

Recenzja rozprawy doktorskiej mgr. Mateusza Sawczyna pt. *Od mitu do filozofii. Giorgio Colli jako spadkobierca myśli Fryderyka Nietzschego*.

W swojej pracy Pan mgr Mateusz Sawczyn podjął się omówienia całości związków między myślą Giorgio Collego a filozofią Fryderyka Nietzschego, a konkretnie – „analizy stopnia wpływu Collego na recepcję myśli Nietzschego” (s. 5), czy też, precyzyjniej – odpowiedzi na pytanie: czy Colli „wniósł istotny wkład w recepcję myśli niemieckiego filozofa”? (s. 200). Tytuł pracy, w którym mowa jest o Collim jako „spadkobiercy myśli” Nietzschego, pozwala wnosić, że ów wkład jest w ocenie Doktoranta decydujący i że odnosi się on – taka jest zapowiedziana teza pracy – do „wspólnego podłoża ich dociekań, a mianowicie filozoficznej refleksji nad mitem jako źródłem prawdy o człowieku wykraczającej poza ramy racjonalności” (s. 6).

Podjęcie powyższego tematu jest ze wszelkich miar zasadne i potrzebne. Colli nie jest w Polsce bliżej znany, nawet w środowisku badaczy zajmujących się myślą Nietzschego – nie mówiąc o humanistyce w ogóle – a jeśli, to znajomość ta sprowadza się do dość szczątkowej wiedzy sprowadzającej się do przekonania, że Colli zweryfikował Nietzscheańskie rozumienie związku między Dionizosem i Apollem (w ich filologiczno-filozoficznym znaczeniu), zastępując ich przeciwieństwo, jak u Nietzschego, ich jednością i dopełnianiem się. Wydaje się, że brak szerszej obecności myśli Collego w kręgu nietzscheanistów jest po części zrozumiały, gdyż nie przedstawił on rozbudowanej wykładni myśli Nietzschego, co więcej, i tu uprzedzam rozważania Sawczyna, według niego Colli nie tyle przedstawia jej wykładnię, co z Nietzschem współmyśli, wychodząc od podjętych przez niego tematów i intuicji – dotyczących rozumienia Apollina, Dionizosa, Ariadny, znaczenia mitu i ukonstytuowania się abstrakcyjnej racjonalności jako źródła kryzysu kultury zachodniej – i zarazem je weryfikuje i koryguje poprzez samodzielne odwołanie się do źródeł starożytnych. Swoją pracą Autor pragnie zmienić ten stan rzeczy, przywrócić znaczenie Collemu nie tylko jako znawcy Nietzschego, ale i jako samodzielnemu twórcy, to znaczy jako filologowi (badaczowi starożytności) i filozofowi (autorowi *Filozofii ekspresji*) w Polsce pod tym względem praktycznie zapoznanemu (poza kilkoma publikacjami), w jeszcze większym stopniu niż jego rozumienie Nietzschego.

Swoją tezę o Collim jako spadkobiercy Nietzschego Doktorant chce przeprowadzić poprzez uwzględnienie całości jego dorobku intelektualnego, mającego stanowić rozumiejący kontekst dla pełniejszego zbadania wpływu myśli Nietzschego na myśl włoskiego filozofa.

Fakt ten uwzględnia konstrukcja pracy, logiczna, przejrzysta, pozwalająca dobrze skonceptualizować jej tematykę. Poza *Wstępem*, w którym Autor dobrze przedstawia i uzasadnia zamysł pracy, składa się ona z trzech rozdziałów. W pierwszym omawia on całość aktywności intelektualnej Collego, jego biografię, recepcję jego twórczości, następnie dzieje

edycji dzieł Nietzschego jako kontekstu powstania edycji Collego i Montinariiego, edycji kanonicznej. W rozdziale drugim omawia figurę Ariadny jako punktu wyjścia dla rozumienia związku między apollińskością i dionizyjskością u Nietzschego i u Collego, i wreszcie w trzecim konfrontuje już w szerszym planie myśl obu filozofów. Pracę zwieńcza *Zakończenie*.

Omówię teraz pokrótce zawartość poszczególnych rozdziałów, poddając ją ocenie, oceny bardziej ogólne pozostawiając już na koniec.

