

UNIwersytet Śląski w Katowicach

Wydział Humanistyczny

Instytut Filozofii

Mateusz Sawczyn

Nr albumu: 8761

**OD MITU DO FILOZOFII. GIORGIO COLLI
JAKO SPADKOBIERCA MYŚLI FRYDERYKA
NIETZSCHEGO**

ROZPRAWA DOKTORSKA

PROMOTOR

dr hab. Mariusz Wojewoda, prof. UŚ

PROMOTOR POMOCNICZY

dr Sebastian Śpiewak

Katowice 2025

Podziękowania

Pragnę podziękować mojemu promotorowi, profesorowi Mariuszowi Wojewodzie za nieustające wsparcie i cierpliwość podczas długich lat powstawania tej rozprawy. Dziękuję również mojemu promotorowi pomocniczemu doktorowi Sebastianowi Śpiewakowi za cenne wskazówki dotyczące starożytności. Podziękowania należą się także doktorowi Maciejowi Stankowi, który zawsze zdołał znaleźć czas na kolejną rozmowę o Nietzsche, Collim i nie tylko.

Ponadto jestem wdzięczny pracownikom Szkoły Doktorskiej Uniwersytetu Śląskiego, a szczególnie profesor Alinie Świeściak-Fast, profesorowi Piotrowi Machurze i doktorowi Ryszardowi Knapkowi, którzy służyli dobrą radą przez cały proces mojego kształcenia w tej jednostce.

Dziękuję także moim polskim tutorom, prof. Stanisławowi Łojkowi oraz prof. Pawłowi Pieniążkowi, za podzielenie się swoją ekspertyzą dotyczącą myśli Nietzschego. *Grazie mille* kieruję natomiast do mojego włoskiego tutora Alessio Santoro, Luki Torrente i pozostałych członków Centro Studi Giorgio Colli za dyskusje o Collim, udostępnione materiały i gościnę w Turynie.

Wreszcie składam podziękowania rodzinie, motywującej mnie do dalszej pracy w momentach zwątpienia, zwłaszcza mojej mamie, Marzenie Sawczyn-Mogielnickiej, i bratu, Michałowi Sawczynowi.

Dedykacja

Dysertację dedykuję „ojcu delta bluesa”, Son House’owi, którego dionizyjskie melodie i apollińskie słowa pokrzepiały mnie w najtrudniejszych momentach starań o tytuł doktora – od rozmowy kwalifikacyjnej, przez liczne komisje, po złożenie dysertacji.

SPIS TREŚCI

WSTĘP	5
ROZDZIAŁ I GIORGIO COLLI – FILOZOF, FILOLOG, WSPÓŁTWÓRCA EDYCJI KRYTYCZNEJ DZIEŁ ZEBRANYCH NIETZSCHEGO	13
1. Giorgio Colli: biogram naukowy	13
1.1. Wczesne lata i Lukka	13
1.2. Colli jako nauczyciel	16
1.3. Colli jako tłumacz i redaktor	17
1.4. Colli jako filozof.....	19
2. Recepcja twórczości Collego	23
2.1 Przekłady dzieł Collego	23
2.2. O Collim i jego pracach	26
2.2.1. 1948-1979 – Colli i jego projekty w prasie oraz telewizji.....	27
2.2.2. 1980-1989 – początek recepcji akademickiej	31
2.2.3. 1990-1999 – czas tłumaczeń, Zenon i polski debiut.....	34
2.2.4. 2000-2009 – przekłady bez odzewu? Hanna Buczyńska-Garewicz	39
2.2.5. 2010-2019 – ukryte wątki	44
2.2.6. 2020-2025 – najnowsze badania	50
2.2.7. Centro Studi Giorgio Colli.....	53
2.3. Popularność Collego w różnych krajach	54
3. Powstanie edycji krytycznej dzieł zebranych Nietzschego	56
3.1. Pierwsze wydania zbiorcze dzieł i listów Nietzschego	56
3.1.1. Großoktav-Ausgabe i pokrewne wydania Nietzsche-Archiv	56
3.1.2. Opozycja wobec Nietzsche-Archiv i próba rehabilitacji	58
3.1.3. Wygaśnięcie praw autorskich: edycje wydawnictw Reclam, Kröner i Beck	60
3.1.4. „Krytyczne” wydanie Schlechty	63

3.1.5. Długa walka Podacha	64
3.2. Edycja krytyczna i jej przekłady	66
3.2.1. Włoski przekład edycji krytycznej. Wydawca: Adelphi Edizioni, Mediolan	66
3.2.2. Edycja krytyczna. Główny wydawca: Walter de Gruyter & Co., Berlin	70
3.2.3. Pozostałe przekłady edycji krytycznej: francuski, angielski, japoński	74
3.2.4. Rozproszone przekłady polskie edycji krytycznej	76
3.3. Edycja krytyczna dzieł zebranych Nietzschego jako spuścizna Collego	79
ROZDZIAŁ II ARIADNA JAKO PRZEWODNICZKA COLLEGO PO LABIRYNCIE INTERPRETACJI FILOZOFII NIETZSCHEGO	81
1. Ariadna i Labirynt: mi(s)tyczne początki filozofii według Collego	81
2. Krytyczne i chronologiczne ujęcie mitów o Ariadnie.....	85
2.1. Pani Labiryntu i Ariadna	85
2.2. Warianty mitu kretańskiego	88
2.2.1. Boskość Ariadny	94
3. Ariadna według Nietzschego	98
3.1. Ariadna w dziełach Nietzschego	98
3.2. Ariadna w pozostałych tekstach Nietzschego	100
3.2.1. Ariadna w notatkach.....	100
3.2.2. Ariadna w listach.....	105
3.3. Inspiracje do stworzenia <i>Żalów Ariadny</i>	107
4. Przegląd wybranych interpretacji postaci Nietzscheańskiej Ariadny i powiązanych z nią motywów	113
4.1. Interpretacje biograficzne.....	113
4.1.1. Ariadna jako Cosima Wagner	113
4.1.2. <i>Przypadek Wagnera</i> i dekadencja	117
4.2. Przemiany nihilizmu	122
4.2.1. Problem oceny priorytetu pism Nietzschego	122

4.2.2. Nihilizm pasywny i aktywny	124
4.2.3. Tezeusz według Collego	126
4.3. Tajemnica Ariadny według Gillesa Deleuze'a	127
4.3.1. Dionizos i Ariadna – dwie afirmacje	128
4.3.2. Selektywność wiecznego powrotu.....	131
4.3.3. Antydialektyczny Nietzsche w ujęciu poststrukturalistycznym	135
4.4. Ariadna jako przyczynek do reinterpretacji dynamiki apolińskości i dionizyjskości	138
4.4.1. Nić Ariadny w dychotomicznym Labiryncie.....	139
4.4.2. Korekta Nietzschego	144
4.4.3. <i>Mania</i> i mądrość	146
4.4.4. Jedność Apollina i Dionizosa	147
4.5. Colli na tle innych wykładni mitu Ariadny	149
ROZDZIAŁ III NIETZSCHE KONTRA COLLI	151
1. Bogowie w <i>Narodzinach tragedii</i> i <i>Narodzinach filozofii</i>	151
1.1. Świat, czyli boskie złudzenie.....	151
1.1.1. Apollo i Dionizos według Nietzschego	153
1.1.2. Tragedia attycka.....	157
1.1.3. Melocentryzm jako załączek perspektywizmu.....	162
1.1.4. Perspektywizm jako wyraz filozofii życia.....	163
1.2. Zagadka Collego	165
1.2.1. Inny Apollo	166
1.2.2. Przeżycie czystej wewnętrzności.....	169
1.2.3. O wyroczni i zagadce.....	171
1.2.4. Podmiot w filozofii ekspresji.....	175
1.2.4. Sztuka nie ma przedmiotu.....	177
2. O kryzysie naszej kultury	183

2.1. Porzucenie mitu na rzecz teorii	185
2.1.1. Rozum a intuicja.....	185
2.1.2. Sokratejski upadek filozofii	187
2.1.3. Kultura aleksandryjska	188
2.2. Mitologia <i>logosu</i> w ujęciu Collego	189
2.2.1. Geneza <i>logosu</i>	190
2.2.2. Dialektyka, retoryka i pismo.....	191
2.2.3. Logos autentyczny i nieautentyczny	194
2.3. Rola mitu dziś.....	197
ZAKOŃCZENIE.....	200
BIBLIOGRAFIA.....	206

WSTĘP

Giorgio Colli (1918-1979) zasłynął jako współtwórca edycji krytycznych dzieł zebranych, listów i notatek Fryderyka Nietzschego (1844-1900), którą opracował wraz z germanistą Mazzino Montinarim. Nietrudno więc odnaleźć nazwisko Collego¹ w przypisach opatrujących teksty traktujące o Nietzsche, szczególnie w kontekście edycji Colli-Montinari. Włoski intelektualista bywa w związku z tym postrzegany jako zasłużony dla dyskursu nietzscheańskiego redaktor, lecz niespecjalnie interesujący filozof. Z niemieckim myślicielem łączy go o wiele więcej, w tym idea mitu nie tylko jako źródła racjonalności, ale i elementu równoważącego przypisywaną przez nich filozofii dominację racjonalizmu. Colli poznał dobrze starożytną grekę jeszcze w liceum klasycznym, a później poświęcił znaczną część kariery na prace filologiczne nad presokratykami, których sam wolał nazywać mędrkami, widząc w filozofii, czyli etymologicznie „umiłowaniu mądrości”, coś mniej niż mądrość samą – pisał o tym głównie w *Narodzinach filozofii*. Nietzsche, filolog klasyczny wykładający przez krótki czas w Bazylei, zafascynowany był tym samym okresem historii. Obaj wczytywali się w Heraklita, obaj pisali o dionizyjskości i apollinijskości. Nietzsche ponadto nie szczędził krytyki filozofii we wszelkich jej przejawach, łącznie ze swoją własną twórczością. Z racji tych wszystkich punktów stycznych można spotkać się z opinią, że Colli jest wnikliwym interpretatorem myśli autora *Narodzin tragedii*, a jego dogłębna znajomość materii znacząco oddziaływała na recepcję filozofii Nietzschego. Stanowisko to stała się punktem wyjścia dla rozprawy, za której cel obrano analizę stopnia wpływu Collego na recepcję myśli Nietzschego.

W swojej ojczyźnie włoski filozof traktowany jest przede wszystkim jako samodzielny myśliciel, a jego filozofia analizowana w innych kontekstach niż nietzscheański (na przykład filozofii Arystotelesa). Powody tego były związane również z jego działalnością filologiczną – na przykład opracowaniem tekstów presokratyków w trzech tomach *La sapienza greca* oraz pierwszym przekładem *Organonu* Arystotelesa.

¹ Nazwisko Collego, chociaż pojawia się czasem w polskich tekstach w formach „Collego” i „Colliemu” odmieniane jest tutaj zgodnie z wytycznymi Słownika Języka Polskiego PWN. Zob. *Nazwiska zakończone na -i*, SJP PWN, <https://sjp.pwn.pl/zasady/255-68-1-nazwiska-zako%C5%84czone-na-i;629632.html> [dostęp 11.02.2025].

We Włoszech znany jest również z pełnienia funkcji redaktora serii wydawniczej *Classici della filosofia* i *Enciclopedia di autori classici*. Tak wyłoniło się następujące założenie: przedstawienie relacji Nietzschego i Collego wymaga przyjrzenia się szeroko zakrojonej działalności intelektualnej tego drugiego, nie zaś jedynie porównania tekstów filozoficznych obu. Podobnym tropem podążył Marc Boqué Peña w hiszpańskojęzycznej książce *Giorgio Colli: la figura espressiva del filólogo, el editor y el escritor* (2018), gdzie opisał go jako filologa, redaktora i pisarza. W konsekwencji zdecydowano o podziale dysertacji na trzy rozdziały, które odpowiadają różnym maskom Collego. W dysertacji zastosowano krytyczną analizę pism Nietzschego i Collego w celu wydobywania zasadniczych elementów myśli charakterystycznej dla obu autorów. Zasadnicza teza rozprawy dotyczy wspólnego podłoża ich dociekań, a mianowicie filozoficznej refleksji nad mitem jako źródłem prawdy o człowieku wykraczającej poza ramy racjonalizmu. Nietzsche postulował ideę geniusza zdolnego odmienić społeczeństwo, Colli natomiast upatrywał szansy na uzdrowienie kultury we wspólnocie związanej mądrością na wzór tej, którą przypisywał myślicielom presokratejskim.

Pierwszy rozdział ma charakter historyczny i filozoficzny. Zawiera biogram Collego, ze szczególnym uwzględnieniem jego osiągnięć redaktorskich i filologicznych, recepcję jego pism oraz aktualny stan badań. Ukazało się wprawdzie już kilka wprowadzeń do myśli Collego, ale żadne nie przedstawia szczegółowo jego recepcji. Należy tu wspomnieć o szeroko przedstawiającej jego sylwetkę monografię, *Il mistero dionisiaco in Giorgio Colli* (L. Boi, 2020). Realizuje ona ambicje ogólnego wprowadzenia, podobnie do tekstów sprzed ponad dwóch dekad: *Giorgio Colli. Biografia intellettuale* (F. Monteverchi, 2004) oraz *Giorgio Colli: il coraggio del pensiero* (A. Banfi, 2004). W świetle intensywnego wydawania tak omówień poświęconych Collemu, jak i nieustannie publikowanych dzieł pośmiertnych żaden z tych tekstów nie może być już aktualny w zakresie recepcji. Jest to o tyle istotne, że już wstępne badania autora wykazały znaczące różnice w odczytanym znaczeniu Collego dla filozofii w różnych krajach, czego próbę wyjaśnienia podjął, opracowując spis przekładów pism Collego i prezentując je w kontekście ukazywania się jego dzieł pośmiertnych, licznych artykułów prasowych, naukowych, monografii i nie tylko. Jeśli zaś chodzi o Polskę, zainteresowanie, Collim poza tekstami Hanny Buczyńskiej-Garewicz, pozostawało nikłe. Treść pierwszej części tego rozdziału w założeniu ma więc umożliwić zmianę tego stanu rzeczy poprzez wskazanie możliwych kierunków badań nad spuścizną Collego oraz

określenie odpowiedniej literatury przedmiotu. Przydatne tu okazały się przede wszystkim informacje zawarte w witrynie Archivio Giorgio Colli, a do uzupełnienia posłużyła literatura przedmiotu, chociażby colliński słowniczek Ludoviki Boi², oraz przeszukiwanie popularnych portali akademickich: Google Scholar, ResearchGate, PhilPapers i Academia.

W drugiej części tego rozdziału przedstawiona została historia powstania edycji krytycznej. Wyjaśniono też powody, dla których nietzscheaniści zgłaszali konieczność jej opracowania niemalże od początku XX wieku. Miała ona przemożny wpływ na recepcję Nietzschego, w tym uwolnienie go wreszcie od konotacji z nazizmem. Te powiązania były efektem zabiegów jego siostry, Elisabeth Förster-Nietzsche, kuratorki Nietzsche-Archiv, której wydawnicza „tradycja weimarska” skutkowała licznymi niepożądanymi praktykami, w tym sławetną kompilacją *Wola mocy*. Colli i Montinari powiedzieli, zdaje się ostatnie, słowo w długim sporze o zasadność wynoszonej do rangi *magnum opus* kompilacji, odmawiając jej miejsca w kanonie. Do opracowania tej historii posłużyły głównie publikacje: *Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs*. de Gruyter (D. Hoffman, 1991), *Reading Nietzsche* (M. Montinari, 2003), Berlin–New York 1991 oraz *Wie Nietzsche aus der Kälte kam. Geschichte einer Rettung* (P. Felsch, 2022). W ramach prezentacji tego wspólnego dziedzictwa Nietzschego i Collego pokrótce zostały porównane różne wydania samej edycji krytycznej, a także zawarte informacje o zawiłych nieraz okolicznościach wydawniczych jej przekładów. W tym krótkim raporcie uwzględniono również opis szczególnie nieprzejrzystej sytuacji edycji krytycznej w Polsce.

W dysertacji korzystano z edycji krytycznej w wersji *Digitale Kritische Gesamtausgabe. Werke und Briefe* (eKGWB), której wybór jest uzasadniony szczegółowym porównaniem z pozostałymi wydaniem. Ze względu na to, że jest to baza tekstów online, podane do niej odnośniki zamiast numerów stron zawierają numery paragrafów lub odniesienia do inaczej zaznaczonych partii tekstu. Wszystkie teksty Nietzschego w języku oryginalnym zaczerpnięte są z tego wydania. W przypadku fragmentów z *Nachgelassene Fragmente* posłużono się sygnaturami stosowanymi w eKGWB. Na przykład NF-1885,41[9] oznacza *Nachgelassene Fragmente*, rok 1885, fragment nr 41[9]. Listy oznaczono numerem oraz dopiskiem wskazującym odbiorcę, na

² L. Boi, *Il pensiero filosofico-religioso italiano del novecento. Un dizionario bio-biblio-sitografico*, red. Omar Brino, C. Belloni, <http://www.pensierofilosoficoreligiosoitalliano.org/node/54> [dostęp 13.04.2024].

przykład: *1242a. An Cosima Wagner in Bayreuth*. Linki do poszczególnych dzieł z eKGWB podano w bibliografii. Rozdział ten zawiera wiele tytułów publikacji przetłumaczonych i nieprzetłumaczonych na polski, dlatego autorskie przekłady tytułów zostały każdorazowo zaznaczone w celu uniknięcia wprowadzania czytelnika w błąd odnośnie do ich statusu. Należy tu jeszcze dodać, że w przypadku dzieł, których tytuły są w powszechnym użyciu, czyli *Tako rzecze Zaratustra* i *Wiedza radosna*, używano tych form w większości dysertacji, chociaż wnikliwy czytelnik dostrzeże, że autor korzystał z opartych na przekładach edycji krytycznej *To rzekł Zaratustra* i *Radosna wiedza*. Te drugie wersje pojawiają się w tekście głównym tylko w odniesieniu do tych konkretnych wydań polskich przekładów.

Drugi rozdział oparty został na zaskakującej propozycji Collego dotyczącej klucza interpretacyjnego filozofii Nietzschego – mianowicie postaci Ariadny i związanego z nią mitu labiryntu. Ważną informacją dla rozstrzygnięcia, na czym polega specyfika Colliañskiej interpretacji, jest metoda, którą się posłużył, dokonując korekty pojęć apollińskości i dionizyjskości. Jego „krytyczne i chronologiczne” rozpatrzenie postaci związanych z labiryntem, według Collego reprezentujących Apollina i Dionizosa, jawiło się jako nie dociekanie filozoficzne, lecz analiza filologiczna. Sprawdzenie, czy była to w istocie rzetelna praca filologa, czy może jednak czerpanie ze starożytnych źródeł dla stworzenia ich oryginalnej interpretacji, jak zrobił to Nietzsche, wymagało podążenia tą „krytyczną i chronologiczną” ścieżką.

Przyjrzenie się źródłom starożytnym traktującym o rzeczonym micie oparto na metodzie strukturalistycznej znanego badacza mitów i antropologa Claude’a Lévi-Straussa, który stwierdził: „Nie istnieje »prawdziwa« wersja, której wszystkie inne byłyby kopiami lub zniekształconymi echemi. Wszystkie wersje należą do mitu”³. Rozpatrywał on mit jako zjawisko złożone z poszczególnych mitemów, czyli motywów takich jak na przykład konfrontacja z potworem (Edyp kontra Sfinks, święty Jerzy kontra smok), starcie nadprzyrodzonych ras (nordyccy Wanowie kontra Asowie, bogowie

³ C. Lévi-Strauss, *Struktura mitów*, w: „Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej” 1968, nr 59/4, s. 255, https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Pamietnik_Literacki_czasopismo_kwartalne_poswiecone_historii_i_krytyce_literatury_polskiej/Pamietnik_Literacki_czasopismo_kwartalne_poswiecone_historii_i_krytyce_literatury_polskiej-r1968-t59-n4/Pamietnik_Literacki_czasopismo_kwartalne_poswiecone_historii_i_krytyce_literatury_polskiej-r1968-t59-n4-s243-266/Pamietnik_Literacki_czasopismo_kwartalne_poswiecone_historii_i_krytyce_literatury_polskiej-r1968-t59-n4-s243-266.pdf [dostęp 5.03.2024].

olimpijscy kontra tytani) czy cudowne zmartwychwstanie (Jezus, Dionizos, Ozyrys). W pierwszej części rozdziału ustalono ogólny sens mitu labiryntu, odwołując się do różnic i podobieństw powtarzających się lub wykluczających elementów obecnych w rozmaitych podaniach. Na tej podstawie po pierwsze ocenić można zasadność twierdzeń Collego w warstwie mitologicznej, po drugie zarysować jak najszerszy sens mitu, do którego odnoszą się w różnym stopniu interpretacje postaci Ariadny u Nietzschego.

Z powodu obszerności pierwszej części tego rozdziału, wynikającej z uwzględnienia wielu źródeł starożytnych, w sferze filologicznej i mitoznawczej ograniczono się przede wszystkim do ustaleń uznanego na tych polach badacza Karla Kerényiego, które poddano krytyce jedynie w najistotniejszych punktach. Nie zdecydowano się jednak na ich porównanie z innymi stanowiskami, co z pewnością wykraczałoby poza właściwe ramy tej rozprawy. Powinny być one zresztą wystarczającym uzupełnieniem dla rozważań filozoficznych. W przeciwieństwie do Straussa, Kerényi odnosił się do teorii archetypów Carla Gustava Junga, starając się sprowadzić różnych bogów do ogólnych, pierwotnych postaci bądź pojęć. Główną tezę dzieła Kerényiego *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego* jest przypisywanie bogu archetypicznej funkcji symbolu *zoe*, żywiołu życia w przeciwieństwie do *bios*, indywidualnego organizmu⁴. W recenzji *La sapienza greca* I, Fritz Graf, zwrócił uwagę na to, że Colli inspirował się właśnie jego teoriami, choć uznał odniesienia do nich za powierzchowne⁵. Jeśli zaś chodzi o przedstawienie rozległego i wieloznacznego tematu Dionizosa w dziełach Nietzschego, odsyłam czytelnika do szczegółowego opracowania Malwiny Rolki⁶, którego obszerność tłumaczy, dlaczego podjęcie się takiej próby tutaj oznaczałoby zmianę tematu dysertacji.

Drugim fundamentem, na którym oparto porównanie mnogich interpretacji badaczy dociekających znaczenia Ariadny w pismach Nietzschego są wyniki poszukiwań mitycznej księżniczki w korpusie jego pism, tak opublikowanych, jak i należących do archiwum notatek oraz listów. Szczególną uwagę poświęcono wierszowi *Żale Ariadny*, opisując okoliczności powstania utworu. Stał się on głównym punktem odniesienia dla interpretacji Gillesa Deleuze'a. Znaczenie mitu Ariadny według francuskiego

⁴ Zob. K. Kerényi, *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, tłum. I. Kania. Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2010, 107–12, 144.

⁵ Zob. F. Graf, Colli, G. *La sapienza greca*, vol. I, *The Classical Review*, Volume 29, Issue 2, October 1979, s. 239 – 242.

⁶ Zob. M. Rolka, *Hermeneutyka mitu dionizyjskiego w filozofii Fryderyka Nietzschego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2014.

poststrukturalisty poprzedzono przytoczeniem najpopularniejszych wykładni z historii zagadnienia, co wraz z jego odczytaniem stanowi treść trzeciej sekcji rozdziału. Wykładnia biograficzna, skupiona na relacji Nietzschego z Ryszardem i Cosimą Wagnerami (jako odpowiednio Dionizosem, Tezeuszem i Ariadną), posłużyła za punkt wyjścia do omówienia pojęcia dekadencji, co przygotowało grunt pod wątki etyczne omówione w kolejnym rozdziale. Wszystkie te elementy powinny stanowić wystarczający materiał porównawczy dla prawidłowego opisu źródeł stanowiska Collego dotyczącego apollińskości oraz dionizyjskości w sekcji czwartej. Ich natura jest filologiczna, co stanowi o unikalności Collińskiego wkładu w recepcję Ariadny u Nietzschego, a z jego uwag zawartych w *Narodzinach filozofii* czyni polemikę, nie egzegezę.

Trzeci rozdział ma charakter komparatystyczny, jako że zestawia ze sobą *Narodziny tragedii* Nietzschego oraz *Narodziny filozofii* Collego wraz z pokrewnymi tekstami. Colli wiązał swoją koncepcję mądrości z odsłanianiem ukrytej przed zmysłami rzeczywistości dzięki intuicji mistycznej. Tę wiedzę archaicznych mędrców przeciwstawiał wynalazkowi późniejszemu, filozofii, którą ze względu na to, jak wielką rolę odgrywała w niej abstrakcja, oceniał negatywnie. Stosunek mądrości do filozofii, a także nauki i sztuki rozpatrywał w kontekście tak postaci mitycznych – z Apollinem i Dionizosem na czele – jak i kultury starożytnej Grecji. Wyróżnił przy tym dwa typy *logosu* – autentyczny, otwarty na intuicję, który został zbagatelizowany i zastąpiony nieautentycznym, działającym autonomicznie, polegającym tylko na logice. Te przemiany rozumu, a wraz z nimi podejścia Greków do mądrości opisał w procesie genealogicznym mającym ukazać, jak narodziła się filozofia. Była to długa droga od misterii, przez zagadkę, dialektykę i retorykę, aż po dialogi spisane przez Platona.

W międzynarodowej recepcji Collego *Narodziny filozofii* wyróżniają się jako jego najczęściej tłumaczone dzieło⁷. Wyprzedzają pod tym względem inne jego pisma o podobnej tematyce, takie jak wcześniejsza polemika z niemieckim filozofem, *Po Nietzschem*, czy komentarze do poszczególnych tomów edycji krytycznej dzieł zebranych, *Scritti su Nietzsche*. Również polski odbiór dotyczył przede wszystkim tego tekstu⁸, nie zaś głównego dzieła filozoficznego, czyli *Filozofii ekspresji*. Z tej racji

⁷ Zob. rozdział I sekcja 2.3.

⁸ Zob. rozdział I sekcje 2.2.3., 2.2.4., 3.3., 4.4.2.

kluczowe idee tej ostatniej pozycji zostały omówione w kontekście starożytnej Grecji i kształtowania się rozumu.

Wizję genezy filozofii w ujęciu Collego nie sposób zrozumieć bez porównania z *Narodzinami tragedii* Nietzschego, które w tym przypadku bezsprzecznie stanowią główną inspirację dla włoskiego myśliciela. W nich zawarta została podobna historia. Główna różnica polega na tym, że za złagodzoną apollińskim pozorem formę misterium Nietzsche tragedię, a Colli tragedię. W przedstawionych w trzecim rozdziale procesach przemian nietrudno dopatrzyć się kolejnych paralel. Mity przedstawiane na deskach teatru były według Nietzschego kolejnymi maskami Dionizosa, który miał zostać przegnany ze sceny przez komedianta Eurypidesa i jego filozoficznego odpowiednika – „człowieka teoretycznego”, czyli racjonalistę Sokratesa. On zajął tu podobnie niechlubne miejsce niszczyciela greckiego ducha, co Platon w *Narodzinach filozofii*. Tę książkę trzeba więc rozważyć po pierwsze jako odpowiedź na propozycje Nietzschego, ale również jako esencję przemyśleń Collego dotyczących mądrości presokratyków oraz początków filozofii – spraw, które wyniknęły z jego głębokiej fascynacji starożytną Grecją. Presokratykami, czy raczej mędrkami – jak sam wolał ich nazywać, Colli zajmował się już w swoich pierwszych publikacjach *Lo sviluppo del pensiero politico di Platone* i *Physis kryptesthai philei. Studi sulla filosofia greca*. Ich nauki wykładał także na Uniwersytecie w Pizie, czego efektem były broszura akademicka *Lezioni di storia della filosofia antica*, a także pośmiertnie wydane *Zenone di Elea: lezioni 1964-1965*, *Gorgia e Parmenide: lezioni 1965-1967* oraz *Empedocle*. Był poza tym, o czym wspomniano na początku wstępu, redaktorem i komentatorem trzech tomów fragmentów dotyczących „mądrości greckiej”, która właśnie poprzedzała filozofię, czyli *La sapienza greca*. Tom pierwszy dotyczy tematów takich jak Apollo, Dionizos i misteria. Tom drugi przedstawia nauki poszczególnych myślicieli, w tym Epimenidesa, Talesa, Anaksymandra i Anaksymenesa. Tom trzeci poświęcony został w całości Heraklitowi, zdaniem Collego mistrzowi zagadek. Na podstawie wczesnych pism Collego ponad dwie dekady po jego śmierci wydano jeszcze *Ellenismo e oltre: Einleitung, Platone politico, Filosofi sovrumani* oraz *Apollineo e dionisiaco*. Wprawdzie Colli pozostaje znany przede wszystkim z pracy nad edycją krytyczną dzieł Nietzschego, lecz ostatecznie więcej pism

poświęcił starożytności. Jak zresztą napisał Kasprzysiak: „wypytywał siebie nieustannie, i to wciąż o trzy te same sprawy: o Grecję, rozum ludzki i Nietzschego”⁹.

⁹ S. Kasprzysiak, *Będziesz poznawał*, s. 10, [w:] G. Colli, *Narodziny filozofii*.

ROZDZIAŁ I

GIORGIO COLLI – FILOZOF, FILOLOG, WSPÓŁTWÓRCA EDYCJI KRYTYCZNEJ DZIEŁ ZEBRANYCH NIETZSCHEGO

1. Giorgio Colli: biogram naukowy

1.1. Wczesne lata i Lukka

Giorgio Colli urodził się w 1917 roku, niespełna osiemnaście lat po śmierci Fryderyka Nietzschego. Był najstarszym z czwórki rodzeństwa. Jeszcze zanim ukończył prestiżowe liceum klasyczne imienia Massimo D’Azeglio w Turynie, dzięki gruntownej znajomości starożytnej greki, zapoznał się ze wszystkimi dziełami Platona w oryginale. Jego ojciec, Giuseppe, był redaktorem naczelnym wpływowego liberalnego dziennika *La Stampa*, wydawanego do dziś od roku 1867. Giuseppe Colli utracił stanowisko w konsekwencji odmownej odpowiedzi na zaproszenie do Narodowej Partii Faszystowskiej, skierowane do niego bezpośrednio przez Benito Mussoliniego¹⁰. Był to początek długiej opozycji rodziny Collich wobec faszyzmu.

Ilustracja 1. Giorgio Colli w roku 1921 (4 lata)

Ilustracja 2. Giorgio Colli około 1978 roku (około 61 lat)



Źródło: *Giorgio Colli a 4 anni, Firenze*, Archivio Giorgio Colli,
<https://www.giorgiocolli.it/de/node/646/9> [dostęp 11.01.2024].

Źródło: P. Capeletti, *Giorgio Colli. San Domenico di Fiesole, 1978 circa*,
<https://www.giorgiocolli.it/de/node/646/48> [dostęp 11.01.2024].

¹⁰ Zob. F. Montevencchi, *Giorgio Colli. Biografia intellettuale*, Bolatti Boringhieri, Torino 2004, s. 157.

W latach 1930-1935 Colli podjął studia na wydziale filozofii prawa na Uniwersytecie Turyńskim, które zakończył obroną pracy dyplomowej¹¹ *Politicità ellenica e Platone (Polityka grecka i Platon*¹²) w 1939 roku. Niedługo później opublikowana została jej kontynuacja, *Lo sviluppo del pensiero politico del Platone (Rozwój myśli politycznej Platona – tłum. MS)*¹³. Poślubiwszy Annę Marię Musso, doczekał się z nią sześciorga dzieci (Enrico zarządzał archiwum ojca po jego śmierci, Chiara jest przewodniczącą Centro Studi Giorgio Colli, a Marco wyreżyserował dokument o Giorgio). Od 1942 do 1948 roku nauczał filozofii w liceum klasycznym w miasteczku Lukka. Jednym z jego uczniów był wówczas Mazzino Montinari, filolog kluczowy dla powstania edycji krytycznej dzieł zebranych Nietzschego.

Nie bez znaczenia dla wrażliwości intelektualnej Collego było zapewne wspomniane miasteczko. Otoczona bujną tokańską roślinnością Lukka została założona już przez Etrusków, potem zbudowana według planu miasta rzymskiego. W średniowieczu stała się niezależną republiką, a potem miejscem narodzin Giacomo Pucciniego. To pełne wież i zabytkowych budynków pokrytych pomarańczowymi dachówkami musiało być niebagatelnym źródłem inspiracji dla Collego. Między innymi dzięki katedrze świętego Marcina, mieszczącej – uznawany za cudowny – krucyfiks Volto Santo (Święta Twarz), który najprawdopodobniej przywieziono tam w VIII wieku z Bliskiego Wschodu. Dla miłośnika starożytności, takiego jak Colli, szczególnie interesujący musiał być jednak inny obiekt. Jedną z kolumn przy wejściu do popularnego w wiekach średnich miejsca pielgrzymek zdobi bowiem wyryty w kamieniu w XII wieku symbol labiryntu, mierzący około 80 centymetrów średnicy i mający jakoby reprezentować poszukiwanie Boga. Opatrzony jest łacińskim napisem: „Hic quem Creticus edit Daedalus est laborynthus, de quo nullus vadere quivit qui fuit intus, ni Theseus gratis Ariadnae stamine iutus”¹⁴. Tłumaczenie: „Oto labirynt, przez Dedala kreteńskiego stworzony, z którego nikt, kto znalazł się w środku, nie uszedł – prócz Tezeusza, nicią Ariadny darmo wspomozonego”.

¹¹ *Tesi di laurea* to praca zapewniająca tytuł *laurea*, najwyższy we Włoszech przed wprowadzeniem *dottorato di ricerca* w 1980 roku. Dziś określane tak są zarówno prace licencjackie, jak i magisterskie.

¹² Tłum. MS. Spis treści pracy: zob. *Politicità ellenica e Platone*, Archivio Giorgio Colli, <https://www.giorgiocolli.it/it/biblioteca/politicita%C3%A0-ellenica-e-platone> [dostęp 21.05.2024].

¹³ Zob. F. Montevercchi, *Giorgio Colli...*, s. 159.

¹⁴ Podano w standaryzacji zapisu do łaciny klasycznej.

Ilustracja 3. Symbol labiryntu na kolumnie portyku katedry świętego Marcina w Lukce

Ilustracja 4. Fragment łacińskiego napisu towarzyszącego symbolowi



Źródło: zdjęcie własne.

Źródło: zdjęcie własne.

We wzniesionym nieopodal na rzymskich ruinach kościele świętego Marcina i świętej Reparaty znajduje się natomiast kolejny artefakt nawiązujący do postaci związanych z mitycznym Labiryntem. Sarkofag z II wieku przedstawia między innymi Dionizosa i Ariadnę oraz orszak złożony z centaurów, menad i satyrów. Colli znał te stosunkowo późne przedstawienia najstarszego mitu Greków. Postawił przecież tę historię w centrum swojej wizji genezy filozofii.

Ilustracja 5. Rzymski sarkofag z II wieku, odnaleziony w 1692 roku podczas prac renowacyjnych w kościele świętego Marcina i świętej Reparaty

Ilustracja 6. Fragment sarkofagu przedstawiający Ariadnę (po lewej) i Dionizosa (po prawej)



Źródło: zdjęcie własne.

Źródło: zdjęcie własne.

1.2. Colli jako nauczyciel

Montinari, wspominając początki znajomości z Collim, w ramach rozdziału poświęconego edycji krytycznej dzieł zebranych Nietzschego w książce *Reading Nietzsche* (tytuł oryginalny *Nietzsche lesen*), przywołał lekcje odebrane od swojego nauczyciela w liceum klasycznym im. Niccolò Machiavelliego w Lukce¹⁵. Zaznaczył, że Colli nauczył go i pozostałych uczniów szacunku dla filozofii starogreckiej, a zarazem opozycji wobec faszyzmu. Uczniowie – usunięci ze szkoły za sprzeciw wobec panującej ideologii – studiowali podczas tajnych spotkań w mieszkaniu Montinariego dzieła myślicieli takich jak Platon, Immanuel Kant oraz Nietzsche. Niemiecki filozof był więc dla uczniów z Lukki symbolem intelektualnego buntu wymierzonego przeciw faszyzmowi, nie zaś prorokiem nazizmu, jak chciała tego chociażby Elisabeth Förster-Nietzsche. Przekonania o przeciwieństwie Nietzschego i wszelkich form faszyzmu nie podzieliła niestety opinia publiczna po zakończeniu drugiej wojny światowej. W rzeczonym liceum z kolei po dziś widnieje ufundowana przez Narodowy Związek Partyzantów Włoskich tabliczka odrzucają faszyzm.

Ilustracja 7. Liceum klasyczne im. Niccolò Machiavelliego w Lukce

Ilustracja nr 8. Tabliczka wewnątrz głosząca: „Ten instytut odrzuca wszelkie formy rasizmu i faszyzmu”



Źródło: zdjęcie własne.

Źródło: zdjęcie własne.

¹⁵ Zob. M. Montinari, *Reading Nietzsche*, tłum. G. Whitlok, University of Illinois Press, Urbana and Chicago 2003, s. 13.

W 1944 roku obaj, Colli i Montinari, uciekli do Trevano w Szwajcarii, po sprzeciwieniu się reżimowi faszystowskiemu¹⁶. Zwieńczeniem tego okresu – spędzonego na wykładaniu przez Collego greki i łaciny w szkole dla uchodźców – było wydanie dzieła poświęconego głównie myśli presokratycznej (występuje tam także Arystoteles i wczesny Platon), *Physis kryptesthai philei*¹⁷. Ta publikacja zapewniła mu *libera docenza*, czyli prywatną docenturę¹⁸, a w konsekwencji pozycję wykładowcy na Uniwersytecie w Pizie. W 1950 roku uczelnia ta wydała jego broszurę *Lezioni di storia della filosofia antica* o Empedoklesie (później włączoną do *Platone politico*).

W tych latach Colli opublikował serię tekstów w prasie na różne tematy – od edukacji, przez muzykę, po komentarze wydarzeń bieżących – ale niemalże zupełnie zaprzestał takiej formy pisarstwa. Od lat 60. i 70. poświęcił się wydawaniu pism w ramach edycji krytycznej pism Nietzschego¹⁹.

1.3. Colli jako tłumacz i redaktor

Odstąpienie od publikowania w prasie wiązało się z jego ambicjami szerzenia filozofii. Colli zaproponował wydanie dzieł zebranych Nietzschego, a także Schopenhauera, już w 1945 roku, ale wniosek spotkał się z negatywną odpowiedzią wydawnictwa Einaudi. Skupił się wobec tego na tłumaczeniu innych prac historyczno-filozoficznych (w tym *Od Hegla do Nietzschego* Karla Löwitha), a także *Organonu* Arystotelesa²⁰ – pierwszego pełnego wydania w języku włoskim – ponadto *Krytyki czystego rozumu* Kanta oraz pracy przy serii *Classici della filosofia*²¹. Dopiero w roku 1958 Einaudi przystało na propozycję opublikowania dzieł zebranych Nietzschego, choć

¹⁶ Co ciekawe, Alessandro Fersen, który również tam nauczał, wspomina, że Colli pozostawał w tym czasie zwolennikiem Parmenidesa, podczas gdy on sam opowiadał się za wariabilizmem Heraklita. Później stosunek Collego do tych myślicieli uległ odwróceniu. Zob. Marco Colli, *Modi di vivere - Giorgio Colli. Una conoscenza per cambiare la vita*. RAI, 1980, https://www.youtube.com/watch?v=giPb42wCy3E&t=1178s&ab_channel=archiviogiorgiocolli [dostęp 21.03.2025].

¹⁷ Tytuł nawiązuje do jednego z fragmentów Heraklita (po polsku: „natura lubi się ukrywać”). Książkę opublikowało ponownie wydawnictwo Einaudi w 1988 roku – pod włoskim tytułem *La natura ama nascondersi*, co stanowi dosłowne tłumaczenie tytułu greckiego.

¹⁸ Zob. P. Felsch, *Wie Nietzsche aus der Kälte kam. Geschichte einer Rettung*, C.H. Beck, München 2022, s. 99-100.

¹⁹ Lista tych tekstów dostępna jest w witrynie Archivio Giorgio Colli, zob. *Altri scritti*, <https://giorgiocolli.it/de/filosofia/altri-scritti> [dostęp 5.06.2025].

²⁰ Recenzja – zob. I. Düring, *Recensione alla traduzione dell'Organon di Aristotele*, «Gnomon», 28 (1956).

²¹ Szczegółowe informacje o tych przedsięwzięciach znajdują się w jego biografii intelektualnej, zob. F. Montevecchi, dz. cyt., s. 54-66.

wkrótce miało się z tej decyzji wycofać. Krótkotrwały sukces został osiągnięty dzięki wsparciu pracownika wydawnictwa Luciana Foà. Jego zgoda co do konieczności wydania wspomnianej edycji pchnęła go ostatecznie do założenia wydawnictwa Adelphi, publikującego zarówno teksty oddane do druku przez Collego, jak i te, które nie ukazały się za jego życia²². List Collego do Foy z tego samego roku wskazuje na to, że projekt był już gruntownie przemyślany, dzięki czemu jego forma ostateczna niewiele różni się od przedstawionych w korespondencji założeń²³. Jednocześnie podkreślone zostały w nim trudności polityczne, szczególnie niechęć Niemców do Nietzschego i jeszcze większa nieufność wobec obcokrajowców badających spuściznę ich obrazoburczego rodaka.

Kolejne dziesięciolecie Colli spędził, pracując nad dwoma projektami. Pierwszy to seria *Enciclopedia di autori classici* (w jej ramach ukazały się zarówno teksty Nietzschego, jak i włoski przekład *Parerg i paralipomen* Schopenhauera)²⁴, drugi to edycja krytyczna. Przy okazji tworzenia „encyklopedii klasyków” spotkał się ponownie z Mazzino Montinarim, który w ramach powyższej serii przełożył esej Nietzschego *Schopenhauer jako wychowawca* (był to zresztą tekst otwierający całą kolekcję). Jak widać, po latach od opuszczenia Lukki Nietzsche wciąż zaprzętał myśli obu. W latach 1958-1960 Colli przebywał w Sils-Maria – tym samym miejscu, w którym niemiecki filozof doznał wizji wiecznego powrotu. Autor *Tako rzecze Zaratustra* opisał swoje doświadczenie tymi słowami:

Opowiem wam teraz historię *Zaratustry*. Podstawowy koncept dzieła, *idea wiecznego powrotu*, ta najwyższa idea potwierdzenia, jaką w ogóle można uzyskać – pochodzi z sierpnia 1881 roku: została rzucona na kartkę z podpisem »6000 stóp od człowieka i czasu«. Owego dnia siedłem nad jeziorem Silvaplana; zatrzymałem się u potężnej, piramidalnie spiętrzanej skały niedaleko Surlei. Tam naszła mnie ta myśl²⁵.

Opis intuicyjnego odkrycia koncepcji wiecznego powrotu poprzedza wzmianki o postaciach kluczowych dla życia Nietzschego: Petera Gasta (tym pseudonimem nazywał Heinricha Köselitza), Lou von Salomé (Louise Andreas-Salomé) oraz Ryszarda Wagnera. Podobne doświadczenie było udziałem Collego. Napisał on w swoich

²² Giorgio Colli (1917-1979), Archivio Giorgio Colli, <https://www.giorgiocolli.it/it/biografia/biografia>, [dostęp 03.04.2025].

²³ Zob. F. Monteverchi, dz. cyt., s. 58-60.

²⁴ W celu sprawdzenia pełnej listy tekstów zob. *"Enciclopedia di autori classici"*, Boringhieri, Archivio Giorgio Colli, https://www.giorgiocolli.it/it/editoria/enciclopedia_di_autori_classici, [dostęp 11.01.2024].

²⁵ F. Nietzsche, *Ecce homo*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009, s. 136.

notatkach: „1957, Sils-Maria. Intensywne widzenie: wodospad. Zrozumiałem Nietzschego”²⁶. W obu przypadkach uderza aforystyczna forma, która – nawet bardziej w przypadku Collego – przywołuje na myśl cenione przez obu doznanie mistyczne.

Równolegle trwały prace nad dziełami zebranymi Nietzschego, lecz nie z wydawnictwem Einaudi – które w 1961 roku ostatecznie wycofało się ze związanych z nimi planów – a właśnie z nowo założonym Adelphi Edizioni. Do włoskiego wydawcy rok później dołączył francuski, Gallimard – ich wspólne finansowanie umożliwiło wreszcie prace nad tym ambitnym projektem. Dopiero w roku 1965 dołączył wydawca niemiecki, de Gruyter²⁷, następnie zaś japoński, Hakusuisha Publishing Co (w roku 1969), a wreszcie amerykański Stanford University Press (w latach 80.). Negocjacje z hiszpańskim wydawcą Barral Editores zakończyły się fiaskiem w 1972 roku²⁸. Siedem lat po podjęciu wyzwania opracowania edycji, a ponad 20 po jej pierwotnym zaproponowaniu, główne zadania związane z jej przygotowaniem były już zrealizowane – dzięki współpracy Collego i Montinariego z badaczami takimi jak opracowujący teksty w archiwum w Weimarze Sossio Giametta, Maria Ludovica Pampaloni i pracującym z Włoch Mario Carpitellą²⁹. Powody powstania edycji i jej historię omówiono szerzej w ostatniej części tego rozdziału.

