnie się przechyla. Kultura, jako struktura represji, nie jest w stanie

23. Freud, "‘Kulturowa’ moralność", 23.

zatrzymać się w dążeniu do pacyfikacji i eliminacji pierwotnej natury. Dąży więc do jej zastąpienia. Sama chce być naturą. Wtórą naturą człowieka.

Tak jawi się teza Freuda wyłożona w deleuzjańskim polu teorii. Do podobnych wniosków prowadzi umieszczenie w tym polu rozważań Heideggera o nowoczesności jako epoce techniki. Epoka ta oznacza nie tylko zapomnienie bycia, lecz także obezwładniającą niemożność wyjścia z tego zapomnienia. A nawet samego dostrzeżenia, że ma ono miejsce. Stanowi jedyne w swoim rodzaju “zapomnienie zapomnienia”. “Opętanie techniką i jej prześcigającymi się ciągle postępami [...] prze do kalkulacji, użytkowania, chowu, poręczności i regulacji”²⁴. W efekcie czego żyjemy w epoce “zupełnego braku pytań”²⁵. To radykalne zapomnienie jest formą kulturowego zakazu i przypomina psychoanalityczne odcięcie. W tym samym kierunku zmierza myśl Nietzschego, opisująca nowoczesność jako przygotowany przez cywilizację “dobra i zła” (czyli pretendującą do absolutnej moralnej wiedzy) triumf “ostatniego człowieka”, który gardzi transowym charakterem życia i wyzbyty jest jakiegokolwiek możliwości skomunikowania się z nim. “Dobrzy i sprawiedliwi” bowiem, czyli rzekomi posiadacze moralnej wiedzy, “najbardziej nienawidzą twórcy”²⁶, który pojął transowy charakter życia i dochowuje wierności pierwotnej naturze²⁷. “Fałszywych brzegów i fałszywego bezpieczeństwa nauczyli was dobrzy; w kłamstwach dobrych ludzi wychowaliście się i chowali. Wszystko jest do gruntu skłamane i skrzywione przez dobrych”²⁸.

Czym (już nie) jest filozofia

Nasze rozważania prowadzą do wniosku, że natura wtóra wypiera pierwotną naturę. I że jest to nieuchronna logika cywilizacji. Jest to warunek możliwości ludzkiego funkcjonowania. Ograniczenie ekspresji pierwotnej natury w naszym życiu stanowi być albo nie być trwałości ludzkiego świata. To ograniczenie jednak, gdy przechodzi pewną miarę, jest przeciwnie skuteczne i równie groźne jak jego całkowity brak. Im bardziej normujemy, regulujemy, projektujemy, racjonalizujemy i dzięki temu kontrolujemy nasz świat, tym bardziej potrzebne są nam sposoby, żeby do wypartej pierwotnej natury powracać, stykać się z nią i komunikować. Mieć do niej stały dostęp i kontakt. Jest to przecież kwestia naszej wewnętrznej, duchowej higieny i sposób na uniknięcie cywilizacyjnej zapaści, czy to w formie

24. Heidegger, *Przyczynki*, 121.

25. Heidegger, *Przyczynki*, 120.

26. Nietzsche, *To rzekł*, 272.

27. Zob. Nietzsche, *To rzekł*, 13.

28. Nietzsche, *To rzekł*, 273.

niekontrolowanej, z nagłą wybuchającą agresji i przemocy, czy pełzającej, wysysającej resztki życia apatii i poczucia bezsensu.

Można powiedzieć więc, że kultura potrzebuje kanałów komunikacji, umożliwiających kontakt z tym, co pierwotne i elementarne, z tak lub inaczej określaną źródłową energią życia. I kultura od swego zarania owe kanały wytwarza. A raczej instytucjonalizuje i rozwija pewne spontaniczne i pierwotne formy obcowania z nią. W ten sposób powstaje sztuka. Taki sens mają święta, karnawały i inne formy ekstatycznych, społecznych celebracji. Podobnie: indywidualne obcowanie ze sztuką, przyrodą, medytacja etc. Bez wątplenia czymś takim jest też stworzona przez Freuda psychoanaliza. Wszystko to i jeszcze wiele innych form kulturowej aktywności. Wszystko, co robi wyrwę w codzienności, wyłom z cywilizacyjnej rutyny. Wszystko, co zawiesza chronologiczne przeżywanie czasu, przenosząc nas w obszar kairoso, w którym dotyka nas życie w swojej totalności²⁹.