W rozdziale pierwszym pt. *Giorgio Colli – filozof, filolog, współtwórca edycji krytycznej dzieł zebranych Nietzschego* Autor zarysowuje biografię intelektualną Collego, następnie omawia recepcję jego dzieł na świecie, czyniąc to w sposób systematyczny, poglądowy (tabele, zestawienia) i tym samym nader przejrzysty. Doszedł do konkluzji, że najbardziej tłumaczonym dziełem włoskiego myśliciela są *Narodziny filozofii*, i że Colli jest rozpoznawalny przede wszystkim jako komentator myśli Nietzschego prowadzący z nim dialog oraz jako znawca starożytności. Z kolei równie systematyczne przebadanie recepcji jego twórczości w prasie i telewizji aż po dzień dzisiejszy pozwala mu skonstatować wrastające zainteresowanie włoskim myślicielem. Badanie to jest nie tylko enumeratywne, lecz zawiera często krótkie przedstawienie idei przewodniej istotniejszych publikacji. Warto zwrócić uwagę, że przy omówieniu publikacji Moreya Autor deklaruje podtrzymanie jego stanowiska dotyczącego stosunku Collego do Nietzschego – Nietzsche i Colli różnią się w interpretacji starożytnej Grecji, lecz Colli rozwija „ukryte możliwości Nietzscheańskich rozwiązań”, „bez zdradzania ducha oryginału” (s. 47). Za źródło małej znajomości Collego jako samodzielnego myśliciela (najbardziej znany jest we Włoszech, w Hiszpanii, też we Francji, w Niemczech zaś jako edytor i komentator dzieł Nietzschego) Doktorant uznaje brak przekładów jego dzieł, nie zaś ich małe znaczenie. Należałoby jednak dodać, że za ten stan rzeczy w ostatnich dekadach minionego wieku i w początkach obecnego odpowiadała dominacja poststrukturalizmu, dekonstrukcjonizmu, postmodernizmu, a więc kierunków w znacznej mierze przeciwnych myśli Collego (z Collim łączyła je jednak krytyka racjonalizmu, przedstawienia i podmiotu), również wychodzących od myśli Nietzschego, lecz z jej okresu późnego, uznanego za reprezentujący jej szczytowe osiągnięcie, gdy tymczasem Colli skupił się na okresie pisania *Narodzin tragedii*. Autor uznaje, że jego spuścizna może nadal inspirować, np. w kwestii „orficko-dionizyjskiej wizji narodzin filozofii” (s. 55). Dalej rzetelnie i kompetentnie omawia historię wydawania dzieł Nietzschego jako tła dla omówienia powstania kanonicznej edycji Collego-Montinariiego, i ukazania jej losów w różnych krajach. Właśnie ta monumentalna edycja odpowiada w przekonaniu Autora za postrzeganie Collego przede wszystkim jako edytora i komentatora (poza wspomnianymi już krajami).

Omawiany rozdział liczy ponad 1/3 objętości pracy. Można by się zastanowić, czy nie jest on za obszerny. Wydaje się jednak, że w takim kształcie jest zasadny i potrzebny. Stanowi, polegając na deklaracji Autora, najobszerniejsze w światowej literaturze przedmiotu omówienie recepcji dzieła Collego, i jako takie, wobec jego słabej znajomości w Polsce, ma „umożliwić zmianę tego stanu rzeczy poprzez wskazanie możliwego kierunku badań nad spuścizną Collego i określenie odpowiedniej literatury przedmiotu” (s. 6-7). Uzasadnienie to jest przekonujące; nie sposób nie zauważyć też olbrzymiej pracy, jaką Doktorant włożył w jej omówienie.



