

Łukasz MUSIAŁ, Arkadiusz ŻYCHLIŃSKI (red.), *Nienasylenie. Filozofowie o Kafce*

Kraków: Korporacja ha!art 2011, 393 s. [zawiera indeks osobowy]

„Jesteś nienasycony [...]. To wejście było przeznaczone tylko dla ciebie. Teraz odchodzę i zamykam je” (Kafka 1993: 97) — powiada Strażnik Bramy do człowieka stojącego przed Prawem. Filozofowie sięgali po Kafkę nie „po to, aby czytać, lecz aby leżeć na jego piersi” (Kafka 1969: 364). *Nienasylenie. Filozofowie o Kafce*¹ należy zatem traktować jako jeden oddech tej samej fascynacji, która jest czytaniem i zarazem myśleniem. Być może niezamierzoną konsekwencją pracy redaktorów antologii, Łukasza Musiała i Arkadiusza Żychlińskiego, stała się przemiana nienasylenia w siłę i niepokój, moc determinującą poszukiwania, przy trafnym założeniu, iż literaturę i filozofię należy traktować jako komplementarne „dyskursy zapośredniczające nasze interakcje ze światem” (s. 7). *Nienasylenie. Filozofowie o Kafce* przypomina hermeneutyczną wieżę Babel, ale zbudowaną nie po to, aby przebić niebo, lecz by ukazać wielojęzyczność sensów i znaczeń, odkrywczą pasję i piękno rozumienia. Kafka „daje nam do zrozumienia” (s. 8) najmocniej, gdy nie unikamy sprzeczności i ryzyka. Odnalezienie ostatecznego sensu może wydawać się karkołomne: „lękliwa, ale i pełna nadziei odpowiedź krąży wokół pytania. Szuka rozpaczliwie znaków na jego nieprzystępnej twarzy. Nie odstępuje go na krok na drogach najbardziej bezsensownych, czyli możliwie uchylających się od odpowiedzi” (Kafka 2007: 87), ale i tutaj skrywa się potężna siła, która czyni nas ludźmi. Warto się o tym przekonać, studiując zamieszczone w publikacji przekłady tekstów (w wielu przypadkach po raz pierwszy prezentowane polskiemu czytelnikowi), między innymi: Waltera Benjamina, Maurice’a Blanchota, Jacques’a Derridy, Harolda Blooma, Günthera Andersa, Hannah Arendt, Theodora Wissengrunda Adorna czy Giorgio Agambena. Największym błędem, jaki mógłby popełnić czytelnik, to pozostać wobec nich obojętnym. Zebranie tylu interesujących tekstów domaga się nie tyle uwagi i sprawozdania, co wypowiedzenia następnego słowa. W tym sensie książka ta prowokuje do myślenia. Trzeba jednak wiedzieć, że ostatnie słowo nie należy do nikogo.

Dlaczego akurat Kafka? Arendt miała rację, pisząc: „Tylko czytelnik, dla którego życie, świat i człowiek są tak skomplikowane, tak straszliwie interesujące, że chce odkryć jakąś prawdę o nich, i który zatem zwraca się do snującego opowieść po wgląd w doświadczenia wspólne nam

¹ Lokalizację cytatów z niniejszej pracy zamieszczam bezpośrednio w tekście bez podania dalszych informacji bibliograficznych.

w s z y s t k i m, może sięgnąć po dzieła Kafki” (s. 81; wyróżnienia K. E.). A zatem o wiele ważniejsze jest to, co nas łączy, niż to, co dzieli. Wydaje się jednak, że oczekujemy jeszcze czegoś — mowy, prawdy, myśli gwałtownej i pewnej, w której moglibyśmy poczuć się jak „u siebie”. Problem w tym, że Kafka niczego takiego nie oferuje, wręcz przeciwnie, wymaga od czytelnika wyjątkowej cierpliwości.