Do praktyk tych należy bezsprzecznie zaliczyć również filozofię. Wie o tym każdy, kto zetknął się z jej grecką genezą i formułą. Przywołajmy pierwszych greckich filozofów. Wszyscy oni prowadzili rozważania dotyczące *physis*, czyli natury, dociekając *arche* – początku rozumianego jako zasada wszechrzeczy, to, co wszystkim “władą”. Ich rozważania miały pozwolić przedrzeć się do tego, co pozostawało skryte, bo, jak powiada Heraklit, “Natura lubi się ukrywać”³⁰. Pierwsi greccy filozofowie przedzierali się ku niej poprzez panującą w społecznym, cywilizowanym życiu rutynę i bezmyślność. Robili to, bo rodzące się na ich oczach cywilizowane życie Greków traciło stopniowo dostęp do natury rzeczy, zatracając się w powierzchownych mniemaniach i konwencjach. Potrzebny stał się ponowny dostęp do niej. Kto miałby go w pełni i bez ograniczeń, ten byłby *sophos*. Byłby mędrce. Jednak już pierwsi filozofowie mieli świadomość, że to niemożliwe. Platon, kontynuując tę myśl, twierdził, że mądrość pozostaje wyłącznie domeną istot boskich. I że w ludzkim świecie jedyną alternatywą dla głupoty jest nie posiadanie mądrości, ale uprawianie filozofii. Umiłowanie mądrości, której posiłk nie sposób³¹.

Grecka tradycja przekazuje co prawda pamięć o siedmiu na poły mitycznych mędrkach. Jednakże wraz z zamknięciem okresu archaicznego i wejściem w świat cywilizacyjnego rozwoju wyklucza możliwość pojawiania się kolejnych. Miejsce mędrków zajęli filozofowie. Ci, co miłują mądrość, ale jej nie posiadają. Pragną jej i bez końca szukają, przedzierając się przez jej wyparcie i zapomnienie.

29. Na temat relacji kairoso i chronosa pisałem więcej w: Piotr Augustyniak, *Jezus Niechrystus* (Gdańsk: Słowo/obraz terytoria, 2021), 43–46.

30. Fragment B123 cytuję za: Kazimierz Mrówka, *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2004), 330.

31. Zob. Platon, *Uczta*, 203e–204a.

Doświadczając co najwyżej jej rzadkich, niesamowitych prześwitów. Platon pisze o takim doświadczeniu w sposób przejmujący: “I nagle mu się cud odsłania; piękno samo w sobie, ono samo w swojej istocie. Otwiera się przed nim to, do czego szły wszystkie jego trudy”³² Wbrew dominującej wykładni myśli Platona, która ów wymiar “piękna samego w sobie” umieszcza w wymiarze transcendentnym, można interpretować ideę dobra-piękna jako synonim *zoe*, czyli życia w jego wszechobejmującej, energetycznej źródłowości.³³ Platon, podobnie jak Heraklit, wie, że w świecie cywilizowanym *zoe*, czyli pierwotna natura, nie jest dana wprost. Skrywa się. Można jednak i trzeba podążać tropem dawanych przez nią znaków, pozostawianych śladów. Nie tylko Platon był wierny tak pojętej filozofii. Praktykowali ją również przedstawiciele starożytnych szkół etycznych oraz neo-platończycy. To właśnie taką filozofię Hadot nazwał “ćwiczeniem duchowym”.

Nasza sytuacja

Filozofia nie pozostała taką na długo. Niemal natychmiast zaczęła ulegać degeneracji. Z jednej strony sofistyka, sprowadzająca filozofię do sztuki skutecznej perswazji, co w konsekwencji oznaczało autonomizację i alienację myślenia poprzez oderwanie go do poszukiwania prawdy bycia (doświadczenia tego, co źródłowe), z drugiej strony uruchomiony przez Arystotelesa proces scjentyzacji filozoficznej refleksji odwodził filozofię od jej źródłowego zadania. Proces ten nasila się w średniowiecznej scholastyce, używającej filozofii jako narzędzia do budowania teologicznych summ. Swój szczyt osiąga zaś w świecie nowożytnym, który stawia przed filozofią zadanie osiągnięcia pewnej i niepodważalnej wiedzy. W ten sposób filozofia staje się przede wszystkim, jeśli nie wyłącznie, dyscypliną akademicką, coraz bardziej sformalizowaną, skupioną na tworzeniu oderwanej od życia teorii.

Tendencja ta w naszych czasach wzmaga się i kulminuje. Przyglądając się życiu naukowemu, koncentrującemu się na parametryzacji, na grantach i wdrożeniach, w szczególności zaś humanistycy, tonącej w przyczynkarstwie i przypisologii, uginającej się i chwiejącej w posadach pod presją “twardych” dyscyplin naukowych i ich metodologii – trudno mieć co do tego wątpliwości. Trudno znaleźć tu miejsce dla filozofii jako refleksji koncentrującej się na kwestii bycia i poszukiwaniu kontaktu z pierwotną naturą. Antycypując obecną sytuację, Heidegger stwierdza

32. Platon, *Uczta*, 210e. Cytuję za: Platon, *Dialogi*, tom II, przeł. Władysław Witwicki (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2005), 76–77.