Rozdział drugi pt. *Ariadna jako przewodniczka Collega po labiryncie interpretacji filozofii Nietzschego* poświęcony jest postaci Ariadny, w której świetle Autor, idący tu za samym Collim, zamierza naświetlić związek między Apollinem i Dionizosem, decydujący dla rozumienia myśli Nietzschego i Collega. Najpierw omawia wykładnię Ariadny przedstawioną przez tego ostatniego, wychodzącą od nieznanego jeszcze Nietzschemu mitu kreteńskiego, który pozwala Collemu powiązać występującą w nim postać Pani Labiryntu z Ariadną i określić jejże dwoistą naturę (boską i ludzką). W celu zbadania zasadności powyższej wykładni, Autor zestawia ze sobą (tabelka) różne wersje mitu Ariadny występujące u starożytnych pisarzy, poetów i filozofów pod kątem boskości jej natury (boskiej czy ludzkiej), jej relacji z Tezeuszem i Dionizosem i losu Ariadny. W rezultacie wskazuje na błędne przypisanie jej boskości (pierwotna wersja mitu) przez Collego Hezjodowi i Homerowi, a także na występowanie u nich, jak również u Owidiusza szczątkowej pamięci o Pani Labiryntu, wbrew Collemu nazbyt silnie rozróżniającemu wersję kreteńską (boskość Ariadny) od wersji nowszej, uznającej jej ludzką naturę, która z chwilą jej śmierci przekształca się w naturę boską. Następnie Sawczyn skrupulatnie, i ponownie pogładowo (tabelka), bada i omawia występowanie i znaczenie postaci Ariadny u Nietzschego, co zasadnie pozwala mu odrzucić jej biograficzną wykładnię jako Cosimy Wagner i Wagnera jako Dionizosa. Miałbym tu pewną sugestię co do lektury fragmentu z *Poza dobrem i złem* (par. 295), w którym pojawia się Ariadna i którego znaczenie zdaniem Autora trudno określić. Występujące w nim określenia „silny” i „głęboki” w odniesieniu do Ariadny i ludzi interpretuje jako, odpowiednio – „konsekwentny” i „zaangażowanie we własne sumienie intelektualne” (s. 99), czyli, dopowiedzmy, prawdziwość w znaczeniu egzystencjalnym jako zaangażowanie w subiektywnie przyswojoną prawdę. Interpretacja ta jest zasadna. Można by jednak „głęboki” odnieść również do znanego przeciwstawienia – z początku *Przedmowy do Poza dobrem i złem* – filozofa dogmatyka i prawdy jako kobiety, prawdy głębokiej i niedostępnej dla racjonalnego poznania, co korespondowałoby z notatką z 1877, w której Ariadna jawi się Nietzschemu jako labirynt, labiryntową prawdą istnienia. A zatem powinna ona stać się głębią, labiryntem, odzyskać swą boską naturę. Ale to tylko pewna możliwość interpretacyjna. Omawiając *Żale Ariadny* Autor w sposób przekonujący pokazuje antyczne źródła jej obrazu u Nietzschego – „tajemniczość i nieodgadniona natura, symbolizująca labirynt” (s. 111) – korespondującego z nieznanym mu motywem Pani Labiryntu. Przedstawiając wykładni obrazu Ariadny u Nietzschego występuje przeciwko jego interpretacji biograficznej (szkoda, że przywołując tu za del Caro stanowisko Podacha nie podał jego tekstów interpretację tę rozwijających) i zasadnie uznaje pisane w początkach jego załamania *Dytyramby dionizyjskie* za pełnoprawną „część dorobku filozoficznego”. Należy się też zgodzić z uznaniem, przy omówieniu krytyki dekadencji Wagnera przez Nietzschego, że miała ona charakter przede wszystkim filozoficzny, nie personalny. Miałbym tu dwie uwagi. Wypada zaakceptować przywołane przez Autora opinie Montinariego o przypisaniu przez Nietzschego naturalnego charakteru dekadencji, a więc jako przejawu życia, tegoż osłabienia i wysubtelnienia. Dodam, że ujęcie to było popularne na obrzeżach myśli oświeceniowej w XVIII wiecznej Francji, gdzie podkreślano, że rozwój cywilizacyjny kończy się wysubtelnieniem i wyrafinowaniem smaku oraz pojawieniem się sztuki, literatury. Niemniej jednak należy też dodać, że myśl Nietzschego jest tu dwoista, w jego konkretnych opisach nie jest bowiem do końca jasne, czy ujmuje on dekadencję w jej