Jak jednym słowem określić Kafkowskie pisanie, nie dając się złapać w sieć „kafkologii” bez Kafki, przed którą ostrzegali redaktorzy antologii? Punktem wyjścia są słowa Nietzschego, cytowane po wielokroć przez Blanchota: „Pisz krwią, a nauczysz się, że krew jest talentem”. Pisanie Kafki jest bowiem r o z t w a r c i e m. Po napisaniu opowiadania *Wyrok* Kafka zanotował w *Dzienniku*: „Tylko tak wolno pisać [...] przy c a ł k o w i t y m r o z t w a r c i u c i a ł a i d u s z y” (Kafka 1969: 224; wyróżnienia K. E.). Tym właśnie jest korzeń duszy Kafki — p i s a n i e m — radykalnym, bezkompromisowym, integralnym, nieskończenie wymagającym. Pisanie jest mu niezbędne do życia, bardziej niż powietrze. Jest wyborem, obowiązkiem, światem i krwawiącą raną. Roztwarcie jest nieuniknione. Pisanie włada autorem tak mocno, że boi się rozstrzygnięć swojego pióra. Gdy pisze, zapada wyrok. W artykule Blooma można przeczytać, że kafkowskie pisanie to „rycie tuneli”. Kafka bowiem „podstawia własne pisanie za ustną Torę, której nie dane mu było poznać” (s. 244). Człowiek staje się tutaj słowem, którego ostrze jest nieprzewidywalne, bo ręka to przedłużenie duszy, oskarżyciel i zarazem odkupienie własnego wnętrza. Parafrazując słowa Benjamina, warto zaryzykować tezę, iż tylko ten pisze naprawdę, kto pisze pozbawiony nadziei, że coś na tym zyska. Wszak formy warunkowego pojmowania słowa są rozmaite: ukojenie w bólu, pocieszenie, zapomnienie o sobie, kompensacja czy nagroda. Teksty Kafki z pewnością nie uczynią nikogo szczęśliwym, bo nie szczęście jest tutaj priorytetem. Piękno bywa iluzoryczne, zaś mądrość wiązałyby się z zatrzymaniem ognia myśli, bezruchem. Ten, kto ma pewność, przestaje szukać. W konsekwencji pojawia się konieczność powrotu na pustynię. Tą pustynią musi stać się zarówno ziemia, jak i sam człowiek — niezamieszkały i wszędzie obcy. Czyżby jednak nie istniał najmniejszy cień nadziei na pogodzenie życia z pisaniem? Kafka tłumaczył, że dobry wybór to wybór radykalny — strome zbocze zamiast doliny. Wówczas bowiem brak powodzenia można tłumaczyć trudnością obranego celu. Poza tym, jeśli już upaść, to z wysoka, mając przed oczami obraz nieosiągalnego wzgórza. Trzeba w tym miejscu zadać również inne pytanie — co czyni nas ludźmi? Kafka powiada, że: „Być człowiekiem to być zdolnym do grzechu. Nie da się rzeczywiście być człowiekiem bez grzechu” (Grözinger 2006: 231). Paradoksalnie zatem, człowieczeństwo jest tym, co

sprzeczne (czynimy to, czego czynić nie chcemy). Zakładając, że to prawda, właśnie ta słabość odróżnia i oddziela nas od Boga. Grzech i wina czynią nas ludźmi, dobro zaś upodabnia do Tego, kogo nie znamy. Podobierstwo nie jest jednak tym samym, co bliskość i obecność.

Adorno określił *Proces*, *Zamek* i *Amerykę* „trylogią samotności”, tłumacząc również, że samotność „zawarta jest w każdym kafkowskim zdaniu” (s. 159). Samotności tej nie sposób jednak zrozumieć bez judaizmu. Pomijając jedno z nich, łatwo dać się zwieść pozorom — prawie jakby opisywać morze bez wody. Samotność żydowska jest faktem i „niewytłumaczalną pieczęcią”, co potwierdzają pisma Emmanuela Lévinasa, Jeana Améry’ego, Paula Celana, Edmonda Jabès, Imre Kertésza, Marcela Prousta, Jacques’a Derridy, Simone Weil, Hermanna Cohena, Gershoma Scholema, Waltera Benjamina czy Theodora W. Adorna. Tymczasem względem religii żydowskiej w dziełach Kafki praktykowano rozmaite dywersje. Zdarzały się także nieporozumienia, nawet w opinii Zbigniewa Bienkowskiego: „rzecz charakterystyczna, że w jego twórczości [Kafki — K. E.] literackiej nie odbiło się to wcale lub minimalnie. A przecież związki z żydostwem były jedynymi związkami jego życia, przed którymi się nie uchylał, których nie unikał” (Bienkowski 1969: 6). Być może nie pozostaje tutaj bez znaczenia lęk interpretatorów przed ryzykiem „przejudaizowania” Kafki. Byłby to zapewne zarzut w pełni uzasadniony, gdyby nie fakt, że Kafka był niemieckojęzycznym Żydem i nie obawiał się podejmowania tego tematu w swoich pismach (dzienniki, aforyzmy, opowiadania). Dlatego Harold Bloom nie bez powodu przytaczał jego słowa: „Czym jest Talmud, jeśli nie przekazem z oddali?” (s. 244). W jaki natomiast sposób traktować propozycje rozumienia Kafki chrześcijanina, mrocznego agenta praskiej biurokracji, spadkobiercy psychoanalizy albo proroka totalitaryzmu — o tym czytelnik sam będzie musiał rozstrzygnąć.