1.4. Colli jako filozof

Następna dekada przyniosła wreszcie kolejne oryginalne pisma Collego. Opublikował wtedy kluczowe dla wyrażenia swych własnych refleksji dzieło, *Filozofię ekspresji* (1969). W ostatnich latach życia zdążył wydać jeszcze dwa autorskie teksty, wielce popularne: *Po Nietzschem* (1974) i *Narodziny filozofii* (1975)³⁰. Tuż po nich wydał ponadto dwa tomy poświęcone tekstom presokratyków zbioru *La sapienza greca* (*Mądrość grecka* – tłum. MS). Trzeci, a zarazem ostatni tom ukazał się w rok po jego nagłej i niespodziewanej śmierci, a więc w 1980 roku. Według planu Collego tomów miało być jedenaście.

²⁶ S. Kasprzysiak, *Będziesz poznawał*, [w:] G. Colli, *Narodziny filozofii*, tłum. S. Kasprzysiak, ResPublica, Warszawa-Kraków 1991, s. 18.

²⁷ Instrumentalną rolę w przekonaniu wydawnictwa De Gruyter odegrał niemiecki filozof Karl Löwith, który po zapoznaniu się z wstępnymi wynikami prac Montinariego zaoferował swoje poparcie, zob. F. Montevocchi, *Giorgio Colli...*, s. 64.

²⁸ *Nietzsche: edizione Colli-Montinari*, Archivio Giorgio Colli, <https://www.giorgiocolli.it/it/editoria/nietzsche-colli-montinari> [dostęp 27.03.2024].

²⁹ Zob. S. Kasprzysiak, *Będziesz poznawał*, s. 18.

³⁰ Treść tych pozycji omówiona została szczegółowo w ostatnim rozdziale niniejszej dysertacji.

Wydawane pośmiertnie były kolejne teksty pióra Collego, w tym zbiór jego komentarzy do włoskiego przekładu edycji krytycznej dzieł Nietzschego, *Scritti su Nietzsche* (*Pisma o Nietzschem* – tłum. MS, 1980), poza tym odpowiednik Nietzscheańskiego *Nachlass*, czyli *inedita* zatytułowane *La ragione errabonda. Quaderni postumi* (*Błądzący rozum. Notatki pośmiertne* – tłum. MS, 1982), *Per una enciclopedia di autori classici* (wstępy *Do encyklopedii autorów klasycznych* – tłum. MS, 1983). Wydane zostały poza tym dwa tomy na podstawie wykładów Collego na Uniwersytecie w Pizie. Te wygłoszone w latach 1964-1965 zebrane zostały w *Zeno di Elea* (1998), a na podstawie wykładów z lat 1965-1967 opracowano *Gorgia e Parmenide* (2003).

Kolejną grupę pism stanowią zbiory juveniliów takich jak *Ellenismo e oltre, Einleitung* (*Hellenizm i więcej, wprowadzenie* – tłum. MS, 2004). Tekst ten został pierwotnie wydany po hiszpańsku w kwartalniku *Res publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas* (wtedy zatytułowany został *Einleitung a Ellenismo e oltre*). Wersja włoska ukazała się w 2005 roku³¹. Trzydzieści sześć zawartych tu szkiców miało służyć na wstęp do szerszego dzieła poświęconego starożytnej Grecji, które jednak nigdy nie powstało³². Treść *Ellenismo e oltre* jest tożsama z pierwszą częścią wydanego później *Apollineo e dionisiaco* (2010).

Podstawa części jego rozprawy doktorskiej *Platone politico* (2007), zawiera wiele wątków z napisanego już w wieku dwudziestu lat tekstu *Filosofi sovrumani* (*Nadludzcy filozofowie* – tłum. MS, 2009). Colli przygląda się tam presokratykom, wpływowi mistycyzmu na kształtowanie postawy racjonalnej i początkom filozofii związanym z Sokratesem, Platonem oraz wprowadzeniem terminologii związanej z ideami. *Apollineo e dionisiaco* jest natomiast tomem wyraźnie podzielonym na dwie części: analizy pojęć apollińskości i dionizyjskości oraz *Narodzin tragedii* Nietzschego (ta partia tekstu pokrywa się z *Ellenismo e oltre*), a także notatki związane z tymi zagadnieniami.

Wśród nowszych wydań przedstawiających twórczość Collego znalazły się dwujęzyczny (włosko-francuski) tom poezji *Les invincibles, on les tue par le silence. Gli invincibili, li si uccide con il silenzio* (2017), dzieło poświęcone starogreckiemu twórcy

³¹ Zob. G. Colli, *Ellenismo e oltre. Einleitung*, red. Stefano Busellato, [w:] *nietzscheana. Quaderni numero zero* 2005, Edizioni ETS.

³² Zob. G. Colli, *Einleitung a Ellenismo e oltre*, tłum. Héctor Julio Pérez i Fabiola Lavezzari, [w:] *Res publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas* N. 7 (2001), red. Héctor Julio Pérez, Societas Civilis Sive Res Publica, Madrid, s. 177-235.

koncepcji czterech żywiołów *Empedocle* (2019) – złożone z młodzieńczej pracy *Anima e immortalità in Empedocle* (*Dusza i nieśmiertelność u Empedoklesa* – tłum. MS) i wykładów z lat 1948-1949, pod redakcją Federiki Montevacchi, autorki biografii intelektualnej Collego. Najnowszą publikacją jest zaś zbiór niewydanych wcześniej notatek z lat 30. i 40. XX wieku, *Interiorità ed espressione* (2024), zredagowany przez sekretarza Centro Studi Giorgio Colli Lukę Torrente oraz Maicola Cutrì. W tomie znalazł się również esej być może najbardziej znanego z żyjących dziś filozofów włoskich, Giorgio Agambena.

Większość pism Collego ukazała się po jego śmierci, za życia wydał ich jedynie sześć, z czego najbardziej filozoficzny charakter przedstawiają trzy prace z lat 70.: *Narodziny filozofii*, *Po Nietzschem* oraz *Narodziny filozofii* – wszystkie przełożone na polski. Poniżej przedstawiono dotychczas opublikowane prace w porządku chronologicznym:

1. *Lo sviluppo del pensiero politico di Platone*, [w:] Nuova Rivista storica, 23(1939), s. 169-192 i 449-476.
2. *Physis kryptesthai philei. Studi sulla filosofia greca*, Tip. del Corriere della Sera, 1948.
3. *Lezioni di storia della filosofia antica*, La Goliardica, Pisa 1950.
4. *Filosofia dell'espressione* Biblioteca, Adelphi Edizioni, 1969.
5. *Dopo Nietzsche* Biblioteca, Adelphi Edizioni, 1974.
6. *La nascita della filosofia* Piccola biblioteca, Adelphi Edizioni, 1975.
7. *La sapienza greca I: Dioniso, Apollo, Eleusi, Orfeo, Museo, Iperborei, Enigma*, Adelphi Edizioni, 1977.
8. *La sapienza greca II: Epimenide, Ferecide, Talete, Anassimandro, Anassimene, Onomacrito* La sapienza greca, Adelphi Edizioni, 1978.
9. *Scritti su Nietzsche*, Adelphi Edizioni, 1980.
10. *La sapienza greca III: Eraclito*, Adelphi Edizioni, 1980.
11. *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, Adelphi Edizioni, 1982.
12. *Per una enciclopedia di autori classici*, Adelphi Edizioni, 1983³³.
13. *La natura ama nascondersi. Physis kryptesthai philei*, Adelphi Edizioni, 1988.
14. *Zenone di Elea: lezioni 1964-1965*, Adelphi Edizioni, 1998.
15. *Gorgia e Parmenide: lezioni 1965-1967*, Adelphi Edizioni, 2003.
16. *Ellenismo e oltre: Einleitung*, ETS, 2005.
17. *Platone politico*, Adelphi Edizioni, 2007.
18. *Filosofi sovrumani*, Adelphi Edizioni, 2009.
19. *Apollineo e dionisiaco*, Adelphi Edizioni, 2010.

³³ Archivio Giorgio Colli mylnie podaje rok 1995, odnosząc się do wznowienia, zob. *Opere di Giorgio Colli*, Archivio Giorgio Colli <https://www.giorgiocolli.it/it/filosofia/opere> [dostęp 23.02.2025].

20. *Les invincibles, on les tue par le silence. Gli invincibili, li si uccide con il silenzio*, 2017.
21. *Empedocle*, Adelphi Edizioni, 2019.
22. *Interiorità ed espressione*, Neri Pozza, 2024.

2. Recepcja twórczości Collego

Recepcję Collego we Włoszech i poza granicami jego ojczyzny rozważono tu pod kilkoma względami. Dla zasięgu jego myśli – niemalże zupełnie niedostępnej w języku angielskim – z pewnością istotne są przekłady. Z perspektywy popularności historycznej zwrócono również uwagę na recenzje w prasie codziennej i specjalistycznej. Dyskurs wśród badaczy włoskich z kolei oparty jest głównie na monografiach. Całość została uzupełniona o odnalezione publikacje niewłoskojęzyczne, co pozwoliło ustalić kierunek, w którym zmierza międzynarodowa dyskusja nad Collim.

2.1 Przekłady dzieł Collego

Dzieła Collego doczekały się przekładów na kilka języków. Analiza poniższego ich zestawienia – dla uzupełnienia powyższej listy i z racji różnic w tytułach zagranicznych podanego w porządku alfabetycznym – wskazuje na odmienne sposoby zainteresowania Collim w poszczególnych krajach.

Tabela 1. Dzieła Collego w kolejności alfabetycznej (daty pierwszej publikacji w nawiasach przy tytułach) wraz z pierwszymi edycjami przekładów na języki obce

Tytuł włoski	CA ³⁴	DE	ES	FR	NL	PL	PT	SL	Uwagi
<i>Apollineo e dionisiaco</i> (2010)			2020						Juwenilia
<i>Dopo Nietzsche</i> (1974)		1980	1978	1987		1994	2004		Tytuł PL: <i>Po Nietzschem</i>
<i>Ellenismo e oltre, Einleitung</i> (2005)			2001						Pierwsze wydanie po hiszpańsku. Tekst włączony później w <i>Apollineo e dionisiaco</i> .
<i>Empedocle</i> (2019)									Juwenilia i wykłady
<i>Filosofi sovrumani</i> (2009)			2011	2010					Juwenilia
<i>Filosofia dell'espressione</i> (1969)			1996	1988		2005			Główne dzieło, tytuł PL: <i>Filozofia ekspresji</i>
<i>Gorgia e Parmenide</i> (2003)			2010						Wykłady
<i>Interiorità ed espressione</i> (2024)									Notatki

³⁴ Kody języków podane według normy ISO 639-1 stosowanej przez UNESCO International Centre for Terminology : DE – niemiecki, , ES – hiszpański, FR – francuski, NL – niderlandzki, PL – polski, PT – portugalski (tu: portugalski w odmianie brazylijskiej), SL – słoweński. Język kataloński został podany jako CA zgodnie ze starszą normą ISO 639, gdyż nie został uwzględniony w nowszej edycji.

<i>La nascita della filosofia</i> (1975)	1984	1981	2021	1975	1988	1991	1988	2010	Po słoweńsku ukazał się tylko 1. rozdział. Tytuł PL: <i>Narodziny filozofii</i>
<i>La ragione errabonda</i> (1982)			1991	1999-2000					Notatki. Wspólny podtytuł FR kolejnych trzech tomów: <i>Cahiers posthumes</i> . Skrócona wersja ES.
<i>La sapienza greca</i> (1977-1980)			2008-2010	1990-1992			2011 - 2013		O mędrcach i filozofach presokratycznych
<i>Les invincibles, on les tue par le silence. Gli invincibili, li si uccide con il silenzio</i> (2017)				2017					Dwujęzyczny tom poezji
<i>Lezioni di storia della filosofia antica</i> (1950)									Wykłady (włączone w <i>Platone politico</i>)
<i>Lo sviluppo del pensiero politico di Platone</i> (1939)									Część pracy dyplomowej
<i>Per una enciclopedia di autori classici</i> (1983)			1990	2000					Wstępy do serii
<i>Physis kryptesthai philei</i> (1948) / <i>La natura ama nascondersi</i> (1988)			2008	1994					Tekst wznowiony po włosku z nowym tytułem
<i>Platone politico</i> (2007)			2008						Juwenilia
<i>Scritti su Nietzsche</i> (1980)		1982	1983	1996			2000		Zmieniony tytuł wydania niemieckiego: <i>Distanz und Pathos. Einleitungen zu Nietzsches Werken</i> Podobnie hiszpańskiego: <i>Introducción a Nietzsche</i>
<i>Zeno di Elea</i> (1988)			2006						Wykłady

Źródło: badania własne.

Z powyżej przedstawionych danych jasno wynika, że to nie uznawana za *magnum opus* Collegio *Filozofia ekspresji* jest jego najpopularniejszym pismem. Jej przekłady

ukazały się wprawdzie po francusku (1988), hiszpańsku (1996) i polsku (2005), ale rażącym brakiem wydaje się brak wersji niemieckiej. W języku niemieckim opublikowano zresztą tylko jego dzieła związane z Nietzschem: *Po Nietzschem* (1980), *Narodziny filozofii* (1981) oraz *Nietzsches Werke* (1982, przekład włoskiego *Scritti su Nietzsche*, czyli komentarzy do włoskiego przekładu tekstów przygotowywanych w ramach edycji krytycznej Nietzschego). Brak tłumaczeń na języki niemiecki i angielski, a przez to niedostępność oryginalnej myśli Collego dla większości nietzscheanistów, grupy połączonej głównie przez te dwa języki – jako kolejno język dzieł autora *Wiedzy radosnej* i język wehikularny w kręgu cywilizacji zachodniej – tłumaczą, dlaczego Colli uznawany jest przez wielu filozofów głównie za redaktora i komentatora Nietzschego.

Niespodziewanie to *Narodziny filozofii*, będące ewidentnie późną repliką na *Narodziny tragedii*, okazały się najczęściej tłumaczonym tekstem Collego. Poszczególne wersje językowe, poza wymienioną już niemiecką, ukazywały się następująco: francuska w 1975, katalońska w 1984, niderlandzka (wyłącznie pierwszy rozdział³⁵) i portugalska (w odmianie brazylijskiej) w 1988, polska w 1991, francuska w 2004, słoweńska w 2010 i wreszcie hiszpańska w 2021 roku. Trzeba więc uznać, że Colli nie tylko jako komentator, ale jako myśliciel prowadzący intelektualny dialog z Nietzschem cieszy się renomą o szerokim zasięgu europejskim, a nawet w pewnej mierze światowym – lecz raczej ze względu na wydanie niemieckie *Narodzin filozofii*, niż chociażby z powodu wydania brazylijskiego.

Drugie najczęściej tłumaczone dzieło Collego znane jest w Polsce pod tytułem *Po Nietzschem*. W tym przypadku przodowali Hiszpanie (1978), za nimi podążyli Niemcy (1980) i Francuzi (1987), później przekładu doczekali się Polacy (1994) i Brazylijczycy (2004). Wprawdzie pozycja ta zawiera wiele przemyśleń Collego niewypływających bezpośrednio z lektury Nietzschego, lecz już z racji samego tytułu można odczytywać je jako napisane niejako w dialogu. Trzecie miejsce pod względem liczby przekładów, co nie powinno zaskakiwać, zajmują wspomniane wcześniej *Scritti su Nietzsche*.

Jeśli liczbę wydań zagranicznych wziąć za jeden ze wskaźników wpływu wywartego przez autora, Colli mógł również odegrać inną rolę w historii filozofii, interesującą dla badaczy myśli presokratycznej. Jego seria *La sapienza greca* początkowo

³⁵ *De waanzin is de bron van de wijsheid*, Archivio Giorgio Colli, <https://www.giorgiocolli.it/it/biblioteca/de-waanzin-de-bron-van-de-wijsheid> [dostęp 23.04.2025].

zaplanowana była na jedenaście tomów i miała w domyśle zastąpić opracowanie Hermanna Alexandra Dielsa oraz Walthera Kranza. Opublikowane pierwsze trzy tomy trafiły na rynki francuski (1990-1992), hiszpański (2008-2010) i brazylijski (2011-2013).

Jeszcze dwie uwagi na koniec podsumowania przekładów pism Collego. Pierwsza: prawie wszystko, co wyszło spod jego pióra, ukazało się w języku hiszpańskim – poza wciąż jeszcze świeżym w trakcie pisania tych słów zbiorem notatek *Interiorità ed espressione* (2024) oraz poezją. Na drugim miejscu plasują się wydania francuskie, wśród których nie uwzględniono jedynie juveniliów i wykładów. Czy ten stan rzeczy znalazł oddźwięk w recepcji Collego na odpowiadających tym językom obszarach? Odpowiedź podano poniżej w ramach analizy recepcji poszczególnych dzieł.

Uwaga druga: pewne zamieszanie w próbie zdania sprawy z zasięgu dorobku pisarskiego Collego wprowadzają zmiany tytułów. Nie tylko jak w przypadku milej brzmiącego Włochom *La natura ama nascondersi*, ale i bardziej radykalne, uniemożliwiające wręcz rozpoznanie pokrewieństwa dzieł bez zbadania ich treści. Powiązanie tłumaczeń z tekstami oryginalnymi zostało szczególnie utrudnione przy *Scritti su Nietzsche*. W wersji niemieckiej pozycja występuje jako *Distanz und Pathos: Einleitungen zu Nietzsches Werken*, natomiast w hiszpańskiej jako *Introducción a Nietzsche*. Z kolei wydanie zbiorcze notatek *La ragione errabonda* we Francji funkcjonuje w trzech tomach, pod trzema tytułami, ze wspólnym podtytułem: *Philosophie de la distance. Cahiers posthumes I, Philosophie du contact. Cahiers posthumes II, Nietzsche. Cahiers posthumes III*. Co więcej, wydawca przyjął tu układ tematyczny, a nie chronologiczny, jak w wydaniu oryginalnym. Tajemniczo brzmiąca pozycja *El libro de nuestra crisis*, co po hiszpańsku oznacza „książka o naszym kryzysie” jest w rzeczywistości tłumaczeniem *La ragione errabonda*.

2.2. O Collim i jego pracach

W kolejnych akapitach przedstawiono szeroko pojętą recepcję zarówno Giorgia Collego jako postaci intelektualisty, jak i jego dzieł – od recenzji prasowych, przez prace krytyczne, po reportaż telewizyjny. Pozycje wybrane ze względu na oryginalność lub znaczenie dla ogólnego i lokalnego dyskursu o tym filozofie zostały pokrótce opisane, pozostałe zawarto w przypisach w celu umożliwienia potencjalnych dalszych, bardziej szczegółowych badań w tym zakresie. Dla lepszej orientacji czytelnika w omawianej twórczości opis każdego okresu poprzedzono listą odpowiednich publikacji.

2.2.1. 1948-1979 – Colli i jego projekty w prasie oraz telewizji

Dzieła Collego wydane w tym okresie:

Physis kryptesthai philei. Studi sulla filosofia greca, 1948

Filosofia dell'espressione, 1969

Dopo Nietzsche, 1974

La nascita della filosofia, 1975

La sapienza greca I: Dioniso, Apollo, Eleusi, Orfeo, Museo, Iperborei, Enigma, 1977

La sapienza greca II: Epimenide, Ferecide, Talete, Anassimandro, Anassimene,

Onomacrito, 1978

Przekłady dzieł Collego wydane w tym okresie:

La naissance de la philosophie, 1975 (francuski)

El nacimiento de la filosofía, 1977 (hiszpański)

Después de Nietzsche, 1978 (hiszpański)

Najstarszym śladem recepcji twórczości Collego jest recenzja Alberto Savinia³⁶ dotycząca książki *Physis kryptesthai filei*. Znalazła się na stronach dziennika *Corriere della sera* 12 października 1948 roku. Tego samego, którego redaktorem naczelnym został rok wcześniej ojciec Giorgia, Giuseppe³⁷. Już w tej recenzji podkreślone zostały motywy charakterystyczne dla całego życia intelektualnego twórcy filozofii ekspresji: krytyka abstrakcyjnej, przebrzmiałej myśli europejskiej – określona przez recenzenta jako niezwykle aktualna i ważna, zwrot ku mądrości presokratycznej i skomplikowana relacja myśliciela z Platonem. Zaskakująco wiele miejsca zostało poświęcone przez dziennikarza temu ostatniemu, co sprawia wrażenie, że pismo dotyczy głównie Platona, choć w rzeczywistości strony mu poświęcone zajmują około dziesiątej części dzieła. Książka została wydrukowana jedynie w 500 egzemplarzach i nie spotkała się z szerszym odzewem³⁸. Recenzja w dzienniku ukazała się natomiast dodatkowo z racji tego, że za obie pozycje odpowiadało to samo wydawnictwo.

Najliczniej artykuły prasowe o Collim zaczęły pojawiać się dopiero po jego śmierć w 1979 roku. Wprawdzie, jak już zostało to zaznaczone powyżej, przez ponad

³⁶ Zob. A. Savinio, *Natura ama nascondersi*, [w:] *Corriere della sera*, 12.10.1948, https://www.giorgiocolli.it/sites/default/files/12-10-48-savinio_SITO.jpg [dostęp: 30.06.2025].

³⁷ Zob. F. Monteverchi, *Giorgio Colli...*, s. 157.

³⁸ Zob. P. Felsch, dz. cyt., s. 99.

dwadzieścia lat po wydaniu *Physis kryptesthai filei* poświęcał się on głównie pracy tłumaczeniowej i redaktorskiej – aż do wydania *Filozofii ekspresji* w 1969 roku – ale z pewnością nie był to powód dla totalnej apatii intelektualnej względem Collego.

W latach 50. XX wieku ogromnym zainteresowaniem cieszyło się tłumaczenie *Organonu* Arystotelesa, w całości wprowadzonego na rynek włoski właśnie przez Collego. W rozmaitej prasie – od dzienników po magazyny specjalistyczne – ukazało się około 40 recenzji wydania, podczas gdy przekład *Krytyki czystego rozumu* spotkał się z minimalnym odzewem. Reakcje na serię *Enciclopedia di autori classici* – największy projekt redaktorski Collego poza edycją krytyczną – były w najlepszym wypadku stonowane, często zupełnie negatywne. Zawarte w niej teksty były słabo znane, niekomunistyczne, niekatolickie, niemodne. Ich chłodny odbiór spotęgowały według Philippa Felscha sprzeciw krytyków wobec położenia nacisku na rolę mistycyzmu w genezie filozofii oraz oburzenie wywołane wyraźną sympatią redaktora do – wciąż kojarzonego jeszcze z nazizmem – Nietzschego³⁹.

Od drugiej połowy kolejnej dekady napływały za to tłumnie recenzje edycji krytycznej dzieł Nietzschego i kompletnie zdominowały przestrzeń poświęconą Collemu w prasie w latach 70. Obok kilkudziesięciu tekstów poświęconych tej edycji⁴⁰

³⁹ Zob. tamże, s. 109-120.

⁴⁰ Lista według Archivio Giorgio Colli, które pewne informacje bibliograficzne podało w formie niekompletnej. Zob. G. Zampa, *Nietzsche, Opere*, La Stampa 16.12.1967; Claudio Magris, *Nietzsche, Opere*, Gazzetta del Popolo 20.01.1965; R. Cantoni, *Nietzsche, Opere*, La Stampa 20.06.1965; *Nietzsche, Opere*, Paragone 04.1965; R. Pucci, *Nietzsche, Opere*, Rassegna di scienze filosofiche 07.1965; G. Cerruti, *Nietzsche, Opere*, Corriere mercantile 09.03.1966; A. Kohn, *Un Nietzsche définitif*, La Quinzaine Littéraire 01.10.1967; T. Zurberti, *Nietzsche, Opere*, Il Piccolo 23.04.1968; R. Paoli, *Nietzsche, Opere*, Il Tempo 03.01.1968; T. Zurberti, *Nietzsche, Opere*, Il Piccolo 23.04.1968; L. Leibrich, *Nietzsche, Oeuvres*, Etudes Germaniques 02.1968; Walter Kaufmann, *Nietzsche*, The Times Literary Supplement 15.05.1969; J. M. Palmier, *Nietzsche, Oeuvres*, Le Monde 07.06.1969; J. Beaufret, *Wille zur macht*, Le Monde 28.06.1969; Giorgio Colli, *Nietzsche, Oeuvres*, Le Monde 12.07.1969; G. K. Kaltenbrunner, *Nietzsche, KGW*, Christ und Welt 21.11.1969; E. Belzner, *Nietzsche, KGW*, Heidelberg Tageblatt 20.12.1969; D. Baier, *Nietzsche, KGW*, Wissenschaft Literaturanzeiges 4/1969; I. Frenzel, *Nietzsche, KGW*, Süddeutsche Zeitung 13.05.1970; G. C. Marmori, *Nietzsche, Opere*, L'Espresso 14.06.1970; R. Paoli, *Nietzsche, Opere*, L'approdo letterario 1970; *Nietzsche, KGW*, The Times Literary Supplement 15.10.1971; polska recenzja – *Nietzsche, KGW*, Ruch Filozoficzny 2/1971; *Nietzsche, KGW*, Tijdschrift voor Filosofie 2/1971; L. Leibrich, *Nietzsche, Oeuvres*, Etudes germaniques 3/1971; H. Oberer, *Nietzsche, KGW*, Wissenschaft Literaturanzeiges 5/1971; *Nietzsche, KGW*, Revista portuguesa de filosofia 7/1971; V. Saltini, *Nietzsche, Opere. Postumi 1887-88*, L'Espresso 13.02.1972; H.W. Reichert, *Nietzsche, KGW*, Journal of the History of Philosophie 1973; P. Valadier, *Bulletin nietzschéen*, Archives de philosophie 01-03.1973; P. Citati, *[Nietzsche]*, Corriere della Sera 24.07.1974; M. Montinari, Corriere della Sera 30.07.1974; G. Privoznik, *Nietzsche, KGW*, Salesianum 12.11.1974; L. Leibrich, *Nietzsche, Oeuvres: III 2, V 2, VII 2*, Etudes germaniques 2/1974; R. Paoli, [w:] Nietzsche Studien, Spicilegio moderno 3/1974; C. St., *Nietzsche, KGW: VIII 1, VIII 2, VIII 3*, Internationale philosophische Bibliographie 1974; L. Prebisch, *Nietzsche en la edición de Colli y Montinari*, Revista Latinoamericana de Filosofia 1975; A. Thorlby, *Nietzsche, KGW*, The Times Literary Supplement 03.01.1975; A. Venturelli, *Nietzsche, Opere: VII 2 e 3, VIII 1-3*, Studi germanici 02.1975; D. Barnouw, *Nietzsche, KGW: III 2, V 2, VII 2-3, VIII 1 e 3*,

opublikowano pojedyncze recenzje jego własnych tekstów. *Filozofia ekspresji* nie została dobrze przyjęta w wydawnictwie de Gruyter⁴¹, które zresztą nigdy nie podjęło się jej opublikowania – pomimo oczywistych związków z Collim jako redaktorem edycji krytycznej. Początkowo nie rozumiał jej nawet Montinari, choć myśl jego nauczyciela z liceum wydawała mu się do tej pory bliska. Włoska prasa przedstawiła dwie recenzje dzieła – w *Gazzetta del Popolo*⁴² oraz *Corriere della Sera*⁴³. Książka nie znalazła oddźwięku w dyskursie filozoficznym, w przeciwieństwie do kolejnych publikacji: *Po Nietzschem* i *Narodzinach filozofii*. O tej pierwszej pisano chętnie w dziennikach i periodykach⁴⁴, o drugiej nieco mniej⁴⁵, co może zaskoczyć, jeśli wziąć pod uwagę, że jest to najczęściej przekładany tekst Collego, a tłumaczenie francuskie zostało wydane jeszcze w tym samym roku, co oryginał. Oba teksty prędko przełożono również na język hiszpański.

Głośno było poza tym o *La sapienza greca*, która miała zastąpić dotychczasowe zestawienia fragmentów z najodleglejszej historii początków filozofii⁴⁶. Możliwość

Germanistik 4/1974; R. Paoli, *Nietzsche, KGW e KGB*, Atti dell'Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna 1975; M. Praz, [Artykuł o Nietzschem], Il Tempo 18.08.1976; A. Fallica, [Artykuł o Nietzsche i edycji Colli-Montinari], Giornale di Sicilia 29.12.1976; P. Valadier, *Bulletin Nietzsche*, Archives de philosophie 04-06.1976; W. Ross, *Nietzsche, Opere: I 1 e 2*, Merkur 1976; A. Fallica, *Intervista a L. Cavani su Nietzsche*, Giornale di Sicilia 23.03.1977; P.F. Listri, [?], La Nazione 13.04.1977; S. Moravia, [Artykuł o Nietzsche], La Stampa - Tuttolibri 18.06.1977; B. Poirot-Delpech, *Nietzsche, Oeuvres XIV (notatki 1888-89)*, Le Monde ?? 11.1977; A. Boboc, *Nietzsche, KGW e KGB*, Revista de filosofie XXIV, 2, 1977; F. Kabermann, *Nietzsche, KGW*, Merkur 1977; G. Campioni, *Nietzsche e Cantimori. Precizzazione polemica*, Critica Marxista 1977; M. Bernardi-Guardi, [Artykuł o Nietzschem], Il Borghese 11.06.1978; P. Dossena, M. Cacciari i V. Riva, *Nietzsche, Opere*, L'Espresso 29.10.1978; P. Valadier, *Bulletin Nietzsche*, Archives de philosophie 04-06.1978 za *Stampa*, Archivio Giorgio Colli, <https://giorgiocolli.it/it/filosofia/stampa> [dostęp 12.01.2025].

⁴¹ Zob. P. Felsch, dz. cyt., s. 186-187.

⁴² Zob. P. Krachmalnicoff, *Filosofia dell'espressione [recensione]*, Gazzetta del Popolo, 14.01.1970, Torino.

⁴³ Zob. P. Piovani, *Giorgio Colli [rec. a Filosofia dell'espressione]*, Corriere della Sera, 24 maggio 1970, Milano, s. 13.

⁴⁴ Zob. A. Venturelli, *Dopo Nietzsche, Studi germanici* 06-10.1974, XII, n. 2-3; F. Masini, *Dopo Nietzsche, Rinascita* 17.01.1975, Roma; P. Caruso, *Dopo Nietzsche, Paese Sera* 24.01.1975, Roma; V. Vettori, *Dopo Nietzsche, Notiziario ASCA*, 20.05.1975, Roma; V. Saltini, *Dopo Nietzsche, L'Espresso* 19.02.1978; tenże, *Dopo Nietzsche, L'Espresso* 19.02.1978; J. M. Guerra, *Dopo Nietzsche, El viejo Topo* 10.1978; Á. Crespo, *Dopo Nietzsche, Anales del seminario de metafísica* 1979.

⁴⁵ Zob. A. Longatti, *La nascita della filosofia [recensione]*, La Provincia 7 maggio 1976; F. D'Agostino, *La nascita della filosofia [recensione]*, Rivista internazionale di filosofia del diritto Giugno 1976; Francesco D'Agostino, *La nascita della filosofia [recensione]*, Rivista di teologia morale gen.-mar. 1977, L. Anzalone, *Giorgio Colli e la nascita della filosofia*, Riscontri gen-feb 1980.

⁴⁶ Zob. D. del Corno, *Sapienza greca I, Paese Sera* 15.01.1978; G. Martano, *Sapienza greca I, Il Mattino* 25.01.1978; G. Reale, *Sapienza Greca I, Il Popolo* 25.01.1978; A. Giglio, *Sapienza greca II, Il Messaggero* 08.06.1978; D. del Corno, *Quei sapienti che aprirono la lunga strada del pensiero, Corriere della Sera* 02.07.1978; P. Cimatti, *Sapienza greca II, Il Messaggero* 12.07.1978; F. Barone, *Sapienza greca II, La Stampa* 28.07.1978; A. Fallica, *Sapienza greca II, Giornale di Sicilia* 02.08.1978; A. Giuliani, F. Serpa, *Sapienza greca II, La Repubblica* 06.08.1978; V. Saltini, *Sapienza greca II, L'Espresso* 06.08.1978; C. Bologna, *Sapienza greca II, L'Ora* 29.09.1978; C. Allegro, *Sapienza greca II,*

ustanowienia nowego kanonu dla tekstów presokratyków w ten sposób podważył jednak Fritz Graf w swojej recenzji *La sapienza greca I*, wskazując na „dziwne pominięcia” źródeł, „nieuzasadnione teoretyzowanie” i „brak krytycznej uważności”⁴⁷. Jego zdaniem Colli pominął fragmenty, które nie potwierdzają prezentowanej wizji ekstatycznego objawienia jako źródła filozofii. Zauważył też, że choć opracowanie jest pozornie bogatsze od zbiorów Dielsa i Kranza pod względem aparatu krytycznego i bibliografii, to ta ostatnia pozostaje wybrakowana. Pewne przewagi nad opracowaniem Dielsa i Kranza podkreślił również Jonathan Barnes w recenzji drugiego tomu, lecz konkludował, że arbitralny dobór fragmentów dyskwalifikuje *La sapienza greca* jako potencjalnego następcę „dzielnego starego konia bojowego”⁴⁸ Dielsa i Kranza. Wygląda zresztą na to, że opracowanie Diels-Kranz znalazło już godnego następcę⁴⁹ w postaci projektu André Laksa oraz Glenna W. Mosta⁵⁰, którzy wczesną filozofię grecką wolą nazywać raczej przedplatońską niż przedsokratejską – podobnie jak Colli.

Wówczas Nietzsche został już wprawdzie zrehabilitowany w kwestii związków z ideologią nazistowską, lecz wnet ponownie zawłaszczyła go polityka głosząca nowe wizje kultury – tak włoskich neofaszystów, jak i francuskich postmodernistów⁵¹, a według Gianniiego Vattimo również spadkobierców Martina Heideggera, widzących w autorze *Jutrzenki* antymetafizyczną przyszłość filozofii⁵². Niespodziewaną popularnością, spowodowaną właśnie powrotem Nietzschego do dyskursu publicznego za sprawą edycji krytycznej, zaczął się cieszyć również sam Colli. Dowodem tego są

L'Osservatore Romano 11.10.1978; U. Cerroni, *Sapienza greca II*, *L'Unità* 16.10.1978; B. Marzullo, *Sapienza greca II*, *Paese Sera* 29.11.1978; R. Weil, *Sapienza greca I*, *Revue de philologie* 1978; G. Cambiano, *La sapienza greca di Giorgio Colli*, *Rivista di Filosofia* 02.1980; P. Rosati, A. Capizzi, *La sapienza greca III : Eraclito*, *Rivista di studi crociani* 1980. A także recenzję francuską: H. Savon, *Colli (Giorgio). La sapienza greca: I testi dei pensatori greci antichi in edizione critica con traduzione, introduzione et commento*, [w:] *Revue des Études Grecques* Anno 1980, s. 287-288.

⁴⁷ Zob. F. Graf, Colli, G. *La sapienza greca*, vol. I, *The Classical Review*, Volume 29, Issue 2, October 1979, s. 239 – 242.

⁴⁸ J. Barnes, Colli, G. *La sapienza greca*, vol. II, *The Classical Review*, Volume 29, Issue 2, October 1979, s. 242 – 243.

⁴⁹ Zob. A. Mourelatos, *Early Greek Philosophy. 9 volumes. Loeb Classical Library, 524-532*, The University of Texas at Austin, <https://bmc.brynmawr.edu/2018/2018.03.15/> [dostęp 10.08.2025]; Livio Rosetti, *Już nie Diels-Kranz (DK), lecz Laks-Most (LM)*, tłum. M. Wesoły, *Peitho. Examina Antiqua*. 7 No. 1 (2016), red. M. Wesoły, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2016, http://peitho.home.amu.edu.pl/wp-content/uploads/2017/09/Peitho-7-2016-16_Rossetii.pdf [dostęp 10.08.2025].

⁵⁰ A. Laks, G.W. Most, *Early Greek Philosophy. 9 volumes. Loeb Classical Library, 524-532*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 2016.

⁵¹ Zob. P. Felsch, dz. cyt., s. 198-200.

⁵² F. Montecvecchi, *Giorgio Colli...*, s. 16.

liczne wywiady udzielone przez niego we włoskich mediach w drugiej połowie dekady⁵³. Począwszy od rozmowy dotyczącej właśnie nowego wydania dzieł zebranych Nietzschego w telewizji RAI w 1974 roku⁵⁴, poprzez wywiady z 1977 roku: dla dzienników *La Stampa*⁵⁵, *La Repubblica*⁵⁶, wspominanego już *Corriere della Sera*⁵⁷ (tu przeczytać można było również biografię Collego⁵⁸), tygodnika *L'Europeo* (rozmowa zatytułowana *Powrót Nietzschego*)⁵⁹, a także z roku 1978 dla: ponownie *La Repubblica*⁶⁰, *Giornale di Sicilia*⁶¹, *Librioggi*⁶² (rozmowa przeprowadzona przez współredaktora edycji krytycznej Giuliano Campioniego). Wtedy przeprowadził z Collim wywiad⁶³ także Alessandro Fersen, przyjaciel z uchodźstwa w Szwajcarii. Szersza opinia publiczna zapoznała się z Collim poprzez reportaż w reżyserii jego syna, Marco Collego, również zrealizowany przez telewizję RAI, którego premiera na antenie odbyła się niedługo po śmierci bohatera dokumentu⁶⁴. Nie będzie przesadą stwierdzenie, że efekty pracy nad tekstami Nietzschego uczyniły Collego sławnym.

2.2.2. 1980-1989 – początek recepcji akademickiej

Dzieła Collego wydane w tym okresie:

Scritti su Nietzsche, 1980

La sapienza greca III : Eraclito, 1980

La ragione errabonda. Quaderni postumi, 1982

Per una enciclopedia di autori classici, 1983

La natura ama nascondersi. Physis kryptesthai philei, 1988

⁵³ Lista za: *Interviste*, Archivio Giorgio Colli, <https://www.giorgiocolli.it/it/taxonomy/term/107/0?page=1> [dostęp: 31.06.2025].

⁵⁴ Enzo Siciliano, Giorgio Colli, *"Filosofia dell'ambiguità" (con una intervista a Giorgio Colli)*, Settimo giorno - Attualità culturali. RAI, Roma 1974. Dostępny w Internecie: https://www.youtube.com/watch?v=6QStiLk4f9g&t=135s&ab_channel=archiviogiorgiocolli [dostęp 31.06.2025].

⁵⁵ Zob. P.F. Listri, *Intervista a Giorgio Colli*, La Stampa - Tuttolibri iii, 23 (1977).

⁵⁶ Zob. S. Giacomoni, *Le parole della sapienza*, La Repubblica (1977).

⁵⁷ Zob. G. Nascimbeni, *I sapienti non erano all'opposizione*, Corriere della Sera (1977): s. 3.

⁵⁸ G. Nascimbeni, *Biografia di Giorgio Colli*, Corriere della Sera, Milano 8.01.1979.

⁵⁹ Zob. M. Fini, *Massimo, Il ritorno a Nietzsche*, L'Europeo n. 39 (1977).

⁶⁰ Zob. E. Filippini, *Intervista a Giorgio Colli*, La Repubblica (1978).

⁶¹ Zob. A. Fallica, *Intervista a Giorgio Colli*, Giornale di Sicilia (1978).

⁶² Zob. G. Campioni, *Intervista a Giorgio Colli*, Librioggi: rassegna mensile di critica editoriale», 1 I, 7 (1978), Firenze.

⁶³ A. Fersen, *Risalendo a Dioniso (Conversazione con Giorgio Colli)*, [w:] tenże, *La dimensione perduta: Alessandro Fersen, 1957-1978: ventun anni di Laboratorio teatrale*, red. G. Polacco, STET, Roma 1978, it.scribd.com/document/117226618/Giorgio-Colli-Alessandro-Fersen-La-dimensione-perduta-integrale [dostęp 12.03.2024].

⁶⁴ Zob. M. Colli, *Modi di vivere - Giorgio Colli. Una conoscenza per cambiare la vita*. RAI, 1980 https://www.youtube.com/watch?v=giPb42wCy3E&t=1178s&ab_channel=archiviogiorgiocolli [dostęp 01.03.2024].

Przekłady dzieł Collego wydane w tym okresie:

Nach Nietzsche, 1980 (niemiecki)

Die Geburt der Philosophie, 1981 (niemiecki)

Distanz und Pathos: Einleitungen zu Nietzsches Werken, 1982 (niemiecki)

Introducción a Nietzsche, 1983 (hiszpański)

Après Nietzsche, 1987 (francuski)

De waanzin is de bron van de wijsheid, 1988 (niderlandzki)

O nascimento da filosofia, 1988 (portugalski)

Philosophie de l'expression, 1988 (francuski)

Niedługo po tym jak Colli zmarł, wyraźnie zauważalny stał się wzrost zainteresowania jego dokonaniem. W 1980 roku na rynku wydawniczym zawitało niemieckie tłumaczenie *Po Nietzschem*⁶⁵. Ukazanie się w osobnym tomie komentarzy do Nietzschego autorstwa pomysłodawcy edycji krytycznej – *Scritti su Nietzsche* (1980)⁶⁶ prędko poskutkowało przekładami niemieckim (1982)⁶⁷ i hiszpańskim (1983)⁶⁸. Dwa lata później wznowione zostało jego tłumaczenie Schopenhauerowskich *Parerga e paralipomena* – tym razem recenzję napisał między innymi znany filozof, a zarazem polityk Massimo Cacciari⁶⁹. Z kolei III tom *La sapienza greca*, pomimo braku jakiegokolwiek tłumaczenia aż do 1990 roku, spotkał się z odzewem w zagranicznych czasopiśmie naukowych: francuskim i niderlandzkim⁷⁰. W podobnym czasie ukazał się zbiór notatek *La ragione errabonda*, szeroko dyskutowany we Włoszech⁷¹, a poza ich

⁶⁵ Recenzje: zob. H. G. Kuttner, *Nach Nietzsche*, Nietzsche-Kreis Ago-sett. 1983, München; Ferruccio Masini, *Dopo Nietzsche*, Nietzsche Studien 1983, Berlin, F. Volpi, *Recensione a "Dopo Nietzsche"*, Philosophischer Literaturanzeiger, 34 (1981), s. 171.

⁶⁶ Zob. recenzję F. Volpi, *Recensione a "Scritti su Nietzsche"*, Philosophischer Literaturanzeiger, 34 (1981), s. 170-171.

⁶⁷ Zob. wskazującą na umiarkowane zainteresowanie późną, podwójną recenzję – obejmującą również niemiecką wersję *Po Nietzschem*: Reinhart Margreiter, *Nach Nietzsche e Distanz und Pathos*, Philosophischer Jahrbuch 1986, Freiburg.

⁶⁸ Recenzja: zob. E. Gonzales-Urbano, *Introducción a Nietzsche*, [w:] Anales del seminario de metafísica 1984.

⁶⁹ Zob. M. Cacciari, *Parerga e paralipomena I*, *Rinascita* 30.04.1982, Roma; Vittorio Saltini, *Parerga e paralipomena I*, *L'Espresso* 02.05.1982, Roma; G. Manca, *Parerga e paralipomena I*, *Il Sole 24 Ore* 28.08.1982, Milano.

⁷⁰ Zob. D. Pralon, *La sapienza greca III*, *Revue de philologie* 1982; M. Gallucci, *Sapienza greca I e III*, *Tijdschrift voor filosofie en theologie* 4/1983.

⁷¹ Zob. G. Campioni, *La ragione errabonda, Il Manifesto* 10.06.1982; E. Lecaldano, *La ragione errabonda*, *Il Secolo XIX* 30.06.1982; V. Verri, *La ragione errabonda*, *Il Globo* 30.06.1982; C. Allegro, *La ragione errabonda*, *L'Osservatore Romano* 03.07.1982; U. Manni, *La ragione errabonda*, *Il Messaggero* 07.07.1982; M. Voza, *La ragione errabonda*, *Il Piccolo* 25.08.1982; A. Cattabiani, *La ragione errabonda*, *Il Tempo Roma* 1982; J. Tanarda, *La ragione errabonda*, *Sistemica* 1982; M. Cacciari, L. Cimmino, *Giorgio Colli e la "crisi della ragione"*, *La Nottola* 1983/85..

granicami – chociażby w suplemencie literackim do brytyjskiego dziennika *The Times*⁷². Bez echa nie przeszedł inny zbiór komentarzy, tym razem do „serii klasyków”, *Per una enciclopedia di autori classici*⁷³.