rozumieniu „naturalnym”, niejako neutralnym, czy też czyni to w perspektywie rozwoju stanowiącego przedmiot jego ataku nihilizmu jako procesu powszechnodziejowego, o którym incydentalnie traktuje sekcja 4.2.2 pt. *Przemiany nihilizmu*; Autor za del Caro i Salaquardą interpretuje w niej los Ariadny i relację między Tezeuszem a Dionizosem w kategoriach relacji między nihilizmem pasywnym a nihilizmem aktywnym, przekształcenia negacji w afirmację oraz przemiany Ariadny. Wydaje się, że w opisie dekadencji nowoczesności Nietzsche podkreśla jej aspekt nihilistyczny, aczkolwiek samą dekadencję, jak i nowoczesność ocenia ambiwalentnie i dialektycznie, wskazując na te jej cechy – ciekawość, wysubtelnienie psychiki, refleksyjność, duch eksperymentowania), które w następstwie przewartościowania mają zostać przyswojone, lecz już na podstawie innej zasady (aktywnej woli mocy). Wydaje się, że istnieje różnica np. między opisem dekadencji cywilizacji antycznej, stanowiącej jej kres, a opisem dekadencji nowoczesnej, stanowiącej końcową fazę nihilizmu pasywnego. Warto też dodać, że dekadencję nowoczesną Nietzsche odkrywco ujmuje jako formację późnoromantyczną (jej eksponentami byli dlań Schopenhauer, Wagner, Baudelaire), czyli to, co dziś zwiemy modernizmem europejskim, widząc w niej zarazem dekadencją transformację chrześcijaństwa (ekscesywne przekraczanie rzeczywistości ku temu, co nieskończone). Druga uwaga dotyczy ważnej cechy dekadencji nowoczesnej, jaką dla Nietzschego stanowi autonomizacja części wobec całości (na różnych jej poziomach) jako siły integrującej, nadającej im sens. Ten motyw, istotny dla krytyki Wagnera, Autor przywołuje dopiero nieco później, kierując go niefortunnie przeciwko wykładni Deleuze’a w kontekście omówienia podkreślanego przez tego ostatniego antydialektycznego charakteru myśli Nietzschego. Wykładnię tę określa bowiem jako dekadencją (sic!), gdyż wyizolowuje ona zdanie o afirmacji z „tekstu źródłowego, ale i z kontekstu życia” (s. 138), nie odnosi jej do całości filozofii dionizyjskiej.

Dalej Doktorant omawia właśnie Collego rozumienie mitu Ariadny w świetle jego całego rozumienia myśli Nietzschego. Trafnie przywołuje dwa kluczowe elementy: podkreślenie przez Deleuze’a podwójnej afirmacji (pierwszą jest Dionizos, drugą Ariadna) oraz selektywności wiecznego powrotu. Wskazuje polemicznie na systemową spójność jego wykładni zapoznającej napięcia i sprzeczności filozofii Nietzschego i zarazem zniekształcającej, w kontekście wiecznego powrotu, rozumienie relacji między Ariadną i Dionizosem. Wypada się zgodzić z zarzutem Autora dotyczącym, że tak powiem, systemowej nadinterpretacji myśli Nietzschego. Niemniej jednak należy wziąć pod uwagę, że Deleuze odnosi się, w przeciwieństwie do Collego, do późnej myśli Nietzschego, z centralną dla niej ideą stawania się, teorii sił, woli mocy, wiecznego powrotu, i w ich świetle rozważa znaczenie mitu Ariadny, a także relację między Dionizosem i Apollinem w jego myśli, rozumianą inaczej niż w jej wczesnym okresie. W tej perspektywie rzecz ujmując, sądzę, że krytyka Autora jest nazbyt surowa, gdy dezawuuje on wykładnię Deleuze’a, odmawiając wręcz uznania jej za wykładnię i traktując jako oryginalną filozofię. Tym samym nie próbuje zrozumieć intencji Deleuze’a, usiłującego zrozumieć myśl Nietzschego. Autor pisze o podwójnej, dlań niezrozumiałej afirmacji, tymczasem Deleuze po prostu usiłuje spekulatywnie ugruntować centralną dla myśli Nietzschego ideę twórczego stawania się, jakie ma się ukonstytuować w rezultacie przewartościowania. Chodzi o to, by stawanie stało się zasadą istnienia (stąd afirmacja afirmacji), a nie tylko poszczególnym aktem woli (pierwsza afirmacja), zagrożonym przez triumf sił reaktywnych i stawanie się nihilistyczne. Zgadza się, u Nietzschego nie ma takiej