Zdaniem między innymi Blanchota, Blooma, Benjamina i Rodolphe’a Geschego oddzielenie Kafki od judaizmu jest działaniem absurdalnym. Pozwala to sądzić, że żydostwo jest tym, co w Kafce niezniszczalne. Dlatego warto w tym kontekście wspomnieć o pięknej książce Karla Ericha Grözingera *Kafka a Kabała. Pierwiastek żydowski w dziele i myśleniu Franza Kafki*, gdzie można przeczytać, że Kafka nadał żydostwu „nową postać”, związaną z tradycją kabalistyczną. Nieodłączne elementy kafkowskiej rzeczywistości: Prawo, Strażnicy Bramy, Sąd, wyrok, przynależą do tradycji żydowskiej. Kafka zresztą wielokrotnie pisał o Drzewie Poznania Dobrego i Złego oraz Drzewie Życia. Na swój sposób starał się jednoczyć z myślą żydowską. Losy bohaterów niekiedy przypominają wędrówkę Mojżesza do ziemi Kanaan, zakończoną niepowodzeniem. Zgodnie zaś z mądrością Talmudu: „droga człowieka do prawdziwego życia pojmo-

na jest w kabale jako droga przez rozmaite instancje Sądu. Droga do życia [...] prowadzi przez coraz wyższe instancje, z których każda jest Strażnikiem Bramy” (Grözinger 2006: 26). Nie powinno zatem nikogo dziwić, że wielu interpretatorów, w tym Gershom Scholem, dopatrywało się w jego pismach nowej formy judaizmu, tajemniczej kontaminacji Tory, Talmudu, Kabały i gnozy żydowskiej. Derrida pisał: „Prawdziwa tajemnica była dla nich, Żydów, nieprzenikniona; była niewidzialna i niewyczuwalna” (s. 221). Wydaje się jednak, że najbliższej „prawdy o Kafce” znalazł się Lévinas, stwierdzając: „autentyczny judaizm jest ujmowany myślowo w kategoriach wewnętrzności moralnej, a nie zewnętrzności dogmatycznej. Nadprzyrodzoność nie jest jego obsesją. Jego związek z boskością jest określany przez ściśle wytyczoną przestrzeń etyki” (Lévinas 1991: 51). Można przypuszczać, że żadna „metoda” odczytywania *Zamku* nie będzie wystarczająca. Istotne jest natomiast to, że człowiek nie powinien niczego oczekiwać i porzestać na tym, że Bóg jest. Należy „wierzyć w niezniszczalne w sobie i jednocześnie do tego nie dążyć” (Kafka 2007: 81). Jakby faktycznie oddalenie było warunkiem bliskości. Jak powiada Lévinas: „Bóg jest bezsilny” (Lévinas 1991: 57) po to, aby człowiek mógł być odpowiedzialny i dojrzały. Judaizm uczy wymagać od człowieka, nie zaś od Boga. Nie chodzi zatem o to, abyśmy dosięgli Boga, ale byśmy szukali, nie oczekując, że cokolwiek znajdziemy. Nade wszystko w kontekście życia tutaj. Ufność okazuje się warunkiem „wstępu do świata” (s. 101). Chcieć żyć — to być cierpliwym. Być może to właśnie chciał przekazać nam Kafka w swoich niedokończonych powieściach, dziennikach i aforyzmach.