33. Zob. Piotr Augustyniak, *Aporetyczna nieśmiertelność. Esej o Fedonie, śmierci i nowoczesnym podmiocie* (Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2016), 143–161.

dlatego z patosem i rezygnacją, że filozofia się skończyła.³⁴ Patrzymy dziś na koniec filozofii, a zarazem kres humanistyki. Choć mnożące się w nieskończoność publikacje i konferencje, rozliczne wydziały i instytuty wydają się temu przeczyć, jesteśmy świadkami zaniku refleksji, która torowałaby drogę do źródłowego fenomenu. “[...] nigdy wcześniej działania planowe nie były tak rozległe – pisze z sarkazmem Heidegger – analizy tak rozmaite, badania prowadzone z takim zapalem”³⁵. To właśnie tak dokonuje się współczesna “ucieczka przed myśleniem”³⁶.

Zanik myślenia bycia, brak komunikacji z pierwotną naturą, zamknięcie na źródłowy przepływ życia – przeciwdziałać temu może oczywiście nie tylko filozoficzna refleksja. I nie jest do tego wcale potrzebne słowo “filozofia”. Ten, kto obserwuje kulturę współczesną, z pewnością odnotuje, że funkcję tę niekiedy spełnia jeszcze sztuka – film, teatr, muzyka, sztuki audiowizualne, literatura etc. – a także “po prostu” kontakt z naturą, medytacja, troska o planetę i w wiążąca się z nią empatia ze wszystkimi, zamieszkującymi ją istotami, oraz pogłębiona świadomość problemów społecznych i wynikające z niej zaangażowanie. Z drugiej strony jednak trudno nie dostrzec, jak bardzo wszystkie te dziedziny kulturowej aktywności podlegają mechanizmom ideologizacji i komercjalizacji. Jak bardzo są infiltrowane i przechwytywane przez trendy masowej kultury. Jak bardzo od-ciska się na nich technicyzacja i wirtualizacja naszego życia. Trudno nie odnieść wrażenia, że kończy się nie tylko filozofia, że wraz z nią również pozostałe formy kulturowej aktywności tracą zdolność kontaktowania nas i konfrontowania z tym, co źródłowe.

Co robić w takiej sytuacji? Walorem pola teorii, w którym umieściłem moje rozważania, jest to, że choć prowadzi do tak pesymistycznej diagnozy, zarazem stymuluje do zaangażowania. Heidegger w kontekście końca filozofii pisze o wciąż aktualnym “zadaniu myślenia”³⁷. Zadaniem myślenia jest przede wszystkim zmierzenie się z tą sytuacją, czyli zmasowana krytyka cywilizacji, doprowadzającej do “zapomnienia zapomnienia” bycia. Deleuze z kolei, odwołując się do przykładów literackich (Melville, Kleist, Dostojewski, Kafka, Musil etc.), rysuje obraz monomana pierwotnej natury, który tu i teraz jest w stanie otworzyć sobie do niej dostęp i dać impuls do najdalej idącej przemiany świata³⁸.

34. Martin Heidegger, “Koniec filozofii i zadanie myślenia”, przeł. Krzysztof Michalski, w: Martin Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, przeł. Krzysztof Michalski, Janusz Mizera, Cezary Wodziński (Warszawa: Fundacja Aletheia, 1999), 77–99.

35. Martin Heidegger, *Wyzwolenie*, przeł. Janusz Mizera (Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 2001), 8.

36. Heidegger, *Wyzwolenie*, 8.

37. Heidegger, “Koniec filozofii”, 82–83.

38. Deleuze, “Bartleby”, 83–90.

Czy do takiego wysiłku zdolna jest współczesna akademicka filozofia i – szerzej – humanistyka? Myślę, że tak. Potrzebujemy w tym celu jednak daleko idących zmian w postrzeganiu nauk humanistycznych, pełnego uznania ich odmienności względem nauk ścisłych, innych zasad ewaluacji, organizacji i finansowania. Aby było to możliwe, musimy rozpocząć niezwłocznie rozmowę na ten temat. Zmiany organizacyjne nie zastąpią jednak rzeczy fundamentalnej: ponownego odkrycia i poważnego potraktowania filozoficznego etosu. Nie czekając na systemowe zmiany, powinniśmy śmiało wkroczyć na agorę współczesnej *polis*. Uruchomić w niej w pełni swój krytyczny i performatywny potencjał. Odnowić wymagające wiele trudu, ale kulturowo ożywcze przymierze ze sztuką – z literaturą, teatrem i kinem przede wszystkim. Pozbyć się w tym celu niezwłocznie kompleksu ciasno pojętej naukowości, skrojonej na miarę nauk ścisłych.