kategoryzacji, ale Deleuze doprowadza właśnie do końca logikę idei stawania się w kategoriach teorii sił, stanowiącej jednak ważny aspekt myśli niemieckiego filozofa. Podobnie rzecz się ma z ideą wiecznego powrotu i jego selektywnej mocy, występującej u Nietzschego na poziomie etycznym, przeniesionej przez francuskiego filozofa na poziom ontologiczny, mający gwarantować stawaniu się jego twórczy, zradzający nowe jakości charakter. Polemika Autora z tą ideą, trafnie podkreślającego eksperymentalny charakter wiecznego powrotu u Nietzschego, nie wyczerpuje jednak całości kontrargumentu. A mianowicie, gdy przywołuje znaną przypowieść o przedstawiającym cykliczną wersję wiecznego powrotu karle z *Zaratustry*, wskazuje na odpowiedź Zaratustry „nie ułatwiał sobie sprawy” i na niej kończy ten polemiczny wątek. Zapoznaje w ten sposób kolejną przypowieść – o pasterzu odgryzającym głowę wężowi, który wpadł do jego gardła. W ten sposób Nietzsche wskazuje na aktywizm człowieka decydujący o kształcie jego przyszłości i będący podstawą rozumienia wiecznego powrotu. Przywołany przez Autora znany fragment z *Wiedzy radosnej*, dotyczący powracania, nie przeczy temu ujęciu, przeciwnie, potwierdza go. Nie chodzi w nim bowiem o cykliczne znaczenie powtarzania, lecz o jego znaczenie etyczne, ujęte w trybie hipotetycznym, mające uzasadnić aktywizm jednostki, mobilizować jej twórcze siły, aby postępowała tak, *jak gdyby* swoim czynem miała rozstrzygać na wieczność o swoim losie, o swoim powracaniu. Wskazując na te wątki, by dopełnić wątki nietzscheańskie i skorygować przesadny krytycyzm Autora wobec Deleuze’a, którego wykładni, powtórzmy, nie uznaje za wykładnię, lecz za „oryginalną filozofię jedynie podpisaną nazwiskiem niemieckiego filozofa” (s. 38). Tymczasem Deleuze jest znakomitym interpretatorem jego myśli, choć oczywiście jego, energetyczna, wykładnia jest zdecydowanie jednostronna, gdyż absolutyzuje jej jeden aspekt, a mianowicie teorię sił oraz wolę mocy, zapoznając przy tym jej wiele ważnych, antropologiczno-egzystencjalnych aspektów (problem kultury, historii, egzystencjalnego doświadczenia świata). Przesadna krytyka Deleuze’a służy niewątpliwie Autorowi do przeciwstawienia go Collemu uznanemu za „spadkobiercę” Nietzschego, który jego myśli nie interpretował, lecz twórczo ją rozwijał.

Ciekawa i instruktywna jest z kolei analiza postaci Ariadny u Collego. Autor przekonująco pokazuje mankament jego wykładni polegający na tezie o dwóch wersjach mitu Pani Labiryntu, podkreślając dwoistą naturę Ariadny. Cennym elementem próby zrozumienia jej przez Collego jest usytuowanie tej próby w całym kontekście jego myśli, a także analiza rozbieżności między Collem a Nietzschem dotyczących rozumienia związku między Dionizosem i Apollinem. Wskazując na ich jedność i dopełnianie się, a nie ich opozycję, jak u Nietzschego, na zapoznanie przez niego wiążącej Apollina z Dionizosem wieszczkiej funkcji tego pierwszego jako boga wyroczni delfickiej, boga manii i szaleństwa (dionizyjska ekstaza zapośredniczona apollińskim słowem), zarazem odwraca rozumienie Nietzschego odnoszące się do ich pochodzenia. W przeciwieństwie do ujęcia Nietzschego, to kult Dionizosa jest rdzennie grecki, natomiast kult Apollina przybył spoza Grecji. Autor podkreśla ponownie, że Colli nie wyklada myśli Nietzschego, lecz wychodząc od obecnej w niej problematyki, koryguje ją poprzez ponowne przebadanie źródeł starożytnych, i czyni to lepiej; nie wyklada więc intencji swojego poprzednika, lecz poddaje krytyce ich „zastosowanie”. W tym kontekście zwraca uwagę na zbieżność między Collem i Deleuze’em w odniesieniu do motywu transformacji, nieobecnego w innych wykładniach i opartego na tezie o dwoistej naturze Ariadny oraz określającego inną dynamikę relacji między Apollinem i Dionizosem, choć jego zdaniem Nietzsche trafnie określa



„kompetencje” obu bogów. Pomimo niewątpliwego sympatyzowania z myślą Collego, zarzuca mu, jeśli dobrze rozumiem to stwierdzenie, „przemieszanie filologii z filozofią”, teoretyzowanie „źródeł mitycznych”.