Religia żydowska zakłada, że wejście jest możliwe wyłącznie dzięki etycznemu postępowaniu i studiowaniu Tory. Co ważne: „dopóty człowiek wytrwa przy Bramie Prawa, dopóty poszukuje życia” (Grözinger 2006: 81). Inną kwestią jest związek *Procesu* i *Zamku* z Księgą Hioba². Temat ten nie został podjęty przez żadnego z filozofów, ale być może warto się nad tym zastanowić. Któż inny utracił wszystko i nadal chciał żyć — mimo to, na przekór wszystkiemu? Warto przypomnieć słowa Kafki: „Od pewnego punktu nie ma już żadnego odwrotu. Ten punkt należy osiągnąć” (Kafka 2007: 19). Ponadto Benjamin dostrzegł w pismach Kafki stale powtarzający się motyw grzechu pierworodnego, a także liczne nawiązania do tradycji Tory pisanej i ustnej. Zwrócił również uwagę na dwa zasadnicze błędy interpretacji: „traktowanie świata Kafki naturalnie i nadnaturalnie”. Na przykład Günther Anders twierdził, iż w pi-

² Karl Erich Grözinger (2006: 44) zasugerował, iż „*Proces* i *Zamek* Kafki są «powieściami o Hiobie»”.

smach Kafki nie ma żadnego „tamtego świata”, wszystko zaś, co napisał, dotyczy wyłącznie istniejącego świata, tu i teraz. Sam Kafka wyznał niegdyś, być może idąc śladami Kanta, że błędem jest twierdzenie czegokolwiek o świecie pozamysłowym na podstawie języka doświadczenia. Język nie jest i nie może być obrazem tego, co transcendentne. Świat ponadmysłowy co prawda istnieje, ale my nie mamy do niego dostępu. A zatem, co jeśli „t a m t e n ś w i a t” j e s t, a l e t u t a j?

Należałoby również zapytać, czy Kafka jest pisarzem religijnym. Blanchot wykazał doskonałe zrozumienie tego problemu:

Dla jednych Kafka to myśliciel religijny [...], dla innych jest to humanista żyjący w świecie bez nadziei [...]. Według pani Magdy Kafka odnajduje swą główną siłę w ateizmie. Dla kogoś innego znów tamten świat istnieje, ale jest niedostępny; być może zły, być może absurdalny. Dla jeszcze innego nie ma ani zaświatów, ani ruchu ku nim; jesteśmy w immanentności (Blanchot 1996: 55).

Jest to zatem kwestia dyskusyjna — Zamek immanentny czy transcendentny — zależna od tego, z jakim duchowym wyposażeniem i nastawieniem wkraczamy do kafkowskiego świata. Nieco przekornie można stwierdzić, że Kafka jako „kontynuator” tradycji żydowskiej wydaje się tak samo autentyczny jak Kafka ateista. Pod warunkiem, że chodzi tu o ateizm w rozumieniu Lévinasa czy Adorna. Lévinas twierdził, że odziedzenie, całkowita separacja, jest ateistyczna, ponieważ nie zostawia miejsca na Boga, odmawia partycypacji. Gdy człowiek jest całkowicie sam, osobny, „żyje na zewnątrz Boga, u siebie, jest sobą, egoizmem” (Lévinas 1998: 52). Kafka wcale nie pyta o to, czy Sędzia istnieje. Powiada wręcz: „nie miałem wcześniej pojęcia, dlaczego na pytania nie otrzymuję odpowiedzi; dzisiaj nie pojmuję, jak mogłem wierzyć, że mogę pytać. A przecież ja nie wierzyłem wcale, tylko pytałem” (Kafka 2007: 48; wyróżnienie K. E.). Na dodatek wyznaje jeszcze: „religie bywają zagubione jak ludzie” (Kafka 1995: 68). Wydaje się więc budować metafizykę opartą na niesłuchanej intelektualnej uczciwości, bardzo wymagającą, piękną i chwilami trudną do udźwignięcia. Kafkowska u f n o ś ć b e z p y t a ń, wyposażona w etykę i wytrwałość, należy bez wątpienia do wspólnego dobra współczesnej filozofii żydowskiej, do której należą także Lévinas, Yeshayahu Leibowitz i Franz Rosenzweig. Nikt, kto potrzebuje znaków, magii, pocieszenia, pełnego czułości wizerunku boskiej pomocy i myślenia życzeniowego — nie pójdzie za Kafką.