Monografie poświęcone Collemu – w całości lub jedynie częściowo – także zaczęły pojawiać się w latach 80. Pierwszą z nich stanowi monografia pokonferencyjna *Giorgio Colli: incontro di studio* (1983), w której obok artykułów upamiętniających filozofa (na przykład według Montinariego⁷⁴) pojawiły się teksty krytyczne, w tym poświęcony tragedii i muzyce artykuł Cacciar’ego⁷⁵ oraz Sandro Barbery, publikującego potem jeszcze kilkakrotnie tak o Collim, jak i o Nietzsche⁷⁶. Wtedy do rąk czytelników trafiła także analiza pióra Luigiiego Cimmino, *Giorgio Colli e la crisi della ragione*, badająca relacje między świadomością, postrzeganiem a czasem w myśli tytułowego filozofa. W tym samym roku ukazał się poza tym niemieckojęzyczny artykuł Ursuli Homann uwzględniający koncepcje z *Narodzin filozofii*⁷⁷.

W 1984 roku wydana została książka *Lo specchio di Dioniso* (*Zwierciadło Dionizosa* – tłum. MS) omawiająca wszystkie kluczowe zagadnienia oryginalnej filozofii Collego: pojęcia ekspresji, dyskursu, relacji między rozumem a misteriami, wyrażaniem myśli w słowach, rolę Platona w wytworzeniu tradycji filozoficznej. Przed końcem dekady opublikowano kolejne cztery monografie: *Odissea della ragione* (1984, o kształtowaniu się rozumu), *Metodo e filosofia* (1986, o apollińskości, dionizyjskości i misteriach), *Esercizi di memoria* (1989, zawiera raport z prac nad serią *Enciclopedia di autori classici*), a także pierwsza pozycja tego typu w języku hiszpańskim, *Physis kryptesthai philei: Lectura de Giorgio Colli* (1989, jedna z dwóch książek Narcísa Aragay-Tusella, o Collim). W międzyczasie ukazał się rozdział Marii Grazii Ciani, *Ritratti critici di contemporanei: Giorgio Colli* (1987) – esencjonalny portret intelektualny Collego.

⁷² Zob. L. Pompa, *La ragione errabonda*, *The Times Literary Supplement* 6.05.1983.

⁷³ Recenzje: zob. G. Minichiello, *Per una enciclopedia di autori classici*, *Riscontri* 1982, Avellino; S. Giametta, *Per una enciclopedia di autori classici*, *Il Mattino* 17.03.1983; P. F. Listri, *Per una enciclopedia di autori classici*, *La Nazione* 24.03.1983; R. Guarini, *Per una enciclopedia di autori classici*, *L'Espresso* 01.05.1983; F. Cernia, *Per una enciclopedia di autori classici*, *Il Messaggero* 25.05.1983; I. Camartin, *Per una enciclopedia di autori classici*, *Neue Zürcher Zeitung* 11.09.1983.

⁷⁴ Zob. M. Montinari, *Ricordo di Giorgio Colli*, [w:] *Giorgio Colli: incontro di studio*, Franco Angeli, Milan 1983, s. 11-19.

⁷⁵ Zob. M. Cacciari, *Tragedia e musica*, [w:] tamże, s. 81-90.

⁷⁶ Zob. S. Barbera, *Una filosofia della comunicazione*, [w:] tamże, s. 41-45.

⁷⁷ Zob. U. Homann, *Die Anfänge der Philosophie im Spiegel der Gegenwart*, *Philosophischer Literaturanzeiger*, 36 (1983) 1, s. 74-88.

W roku 1985 miała miejsce rzecz osobliwa – André-Jean Voelke zrecenzował francuską edycję *Narodzin filozofii* w dziesiątą rocznicę wydania francuskiego przekładu. Zauważył w niej, że chociaż przedstawia odważne, wręcz kontrowersyjne pomysły (jak silne powiązanie Apollina z zagadką jako zaczątkiem dialektyki), to zostało właściwie zignorowane przez lokalnych historyków filozofii. Szczególnie zadziwiony był brakiem pozycji w znanym z wyczerpującego charakteru indeksu tekstów okółostarożytnych *Année philologique*⁷⁸. Bez podobnej zwłoki francuskie tłumaczenie *Po Nietzsche* z 1987 roku zrecenzował między innymi teolog-filozof i specjalista od Nietzschego Paul Valadier⁷⁹. Wznowienie *Physis kryptesthai filei* (pod włoskim tytułem *Natura amascondersi*) zostało zrecenzowane na przykład przez Tomassa Cavallo, który odczytał uwagi Collego do presokratyków jako wstęp do filozofii ekspresji⁸⁰ – jeszcze przecież nieopracowanej w czasach oryginalnego wydania, co wskazuje na jednorodność myśli Collego. W tym czasie francuski przekład *Filozofii ekspresji* nie przyczynił się do znaczącej dyskusji⁸¹. Należy zwrócić tu również uwagę na artykuł wspomnianego powyżej Barbera, który zaproponował rozpatrywanie Nietzschego w tekstach Collego przez pryzmat postrzeganej „greckości” tego pierwszego⁸². Pod koniec dekady Campioni zaczął opracowywać historię powstania edycji krytycznej Nietzschego. Pierwsze ustalenia w tym zakresie poskutkowały dwoma artykułami⁸³.

2.2.3. 1990-1999 – czas tłumaczeń, Zenon i polski debiut

Dzieła Collego wydane w tym okresie:

Zenone di Elea : lezioni 1964-1965, 1998

Przekłady dzieł Collego wydane w tym okresie:

Die Geburt der Philosophie, 1990 (niemiecki)

⁷⁸ Zob. A.-J. Voelke, *A naissance de la philosophie selon Giorgio Colli*, *Revue de Théologie et de Philosophie* 117, no. 3 (1985), s. 208–13, <http://www.jstor.org/stable/44356238> [dostęp 08.08.2024].

⁷⁹ Recenzje: zob. P. Farazzi, *Après Nietzsche, Regart* 12.1987, Paris; Yves Ledure, *Après Nietzsche, Archives de philosophie* 1987, Paris; *Après Nietzsche, Calades* 01.1988, Saint-Etienne; Paul Valadier, *Après Nietzsche, Etudes* 03.1988, Paris.

⁸⁰ Zob. T. Cavallo, *Come un diamante nella miniera*, *Immediati dintorni* 1990, Moretti e Vitali Editori, s. 119–123. Inne recenzje: U. Galimberti, *La natura amascondersi*, *Il Sole 24 Ore*, 10 luglio 1988; A. Cavarero, *Prima del concetto. Barlumi di interiorità presocratica*, *Il Manifesto*, Roma 13 ottobre 1988; F. Volpi, *La natura amascondersi*, *Philosophischer Literaturanzeiger*, Frankfurt am Main, 1989.

⁸¹ Zob. R. Maggiori, *Philosophie de l'expression*, *Libération* 27.10.1988; G. Petitdemange, *Philosophie de l'expression*, *Etudes* 02.1990.

⁸² Zob. S. Barbera, *Der 'griechische' Nietzsche des Giorgio Colli*, *Nietzsche-Studien* 12.1989.

⁸³ Zob. G. Campioni, *La passione rabbiosa per la verità. Lettere a Giorgio Colli*, *Belfagor* 42, 3 (1987), s. 313–334; tenże, „Die Kunst, gut zu lesen“ *Mazzino Montinari und das Handwerk des Philologen*, tłum. Bettina Wahrig-Schmidt, *Nietzsche-Studien* (1989), s. XV–LXXVIV.

La Sagesse grecque. I, Dionysos, Apollon, Orphée, Musée, Hyperboréens, Énigme, 1990 (francuski)

Pour une encyclopédie des auteurs classiques, 1990 (francuski)

El libro de nuestra crisis, 1991 (hiszpański)

La sagesse grecque. II, Épiménide, Phérécyde, Thalès, Anaximandre, Anaximène, 1991 (francuski)

Narodziny filozofii, 1991 (polski)

Nature aime se cacher: Physis kryptesthai philei, 1994 (francuski)

Po Nietzsche, 1994 (polski)

La sabiduría griega. Diónisos, Apolo, Eleusis, Orfeo, Museo, Hiperbóreos, Enigma, 1995 (hiszpański)

Ecrits sur Nietzsche, 1996 (francuski)

Filosofía de la expresión, 1996 (hiszpański)

O nascimento da filosofia, 1998 (portugalski)

Philosophie de la distance. Cahiers posthumes I, 1999 (francuski)

Lata 90. obfitowały w kolejne przekłady dzieł Collego, w przeciwieństwie do nowych dzieł pośmiertnych – jedynym z nich było oparte na wykładach z Pizy, dzięki notatkom Ernesto Vertiego, omówienie filozofii i życia Zenona z Elei (1998). W artykule dla *La Stampa* pisarz Giuseppe Cassieri zwrócił uwagę na to, że Colli zawarł tu nowatorskie odczytanie myśli eleaty – być może jego celem nie było wcale zaprzeczanie możliwości ruchu, a jedynie przystawalności ujęcia rozumowego do świadectwa zmysłów⁸⁴. Pomysł ten doskonale wpisuje się w problemy poruszane przez filozofię ekspresji. Jego opinię podzielił związany z Uniwersytetem w Trydencie Claudio Tugnoli⁸⁵. Z jednej strony docenił on nowatorskie i dogłębne przemyślenie postawy eleaty, a zarazem jej odczytanie przez pryzmat kantowskich form naoczności, z drugiej podważył surowość Collińskiej oceny wielu paradoksów jako błahych. Największa z jego wątpliwości wiąże się natomiast z przedstawieniem Zenona jako bliższego nihilistycznemu Gorgiaszowi aniżeli monistycznemu Parmenidesowi. Jeszcze inaczej intencje Collego oceniła Montevicchi. Wprawdzie ambicją Zenona rzeczywiście miałyby

⁸⁴ Recenzja: zob. G. Cassieri, *Zenone di Elea : lezioni 1964-1965*, La Stampa (Tuttolibri) 21.01.1999. Dostęp 11.01.2025. https://giorgiocolli.it/sites/default/files/rec_zenone.jpg [dostęp 15.06.2025].

⁸⁵ C. Tugnoli, *Zenone kantiano? Nota critica a Giorgio Colli, Zenone di Elea. Lezioni 1964-1965*. *Dialekthai*. Rivista telematica di filosofia, anno 16 (2014), <https://purl.org/mdd/claudio-tugnoli-28>, ISSN 1128-5478 [dostęp 15.06.2025].

być wykazanie nieadekwatności rozumu do wyjaśniania świadectwa zmysłów, lecz wniosku nie należy wcale upatrywać w irracjonalizmie czy nihilizmie. Wyrazić to najlepiej terminami z filozofii ekspresji: rozum nieautentyczny, w pełni abstrakcyjny, nie wyklucza się z autentycznym, dopuszczającym również świadectwo zmysłów i intuicję, lecz ledwie jego składową. Rozum nieautentyczny powinien więc być podatny na korektę przede wszystkim intuicji, by zostać skorygowanym.

W 1990 roku przetłumaczono *Narodziny filozofii* na niemiecki⁸⁶ oraz polski. Przekład Stanisława Kasprzysiaaka poprzedzony został przenikliwym wstępem zatytułowanym *Będziesz poznawał*, który był pierwszym omówieniem ogólnych założeń filozofii Collego dla polskiego czytelnika. Kasprzysiak przełożył *Po Nietzschem* trzy lata później, opatrując książkę kolejnym celnie zatytułowanym wstępem, *Rozmowa z cieniem* – pozycja jest w końcu następną odpowiedzią Collego na wybrane Nietzscheańskie propozycje. Do tych krótkich tekstów oraz dzieł, którym towarzyszą, odniósł się w swym artykule z końca owej dekady Bartosz Działoszyński⁸⁷. Zarysował w nim wizję filozofii Collego jako twórczego rozwinięcia myśli Nietzschego. To wąskie, choć poprawne, rozumienie wynikało z zawężenia przedmiotu badań do źródeł dostępnych po polsku – pomimo pojedynczego odwołania do *Filozofii ekspresji* – wówczas jeszcze niewydanej w Polsce. Komentarze Kasprzysiaaka i tekst Działoszyńskiego pozostawały jedynymi polskojęzycznymi uwagami do idei Collego aż do czasu, gdy w sposób o wiele głębszy i bardziej systematyczny (choć nie całościowy) sprawę podjęła Hanna Buczyńska-Garewicz.

U zarania dekady ukazały się ponadto francuskie przekłady pierwszych dwóch tomów *La sapienza greca*⁸⁸ oraz *Per una enciclopedia di classici*⁸⁹. Podobnie jak w przytaczanych powyżej krytycznych recenzjach Grafa i Barnesesa dotyczących pierwotnego wydania fragmentów presokratyków odbiór „mądrości greckiej” nad Sekwaną był mieszany. W wywiadzie udzielonym tygodnikowi *Le Nouvel Observateur* (dziś *Le Nouvel Obs*) Jean-Pierre Vernant – historyk i antropolog specjalizujący się w starożytnej Grecji – uznał wprawdzie wartość zebrania rozproszonych do tej pory

⁸⁶ Recenzja: zob. U. Homann, *Die Geburt der Philosophie*, Philosophischer Literaturanzeiger 1986.

⁸⁷ Zob. B. Działoszyński, *Giorgio Colli o Nietzschem i dziejach filozofii*, PRINCIPIA XXIV-XXV (1999), red. J. Hartman, Aureus, Kraków 1999, s. 157-172.

⁸⁸ Recenzje: zob. Franco Manfriani, *La Sagesse grecque*, I, *Il Sole 24 Ore* 12.1990; Nicole Loraux, *Colli entre Dionysos et Apollon*, *Libération* 29.11.1990; Claude Jannoud, *Giorgio Colli. Un humaniste face aux dieux*, *Le Figaro* 07.01.1991.

⁸⁹ Recenzja: zob. H. Scepi, *Du libre exercice de la culture*, *Critique* 1991.

tekstów, w szczególności orfickich, odmówił jednak prawdziwości tak ścisłemu jak tam przedstawionemu powiązaniu misterii eleuzyńskich, kultu Dionizosa i właśnie orfizmu⁹⁰, powtarzając główne zarzuty wcześniejszych recenzentów. Recenzja hiszpańskiego wydania *La ragione errabonda (El libro de nuestras crisis, 1991)* spotkała się z pochwałą Sergio Sáncheza jako krytyka współczesnej kultury i postmodernizmu, choć recenzent wyraził wątpliwości co do potencjalnej skuteczności propozycji uzdrawiania kultury „nowymi mitami” na podobieństwo Zaratustry⁹¹.

Potem w ręce badaczy trafiła *Leggere Nietzsche: alle origini dell'edizione Colli-Montinari: con lettere e testi inediti* (1992)⁹² – relacja z pierwszej ręki dotycząca powstawania edycji krytycznej dzieł zebranych Nietzschego, uwzględniająca korespondencję z Montinarem, spisana przez Campionego, który zredagował wiele tomów z notatkami i listami Nietzschego. Campioni jest również autorem tekstów o Nietzschem⁹³, a jednocześnie dyrektorem Centro „Colli-Montinari” di studi su Nietzsche e la cultura europea. Rok później Aragay-Tusell powrócił do zagadnienia logosu w opublikowanej w Barcelonie pracy *Origen y decadencia del logos Giorgio Colli y la afirmación del pensamiento trágico* (1993). Był zresztą dobrze przygotowany do tego zadania po przełożeniu *La ragione errabonda* na hiszpański w 1991 roku. Następnie Maurizio Rossi opublikował tekst *Colli come educatore* (1994)⁹⁴ przedstawiający filozofię Collego w kontekście jego biografii. Był to drugi jego tekst dotyczący Collego, po *tesi di laurea* o sztuce w filozofii tegoż⁹⁵. W tym samym czasie Gianni Ferracuti zdiagnozował w *La sapienza folgorante: introduzione a Giorgio Colli* (1994)⁹⁶ poważny problem z recepcją Collego – jest on uważany przede wszystkim za filologa i tłumacza. Remedium na to miało być powyższe krótkie wprowadzenie do jego twórczości jako

⁹⁰ Zob. J-P. Vernant, *L'amour de la philosophie*, Le nouvel observateur 1991, https://www.giorgiocolli.it/sites/default/files/vernant2_low.jpg [dostęp 11.01.2025].

⁹¹ Zob. S. Sánchez, *El libro de nuestra crisis*, Giorgio Colli. *Nombres, I.*, Areade Filosofía del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades, U.N.C., Córdoba 2012, s. 139-141, <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/970> [dostęp 13.04.2024].

⁹² Nie mylić z wydanym wcześniej *Nietzsche Lesen* (1982) pióra Montinarego. Opublikowana przez Archivio Giorgio Colli w wolnym dostępie pod adresem: https://www.giorgiocolli.it/sites/default/files/Storia_ediz_critica.rtf [dostęp 11.12.2023].

⁹³ Częściowa lista publikacji Campioniego dotyczących Nietzschego: <https://www.fondazioneancarlo.it/persona/giuliano-campioni/> [dostęp 02.07.2024].

⁹⁴ Tytuł nawiązuje do pisma Nietzschego *Schopenhauer jako wychowawca*. Monografia jest również wolnodostępna w witrynie Archivio Giorgio Colli, pod adresem: <https://www.giorgiocolli.it/sites/default/files/Colli%20come%20educatore.pdf> [dostęp 02.07.2024].

⁹⁵ Zob. M. Rossi, *La dottrina dell'arte in Giorgio Colli*, Università degli Studi di Bologna, Bologna 1985.

⁹⁶ Tekst także oferowany przez Archivio Giorgio Colli: <https://www.giorgiocolli.it/sites/default/files/ferracoli.pdf> [dostęp 03.07.2024].

filozofa. Kolejna pozycja – *Nietzsche e i suoi interpreti: oltre il nichilismo* (Sossio Giametta, 1995) – szczegółowo przedstawia Collego w innej często mu przypisywanej roli, jednego z interpretatorów Nietzschego.

Do pierwszych prac dyplomowych, których autorzy pochyłili się nad koncepcjami Collego, należy *Contatto e dialettica nel pensiero di Giorgio Colli* (1996) Alberto Banfiego, autora kilku artykułów na tym polu⁹⁷ i współpracownika Archivio Giorgio Colli, odpowiedzialnego za przygotowanie do wydania części listów filozofa oraz stworzenie witryny internetowej instytucji⁹⁸. Równolegle przełożono *Filosofię ekspresji* na hiszpański, a jej recenzjami zajęli się najprężniej do tej pory działający hiszpańskojęzyczny badacz Collego, wspomniany już Aragay-Tusell⁹⁹ oraz Miguel Ángel López Muñoz, który pochwalił jej „subtelą strukturę”, operującą tak poetyckimi metaforami, jak i rygorystyczną dedukcją¹⁰⁰. W 1997 roku Oscar Adán opublikował artykuł będący poprawionym tekstem wykładu wygłoszonego wcześniej w Peru – było to całościowe, choć skupione na początkach filozofii, hiszpańskie wprowadzenie do myśli Collego, oparte na licznych już wtedy przekładach na ten język¹⁰¹. Reakcji na hiszpańską wersję *La sapienza greca*, francuską *Scritti su Nietzsche* i pierwszy tom *Cahiers posthumes*, a także portugalską *Narodzin filozofii* nie udało mi się odnaleźć.

Na koniec drugiego tysiąclecia na półkach księgarń znalazły się trzy kolejne tomy po włosku: nawiązujący tytułem do apollińskiej miary i dionizyjskiego nadmiaru portret intelektualny filozofa *Misura e dismisura. Per una rappresentazione di Giorgio Colli* (1999), zbiór esejów *Saggi su Colli, Spinoza, Derrida* (1999), zawierający eseje *Nietzsche e la questione della Geburt. Un inedito di Giorgio Colli sulla filologia* Giuseppe Auteriego, a także traktujący o roli zagadki w kształtowaniu filozofii *Giorgio Colli e l'enigma greco* (2000) tego samego autora – oba o genezie filozofii.

⁹⁷ Zob. A. Banfi, *Giorgio Colli: il coraggio del pensiero (profilo biografico)*, Kleos. Estemporaneo di studi e testi sulla fortuna dell'antico 9 (2004): s. 221-271 oraz tenże, *Nietzsche, Colli, Foà: l'azzardo di un'edizione critica e di una nuova casa editrice*, [w:] Giulio Einaudi nell'editoria di cultura nel Novecento italiano, Studi, Olschki, Firenze 2015. Pozostałe dwa zawarte zostały w omówionych poniżej monografiach *Il giovane Colli* (2014) i *Trame nascoste* (2018).

⁹⁸ Zob. G. Pulsoni, *La sapienza ama nascondersi*, Il Manifesto (*Alias*) (2015), s. 4.

⁹⁹ Zob. N. Aragay-Tusell, *Filosofía de la expresión*, Archipiélago invierno 1996.

¹⁰⁰ Zob. M.Á. López Muñoz, *Invitación a la fiesta del conocimiento*, Enrahonar 28, 1997, Revistas Digitals, Barcelona 1997, s. 204-205, <https://revistes.uab.cat/enrahonar/article/download/v28-lopez/582-pdf-es> [dostęp 2.02.2024].

¹⁰¹ Zob. O. Adán, *El laberinto. Enigma, dialéctica y origen de la filosofía en el pensamiento de Giorgio Colli*, Areté: revista de filosofía, Vol. IX, 1, 1997, s. 5-33.

2.2.4. 2000-2009 – przekłady bez odzewu? Hanna Buczyńska-Garewicz

Dzieła Collego wydane w tym okresie:

Gorgia e Parmenide : lezioni 1965-1967, 2003

Ellenismo e oltre: Einleitung, 2005

Platone politico, 2007

Filosofi sovrumani, 2009

Przekłady dzieł Collego wydane w tym okresie:

Enciclopedias de los maestros, 2000 (hiszpański)

Escritos sobre Nietzsche, 2000 (portugalski)

Introducción a Nietzsche, 2000 (hiszpański)

Nietzsche. Cahiers posthumes III, 2000 (francuski)

Philosophie du contact. Cahiers posthumes II, 2000 (francuski)

Depois de Nietzsche, 2004 (portugalski)

La naissance de la philosophie, 2004 (francuski)

Filozofia ekspresji, 2005 (polski)

Zenón de Elea, 2006 (hiszpański)

La naturaleza ama esconderse. Physis kryptesthai philei, 2008 (hiszpański)

La sabiduría griega. Epiménides, Ferecides, Tales, Anaximandro, Anaxímenes,

Onomácrita, 2008 (hiszpański)

Platón político, 2008 (hiszpański)

W roku 2000 ukazał się kolejny ważny tekst Barbera, tym razem analizujący podejścia Collego i Montinariego do filozofii Nietzschego w kontekście ich pracy nad edycją krytyczną (pasja kontra skrupulatność)¹⁰². Tekst ukazał się po hiszpańsku. Niedługo później na koncepcje Collego powoływał się Krzysztof Okopień w artykule rozważającym znaczenie postaci Apolla i Dionizosa dla filozofii¹⁰³.

Trzecie milenium przyniosło poza tym wysyp pozycji napisanych przez badaczy Collego. Pierwsza z tych monografii, *I pazzi di Dio: Croce, Heidegger, Schopenhauer*,

¹⁰² Zob. S. Barbera, *El Nietzsche apolitico de Colli y Montinari*, tłum. Héctor Julio Pérez López, Res publica. Revista de la historia de los conceptos políticos, Murcia 2001.

¹⁰³ Zob. K. Okopień, *Dlaczego to nie Apollo, lecz Dionizos jest patronem filozofii*, Teksty Drugie 2001, 5, s. 151-164, https://rcin.org.pl/Content/57889/WA248_72428_P-I-2524_okopien-dlaczego_o.pdf [dostęp 15.08.2024].

Nietzsche e altri: saggi e recensioni (2002) omawia wybranych filozofów oraz związane z nimi problemy filozoficzne. Zawiera między innymi sekcję o Collim, opisującą jego relację z autorem, Sossio Giamettą, ich wspólną pracę nad *Enciclopedia di autori classici* oraz podrozdział o samej filozofii Collego: *Gli eroici furori* (*Bohaterskie szaleństwa* – tłum. MS). Jest to druga książka Giametty o Collim, po *Nietzsche e i suoi interpreti: oltre il nichilismo* (1995), a zarazem jedna z wielu o Nietzschem. Ponadto w 2005 roku Andrea Tonni zaproponował w swym artykule rozpatrzenie myśli Collego jako filozofii życia kontynuującej ten sam nurt w ujęciu Nietzschego i Schopenhauera¹⁰⁴ (choć zasadne wydaje się pytanie, czy Schopenhauera można traktować jako reprezentanta filozofii życia).

Informacji o przyjęciu licznych przekładów dzieł Collego na hiszpański, portugalski i francuski¹⁰⁵ nie odnaleziono. Biorąc pod uwagę wspomnianą powyżej spóźnioną o dekadę recenzję francuskiego przekładu *Narodzin filozofii* nie jest wykluczone, że po prostu nie istnieją. Na opublikowanie wykładów o Gorgiaszu i Parmenidesie zareagowali natomiast Włosi¹⁰⁶, a Banfi, już z tytułem doktora, opracował profil biograficzny Collego¹⁰⁷. Później wydana została kolejna propozycja wprowadzenia w myśl Collego, tym razem w postaci biografii intelektualnej, autorstwa Federiki Montevecchi (*Giorgio Colli. Biografia intellettuale*, 2004). Wcześniej Montevecchi omówiła kluczowe terminy jego filozofii w kontekście orfickiego mitu Dionizosa przeglądającego się w zwierciadle i widzącego świat¹⁰⁸ – symbolu rzeczywistości podzielonej na fenomenalną i noumenalną. Następnie opublikowała treść wygłoszonego w Parmie wykładu¹⁰⁹, w którego tytule nazwała Collego heretykiem – jak zresztą określić filozofa odrzucającego prawie całą spuściznę swojej dziedziny?

W 2004 roku prasy drukarskie opuściła monografia pokonferencyjna – zorganizowana przez wspomniane już Centro „Colli-Montinari” – podczas której

¹⁰⁴ Zob. A. Tonni, *La filosofia della vita di Giorgio Colli. La Grecia tra Nietzsche e Schopenhauer*, *Fenomenologia e società* n. 3, anno XXVIII (2005), s. 95-115.

¹⁰⁵ Udało się mimo wszystko odnaleźć recenzję *Cahiers posthumes II*. Zob. M. Gaulin, *COLLI, Giorgio, Philosophie du contact*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2000, 210 p., *Horizons Philosophiques* 14 (1), s. 137-138.

¹⁰⁶ Zob. Y. Gori, *Colli, Giorgio, Gorgia e Parmenide*, ReF - Recensioni filosofiche 2003; S. Busellato, *I corsi eleatici*, Il Manifesto (Alias), 9 ottobre 2004.

¹⁰⁷ Zob. A. Banfi, dz. cyt.

¹⁰⁸ F. Montevecchi, *Giorgio Colli e lo specchio di Dioniso*, *La società degli individui*, n. 14, anno V, 2002/2, Franco Angeli, Milano 2002, s. 35-44.

¹⁰⁹ F. Montevecchi, *Colli eretico* [w:] *Quaderni di Cifre e Lettere II*, La Finestra Editrice, Trento 2003, s. 53-60.

szczególnej uwagę poświęcono różnym wydaniom dzieł Nietzschego. Dwa rozdziały, w tym jeden Barbera¹¹⁰, dotyczą bezpośrednio Collego. W książce Cacciarego znalazło się wtedy miejsce na filozofię ekspresji rozpatrywaną z perspektywy religijnej¹¹¹. Następne zebrane zostały eseje Giametty, wcześniej w większości publikowane w rozmaitych miejscach, w tym w *I pazzi di Dio...*, oraz wydane pod tytułem *Colli e Montinari* (2007). Wersja z 2018 roku (*Colli, Montinari e Nietzsche*) została rozszerzona o recepcję edycji krytycznej, w tym konsekwencje ostatecznego odrzucenia *Woli mocy* jako dzieła („protonazistowskiego”) Nietzschego.

Z perspektywy polskiego odbiorcy kluczowym wydarzeniem dekady było z pewnością przełożenie przez Hannę Buczyńską-Garewicz *Filozofii ekspresji* w 2005 roku. Właściwą treść dzieła poprzedza obszerny, wnikliwy wstęp stanowiący zarazem analizę bardziej zawiłych koncepcji dzieła¹¹². Nieco wcześniej tłumaczka omawiała zagadnienie prawdy w artykule, gdzie jako jedną z wielu zaprezentowanych koncepcji pojęcia (w tym Heideggera) przedstawiła filozofię ekspresji, zaznaczając że „pasuje się między, z jednej strony, naiwnym realizmem, a z drugiej – fenomenalizmem i idealizmem. Jest pełna fascynujących pomysłów uniknięcia obu rań”¹¹³. Tekst ten uznać należy za szkic późniejszej pracy *Prawda i złudzenie. Esej o myśleniu*. Otwiera ją przeciwstawienie greckiej Alethei (bogini prawdy) i indyjskiej Mai (złudzenia świata), po której następują analizy powiązanych pojęć u następujących filozofów: Nietzschego, Charlesa Sandersa Pierce’a, Williama Jamesa, Edmunda Husserla, Heideggera, Richarda Rorty’ego, Bernarda Williamsa i właśnie Collego, o którym rozdział (*Ekspresje natury*) zamyka rozważania¹¹⁴. W finalnym rozdziale autorka odrzuciła koncepcje antropomorfizujące prawdę, wyrażając uznanie – między innymi – dla Collińskiego konceptu ekspresji: „Świat jest wyrazem trwałego w jego zmienności, jedyne w różności, a człowiek – tylko widzem oglądającym to zjawisko”¹¹⁵.

¹¹⁰ Zob. S. Barbera, *Il Nietzsche di Colli: 1940*, [w:] *Nietzsche. Edizioni e interpretazioni*, red. Maria Cristina Fornari, Edizioni ETS, Pisa 2006.

¹¹¹ Zob. M. Cacciari, *Filosofia dell’espressione*, [w:] tegoż, *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004, s. 449-454, http://www.giorgiocolli.it/sites/default/files/cacciari_della_cosa_ultima.pdf [dostęp 08.08.2025].

¹¹² Zob. H. Buczyńska-Garewicz, *Colli, czyli świat odzyskany*, [w:] G. Colli, *Filozofia ekspresji*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, TAIWPN UNIVERSITAS, Kraków 2005, s. 9-61.

¹¹³ Zob. też, *Czy prawda jest przeżytkiem?*, Teksty drugie 6 [84] 2003, red. R. Nycz, Wydawnictwo IBL PAN, Łódź 2003, s. 21-25.

¹¹⁴ Zob. też, *Prawda i złudzenie. Esej o myśleniu*, TAIWPN UNIVERSITAS, Kraków 2008, s. 300-316.

¹¹⁵ Tamże, s. 308.

Buczyńską-Garewicz inspirowała nie tylko epistemologia i ontologia Collego, ale również jego wizja genezy filozofii i rozumu, czemu dała wyraz już w artykule opublikowanym 2004 roku¹¹⁶. Przyglądała mu się również jako interpretatorowi Nietzschego, ale bardzo szczególnego w swym podejściu: „Kładzie on nacisk na słuchanie, gdyż o Nietzsche zbytnie już napisano: trzeba go raczej czytać, niż interpretować”¹¹⁷. Powyższe stwierdzenie poprzedza uwagi do wiecznego powrotu w odczytaniu Collego i Heideggera – duet ten nieraz pojawia się jako szczególnie ceniony przez filozofkę, nie tylko gdy idzie o Nietzschego. Odwołując się do *Scritti su Nietzsche*¹¹⁸ i *La ragione errabonda*¹¹⁹, Buczyńska-Garewicz określiła ideę wiecznego powrotu wizyjnym mistycyzmem zmierzającym do *katharsis* (a przeżywanym przez ukrytego Greka, wtajemniczonego w misteria Zaratustrę¹²⁰), o czym napisała:

Myśl o wiecznym powrocie tego samego jest mistycznym przeżyciem doświadczenia całości i jedności świata i życia. Colli podkreśla, że żadne słowa nie są wystarczającym medium dla wyrażenia afirmującej wizji wszechświata. W tym jednak dopatruje się jej wyższości, a nie niższości, wobec teoretycznego opisu świata¹²¹.

Powyższy komentarz jest w zasadzie powtórzeniem sądów sformułowanych przez nią już lata wcześniej, gdyż niemalże identyczna ocena relacji tych dwóch myślicieli pojawia się w monografii *Metafizyczne rozważania o czasie: idea czasu w filozofii i literaturze*¹²². Ocena ta powtarza się poza tym w *Człowieku wobec losu*¹²³.

Nie uszedł Buczyńskiej-Garewicz również związek Collego z Schopenhauerem – z jego komentarza do włoskiego przekładu *Parerg i paralipomen* zaczerpnęła kilka uwag zawartych we wstępie do polskiego wydania tego dzieła¹²⁴. Nie sposób nie zauważyć inspiracji terminologią włoskiego filozofa również już w samym tytule jej autorskiego zbioru *Rozum szukający i błędzący: eseje o filozofii i filozofach*, gdzie pod nowym

¹¹⁶ Zob. też, *Jak filozofia stała się tym, czym jest (Giorgio Colli o losach filozofii)*, Przegląd Filozoficzny, nr 2/2004 (50), s. 27-42.

¹¹⁷ Zob. też, *Czytanie Nietzschego*, TAIWPN UNIVERSITAS, Kraków 2013, s. 106.

¹¹⁸ Zob. G. Colli, *Scritti su Nietzsche*, s. 115.

¹¹⁹ Zob. tenże, *La ragione errabonda*, s. 106-107, 125, 496, 523.

¹²⁰ Zob. H. Buczyńska-Garewicz, *Colli, czyli...*, s. 117.

¹²¹ Tamże, s. 105.

¹²² Zob. też, *Metafizyczne rozważania o czasie: idea czasu w filozofii i literaturze*, TAIWPN UNIVERSITAS, Kraków 2003, s. 113.

¹²³ Zob. też, *Człowiek wobec losu*, TAIWPN UNINVERSITAS, Kraków 2010, s. 126-127.

¹²⁴ Zob. też, *Wstęp*, [w:]: A. Schopenhauer, *Parerga i paralipomena*, tłum. J. Garewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. VIII-X, XII-XVI.

tytułem¹²⁵ został przedrukowany artykuł *Jak filozofia stała się tym, czym jest...* z 2004 roku.

Buczyńska-Garewicz niewątpliwie wniosła najwięcej do polskiego dyskursu o Collim, który mimo to pozostaje szerzej nieznany w naszym kraju. W kolejnej dekadzie ukazał się tylko jeden adekwatny do tematu artykuł po polsku – dotyczących początków filozofii, także wedle Collego¹²⁶. Zagadkowe jest poza tym ignorowanie jego wpływu na myśl samej filozofki. Studium krytyczno-analityczne Pawła Pałasińskiego¹²⁷ dotyczące „Hanny Buczyńskiej-Garewicz interpretacji filozofii Fryderyka Nietzschego” ogranicza się do wspomnienia o włoskim myślicielu we wstępie i zakończeniu. Pomimo że rozprawa zajmuje się nie tylko odczytaniem myśli Nietzscheańskiej według Buczyńskiej-Garewicz, ale i z perspektywy postaci takich jak Gilles Deleuze czy Heidegger, a ponadto filozofka nazywa wprost Collego „wytrawnym znawcą i edytorem Nietzschego”¹²⁸.

W międzyczasie w mediach z różnych zakątków Italii pisano o nowym, choć opartym na młodzieńczych pismach dziele Collego, *Platone politico* (2007)¹²⁹. Hiszpańskie tłumaczenie tekstu zrecenzował Namrod Carrasco, z jednej strony doceniając jego „uwodzicielskość”, z drugiej zarzucając mu przesadne skupienie na wpływie biografii Platona na powstawanie poszczególnych dialogów, co doprowadziło – zdaniem recenzenta – do nieszczególnie wnikliwych interpretacji tych tekstów oraz uniemożliwiło całościowe ujęcie problematyki¹³⁰. Niemalże to samo można by napisać o podobnym treściowo *Filosofi sovrumani* (2009)¹³¹, na którego kompletność i dojrzałość,

¹²⁵ Zob. też, *Giorgio Colli wobec kryzysu filozofii*, [w:] *Rozum szukający i błędzący. Eseje o filozofii i filozofach*, s. 159-175.

¹²⁶ Zob. S. Buda, Trzy początki filozofii: H.-G. Gadamer, G. Colli, P. Hadot, *Filo-Sofija* Nr 28 (2015/1/II), s. 153-166.

¹²⁷ Zob. P. Pałasiński, *Filozofia woli i czasu*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2019.

¹²⁸ Taż, *Milczenie i mowa filozofii*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2003, s. 77.

¹²⁹ F. Volpi, *Quando la filosofia libera dal male*, *La Repubblica* (Almanacco dei libri), 27.01.2007; F. Montevecchi, *Dal Platone giovanile un pensiero per l'Antico*, *Il Manifesto* (Alias), 17.02.2007; M. Bernardi-Guardi, *A ciascuno il suo: la democrazia secondo Platone*, *Libero*, 21.02.2007; M. A. Rigoni, *Non c'è filosofia senza politica*, *Corriere della Sera*, 02.03.2007; R. Damiani, *Colli analizza Platone e le leggi delle "idee"*, *Il Gazzettino*, 06.02.2007; *Giorgio Colli e il Platone politico*, *Il Piccolo*, 15.01.2007; M. Girgenti, *Conoscere per la comunità*, *La Sicilia*, 01.06.2007; G. Montesano, *Giappone non crede a Platone*, *L'Unità*, 29.01.2007.

¹³⁰ N. Carrasco, *COLLI, Giorgio (2008). Platón político*, *Enrahonar* 42, 2009, *Revistas Digitals*, Barcelona 2009, s. 239-240.

¹³¹ Zob. A. Berardinelli, *L'eccellente lezione di Colli ai metafisici d'oggi così allergici al misticismo*, *Il Foglio*, Roma, 10.09.2009; F. Canessa, *La sapienza degli antichi e quella di Giorgio Colli*, *Il Domenicale*, Milano, 02.05.2009; D. Brullo, *Contro i nichilisti della domenica*, *Libero*, Milano, 18.04.2009; G. Desiderio, *Giorgio Colli alle origini del miracolo greco*, *Liberal* (Moby Dick), Roma, 11.04.2009; F. Canessa, *Filosofi supereroi: oltre i limiti dell'umano*, *La Voce di Romagna*, Rimini, 04.06.2009; A. de Benoist, *I filosofi greci? Sono maestri di politica*, *Il Giornale*, Milano, 26.10.2009.

a także antycypację rozwinięcia zawartych w nim idei wskazała w swojej recenzji Montevecchi¹³².

W tym okresie Valerio Meattini¹³³, związany z Centro Studi Giorgio Colli, wydał krótki tekst o Collińskiej koncepcji sztuki¹³⁴. Nieco później Gennaro Andrea Lauro złożył swoją pracę dyplomową *Percorsi dell'espressione: Giorgio Colli e la sapienza greca* (2008), w której analizuje filozofię ekspresji jako krytykę współczesnej myśli filozoficznej, prowadzącą do ponownego odkrycia mądrości presokratyków. Ostatnią istotną dla tego zestawienia monografią dekady była książka napisana przez córkę Collego, Chiare Colli Staude. Jej *Nietzsche filologo tra inattualità e vita: il confronto con i Greci* (2009) jest interpretacją myśli Nietzscheańskiej inspirowaną odczytaniem jej ojca, co jeszcze wyraźniej zaznaczyła w poprawionej wersji niemieckiej zatytułowanej *Friedrich Nietzsche, Giorgio Colli und die Griechen: Philologie und Philosophie zwischen Unzeitgemäßheit und Leben* (2019).

2.2.5. 2010-2019 – ukryte wątki

Dzieła Collego wydane w tym okresie:

Apollineo e dionisiaco, 2010

Les invincibles, on les tue par le silence. Gli invincibili, li si uccide con il silenzio, 2017

Empedocle, 2019

Przekłady dzieł Collego wydane w tym okresie:

Gorgias y Parménides, 2010 (hiszpański)

La sabiduría griega III: Heráclito, 2010 (hiszpański)

Philosophes plus qu'humains, 2010 (francuski)

Rojstvo filozofije, 2010 (słoweński)

A sabedoria grega (I), 2011 (portugalski)

Filósofos sobrehumanos, 2011 (hiszpański)

Après Nietzsche, 2015 (francuski)

La naissance de la philosophie, 2015 (francuski)

¹³² F. Montevecchi, *Una dottrina autonoma sulla nascita del pensiero greco*, Il Manifesto (Alias), Roma, 25.04.2009.

¹³³ Wcześniej napisał krótki artykuł o Collim w roku śmierci tegoż. Zob. V. Meattini, *Colli Giorgio*, [w:] *Annali dell'Università di Pisa*, Pisa 1979, s. 896-899.

¹³⁴ Zob. V. Meattini, *La madre di tutti gli individui. La via dell'arte in Giorgio Colli*, [w:] *Annali della Facoltà di Scienze dell'educazione 1995-2005*, Tomo I. Saggi, Bari 2007, <https://www.giorgiocolli.it/sites/default/files/COLLI%20ARTE.pdf> [dostęp 30.05.2024].

Rok 2010 przyniósł pierwsze i do dziś jedyne anglojęzyczne wprowadzenie w myśl Collego¹³⁵, autorstwa francuskiej tłumaczki *Filozofii ekspresji* oraz pierwszego tomu *La sapienza greca*. Niedobrze więc się stało, że tekst ukryty został w kosztownej monografii wydawnictwa de Gruyter. Wtedy też opublikowano kolejne dzieło oparte na juveniliach włoskiego filozofa, *Apollineo e dionisiaco*¹³⁶, co trzeba uznać za istotne uzupełnienie kanonu Collego, dla którego są to bez mała pojęcia kluczowe. Poza recepcją związaną z wejściem książki na rynek¹³⁷, dzieło doczekało się szczegółowej analizy przeprowadzonej przez członków Centro Studi Giorgio Colli¹³⁸. Jeden z nich, wymieniony wcześniej Meattini, został autorem artykułu o Collińskim pojęciu bezpośredniości (tu jest to termin związany z ekspresją i postrzeganiem)¹³⁹.

Jeszcze w tym samym roku wykłady o Gorgiaszu i Parmenidesie można było przeczytać po hiszpańsku. Carrasco, wcześniejszy recenzent *Po Nietzschem*, stwierdził, że Collińska interpretacja eleatyzmu jako genezy logiki i dialektyki jest w swych detalach oryginalna, atrakcyjna i niesłusznie zapomniana, choć sam opowiedział się za odczytaniem przesuwającym środek ciężkości na nihilizm w sferze ontologicznej¹⁴⁰. Z ramienia luksemburskiego periodyku internetowego ukazało się natomiast pierwsze francuskojęzyczne wprowadzenie do filozofii Collego¹⁴¹ – 35 lat po jego frankofońskim debiucie (przekład *Narodzin filozofii*).

¹³⁵ Zob. M.-J. Tramuta, 9. *Expression and translation of philosophy: Giorgio Colli, a master of time*, [w:] *The Translator as Mediator of Cultures*, red. H. Tonkin and M.E. Frank, John Benjamins Publishing Company, 2010, s. 161-168. <https://doi.org/10.1075/wlp.3.14tra> [dostęp 15.06.2025].

¹³⁶ Zapowiedź książki pojawiła się w związanym z rodziną Collich dzienniku *Corriere della Sera*. Zob. A. Torno, *Se Apollo fa pace con Dioniso*, *Corriere della Sera*, Milano 19 dicembre 2010. https://www.corriere.it/cultura/libri/10_dicembre_20/giorgio-colli-apollineo-e-dionisiaco_34648c62-0c2b-11e0-939a-00144f02aabc.shtml, [dostęp 13.04.2024].

¹³⁷ Recenzje: zob. A. Bisicchia, *Giorgio Colli nei meandri del pensiero di Nietzsche*, *Avvenire* 05.02.2011; G. Ugolini, *Preziosi appunti su «Apollineo e dionisiaco»*, *Giornale di Brescia* 17.06.2011; M. Voza, *Come conciliare Dioniso e Apollo, ebbri e assennati*, *La Stampa (Tuttolibri)* 23.04.2011; A. Bisicchia, *Apollineo e Dionisiaco secondo Nietzsche*, *La Sicilia* 13.01.2011; M. Pacioni, *Apollo a spasso con Dioniso?*, *Il Riformista* 05.03.2011; L. Boi, *Rassegna: Apollineo e dionisiaco*, *Filosofia italiana* 2019.

¹³⁸ Więcej na ten temat na końcu tego podrozdziału.

¹³⁹ Zob. V. Meattini, *Le fibre dell'immediato. Dioniso in Giorgio Colli*, *Studi e ricerche*, Cagliari 2010, <https://www.giorgiocolli.it/sites/default/files/COLLI%20DIONISO.pdf> [dostęp 03.03.2025].

¹⁴⁰ Zob. N. Carrasco, *Una historia de la dialéctica eleática*, *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, n.o 28, 2012, UNED, Madrid 2012, s. 319-326.