Tylko w ten sposób, poprzez akt osobistej odwagi i determinacji, będziemy w stanie powrócić do tego, czemu filozofia powinna być wierna: uobecnić krytyczny namysł i stawiać fundamentalne pytania pod adresem współczesnej cywilizacji. A także inicjować w życiu społecznym proces swoistej “anamnezy”, pozwalający powrócić do kwestii najważniejszej, dotyczącej osadzenia ludzkiego świata w – niepodlegającym konceptualizacji i próbom zdefiniowania – żywiole życia *vel* zagadce istnienia. Takimi myślicielami byli nie tylko myśliciele starożytni, tacy jak przywoływani powyżej Heraklit i Platon. Byli nimi też myśliciele świata nowoczesności, a wśród nich reprezentanci pola teorii, przywołanego w tym tekście, Nietzsche, Heidegger i Deleuze. Nic nie stoi na przeszkodzie, abyśmy wbrew chorobom współczesnej nauki, w szczególności “punktozie”, “grantozie” i innym formom biurokratycznej bezduszości, realizowali ten sam etos myślenia, etos filozofowania, etos humanistycznej refleksji. Nic nie stoi na przeszkodzie – z wyjątkiem naszego braku wyobraźni i zaniku poczucia intelektualnej odpowiedzialności.

Bibliografia

- Augustyniak, Piotr. *Aporetyczna nieśmiertelność. Esej o Fedonie, śmierci i nowoczesnym podmiocie*. Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2016.
- Augustyniak, Piotr. *Istnienie jest Bogiem, ja jest grzechem. Rozprawa o Teologii niemieckiej, Mistrzu Eckharcie, Lutrze, wolnych duchach i boskiej woli*. Warszawa: Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, 2013.
- Augustyniak, Piotr. *Jezus Niechrystus*. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria, 2021.
- Deleuze, Gilles. “Bartleby albo formuła”, przeł. Grzegorz Jankowicz. W: Herman Melville, *Kopista Bartleby. Historia z Wall Street*, przeł. Adam Szostkiewicz, 61–104. Warszawa: Sic!, 2009.

- Deleuze, Gilles. *Nietzsche i filozofia*, przeł. Bogdan Banasiak. Łódź: Wydawnictwo Officyna, 2012.
- Freud, Sigmund. “‘Kulturowa’ moralność seksualna a współczesna nerwowość”. W: Sigmund Freud, *Pisma społeczne*, przeł. Aleksander Ochocki, Marcin Poręba, Robert Reszke, 5–24. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1998.
- Freud, Sigmund. “Kultura jako źródło cierpień”. W: Sigmund Freud, *Pisma społeczne*, przeł. Aleksander Ochocki, Marcin Poręba, Robert Reszke, 163–227. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1998.
- Freud, Sigmund. *Poza zasadą przyjemności*, przeł. Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005.
- Hadot, Pierre. *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. Piotr Domański. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2003.
- Heidegger, Martin. “Koniec filozofii i zadanie myślenia”, przeł. Krzysztof Michalski. W: Martin Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, przeł. Krzysztof Michalski, Janusz Mizera, Cezary Wodziński, 77–99. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1999.
- Heidegger, Martin. “List o humanizmie”, przeł. Józef Tischner. W: Martin Heidegger, *Znaki drogi*, przeł. Seweryn Blandzi, Mateusz Falkowski, Jacek Filek, Janusz Mizera, Justyna Nowotnik, Krzysztof Pomian, Marcin Poręba, Janusz Sidorek, Józef Tischner, Krzysztof Wolicki, 271–312. Warszawa: Spacja, 1999.
- Heidegger, Martin. *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994.
- Heidegger, Martin. *Przyczynki do filozofii. (Z wydarzania)*, przeł. Bogdan Baran, Janusz Mizera. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 1996.
- Heidegger, Martin. *Wyzwolenie*, przeł. Janusz Mizera. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 2001.
- Kerenyi, Karl. *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, przeł. Ireneusz Kania. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2008.
- Mrówka, Kazimierz. *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2004.
- Nietzsche, Friedrich. *To rzekł Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. Sława Lisiecka, Zdzisław Jaskuła. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1999.
- Platon. *Dialogi*, tom II, przeł. Władysław Witwicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2005.
- Wodziński, Cezary. *Metafizyka i metapolityka. Czarne zeszyty Heideggera*. Gdańsk: fundacja terytoria książki, 2016.
- Wodziński, Cezary. *Trans, Dostojewski, Rosja, czyli o filozofowaniu siekierą*. Gdańsk: Fundacja Terytoria Książki, 2018.