Ostatni rozdział pt. *Nietzsche contra Colli* poświęcony jest całościowemu porównaniu myśli Nietzschego i Collego, przy czym Autor analizuje, tak jak w poprzednich analizach, przede wszystkim wczesną twórczość Nietzschego, w odniesieniu do której Colli prowadzi z Nietzschem „dialog”. Na początku omawia kompetentnie poglądy Nietzschego z tego okresu – dotyczące Dionizosa, Apollina, relacji między nimi, tragedii attyckiej jako pojednania estetycznego. Miałbym tu trzy drobne uwagi. W odniesieniu do ewolucji kategorii dionizyjskości u Nietzschego Autor stwierdza, że w jego późnej filozofii jest ona powiązana z wolą „w ramach etyki” (s. 153) – lepiej byłoby powiedzieć o antropologicznym wymiarze woli mocy, zaś etyka jest jego aspektem, zresztą w specyficznym nietzscheńskim znaczeniu tego terminu. Druga uwaga – omawiając istotę i funkcję sztuki u Nietzschego (tragedia grecka), Autor odwołuje się do opinii B. Barana, zgodnie z którą symbole „oddają prawdę przez pozór”, co oznacza, że „nie są prawdziwe, lecz prawdopodobne” (s. 161). Jak sądzę, twierdzenie to odnosi się do *Światopoglądu dionizyjskiego*, w którym Nietzsche wprost je podtrzymuje, lecz nie do *Narodzin tragedii*. Gdy z kolei omawiając perspektywizm Nietzschego, Doktorant uznaje, że wraz z dogmatyzmem odrzuca on sceptycyzm, można by uściślić, że odrzuca sceptycyzm radykalny, relatywistyczny, paraliżujący aktywność, lecz nie sceptycyzm aktywny, będący na służbie twórczego, bezwzględного działania, skorelowany z przypisanym przez Nietzschego nowoczesności duchem eksperymentowania.

Dalej Autor przekonująco analizuje podobieństwa i różnice między Nietzschem i Collim w odniesieniu do Apollina, wskazując przy tym na pewną nieścisłość w Nietzscheańskim rozumieniu tego boga przez Collego (nie dostrzegł on w nim „postaci szamańskiej”, aczkolwiek Nietzsche zamknął ją w świecie pozorów). Instruktywne są analizy podmiotu, jego genezy, a także rozumienia sztuki (jako aperspektywicznej i zarazem subiektywnej), odwołujące się do oryginalnej myśli Collego. W tym kontekście drobna uwaga – Autor pisze o tym wczesnym okresie myśli Nietzschego jako „inspirowanym – za pośrednictwem Schopenhauera – hinduizmem” (s. 181). Otóż stanowiący o istocie sztuki tragicznej bezinteresowny ogląd odsyła do Kanta, o czym zresztą Autor pisze, a związana z nim dezindywidualizacja podmiotu nie oznacza u Nietzschego, jak u Schopenhauera i w hinduizmie, unicestwienia woli życia, lecz jej afirmację, w poznaniu tragicznym, na jej wyższym, dionizyjskim, metafizycznym poziomie.

W podrozdziale drugim poświęconym kryzysowi kultury Autor sprawnie przedstawia poglądy Collego i następnie Nietzschego w odniesieniu do istoty kryzysu, upadku mitu, powstania kultury opartej na podstawach racjonalno-teoretycznych. Miałbym kilka uzupełniających uwag. W polemice z Collim przypisującym swojemu poprzednikowi przekonanie o „kłamlivosti samej istoty filozofii” (s. 184) Sawczyn uznaje, że przekonanie to jest błędne, ponieważ Nietzsche nie uznaje prawdy, głosząc znoszący dyktomię tę perspektywizm. Z przekonaniem tym wypada się zasadniczo zgodzić, nie mniej jednak kwestia jest bardziej złożona, będąc jedną z kluczowych dla rozumienia myśli Nietzschego i stanowiąc przedmiot węzłowego sporu interpretacyjnego. Otóż w ramach perspektywizmu waloryzował on perspektywy poprzez odnoszenie ich do kryterium praktycznego, nie teoretycznego. Widział je