¹⁴¹ Zob. A. Mihai, *Giorgio Colli et la non-philosophie*, *Dogma. Revue électronique de philosophie et de sciences humaines* 2010/01, Luxembourg, <http://www.dogma.lu/pdf/AM-ColliNonPhilosophie.pdf> [dostęp 08.08.2025].

Wkrótce można było przeczytać kolejną pozycję autorstwa Montevercchi opisującej związki Collego z Nietzschem, a w szczególności ich wspólną pasję do starożytnej Grecji¹⁴². Na wpływy wschodnie w rozwoju jego myśli zwrócił w tym czasie uwagę Fabio Falchi, nazywając Collego „Eurazjatą” ze względu na jego sprzeciw wobec dominacji postawy racjonalnej w tradycji europejskiej oraz inspiracje hinduizmem¹⁴³. W 2011 roku Marco de Paoli opublikował analizę stosunku Collego do fragmentów presokratyków na podstawie różnych jego dzieł (w tym *La sapienza greca*, *Filosofi sovrumani*) oraz ich porównania z opracowaniem Dielsa i Kranza¹⁴⁴. Najistotniejszym wnioskiem jest ten podnoszony już przez innych komentatorów – próby orfickiego odczytania tekstów miały istotny wpływ na dobór i sposób tłumaczenia fragmentów, czasem skutkujący niezgodnością z tradycyjnymi odczytaniami, na przykład *logos* oddany został jako *ekspresja*, co oddaliło termin od jego znaczenia jako rozumu, prawa czy porządku rzeczywistości (podobnie *aion* został przełożony jako życie, nie wieczność)¹⁴⁵. Potem Edoardo Toffoletto, jeden z późniejszych członków Centro Studi Giorgio Colli, obronił pracę licencjacką dotyczącą głównie epistemologii Collego na tle filozofii nowożytnej oraz mniej oczywistych kontekstów, na przykład poezji Friedricha Hölderlina¹⁴⁶.

W tym czasie w Hiszpanii ukazał się ważki artykuł Miguela Moreya, najbardziej zasłużonego hiszpańskiego tłumacza Collego. Przełożył on zarówno *Filozofię ekspresji*, jak i wiele jego dzieł pośmiertnych, w tym *Zenone di Elea*, *Gorgia e Parmenide*, *Platone politico*, *La natura ama nascondersi*, *Filosofi sovrumani* oraz *Apollineo e dionisiaco*. Nazwał w nim włoskiego myśliciela „odważnym wtajemniczonym” w nauki Nietzschego i zauważył, że choć zajmują się tą samą materią – spuścizną archaicznej Grecji – to ich interpretacje są diametralnie różne, a te Collego wskazują na ukryte możliwości

¹⁴² Zob. F. Montevercchi, *Giorgio Colli lettore di Nietzsche: un'azione editoriale e un confronto sulla grecità*, Voci di filosofi del Novecento, Roma 2011.

¹⁴³ Zob. F. Falchi, *Lo specchio della sapienza. Giorgio Colli e l'eurasiatismo*, [w:] Eurasia. Rivista di studi geopolitici n. 3 2010, Edizioni all'insegna del Veltro, Parma 2010, s. 11-26. W podobnym duchu na rolę między innymi *Upaniszad* w kształtowaniu się filozofii ekspresji zwróciła potem uwagę Ludovica Boi (zob. ten rozdział, sekcja 2.2.7.).

¹⁴⁴ Zob. M. de Paoli, *Giorgio Colli e i Greci: annotazioni su alcune traduzioni*, [w:] Episteme. Un laboratorio dei saperi e delle pratiche educative nella scuola superiore, N° 5 – 2011, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2011, s. 85-105.

¹⁴⁵ Zob. tamże, s. 91-93.

¹⁴⁶ Zob. E. Toffoletto, *Immediatezza ed Espressione. Attraverso il pensiero di Giorgio Colli*, Università degli studi di Padova, Padova 2012.

Nietzscheańskich rozwiązań i rozwijają je, nie zdradzając ducha oryginału¹⁴⁷. Ocena ta jest z gruntu trafna, co wykazano w kolejnych rozdziałach¹⁴⁸. Zaraz potem Jaime Lorrente opublikował inny hiszpańskojęzyczny artykuł, poruszający rolę pamięci w procesie poznania, co przedstawił poprzez porównania epistemologii Collego z filozofią Hegla¹⁴⁹.

We Włoszech natomiast, a dokładniej w dzienniku *Corriere della Sera*, zaprezentowana została nowopowstała witryna internetowa poświęcona w całości Collemu¹⁵⁰, mianowicie Archivio Giorgio Colli. Ponadto w Italii ukazały się dwa interesujące artykuły – w pierwszym Stefano Busellato dowodził, że dorobek filozoficzny Collego jest istotniejszy niż jego osiągnięcia redaktorskie¹⁵¹, w drugim Angelo Giavatto przebadiał wczesne, wydane pośmiertnie teksty Collego *Filosofi sovrumani* i *Platone politico*, wykazując, że omawiane tam napięcie między greckimi mistycyzmem a polityką było pierwszą próbą opisanie dopracowanej potem mistycznej genezy filozofii¹⁵².

Podsumowująca seminarium poświęcone Enrico Collemu monografia *Il giovane Colli* (2014) z jednej strony zawiera wspomnienia związane z tym kuratorem spuścizny Giorgia Collego, z drugiej porusza temat juveniliów filozofa. W tym samym roku Maurizio Rossi wydał *L'acme dell'opera d'arte. L'estetica di Giorgio Colli*, analizując Colli'ańskie pojęcie sztuki, czym zajmował się już w ramach swojej *tesi di laurea* z 1985 roku. Natomiast Luca Torrente złożył wtedy pracę licencjacką pod tytułem *La filosofia dell'espressione di Giorgio Colli: tra Aristotele e Nietzsche* (2014), tym samym zapełniając istotną lukę w badaniach nad związkami dwóch tytułowych myślicieli. Nieco później w czasopiśmie Institut catholique de Toulouse zagościł jego krótki tekst o relacji religii greckiej i logosu¹⁵³. Wkrótce przeczytać można było również teksty

¹⁴⁷ Zob. M. Morey, *¿Un juego de niños? El Después de Nietzsche de Giorgio Colli*, Estudios Nietzsche 11 (2011), s. 53-65.

¹⁴⁸ Zob. rozdział II, sekcja 4.4.-4.5., rozdział III.

¹⁴⁹ Zob. J. Llorente, *Los presupuestos de la memoria. La filosofía de la expresión de Giorgio Colli como crítica al concepto hegeliano de inmediatez*, Fragmentos de filosofía, N.º 10 2012, s. 139-161.

¹⁵⁰ Zob. E. Camurri., *Giorgio Colli è in Rete (con Socrate)*, Corriere della Sera – La Lettura, Milano 27 gennaio 2013. <https://illuminations-edu.blogspot.com/2013/01/giorgio-colli-e-in-rete-con-socrate.html> [dostęp 27.03.2025].

¹⁵¹ Zob. S. Busellato, Giorgio Colli intérprete de Nietzsche, Cadernos Nietzsche, n. 33, São Paulo 2013, s. 41-60.

¹⁵² Zob. A. Giavatto, *Giorgio Colli. Lo stile come laboratorio ermeneutico*, [w:] La Retorica e la Scienza dell'Antico / Between Rhetoric and Classical Scholarship, red. tenże i F. Santangelo, Verlag Antike e.K., Heidelberg 2013, s. 93-108.

¹⁵³ Zob. L. Torrente, *Il religioso alle spalle della sapienza: il ritorno di un logos differente*, Journée d'Etudes Doctorales et Post-Doctorales, Institut Catholique de Toulouse, 2015. <http://www.giorgiocolli.it/sites/default/files/Torrente%20Relazione%20Tolosa.pdf> [dostęp 13.03.2024].

współzałożycielki Centro Studi Giorgio Colli Roselli Attolini – o Collim i Nietzschem w kontekście mądrości starożytnej¹⁵⁴ oraz rozumu¹⁵⁵. Ciekawe uwagi poczynił w swym artykule także Marco Carassai, przedstawiając filologię Nietzschego i Collego w dwójnasób: jako medytację nad słowami jako końcową ekspresją doświadczeń oraz jako metodę odkrywania początków filozofii¹⁵⁶. Później Gherardo Ugolini przedstawił efekty swoich badań nad wpływem koncepcji zawartych w *Narodzinach filozofii* na treść serii *La sapienza greca*¹⁵⁷.

W 2015 roku Daniel Chambet postanowił przypomnieć o trzecim francuskim wydaniu *Narodzin filozofii*¹⁵⁸. Dlaczego uznał je za istotne? Jak zauważył w swym artykule, tłumaczka postanowiła tym razem przytoczyć fragmenty greckie na podstawie tłumaczeń Collego, co Chambet uznał za wielką przewagę wznowienia ze względu na to, jak ważną rolę interpretacji w przekładzie zauważał sam autor oryginału¹⁵⁹ – a także wielu innych recenzentów, niekoniecznie zgadzających się z rozwiązaniami Collego (jak w przypadku serii *La sapienza greca*). Za takim podejściem przemawiają również przytoczone powyżej uwagi o tłumaczeniu na przykład pojęcia *logosu*. W Lyon złożona została dwa lata później rozprawa doktorska Alfio Nazareno Rizza¹⁶⁰, który zaproponował reinterpretację filozofii ekspresji poprzez wprowadzenie do niej pojęcia wydarzenia, argumentując, że pozwala to nie tylko na jej lepsze wyłożenie, ale i rozwinięcie poza oryginalne ramy fenomenologiczno-historyczne.

Co niezwykle ciekawe, komentarz do *Empedoklesa* ujrzał światło dzienne przed wydaniem samych notatek (2019), a nadto został napisany w języku hiszpańskim przez

¹⁵⁴ Zob. R. Attolini, *Giorgio Colli: oltre Nietzsche verso i sapienti*, [w:] *Frammenti di filosofia contemporanea VI*, red. I. Pozzoni, Limina mentis editore, Villasanta (MB) 2015, s. 97-109.

¹⁵⁵ Zob. też, *Giorgio Collis Kritik an Nietzsche oder das Problem der Vernunft*, [w:] *Auf Nietzsches Balkon III*, red. S. Bianchi, Bauhaus Universitätsverlag, Weimar 2018, s. 19-29.

¹⁵⁶ Zob. M. Carassai, *Filologia come filosofia dell'espressione in Giorgio Colli*, https://www.filosofiaitaliana.it/wp-content/uploads/2023/10/ARTICOLO_CARASSAI.pdf. [dostęp 15.03.2024].

¹⁵⁷ Zob. G. Ugolini, *Misticismo e "sapienza" greca. Giorgio Colli e "La nascita della tragedia"*, [w:] *Transizioni e cesure di una modernità incompiuta. Tracce di una modernità incompiuta*, red. G. Gamba i in., Mimesis, Milano 2017, s. 245-258.

¹⁵⁸ Zob. G. Colli, *La naissance de la philosophie*, tłum. P. Farazzi, Éditions de l'éclat, Paris 2015.

¹⁵⁹ Zob. D. Chambet, *Giorgio Colli, La Naissance de la philosophie*, Paris, L'éclat, 2015, 106 p., 7 €, Esprit, Novembre (11), III-III, <https://doi.org/10.3917/espri.1511.0131c>. [dostęp 13.05.2024].

¹⁶⁰ Zob. A. Nazareno Rizzo, *Philosophie de l'expression et métaphysique de l'instant : pour une pensée de l'événement après Giorgio Colli*, École doctorale de philosophie, Lyon-Grenoble 2007.

Francesco Giornettiego (2017¹⁶¹) – na podstawie dokumentów przechowywanych w Archiwum Collego. Kolejne publikacje to *Contro la necessità. Omaggio a Giorgio Colli* (2015) uwypuklający wątki epistemologiczne i ontologiczne szeroko pojętej filozofii ekspresji, a także komentarz do przemysłów na temat Empedoklesa pióra autorki wspomnianej biografii intelektualnej, Montevecchi (*Sull'Empedocle di Giorgio Colli*, 2018). We francuskojęzycznej recenzji *Empedocle* Rosella Sietta Cottone podkreśliła spójność i oryginalność rozwijanej na przestrzeni lat interpretacji starożytnego Greka, a precyzyjniej ukazanie możliwości przypisania mu mistycznego przeświadczenia o jedności tego, co subiektywne i obiektywne, dzięki czemu Colli usunął rozdzźwięk pomiędzy myślą a światem, wspólnie stanowiącymi *nous*¹⁶². Niewiele później ukazała się krótka, hiszpańskojęzyczna historia powstania edycji krytycznej spisana przez Marię Cristinę Fornari¹⁶³.

Trame nascoste. Studi su Giorgio Colli (Ukryte wątki. Studia nad Giorgiem Collim – tłum. MS, 2018) to natomiast obszerny tom podsumowujący sympozjum zorganizowane z okazji setnych urodzin Collego. Na samym sympozjum odczyty wygłosili Campioni¹⁶⁴, Cacciari oraz Torrente (jego wystąpienie nosiło późniejszy tytuł pośmiertnie wydanych juweniliów Collego, *Interiorità ed espressione*¹⁶⁵). W zbiorze znaleźć można również pisma Montinariego, Montevecchi, Colli Staude, Giametty oraz wielu innych. Uzupełnienie stanowi zaś pięć tekstów samego Collego, w większości dotyczących Nietzschego. Jeśli którąś z monografii związanych z autorem *Filozofii ekspresji* można nazwać monumentalną, jest to właśnie *Trame nascoste*. W nawiązaniu do sympozjum powstał artykuł o roli teatru w myśli Collińskiej, przeciwstawiający żywe słowo sceny pozbawionemu autentyczności dyskursowi pisanemu¹⁶⁶. Nagrania z sympozjum dostępne są na YouTube¹⁶⁷.

¹⁶¹ Zob. F. Giornetti, *El Empédocles inédito de Giorgio Colli*, Universidad Nacional De Educacion A Distancia, Sevilla 2017.

¹⁶² Zob. R. Sietta Cottone, *Resenha de "Giorgio Colli, Empedocle, a cura di Federica Montevecchi"*, ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA, vol. 13 n° 26, 2019, s. 187-195, <https://shs.hal.science/halshs-02912964/document> [dostęp 13.03.2024].

¹⁶³ Zob. M. Fornari, *La madre de las Obras Completas, de los Fragmentos Póstumos y de la Correspondencia de Nietzsche: el trabajo de Giorgio Colli y Mazzino Montinari*, tłum. Luis E. de Santiago Guervós, Estudios Nietzsche 18 (2018), Universidad de Málaga, Málaga 2018, s. 41-51.

¹⁶⁴ Zob. G. Campioni, *Friedrich Nietzsche: l'agone continuo di Colli*, [w:] *Trame nascoste...*, Apokrislibri, Genova 2018, s. 39-62.

¹⁶⁵ Zob. L. Torrente, *Interiorità ed espressione*, [w:] *tamże*, s. 93-108.

¹⁶⁶ Zob. E. Piergiacomi, *La filologia teatrale e civile di Giorgio Colli*, [w:] Syzthesis, Anno IV – 2017 (Nuova Serie) Fascicolo 1, s. 133-148.

¹⁶⁷ Zob. *Convegno "Trame nascoste"*, Teatro Akropolis il 13-14 aprile 2017, <https://youtu.be/vAsMu-OOjyM?si=yXKxJLow0MonxAUM> [dostęp 13.01.2022].

Ostatnią pozycją dekady jest niemieckie wydanie wspomnianej już pracy Chiary Colli Staude z 2009 roku. Ten rok przyniósł poza tym doktorat Marca Boqué Peña, czyli *Giorgio Colli: la figura expresiva del filósofo, el editor y el escritor* (2018). Ten kamień milowy w hiszpańskojęzycznych analizach dorobku Collego podzielony został na trzy części: dokonania filologiczne – głównie na polu presokratyków, redakcyjne – edycja krytyczna dzieł Nietzschego, pisarskie – własna filozofia Collego.

2.2.6. 2020-2025 – najnowsze badania

Dzieła Collego wydane w tym okresie:

Interiorità ed espressione, 2024

Przekłady dzieł Collego wydane w tym okresie:

Apolíneo y dionisiaco, 2020 (hiszpański)

El naixement de la filosofia, 2020 (kataloński)

El nacimiento de la filosofía, 2021 (hiszpański)

Les invincibles, on les tue avec le silence, 2025 (francuski)

Philosophie de l'expression, 2025 (francuski)

Hiszpański badacz Boqué Peña opublikował po swojej dysertacji jeszcze dwa artykuły o Collim (podpisując się już tylko pierwszym członem nazwiska). Jeden o relacji między pamięcią a poznaniem (2020¹⁶⁸), drugi o Apollinie w kontekście myślenia i polityki (2022¹⁶⁹). Zaś Giornetti, po podjęciu nowatorskich badań nad Empedoklesem według Collego, kontynuował badania nad spuścizną włoskiego filozofa. Efektem tego była praca magisterska obejmująca zagadnienie granicy w Collianckich interpretacjach dionizyjskości, apollinijskości, ontologii Parmenidesa, Empedoklesa i nie tylko¹⁷⁰.

Trzecia książka Rossiego o Collim ukazała się w 2020 roku (*Colli. La questione della grandezza*) i poruszała kwestię „wielkości” rozpatrywanej w perspektywie wpływu

¹⁶⁸ Zob. M. Boqué, *La memoria como factum metafísico en la filosofía de la expresión de Giorgio Colli*, [w:] Logos. Anales del Seminario de Metafísica 53, Ediciones Complutense, Madrid 2020, s. 141-158.

¹⁶⁹ Tenze, *Giorgio Colli: una revisión de la potencia apolínea en el ámbito de la expresividad sapiencial y política griega*, [w:] Claridades. Revista de filosofía 14/1 (2022), Universidad de Málaga, Málaga 2022, s. 67-86.

¹⁷⁰ Zob. F. Giornetti, *Giorgio Colli y la sabiduría griega del límite: una mirada hacia otro inicio posible de Occidente*, Universidad Nacional De Educación A Distancia, Sevilla 2020.

doświadczenia ekspresji na intensywność oraz autentyczność życia jednostki. Rok później Lorenzo Chiuchiù przedstawił swoją analizę Collego krytyki logiki arystotelesowskiej¹⁷¹. *Il cerchio magico del nulla. La metafisica speculativa di Giorgio Colli* (2022) Alessandra Biddau z kolei jest próbą całościowej rekonstrukcji Collińskiej ontologii w różnych kontekstach: filozofii współczesnej, inspiracji greckich oraz dialogu z Nietzschem.

W całkiem innym duchu została napisana kolejna analiza. Wspólna fascynacja Collego i Nietzschego starożytną Grecją jest polem, na którym ich pokrewieństwu intelektualnemu z Hölderlinem – poetą, wedle własnej relacji, oszalałym wskutek objawienia mu się Apollina – przygląda się autor *Il sentimento del divino. Giorgio Colli e Hölderlin* (2022). Równocześnie Rosella Attolini, choć jest włoską badaczką, opublikowała artykuł po portugalsku o tym, jak koncepcja wiecznego powrotu ma się do filozofii Collego¹⁷². Torrente natomiast tym razem pochylił się nad orfickim mitem Zagreusa (Dionizosa-dziecka) przeglądającego się w lustrze i rozszarpanego przez tytanów – zgodnie z jego ustaleniami, mimo że interpretacja Collego jest unikalna, to jednak doskonale wpisuje się w tradycję neoplatońską¹⁷³.

Ten rok przyniósł jeszcze jedną monografię, *Wie Nietzsche aus der Kälte kam: Geschichte einer Rettung*. Wbrew tytułowi opowiada ona głównie o Collim i Montinarim oraz ich zmaganiom z opracowaniem i wydaniem edycji krytycznej, motywowanym przyjętym na siebie obowiązkiem rehabilitacji zszarganej przez nazistów opinii Nietzschego. Podobną tematykę podejmuje *Adelphi. Le origini di una casa editrice (1938-1994)* z 2023 roku. Tu historia Collego jako nauczyciela i krzewiciela kultury przedstawiona została przez pryzmat powstania i funkcjonowania wydawnictwa Adelphi, odpowiedzialnego tak za wydanie edycji krytycznej, jak i większości pism jej pomysłodawcy.

Należy wymienić także rozprawę doktorską w języku portugalskim, napisaną przez Chiare Anconę Lopez, *Do aión ao eterno retorno, percursos com Giorgio Colli*

¹⁷¹ Zob. L. Chiuchiù, *Res mystica. Critica dell'oggetto necessario in Filosofia dell'espressione di Giorgio Colli*, "estetica. studi e ricerche" speciale/2021, s. 249-268, doi: 10.14648/101591.

¹⁷² Zob. R. Attolini, "Uma lei d representação": o eterno retorno do mesmo na filosofia de Giorgio Colli, tłum. Saulo Krieger, *Cadernos Nietzsche*, v.41, n.1, janeiro/abril, Guarulhos/Porto Seguro 2020, s. 139-169.

¹⁷³ Zob. L. Torrente, *Que voit Dionysos dans le miroir? La nouvelle interprétation «néoplatonicienne» de Giorgio Colli*, *Revue de philosophie ancienne* Tome XXXIX (1), s. 3-24. Por. A. Tagliapietra, *La metafora dello specchio*, Feltrinelli, Milano 1991.

(2023). Obroniona na uniwersytecie w São Paulo dysertacja omawia wprowadzić rolę Nietzschego w kształtowaniu się poglądów Collego, ale przede wszystkim zawiera obszerne analizy punktów wspólnych z filozofami starożytnymi: Empedoklesem, Heraklitem i Platonem. W następnym roku Rizzo powtórzył tezy swojego doktoratu (wprowadzenie pojęcia wydarzenia pozwala na reinterpretację i rozwinięcie filozofii ekspresji) we francuskim czasopiśmie *Elseneur*¹⁷⁴. Zaraz potem Luis Felipe Oyarzún Montes opublikował artykuł, w którym jako wstęp do myśli Collego zaproponował przyjrzenie się pojęciom wewnętrzności i ekspresji, po czym poddał analizie dwa typy rozumu¹⁷⁵. Całkiem niedawno na rynek wydawniczy trafiła również książka *Voices and Echoes of Early Greek Philosophy* od de Gruyter, w której Montevecchi i Saetta Cottone dyskutują o umiejscowieniu Collego w szerszym kontekście zmiany metodologii badania tekstów presokratyków, która nastąpiła w latach 1950-1970¹⁷⁶.

Celem uzupełnienia wymienione zostały tutaj również publicznie dostępne materiały wideo dotyczące Collego. Poza wymienionymi powyżej produkcjami telewizji RAI portal YouTube oferuje także między innymi: garść włoskich materiałów, w tym wykładów Torrente¹⁷⁷, prezentację francuskiego wydania *Po Nietzschem* przez redaktora naczelnego wydawnictwa Éditions de l'éclat¹⁷⁸, hiszpańskojęzyczne czytanie *Narodzin filozofii*¹⁷⁹ oraz wygłoszony w Argentynie wykład dotyczący presokratyków i Platona¹⁸⁰. O wiele więcej nagrań, w tym zapisy sympozjów, znajduje się w niedostępnej publicznie strefie dla członków witryny Centro Studi Giorgio Colli.

¹⁷⁴ Zob. A. Nazareno Rizzo, *Événement et connaissance*, [w:] *Elseneur*, 40 | 2025, <http://journals.openedition.org/elseneur/2843> [dostęp 10.02.2025].

¹⁷⁵ Zob. L. Oyarzún Montes, *Interioridad y expresión en el pensamiento de Giorgio Colli: hacia el cultivo de una razón sana*, *Agora: papeles de Filosofía*, 43(2) (2024), <https://doi.org/10.15304/ag.43.2.9212> [dostęp 19.02.2025].

¹⁷⁶ Zob. F. Montevecchi, R. Saetta Cottone, *Les paroles de la pensée*, *Voices and Echoes of Early Greek Philosophy*, red. M. García-Peláez, D. Lévy Stone, de Gruyter, Berlin 2025, s. 337-354.

¹⁷⁷ Zob. regimento carii, *Giorgio Colli*.

https://youtube.com/playlist?list=PLpbsk_iVNX4KgkCRq08WlcoeMdlLVHAWP&si=vnCThYC9azdxm37z [dostęp 10.02.2025], L. Spezia, *Le origini del logos. Mito e filosofia secondo Giorgio Colli*, *Associazione Pericle* 24.10.2024, https://youtu.be/ItaXymVFwTk?si=WtzZGbD8N2PB-_9R [dostęp 01.02.2025].

¹⁷⁸ Zob. M. Valensi, *Giorgio Colli. Après Nietzsche*, https://youtu.be/5LViZV-E1yI?si=D1KTCj5OrPFtq0_b [dostęp 01.02.2025].

¹⁷⁹ Tusquests, Caturro, *Giorgio Colli. El nacimiento de la filosofía*, https://youtu.be/pd8UvBCYCss?si=B_Gw7KAngyYd8 [dostęp 01.02.2025].

¹⁸⁰ Zob. T. Abraham, *Giorgio Colli: Los Maestros del Pensamiento*, Biblioteca Nacional Mariano Moreno 2019, https://youtu.be/mYGncb12I9A?si=qHbfEs8m6nYAqfu_ [dostęp 01.02.2025].

2.2.7. Centro Studi Giorgio Colli

Pozostałe monografie omówiono poza ścisłym porządkiem chronologicznym, jako że są związane z tą samą grupą badawczą, założonym w roku 2017 Centro Studi Giorgio Colli z siedzibą w Turynie. Zarząd centrum przedstawia się następująco: prezydent – Colli Staude, wiceprezydent – Emilio Corriero, sekretarz – Luca Torrente, doradcy – Valerio Meattini i Giulio Cavalli. Wkład Colli Staude oraz Torrente w omawiane tu badania został już opisany.

Wielu członków centrum było zaangażowanych w powstanie tomu *Esprimere il vissuto. La filosofia di Giorgio Colli* (2023) prezentującego różne oblicza tytułowego myśliciela. Wśród autorów wstępu do monografii znalazła się Ludovica Boi, która poświęciła Collemu dwie monografie. Złożona z czterech części rozległa analiza pojęcia dionizyjskości *Il mistero dionisiaco in Giorgio Colli. Linee per una interpretazione* (2020) zgłębia: Collińską wizję antyku, powstawanie edycji krytycznej, relację logosu i misterii, ostatnie lata Collego. Podobną tematyką zajęła się oprócz tego w dwóch artykułach, a mianowicie Grecją według Nietzschego i Collego¹⁸¹ oraz mistycznym podłożem poznania u tego drugiego¹⁸². Jej kolejna monografia, *L'aurora inapparente. «Upanishad», Bruno e Böhme nella metafisica giovanile di Giorgio Colli* (2024), przedstawia pionierskie badania nad niegreckimi wpływami na myśl młodego Collego, wskazując na wspólny wątek mistycyzmu w *Upaniszadach*, niektórych dialogach Giordano Bruna, i *Aurorze, czyli o Jutrzence poranku* Jakuba Böhme. Wcześniej pisała poza tym o bezpośredniości i zapośredniczeniu u Collego oraz Gianniego Carchii¹⁸³. Niedawno analizowała ponadto Collińską interpretację Nietzschego¹⁸⁴.

Boi była również redaktorką jednego z tomów serii *Quaderni colliani*, stanowiącej najistotniejszy wkład Centro Studi Giorgio Colli w rozwój badań nad myślą swego

¹⁸¹ Zob. L. Boi, «È giunto vicino al segreto degli Elleni» *Il Nietzsche umanista di Giorgio Colli*, Circolo n. 10 – Dicembre 2020, s. 159-176.

¹⁸² Zob. też, *Estasi come arché. Il ruolo della conoscenza estatica nella metafisica di Giorgio Colli*, Lo Squardo N. 33, 2021 (II), red. M. Comacchi i in., s. 397-412. W kontekście dionizyjskości przyglądała się również Nietzschemu w redagowanym przez siebie tomie zbiorczym. Zob. też, *Dioniso ovvero l'uno diveniente*, [w:] Nietzsche e i Greci. Tra mito e disincanto, red. także, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2022, s. 49-74.

¹⁸³ Zob. też, *Lasciar affiorare. Immediato e mediazione in Giorgio Colli e Gianni Carchia* [w:] Quaderni di Inshibboleth No. 17 – Dire l'immediato, red. Antonio Catalano e Michele Ricciotti, Edizioni Inshibboleth, Roma 2022, s. 17-33. Por. teŹe, Dar forma al tragico. Su Gianni Carchia interprete di Hölderlin, FILOSOFIA ITALIANA, vol. XIX, n. 1, 2024, s. 101-115.

¹⁸⁴ Zob. L. Boi, *La vita divina e il suo riflesso: Giorgio Colli interprete di Nietzsche*, [w:] Per Nietzsche. Interpretazioni italiane, red. Giuseppe D'Acunto i Rodolfo Sideri, La Valle del Tempo, Napoli 2024, s. 73-90.

patrona. Inni redaktorzy serii to: Torrente, Alessio Santoro, Giulio M. Cavalli i Ricardo Cavalli. Dotychczas ukazało się pięć pozycji podsumowujących organizowane przez grupę sympozja (choć zaplanowanych jest już dziewięć¹⁸⁵). Poszczególne publikacje nosiły tytuły: *Alle origini del logos. Studi su La nascita della filosofia di Giorgio Colli* (2018, o początkach logosu i *Narodzinach filozofii*), *Per una filologia della vita. Studi su Apollineo e Dionisiaco di Giorgio Colli* (2020, o apollińskości i dionizyjskości), *L'espressione è la sostanza del mondo. Studi su Filosofia dell'espressione di Giorgio Colli* (2021, o filozofii ekspresji), *Al vertice dell'astrazione Studi su Filosofia dell'espressione di Giorgio Colli* (2022, o abstrakcji w świetle filozofii ekspresji), *Il dolore e la vita* (*Ból życia* – tłum. własne, 2023). Według zapowiedzi tom szósty ujrzy światło dzienne w roku 2025.

2.3. Popularność Collego w różnych krajach

Nie ulega wątpliwości, że najwięcej publikacji dotyczących Collego, ukazało się we Włoszech. Można by to usiłować tłumaczyć jego popularnością w lokalnych mediach w latach 70. lub koneksjami rodziny Collich, lecz byłyby to próby niepoważne. Choć za życia nie został doceniony przez akademię, a nad jego myślą jako filozofa pochylono się dopiero po śmierci, to blisko pół wieku później jego scheda jest bardziej rozchwytywana niż kiedykolwiek. Wystarczy porównać liczbę dzieł opublikowanych przez niego za życia (osiem, w tym trzy samodzielne dzieła filozoficzne) z pośmiertnymi (dotychczas czternaście). Badania nad tymi tekstami w ojczyźnie myśliciela również przybierają na sile – szczególnie dzięki zaangażowaniu takich badaczy jak Federica Montevacchi (udzieliła nawet popularyzatorskiego wywiadu portalowi Pangea¹⁸⁶) czy członków Centro Studi Giorgio Colli, szczególnie Luki Torrente i Ludoviki Boi.

Poza Italią przodują na tym polu Hiszpanie – tak pod względem przekładów, jak i opracowań teoretycznych. Tu na pierwszy plan wysuwają się postacie takie jak tłumacz Miguel Morey i Narcís Aragay-Tusell. Pomimo że w kraju nad Sekwaną ukazało się mniej przekładów Collego – braki dotyczą głównie juveniliów i wykładów, nie miało to znaczącego wpływu na spadek ilości pism krytycznych. W Niemczech Colli uchodzi właściwie wyłącznie za „specjalistę od Nietzschego”. W pozostałych państwach Europy

¹⁸⁵ Zob. *Call for Proposals. Dire l'ineffabile*, <https://centrostudigiorgiocolli.it/call-for-proposals/> [dostęp 18.08.2025].

¹⁸⁶ Zob. F. Montevacchi, *Ode a Giorgio Colli, l'ultimo eretico. Dialogo con Federica Montevacchi, la sua biografia*, 4 luglio 2018, <http://www.pangea.news/ostile-alle-ideologie-contro-le-accademie-nel-groviglio-dellenigma-ode-a-giorgio-colli-lultimo-eretico-dialogo-con-federica-montevacchi-la-sua-biografia/> [dostęp 1.01.2023].

i świata zainteresowanie nim jest fragmentaryczne oraz sporadyczne, lecz i za to, po części, można winić fakt, że pisma Collego są w zasadzie niedostępne dla czytelników nie posługujących się językiem włoskim. Nie zaś to, że nie wniósł ciekawych zagadnień do dyskursu filozoficznego.

Opinię tę popierają przytoczone powyżej liczne przykłady recepcji akademickiej. Od biografii, szkiców rozwoju intelektualnego i wprowadzeń do filozofii ekspresji, przez mnogie recenzje i artykuły, wskazujące na dogłębne zainteresowanie jego dziedzictwem monografie – tak przedstawiające różne perspektywy prace zbiorowe, jak i indywidualne wnikliwe analizy, po wciąż wydawane we współpracy z Archivio Giorgio Colli dzieła pośmiertne. Chociaż niektóre tematy zostały już nieraz przebadane – chociażby archaiczna Grecja lub apollińskość i dionizyjskość – wciąż inspirują do nowych pytań na różnych polach. W ramach filologii klasycznej na przykład: o rzetelność orficko-dionizyjskiej wizji narodzin filozofii. W relacji do Nietzschego: o status Collego względem niemieckiego myśliciela oraz jego interpretatorów w ujęciu włoskim i globalnym. Inne z kolei, jak jego hinduskie inspiracje czy wątki wspólne z Hölderlinem, wchodzą dopiero w pole zainteresowania ekspertów.

3. Powstanie edycji krytycznej dzieł zebranych Nietzschego

3.1. Pierwsze wydania zbiorcze dzieł i listów Nietzschego

3.1.1. Großoktav-Ausgabe i pokrewne wydania Nietzsche-Archiv

Wydanie edycji krytycznej dzieł zebranych Nietzschego poprzedziło wiele nieudanych prób stworzenia wersji satysfakcjonującej kolekcji jego pism oraz listów. Początkowo prace nad zbiorem prowadzili Franz Overbeck i Heinrich Köselitz (przez Nietzschego nazywany pseudonimem Peter Gast). Po powrocie z Paragwaju Elisabeth Förster-Nietzsche, niezadowolona z ich wizji projektu, zdecydowała o przerwaniu serii i opracowaniu jej na nowo. Wydane już tomy zostały zniszczone na jej żądanie¹⁸⁷.

Przejęcie pieczy nad spuścizną filozofa (po części od Heinricha Köselitza, po części wytropionych i odkupionych za niebagatelne kwoty od wydawców lub właścicieli listów¹⁸⁸) przez Förster-Nietzsche skutkowało założeniem Nietzsche-Archiv w roku 1894, pierwotnie mieszczącego się w Naumburgu. Trzy lata później zostało przeniesione do Weimaru, umiłowanego przez artystów takich jak Johann Wolfgang von Goethe i Franz Liszt – co nie było pozbawione znaczenia przy podjęciu decyzji o nowej lokalizacji. Od uroczystego otwarcia po przebudowie w 1903 roku archiwum funkcjonowało jako centrum kulturalno-literackie¹⁸⁹.

Jeszcze w Naumburgu rozpoczął się trwający ponad trzy dekady proces wydawania tzw. Großoktav-Ausgabe (oznaczanego przez nietzscheanistów skrótem GA). Pierwszym redaktorem wydania został Fritz Koegel (dla jego wersji stosuje się skrót GAK). Procesowi redakcyjnemu Koegla zarzucano niedbałość, w tym pomijanie całych stron rękopisów¹⁹⁰. Jego kontrakt z Archiwum został prędko rozwiązany. Kolejni redaktorzy opracowali zbiór, który pod względem treści podzielić można na trzy główne części. Na pierwszą część złożyły się tomy 1-8, czyli dzieła zredagowane i oddane do druku przez Nietzschego, a także *Antychryst*, *Dytyramby dionizyjskie* i inne wiersze oraz aforyzmy. W skład drugiej weszły nieopublikowane pisma i notatki (*Nachlass*). W jej ramach ukazało się również „magnum opus” filozofa, czyli *Der Wille zur Macht* –

¹⁸⁷ Zob. D. Hoffmann, *Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs*, de Gruyter, Berlin. New York 1991, s. 20-21.

¹⁸⁸ Zob. tamże, s. 13, 19.

¹⁸⁹ Tamże, s. 36.

¹⁹⁰ Zob. B. Magnus, *Heidegger's Metahistory Of Philosophy: Amor Fati, Being And Truth*, Dordrecht 1970, Springer Science+business Media, Doi 10.1007/978-94-017-4879-7, s. 41.

pierwsza wersja w 1901 roku, a poszerzona dekadę po tym. Szczegółową sprawę z filologicznych zawłoŝci tej częŝci edycji zdał Montinari, wskazując na dowolnoŝć doboru fragmentów (*sic!*) tekstów konstytuujących *Wolę mocy* oraz „cyniczne” przemilczenie wykluczających się planów literackich Nietzschego celem rozpowszechnienia mitu *magnum opus*, nie bez kozery szczególnie popularnego w latach 30. XX wieku¹⁹¹. Montinari zauważył, że najwięcej nieufnoŝci wobec *Woli mocy* wzbudził, paradoksalnie, aparat krytyczny zawarty przez Otto Weissa w poszerzonej wersji dzieła. Ostateczną formę GA uzyskało w roku 1926, kiedy po trzeciej częŝci, obejmującej pisma filologiczne i wykłady, do zbioru dołączono indeks¹⁹². Edycja ta była podstawą dla kolejnych publikacji Nietzsche-Archiv, w tym nieistotnego z perspektywy historycznej wydania kieszonkowego (*Kleinoktavausgabe*, publikowanego w latach 1895-1904, różniącego się od GA jedynie zastosowaną czcionką¹⁹³).

W tym okresie opublikowano zarazem pierwszy zbiór listów, *Gesammelte Briefe* (1900). Choć wydanie to bogate było w informacje biograficzne i komentarze do listów wskazujące na okolicznoŝci ich powstania, w trzecim wydaniu pierwszego tomu widnieje informacja wskazująca na to, że poszukiwania korespondencji wciąż trwają¹⁹⁴. Piąty, ostatni tom ukazał się dziewięć lat później. Kolekcja zawiera z jednej strony oficjalne listy napisane przez Nietzschego, na przykład w sprawach wydawniczych, jak i prywatną korespondencję z rodziną oraz znajomymi. Uporządkowane zostały według odbiorców, tak więc ton poszczególnych tomów znacząco się różni. Listy do wydawców bywają chłodne i rzeczowe, natomiast te skierowane do biskich często kończą się poufałymi podpisami „Fritz”, „dein Sohn,” lub „dein Bruder”. Ma to znaczenie o tyle, że sposób, w jaki Nietzsche podpisywał listy jest przedmiotem niektórych absurdalnych interpretacji Ariadny przedstawionych w kolejnym rozdziale dysertacji.

Choć zasadne są wątpliwoŝci co do kompletnoŝci zbioru (oraz klucza doboru listów – wiele osób, w tym Förster-Nietzsche wciąż przecieŝ żyło w czasie ich publikowania), nieobjęte juŝ prawami autorskimi *Gesammelte Briefe* wciąż są wznawiane (np. przez wydawców Leseklassiker, Dearbooks, Legare Street Press, Europäischer Literaturverlag). Ze zrozumiałych względów wprowadza to pewien nieład w recepcji

¹⁹¹ Zob. M. Montinari, *Reading Nietzsche.*, s. 15-18.

¹⁹² Zob. B. Magnus, dz. cyt., s. 4.

¹⁹³ Zob. tamże, s. 38.

¹⁹⁴ Zob. *Friedrich Nietzsches Gesammelte Briefe*, Schufter und Löffler, Berlin und Leipzig 1905, s. XV, https://archive.org/details/bub_gb_eSw7AAAAYAAJ/page/n7/mode/2up [dostęp 2.07.2025].

przez czytelników nieświadomych różnic między wydaniem. Wersja cyfrowa edycji pierwotnej jest w całości dostępna w ramach biblioteki witryny Internet Archive (archive.org), lecz z powodu pierwotnie zastosowanej czcionki jest według dzisiejszych standardów zwyczajnie nieczytelna.

Początek XX wieku był okresem żywego zainteresowania myślą i życiem filozofa, na co wskazuje artykuł poświęcony jego korespondencji we wpływowym oraz publikowanym po dziś dzień magazynie kulturalno-literackim *Neue Deutsche Rundschau*¹⁹⁵. W tym świetle prawdopodobne jest, że względy finansowe (jeszcze przed publikacją indeksu do Großoktav-Ausgabe) skłoniły kuratorkę Nietzsche-Archiv, Förster-Nietzsche, do podjęcia decyzji o nowej, wielce eleganckiej edycji dzieł zebranych, przeznaczonej dla kolekcjonerów. Musarionausgabe wzbogacone zostało wprawdzie o juvenilia Nietzschego, kolejne pisma filologiczne i esej *Über das Pathos der Wahrheit* (*O patosie prawdy*, był to jeden z *Pięciu wstępów do pięciu nienapisanych ksiąg* podarowanych Cosimie Wagner, zapowiadający esej *O kłamstwie i prawdzie w pozamoralnym sensie*). Poza tym w wydaniu został przyjęty nieco bardziej chronologiczny porządek tekstów¹⁹⁶. Montinari podsumował tę edycję następująco: „Jeśli idzie o prawdziwie filozoficzne nieopublikowane dzieła, edycja Musarion jest identyczna z [GA] i dokładnie tak samo niekompletna oraz niewiarygodna. Jej monumentalność jest odwrotnie proporcjonalna do jej naukowej ważkości”¹⁹⁷. Kolejne z dwudziestu trzech tomów ukazywały się w latach 1920-1929.

3.1.2. Opozycja wobec Nietzsche-Archiv i próba rehabilitacji

Pierwsze obiekcje wobec działań Nietzsche-Archiv podniósł August Horneffer już w 1906 roku, co znaczy że dotyczyły między innymi wciąż pierwszego – uczciwszego zdaniem Montinariego – wydania *Woli mocy*¹⁹⁸. Horneffer, niemiecki filozof, filolog i były pracownik archiwum (jeden z redaktorów *Nachlass* w ramach GA¹⁹⁹) był tylko jednym z wielu intelektualistów sprzeciwiających się kontrowersyjnym praktykom pod kierownictwem Förster-Nietzsche. To opozycyjne podejście do materiału źródłowego zaczęto określać mianem „Basler Interpretation”, stanowisko Nietzsche-Archiv

¹⁹⁵ Zob. tamże, s. XXIV. Nastawiony na nowe trendy w literaturze magazyn powstał w 1890 r. pod nazwą *Freie Bühne für modernes Leben*, aktualnie S. Fischer Verlag wydaje go pod tytułem *Die neue Rundschau*.

¹⁹⁶ Zob. M. Montinari, *Reading Nietzsche*, s. 15.

¹⁹⁷ Zob. tamże.

¹⁹⁸ Zob. tamże, s. 1.7

¹⁹⁹ Zob. B. Magnus, dz. cyt., s. 38, 4; M. Montinari, *Reading Nietzsche*, s. 15.

nazywano zaś „Weimarer Deutung/Tradition”. Horneffer zauważył chociażby, że choć redaktor tomów 1-8 GA, Arthur Seidl, miał za zadanie jedynie opublikować ponownie wydane już dzieła Nietzschego, dopuścił się wielu błędów, gdyż jako muzyk był zwyczajnie niekompetentnym redaktorem²⁰⁰. Dowodził również, że *Antychryst* był samodzielnym pismem, nie zaś pierwszą księgą *Woli mocy*, podważając sensowność publikowania „magnum opus”. Tradycji weimarskiej zarzucano poza tym mitologizowanie tak Nietzschego, jak i jego siostry, która – przy wsparciu niemieckich intelektualistów – wykreowała swój wizerunek jako zdolnej interpretatorki chaosu literackiego pozostałego po bracie²⁰¹.

Przedstawiciele interpretacji bazylejskiej uważali się zresztą za kontynuatorów krytyki wyrażonej przez Franza Overbecka, którego od spuścizny Nietzschego odsunęła siostra tego drugiego. Był on przyjacielem Nietzschego z czasu spędzonego na Uniwersytecie w Bazylei (stąd określenie stanowiska w sporze) i opiekunem spuścizny filozofa przed powrotem Förster-Nietzsche z Paragwaju (gdzie wraz z mężem założyła „aryjską” kolonię Nueva Germania). Overbeck był zniesmaczony obrazem Nietzschego zarysowanym przez pierwotnego redaktora pism zebranych (GAK) Fritza Koegla w artykule z 1893 r. i „najbardziej niepożądanymi nadużyciami” redakcyjnymi, a w konsekwencji zdystansował się do planów wydania biografii myśliciela (wciąż jeszcze żyjącego, mimo pogrążenia w katatonii) wraz z dziełami. W odpowiedzi Förster-Nietzsche zaaranżowała dla niego stanowisko profesora w Berlinie, które odrzucił, oburzywszy się próbą przekupstwa, by potem zerwać na pewien czas kontakt z kuratorką archiwum²⁰². Ponad dekadę później, w roku 1904, opublikował w dzienniku *Frankfurter Zeitung* nieprzychylną recenzję biografii Nietzschego, zwracając szczególną uwagę na przekłamania we własnym życiorysie i wizerunku Erwina Rohdego²⁰³.