„Nie jest pan ani z zamku, ani ze wsi. Pan jest niczym [...]. Jest pan człowiekiem obcym, ponadliczbowym, który wszędzie zawadza” (Kafka 2008: 63) — mówi oberżystka do geometry. Wykluczenie, wygnanie, obcość, izolacja pojawiają się w dziełach Kafki, ale za kluczowe zagadnienie

należy uznać samotność, czyli separację. W judaizmie „świat stworzony jest wyraźnie odseparowany od Boga” (Lipszyc 2009: 77), ale dzięki temu możliwe jest autentyczne braterstwo. W przypadku Kafki mamy do czynienia z samotnością głęboko aporetyczną i dwuznaczną. Pisał: „Pogranicze samotności i wspólnoty [...] zapuściłem tam korzenie głębiej niż w samej samotności” (Kafka 1969: 422). Aporia była dla Kafki osłoną, owym niespokojnym „pomiędzy”, z którego powstawały słowa podniesione do rangi najwyższej zasady. „Muszę wiele przebywać sam [...]. Strach przed związaniem się, przed rozplątaniem się w kimś. Wtedy nie byłbym już nigdy więcej sam” (Kafka 1969: 238). Nie uznawał dialektyki. Obsesyjnie obawiał się zjednoczenia przeciwieństw — samotności i wspólnoty — czyli zniesienia różnicy, swojej inności. Bał się utracić samego siebie i możliwości pisania. Dla Kafki „pogodzić się z życiem” oznaczałoby stracić życie. Właśnie z tego lęku powstała aporia — pojednanie przeciwieństw bez możliwości syntezy, współistnienie przy zachowaniu odrębności.

Absolutna separacja między światem a Bogiem w dziełach Kafki nie umożliwia żadnej formy kontaktu. Pisał: „Jesteśmy od Boga odgradzeni z obydwu stron: z naszej strony przez grzech pierworodny, z Jego — przez drzewo życia” (Kafka 1969: 435). Z tego impasu Kafka nie potrafił się wydostać, nie odnalazł także nadziei w miłości. Pisał wszak: „kochać nie umiem” (Kafka 1969: 435) oraz „we dwoje czuję się bardziej opuszczony niż sam” (Kafka 1969: 447). Wybrał świadomość, że B ó g j e s t , a l e n i e o s i ą g a l n y . Kafka odrzucił miłość z taką samą stanowczością, z jaką odrzuciłby mistycyzm i rozplątanie się w bóstwie. Można przywołać tutaj słowa Jacobsena: „dusza jest zawsze samotna. Kłamstwem jest wiara w zespolenie się duszy z duszą. Ani z matką, co nas brała na swe ramiona, ani z przyjacielem, ani z żoną, która spoczywała na naszym sercu” (Jacobsen 1963: 238). Przewyciężenie, zniesienie lub chociażby zawieszenie samotności i separacji nie jest możliwe na drodze zjednoczenia. Musiałoby bowiem zostać poprzedzone całkowitym zrozumieniem w oczach drugiego człowieka. Kafka sądził, że „mieć” kogoś, kto by rozumiał, oznacza — „mieć Boga”. Można to również rozumieć jako „mieć pewność”, prawo, posiadać miejsce dla siebie w cudzym wnętrzu — zyskać nie tylko sąd, ale i miłosierdzie innego. I znów powracamy do „świata tutaj”, ciężar odpowiedzialności zostaje bowiem przeniesiony na człowieka — inny warunkuje moją relację z Bogiem. Pozostaje jeszcze inna możliwość — przestrzeń bez lęku, w której człowiek może poczuć się bezpiecznie. Jeśli nie jest nią miłość i nie jest samotność, to musi nią być pisanie. Pisanie jako forma modlitwy. Cisza myślenia. P r ó b a u f n o ś c i — jedyne, na co człowiek może sobie pozwolić, bo „przecież nie wie-

my, co jest ważne” (Felstiner 2010: 217). Jak pisał Kafka: „Jest wiele nadziei — dla Boga — nieskończenie wiele nadziei — tylko nie dla nas”³. Pozostaje zaufać, chociaż nawet nie wiemy komu. Zdaniem Blanchota w tekstach Kafki: „Bóg nie może osiągnąć nas, a my jego” (s. 109).