bowiem w bogactwie perspektyw, w ich zdolności stymulowania i intensyfikowania życia, pobudzania do twórczego działania. I jeszcze uwaga dotycząca genealogii, stosowanej według Autora, idącego za H. Buczyńską-Garewicz, przez Nietzschego i Collego w odniesieniu do starożytnej Grecji. Autor tylko wspomina o genealogii, a dobrze byłoby poświęcić jej kilka słów – w tym wskazać i na jej istotę – również z tego względu, że w *Z genealogii moralności* Nietzsche odnosił ją do całego procesu dziejowego, w swym opisie genezy moralności kładąc nacisk na ludy pierwotne i na powstanie chrześcijaństwa. Tymczasem Doktorant ograniczył się do wskazania trzech typów historii z *Niewczesnych narodzin*, nie wskazując ich związku z genealogią, zaś kilka stron dalej przywołał krótką uwagę Buczyńskiej-Garewicz dotyczącą ogólnie samej genealogii. Gdy z kolei przywołuje krytykę kultury aleksandryjskiej, niszczącej integrującą siłę mitu, można by dodać, że ukazując jej eklektyzm, wielość zużywających się możliwości, Nietzsche wskazuje na relatywistyczne konsekwencje racjonalizmu – jest to o tyle ważne, że w opisie tym tkwi załączkowo przedstawiona przezeń w jego późnej twórczości diagnoza kryzysu nowoczesności, polegał on właśnie na załamaniu się racjonalizmu. Colli tego faktu nie zauważył, przeciwstawiając mit abstrakcyjnej racjonalności współczesnej kultury. I uwaga odnosząca się do roli wspólnoty. W swoim przedstawieniu Collego opisu genezy rozumu, autentycznego i nieautentycznego, Autor trafnie podkreśla znaczenie wspólnoty dla podtrzymania „żywej mowy”, niezbędnej dla istnienia rozumu autentycznego, wskazując na jej nieobecność w rozważaniach Nietzschego – rozumiem, że chodzi o późny okres jego twórczości. Wcześniej bowiem podkreślał znaczenie wspólnoty, tak jak znaczenie mowy przeciwstawionej pojęciom, znaczenie wspólnotowego wymiaru kultury, aczkolwiek wspólnotę ujmował hierarchicznie (niewolnictwo), podkreślając rolę wybitnych jednostek, „lekarzy kultury”, wielkich reformatorów-prawodawców przedstawiających ludowi wizję świata pozwalającą znieść jego tragizm. Gdy Autor omawia rolę mitu we współczesności w kontekście kultury, kładzie nacisk na określający go i podkreślany przez Collego konflikt jednostki i państwa, dodać należy, że określa on również myśl Nietzschego. W tym kontekście można by też wspomnieć o kulturotwórczej roli agonu przekształconego przez Sokratesa w dialektykę i porównać go z przedstawionym w pracy opisem dialektyki i jej zwyrodnienia według Collego.

W *Zakończeniu* Autor podsumowuje w sposób systematyczny, zwięzły i instruktywny swoje wcześniejsze analizy i ustalenia. Raz jeszcze podkreśla wkład Collego w recepcję myśli Nietzschego, nie polegający na dostarczeniu wykładni jego myśli, lecz na podjęciu jego dziedzictwa z okresu pisania *Narodzin tragedii* i jego twórczym rozwijaniu, łączącym tak jak w przypadku jego poprzednika filologię z filozofią.

Przechodzę do oceny końcowej, zaczynając od omówienia pozytywnych aspektów pracy, w niej dominujących. Doktorant zrealizował z powodzeniem postawione przed sobą zadanie – przebadawszy sumiennie i systematycznie całość związków między myślą Nietzschego a Collego przekonująco pokazał istotę wkładu tego ostatniego w recepcję myśli niemieckiego filozofa; do kwestii tej jednak jeszcze powrócę. Same te związki przeanalizował rzetelnie, uwzględniając przy tym nie tylko te aspekty myśli Collego, które odnosiły się wprost do filozofii Nietzschego, a więc jego opinie, komentarze, polemiki, ale i całość jego dorobku intelektualnego, filologicznego, filozoficznego, co pozwoliło mu rzucić pełniejsze światło na



całość tych związków, ukazać podobieństwa, jak i różnice między myślą obu myślicieli, w tym te, na które sam Colli nie zwrócił uwagi. Choć u mgr. Sawczyna widać fascynację postacią i myślą Collego, w swoich analizach zachował on niezbędny obiektywizm i krytycyzm, np. wówczas, gdy w wyniku skrupulatnego badania wskazywał na ograniczenia i mankamenty wykładni Collego. W tych momentach widać szczególnie samodzielny i twórczy charakter jego pracy, przynoszący cenne ustalenia, zwłaszcza w wymiarze badań filologicznych. Analizy Autora są w większości przekonujące, dobrze przeprowadzone i klarowne, zaś praca napisana jest w sposób czytelny. Podkreślić należy świetną znajomość dzieła Collego, którego jest on znakomitym znawcą i miłośnikiem, a także poświęconej mu literatury przedmiotu, dotyczy to również dzieła Nietzschego, ale w nieco mniejszym stopniu. Dużym walorem pracy jest korzystanie przez Autora z tekstów oryginalnych, zarówno Collego, jak i Nietzschego, aczkolwiek nie jest dla mnie jasne, dlaczego, jeśli chodzi o dzieła tego ostatniego, korzysta on w przypadku jednych – z przekładów polskich, a w przypadku innych – z dzieł oryginalnych. Sądzę, że swoją pracą Autor przyczyni się do zwrócenia większej uwagi na myśl Collego w naszym kraju.