Kuratorka nie pozostała dłużna. Overbeck został w końcu oskarżony przez Förster-Nietzsche o zagubienie brakujących manuskryptów *Woli mocy*, co miało stanowić uzasadnienie dla prób rekonstrukcji domniemanego dzieła²⁰⁴. Oszczerstwo to musiało być szczególnie dotkliwe dla Overbecka, ponieważ w liście z 1888 r. Nietzsche poinformował go z ulgą, że zakończył „długi, bolesny proces” tworzenia szkicu

²⁰⁰ Zob. B. Magnus, dz. cyt., s. 38.

²⁰¹ Zob. D. Hoffmann, dz. cyt., s. 94-96.

²⁰² Zob. tamże, s. 14.

²⁰³ Zob. tamże, s. 58.

²⁰⁴ Zob. tamże, s. 90, 94.

*Antychrysta*²⁰⁵ – pisał o nim jak o samodzielnym dziele, nie części *Woli mocy*. Förster-Nietzsche zdawała sobie sprawę z tego, że jej zarzut był całkowicie bezpodstawny, a ponadto zdecydowała się na nieopublikowanie listu do Paula Dessena, w którym Nietzsche wprost potwierdził domysły Horneffera:

Nie ma nic, co dziś stoi, a nie upadnie, jestem bardziej dynamitem niż człowiekiem. — Moje *Przewartościowanie wszystkich wartości*, o głównym tytule „*Antychryst*“ jest gotowe. W ciągu następnych dwóch lat muszę podjąć kroki, by dzieło przetłumaczone zostało na siedem języków; pierwsze wydanie w każdym języku ok. miliona egzemplarzy²⁰⁶.

Wątpliwe poszanowanie Förster-Nietzsche dla planów jej brata ukazuje zresztą fakt, że na jej życzenie Koegel pominął cztery fragmenty *Antychrysta*, które ujrzały światło dzienne dopiero w wydaniu Schlechty ponad pół wieku później²⁰⁷. Z drugiej strony w związku z obowiązującym wtedy w Cesarstwie Niemieckim antybułźnierczym prawem cenzorskim opublikowanie dzieła w jakiejkolwiek formie było ryzykownym przedsięwzięciem. Pozornie w odpowiedzi na krytykę Archiwum wydało w 1921 roku *Nietzsches Werke, Klassiker-Ausgabe*, złożone jedynie z rękopisów złożonych do druku przez Nietzschego, bez *Nachlass*, ale za to z wciąż problematycznym dodatkiem w postaci *Der Wille zur Macht* skompilowanego przez Maksa Brahna²⁰⁸.

3.1.3. Wygaśnięcie praw autorskich: edycje wydawnictw Reclam, Kröner i Beck

W wyniku wygaśnięcia praw autorskich w 1930 r. ukazały się edycje wydawnictw Reclam, Kröner i Beck – wszystkie mniej treściwe niż GA, na którym były wzorowane. Wydawnictwo Reclam opublikowało nie wszystkie dzieła, ale wzbogaciło wydane tomy o wątpliwej jakości dodatki biograficzne i komentarze – z jednego z nich można było dowiedzieć się, że załamanie nerwowe Nietzschego spowodowało nadużywanie haszyszu²⁰⁹.

Aż trzy wydania Kröner – głównie pod redakcją Alfreda Bäumlera, który wcześniej pracował nad edycją wydawnictwa Reclam – zawierały skróty tekstów, arbitralny dobór fragmentów (szczególnie w przypadku *Die Unschuld des Werdens* – opublikowanego w osobnym tomie wyboru z *Nachlass*) – Erich Friedrich Podach napisał

²⁰⁵ Zob. F. Nietzsche, 990. *An Franz Overbeck in Basel (Entwurf)*.

²⁰⁶ Tenże, 1159. *An Paul Deussen in Berlin*.

²⁰⁷ Zob. D. Hoffmann, dz. cyt., s. 164-165.

²⁰⁸ Zob. tamże, s. 90.

²⁰⁹ Zob. tamże, s. 106-107.

o nich „desakracja wciąż trwa” i nazwał je bezwartościowymi, potępiając bezkrytyczne przejęcie tekstu opracowanego wcześniej przez pracowników Archiwum²¹⁰. Mimo to, wydania Kröner odegrały istotną rolę w dziejach Niemiec i świata. Dlaczego?

Wedle Montinariego nazistom, z Adolfem Hitlerem na czele, Nietzsche był tak bliski, jak jemu samemu nacjonalistyczne zachwyty. Włoski filolog to właśnie Bäumlerowi przypisywał wykształcenie obrazu germańskiego, nordyckiego Nietzschego, który posłużyć miał za wzór nazistowskiego mędrca²¹¹. Ponadto, jak podał Campioni, Montinari pisał w listach o swojej wrogości wobec tego wydawnictwa oraz potrzebie zastąpienia związanych z nim edycji²¹² – nie brał go więc pod uwagę jako potencjalnego współwydawcy, choć fundusze zabezpieczone przez Adelphi Edizioni były niewystraczające do zrealizowania projektu. Jeszcze wydanie 12. *Woli mocy* od Kröner Verlag z 1980 roku zawierało posłowie Bäumlera i zgodnie z jego opisem przedstawiane było przez wydawcę jako niemożliwe do pominięcia, główne dzieło Nietzschego – na przekór konsensusowi dotyczącego nieautentyczności tych twierdzeń²¹³. Zredagowany fragment tego posłowa wciąż zachęca na stronie wydawcy do zakupu 13. wydania z 1996 roku, aktualnie ostatniego. Przeczytać w nim można następujące stwierdzenia:

Pod tytułem *Wola mocy*, przewidzianego przez Nietzschego dla zaplanowanego, lecz niedokończonego głównego dzieła swojego ostatniego okresu twórczego, niniejszy tom gromadzi notatki Nietzschego z lat 1883–1888. Zawierają one fundamentalne wnioski myśli nietzscheańskiej dotyczące narodzin europejskiego nihilizmu, duchowego nastawienia jego czasów, krytyki moralności i religii oraz zarysu nowego systemu wartości. Układ fragmentów autorstwa Elisabeth Förster-Nietzsche i Petera Gasta został w tym wydaniu zachowany jako dokument historyczny; na poziomie zdań i pojedynczych fragmentów, tekst krytyczny powstał poprzez porównanie go z edycją Colli/Montinari²¹⁴.

Wspomniane tu „współautorstwo” Förster-Nietzsche jest tak właściwie wynikiem sprawy sądowej o prawa autorskie i majątkowe do *Woli mocy*, którą kuratorka Archiwum

²¹⁰ Zob. tamże, s. 102-104.

²¹¹ Zob. tamże, s. 140-156.

²¹² Zob. G. Campioni, *Friedrich Nietzsche...*, s. 121.

²¹³ Zob. tamże, s. 129, a także M. Montinari, *Reading Nietzsche*, s. 145-150.

²¹⁴ Opis wydawcy do F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*, red. Elisabeth Förster-Nietzsche Peter Gast, Kröners Taschenausgaben (KTA), Stuttgart 1996, <https://www.kroener-verlag.de/books/der-wille-zur-macht.html> [dostęp 13.06.2024].

wygrała, przyznając się do twórczego wkładu w dzieło, a tym samym zaprzeczając jakoby było samodzielną pracą jej brata²¹⁵.

Z założenia historyczno-krytyczne wydanie Becka (BAW) ukazywało się w latach 1933-1942 w Monachium pod nadzorem komitetu redakcyjnego, w którym zasiadali chociażby Oswald Spengler i Martin Heidegger oraz dzięki redaktorom takim jak Hans Joachim Mette i Karl Schlechta. W ramach finansowanego przez podmioty pokroju Kancelarii Rzeszy i Ministerstwa Propagandy Rzeszy ukazały się cztery tomy listów z lat 1850-1877 (*Die Briefbände* – skrót: BAB, 1938) i pięć tomów dzieł. Przyznanie finansowania było poprzedzone spotkaniami Förster-Nietzsche z Hitlerem, zarówno w miejscach publicznych typu Weimarer Nationaltheater, jak i w samym Archiwum (zdjęcia poniżej). Po II wojnie światowej nie wznowiono prac nad tą edycją – między innymi z powodu tymczasowego skonfiskowania rękopisów przez sowietów w roku 1946²¹⁶. Główny powód swojej niechęci tak do edycji, jak i do wydawnictwa ujął rzeczowo Montinari: „było związane z nazistowskim kultem Nietzschego: na zawsze”²¹⁷.

Ilustracja 9. Adolf Hitler podczas wizyty w willi Silberblick, siedzibie Nietzsche-Archiv w kwietniu 1931 roku



Ilustracja 10. Adolf Hitler w Nietzsche-Archiv w listopadzie 1933 roku



Źródło: H. Hoffmann, *Bayerische Staatsbibliothek - Fotoarchiv Hoffmann F.95 hoff-66068*, Weimar 1933, <https://www.hitler-archive.com/photo.php?p=mlop7789> [dostęp 01.01.2025].

Źródło: H. Hoffmann, *Heinrich Hoffmann - Illustrierter Beobachter - Adolf Hitler – Sondernummer*, Weimar 1933, <https://www.hitler-archive.com/photo.php?p=582bgtre> [dostęp 01.01.2025].

²¹⁵ Zob. D. Hoffmann, dz. cyt., s. 108.

²¹⁶ Zob. E. Podach, *Nietzsches Zusammenbruch. Beiträge zu einer Biographie auf Grund unveröffentlichter Dokumente*, Niels Kampmann Verlag, Celle 1930, s. 393.

²¹⁷ G. Campioni, *Friedrich Nietzsche...*, s. 121.

Nie znaczy to jednak, że owo wydanie nie przyniosło zgoła żadnego pożytku. Zgodnie z relacją Montinariego było to pierwsze rzetelne źródło tekstów do edycji krytycznej: „Posiadaliśmy wiarygodny tekst tylko dla juveniliów i tekstów filologicznych, które można znaleźć w niedokończonym wydaniu historyczno-krytycznym [...], a także dla zapisków z lat 1854 do wiosny 1869”²¹⁸. Stan ten zawdzięczamy właśnie wygaśnięciu praw autorskich i uświadomieniu sobie przez Elisabeth Förster-Nietzsche, że możliwość opracowania rękopisów na nowo jest tym, co zapewnia jej przewagę nad konkurencją wydawniczą, zdolną przedrukować dostępne już publicznie pisma bez ponoszenia dodatkowych kosztów. Tym sposobem, po zerwaniu Archiwum z wykształconą przez Förster-Nietzsche weimarską tradycją zniekształcania tekstów, BAW stało się pierwszą edycją historyczno-krytyczną. Ku niezadowoleniu partii nazistowskiej w jego ramach doszło do „nazbyt naukowego” przyjrzenia się *Woli mocy* przez Waltera F. Otto. Zaproponował on przedstawienie treści dzieła w kolejności chronologicznej zgodnie z analizowanymi notatkami, co niweczyło iluzję progermańskiego Nietzsche. Raport został więc przepisany zgodnie z myślą partyjną przed publikacją w I tomie edycji²¹⁹.

3.1.4. „Krytyczne” wydanie Schlechty

Karl Schlechta, współredaktor niedokończonego wydania historyczno-krytycznego, publikował swoją własną edycję (skrót: SA) od 1954 do 1956 roku. Składała się ona z trzech obszernych tomów dzieł (I – *Narodziny tragedii, Niewczesne rozważania, Ludzkie, arcyludzkie, Jutrzenka*, II – *Wiedza radosna, Tako rzecze Zaratustra, Poza dobrem i złem, Z genealogii moralności, Przypadek Wagnera, Zmierzch bożyszc, Nietzsche kontra Wagner, Ecce homo, Antychryst, Dytyramby dionizyjskie*, III – juvenilia, pomniejsze pisma, notatki z lat 80., listy) i jednego tomu-indeksu. Choć wydanie to było krytykowane po równo za niedbałość filologiczną – zdaniem Podacha²²⁰ i zbytnią pedanterię – to drugie zarzucał Karl Löwith²²¹, to nie można mu odmówić ogromnego wpływu na recepcję Nietzsche.

Przedstawiony w trzecim tomie raport filologiczny zatytułowany po prostu *Philologischer Nachbericht* wyjaśnia, czemu przyjęty został układ chronologiczny wybranych notatek (zaledwie trzeciej części z tych opublikowanych w GA), a poza tym

²¹⁸ Zob. M. Montinari, *Reading Nietzsche*, s. 19.

²¹⁹ Zob. D. Hoffmann, dz. cyt., s. 105.

²²⁰ Zob. tamże, s. 125.

²²¹ Zob. tamże, s. 124.

– co kluczowe – na czym polegało fałszerstwo *Woli mocy* oraz liczne inne ingerencje Förster-Nietzsche²²². Tym razem kulisami prac redakcyjnych Archiwum zainteresowało się czasopismo *Der Spiegel* oraz inne media, przez co po ponad pół wieku funkcjonowania na rynku czytelniczym poprzednie wydania stały się niewiarygodne w opinii publicznej²²³. Otwarcie raportu wspomina również o tym, że w zbiorze znalazły się tylko teksty opublikowane za życia Nietzschego lub manuskrypty złożone przez niego do druku – z wyjątkiem notatek, które posłużyły do skonstruowania *Woli mocy*.

Schlechta zaznaczył w raporcie zarazem, że przygotowanie materiałów nieopublikowanych wraz z licznymi notatkami powinno zostać zrealizowane w ramach edycji historyczno-krytycznej (BAW), co jednak nigdy nie miało się wydarzyć – szczególnie, że Nietzsche-Archiv zostało zamknięte w roku 1956, a jego zbiory przeniesiono do Goethe- und Schiller-Archiv już kilka lat wcześniej. Zresztą takie zalecenie powinno dotyczyć również dzieł Nietzschego – wersje tekstów według Schlechty nie były wcale oparte na rękopisach, a na nieszczęsnym GA²²⁴. W celu uzasadnienia racji bytu swojego wydania Schlechta utrzymywał, że w związku z restrykcyjną polityką Archiwum Goethego i Schillera manuskrypty są niedostępne. Od 1960 roku Archiwum Nietzschego wznowiło działalność jako muzeum oraz dom gościnny dla nietzscheanistów, którą kontynuuje po dziś dzień.

Wciąż pozostające do wykonania zadanie przypadło ostatecznie Collemu i Montinariemu. Ich uwagę na problem zwróciły artykuły Richarda Roosa, w których potwierdził zarzuty Schlechty, dokonując druzgocącej krytyki działań Förster-Nietzsche pod względem redaktorskim (choć uznał jej zasługi jako kuratorki przede wszystkim z racji zebrania rozproszonych manuskryptów, notatek i listów)²²⁵.

3.1.5. Długa walka Podacha

Erich F. Podach pozostawał w konflikcie z Förster-Nietzsche i tradycją weimarską już od lat 30. XX wieku, będąc zwolennikiem interpretacji bazylejskiej. Na podstawie dokumentów medycznych pisał o przyczynach załamania nerwowego Nietzschego²²⁶, w ramach otwartej wojny z Nietzsche-Archiv i narracją Förster-Nietzsche opublikował

²²² Zob. K. Schlechta, *Philologischer Nachbericht*, [w:] F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, Band 3, Hanser 1966, s. 1383-1432.

²²³ Zob. B. Magnus, dz. cyt., s. 5-6.

²²⁴ Zob. D. Hoffmann, dz. cyt., s. 125.

²²⁵ Zob. D. Hoffmann, dz. cyt., s. 123.

²²⁶ Zob. E. Podach, *Nietzsches Zusammenbruch*.

mające odmitologizować Nietzschego szkice biograficzne²²⁷, bronił honoru Overbecka, ukazując oszczerstwa kuratorki archiwum²²⁸, a w roku śmierci Lou Andreas-Salomé opublikował tekst mający pokazać prawdę o jej relacji z Nietzschem²²⁹.

Najważniejszym jego osiągnięciem okazało się wszakże *Nietzsches Werke des Zusammenbruchs* (NZW) z 1961 roku, w którym zawarł cztery dzieła (*Nietzsche kontra Wagner*, *Antychryst*, *Ecce homo* oraz *Dytyramby dionizyjskie*) z rozległymi autorskimi wstępami, a przede wszystkim dodatek – na wzór tego z III tomu Schlechty – w którym dokonał krytyki edycji Archiwum. Po pierwsze zgodził się w nim z opinią Horneffera, który jako pierwszy ostrzegał przed jej licznymi mankamentami, a nadto postulował konieczność ponownego opracowania wszystkich dzieł na podstawie rękopisów²³⁰ – jak sam postąpił chociażby z *Nietzsche kontra Wagner*, bazując tekst na fotokopiach dokumentów zachowanych przez Overbecka i wskazując zmiany wprowadzone przez Köselitza²³¹.

Pomimo wszelkich zasług dla badań nad Nietzschem kolejny tekst Podacha²³², traktujący o notatkach Nietzschego, okazał się wielce problematyczny. Przyjęta tu osobliwa, pseudopsychologiczna metoda posłużyła do wykazania nonsensowności tej filozofii (jego ustalenia zostały omówione w kolejnym rozdziale w ramach porównania różnych interpretacji Ariadny). Pismo spotkało się z ostrą krytyką Löwitha, Eckharda Heftricha, Jorga Salaquardy i Pierre’a Champromisa, który opatrzył swoją recenzję kąśliwym tytułem *Nietzschego dzieła załamania nerwowego lub załamanie nerwowe pracy redaktorskiej Podacha* (tłum. MS)²³³.

²²⁷ Zob. tenże, *Gestalten um Nietzsche. Mit unveröffentlichten Dokumenten zur Geschichte seines Lebens und seines Werks*, Lichtenstein Verlag, Weimar 1932.

²²⁸ Zob. tenże, *Der kranke Nietzsche. Briefe seiner Mutter an Franz Overbeck*, Herman-Fischer Verlag, Wien 1937.

²²⁹ Zob. tenże, *Friedrich Nietzsche und Lou Salomé. Ihre Begegnung 1882*. Max Niehans Verlag, Zürich 1937.

²³⁰ Zob. tenże, *Friedrich Nietzsches Werke des Zusammenbruchs*, Wolfgang Rothe Verlag, Heidelberg 1961, s. 402-403.

²³¹ Zob. tamże, s. 399-400.

²³² Zob. tenże, *Ein Blick in Notizbücher Nietzsches. Ewige Wiederkunft, Wille zur Macht, Ariadne, eine schaffensanalytische Studie*. Wolfgang Rothe Verlag, Heidelberg 1963.

²³³ Zob. D. Hoffmann, dz. cyt., s. 127-128.

3.2. Edycja krytyczna i jej przekłady

3.2.1. Włoski przekład edycji krytycznej. Wydawca: Adelphi Edizioni, Mediolan

O tym, jak doszło do współpracy włoskiego duetu (i wielu innych współtwórców) nad edycją krytyczną napisano już nieco w sekcji 1.3²³⁴. Teraz dodać należy, że początkowo Colli i Montinari (na zdjęciach poniżej) planowali użyć GA i w porównaniu z innymi edycjami ustalić tekst dla włoskiego wydania dzieł zebranych – lecz liczne różnice w wersjach *Nachlass* sprawiły, że Montinari uznał dostępne mu edycje za niewiarygodne i zgłosił konieczność przebadania materiałów archiwalnych celem ustalenia testu kanonicznego²³⁵. Był to właściwy początek edycji krytycznej, a nie tylko jej włoskiego przekładu. Ambitność nowej wersji projektu była bezpośrednią przyczyną wycofania się wydawnictwa Einaudi ze współpracy.

Ilustracja 11. Mazzino Montinari we Florencji

Ilustracja 12. Główni współtwórcy edycji krytycznej Colli i Montinari we Florencji

²³⁴ Por. Ch. Colli Staude, *Friedrich Nietzsche...*, s. 35-45.

²³⁵ Zob. A. Schrift, *Translating the Colli-Montinari Kritische Studienausgabe*, *Journal of Nietzsche Studies*, no. 33 (2007), s. 64-65 <http://www.jstor.org/stable/20717897> [dostęp 23.04.2025].



Źródło: *Mazzino Montinari, Firenze*, Archivio Giorgio Colli, <https://www.giorgiocolli.it/de/node/647/20> [dostęp 01.01.2025].

Źródło: *Colli e Montinari, Firenze*, Archivio Giorgio Colli <https://www.giorgiocolli.it/de/node/647/25> [dostęp 01.01.2025].

Co więcej pierwotnie do realizacji projektu zaproszony został również Podach. Montinari nazwał go „starym i fundamentalnie uczciwym badaczem, kapryśnym, barwnym i cholerycznym”, a z drugiej strony krytykował jego uprzedzenie do Nietzschego i uporczywe odczytywanie myśli przez pryzmat życiorysu²³⁶. W liście do Collego przytoczył wypowiedzi Podacha nazywającego Nietzschego komikiem, dyletantem politycznym i człowiekiem nie zrównoważonym psychicznie²³⁷. To wrogie nastawienie, ujawnione potem prowokacją Collego, ostatecznie zadecydowało o rezygnacji Podacha z obecności w zespole redakcyjnym²³⁸.

W roku 1961 Montinari rozpoczął prace w Archiwum Goethego i Schillera w Weimarze, gdzie prędko odkrył ogrom materiałów pozostałych po Nietzschem i mnogość błędów w dotychczasowych wydaniach²³⁹. Wśród pierwszych ustaleń znalazło się

²³⁶ Zob. G. Campioni, *Nota*, [w:] M. Montinari, *Che cosa ha detto Nietzsche*, Adelphi, Milano 2019, s. 218.

²³⁷ Zob. P. Felsch, dz. cyt., s. 161.

²³⁸ Zob. D. Hoffmann, dz. cyt., s. 126.

²³⁹ Zob. A. Banfi, dz. cyt., s. 255-258.

również to, które od dawna było przedmiotem sporu – na bazie materiałów archiwalnych Montinari wykazał, że nie było miejsca dla *Woli mocy* w kanonie dzieł Nietzschego²⁴⁰. Mimo to sprawa nadal pozostawała sporna według niektórych badaczy²⁴¹. Najbliższą dekadę spędził, mieszkając na stałe w stolicy niegdysiejszej Republiki Weimarskiej, a dokładniej w willi Silberblick, siedzibie Archiwum Nietzschego. Pracował zmuszony do zachowania tajemnicy – Nietzsche był uważany za wroga socjalizmu w Niemieckiej Republice Demokratycznej – i pozostając pod obserwacją Stasi²⁴². Pomimo odległości pomiędzy Montinarem i Collim współpraca przebiegała gładko, gdyż ich temperamenty naukowe doskonale równoważyły się – podczas gdy pierwszy kładł nacisk na skrupulatność filologiczną i budowanie aparatu krytycznego, drugi upatrywał w edycji szansę na przywrócenie filozofii Nietzschego roli siły kształtującej kulturę²⁴³.

Montinari zaprezentował wraz z Collim pierwsze efekty prac w 1964 roku (trzy miesiące przed rozpoczęciem publikacji edycji od *Jutrzeńki*, wraz z notatkami z czasu jej tworzenia) na Nietzsche-Kolloquium w Royaumont, gdzie zaprosił go Gilles Deleuze²⁴⁴. Za cele Montinari obrał: wykazanie nieadekwatności dotychczasowych wydań i gotowości Archiwum do współpracy, zaprezentowanie Nietzschego jako poetyckiego filozofa, nie zaś politycznego ideologa, przekonanie niechętnego dotychczas Löwitha do zaprzestania sabotażu renomy projektu²⁴⁵. Z pewnością udało się osiągnąć ten ostatni – poranna niedzielna prelekcja Montinariego przekonała Löwitha, który poinformował o przedsięwzięciu wydawnictwo de Gruyter. Pierwsze tomy niemieckie ukazały się w 1967 roku, a w kolejnych latach do oferty włączono czasopismo naukowe *Nietzsche-Studien* (od 1972) oraz serię *Supplementa Nietzscheana* (od 1990). Listy Nietzschego wydawane były od roku 1975²⁴⁶.

Według relacji Philippa Felscha silniejsze wrażenie na słuchaczach, wśród których obecni byli również Pierre Klossowski i Jean Wahl, wywarł wykład jednego z organizatorów, Michela Foucault. Odrzucał w nim jakiegokolwiek rdzenne znaczenie nie tylko dzieł Nietzschego, ale w ogóle możliwość rozumienia pozbawionego interpretacji, a tym bardziej inherentnego znaczenia tekstu – samego Nietzschego zaprezentował zaś

²⁴⁰ Zob. P. Felsch, dz. cyt., s. 151.

²⁴¹ Zob. D. Hoffmann, dz. cyt., s. 130-131

²⁴² Zob. tamże, 210-215.

²⁴³ Zob. tamże, s. 262-264.

²⁴⁴ Zob. P. Felsch, dz. cyt., s. 174.

²⁴⁵ Zob. tamże, s. 178.

²⁴⁶ Zob. D. Hoffmann, dz. cyt., s. 126-127.

jako prekursora francuskiego postmodernizmu, filozofii różnicy oraz popularnej wówczas myśli hermeneutycznej²⁴⁷. Pokłosie tego myślenia przedstawiono w kolejnym rozdziale na przykładzie interpretacji Deleuze’a.

Felsch zauważył, że w tym samym roku Susan Sontag opublikowała esej *Przeciw interpretacji*, w którym odrzucała niekończące się postmodernistyczne egzegezy, anachronistycznie wymazujące intencje autora na rzecz dopasowania odczytania tekstu do bieżącego dyskursu. Zamiast pozbawionej reguł intelektualnej zabawy proponowała ponadto prostotę doświadczenia zmysłowego. Trudno nie zgodzić się z Felschem, że to stanowisko było o wiele bliższe Collemu. Felsch, nie przebierając w słowach, nazwał francuskich interpretatorów, którzy wyrazili chęć pracy nad francuską edycją krytyczną²⁴⁸, intelektualnymi „gwałcicielami”²⁴⁹. Foucault zrezygnował ostatecznie z udziału w projekcie tuż po ukazaniu się pierwszego francuskojęzycznego tomu, a potem – według Felscha – rozpoczął kampanię przeciw autorocentrycznej wizji Collego, dekonstruując pojęcie autorstwa i nastawiając lokalnych naukowców przeciw włoskiemu duetowi²⁵⁰. Tok myślenia Foucault nieobcy był Deleuze’owi i Jean-François Lyotardowi, którzy kontynuowali prace, głosząc „absolutne dekodowanie” – w konsekwencji ich działań Montinari uznał wydanie francuskie za „źle zrobione”²⁵¹. Cała ta sytuacja przywodzi na myśl pytanie, jaki wpływ mieli postmoderniści na francuską recepcję Collego. Montinari związany był z projektem edycji krytycznej – poprzez prace między innymi nad listami oraz dedykowanym Collemu *Kritische Studienausgabe* – aż do swej śmierci w 1986 roku.

Włoski przekład edycji krytycznej publikowany był nakładem Adelphi od roku 1964, a listy od 1976. Obejmuje 22 tomy: 1. *Moje życie. Pisma autobiograficzne 1856–1869* (tłum. MS), 2. notatki z lat 1867-1869, *Homer i filologia klasyczna*, 3. *Il servizio divino dei Greci (Boska służba Greków – tłum. MS)* – wykłady bazylejskie z lat 1875-1878, 4. *Narodziny tragedii, Niewczesne rozważania* podzielone na osobne eseje: 5. *O przyszłości naszych zakładów kształceniowych*, 6. *David Strauss, pisarz i wyznawca*, 7. *O pożytku i szkodzie historii dla życia*, 8. *Schopenhauer jako wychowawca*, 9. *Filozofia w tragicznej epoce Greków* i notatki z lat 1870–1873, 10. *Ludzkie, arcyludzkie I*, 11.

²⁴⁷ Zob. P. Felsch, dz. cyt., s. 180.

²⁴⁸ Zob. tamże, s. 205-206.

²⁴⁹ Zob. tamże, s. 183-184.

²⁵⁰ Zob. tamże, s. 200-205.

²⁵¹ Zob. tamże, s. 207-208.

Ludzkie, arcyłudzkie I, 12. Jutrzenka, 13. Wiedza radosna i idylle z Messyny, 14. Tako rzecze Zaratustra, 15. Poza dobrem i złem, 16. Z genealogii moralności, 17. Zmierzch bożyszcz, 18. Antychryst, 19. Ecce homo, 20. Pisma o Wagnerze. Richard Wagner w Bayreuth – Przypadek Wagnera – Nietzsche kontra Wagner, 21. Dytyramby dionizyjskie i poezje pośmiertne, 22. Listy z Turynu.

Cechy charakterystyczne tego wydania to liczne komentarze przede wszystkim Collego i Montinariego, obecność niedostępnych w innych wersjach językowych zapisków z lat 50. oraz wykładów bazylejskich, a także wąski wybór listów – Colli uważał korespondencję Nietzschego za nieciekawą przedmiot badań. Wydanie włoskie ukazało się wprawdzie przed niemieckim, ale – co zrozumiałe – to właśnie edycja w języku ojczystym Nietzschego posłużyła za podstawę dla wszelkich innych opracowań. Jej szczegółowe omówienie znajduje się poniżej.

3.2.2. Edycja krytyczna. Główny wydawca: Walter de Gruyter & Co., Berlin

Jedną z dwóch opublikowanych na papierze wersji edycji krytycznej stanowi *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden* (tytuł skracany do KSA, 1980). Efektem prac Collego i Montinariego jest również *Nietzsche Werke Kritische Gesamtausgabe*, które zaczęto wydawać jako pierwsze. Ten drugi zbiór podzielony jest przede wszystkim na dzieła Nietzschego, *Kritische Gesamtausgabe Werke* (KGW), oraz listy, czyli *Kritische Gesamtausgabe Briefwechsel* (KGB). Poza wydaniem fizycznym dostępne są również online wersje cyfrowe. Bezpłatnie oferuje je witryna Nietzsche Source (<http://www.nietzschesource.org/>), pozostająca pod redakcją Paolo D'Iorio, prezydenta międzynarodowej grupy badawczej Hyper Nietzsche. Nieoceniona przy pracach nad tą dysertacją okazała się dostępna tam *Digitale Kritische Gesamtausgabe. Werke und Briefe* (eKGWB). Ostatnia możliwość dostępu do KGW i KGB przedstawia się w postaci bazy Nietzsche Online, do której dostęp jest niezwykle kosztowny. Skarbca tego strzeże wydawnictwo de Gruyter, odpowiedzialne również za oba wspomniane wydania fizyczne. Poniżej przedstawiono porównanie poszczególnych wydań dzieł.

Kritische Studienausgabe obejmuje łącznie piętnaście tomów, w tym: sześć tomów dzieł Nietzschego, siedem tomów jego notatek oraz dwa tomy zawierające komentarze do poprzednich i dodatkowe informacje, takie jak kronika życia Nietzschego. Charakterystyczny jest tutaj wyraźny podział na publikacje i notatki przedstawione w

kolejności chronologicznej. Z perspektywy badania filozofii tego myśliciela powyższe wydanie prezentuje się jako kompletne, dopóki nie sięgnąć po *Gesamtausgabe*. KSA posiada o wiele mniejszy aparat krytyczny niż KGW, co bardziej odpowiada pierwotnej wizji Collego.

Kritische Gesamtausgabe stanowi o wiele bardziej kompletną kolekcję, w chwili spisywania tych słów zawierającą 44 tomy według wykazu DeGruyter, choć podsumowanie kolekcji w witrynie wydawcy opatrzone jest hasłem „około 40”²⁵². Jest to lista ewidentnie niekompletna, pomimo zakończenia procesu wydawniczego, podczas gdy Marc Colsen wspominał o 46 tomach jeszcze w trakcie publikowania serii²⁵³. Pisma uporządkowane zostały według dziewięciu „działów”: 1. juvenilia i notatki ze studiów (5 tomów), 2. pisma filologiczne i notatki do wykładów w Bazylei (5 tomów), 3. *Narodziny tragedii*, *Niewczesne rozważania*, notatki z tego okresu, omówienie działu trzeciego z aparatem krytycznym (m.in. omówieniem źródeł i zaznaczeniem błędów we wcześniej wydanym tekście), czyli *Nachbericht* (5 tomów), 4. *Ryszard Wagner w Bayreuth*, *Ludzkie*, *arcyludzkie*, notatki, *Nachbericht* (4 tomy), 5. *Jutrzenka*, *Idylle z Messyny*, *Wiedza radosna*, notatki, omówienie (3 tomy), 6. *Tako rzecze Zaratustra*, *Poza dobrem i złem*, *Z genealogii moralności*, *Upadek Wagnera*, *Antychryst*, *Ecce homo*, *Dytyramby dionizyjskie*, *Nietzsche contra Wagner*, notatki, *Nachbericht* (4 tomy), 7-8. notatki i *Nachbericht* po (4 tomy), a wreszcie 9. notatki, prace szkolne i inne materiały archiwalne wraz z *Nachbericht* (14 tomów). Wersjom fizycznym towarzyszą również CD ze skanami manuskryptów. Charakterystyczne jest w tym przypadku wydanie w tych samych tomach dzieł i towarzyszących im notatek, chociaż idea ta najwyraźniej została zarzucona w trakcie publikacji kolejnych części, na co wskazuje zawartość działów 7 i 8.

W swoim porównaniu edycji Colsen nazwał KSA „wersją kieszonkową” KGA, obejmującą działy 3 i 4 szerszego wydania. Zaznaczył również nieobecność pewnych wątkiwykładów filologicznych, kompozycji muzycznych oraz zapisków dotyczących życia codziennego w obu edycjach. W KGB uwzględniono natomiast 18 tomów korespondencji między Nietzschem oraz znajomymi i 7 tomów omówień.

²⁵² Zob. *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, De Gruyter Brill https://www.degruyterbrill.com/serial/nwkgab/html?srsId=AfmBOoqEXGhvr97ElRaWShANJgLRdL8N9EnzucGBGGdiU_KNzKdd6D [dostęp 14.02.2025].

²⁵³ Zob. M. Colsen, *The German Online Editions of Nietzsche's Works: A User's Perspective*, *Journal of Nietzsche Studies*, 51, 1, (2020), s. 99-100, <https://doi.org/10.5325/jnietstud.51.1.0098> [dostęp 14.02.2025].

Odpowiednikiem tego zbioru listów jest *Kritische Studienausgabe Briefe* (skrót: KSB, 1986), zawierający jedynie listy samego Nietzschego. Colsen wskazuje również na brak poprawek filologicznych wymienionych w KGW/KGB w KSA/KSB, w związku z czym te drugie jawią się jako źródła mniej wartościowe, zarówno pod względem objętości, jak i poprawności²⁵⁴. Mimo to studiowanie zawierających błędy KGW z odnośnieniem się do zawierającego erraty *Nachbericht* nie można uznać za praktyczne rozwiązanie. Szczegółowe porównanie zawartości poszczególnych tomów KSA względem KGW, strona po stronie, zawarto w 15. tomie tej pierwszej edycji²⁵⁵.

Z sześciu dostępnych wydań online uznaniem cieszą się dwa już wspomniane: eKGWB oraz Nietzsche Online²⁵⁶. *Digitale Kritische Gesamtausgabe. Werke und Briefe* (eKGWB) oferuje dostęp do wszystkich tekstów Nietzschego zawartych w KSA, listów z KSB oraz możliwość przeszukiwania całości tegoż korpusu w poszukiwaniu dowolnych fraz oraz kombinacji słów kluczowych, co z pewnością stanowi znaczącą przewagę nad wydaniem papierowymi. Ponadto uwzględnienie w niej ponad 6600 poprawek filologicznych²⁵⁷, częściowo zasugerowanych przez samego Montinarię, czyni z eKGWB wydanie dokładniejsze od fizycznego KSA. Jej wyraźną wadę stanowi jednak brak zawartości wspomnianych już tomów 14 i 15 KSA, stanowiących dodatek redaktorów do spuścizny Nietzschego, w postaci zarówno komentarzy, jak i indeksu utworów.

Wypada wspomnieć o dostępnym także w witrynie Nietzsche Source *Digitale Faksimile Ausgabe*, opracowanym przez Paolo D'Iorio i stanowiącym aktualnie niekompletny zbiór skanów niektórych dokumentów przechowywanych w Nietzsche-Archiv. Pomimo zapowiedzi opublikowania całości zbiorów archiwum, według stanu z 2025 roku, zawarte tu zostały głównie notatki (podzielone na zeszyty i notatniki, przedstawiające już młodzieńcze przemyślenia Nietzschego, poczynając od 1870 r.) oraz kilka manuskryptów oddanych do druku, w tym *Narodzin tragedii*, *Wiedzy radosnej* i *Tako rzecze Zaratustra*. Celem tego wydania ma być umożliwienie „krytycyzmu

²⁵⁴ Zob. tamże, s. 101-102.

²⁵⁵ S. 215-249.

²⁵⁶ Pozostałe przytoczone za Colsenem, wymieniającym takie źródła: „*The Nietzsche Channel*, www.thenietzschechannel.com (brak informacji redaktorskich), *Nietzsche Spuren*, www.friedrichnietzsche.de (brak informacji redaktorskich), *Projekt Gutenberg*, <http://gutenberg.spiegel.de/autor/friedrich-wilhelm-nietzsche-443> (na podstawie nieaktualnego już wydania Großoktav), oraz *Zeno.org*, www.zeno.org/Philosophie/M/Nietzsche,+Friedrich (na podstawie nieaktualnego już wydania Schlechty) [dostęp 08.08.2024].

²⁵⁷ *The Corrections*, Nietzsche Source <http://doc.nietzschesource.org/en/corrections> [dostęp 08.08.2024].

genetycznego”, czyli „weryfikacji, na przykład, prawdziwości różnych edycji tekstów”²⁵⁸, a więc wykonania po raz kolejny pracy Collego i kolejnych redaktorów KGW, czego przydatność prezentuje się jako co najmniej sporna. Z drugiej strony nie można odmówić temu zbiorowi pewnej funkcji uzupełniającej, z racji tego, że udostępnia pominięte gdzie indziej wykłady filologiczne i kompozycje muzyczne.

Ponadto eKGWB nie zawiera sekcji 1-2 KGW (juweniliów, notatek ze studiów, niektórych pism i wykładów filologicznych), ani tomów *Nachbericht* (choć poprawki tam zaznaczone zostały w większości wprowadzone do tekstów). Okrojone zostało również wydanie korespondencji – do listów napisanych przez samego Nietzschego. Zakresowo bliżej zatem eKGWB do KSA i KSB, pomimo iż nazwa wskazuje przecież na pokrewieństwo z KGW oraz KGB – z tymi edycjami wspólną ma za to dokładność krytycznych wersji tekstów, za sprawą wprowadzonych poprawek, a nawet przewyższa je dzięki ich faktycznej obecności w tekście, a nie osobnych erratach. Pomimo kontaktu z przedstawicielami wydawnictwa de Gruyter autorowi tej dysertacji nie udało się uzyskać dostępu do Nietzsche Online, dlatego w miejsce opinii z pierwszej ręki został przywołany opis Colsena:

„Zintegrowane z tekstami są hiperłącza do komentarzy z tomów *Nachbericht* KGW, do artykułów Nietzsche-Wörterbuch i do dzieł komentatorskich takich jak *Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken*. Ta baza danych zawiera szeroki zakres literatury przedmiotu, takiej jak [czasopismo] Nietzsche-Studien, Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, a także innych publikacji De Gruyter”²⁵⁹.

Niemniej eKGWB stanowi edycję w zupełności wystarczającą dla pracy filozoficznej, choć zapewne inaczej jest w przypadku projektów filologicznych czy biograficznych. Bardziej szczegółową analizę wspomnianych powyżej wydań edycji krytycznej przedstawił w swoim artykule Colsen, konkludując, że dopiero połączenie funkcjonalności wyszukiwarki Nietzsche Source z dostępnymi w Nietzsche Online tomami *Nachbericht* oraz hiperłączami do literatury przedmiotu byłoby w pełni satysfakcjonującym rozwiązaniem²⁶⁰.

²⁵⁸ *Digitale Faksimile-Gesamtausgabe Nietzsches (DFGA)*, Nietzsche Source <http://doc.nietzschesource.org/de/dfga> [dostęp 08.08.2024].

²⁵⁹ Zob. M. Colsen, dz. cyt., s. 102.

²⁶⁰ Zob. tamże, s. 103-115.

3.2.3. Pozostałe przekłady edycji krytycznej: francuski, angielski, japoński

3.2.3.1. Wydawca francuski: Éditions Gallimard, Paryż

Francuskie wydanie Gallimard dzieł zebranych zostało wydane w całości w latach 1968-1982. Opublikowane pisma uzupełniono notatkami odpowiadającymi czasowi ich powstawania. W ramach tej edycji ukazały się następujące tomy: I, 1²⁶¹ – *Narodziny tragedii*, I, 2 – *O przyszłości naszych zakładów kształceniowych, Filozofia w tragicznej epoce Greków, Prawda i kłamstwo w pozamoralnym sensie*, II 1,2 – *Niewczesne rozważania*, III 1,2 – *Ludzkie, arcyłudzkie*, IV *Jutrzenka*, V *Wiedza radosna*, VI – *Tako rzecze Zaratustra*, VII – *Poza dobrem i złem, Z genealogii moralności*, VIII, 1 – *Przypadek Wagnera, Zmierzch bożyszczy, Antychryst, Ecce homo, Nietzsche kontra Wagner*, VIII, 2 – *Dytyramby dionizyjskie*, IX-XIV zawierają fragmenty pośmiertne z lat 1882-1889. Poza tym dostępnych jest siedem tomów listów obejmujący korespondencję z okresu 1850-1889 i wydanych w latach 2008-2023.

3.2.3.2. Wydawca amerykański: Stanford University Press, Stanford (Kalifornia)

Amerykańskie wydanie anglojęzyczne do dziś nie jest kompletne. Prace nad nim ruszyły w latach 80., edycję zaplanowano na 20 tomów, ale nawet późniejszy redaktor naczelny projektu, Alan D. Schrift (od 2005 roku), nie zdołał dotrzeć do dokładniejszych informacji o genezie wydania (pierwotnie odpowiadali za nie Ernst Behler i Bernd Magnus)²⁶². Za wzór przyjęta została wersja francuska, z fragmentami włączonymi w tomy z odpowiadającymi im chronologicznie dziełami, ale ze względu na zmiany personalne²⁶³, które pociągnęły za sobą modyfikacje kształtu wydania, układ ten nie jest jednolity. Wersja Stanford University Press bierze za podstawę KSA, podobnie jak ta od Cambridge University Press, która nie została dokończona we względu na konflikt prawny (Schrift podejrzewał, że de Gruyter mógł niesłusznie udzielić im licencji na wersję angielską, choć stracił do niej prawa, gdy powróciły do *Adelphi*²⁶⁴).

Ta edycja ostatecznie zawierać ma 19 tomów²⁶⁵: 1. *Narodziny tragedii/Niepublikowane pisma z Bazylei (zima 1869/70–jesień 1873)* – **niewydany**, 2.

²⁶¹ Niektóre tomy numerowane są jak dwie części tego samego, choć fizycznie stanowią osobne książki. W tym przypadku *Narodziny tragedii* noszą sygnaturę I, 1, a kolejne pisma z tego okresu I, 2.

²⁶² Zob. A. Schrift, dz. cyt., s. 65.

²⁶³ Jednym ze współtwórców edycji był Adrian del Caro, którego uwagi dotyczące recepcji Nietzscheńskiej Ariadny stanowią ważny element kolejnego rozdziału.

²⁶⁴ Zob. tamże, s. 68-69.

²⁶⁵ *The Complete Works of Friedrich Nietzsche (List)*, Stanford University Press.
<https://www.sup.org/nietzsche/list> [dostęp 27.04.2025].

Niewczesne rozważania, 3. *Ludzkie, arcyludzkie I*, 4. *Ludzkie, arcyludzkie II*/Niepublikowane fragmenty z okresu *Ludzkie, arcyludzkie II* (wiosna 1878–jesień 1879), 5. *Jutrzenka*, 6. *Wiedza radosna/Idylle z Messyny*/Niepublikowane fragmenty z okresu *Wiedzy radosnej* (wiosna 1881–lato 1882), 7. *Tako rzecze Zaratustra* – **niewydany**, 8. *Poza dobrem i złem/Z genealogii moralności*, 9. *Przypadek Wagnera/Zmierzch bożyszczy/Antychryst/Ecce Homo/Dytyramby dionizyjskie/Nietzsche kontra Wagner*, 10. Niepublikowane fragmenty z okresu *Narodziny tragedii* (jesień 1869–wiosna 1872) – **niewydany**, 11. Niepublikowane pisma z okresu *Niewczesnych rozważań*, 12. Niepublikowane fragmenty z okresu *Ludzkie, arcyludzkie* (zima 1874/75–zima 1877/78), 13. Niepublikowane fragmenty z okresu *Jutrzenki* (zima 1879/80–wiosna 1881), 14. Niepublikowane fragmenty z okresu „*Tako rzecze Zaratustra*” (lato 1882–zima 1883/84), 15. Niepublikowane fragmenty z okresu „*Tako rzecze Zaratustra*” (wiosna 1884–zima 1884/85), 16. Niepublikowane fragmenty (wiosna 1885–wiosna 1886), 17. Niepublikowane fragmenty (lato 1886–jesień 1887), 18. Niepublikowane fragmenty (jesień 1887 – zima 1888/89) – **niewydany**, 19. *Posłowie redaktorów/Chronologia życia Nietzschego/Indeks ogólny* – **niewydany**.