Kafka wybrał cel niedostępny, prawdę przeznaczoną tylko dla niego, nieprzekazywalną i niezrozumiałą dla innych. W takim sensie można by powiedzieć, że nie samo pisanie było tutaj najistotniejsze, tylko sam wybór pisania. Integralny radykalizm wyboru, chociaż podszyty lękiem i zwątpieniem. Jednak któż z nas się nie boi, płynąc pod prąd, podejmując decyzje niezrozumiałe dla innych, którym musi być posłuszny? To jest właśnie próba ufności. *G o t o w o ś ć , b y u t r a c i ć w s z y s t k o , n i e z y s k a w s z y n i c z e g o*. Decydując się na takie rozumienie pism Kafki, należałoby odrzucić „piekło metafizyki” (s. 6) i „krzyk rozpaczny” (s. 63) na rzecz jakiegoś metafizycznego ogołocenia, ufności większej niż nadzieja. Niemniej jednak „krzyk rozpaczny” Camusa jest tutaj równo-uprawniony. Tak samo jak ufność, która trwa, mimo wszystko. Nienasyce-
nienie nie ma końca.

Kafka znał granice tego, co ludzkie, i wiedział, jak trudno jest żyć na pograniczu. A im większe dzieło, tym większej wymaga dojrzałości i duchowego otwarcia. To, że jeszcze-nie-wiemy, jest nieodłącznym komponentem nienasyce-
nienia. Do prawdziwej, autentycznej myśli powraca się czasami wiele razy, rozpoznaje w innych książkach, machinalnie wyławia z codziennego języka komunikacji. *Nienasyce-
nienie. Filozofowie o Kafce* jest bez wątpienia książką niezwykłą, potrzebną, poruszającą i odkrywczą, ponieważ pozwala zbliżyć się do Kafki w najbardziej skuteczny sposób, oglądając go w oczach innych, a potem znajdując do niego własną drogę. Tak oto, zgodnie z myślą Blanchota, „sztuka staje się miejscem nienasyce-
nienia i bezpieczeństwa” (Blanchot 1996: 103), a także początkiem filozoficznej fascynacji.

Kinga Elert

BIBLIOGRAFIA

- BIEŃKOWSKI, Zbigniew (1969): Nad dziennikami Kafki, [w:] Franz KAFKA, *Dzienniki (1910–1923)*, przeł. J. Werter, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
 BROD, Max (1921): Der Dichter Franz Kafka, *Die Neue Rundschau* 11, 1210–1216.
 BLANCHOT, Maurice (1996): *Wokół Kafki*, przeł. K. Kocjan, Warszawa: Wydawnictwo KR.
 FELSTINER, John (2010): *Paul Celan. Poeta, ocalony, Żyd*, przeł. M. Tomal i M. Tomal, Kraków/Budapeszt: Wydawnictwo Austeria.

³ Cyt. za: Brod (1921: 1213).

- GRÖZINGER, Karl E. (2006): *Kafka a Kabala. Pierwiastek żydowski w dziele i myśleniu Franza Kafki*, przeł. J. Güntner, Kraków: Wydawnictwo Austeria.
- JACOBSEN, Jens P. (1963): *Niels Lyhne*, przeł. M. Dąbrowska, Warszawa: PIW.
- KAFKA, Franz (1969): *Dzienniki (1910–1923)*, przeł. J. Werter, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- KAFKA, Franz (1993): *Wyrok*, przeł. J. Kydryński, Warszawa: Wydawnictwo Puls.
- KAFKA, Franz (1995): *Osiem notatników*, przeł. B. L. Surowska, Gdańsk: Wydawnictwo „Atext”.
- KAFKA, Franz (2007): *Aforyzmy z Zürau*, przeł. R. Calasso, Kraków: Wydawnictwo EMG.
- KAFKA, Franz (2008): *Zamek*, przeł. K. Radziwiłł, K. Truchanowski, Warszawa: PIW.
- LÉVINAS, Emmanuel (1991): *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, Gdynia: Wydawnictwo „Atext”.
- LÉVINAS, Emmanuel (1998): *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa: PWN.
- LIPSZYC, Adam (2009): *Ślad judaizmu w filozofii XX wieku*, Warszawa: Fundacja Imienia Profesora Mojżesza Schorra.