Jeśli chodzi o słabości pracy, wymieniałbym ich kilka. Pierwsza dotyczyłaby kwestii związanych z wiodącą tezą pracy. Niewątpliwie Colli nie przedstawia interpretacji myśli Nietzschego, lecz podejmuje jej problematykę i opracowuje ją na nowo, prowadząc z Nietzschem twórczy „dialog”. Czy upoważnia to jednak do nazwania Collego jego spadkobiercą? Zapewne tak, jeśli tytuł ten ograniczyć do wczesnej twórczości autora *Narodzin tragedii*. Jednakże w swoich analizach, komentarzach i ocenach Autor poza nią wykracza, np. w odniesieniu do omówienia interpretacji Deleuze’a, problematyki perspektywizmu. Co prawda, wychodzi od kwestii dotyczących wykładni Ariadny, ale jednocześnie rozważa je w kontekście kluczowych idei tejże interpretacji, odnoszących się do późnej filozofii Nietzschego. Z interpretacją tą polemizuje (pomijam, czy zasadnie), dezawuuując przy tym niesłusznie jej status interpretacji. Czy zatem w tym kontekście słowo „spadkobierca” odnosi się również do całej filozofii Nietzschego i tym samym implikuje pomniejszenie znaczenia jej późnej, dojrzałej fazy, która przecież rozświetliła myśl Nietzschego, stając się przedmiotem niezliczonych interpretacji i badań i wywierając największy wpływ na rozwój filozofii współczesnej? Kwestię tę należałoby w *Zakończeniu* wyraźnie podjąć i przedyskutować. Tak samo kwestię rozgraniczenia pomiędzy interpretacją a twórczym wkładem w problematykę podniesioną przez obu myślicieli i w recepcję filozofii Nietzschego. To prawda, Autor ma rację pokazując twórczy, oryginalny wkład Collego w rozumienie fenomenów myśli i religii antycznej, do których odnosił się Nietzsche, ale wielkie interpretacje jego myśli, przedstawione np. przez Heideggera, Löwitha, Jaspersa, Bataille’a, Deleuze’a, nie były tylko „czystymi” interpretacjami, opierały się na założeniach filozoficznych, z niej przyjmowanych i ją twórczo rozwijających, tyle że interpretacje te dotyczyły późnej myśli Nietzschego. W jakiejś mierze powyżsi filozofowie też byli spadkobiercami Nietzschego; nie bez powodu przyjmuje się, że Nietzsche był poprzednikiem np. egzystencjalistów, poststrukturalistów, postmodernistów, i że rozwijali oni twórczo jego myśl. Granica jest tu więc płynna. I w tym wypadku przydałoby się przedyskutowanie powyższej kwestii. Wspominam o tym zwłaszcza w kontekście interpretacji Deleuze’a. *Last but not least* można też odnieść wrażenie, że Autor postrzega filozofię Nietzschego przez pryzmat myśli Collego i jego polemiki ze swym poprzednikiem, przez co zawęża pole jej



rozumienia i zapoznać jej złożoność i bogactwo, zwłaszcza w odniesieniu do jej późniejszej fazy, co wskazałem m.in. w kontekście krytyki interpretacji Deleuze'a, kwestii perspektywizmu czy dekadencji.

Sądzę, że gdyby Autor zamierzał opublikować pracę, powinien wyjaśnić i doprecyzować powyższe kwestie, tak rzeczowe, jak i metodologiczne.

Miałbym też uwagę do zamiennego nazywania filozofii Deleuze'a i też Foucaulta poststrukturalizmem i postmodernizmem; pomiędzy tymi nurtami istnieje jednak zasadnicza różnica (najogólniej mówiąc, postmodernizm uznaje kulturę za autentyczny wymiar ludzkiego istnienia, poststrukturaliści widzą w niej alienacyjny derywat subosobowych sił). Wspomnę jeszcze o redakcyjnym niedopracowaniu pracy (kilka zdań składniowo wadliwych, sporo literówek).

Wskazane słabości nie wpływają zasadniczo na moją ogólną ocenę pracy, którą oceniam pozytywnie, uznając ją za pracę ciekawą, oryginalną i wnoszącą wiele cennych ustaleń.

Wobec powyższego, po dokładnym zapoznaniu się z przekazaną mi do oceny rozprawą Pana mgr. Mateusza Sawczyńskiego stwierdzam, że w pełni spełnia ona wymogi stawiane pracom doktorskim, toteż opowiadam się za dopuszczeniem Doktoranta do dalszych etapów postępowania doktorskiego.