3.2.3.3. Wydawca japoński: Hakusuisha Publishing Company, Tokio

Wydanie japońskie zostało podzielone na dwie części po dwanaście tomów, a dodatkowy tom zawiera omówienie japońskich badań nad Nietzschem. Oryginalnie tomy wydawane były w latach 1979-1985, serię wznowiono w latach 90. w nieco innej formie, a obecnie ukazuje się w trzecim wydaniu. Ułożone w porządku chronologicznym dzieła i notatki (w osobnych tomach) prezentują się następująco. Część I – 1. *Narodziny tragedii*, 2. *Niewczesne rozważania*, 3-4. fragmenty z lat 1872-1874, 5. *Niewczesne rozważania IV*, 6. *Ludzkie, arcyludzkie I*, 7. *Ludzkie, arcyludzkie II*, 8. fragmenty z lat 1876-1879, 9. *Jutrzenka*, 10. *Wiedza radosna, Idylle z Messyny*, 11-12. fragmenty z lat 1880-1882. Po zakończeniu części pierwszej kolekcji wydany został wspomniany już tom *Japońskie badania nad Nietzschem* (tłum. MS). Część II: *Tako rzecze Zaratustra*, 2. *Poza dobrem i złem*, 3. *Z genealogii moralności*, *Przypadek Wagnera*, *Nietzsche kontra Wagner*, 4. *Poza dobrem i złem*, *Antychryst*, *Ecce homo*, *Dytyramby dionizyjskie*, 5-12. fragmenty z lat 1882-1889. Zdjęcie całej kolekcji zamieściłem poniżej.

Ilustracja 13. 25 tomów pierwszego japońskiego przekładu edycji krytycznej dzieł zebranych Nietzschego



Źródło: <https://www.amazon.co.jp/-/en/Nietzsche-Complete-volumes-Hakusuisha-Inspection/dp/B0DFQGHCCJ> [dostęp 27.06.2025].

3.2.4. Rozproszone przekłady polskie edycji krytycznej

Polskie przekłady edycji krytycznej ukazać się miały w serii *Dzieła wszystkie* wydawnictwa Officyna, która jednak pozostaje zauważalnie niekompletna. Wielką zaletą tego wydania są z pewnością obszerne komentarze Pawła Pieniążka i Bogdana Banasiaka. Poszczególne dzieła z serii i spoza niej podano w porządku chronologicznym, dokładne informacje dotyczące wydania zaznaczając w przypisach. *Pięć wstępów do pięciu nienapisanych książek* nie doczekało się całościowego wydania, a wybrane teksty znalazły się w *Pismach pozostałych* (opisane poniżej). Officyna wydała w tomie zbiorczym *Narodziny tragedii*²⁶⁶ i *Niewczesne rozważania*²⁶⁷. Polskiego wydania krytycznego nie doczekały się *Ludzkie, arcyłudzkie* oraz *Jutrzenka*.

²⁶⁶ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, tłum. P. Pieniążek, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*. Tom 1a, officyna, Łódź 2012.

²⁶⁷ Zob. F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, tłum. M. Łukasiewicz, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*. Tom 1a, officyna, Łódź 2012.

Na edycji Collego i Montinariego oparte zostały za to przekłady – podano tytuły przyjęte dla tych wydań – *Radosnej wiedzy*²⁶⁸, a również *To rzekł Zaratustra*²⁶⁹. Pierwsza pozycja zawiera dodatki takie jak *Pieśni księcia lekkoducha* (niem. Prinz Vogelfrei) w tłumaczeniu Leopolda Staffa oraz kronikę życia Nietzschego z lat 1881-1882 zaczerpniętą z wydania Collego i Montinariego, a przełożoną przez tłumacza *Narodzin filozofii* i *Po Nietzschem* Kasprzysiaka. Potrzeba opracowania nowego przekładu nauk Zaratusztry została natomiast gruntownie uzasadniona w dodatkach od tłumaczy, z których wiele do historii polskiej recepcji Nietzschego wnosi tekst *Polskie przypadki Zaratusztry* omawiający dotychczasowe tłumaczenia dzieła, w tym niezwykle popularny, lecz problematyczny przekład Wacława Berenta²⁷⁰.

Officina wydała również w jednym tomie *Poza dobrem i złem*²⁷¹ i *Z genealogii moralności*²⁷². *Przypadek Wagnera* z kolei został przetłumaczony na podstawie KSA, z niejasnego powodu bez *Posłowa* i *Epilogu*²⁷³. Polska wersja *Zmierzchu bożyszcz*²⁷⁴ nie podaje podstawy przekładu poza niemieckim tytułem tekstu, co wynikać może ze względów związanych z prawami autorskimi – edycja krytyczna jest przecież nimi chroniona (do tekstu niemieckiego de Gruyter nabył prawa od Adelphi). Trudno jednak podejrzewać tłumacza Grzegorza Sowińskiego o nieznajomość wersji krytycznej tekstu, skoro przetłumaczył dwa tomy *Nachlass* dla Officyny. Poza tym na KGW oparł swoje tłumaczenie *Antychrześcijanina*²⁷⁵, a *Narodzin tragedii* na KSA²⁷⁶. Korzystanie z KSA zostało również zaznaczone w *Ecce homo*²⁷⁷ według Bogdana Barana, choć już jego

²⁶⁸ Zob. tenże, *Radosna wiedza*, tłum. M. Łukasiewicz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008.

²⁶⁹ Zob. tenże, *To rzekł Zaratustra*, tłum. S. Lisiecka i Z. Jaskuła, Wydawnictwo OD DO, Łódź 2012.

²⁷⁰ Zob. Z. Jaskuła, *Polskie przypadki Zaratusztry*, [w:] tamże, s. 172-182.

²⁷¹ Zob. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, tłum. P. Pieniążek, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*. Tom 5, officyna, Łódź 2018.

²⁷² Zob. tenże, *Z genealogii moralności*, tłum. P. Pieniążek, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*. Tom 5, officyna, Łódź 2018.

²⁷³ Zob. tenże, *Przypadek Wagnera. Problem muzykanta*, tłum. S. Gromadzki, *Nowa Krytyka* 15, 7-28 2003, https://bazhum.muzhp.pl/media/texts/nowa-krytyka/2003-tom-15/nowa_krytyka-r2003-t15-s7-28.pdf. [dostęp 15.08.2023].

²⁷⁴ Zob. tenże, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak się filozofuje z młotem*, tłum. G. Sowiński, Wydawnictwo A, Kraków 2000.

²⁷⁵ Zob. Z. Kuderowicz, *Przedmowa do polskiego wydania Antychrześcijanina Fryderyka Nietzschego*, [w:] F. Nietzsche, *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, tłum. G. Sowiński, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 1996, s. 11.

²⁷⁶ F. Nietzsche, *Narodzin tragedii*, tłum. G. Sowiński, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.

²⁷⁷ Zob. F. Nietzsche, *Ecce homo. Jak się staje, czym się jest*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia 2009.

przekład *Narodzin tragedii*²⁷⁸ został opracowany na podstawie wydania Schlechty. *Nietzsche kontra Wagner* nie został do tej pory przełożony na polski.

Dytyramby dionizyjskie przez długie dekady dostępne były wyłącznie w tłumaczeniu Stanisława Wyrzykowskiego, które ukazało się w roku 1905. Od niedawna przeczytać je można w przekładzie Andrzeja Lama, który choć nie zawarł w tomie standardowej bibliografii, podaje KSA jako jedno ze źródeł w posłowie²⁷⁹. Publikacja zawiera również pierwsze polskie tłumaczenie *Idylli z Messyny*, a prócz tego wybór *Z ksiąg filozoficznych* oraz *Ze spuścizny* – szczególnie interesujące mogą tu być dla badaczy Nietzschego wcześniej nietłumaczone wiersze młodzieńcze z lat 1858-1860 i 1861-1864.

Powyższy zbiór poezji realizuje zatem po części najważniejsze zadanie edycji krytycznej – przedstawienie w uczciwej formie niepublikowanych zapisków Nietzschego. W misję tę wpisuje się również *Nachlass. Pisma z lat 1884-1885*²⁸⁰, którego cechą szczególną wśród lokalnych przekładów edycji krytycznej jest zachowanie i oddanie po polsku posłowania Collego²⁸¹. Notatki z kolejnych lat (1882-1884²⁸², 1885-1887²⁸³, 1887-1889²⁸⁴) ukazały się nakładem Oficyny, na czym aktualnie kończy się wkład wydawnictwa w publikację „dzieł wszystkich”.

Uzupełnienie dla tych tomów stanowią opublikowane przez Wydawnictwo Aletheia w 2009 roku *Pisma pozostałe* w tłumaczeniu Barana. Pozycja oferuje następujące teksty: fragmenty z lat 1862-1868, *Homer i filologia klasyczna*, *Światopogląd dionizyjski*, *Rywalizacja Homera*, *Stosunek Schopenhauera do kultury niemieckiej*, *Filozofia w tragicznej epoce Greków*, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, fragmenty z lat 1869-1889. Jako tytuł oryginału podany został *Nachgelassene Schriften*, co wskazuje na korzystanie z posługującego się tą nazwą KGW (w KSA funkcjonuje *Nachgelassene Fragmente*), jednak nie podano szczegółowych

²⁷⁸ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009.

²⁷⁹ Zob. A. Lam, *Posłowie*, [w:] F. Nietzsche, *Dytyramby dionizyjskie i inne wiersze*, tłum. A. Lam, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2024, s. 179.

²⁸⁰ Zob. F. Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884-1885*, tłum. G. Kowal, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.

²⁸¹ Zob. G. Colli, *Posłowie*, tłum. Mateusz Falkowski [w:] tamże, s. 585-596.

²⁸² Zob. F. Nietzsche, *Notatki z lat 1882-1884*, tłum. G. Sowiński, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*. Tom 10, oficyna, Łódź 2019.

²⁸³ Zob. tenże, *Notatki z lat 1885-1887*, tłum. M. Kopij, G. Sowiński [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*. Tom 12, Oficyna, Łódź 2012.

²⁸⁴ Zob. tenże, *Notatki z lat 1885-1887*, tłum. P. Pieniążek [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*. Tom 12, oficyna, Łódź 2012.

informacji bibliograficznych. Książka stanowi częściowo przedruk *Pism pozostałych 1876-1889* (Inter Esse, 1993) w tłumaczeniu Barana, który był również odpowiedzialny za dwa wydania *Listów* – w tym od wydawnictwa Inter Esse jako źródło wskazane zostało *Sämtliche Briefe*, czyli KSA, co oznacza, że zawiera wyłącznie listy od Nietzschego (z lat 1851-1889). Przedruk od wydawnictwa Aletheia nie podaje źródła.

Jak zostało wykazane, nakładem Oficyny wydanych jest ledwie pięć tomów *Dzieł wszystkich* Nietzschego, w tym cztery dzieła i notatki z lat 80. Większość pozostałych pozycji została wprawdzie przetłumaczona na podstawie KGW lub KSA, lecz wskazywanie tego faktu nie wydaje się kluczowe dla wydawców, a w konsekwencji pozostaje poza świadomością przeciętnego czytelnika. Alternatywą na polskim rynku są wydania oferowane przez Vis-à-vis Etiuda: względnie tanie i oparte na przestarzałych przekładach, do których wygasły prawa autorskie. Przeciętny czytelnik raczej nie zdaje sobie sprawy ze związanymi z ich treścią problemami natury filologicznej, również czytając opublikowaną przez wydawnictwo *Wolę mocy*.

3.3. Edycja krytyczna dzieł zebranych Nietzschego jako spuścizna Collego

Colli niewątpliwie zapisał się w historii filozofii z racji krytycznego opracowania całości dorobku intelektualnego Nietzschego. Tym samym pod koniec lat 60. XX wieku rozwiązał wreszcie problemy, które podnoszone były już od początku stulecia przez reprezentantów interpretacji bazylejskiej sprzeciwiających się przekłamaniami Elisabeth Förster-Nietzsche. Naczelną jej mistyfikacją była bezsprzecznie *Wola mocy*, która do dziś wznawiana jest przez wydawców zainteresowanych bardziej zyskiem niż rzetelnym propagowaniem filozofii. Dzięki edycji krytycznej Collego i Montinariego wchodzące w skład *Woli mocy* notatki z lat 80. XIX wieku można dziś studiować bez sugerującego interpretacje układu tematycznego i przywar innych szemranych praktyk redaktorskich.

Owa edycja krytyczna zastąpiła dotychczasowe wydania, wszystkie oparte w mniejszym lub większym stopniu na koronnym osiągnięciu tradycji weimarskiej, Großoktav-Ausgabe. Wersja Colli-Montinari usunęła tym samym potrzebę porównywania rozmaitych edycji i poszukiwania „prawdziwych” czy nieocenzurowanych pism Nietzschego. Włoskie tłumaczenie ukazało się przed edycją krytyczną, która z kolei stała się podstawą dla przekładów angielskiego, francuskiego, a nawet japońskiego. W Polsce, gdzie *Dzieła wszystkie* wydawnictwa Oficyna być może

pozostaną już na zawsze niekompletne, opracowane przez nietzscheanistów najnowsze tłumaczenia również opierają się na edycji Colli-Montinari.

To monumentalne osiągnięcie przyćmiło jednak pozostałe osiągnięcia Collego. Jeśli naukowcy pochylają się nad jego własnymi pismami, często interesują ich tylko te poświęcone Nietzschemu – jak to ma miejsce w Niemczech, gdzie uchodzi niemalże wyłącznie za redaktora i interpretatora autora *Tako rzecze Zaratustra*. Mimo to jego recepcja myśli Nietzscheańskiej po pierwsze pozostaje relatywnie nieznana (na przykład w porównaniu do odbioru francuskich postmodernistów), po drugie jest nazywana interpretacją niesłusznie, ponieważ wykracza poza ramy tego pojęcia. W innych krajach, przede wszystkim we Włoszech, ale także we Francji i Hiszpanii, badacze dostrzegają w Colli również samodzielnego filozofa. Takie podejście prezentowała chociażby Buczyńska-Garewicz. Po zarysowaniu biografii intelektualnej Collego i wyjaśnieniu jego miejsca w historii dzieł Nietzschego, omówione zostały te dwa kolejne aspekty włoskiego myśliciela. Jego rola wśród komentatorów Nietzschego zbadana została w kolejnym rozdziale przy użyciu nieoczywistego klucza zaproponowanego przez samego Collego: postaci Ariadny z mitu o kretańskim labiryncie. W rozdziale ostatnim opisano natomiast kluczowe elementy jego filozofii, która – jak wiele wątków z życia i twórczości Collego – jest spleciona ze schedą po Nietzsche.

ROZDZIAŁ II

ARIADNA JAKO PRZEWODNICZKA COLLEGO PO LABIRYNCIE INTERPRETACJI FILOZOFII NIETZSCHEGO

1. Ariadna i Labirynt: mi(s)tyczne początki filozofii według Collego

W *Narodzinach filozofii* Colli proponował rozpoczęcie refleksji nad apollińsko-dionizyjskimi początkami poszukiwania mądrości od Ariadny. Uważał ponowne rozpatrzenie tej kwestii za konieczne, ponieważ, jak jasno dał zrozumienia. Nie zgadzał się z Nietzschem w kwestii ról odgrywanych przez Apollina i Dionizosa – tak w kulturze greckiej w ogóle, jak i w kształtowaniu samej filozofii. Jako kluczowe dla zrozumienia genezy tej tradycji intelektualnej wskazał szaleństwo²⁸⁵. Nim jednak zdradził, dlaczego i jakie różnice występują w interpretacjach tych postaci według niego samego oraz Nietzschego, uznał za stosowne wprowadzenie czytelnika właśnie w mit kreteński:

Istniało jednak coś, co poprzedzało nawet szaleństwo: na te pradawne początki naprowadza mit. W micie jednak splątanie symboli jest tak wielkie, że nie udaje się ich rozwikłać, a wobec tego trzeba wyrzec się złudzeń co do ich jednoznacznego odczytania. Należy podejść do tej mglistej kwestii w jedyny możliwy sposób: rozpatrzeć mit krytycznie i chronologicznie, bo to pozwala na zbadanie jego najstarszego podłoża, na dotarcie do jego najgłębszych korzeni, do całego tego migotliwego pulsowania, które ujawnia rodzące się życie bogów. Trzeba cofnąć się o pięć stuleci od czasów ustanowienia kultu Apollina Delfach i znaleźć się nieco po połowie drugiego tysiąclecia przed Chr. w baśniowym świecie minojsko—mykeńskim, żeby dotrzeć do źródeł kultu Dionizosa, co stwierdza się już coraz częściej i z coraz większą pewnością. Pauzaniasz wspomina o Dionizosie Kreteńskim, w którego świętym okręgu w Argos sam bóg pogrzebał zmarłą Ariadnę²⁸⁶.

Z racji tego, że bogowie Apollo i Dionizos są powracającymi postaciami w dziełach Nietzschego, a także występują już w jego pierwszym oficjalnie opublikowanym tekście, *Narodzinach tragedii*, rozpatrzenie poglądów obu myślicieli na to zagadnienie znakomicie nadaje się do ustalenia, na czym tak właściwie polega ich relacja. Czy Colli był tylko wiernym interpretatorem? Czy wykorzystał nauki Nietzschego, oferując pod ich płaszczykiem obcą myśl? Ciekawej odpowiedzi na te pytania udzielił Działoszyński,

²⁸⁵ Zob. G. Colli, *Narodziny filozofii*, s. 25-26.

²⁸⁶ Tamże, s. 32.

porównując stosunek Montinariego i Collego do niemieckiego myśliciela. O metodzie pierwszego z nich pisał następująco:

Prace te stanowią przykład rzetelnej roboty filologicznej: w przeważającej mierze składają się z zestawień cytatów, które to zestawienia ilustrują rozwój lub warianty pewnych konkretnych problemów. W zasadzie autor ogranicza swoją obecność w tych tekstach do minimum: unika wprowadzania własnych kategorii interpretacyjnych spoza badanego tekstu, ogranicza tezy i uogólnienia do najbardziej oczywistych w świetle źródłowego materiału²⁸⁷.

U Collego natomiast widział dwojaką metodę. Komentarze i posłowania zawarte w edycji krytycznej są interpretacjami wpisującymi się, czasem dość swobodnie, w tradycję czytania Nietzschego. Odmienny *modus operandi* dostrzegł jednak w autorskich książkach Collego i zapytał, czy to, co na pierwszy rzut oka można by uznać za odczytanie myśli niemieckiego filozofa nie jest raczej „całkowicie samodzielną konstrukcją, co najwyżej z zachowaniem kategorii o genezie nietzscheańskiej”²⁸⁸.

W celu ustalenia rozstrzygnięcia stosunku apollińskości i dionizyjskości Collego do ujęcia zaproponowanego przez Nietzschego, a w szerszym rozumieniu podejścia tego pierwszego do myśli drugiego, zbadano przede wszystkim motyw Ariadny i Labiryntu²⁸⁹ zgodnie z zaleceniami włoskiego filozofa – „krytycznie i chronologicznie”. Przedtem trzeba jednak wykazać dokładnie, jakie znaczenia Colli dostrzega w tym micie.

Jeśli chodzi o samą Ariadnę, wyróżnił on dwa warianty postaci. Opisał je w rozdziale *Narodzin filozofii* zatytułowanym *Pani Labiryntu*:

Ariadna jest więc kobietą, ale również boginią, na co wskazują wręcz zamierzchłe świadectwa pisane, jest »panią Labiryntu«. Ta jej dwoista natura, ludzka i boska, ta niezgłębiona dwuznaczność jej osoby skłania do symbolicznej interpretacji tego być może najstarszego ze wszystkich mitów greckich, kretańskiego mitu o Minosie, Pazyfe, Minotaurze, Dedalu, Tezeuszu, Ariadnie i Dionizosie. Ariadna jest jedyną postacią kobiecą, którą mity greckie wiążą z Dionizosem otwarcie i zwyczajnie, gdyż przedstawiają ją jako jego żonę. Motyw ten sięga czasów bardzo odległych i już Hezjod powiada: »Płowemu Dionizosowi dziewa złotowłosa / Dostała się,

²⁸⁷ B. Działoszyński, dz. cyt., s. 157.

²⁸⁸ Zob. tamże, s. 158.

²⁸⁹ Zastosowanie tu wielkiej litery oznacza odniesienie do labiryntu kretańskiego.

Ariadna, jedna z cór Minosa; / Zeus dał jej, bez starości, żywot nieśmiertelny", a to również wskazuje na dwoistą naturę Ariadny, na to, że była kobietą i boginią²⁹⁰.

Powyżej pojawia się kilka istotnych informacji. Po pierwsze podkreślona została dwoistość Ariadny, przejawiająca się w ludzkiej i kobiecej naturze, co odpowiada niektórym interpretacjom Ariadny według Nietzschego jako symbolu transformacji. Po drugie Colli nazwał ją wprost boginią – Panią Labiryntu, wskazując na kult kreteński (o czym więcej poniżej). Po trzecie Colli słusznie zauważył, że żadna inna kobieta mitologiczna nie jest tak ważna dla historii o Dionizosie jak Ariadna²⁹¹ – łącząca ich miłość bywa przedmiotem interpretacji biograficznych nietzscheanistów. Po czwarte podał Hezjoda jako jedno ze źródeł późniejszej tradycji, w której śmiertelna Ariadna staje się boginią. Dalej Colli pisał o występowaniu Dionizosa w misteriach:

I tak w tradycji eleuzyńskiej Dionizos pojawia się u boku Kory (która w źródłach orfickich nie jest wyłącznie córką Demetry, ale nieraz oznacza również dziewicze bóstwo kobiece w ogóle, na przykład Atenę lub Artemidę), ale to, że łączą ich związki płci, wychodzi na jaw dopiero wtedy; kiedy ich postacie podwajają się w świecie Podziemia, gdzie Dionizos ukazuje się jako Hades (tak twierdzi Heraklit), a Kora jako Persefona²⁹².

Czy Dionizos i Hades faktycznie uchodzili za tę samą postać? Tak przynajmniej sądził Heraklit: „Gdyby zaprzestali procesji na cześć Dionizosa i śpiewów na cześć fallusa, postępowaliby wyjątkowo bezbożnie, ale przecież Dionizos jest Hadesem, więc nie ważne ile się wyżywają w szaleństwach i obchodach dionizyjskich”²⁹³. Tym tropem Colli poszedł daleko, nikt w końcu nie protestuje przeciw obecności mitu o Korze/Persefonie i Demeter w misteriach, ale jego przedstawienie Dionizosa jako bóstwa związanego z przynoszącą ekstatyczne poznanie boskiej rzeczywistości *epopteią*, mistyczną kulminacją całych misteriiów²⁹⁴ wzbudziło kontrowersje.

Zdecydowanie przeciwstawił się takiej interpretacji jeden z recenzentów *La sapienza greca I*, Fritz Graf, który zaznaczył, że źródła antyczne wskazują na ekstazę raczej w trakcie procesji związanej z misteriami eleuzyńskimi niż w trakcie samej uroczystości *epoptei*, a Dionizos według niego został skojarzony z prowadzącym procesję

²⁹⁰ G. Colli, *Narodziny filozofii*, s. 32-33. Cytat wewnątrz według: Hezjod, *Teogonia 947-949*, tłum. Kazimierz Kaszewski, Warszawa 1904.

²⁹¹ Por. W. Otto, *Dionizos. Mit i kult*, Sub Lupa, Warszawa 2017, s. 186.

²⁹² G. Colli, *Narodziny filozofii*, s. 32.

²⁹³ Heraklit, *Zdania*, tłum. A. Czerniawski, słowo/obraz terytoria, 2005, s. 8. Zachowałem pisownię oryginalną przekładu.

²⁹⁴ Zob. G. Colli, dz. cyt., s. 27.

Iakchosem w późniejszym okresie, lecz w trakcie misteriów nie odgrywał żadnej roli. Ponadto odrzucił powiązanie tradycji orfickiej akurat z misteriami eleuzyńskimi (na przykład w formie towarzyszenia rytuałom), a także odmówił misteryjnej ekstazie jakiegokolwiek funkcji poznawczej²⁹⁵. Uważał on poza tym komentarz Collego do fragmentu oznaczonego 4 [B40] d w *La sapienza greca I*, „Dionizos widzi w lustrze świat”, za przekłamany. Wyraził opinię, że skoro w oryginale pojawia się „εἰδὼλον εαυτοῦ θεασάμενος”, to należałoby przetłumaczyć tę frazę „podziwiał samego siebie”²⁹⁶. Powołał się jednak na numer fragmentu podany przez Collego w szerszym komentarzu, najwyraźniej mylnie oznaczony, gdyż posiadający taką sygnaturę tekst starogrecki nie zawiera tych słów, traktuje natomiast o sposobie przedstawiania Dionizosa przez Orfeusza²⁹⁷.

Są to problematyczne informacje dla oceny ustaleń Collego jako filologa greckiego, ale nie interpretatora Nietzschego, który powiązał Dionizosa (w postaci Zagreusa) z *epopteią* w notatce, jednym z wczesnych esejów oraz *Narodzinach tragedii*²⁹⁸. Ponadto we wszystkich trzech wersjach przerabianego tekstu Nietzsche interpretował rozcłonkowanie Zagreusa jako przemianę indywiduum w „wodę, ziemię, skalę, rośliny i zwierzęta” – elementy świata, językiem Kerényiego: przejścia od *bios* do *zoe*.

Collego dalsza interpretacja mitu Labiryntu opiera się na fragmencie z *Odysei* Homera. Problematyczne jest to, że Colli przypisuje starszą wersję mitu, w której Pani Labiryntu przemienia się w Ariadnę świadectwom Homera, Hezjoda „i innym”, a przeciwstawia jej wersję nowszą, w której śmiertelniczka zmienia się w boginię. Ów fragment wraz z omówieniem autora *Narodzin filozofii* zamieszczam poniżej:

»Widziałem i piękną Ariadnę, córkę złośliwego Minosa, którą ongi Tezeusz z Krety wiozł ku brzegom świętych Aten, lecz się nią nie nacieszył, wcześniej bowiem na świadectwo Dionizosa zabiła ją Artemida na Dii wokół morzem oblanej". Ten ustęp ma istotne znaczenie dla rozróżnienia dwu wersji mitu: z jednej strony wersji nowszej, rozbudowanej na przykład przez i Katullusa, według której Ariadnę, porzuconą przez Tezeusza na Naksos (Dla), znalazł i zabrał ze sobą (a w innym wariantcie porwał) Dionizos, co oznacza, że Ariadna zmienia dzięki temu życie

²⁹⁵ Zob. F. Graf, *GREEK WISDOM I*, [w:] The Classical Review, Volume 29, Issue 2, October 1979, s. 239-242.

²⁹⁶ Zob. F. Graf, dz. cyt., s. 241.

²⁹⁷ G. Colli, *La sapienza greca I*, s. 251.

²⁹⁸ Zob. F. Nietzsche, NF-1870,7[123]; tenże, *Sokrates und die Tragödie*, § [1]; tenże, *Die Geburt der Tragödie*: § 10.

ludzkie na boskie, z drugiej natomiast strony wersji dawniejszej — potwierdzonej nie tylko przez Homera i Hezjoda, ale też przed kreteńskie pochodzenie związków Dionizosa z Ariadną i przez najstarsze napomknienia o jej wielkiej boskiej mocy — według której Ariadna porzuca Dionizosa z miłości do Tezeusza, co oznacza, że zmienia życie boskie na ludzkie. Ale na koniec górę bierze Dionizos: jego skarga na Ariadnę powoduje, że Artemida wymierza jej karę; Ariadna umiera więc jako kobieta i nie może zażywać rozkoszy z Tezeuszem, zaczyna natomiast żyć jako bogini²⁹⁹.

2. Krytyczne i chronologiczne ujęcie mitów o Ariadnie

2.1. Pani Labiryntu i Ariadna

Kerényi twierdził, że w wierzeniach Kreteńczyków pierwotną postacią Ariadny była Pani Labiryntu, bogini witalności i płodności, nad którą górować mógł jedynie sam Dionizos, czczony jako wąż lub byk³⁰⁰ (w wyniku inicjalnej jedności boskich postaci także pod imieniem Zeusa lub „chtonicznego Zeusa”, czyli Hadesa)³⁰¹. Tu więc jego opinia pokrywa się z tą Collego – tak pod względem dwoistości Ariadny, jak i tożsamości Dionizosa z Hadesem. O ścisłym powiązaniu bogini z Dionizosem miałoby świadczyć natomiast jedno z symbolicznych znaczeń Labiryntu, a mianowicie reprezentacja żywiołu dionizyjskiego rozumianego jako *zoe* – płodność, witalność, ogół życia: „Stosowane z upodobaniem na ścianach minojskich dekoracje spiralne należy rozumieć nie inaczej niż większość pozostałych przedstawień; odsyłają one w sposób oczywisty do niedopuszczającej żadnej nieciągłości *zoe*, która wszystko tam przenika”³⁰². Kerényi wprowadził postać Pani Labiryntu do swoich rozważań, odnosząc się do inskrypcji na tabliczce odnalezionej w Knossos (przedstawiona poniżej): „wszystkim bogom miód... Pani Labiryntu miód...”, którą skomentował następująco: „Miara [miodu] jest taka sama

²⁹⁹ G. Colli, *La sapienza greca I*, s. 34. Cytat wewnętrzny za: Homer, *Odyseja XI*, tłum. J. Parandowski, Warszawa 1972.

³⁰⁰ Zob. K. Kerényi, *Dionizos...* s. 144.

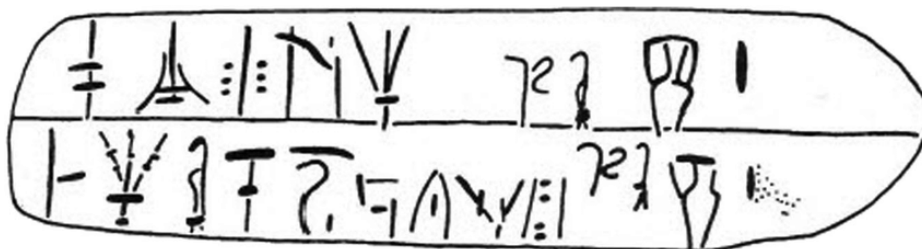
Kerényi zauważył również ewolucję jego reprezentatywnych form – od prymitywnego węża, przez pięknego, lecz dzikiego byka, po rogate dziecko Zagreusa (pierwszą humanoidalną formę Dionizosa). Bóg ten w swojej prawdziwej postaci pozbawiony miałby być cech indywidualnych i w typowym dla mistycyzmu paradoksie być zarówno swoim własnym ojcem, jak i synem. Zgadza się to zupełnie z Nietzschego ujęciem Dionizosa jako zasady przeciwstawnej *principium individuationis* (zasadzie jednostkowości).

³⁰¹ Do jednej z wersji mitu o uprowadzeniu Persefony należy taka, w której porywaczem jest Dionizos, zob. K. Kerényi, *Eleusis*, s. 68-69. W mniej znanym fragmencie historii Demeter odmawia wypicia wina, co dla Kerényiego stanowiło kolejny argument za tym, że za maską Hadesa ukrywa się bóg winorośli, zob. tamże s. 74.

³⁰² K. Kerényi, *Dionizos...*, s. 120.

w przypadku całego panteonu, jak i Pani Labiryntu. Musiała to być wielka bogini”³⁰³. Co jednak łączy tę postać z Ariadną?

Ilustracja 14. Grafika przedstawiająca treść zapisanej pismem linearnym B tabliczki KN Gg(1)702³⁰⁴



Źródło: CoMIK IV, 267. Chadwick, J., Godart, L., Killen, J.T., Olivier, J.-P., Sacconi, A., & Sakellarakis, I.A. (1986–1998). *Corpus of Mycenaean Inscriptions from Knossos*. Vol. I, 1–1063 (1986), Vol. II, 1064–4495 (1990), Vol. III, 5000–7999 (1997), Vol. IV, 8000–9047 and index to Vols I–IV (1998). Rome – Cambridge: Cambridge University Press – Edizioni dell’Ateneo/Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali. Za: M. Zadka, *Semasiographic principle in Linear B inscriptions*, Writing Systems Research. 2019 10. 10.1080/17586801.2019.1588835.

Jego odczytanie mówi o początkowej tożsamości tych dwóch postaci. Pani Labiryntu oraz Ariadna są powiązane nie tylko z samym Labiryntem, ale i tańcem, co więcej przydomek tej pierwszej, „Arihagne”, oznacza przeczystą, a zarazem wykazuje wyraźne podobieństwo z imieniem księżniczki³⁰⁵. Kerényi zauważył poza tym, że Homer przypisywał Ariadnie piękne włosy³⁰⁶, co opatrzył poniższą uwagą: „tym epitetem

³⁰³ Tamże, s. 115. „Ofiara miodowa”, czyli *nephalia*, była motywem znanym Nietzsche, o czym świadczy zatytułowany tak rozdział *To rzekł Zaratustra*, zob. F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra*, tłum. Sława Lisiecka, Zdzisław Jaskuła, Łódź 2012, Wydawnictwo OD DO, s. 253.

Według Hedwigi von Ehrenheim nie da się wskazać, kiedy starożytni Grecy składali w ofierze wino, a kiedy mieszankę miodu z mlekiem, zob. H. Von Ehrenheim. *Greek Incubation Rituals in Classical and Hellenistic Times*, Liège 2015, Presses universitaires de Liège, <https://doi.org/10.4000/books.pulg.15905>. [dostęp 05.01.2023].

³⁰⁴ CoMIK IV, 267. Chadwick, J., Godart, L., Killen, J.T., Olivier, J.-P., Sacconi, A., & Sakellarakis, I.A. (1986–1998). *Corpus of Mycenaean Inscriptions from Knossos*. Vol. I, 1–1063 (1986), Vol. II, 1064–4495 (1990), Vol. III, 5000–7999 (1997), Vol. IV, 8000–9047 and index to Vols I–IV (1998). Rome – Cambridge: Cambridge University Press – Edizioni dell’Ateneo/Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali. Za: M. Zadka, *Semasiographic principle in Linear B inscriptions*, Writing Systems Research. 2019 10. 10.1080/17586801.2019.1588835.

³⁰⁵ Zob. Kerényi, *Dionizos...*, s. 115, 124.

³⁰⁶ W bodajże najpopularniejszym w polskiej recepcji *Iliady* przekładzie Dmochowskiego detal ten został pominięty. Zob. ks. XVIII, wers 439–440.

częściej obdarza on boginie niż zwykle panny”³⁰⁷. Wydaje się to wskazywać na przetrwanie przynajmniej szczątkowej pamięci o boskich korzeniach księżniczki. Zwracał również uwagę na monety kreteńskie, na których awersie występuje Labirynt, na rewersie zaś twarz postaci kobiecej ze zbożowym wieńcem. (przykładowe monety zostały przedstawione poniżej). W jego ocenie była to Pani Labiryntu, która w późniejszych wierzeniach przybrała m.in. maski Persefony i Ariadny³⁰⁸. Stawiał tu tezy o występowaniu chtonicznych dubletów boskich postaci w mitach greckich (czego najlepszy przykład stanowi dwoistość samej Kory-Persefony) oraz roli najważniejszej bogini kultu kreteńskiego nie tylko jako władczyni świata podziemnego reprezentowanego przez Labirynt, ale również archetypu greckiej bogini w ogóle³⁰⁹.

³⁰⁷ K. Kerényi, *Dionizos...*, s. 124.

³⁰⁸ Zob. tamże, s. 129-130.

³⁰⁹ Zob. tamże, s. 135-143. Zdaniem Kerényiego ta pierwotna bogini czasem przedstawiana była w dwoistej postaci pary matka-córka. Według niego misteria wskazywały na jedność następujących par: Rhea-Demeter, Demeter-Persefona/Kora, Hera-Hebe, Pazyfae-Ariadna.

Tabela 2. Wybrane przykłady monet przedstawiający boginię i Labirynt. Inne ich warianty przedstawiają podobne postacie kobiece lub minotaura albo postać męską

Pochodzenie	Awers	Rewers
Knossos, 330-300 r. p.n.e		
Knossos, 300-270 r. p.n.e		
Knossos, 110-67 r. p.n.e		

Źródła: *Stater*, Classical Numismatic Group, Inc., <https://en.numista.com/catalogue/pieces136622.html> [dostęp 5.01.2023]; *Drachm*, Classical Numismatic Group, Inc., <https://en.numista.com/catalogue/pieces135181.html> [dostęp 5.01.2023]; *Tetradrachm*, Classical Numismatic Group, Inc., <https://en.numista.com/catalogue/pieces320007.html> [dostęp 5.01.2023].

2.2. Warianty mitu kretańskiego

Jak ta obecna w niewielu, ale jednak udokumentowanych, świadectwach materialnych postać ma się do opisywanej przez poetów Ariadny? Odpowiedzi udzielono na podstawie poniższego zestawienia wybranych świadectw starożytnych dotyczących Ariadny. Zebrane informacje zostały uporządkowane tak, by wskazywały na boskie lub ludzkie pochodzenie Ariadny, jej relację z Tezeuszem i Dionizosem (w tym ewentualne potomstwo) oraz ostateczny los tej postaci.

Tabela 3. Wybrane starożytne świadectwa mitu kretańskiego w porządku chronologicznym³¹⁰

Wiek	Autor	Pochodzenie	Partner	Potomstwo	Los
VIII w. p.n.e.	Homer ³¹¹	Córka Minosa	Tezeusz		Zabita przez Artemidę
VIII/VII w. p.n.e.	Hezjod ³¹²	Córka Minosa	Dionizos		Żona Dionizosa, nieśmiertelna dzięki Zeusowi
VI w. p.n.e.	Anakreont z Teos ³¹³	Córka Minosa i Pazyfae (wnuczka Heliosa)	Dionizos	Ojnopion	
III w. p.n.e.	Aratos z Soloj ³¹⁴				Po śmierci zmieniona w konstelację (Koronę Północną) przez Dionizosa
III w. p.n.e.	Apollonius z Rodos ³¹⁵	Córka Minosa (wnuczka Zeusa) i Pazyfae (wnuczka Heliosa)	Tezeusz		Porzucona przez Tezeusza na wyspie Dia (Naksos), uratowana przez Dionizosa, na jej cześć bogowie utworzyli „wieniec gwiazdzisty” – Koronę Ariadny

³¹⁰ Wybór źródeł na podstawie hasła *Ariadne* w Theoi Project stworzonego przez Aarona J. Asthmę przy wsparciu bibliotek University of Auckland i Uniwersytetu w Lejdzie, z własnymi uzupełnieniami. Uwaga została poświęcona przede wszystkim fragmentom, w których zostaje wspomniana Ariadna (wprost lub w omówieniu), a nie dotyczących np. tylko Minosa. Gdzie było to możliwe, anglojęzyczne źródła zostały potwierdzone polskimi tłumaczeniami. Chronologia została ustalona w oparciu o szacowany czas życia poszczególnych autorów. Zob. A. Asthma, *Ariadne* [w:] Theoi Project, dostęp 5.03.2024 theoi.com/Georgikos/Ariadne.html [dostęp 1.03.2023]. Źródła zostały podane dla każdego autora osobno.

³¹¹ Zob. Homer, *Odyseja*, tłum. L. Siemieński, Fundacja Nowoczesna Polska, 2014, s. 114.

³¹² Zob. Hezjod, *Teogonia Hezjoda*, tłum. K. Kaszewski, Druk Wacława Maślankiewicza, Warszawa 1904, wersy 947-949, s. 26.

³¹³ Zob. Anacreon, *Fragment 505e*, tłum. David A. Campbell, [w:] *Greek Lyric*, t. II., <https://www.theoi.com/Georgikos/Ariadne.html> [dostęp 6.01.2023].

³¹⁴ Zob. Aratos, *Wieniec*, za: *Jana Kochanowskiego Dzieła polskie*, Tow. Akc. S. Orgelbranda S-ów, Warszawa, [1919], red. Jan Lorentowicz, t. 3, s. 292, <https://wslexport.wmflabs.org/tool/book.php?lang=pl&format=pdf-a5&page=Jana+Kochanowskiego+Dzie%C5%82a+polskie+%281919%29%2FTom+III%2FCa%C5%82o%C5%9B%C4%87> [dostęp 6.01.2023].

³¹⁵ Zob. Apollonios z Rodos, *Wyprawa Argonautów po złote runo (Argonautiká)*, tłum. Emilia Żybert-Próchnicka, Wrocław 2012, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, ks. III, w. 1000-1008, s. 173-174, ks. IV, w. 430-434, s. 201.

II w. p.n.e.	Pseudo- Apollodoros z Aten ³¹⁶		Dionizos	Toas, Ojnopion, Stafylos, Peparethos	Porwana przez Dionizosa z Naksos
I w. p.n.e.	Diodor Sycylijski ³¹⁷		Tezeusz, Dionizos	Ojnopion (z Dionizosem)	Porzucona na wyspie przez Tezeusza, któremu we śnie zagroził Dionizos. Porwana i poślubiona przez Dionizosa, a po (naturalnej) śmierci zmieniona (lub jej korona) w konstelację
I w. p.n.e.	Propercjusz ³¹⁸				Ariadna zmieniona w konstelację
I w. p.n.e.	Horacy ³¹⁹		Dionizos		Żona Dionizosa, bogini
I w. p.n.e./ I w.	Owidiusz ³²⁰	Córka Minosa i Pazyfae	Tezeusz, Dionizos	Toas, (z Dionizosem)	Porzucona przez Tezeusza na wyspie, uratowana przez Dionizosa, jej korona zmieniona w konstelację, a ona w boginię

³¹⁶ Zob. Pseudo-Apollodorus, *Bibliotheca El.* 9, [w:] Apollodorus, *The Library*, tłum. Sir James George Frazer, Londyn 1921, William Heinemann Ltd., Nowy Jork 1921, G.P. Putnam's Sons.
<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0548.tlg002.perseus-eng1:e.1.9> [dostęp 20.03.2023].

³¹⁷ Zob. Diodor Sycylijski, *Czyny i dzieła herosów i bohaterów*, tłum. S. Dworacki, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2022, §61. 5, s. 155-157; tenże, *O wyspach*, tłum. I. Musialska, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2018, §51. 4, s. 71, §79. 1, s. 103, §84. 1-4, s. 108. Tertullianus, *de corona* 13, za: Diodor Sycylijski, *Od mitu do historii*, tłum. S. Dworacki, A. Pawlaczyk, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2020, ks. VI, §4.

³¹⁸ Zob. Propertius, *Elegies*, tłum. H.F. Butler, Londyn 1929, William Heinemann, New York 1929, G.P. Putnam's Sons, t. III, ks. XVII, s. 237-239.

³¹⁹ Zob. Horace, *The Odes*, tłum. A. S. Kline, 3 § 2.19, <https://topostext.org/work/679#2.19> [dostęp 20.03.2023].

³²⁰ Zob. Owidiusz, *Przemiany*, tłum. Bruno Kiciński, Gebethner i Wolff, Warszawa 193, s. 169-170. Tenże, *Fasti*, tłum. Elżbieta Wesołowska, Wrocław 2008, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, ks. III, w. 560-571, s. 125. Tenże, *Heroidy*, tłum. Monika Miazek-Maczyńska, Elżbieta Wesołowska, Kraków 2022, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, list 2., w. 67-82, s. 113, l. 4., w. 113-115, s. 137, l. 6., w. 113-116, s. 159.

I w. p.n.e./ I w.	Katullus ³²¹		Tezeusz, Dionizos		Porzucona przez Tezeusza, wybranka Dionizosa, wieniec przemieniony w konstelację
I w.	Seneka ³²²		Dionizos		Porzucona przez Tezeusza na wyspie, poślubiona przez Dionizosa przy śpiewie Apollina. Ariadna/korona zmieniona w konstelację
I/II w.	Plutarch z Cheronei ³²³ (różne referowane wersje)		Tezeusz, Ojnaros/Onar	Ojnopion, Stafylos (z Tezeuszem)	Powiesiła się po porzuceniu przez Tezeusza/lub uratowana z wyspy przez żeglarzy i żyjąca z kapłanem Dionizosa Ojnarosem/ w wyniku wypadku pozostawiona w ciąży na Cyprze, zmarła przy porodzie, a Tezeusz kazał składać jej ofiary/czczona razem z Dionizosem w Oschoforiach
I/II w.	Plutarch z Cheronei ³²⁴ (wersja z Naksos)	Dwie Ariadny to córki różnych Minosów	Dionizos (Ariadna 1), Tezeusz (Ariadna 2)	Stafylos i brat (z Dionizosem)	Obie zmarły na Naksos, ustanowiono kult weselny (A. 1) i kult żałobny (A. 2)

³²¹ Zob. Katullus, *Poezje wszystkie*, tłum. Grzegorz Franczak, Aleksandra Klęczar, Kraków 2013, Wydawnictwo Benedyktynów TYNIEC, s. 397-411, 431.

³²² Zob. Seneka, *Edyp*, tłum. Tomasz Sapota, Iwona Słomak, Katowice 2017, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego; tenże, *Fedra*, w. 663-666; tenże, *Hercules Furens*, tłum. Mateusz Stróżyński, Poznań 2022, Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 16-18, 47.

³²³ Zob. Plutarch, *Sławni ludzie i onych porównania: Plutarcha dzieło historyczne, moralne i filozoficzne*. T. 1, Tezeusz-Romulus, Likurg-Numa, tłum. Filip Neryusz Golanski, Wilno 1802, Drukarnia XX. Scholarum Piarum, s. 90-92, 99. http://rcin.org.pl/Content/104312/PDF/WA248_110342_F-24-550-1_plutarch-slawni_o.pdf [dostęp: 28.02.2024].

³²⁴ Zob. tamże, s. 92-93.

II w.	Pauzaniasz ³²⁵			Keramos ³²⁶ (z Dionizosem	Porwana przez Tezeusza z Krety, porzucona przez niego we śnie na wyspie i uratowana przez Dionizosa. Pochowana przez Dionizosa w Argos
II w.	Pseudo- Hyginus ³²⁷	Córka Minosa i Pazyfae	Dionizos	Flas, Eurymedon	Porzucona przez Tezeusza na wyspie z obawy zhańbienia się, poślubiona przez Dionizosa, nieśmiertelna
III w.	Filostrat Starszy ³²⁸				Niesprawiedliwie/na rozkaz Dionizosa. porzucona (i zapomniana) przez Tezeusza na wyspie, w prezencie ślubnym od Dionizosa otrzymała wieniec, zmieniony potem w konstelację
IV w.	Kwintus ze Smyrny ³²⁹	Córka Minosa	Dionizos	Toas (syn), Euneus (prawnuke)	Bezwiednie porzucona przez Tezeusza na wyspie, bogini na Olimpie

³²⁵ Zob. Pauzaniasz, *Wędrówka po Helladzie*, ks. I roz. XX § 3, ks. I roz XXII § 5, ks. I roz. XXIII § 7–8, ks. X r. XXIX, § 4, <http://biblioteka.kijowski.pl/antyk%20grecki/%20pauzaniasz%20-%20w%20E4%99dr%20E3%B3wka%20po%20helladzie%20ks.1-10.pdf> [dostęp 20.03.2023].

Przypis 201 również wspomina o wersji kretańskiej mitu: miłości Ariadny i Dionizosa, którego zdradziła dla Tezeusza, za co ukarała ją Artemida.

³²⁶ Zob. tamże, księga I rozdział III § 1. Według relacji Pauzaniaza od jego imienia miałyby wziąć się nazwa istniejącej do dziś dzielnicy Aten, początkowo zamieszkaanej przez twórców ceramiki, później nekropolii, Keramejkos.

³²⁷ Zob. *Pseudo-Hyginus, Fabulae from The Myths of Hyginus*, tłum. Mary Grant, Kansas 1960, University of Kansas Press, § 14.2, 40–43, topostext.org/work/206# [dostęp 20.03.2023].

³²⁸ Zob. Filostrat Starszy, *Obrazy*, tłum. Remigiusz Popowski, Warszawa 2004, Prószyński i S-ka, s. 137–140.

³²⁹ Zob. Quintus Smyrnaeus, *Fall of Troy*, tłum. A.S. Way, Londyn 1996, Douglas B. Killings, ks. 4, w. 385–440, <https://www.gutenberg.org/ebooks/658> [dostęp 20.03.2023].

IV w.	Himerios ³³⁰		Dionizos		Poślubiona przez Dionizosa w kretańskich jaskiniach
V w.	Nonnos z Panopolis ³³¹	Córka Minosa	Dionizos (autor podkreśla, że jest bratem Apollina)		Porzucona przez Tezeusza na wyspie, poślubiona przez Dionizosa, zmieniona w kamień przez Perseusza, konstelacja utworzona na jej cześć

Już samo przyjrzenie się korzeniom Ariadny przyniosło przydatne dla zapowiedzianego dochodzenia wskazówki. Niezależnie od czasu powstania żadne ze źródeł nie wskazuje na boską naturę Ariadny przed jej przeistoczeniem w wyniku unii z Dionizosem. Czy Colli zatem mylił się przypisując Homerowi i Hezjodowi pierwotną wersję mitu? Wiele ze źródeł stwierdza wprost, że Ariadna była córką króla Minosa i królowej Pazyfae. Starożytni z pewnością nie traktowali jej jednak jak zwykłej śmiertelniczki, a jej wyjątkowość była zapewne sprawą oczywistą dla Greków – matka Ariadny, Pazyfae miała być przecież córką Heliosa (co w opisie Ariadny podkreśla chociażby Anakreont z Teos), a Minos synem samego Zeusa (według Apollodorusa z Rodos, a także Homera)³³². Również Nonnos z Panopolis podkreśla, że była krewną Dionizosa³³³ (kolejnego syna Zeusa). Wydaje się zatem uzasadniona uwaga Kerényiego o tym, że Homer pobieżnie wskazuje na boski pierwiastek w Ariadnie, nawet w późniejszych wersjach mitu była w końcu półboginią.

Według tradycji pierwsza część mitu rozgrywa się na Krecie. Tamtejszy król Minos zażądał od Ateńczyków daniny za zabicie podstępem jego syna Androgeosa – w postaci po siedmioro chłopców i dziewcząt ateńskich, którzy mieli być wysyłani na wyspę, co dziewięć lat jako ofiara dla Minotaura³³⁴. Bestia miała zostać pokonana we wzniesionym przez Dedala Labiryncie za sprawą Tezeusza, który zdołał opuścić

³³⁰ Zob. Himerius, *Man and the Word: The Orations of Himerius*, tłum. Robert J. Penella, Berkeley 2007, UC Berkeley Press, § 9.5, <https://topostext.org/work/861> [dostęp 20.03.2023].

³³¹ Zob. Nonnus, *Dionysiaca*, tłum. W.H.D. Rouse, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts 1942, § 43.420, s. 297, §47.265, s. 391, §47.302, s. 395, §47.665, s. 419, §48.449, s. 457-459, §48.527-563., s. 463-465., tłum. W. Rouse, (William Henry Denham), archive.org/details/dionysiaca03nonnuoft [dostęp 8.03.2024].

³³² Zob. Homer, *Odyseja*, s. 120.

³³³ Zob. Nonnus, dz. cyt., § 43.420, s. 297.

³³⁴ Zob. Plutarch, *Sławni ludzie...*, s. 77. Plutarch wspominał, że Labirynt mógł być więzieniem, gdzie trzymano niewolników.

złowrogą budowlę z pomocą nici Ariadny lub korony wysadzanej lśniącymi indyjskimi klejnotami³³⁵. Kolejna część przynosi liczne dysonanse – najczęściej królewna zostaje porzucona przez Tezeusza na wyspie Naksos³³⁶, w czym różne role (od porywacza do wybawiciela) odgrywa Dionizos. Ten spopularyzowany szkielet mitu Kerényi nazwał „zhumanizowaną ateńską wersją mitologemu”³³⁷. W kolejnych wariantach Ariadna nazywana bywa kochanką Tezeusza lub Dionizosa, z którymi według niektórych podań ma potomków. Wśród nich występują postacie takie jak Ojnopion, którego imię etymologicznie wiąże się z greckim οἶνος (wino) czy Stafylos (to imię wiąże się z winogronem). Nawet więc, gdy Ojnopion nazwany został przez Plutarcha synem Tezeusza, nie sposób zaprzeczyć, że chodzi tu w istocie o postać dionizyjską. Nie inaczej jest z kapłanem Dionizosa Ojnarosem, który jest oczywiście próbą uczłowieczenia boga wina.

Na wyspie Ariadna ostatecznie została uratowana przez Dionizosa, może po powieszeniu się, lub zabita przez Artemidę na świadectwo Dionizosa i dopiero wtedy odzyskana przez boga. Rezultaty są jednakowe w każdym przypadku – Ariadna wyzbyła się ludzkiej natury, a poprowadzona na Olimp zyskała naturę boską. To czyni z tej postaci przede wszystkim symbol transfiguracji. Kerényi skomentował jej przemianę następująco: „Dla całego świata starożytnego, niemającego już pojęcia o pierwotnym micie kreteńskim, zaślubiny Dionizosa i Ariadny stały się dowartościowaniem i apoteozą kobiety ziemskiej”³³⁸.

2.2.1. Boskość Ariadny

Ocena Collega jest jednak problematyczna pod dwoma względami. Po pierwsze finał historii różni się w kolejnych źródłach. Deifikacja nie jest częścią opowieści Homera, szczególnie że Odyseusz spotkał ducha Ariadny w Hadesie³³⁹. O ubóstwieniu

³³⁵ Zob. Kerényi, *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, 134–35. W tej prawdopodobnie najstarszej wersji mitu ślub odbył się w kreteńskich jaskiniach, co nadaje mu chthonicznego charakteru.

³³⁶ Nie ma konsensusu co do nazwy wyspy. Ariadna została porzucona albo na wysepce Dia widocznej z Krety, albo na wyspie Naksos, która wcześniej nosiła miano Dia, zob. Diodor Sycylijski, *Czyny i dzieła herosów i półbogów*, §61.5 oraz tenże, *O wyspach* §51, s. 71 lub na pobliskiej wyspie Donousa, a wreszcie według lokalnej tradycji na Cyprze. Zob. Kerényi, *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, 134, 146–47.

³³⁷ Tamże, s. 127. Terminu „mitologem” używa się podobnie jak „mitem”, czyli na oznaczenie podstawowego elementu struktury mitu.

³³⁸ K. Kerényi, *Dionizos...*, s. 134.

³³⁹ Ciekawe, że Ariadna, widziana przez Odyseusza przebywającego w Hadesie, została tu wymieniona w towarzystwie swojej siostry Fedry i ateńskiej księżniczki Prokris. Pierwsza powiesiła się po odrzuceniu jej załotów przez pasierba, a do życia przywrócona została na prośbę Tezeusza, który ją poślubił. Druga znalazła schronienie u kreteńskiego Minosa po tym, jak mąż odkrył jej niewierność. Zginęła przypadkowo raniona przez małżonka, gdy ten już jej wybaczył. W przypadku obu kobiet powtarza się

mówili natomiast wprost Hezjod (nie przedstawia więc „pierwotnej wersji”, jak twierdzi Colli), Horacy i Owidiusz. Często samo przeistoczenie zastąpione jest przemianą wieńca Ariadny lub jej samej w konstelację *Corona borealis*. Pausaniasz, Plutarch, Diodor i Nonnos z kolei dali jasno do zrozumienia, że śmiertelna Ariadna umarła, czego następstwem również bywa powstanie rzeczony konstelacji. Po drugie istnieją przynajmniej dwa teksty świadczące o tym, że pamięć o Pani Labiryntu przetrwała w najgorszym wypadku szczątkowo. Jeden z nich prezentuje unikalną wariację mitu, która zdaje się stanowić próbę połączenia tradycji kreteńskiej i ateńskiej, z czego sprawę zdaje Plutarch:

Niektórzy mieszkańcy Naksos mają swoją własną opowieść, w której było dwóch Minosów i dwie Ariadny, z których jedna, jak powiadają, wyszła za Dionizosa na Naksos i urodziła mu Stafylosa oraz jego brata, druga zaś, z późniejszych czasów, która została wywieziona przez Tezeusza i porzucona przez niego, przybyła na Naksos w towarzystwie niańki Korkyne i to jej grób się wskazuje, gdyż jest to Ariadna, która tam umarła³⁴⁰.

W tej duplikacji szczególnie interesująca wydaje się kolejność par: najpierw Ariadna z Dionizosem, później Ariadna z Tezeuszem. Powiązanie jej w pierwszej kolejności z bogiem, a także uśmiercenie wyłącznie drugiej Ariadny jest echem wariantu kreteńskiego i zaprzeczeniem apoteozy jako uniwersalnego sensu późniejszych ujęć. Kolejny kontrargument zapewnił Himerios piszący o ślubie Ariadny i Dionizosa w kreteńskich jaskiniach, a więc odnoszący się do pierwotnej unii księżniczki z bogiem.

Światło na pamięć o boskiej naturze Ariadny rzuca również korona/diadem/wieniec, czyli obiekt, który mógł służyć Tezeuszowi zamiast nici do ucieczki z Labiryntu. Wersję według której taki podarunek zaręczynowy Dionizos wręczył na Krecie Ariadnie przedstawił Pseudo-Hyginus³⁴¹, powołując się na *Kretika* Epimenedesa – myśliciela znanego z paradoksu kłamcy i zaliczanego do siedmiu mędrców³⁴², więc czasowo niezbyt odległego od Homera czy Hezjoda. Status korony jako podarunku oznacza, że Ariadna w istocie zdradziła boga, wspomagając bohatera, który obiecał w zamian pojąć ją za żonę. Obraz księżniczki przedstawianej jako

powiązanie z Kretą i zakazany charakter miłości, a także przypłacenie występku życiem. Kolejną paralelę z historią Ariadny stanowi powieszenie się Fedry, czasem przypisywane siostrze.

³⁴⁰ Tłum. MS na podstawie Plutarch, *Life of Theseus* 20. 1, tłum. Bernadotte Perrin, za: A. Asthma, *Ariadne*, <https://www.theoi.com/Georgikos/Ariadne.html> [dostęp 23.03.2023].

Por. tenże, *Sławni...*, s. 92-93.

³⁴¹ Zob. Pseudo-Hyginus, *Astronomica* 2. 5, za: A. Asthma, dz. cyt.

³⁴² Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. Irena Krońska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 14, 30, s. 66-70.

„grzesznicy [...] niegodnej zaufania”³⁴³ daje wreszcie powód dla nagłego porzucenia jej przez Tezeusza na wyspie Naksos, a mianowicie jego obawę przed ostracyzmem³⁴⁴, wynikającą ze związku z wiarołomną wybranką (chyba że zdrada więzów krwi z Minotaurem, mimo wszystko monstrum, była tu wystarczająca). Z wyjaśnieniem tej decyzji czy interpretacją narzuconej sytuacji borykają się inne podania³⁴⁵. Koronę w formie niebiańskiego wieńca przedstawił zaś Aratos z Soloj, co we własnym tłumaczeniu oddał Jan Kochanowski:

WIĘNIEC.

Przy boku tegoż męża, dziewięcią gwiazd wity,
Kwitnie cnej Ariadny Więniec znakomity³⁴⁶.

Wiele wariantów mitu kończy się przeistoczeniem samej Ariadny (według Aratosa, Diodora Sycylijskiego i Propercjusza) lub jej wieńca (Owidiusz, Seneka) w konstelację, co potraktować należy jako symbol jej unieśmiertelnienia, obecny także w opowieściach o herosach takich jak Orion czy Perseusz. Kerényi zauważył zresztą, że wieńiec umieszczony wśród gwiazd oddaje pierwotne związki Ariadny z niebem³⁴⁷. Według Owidiusza korona Ariadny najpierw została подарowana Afrodycie przez Wulkana (Hefajstosa), a potem Ariadnie przez boginię miłości. Inaczej przedstawił to Tertulian, referujący fragment zagubionej księgi *Biblioteki* Diodora, podkreślając wyjątkowość takich regaliów w czasach prehistorycznych:

³⁴³ Kerényi, *Dionizos...*, s. 134–35.

³⁴⁴ Zob. Pseudo-Hyginus, *Fabulae...*, s. 40–43.

³⁴⁵ Według jednego z wariantów porzucenie było nieumyślne: „Bardzo osobliwe świadectwo tych spraw [historii Ariadny] opisał Paion z Amathus – opowiada on, że Tezeusz, zniesiony z kursu przez sztorm aż na Cypr, mając u boku Ariadnę, która była brzemienna i dotkliwie chora, i cierpiącą z powodu kołysania morza, zesłał ją samotnie na brzeg, ale sam, usiłując [zabezpieczyć] statek, został ponownie wyniesiony na morze”. Plutarch, *Life of Theseus* 20. 1. (tłum. MS).

Zgodnie z innym ujęciem Dionizos zagroził Tezeuszowi we śnie i zmusił go do porzucenia księżniczki, zob. Diodor Sycylijski, *O wyspach*, 51. 4, s. 71.

Konflikt boga z bohaterem podkreślają wersje osadzające odzyskanie Ariadny w czasach wojny:

„Ariadna została odebrana Tezeuszowi przez Dionizosa, który żeglował przeciw niemu z przewagą liczebną i albo przypadkiem trafił na Ariadnę, albo zastawił pułapkę, by ją schwytać” – *Pauzaniusz, Wędrowka po Helladzie*, 10.29.4. W ujęciu świadczącym o dowolności, z jaką Nonnos pisał *Historię Dionizosa*, Tezeusz został zastąpiony innym sławnym herosem, Perseuszem. Nie jest to z pewnością kwestia pomylenia imion, ponieważ występują tu atrybuty Perseusza takie jak głowa Meduzy, która przemienia księżniczkę w kamień. Zob. *Nonnus, Dionysiaca* 47. 665 ff, tłum. W.H.D. Rouse, Cambridge 1940, Harvard University Press <https://www.theoi.com/Text/NonnusDionysiaca1.html> [dostęp 26.06.2024]. W innym miejscu ten sam autor twierdził, że Ariadna została przypadkowo przebita włócznią podczas bitwy i umarła „w sukni ślubnej, wciąż oddychając miłością” – *Nonnus, Dionysiaca* 25. 104.

³⁴⁶ J. Kochanowski, dz. cyt., t. 3, s. 292.

³⁴⁷ Zob. Kerényi, *Dionizos...*, s. 134.

Ferekydes mówi, że Saturn jako pierwszy, przed wszystkimi innymi, został ukoronowany. Diodor zaś powiada, że po zwycięstwie nad Tytanami Zeus został przez pozostałych uhonorowany tym zaszczytem. Diodor daje też Priapowi wieniec, Ariadnie diadem ze złota i klejnotów Indii. Ten diadem stał się znakiem Wulkana, potem Libera, a następnie konstelacją³⁴⁸.

Biorąc pod uwagę poprzedników Ariadny, którzy zostali wyróżnieni koroną, czyli Saturna (Kronosa – przywódcę tytanów, syna Uranosa i ojca Zeusa), króla wszystkich bogów Zeusa oraz boga płodności Priapa (syna Dionizosa/Hermesa z Afrodytą), księżniczka musiała zajmować nieprzeciętne miejsce w całym panteonie. Należy zatem dopuścić konkluzję, że nawet jeśli boska natura Ariadny, którą wywieść można od Pani Labiryntu, nie była właściwą częścią późniejszych mitów, jej bardzo wyraźne ślady przetrwały w pewnych podaniach. Plutarch wspominał zresztą o różnych formach kultu Ariadny (na Cyprze i Naksos), na czele z ustanowionymi przez Tezeusza Oschoforiami, podczas których miała odbierać cześć razem z Dionizosem³⁴⁹. Dlaczego jednak po swoim powrocie do Aten heros miałby zapoczątkować tradycję dionizyjskiego święta? Ciekawą odpowiedź podał Kerényi: Tezeusz był wdzięczny Dionizosowi za to, że bóg zachęcił go do porzucenia Ariadny, pozwalając przez to herosowi opuścić swoją domenę, której integralną część stanowiła księżniczka/Pani Labiryntu³⁵⁰. Zatem Pani Labiryntu nie została całkowicie zapomniana po wygaśnięciu religii kreteńskiej, jak utrzymywał Kerényi, ale jej istotne elementy przetrwały w postaci Ariadny wspominanej zarówno w lokalnych obrządkach, jak i w literaturze greckiej oraz rzymskiej. Colli natomiast popełnił błąd jeszcze większy niż Kerényi, wskazując na granicę między przekazami kreteńskimi a późniejszymi.

³⁴⁸ Diodor Sycylijski, *Od mitu do historii*, ks. VI, fr. 4 (*Tertullianus, de corona 13*).

³⁴⁹ Zob. Plutarch, *Sławni ludzie...*, s. 99, tenże, *Life of Theseus 23.2*.

³⁵⁰ Zob. K. Kerényi, *Dionizos...*, s. 128.

3. Ariadna według Nietzschego

3.1. Ariadna w dziełach Nietzschego

W celu zarysowania tła dla interpretacji tego mitu w twórczości Nietzschego należy zadać trzy pytania. W jakich jego tekstach poza *Żalami Ariadny* występuje ta postać? Jakie były okoliczności powstania *Żalów Ariadny*? Czy te okoliczności mają wpływ na znaczenie utworu? Odpowiedź na pierwsze przynosi analiza publikacji filozofa, którą z kolei uzupełniono o odniesienia do listów i zebranych pośmiertnie notatek, wydanych w Polsce pod zbiorczym tytułem *Nachlass* (w również używanej tu elektronicznej wersji dzieł zebranych w edycji krytycznej funkcjonuje nazwa *Nachgelassene Fragmente*). Kwestię kolejnych pytań poruszono natomiast, usiłując ustalić, jakie teksty starożytne znał Nietzsche i jak etapów powstawały *Żale Ariadny*.

Ariadna, w przeciwieństwie do Dionizosa, nie jest często występującym elementem twórczości Nietzschego. Pierwsza wzmianka o niej pochodzi z eseju o Davidzie Straussie (1870), w którym jej „nić w labiryncie³⁵¹” jest wyłącznie elementem stylistycznym. Dopiero siedemnaście lat później postać ta pojawiła się ponownie w opublikowanym tekście – tym razem jako uzupełnienie stosunku Nietzschego do Dionizosa, którego ostatnim uczniem filozof mienił się w *Poza dobrem i złem*³⁵² (1886). W krótkim dialogu między Nietzschem a Dionizosem zostało ujawnione, że „bóg-kusiciel” lubi ludzi, a w szczególności Ariadnę, ponieważ są „miłymi, odważnymi i zmyślnymi zwierzętami”, zdolnymi do pokonania każdego labiryntu. Chciałby jednak uczynić ich „silniejszymi, bardziej złymi, głębszymi i bardziej pięknymi”.

Kontekst zatytułowanej *Co jest dostojne?* części dziewiątej *Poza dobrem i złem*, do której należy ten paragraf, nie pozwala na ustalenie jego znaczenia. Eksplikacja wydaje się jednak możliwa dzięki odniesieniu do dotyczących „sumienia intelektualnego” fragmentów ze *Zmierzchu bożyszczy* i *Wiedzy radosnej*, w których występują te same frazy. Pierwszy tekst powiązany jest z Ariadną bezpośrednio, drugi pozwala lepiej zrozumieć termin „sumienie intelektualne”. W *Wiedzy radosnej* sumienie intelektualne zostaje zdefiniowane jako dogłębne przemyślenie podstaw dla przekonań moralnych przypisywanych sobie przez jednostkę³⁵³. Słowami Nietzschego:

³⁵¹ Zob. F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, s. 239.

³⁵² Zob. tenże, *Jenseits von Gut und Böse*, § 295.

³⁵³ Zob. tenże, *Die fröhliche Wissenschaft*, Erstes Buch. 2.

przytłaczająca większość nie uważa za rzecz godną pogardy wierzyć w to czy tamto i żyć według tej wiary, nie uświadomiwszy sobie przedtem ostatecznych i niewzruszonych racji przemawiających za tym lub przeciw temu i nawet potem się o takie racje nie troszcząc³⁵⁴.

To właśnie taki brak sumienia, mówiąc inaczej ignorancja moralna, jest nazywany przez Nietzschego nihilizmem. Rozwijając tę myśl w *Zmierzchu bożyszcz*, Nietzsche doszedł do wniosku, że do czynienia zła potrzebna jest siła woli pozwalająca na zdecydowane trzymanie się przekonań, co przeciwstawia „tolerancji względem siebie samego”, czyli niekonsekwencji w przekonaniach, które potraktowane sumiennie powinny się wykluczać³⁵⁵. Określenie „silny” można by zatem zrozumieć jako konsekwentny lub słowami Nietzschego: „chodzący prostymi ścieżkami”, a nie „pięcioznaczny”³⁵⁶. W świetle tego człowiek „głębszy” z *Poza dobrem i złem* został w tej dysertacji zinterpretowany jako zaangażowany we własne sumienie intelektualne, któremu Nietzsche przeciwstawiał człowieka wygodnego: „Mam ogromne obawy, że nowoczesny człowiek jest po prostu zbyt wygodny, by sobie pozwolić na niektóre zdrożności: tak iż one wręcz wymierają”³⁵⁷.

W dwóch sąsiadujących paragrafach tego tekstu Nietzsche pochylał się nad pojęciami piękna i brzydoty, tym razem ilustrując rozważania rozmową Ariadny z Dionizosem. Człowiek, poza którego doświadczeniem nie istnieje piękno samo w sobie, jest przyczyną oceniania zjawisk jako pięknych, a także brzydkich, czyli zdegenerowanych i według „najgłębszego instynktu” rozpoznanych jako oznaka niebezpieczeństwa oraz bezsilności. W typowej dla siebie manierze Nietzsche podważył jednak od razu własną ocenę, pytając czy można dopuścić możliwość oceny estetycznej „wyższego sędziego smaku”, co oddał zagadkową wymianą zdań. Ariadna powiada: „O, Dionizosie, boski, dlaczego ciągniesz mnie za uszy?”, na co bóg odrzeka: „W twoich uszach jest dla mnie coś komicznego, Ariadno: dlaczego nie są jeszcze dłuższe”³⁵⁸? Ze względu na przeciwstawienie ludzkiego, subiektywnego postrzegania i jakiejś nieosiągalnej, być może obiektywnej, perspektywy motyw krótkich uszu księżniczki wydaje się stanowić symboliczną granicę między tymi perspektywami, co odpowiada

³⁵⁴ Tenże, *Radosna wiedza*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Gdańsk 2008, wydawnictwo słowo/obraz terytoria, s. 40.

³⁵⁵ Zob. tenże, *Götzen-Dämmerung*, akap. Streifzüge eines Unzeitgemässen. 18-19; Leipzig 1889, Verlag von C.G. Neuman.

³⁵⁶ Zob. tenże, *Zmierzch bożyszcz*, s. 84.

³⁵⁷ Tamże.

³⁵⁸ Tamże, s. 84-86.

zresztą należącej do filozofii ekspresji Collego granicy metafizycznej – rozdzielającej doświadczenie od samego bytu. Przeciw pojęciu absolutnego piękna świadczy jednak myśl wyrażona przez Nietzschego w *Przypadku Wagnera*: „istnieje estetyka *décadence*, istnieje estetyka klasyczna – »piękno samo w sobie« jest mrzonką, jak każdy idealizm³⁵⁹”. Jeszcze dobitniej jakkolwiek możliwość obiektywizmu odrzucił on w księdze trzeciej *Z genealogii moralności*, gdzie stwierdził, że terminy takie jak „czysty rozum”, „absolutna duchowość”, „poznanie samo w sobie” są „bajaniem pojęciowym”³⁶⁰. Dalej wyłożył z kolei swoje pojmowanie perspektywizmu jako metody poznawczej: „Istnieje jedynie widzenie perspektywiczne, jedynie «poznanie» perspektywiczne; a im więcej oczu, różnorodnych oczu umiemy skierować na tę samą rzecz, tym pełniejsze będzie nasze o niej pojęcie, nasza «obiektywność»”. Wielość perspektyw zapewniają według niego „aktywne i interpretujące siły”, czyli wola i afekty.

Ostatnie wystąpienie Ariadny w opublikowanym dziele Nietzschego (poza samymi *Żalami Ariadny z Dytyrambów dionizyjskich*) zostało zawarte w *Ecce homo*, we fragmencie nazywającym nauki Zaratustry wyrazem cierpienia Dionizosa. Brzmi zaś następująco: „Któż poza mną wie, czym jest Ariadna!...³⁶¹” Na tę wzmiankę, uprawniającą do rozumienia treści *Tako rzecze Zaratustra* jako wykładu myśli dionizyjskiej, natomiast Ariadny jako symbolu tej myśli, również zwrócił uwagę Deleuze.

Przedstawione tu teksty wspominające Ariadnę prowadzą do zaskakującej konkluzji, że jako postać pojawiła się w publikacjach Nietzschego tylko kilkakrotnie (do tego głównie na przestrzeni trzech lat: 1886-1889), zaś dla porównania Dionizos występuje łącznie kilkaset razy. Każde to postawić pytanie, czy poświęcanie uwagi tej postaci – za Collim – w celu zrozumienia myśli Nietzschego jest właściwym posunięciem?

3.2. Ariadna w pozostałych tekstach Nietzschego

3.2.1. Ariadna w notatkach

Notatki Nietzschego pokazują, że kreteńska księżniczka zaprzętała jego myśli o wiele dłużej, niż mogłoby się wydawać po lekturze dzieł. Wraz z Tezeuszem miała być częścią zaplanowanego w roku 1870, lecz nigdy nie napisanego, dramatu o filozofie przyrody Empedoklesie, któremu przypisywano znajomość wiedzy tajemnej, zdolność

³⁵⁹ Tenże, *Der Fall Wagner*.

³⁶⁰ Zob. tenże, *Z genealogii moralności*, s. 301.

³⁶¹ Tenże, *Ecce homo*, Also sprach Zarathustra. 8.

wskrzeszania zmarłych, a nawet boską naturę. Według niektórych badaczy zakończył on swój żywot, rzucając się do wnętrza wulkanu Etna³⁶². W notatkach do sztuki uczeń Empedoklesa, Pauzaniusz, jest zapewne zalotnikiem poetki Korynny (ofiarowuje jej wieniec), ponadto para występuje w zestawieniu „Pauzaniusz i Korynna. Tezeusz i Ariadna”, która to para jest jakoś przeciwstawiona Empedoklesowi. Mędrzec, czczony jako Dionizos, nakazał wystawić tragedię, w trakcie której okazało się, że aktor grający Dionizosa zakochany jest w Korynnie. Później Empedokles przemówił pod wpływem mistycznego natchnienia, wspominając o „zniszczeniu instynktu istnienia” i „śmierci Pana”. Finałowa scena rozgrywa się na Etnie, tam filozof-mystyk umiera wraz z Korynną, co zwieńczają słowa „Czy Dionizos ucieka przed Ariadną”³⁶³?

Zniszczenie instynktu istnienia z pewnością odnieść można do wspomnianego przez Nietzschego motywu Dionizosa jako pozwalającego przekroczyć apollińskie *principium individuationis* – zasadę nadawania bytowi jednostkowego charakteru, co prowadzi do tymczasowego zniesienia jednostkowości w doznaniu mistycznym. Na tej płaszczyźnie można również interpretować nawiązanie Nietzschego do śmierci rogatego bożka Pana o kozłych nogach, co w słynnym fragmencie rozprawy o wyroczniach opisał Plutarch³⁶⁴. Chodzi tu, jeśli posłużyć się terminami stosowanymi przez Kerényiego, o zniszczenie jednostkowego organizmu (*bios*), a przez to jego powrót do żywiołu życia w ogóle (*zoe*). Powiązanie śmierci jednostki jako pożądanego dla człowieka celu z inną dionizyjską postacią, Sylenem, wystąpiło u Nietzschego już wcześniej w tym samym roku w esejach *Światopogląd dionizyjski*³⁶⁵ i *Narodziny myśli tragicznej*³⁶⁶ oraz kilkakrotnie powtarza się w *Narodzinach tragedii*³⁶⁷. Co się zaś tyczy relacji Empedoklesa z Korynną, widać tu po raz pierwszy zarys dynamiki Dionizosa i Ariadny – zawierającej elementy zarówno sympatii, jak i antagonizmu – w której dodatkowo uczestniczy znajdujący się niżej w hierarchii kochanek Tezeusz. Wewnętrzna

³⁶² Zob. Diogenes Laertios, dz. cyt., s. 491-496. Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, t. 1, s. 171.

³⁶³ F. Nietzsche, NF-1870,8[37].

³⁶⁴ Zob. Plutarch, *De defectu oraculorum*, [w:] tenże, *Plutarch's Morals*, tłum. F.C. Babbitt, Cambridge 1874, Press of John Wilson and son, fr. D17, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0252%3Asection%3D17> [dostęp 13.03.2023].

Historyk relacjonuje sytuację, w której żeglarze mieli przekazać pozbawioną kontekstu wiadomość o śmierci wielkiego boga Pana, sugerując, że należy do grona półbogów/daimonów, które z natury są śmiertelne.

³⁶⁵ Zob. F. Nietzsche, *Die dionisysche Weltanschauung*, 2.

³⁶⁶ Zob. tenże, *Die Geburt des tragischen Gedankens*, 2.

³⁶⁷ Zob. tenże, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*, Leipzig 1889, Verlag von C.G. Neumann, roz. 4, 7, 24.

sprzeczność miłości jest zresztą powtarzającym się motywem, który Nietzsche wspominał chociażby, pisząc o *Carmen* Georgesa Bizeta. Nazwał tam prawdziwą miłość „śmiertelną walką płci”³⁶⁸ i dodał, że taka perspektywa jest „jedyną godną filozofa”³⁶⁹.

Ariadna znów pojawia się w notatkach dopiero dekadę później, z okresu pracy Nietzschego nad *Tako rzecze Zaratustra*, w następującym fragmencie:

Spojrzenie człowieka naiwnego jest pożądaniem, skoro z natury jest zły i ma ducha. Sprytni ludzie są zazwyczaj prości i nieskomplikowani. Labirynt.

Człowiek labiryntu nie szuka nigdy prawdy, lecz zawsze swojej Ariadny – co też może nam powiedzieć³⁷⁰.

Widoczne jest tu zamiłowanie Nietzschego do paradoksu oraz żonglowania pozornymi przeciwieństwami, jak sprytny-prosty. Sam ten wyjątek tak ze względu na formę, jak i treść, przypomina zresztą cytowane fragmenty o sumieniu intelektualnym. Tu z jednej strony naiwność i prostota zostają zestawione ze złem i sprytem. Z drugiej pojawia się „człowiek labiryntu”, który nie kieruje się prawdą, lecz szuka czegoś bardziej skomplikowanego – Ariadny. Adrian del Caro, jeden z tłumaczy amerykańskiej edycji krytycznej dzieł zebranych Nietzschego, widzi w tym fragmencie odrzucenie obiektywizmu na rzecz perspektywizmu³⁷¹.

W roku 1883 powstał szczegółowy szkic obszernego w porównaniu do wielu notatek rozdziału *Święty śmiech Zaratustry*, opisujący między innymi scenę na wyspie Naksos: „Dionizos na tygrysie: czaszka kozy: pantera. Śniąca Ariadna: «porzucona przez bohaterów, śnię o nad-bohaterach»“. Nie mówiąc już o Dionizosie³⁷². Przeciwwstawienie porzucającego bohatera (oczywiście Tezeusza) z nadbohaterem bliższym Dionizosowi należy do aparatu pojęciowego interpretacji rozpatrujących relację tych postaci na płaszczyźnie etycznej.

³⁶⁸ Tenże, *Przypadek Wagnera*, s. 10.

³⁶⁹ Tenże, *Przypadek Wagnera*, s. 11.

³⁷⁰ Tenże, NF-1882,4[55].

³⁷¹ Zob. A. del Caro, *Symbolizing Philosophy. Ariadne and the Labyrinth*, Nietzsche Studien, 17 (1), (1988), s. 147.

³⁷² F. Nietzsche, NF-1883,13[1].

Kolejne wzmianki o Ariadnie pochodzą z 1885 roku, kiedy to prywatnym nakładem ukazała się czwarta księga *Tako rzecze Zaratustra*. Niestety nie wnoszą one wiele do rozumienia jej postaci. Pierwsza z tych notatek, zatytułowana *Moralność i fizjologia*³⁷³, stanowi żartobliwą autokrytykę pomysłu Nietzschego dotyczącego organizmu jako wielu różnych inteligencji/cnót (popędów) jednoczonych w działaniu przez ciało – można tu dopatrzyć się przede wszystkim wielokrotnie postulowanego przez Nietzschego odrzucenia jedności podmiotu na poziomie świadomości, a także przeczucia popularnej dziś w kognitywistyce koncepcji wcielonej świadomości, ewentualnie inspiracji dla ciała bez organów zaproponowanej przez Deleuze’a³⁷⁴. Ariadna, usłyszawszy ten wywód na Naksos, odpowiedziała: „Ależ proszę pana, pan mówi po świnioniemiecku [...] To był tylko pozytywizm! Bzdurna filozofia! Mieszasz terminów i bzdur z setek filozofii!”³⁷⁵. Komentarz Ariadny jest zapewne wyrazem samokrytyki dotyczącej szczególnie skupionego na odniesieniach do nauki dzieła *Ludzkie, arcyludzkie*³⁷⁶, którego pierwsza część została opublikowana w roku 1878, a całość wydana w poszerzonej formie niedługo po powstaniu tej notatki, mianowicie w 1886 roku. Wtedy też opublikowany został tekst *Poza dobrem i złem*, w którym Robert Wicks widział próbę ponownego opracowania zagadnień z *Ludzkie, arcyludzkie*³⁷⁷. Tezę Wicksa częściowo potwierdza druga notatka z tego samego czasu, zawierająca przywołaną już powyżej wypowiedź Dionizosa z *Poza cksdobrem i złem* – dotyczącą jego sympatii dla ludzi, w szczególności Ariadny i chęć uczynienia człowieka „silniejszym, bardziej złym i głębszym: także piękniejszym”³⁷⁸. Dialog księżniczki z bogiem Nietzsche poprzedził tekstem autobiograficznym, a skwitował stwierdzeniem, że fragment ten tłumaczy znaczenie tytułu *Ludzkie, arcyludzkie*, co wskazuje na to, że pierwotnie miała znaleźć się w drugim wydaniu książki. Kolejne dwa wystąpienia hasła „Ariadna” są jedynie wzmiankami – jej imię stanowi punkt w planie bliżej nieznaney fabuły, następujący po

³⁷³ Zob. tenże, NF-1885,37[4].

³⁷⁴ Por. D. Smith, J. Protevi, D. Voss, *Gilles Deleuze*, red. E.N. Zalta, [w:] The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Metaphysics Research Lab, Stanford University, Stanford 2022, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/deleuze> [dostęp 26.06.2024].

³⁷⁵ F. Nietzsche, NF-1885,37[4]. Tłum MS.

³⁷⁶ Zob. R. Wicks, *Nietzsche's Life and Works* [w:] The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Metaphysics Research Labs, University of Stanford, Stanford 2022 <https://plato.stanford.edu/entries/nietzsche-life-works/#MiddPeriWrit1878> [dostęp 26.06.2024].

³⁷⁷ Tamże.

³⁷⁸ F. Nietzsche, NF-1885,41[9].

(zapewne dionizyjskim) weselu³⁷⁹, a w innym miejscu pojawia się jako pojedyncze słowo³⁸⁰.

W 1887 r. Nietzsche pracował nad „idealną książką”, której kulminację stanowić miała *Sztuka satyrowa*³⁸¹, czyli jego interpretacja mitycznej sceny na wyspie Naksos. Notatkę otwiera opisanie relacji między Ariadną a Tezeuszem. Heros stał się cnotliwy („tugendhaft”) i absurdalny – skupiony na podziwianiu samego siebie. Zazdrości on śpiącej na wyspie Ariadnie, do której Dionizos przemawia we śnie: „To co ja w Tobie kocham, jak mógłby kochać Tezeusz?“, dając do zrozumienia, że kierują się różnymi wartościami lub, że dostrzega w Ariadnie coś niewidocznego dla bohatera – być może boskości samej Ariadny? Po poślubieniu jej bóg wina dodaje zaś: „nie jest się zazdrosnym, gdy jest się bogiem [...] chyba że o bogów”. Tę kwestię można rozumieć jako potwierdzenie przeistoczenia księżniczki w boginię. Występuje tu również fraza „Klage der Ariadne”, czyli lament Ariadny, który zapewne przybrałby podobną formę jak te poetów starożytnych czy wersja z *Dytyrambów dionizyjskich*. Najistotniejszy wydaje się natomiast sam finał notatki, wskazujący na postrzeganie Ariadny już nie jako śmiertelniczki, lecz wcielenia Labiryntu, a więc – z braku lepszego określenia – Pani Labiryntu:

«Ariadno», powiedział Dionizos, «jesteś labiryntem: Tezeusz zgubił w tobie drogę, nie ma już nici; co mu teraz da, że nie został zjedzony przez Minotaura? To, co go zjada, gorsze jest od Minotaura.» «Pochlebiasz mi», odpowiedziała Ariadna, «ale mam już dość litości, wszyscy bohaterowie zginą przeze mnie: To jest moja ostatnia miłość do Tezeusza: niszczyć go»³⁸².

W ostatniej oryginalnej w treści notatce Nietzschego (1887) Dionizos nazywa Ariadnę labiryntem, z którego nie można uciec³⁸³. Stanowi ona powtórzenie treści poprzedniego fragmentu. Oba te wyjątki są odwrótne do motywu ostatecznie obecnego w omawianych dalej *Żalach Ariadny*, gdzie Dionizos oświadcza, że to on jest labiryntem Ariadny. Porównanie księżniczki do Labiryntu przypomina wzmiankę o jej tajemniczej naturze w *Ecce homo* (przywoływane już pytanie „Któż poza mną wie, czym jest Ariadna...”). Chronologicznie ostatnia wzmianka stanowi materiał, który po redakcji został włączony do rozprawy *Zmierzch bożyszcz* i dotyczy „komicznych” uszu Ariadny,

³⁷⁹ Zob. tamże, NF-1885,1[163].

³⁸⁰ Zob. tamże, NF-1885,1[231].

³⁸¹ Zob. tamże, NF-1887,9[115].

³⁸² Tamże.

³⁸³ Zob. tamże, NF-1887,10[95].

sumienia intelektualnego, piękna i brzydoty³⁸⁴. W notatce Nietzsche zestawiał te motywy z pomysłami pochodzącymi jeszcze z *Narodzin tragedii*, mianowicie jednością prawdy i brzydoty (pesymizm) oraz funkcją sztuki jako środka przetrwania, czyli apollińskiego pocieszającego pozoru. Wolę prawdy nazwał zaś przejawem degeneracji.

3.2.2. Ariadna w listach

W roku 1889 Nietzsche napisał serię listów, zbliżając się do końca swej świadomej egzystencji – podczas pobytu w Turynie. Na część z nich powoływali się badacze przychylni interpretacji triady Ariadna-Tezeusz-Dionizos jako odpowiadającej kolejno Cosimie Wagner, Ryszardowi Wagnerowi i Nietzschemu, a także jako dowód na to, że filozof postradał już zmysły, gdy pisał *Dytyramby dionizyjskie*. Kilka listów do Cosimy, żony kompozytora, powstało 3 stycznia. W jednym z nich Nietzsche wspomniał, że „boski błazen” skończył już prace nad dytyrambami³⁸⁵. Jeśli więc te listy miałyby być wzięte za początek jego szaleństwa, trzeba by uznać, że powstanie *Dytyrambów dionizyjskich* poprzedziło niepoczytalność. Co w ich treści skłania biografów do podobnych sądów o stanie jego umysłu? W drugim liście z tego samego dnia Nietzsche zwrócił się do Cosimy „księżniczko Ariadno, moja ukochana”, a siebie samego przedstawił jako Buddę, Dionizosa, Aleksandra, Cezara, Szekspira, Lorda Bacona, Woltera, Napoleona i Ryszarda Wagnera³⁸⁶. Nietzsche podpisywał się zresztą wielokrotnie jako postacie historyczne i mitologiczne, jak w krótkiej wiadomości: „Ariadno, kocham Cię! Dionizos”³⁸⁷.

Później, w liście do muzyka Hansa von Bülowa (popularyzatora dzieł Wagnera) nazwał odbiorcę pierwszym Hanzeatczykiem, a samego siebie wdową Cliquot w kuriozalnym połączeniu „Veuve Cliquot-Ariadne”³⁸⁸. W dwóch listach do zaprzyjaźnionego historyka Jacoba Burckhardta napisał natomiast: „ja, razem z Ariadną”³⁸⁹. Natomiast w ostatnim liście, z 6. stycznia, kiedy zaburzenia umysłowe były

³⁸⁴ Zob. tamże, NF-1888,16[40].

³⁸⁵ Zob. tenże, 1240. *An Cosima Wagner in Bayreuth*.

³⁸⁶ Zob. tenże, 1242a. *An Cosima Wagner in Bayreuth*. Niekoniecznie należy traktować tę listę imion, zawierającą również współczesnego Nietzschemu Wagnera, jako dowód szaleństwa. Zaznaczono już na początku tego rozdziału, że paradoks sprzecznych tożsamości Dionizosa jest wyrazem jedności wszelkiego życia poza jego indywidualnymi ramami, co należy do wierzeń związanych z Dionizosem. Treść tego listu można by zatem potraktować jako nawiązanie do tej koncepcji, a nie poczucie osobowej tożsamości z tymi konkretnymi postaciami historycznymi.

³⁸⁷ Tenże, 1241. *An Cosima Wagner in Bayreuth*.

³⁸⁸ Tenże, 1244. *An Hans von Bülow in Hamburg*. Barbe-Nicole Clicquot (1777-1866) jako wdowa przejęła po mężu firmę produkującą szampana i prowadziła ją ze znaczącym sukcesem. Zestawienie z Ariadną wynika z jej roli jako żony boga wina.

³⁸⁹ Tenże, 1245. *An Jacob Burckhardt in Basel*, Turyn 1889.

już oczywiste, opisał taką sytuację: „Jutro przyjeżdża mój syn Umberto razem z uroczą Mergerithą, którą przyjmuję tu bez marynarki. Reszta dla pani Cosimy... Ariadny... Od czasu do czasu dzieje się magia”³⁹⁰. W ostatnim z przywołanych fragmentów jednoznacznie nazwał Cosimę Wagner imieniem kreteńskiej księżniczki, ale czy uprawnia to interpretowanie tej postaci wyłącznie w tym wymiarze, jak wielokrotnie proponowano w przeszłości? Zdecydowanie nie, jak wykazano poniżej. Celem podsumowania tej części podrozdziału poniżej podane zostały w porządku chronologicznym odnalezione wystąpienia Ariadny w pismach i listach Nietzschego. Dla tekstów opublikowanych za życia Nietzschego podano datę publikacji, dla opublikowanych pośmiertnie datę sporządzenia rękopisu i publikacji, dla notatek i listów datę sporządzenia. W przypadku listów w kolumnie drugiej tytuł tekstu/zbioru został zastąpiony adresem. W kolumnie trzeciej przyjęto typologię zastosowaną w eKGWB dostępnej na nietzschesource.org. Klasyfikacja typu wzmianki o Ariadnie stanowi wynika z pracy autora rozprawy. W kolumnie ostatniej ograniczono się do wymienienia motywów istotnych dla analizy.

Tabela 4. Wystąpienia Ariadny w tekstach Nietzschego

Rok	Tytuł tekstu/adresat	Typ tekstu	Typ wystąpienia	Kontekst
1870	<i>Davis Strauss, wyznawca i pisarz</i>	Opublikowane dzieło	Nawiązanie stylistyczne	Labirynt
1870	<i>Nachgelassene Fragmente</i>	Notatka	Wspomniana	Dionizos
1882	<i>Nachgelassene Fragmente</i>	Notatka	Wspomniana	Labirynt
1883	<i>Nachgelassene Fragmente</i>	Notatka	Wspomniana	Dionizos, Tezeusz
1885	<i>Nachgelassene Fragmente</i>	Notatka	Postać dialogu	Labirynt, Naksos, Tezeusz
1885	<i>Nachgelassene Fragmente</i>	Notatka	Wspomniana	Labirynt
1885	<i>Nachgelassene Fragmente</i>	Notatka	Wspomniana	Wesele
1885	<i>Nachgelassene Fragmente</i>	Notatka	Wspomniana	Brak

³⁹⁰ Tenże, 1256. *An Jacob Burckhardt in Basel*, Turyn 1889.

1886	<i>Poza dobrem i złem</i>	Opublikowane dzieło	Wspomniana	Dionizos
1887	<i>Nachgelassene Fragmente</i>	Notatka	Postać dialogu	Dionizos, Labirynt, Tezeusz
1887	<i>Nachgelassene Fragmente</i>	Notatka	Postać dialogu	Dionizos, Labirynt
1888/1908	<i>Ecce homo</i>	Autoryzowany manuskrypt	Wspomniana	Dytyramby, zagadka
1889	<i>Zmierzch bożyszcz</i>	Opublikowane dzieło	Postać dialogu	Dionizos, Naksos
1889	Cosima Wagner	List	Wspomniana	Dionizos
1889	Cosima Wagner	List	Wspomniana	Dionizos, Ryszard Wagner
1889	Hans von Bülow	List	Wspomniana	Dionizos, Ryszard Wagner?
1889	Jacob Burckhardt	List	Wspomniana	Dionizos
1889	Jacob Burckhardt	List	Wspomniana	Cosima Wagner

Źródło: badania własne.

3.3. Inspiracje do stworzenia *Żalów Ariadny*

Ostatnią kwestią do omówienia w tej części rozdziału jest przyjrzenie się kontekstowi powstania *Żalów Ariadny*. Istnieją przynajmniej trzy teksty starożytne, które mogły zainspirować wiersz Nietzschego opublikowany w *Dytyrambach dionizyjskich*, wszystkie również oparte na figurze apostrofy. Pierwszy z nich to skomponowany w I w. p.n.e. wiersz Katullusa, w którym, nawiązując do słynnej w starożytności wersji mitu Apolloniusa³⁹¹, autor opisał cały mit Labiryntu, przedstawiając w finale utworu lament Ariadny przeklinającej Tezeusza i jego ród³⁹². Nietzsche zapewne znał ten popularny utwór, na co wskazuje wzmianka o samym rzymskim poecie w jego notatkach³⁹³ oraz to, że polecał wykłady swojego akademickiego kolegi Erwina Rhodego dotyczące Katullusa³⁹⁴.

³⁹¹ Zob. Aleksandra Klęczar, *Wstęp*, [w:] Katullus, dz. cyt., s. 132-133.

³⁹² Zob. Katullus, dz. cyt., s. 403-407.

³⁹³ Zob. F. Nietzsche, NF-1870,7[11].

³⁹⁴ Zob. tenże, 522. *An Hermann Mushacke in Berlin*.

Kolejny tekst to niewiele młodszy *Fasti* Owidiusza, który znał dobrze i podziwiał twórczość Katullusa³⁹⁵. W utworze Ariadna płacze z powodu porzucenia przez Tezeusza, ale kiedy ratuje ją Bachus (inne imię Dionizosa) stwierdza: „Czemuż roniłam łzy jak wiejska dziewczyna? Jego kłamstwa stały się moim zyskiem³⁹⁶”, co Owidiusz kwituje „Zbrodnie Tezeusza ubóstwiły ją”³⁹⁷. Transfiguracja księżniczki nie była jednak natychmiastowa. Po zaślubinach Dionizos toczył wojnę w Indiach, gdzie znalazł kochankę. Właściwe żale Ariadny w tym przypadku dotyczą niewierności boga i kończą się słowami: „Chciałabym, żeby mój los potoczył się tak, jak się rozpoczął i żebym była teraz niczym. Dlaczegoś uratowałaś mnie, Liberze [Dionizosie], gdy mierzyłam się ze śmiercią na samotnych piaskach”³⁹⁸? Obaj Tezeusz i Dionizos przedstawieni są tu jako krzywoprzysięzcy, w przeciwieństwie do Ariadny, która „kocha mężczyznę już na zawsze”³⁹⁹. Ostatecznie wzruszony jej słowami Dionizos pociesza ją pocałunkami i przemienia w równą sobie towarzyszkę, Liberę. Mimo że w tym ujęciu mitu Ariadna nie umarła na wyspie, jej śmiertelna natura i tak została zastąpiona boską. Theodore Ziolkowski zauważył, że „Nietzsche studiował *Przemiany* Owidiusza jako uczeń, cytował Owidiusza w esejach i często wspominał we wczesnych listach”⁴⁰⁰. Udało się to przynajmniej częściowo potwierdzić. Nietzsche z pewnością znał wersję mitu przedstawioną przez Owidiusza, jako że wspomina o bogu w szkolnym liście z 1859 r. do Wilhelma Pindera⁴⁰¹. Cytuje również poetę w swoich notatkach: „*nitimur in vetitum*”⁴⁰².

Ostatnim utworem, którego wpływ na tekst Nietzschego wydaje się prawdopodobny jest pochodząca z V wieku *Historia Dionizosa* pióra Nonnosa z Panopolis⁴⁰³. W nim Ariadna rozpacza po tym, jak została porzucona na wyspie przez

³⁹⁵ Zob. John Ferguson, *Catullus and Ovid*, [w:] *The American Journal of Philology*, vol. 81, no. 4, Baltimore 1960, The John Hopkins University Press, s. 337–357 <https://doi.org/10.2307/292529> [dostęp 06.07.2024].

³⁹⁶ Ovid, *Fasti* 3. 459 ff, tłum. A. Boyle, [za:] A. Asthma, dz. cyt.

³⁹⁷ Tamże.

³⁹⁸ Tamże.

³⁹⁹ Tamże.

⁴⁰⁰ T. Ziolkowski, *Ovid and the Moderns*, Cornell University Press, Ithaca and London 2005, s. 232.

Wspominał również, że Nietzsche najwyraźniej nie wiedział za dużo o Katullusie, którego wiersz 64 opisuje scenę na Naksos. Pominęto ten tekst w analizie, jako że jest opisem pewnej sceny, nie zaś apostrofą jak *Żale Ariadny*.

⁴⁰¹ „Co teraz czytasz od Owidiusza? My zaczęliśmy Penteusa i Bachusa.” – F. Nietzsche, 54. *An Wilhelm Pinder in Naumburg*.

⁴⁰² Na co zwrócili uwagę tłumacze polskiego wydania. Zob. Nietzsche, *Notatki z lat 1885-1887*, s. 300.

⁴⁰³ O możliwym wpływie chrześcijaństwa na tę wersję mitu, związanym z dziewictwem Ariadny, pisał Shorrock. Zob. Shorrock, Robert. *A Classical Myth in a Christian World: Nonnus*, w: *Ariadne Episode (Dion. 47.265–475)*. *Nonnus of Panopolis in Context: Poetry and Cultural Milieu in Late Antiquity with*

Tezeusza (choć nie wie, co dokładnie zaszło)⁴⁰⁴, w efekcie czego „Bachus został urzeczony, usłyszawszy jej lament”⁴⁰⁵ i poślubił ją na Naksos. Opisowi tej klasycznej sceny z mitu przeciwstawia się inny lament księżniczki z księgi 48⁴⁰⁶, gdzie sprawy przybrały już wcześniej niepomysłny obrót. Po urodzeniu Dionizosowi potomków i przemienieniu się w kamień z winy Perseusza Ariadna pojawia się jako duch, gdy bóg winy śni o nowej miłości. Ariadna przeklina tak jego, jak i Tezeusza, po czym rozplywa się w powietrzu. W tym zupełnie odbiegającym od standardowych mitemów wariancie księżniczka nie tylko nie zyskuje boskiej natury, ale i zrywa więzy z oboma męskimi postaciami.

Do tego, że Nietzsche znał dzieło Nonnosa⁴⁰⁷ przekonują zarówno żywe zainteresowanie filologów tym tekstem w XIX wieku, które skutkowało między innymi niemieckim przekładem w roku 1813, jak i wzmianka o Nonnosie w notatce z przełomu lat 1884–1885⁴⁰⁸. Stanowi ona listę lektur Nietzschego, który pracował wtedy nad IV księgą *Tako rzecze Zaratustra*⁴⁰⁹ zawierającej pierwotną wersję *Żalów Ariadny*. Utwór Nietzschego stanowi centralną część rozdziału zatytułowanego *Czarownik (Der Zauberer)*⁴¹⁰. Dopiero w roku 1888 autor przeredagował nieznacznie treść (np. zmienił formy gramatyczne z męskich na żeńskie) oraz dodał ostatnie strofy i przemianował tekst na *Żale Ariadny*. Dodatek ten jest najistotniejszym fragmentem utworu i w wersji polskiej brzmi następująco:

Grom. Dionyzos jawi się w szmaragdowej krasie.

a Section on Nonnus and the Modern World, edited by Konstantinos Spanoudakis, Berlin, Boston: De Gruyter, 2014, pp. 313-332.

⁴⁰⁴ Zob. Nonnus, *Dionysiaca* 47. 320-418.

⁴⁰⁵ Tamże, 47. 419.

⁴⁰⁶ Zob. tamże, 48. 530.

⁴⁰⁷ Zdania tego jest również Colli Staude, która na prócz niego wśród najbardziej prawdopodobnych źródeł wiedzy Nietzschego o Zagreusie wymieniła *Symbolik und Mythologie der alten Völker* Georga F. Creuzera, pisma Karla Otfrieda Müllera oraz *Griechische Götterlehre* Friedricha Gottlieba Welckera, a z autorów starożytnych Klemensa Aleksandryjskiego i Frimicusa Maternusa. Zob. Ch. Colli Staude, *Friedrich Nietzsche, Giorgio Colli und die Griechen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2009, s. 64. Próba odtworzenia biblioteczki Nietzschego – zob. tamże, s. 44.

⁴⁰⁸ Zob. F. Nietzsche, fr. NF-1884,29[67].

⁴⁰⁹ Ta księga została opublikowana w 1885 r. Pierwsze dwie ukazały się kolejno w roku 1883, a trzecia w 1884.

⁴¹⁰ Zob. tenże, *Also sprach Zarathustra*, IV-1. Rozdział miał się początkowo nazywać *Das Lied des Zauberers (Pieśń czarownika)*, co potwierdza, że tekst został napisany wokół wiersza. Zob. tenże, fr. NF-1884,32[16], NF-1884,31[65], NF-1884,31[11].

DIONYZOS: Miej rozum, Aryadno!... Masz drobne uszka, masz moje uszka: usłysz-że mądre słowo! — Czyż, by się kochać, nie trzeba wprzód się wzajem nienawidzić?.. Jam twoim labiryntem...⁴¹¹.

Tylko ze względu na to zakończenie można rozpatrywać ponad sto poprzednich wersów w kontekście dionizyjskim. Oryginalnie zamiast Ariadny przemawiał tu bowiem tytułowy czarownik, a odbiorcą jego słów był „nieznany bóg”. Działoszyński pisał, że we wstępie do *Po Nietzschem* Kasprzysiak wskazał tę postać nieznanego boga jako inspirację dla Apollina według Collego, co ten pierwszy skomentował następująco:

Jeśli natomiast chodzi o komentarz Kasprzysiaka do tej figury, to już w stosunku do Nietzschego taka ocena „ukrytego, nieznanego boga” jest kontrowersyjna, podczas gdy w stosunku do Collego jest ona jawnie fałszywa. Bóg ten nie ma nic wspólnego z żadną moralnością, ani „wyższej miary”, ani jakkolwiek inną; jego domeną jest raczej prawda i poznanie, a w innym aspekcie: sztuka i ekspresja, z pewnością zaś nie moralność⁴¹².

Dlaczego ocena ta jest nie tylko niesłuszna, ale i niesprawiedliwa? Po pierwsze Kasprzysiak słusznie powiązał Dionizosa jako „sędziego wyższego smaku” z moralnością. Potwierdza to przeprowadzona powyżej analiza. Po drugie Kasprzysiak nie wspomniał wcale o tym, że bóg z *Żalów Ariadny* zainspirował cechy Apollina przedstawione przez Collego, co nawet bez jakiegokolwiek analizy jawi się jako absurdalny sąd. To bowiem *Narodziny tragedii* stanowią główną inspirację dla *Narodzin filozofii*, wraz z tekstami antycznymi i wiedzą o starogreckich wierzeniach, nie zaś późny wiersz Nietzschego. Kasprzysiak w rzeczywistości doszedł do wniosku, że nieznany bóg dytyrambów świadczy przeciw postrzeganiu Nietzschego jako „ateisty, immoralisty i nihilisty”, ponieważ postać ta symbolizuje dążenie do „moralności wyższej miary” i odrzucenie nihilizmu⁴¹³ – a więc, trzeba dodać, realizacji wyzwań sumienia intelektualnego. O Collim w tym wątku nie napisał natomiast nic. Pomyłka Działoszyńskiego jest o tyle dotkliwa, że nieodpowiedzialnie podważa wiarygodność jednego z kilku polskojęzycznych tekstów o Collim (i do tego rzetelnych). Przy

⁴¹¹ Tenże, *Dytyramby dionizyjskie*, s. 27. Cytowany tu polski przekład jest wątpliwy. „Muss man sich nicht erst hassen, wenn man sich lieben soll?” należy raczej oddać słowami: „Czy nie trzeba się najpierw nienawidzić, by móc się pokochać”?

⁴¹² B. Działoszyński, dz. cyt., s. 161.

⁴¹³ Zob. S. Kasprzysiak, *Rozmowa z cieniem*, [w:] G. Colli, *Po Nietzschem*, Oficyna Literacka, Kraków 1994, s. 18.

ograniczonej literaturze przedmiotu może to być szczególnie szkodliwe dla rozumienia czytelnika zapoznającego się dopiero z twórczością włoskiego myśliciela.

W pismach Nietzschego Ariadna występuje jako księżniczka z Krety, a centralnym motywem jest nie udzielona przez nią Tezeuszowi pomoc w walce przeciw Minotaurowi w Labiryncie, lecz scena na wyspie Naksos – porzucenie przez herosa i zaślubiny z Dionizosem, przynoszące jej boską naturę. W tym obrazie historii nie następuje śmierć Ariadny, ani przemiana wieńca w konstelację, toteż najbliższy jest wersjom prezentowanym przez Hezjoda, Apolloniusa z Rodos, Horacego, Owidiusza, Katullusa, Senekę, Pseudo-Hyginusa, Filostrata Starszego, Kwintusa ze Smyrny i Nonnosa z Panopolis. O najwyższym stopniu zgodności treści i formy można mówić przy porównaniu interpretacji Nietzschego z tymi Owidiusza i Katullusa. Choć Nietzsche nie mógł wiedzieć o kulcie Pani Labiryntu, jako że ta postać nie występuje wprost w ich utworach, a sir Arthur Evans rozpoczął przynoszące wiedzę o niej wykopaliska w Knossos w roku śmierci filozofa (1900). Mimo to jego wersja postaci jest naznaczona tajemniczością i nieodgadnioną naturą, symbolizującą Labirynt.

Nietzsche nie wspominał o Aratosie, a Diodor został wymieniony jedynie w długiej liście starożytnych Greków, więc trop boskości Ariadny najpewniej nie został przejęty od nich. Wiele przemawia jednak za tym, że znaczącą rolę odegrał tu Plutarch, który zdał relację z wielu różnych wariantów, w tym tego o dwóch Ariadnach. Nietzsche wspominał Plutarcha wielokrotnie. Porównywał go wprawdzie z patriarchą Konstantynopola i filozofem Focjuszem I Wielkim⁴¹⁴, ale przede wszystkim odnosił się do opisów bohaterów cytowanych powyżej *Żywotów sławnych mężów* tego pierwszego. Z jednej strony narzekał na nieznamość Plutarcha w swojej własnej epoce⁴¹⁵ i chwalił „heroiczną moc⁴¹⁶” zawartą „szkicach psychologicznych” przedstawionych postaci⁴¹⁷, z drugiej wykazywał ambiwalencję w stosunku do tego „zblazowanego epigona”⁴¹⁸. Nie tylko porównywał jego opisy przesądnych starożytności do średniowiecznych chrześcijan⁴¹⁹, ale wprost nazywał bohaterów opisanych przez Plutarcha najbliższymi

⁴¹⁴ Zob. F. Nietzsche, 539. *An Paul Deussen in Bonn*.

⁴¹⁵ Zob. tenże, NF-1872,19 [33], tenże, *Menschliches Allzumenschliches* I: § 282.

⁴¹⁶ Zob. tamże § 36, tenże, *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern*, CV3 (*Der griechische Staat*).

⁴¹⁷ Zob. tenże, *Menschliches Allzumenschliches* II: § WS — 20, tenże, *Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*: § 6.

⁴¹⁸ Zob. tenże, NF-1871,9[123].

⁴¹⁹ Zob. tenże, *Morgenröthe*: § 77.

„chrześcijańskiego ideału” moralnego⁴²⁰. Wydaje się zatem, że przynajmniej Nietzscheański Tezeusz jako bohater, którego moralność trzeba przezwyciężyć, pseudochrześcijanin, wzorowany jest na żywocie opisanym właśnie przez Plutarcha.

⁴²⁰ Zob. tenże, NF-1887,9[18].

4. Przegląd wybranych interpretacji postaci Nietzscheańskiej Ariadny i powiązanych z nią motywów

4.1. Interpretacje biograficzne

Adrian del Caro otworzył swój tekst poświęcony *Żalom Ariadny* następującym stwierdzeniem: „jest zbyt wielu szanowanych uczonych zajmujących się Nietzschem, którzy zamknęli sprawę Ariadny i tym samym zastrzegli dostęp do jednej z bardziej niejasnych, sekretnych lokacji w Nietzscheańskiej filozoficznej topografii⁴²¹”. Za szczególnie problematyczną uznał interpretację biograficzną postaci związanych z Labiryntem, której stanowczo się sprzeciwił – zresztą wtórując w tym Nietzsche⁴²². Del Caro zauważył, że skoro żaden komentator nie próbował redukować Dionizosa wyłącznie do *alter ego* Nietzscha, traktowanie Ariadny jedynie jako maski Cosimy Wagner jest nieuprawnione. Wyłącza ją to bowiem z kontekstu „dionizyjskiego filozofowania”⁴²³, jak swoją myśl określał sam Nietzsche. Del Caro zaproponował odwrócenie tendencji i w rezultacie traktowanie Cosimy jako akcydensu w recepcji mitu kreteńskiego, który zajmował myśli Nietzscha już w czasach szkolnych. Ariadnę obsadził zaś w roli „symbolicznego kontinuum labiryntu”, czego wyrazów dopatrywał się w *Tako rzecze Zaratustra*, *Poza dobrem i złem*, *Z genealogii moralności*, *Przypadku Wagnera*, *Zmierzchu bożyszcz* i *Ecce homo*⁴²⁴.

4.1.1. Ariadna jako Cosima Wagner

Jako źródło tego podejścia Jörg Salaquarda wskazał opisujący relację Nietzscha i Franza Overbecka tekst C.A. Bernoulliego z 1908 r., zaś ideowo przeciwstawił mu esej Karla Reinhardta⁴²⁵ (oskarżanego o chrześcijańskie wypaczenie Nietzscha), ucznia Ulricha von Wilamowitza-Moellendorffa, najgłośniejszego krytyka *Narodzin tragedii*. Kontynuatorem Bernoulliego w tym zakresie miałyby być Podach, który wybrał klucz biograficzny, odrzucając wprost inne możliwości, w tym głoszące, że Ariadna

⁴²¹ A. del Caro, dz. cyt., s. 125.

⁴²² J. Salaquarda, *Noch einmal Ariadne. Die Rolle Cosima Wagners in Nietzsches literarischem Rollenspiel*, *Nietzsche-Studien* 25 1996, red. Mazzino Montinari, Wolfgang Müller-Lauter, Heinz Wenzel, Günter Abel and Werner Stegmaier, Berlin, Boston: De Gruyter, 1996, s. 99, <https://doi.org/10.1515/9783112421581-007>.

⁴²³ A. del Caro, dz. cyt., s. 125-126.

⁴²⁴ Tamże, s. 147.

⁴²⁵ Zob. J. Salaquarda, dz. cyt., s. 102-104; zob. C. A. Bernoulli, *Fr. Overbeck und Fr. Nietzsche. Eine Freundschaft*, 2 Bände, Jena 1908; Bd. 2, s. 79-84.

symbolizuje: wieczny powrót, (matkę) nadczłowieka, życie, śmierć, byt, nicość, (nową) duszę, chrześcijańską świętość lub starogrecką misteryjną pobożność⁴²⁶.

Stojący w opozycji do interpretacji biograficznej Karl Reinhardt potraktował *Dytyramby dionizyjskie* jako z jednej strony próbę oddania „wielokształtności Ja” (poprzez wskazanie na różne ścierające się w podmiocie popędy), z drugiej ekspresję wyników introspekcji Nietzschego⁴²⁷. Same *Żale Ariadny*, choć tytuł eseju (*Nietzsche's Lament of Ariadne*) zapowiada analizę właśnie tego utworu, nie odgrywają znaczącej roli w analizie Reinhardta. W sposób dość dowolny poprzeplatał on rozstrzygnięcia dotyczące labiryntowej symboliki na ogólnikowym poziomie myśli Nietzschego z fragmentami dotyczącymi Ariadny w różnych dziełach⁴²⁸. Dostrzegł w Dionizosie boga nowej, pozamoralnej teologii⁴²⁹, *amor fati*⁴³⁰ rozumianej jako wypełnienie dionizyjskiego filozofowania⁴³¹. Najciekawsze poczynione przez niego uwagi dotyczą: 1) przeciwstawienia labiryntu neoplatońskiej prawdy, tak jak byt przeciwstawia się pozorowi⁴³², 2) uszu Ariadny, 3) znaczenia symbolu Ariadny.

Pierwsze spostrzeżenie, zainspirowane wzmiankowaną notatką o człowieku labiryntu⁴³³, wskazuje na postulowaną przez Nietzschego wyższość wiedzy dionizyjskiej nad obiektywną, racjonalną prawdą. Drugie wyjaśnia relację małych uszu księżniczki do długich uszu osła, odnosząc się do tej drugiej postaci w IV księdze *Tako rzecze Zaratustra*⁴³⁴, gdzie zwierzę towarzyszy ludziom wyższym. Wprawdzie w bestiariuszu Nietzscheańskim osioł przybierał wielorakie znaczenia, ale nigdy nie budził pozytywnych konotacji⁴³⁵, czasem zaś występował w kontekście religijnym⁴³⁶. W rozdziale *Święto osła*⁴³⁷ uczniowie Zaratustry, czcząc osła stwierdzili „Stary Bóg znowu żyje⁴³⁸”, lecz celebrowanie – ku uldze pustelnika – okazuje się tylko farsą: „Ale my wcale

⁴²⁶ Zob. J. Salaquarda, dz. cyt., s. 103, 115.

⁴²⁷ Zob. K. Reinhardt, *Nietzsche's lament of Ariadne*, tłum. Gunther Heilbrunn, [w:] Interpretation. A Journal of Political Philosophy, vol. 6/3, Nowy Jork 1977, Queens College of the City University of New York, s. 209, 211, 213-215.

⁴²⁸ Tendencja ta najwyraźniejsza jest w finale tekstu, zob. tamże, s. 222-223.

⁴²⁹ Tamże, s. 218-219.

⁴³⁰ Oznacza to afirmację losu jako odrzucenie resentymentu i pozytywną odpowiedź na wyzwanie moralne wiecznego powrotu. Zob. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, 341; R. Lanier Anderson, *Friedrich Nietzsche*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2024 Edition), red. E.N. Zalta, U. Nodelman, <https://plato.stanford.edu/entries/nietzsche/> [dostęp 02.02.2025].

⁴³¹ Zob. K. Reinhardt, dz. cyt., s. 222.

⁴³² Zob. tamże.

⁴³³ Zob. F. Nietzsche, NF-1882,4[55].

⁴³⁴ Zob. K. Reinhardt, dz. cyt., s. 221.

⁴³⁵ Zob. F. Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*: § 7.

⁴³⁶ Zob. tenże, *Menschliches Allzumenschliches II*: § VM — 313.

⁴³⁷ Zob. tenże, *To rzekł Zaratustra*, s. 334.

⁴³⁸ Tamże, s. 336.

nie chcemy wchodzić do królestwa niebieskiego: staliśmy się mężczyznami, chcemy więc królestwa ziemskiego”⁴³⁹. Jest to nawiązanie do krytyki skupiania się na życiu po śmierci ze szkodą dla doczesnego, wyrażoną w księdze I⁴⁴⁰. Do odczytania oślich uszu jako powiązanych z chrześcijaństwem skłania również następujące stwierdzenie z *Ecce homo*: „Jestem antyosłem par excellence, a zatem historyczną bestią — jestem, po grecku i nie tylko po grecku, Antychrystem”⁴⁴¹. Uszy Ariadny miałyby więc również sprzeciwiać się chrześcijaństwu, będąc otwartymi na naukę dionizyjską.

Trzecia uwaga Reinhardta okazuje się natomiast kluczowa: „Ariadna również pozostaje jego sekretem. Zamiast nowego mitu dostajemy jedynie reinterpretację, późną transfigurację zrozumiałą wyłącznie dla niego. [...] Ariadna okazuje się Cosimą, Dionizos samym Nietzschem, a Tezeusz Wagnerem”⁴⁴². W jego ocenie taki wniosek jest jednak rezultatem filologii i dyletanctwa. Za przykład może posłużyć tu Otto H. Olzien, opierający utożsamienie Ariadny i Cosimy na listach do żony kompozytora⁴⁴³. Podobną ścieżką podążył Rudolf Pannwitz, porównując apokrif *Czarownik* z jej wersją z *Dytyrambów dionizyjskich* i ustalając, że w pierwotnym utworze przemawiał Wagner, w *Żalach Ariadny* natomiast jego odrealniony ekwiwalent⁴⁴⁴. Chociaż del Caro nie stwierdził tego wprost, obarczał najwyraźniej odpowiedzialnością za obowiązywanie odczytania biograficznego przede wszystkim Waltera Kaufmanna, który był naczelnym popularyzatorem myśli Nietzschego w świecie anglojęzycznym. Kaufmann również oparł swoją wykładnię zagadnienia na listach Nietzschego, przedstawiając czarownika jako maskę Wagnera – porzuconego przez Nietzschego i przerażonego myślą o wiecznym powrocie⁴⁴⁵. Odmówił natomiast jakiegokolwiek znaczenia *Dytyrambom dionizyjskim* dla myśli Nietzschego, nazywając je „szczytem błazeństwa”. Pozwolił sobie jednak na wspomnienie w przypisie o istotnej uwadze Förster-Nietzsche, tłumaczącej Ariadnę jako symbol duszy. Ten pomysł siostry Nietzschego był odrzucany ze względu na to, kto go zaproponował, choć przystawał na niego chociażby Montinari⁴⁴⁶.

Także Podach odrzucał ten zbiór wierszy (*Dytyramby dionizyjskie*) jako dzieło szaleńca – choć już Colli zauważył, że na przełomie lat 1888 i 1889 Nietzsche z jednej

⁴³⁹ Tamże, s. 338.

⁴⁴⁰ Zob. tamże, s. 31-34.

⁴⁴¹ Tenże, *Ecce homo: Warum ich so gute Bücher schreibe*, § 2.

⁴⁴² K. Reinhardt, dz. cyt., s. 224.

⁴⁴³ Zob. A. del Caro, dz. cyt. s. 127-128.

⁴⁴⁴ Zob. tamże, s. 129-130.

⁴⁴⁵ Zob. tamże, s. 130-133.

⁴⁴⁶ Zob. J. Salaquarda, dz. cyt., s. 113-114.

strony napisał listy oraz wiersze zdradzające objawy szaleństwa, z drugiej zaś prowadził intensywne prace redakcyjne nad imponującą liczbą dzieł – były to: *Przypadek Wagnera*, *Zmierzch bożyszcz*, *Antychryst*, *Ecce homo*, *Dytyramby dionizyjskie* oraz *Przypadek Wagnera*⁴⁴⁷. Dla del Caro, który listy z okresu domniemanej demencji Nietzschego nazywał *Wahnsinnszettel* (szalonymi listami), konfuzja ich autora jest powodem dla odrzucenia samych listów, ale już nie dytyrambów, które były złożone do druku kilka dni wcześniej⁴⁴⁸. Z kolei Wicks w związku z brakiem przekonującej diagnozy przyczyn załamania nerwowego Nietzschego proponował nie przesądzać o jego szaleństwie przed samym incydentem na placu w Turynie, o czym pisał:

Pisma z ostatniego aktywnego roku Nietzschego są naszpikowane dzikimi sformułowaniami, ale jako całość pozostają klarowne i filozoficznie przenikliwe. Z uwagi na kompletną utratę zdolności umysłowych Nietzschego po jego załamaniu ta wcześniejsza klarowność jest zagadkowa. Gwałtowność jego załamania w połączeniu z klarownością jego ostatnich pism były pokarmem dla spekulacji, że zamiast cierpieć na powoli postępującą chorobę psychiczną, Nietzsche borykał się z dolegliwością fizyczną (np. guzem mózgu), którego ciche rozrastanie się ostatecznie osiągnęło masę krytyczną, co spowodowało rozbieżność jego psychiki⁴⁴⁹.

Zajęcie takiego stanowiska pozwala na poważne potraktowanie całości *Dytyrambów dionizyjskich* jako części dorobku filozoficznego Nietzschego. Pozwala także zaniechać pytania, dlaczego komentatorzy Nietzschego są tak skłonni do odrzucania omawianego zbioru poezji, nie podważają jednak znaczenia wymienionych powyżej tekstów z tego samego okresu oraz nie podejmują karkołomnej próby ustalenia kryterium dla odróżnienia rezultatów pisania w pełni władz umysłowych i pod wpływem szaleństwa.

⁴⁴⁷ Zob. A. del Caro, dz. cyt., s. 129, 133-135.

⁴⁴⁸ Zob. tamże, s. 128. Najpóźniej skomponowane wiersze z *Dytyrambów dionizyjskich* powstały w 1888 r., a złożone do zostały 2 stycznia kolejnego roku, opublikowane zaś w 1891 r. Zob. Mazzino Montinari, *Vorwort*, [w:] F. Nietzsche, *KSA VI*. Nietzsche Source podaje jednak datę 3 stycznia 1889 r. Por. F. Nietzsche, *Dionysos-Dithyramben* w Nietzsche Source, gdzie zawarto notatkę: „Druckfertig 03/01/1889”. Ostatnią poprawką do dytyrambów była dedykacja dla Catulle’a Mendèsa z 1 stycznia 1889, a więc zaledwie kilka dni przed najbardziej niepokojącymi listami napisanymi przez Nietzschego. Zob. 1235. *An Catulle Mendès in Paris (Widmung)*. Toteż w błąd wprowadza polskie wydanie *Dytyrambów dionizyjskich* z 1906 r., wskazujące na premierę oryginału w roku 1889. Zob. Nietzsche, *Dytyramby dionizyjskie*, tłum. Stanisław Wyrzykowski, Nietzsche Seminarium 2010, Łódź-Wrocław 2010, red. Jakub Wroński, Tymoteusz Słowiński.

⁴⁴⁹ R. Wicks, dz. cyt. Wicks wymienił też inne możliwości, takie jak: syfilis, osłabienie zażywaniem wódzianu chlorału, odziedziczona po ojcu choroba mózgu, dziedziczny syndrom CADASIL.

4.1.2. Przypadek Wagnera i dekadencja

Powyższe interpretacje biograficzne del Caro słusznie ocenił jako bezcelowe, ponieważ nie wnoszą nic do rozumienia filozofii Nietzschego⁴⁵⁰, a w szczególności jego stosunku do Ryszarda Wagnera⁴⁵¹ (na zdjęciu poniżej) – filozof poświęcił temu problemowi osobne teksty, takie jak esej *Przypadek Wagnera*, zbiór dotyczących Wagnera fragmentów z wcześniejszych publikacji, czyli *Nietzsche kontra Wagner*, a także *Próba samokrytyki ze wznowienia Narodzin tragedii*.

Ilustracja 15. Cosima i Richard Wagner



Źródło: *Wagner, Cosima and Richard*, Encyclopedia Britannica,

<https://www.britannica.com/biography/Cosima-Wagner#/media/1/633904/213388> [dostęp 07.09.2024].

W *Przypadku Wagnera* Nietzsche nazwał kompozytora „dekadentem”⁴⁵², „złym sumieniem swojej epoki”⁴⁵³, a nawet „chorobą”⁴⁵⁴ i „wielkim zepsuciem muzyki”⁴⁵⁵. Stawiał zresztą Wagnera w jednym rzędzie z cenionymi przez Niemców, lecz osobiście odrzucanymi Heglem i Schellingiem⁴⁵⁶. Ponadto – odwracając swoją ocenę z *Narodzin tragedii* – przeciwstawił go Schopenhauerowi, którego słów użył, by nazwać orientację

⁴⁵⁰ Zob. A. del Caro, dz. cyt., s. 149.

⁴⁵¹ Zob. tamże, s. 132.

⁴⁵² F. Nietzsche, *Przypadek Wagnera*, 7.

⁴⁵³ Tamże, s. 8.

⁴⁵⁴ Tamże, s. 15.

⁴⁵⁵ Tamże, s. 16.

⁴⁵⁶ Zob. tamże, s. 26.

Wagnera „haniebnym optymizmem”⁴⁵⁷. Co więcej w posłowie do *Przypadku Wagnera* Nietzsche oburzył się: „Jak on toczy z nami wojnę! z nami, wolnymi duchami”⁴⁵⁸, nie pozostawiając złudzenia, że dawna sympatia została zastąpiona radykalną niechęcią. Swoją pierwotną, wadliwą ocenę tłumaczył tak: „Wagner nie był muzykiem z instynktu”⁴⁵⁹, a raczej retorem, aktorem⁴⁶⁰, nawet nie psychologiem (którego umiejętność wczuwania się w inne umysły Nietzsche utożsamiał właściwie z dramaturgiem⁴⁶¹), a jedynie kimś zainteresowanym dekadencckimi problemami współczesności.

Przesycenie dekadencją wyrażać miało się w operach Wagnerowskich nakierowaniem na cnotę⁴⁶² i „zbawienie”⁴⁶³, co zilustrował zresztą słowami samego muzyka: „Człowiek jest zepsuty: kto go zbawi? Co go zbawi?”⁴⁶⁴. O tym, że była to intencja powszechnie znana współczesnym Nietzsche przekonywał, wspominając inskrypcję z wieńca na grobie Wagnera: „Zbawienie dla Zbawiciela”, którą prostowano hasłem „Zbawienie od Zbawiciela”⁴⁶⁵. O ideach stojących za tą dekadencją wizją pisał następująco „«jednakowe prawa dla wszystkich». Życie, *jednakowa* żywotność, wibracja i obfitość życia ograniczone do najdrobniejszych tworów, reszta pozbawiona życia”⁴⁶⁶. Takie postulaty z pewnością sprzeciwiają się indywidualnemu duchowi filozofii dionizyjskiej, która nie dopuszcza również współczucia, zdaniem Nietzschego kluczowego dla chrześcijaństwa: „Litość budzi ogrom nędzy [...] Wagner miał cnotę dekadencji, współczucie”⁴⁶⁷.

Nie chodzi tu jednak wcale o chrześcijaństwo, a o szersze zjawisko, sztuka Wagnera bowiem: „Schlebia każdemu nihilistycznemu (buddyjskiemu) instynktowi i ukrywa go w muzyce, każdej chrześcijańskości, każdej religijnej formie wyrazu dekadencji”⁴⁶⁸. Wreszcie Nietzsche zaprzeczył wręcz powiązaniu Wagnera z

⁴⁵⁷ Tamże, s. 14.

⁴⁵⁸ Zob. tenże, *Der Fall Wagner*.

⁴⁵⁹ Tenże, *Przypadek Wagnera*, s. 21.

⁴⁶⁰ Zob. tamże, s. 23, 25.

⁴⁶¹ Nietzsche dał temu wyraz w *Narodzinach tragedii*, gdzie napisał: „Charakter nie jest dlań jakąś całością skomponowaną z poszczególnych, pozbieranych stąd i zowąd rysów, lecz żywą, narzucającą się jego oczom osobą, która żyje i działa [...] by być poetą, trzeba mieć tylko zdolność nieustannie [pozwalającą] widzieć żywą grę i stale żyć otoczonym przez orszak duchów; by być dramaturgiem, trzeba czuć tylko popęd przemiany siebie i mówienia z ciał i dusz innych”. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, s. 84.

⁴⁶² Zob. F. Nietzsche, *Przypadek Wagnera*, s. 11-13.

⁴⁶³ Zob. tamże, s. 14.

⁴⁶⁴ Rozprawa ta ukazała się w roku 1880 w *Bayreuther Blätter* z tekstem Parsifala i innymi pismami z tego roku, następnie zaś w: R. Wagner, *Parsifal. Ein Bühnenweihfestspiel und andere Schriften und Dichtungen*, Leipzig (bez roku wydania).

⁴⁶⁵ Zob. F. Nietzsche, *Der Fall Wagner*.

⁴⁶⁶ Tenże, *Przypadek Wagnera*, s. 19.

⁴⁶⁷ Tamże, s. 20.

⁴⁶⁸ Tenże, *Der Fall Wagner*.

chrześcijaństwem, podkreślając jego umiłowanie dekadencji: „Jeśli Wagner był chrześcijaninem, to może Liszt był Ojcem Kościoła! - Potrzeba odkupienia, uosobienie wszystkich potrzeb chrześcijańskich, nie ma nic wspólnego z takimi błaznami: jest najuczciwszą formą wyrazu dekadencji”⁴⁶⁹. Nietzsche ubolewał nad tym, jak wielki wpływ na kulturę – a w szczególności na podatną na dekadencje wartości młodzież – miał kompozytor, żartobliwie porównując go do Minotaura: „Ach, ten stary Minotaur! Ile to już nas kosztowało! Co roku pociągi najpiękniejszych dziewcząt i młodzieńców są wprowadzane do jego labiryntu, aby mógł ich pożreć — co roku cała Europa intonuje: «Na Kretę! na Kretę!»...”⁴⁷⁰.

Poza tym Nietzsche najwyraźniej nie cenił epickiej, inspirowanej źródłowo *Eddą poetycką*, *Sagą o Völsungach* i *Pieśnią o Nibelungach* tetralogii *Pierścienia Nibelungów*, jako że zarzucał kompozytorowi sprzeniewierzenie się duchowi „legandy islandzkiej”. Nazywał tak wierzenia ludów nordyckich, w których widział sztandarowy przykład moralności męskiej/szlachetnej, przeciwstawnej chrześcijańskiej⁴⁷¹. Instynktowna afirmacja jest elementem moralności wolnych duchów, nazywaną inaczej „rzymską”, „pogańską”, „klasyczną”, „renesansową” i definiowaną jako „język migowy dobrobytu, wzlotu życia, woli mocy jako zasady życia”. Jej antytezą jest chrześcijańska negacja świata doczesnego, która wyraża się językiem negacji takich jak „Bóg”, „zaświatowość”, „samowyrzeczenie”⁴⁷².

Omówiony esej nie pozostawia wątpliwości, że Nietzsche dał wyraz swojemu negatywnemu nastawieniu wobec Wagnera i jego twórczości w sposób, który nie wymaga uzupełnień. Trzeba więc zgodzić się z oceną del Caro o nieprzydatności rozumienia postaci Tezeusza jako maski Wagnera – wszystko zostało powiedziane wprost, symbole są tu zbędne. Jednocześnie nazwanie go „starym Minotaurem” pełni podobną funkcję, czyli obsadzenia go w roli symbolu moralności dekadencjonalnej, którą należy przezwyciężyć – z tą różnicą, że Wagner-Minotaur stanowi czyhające w labiryncie nihilizmu zagrożenie dla innych. Należy tu wspomnieć także spostrzeżenie Salaquardy dotyczące przyczyny wielu wątpliwych interpretacji stwierdzeń Nietzschego o Wagnerze jako ataków personalnych, podczas gdy powinno brać się dynamikę tych dwóch postaci w pismach Nietzschego raczej za symboliczną ilustrację „epokowego agonu” dekadencji

⁴⁶⁹ Tamże.

⁴⁷⁰ Tamże.

⁴⁷¹ Zob. tenże, *Przypadek Wagnera*, s. 14, 24-25.

⁴⁷² Zob. tenże, *Der Fall Wagner*.

i filozofii dionizyjskiej, w którym równie dobrze Wagnera zastąpić mógłby rycerz Okrągłego Stołu Parsifal, a Nietzschego prorok Zaratustra⁴⁷³. Podobnie podszedł do kwestii Cosimy, sprzeciwiając się Podachowi uznającemu *Żale Ariadny* za „szczególnie oczywiste ujawnienie namiętności Nietzschego do Cosimy Wagner”⁴⁷⁴. Sedno ich relacji widział w sferze intelektualnej, argumentując, że z perspektywy często podkreślającego szacunek do niej Nietzschego małżeństwo Cosimy z Richardem Wagnerem miało przede wszystkim charakter duchowy, związany z misją „odnowy kultury”⁴⁷⁵. Toteż Salaquarda utożsamienie Ariadny i Cosimy wytłumaczył rolą „służki ideału” – pierwsza pomogła Tezeuszowi, druga była orędowniczką sztuki Wagnera. Na to, że Nietzsche obdarzał maskę Ariadny sentymentem właściwym nie kochance, a partnerce do filozofowania świadczy przywoływana już notatka, w której Ariadna oskarża Nietzschego o pozytywizm. Jej wypowiedź poprzedza bezpośrednio stwierdzenie: „Tak sobie gwarząc, oddałem się całkowicie swoim belfrowskim skłonnościom, ponieważ prawdziwym szczęściem było dla mnie mieć kogoś, kto zdołałby wytrzymać wsłuchiwanie się we mnie”⁴⁷⁶.

Ciekawe uwagi zarówno w kwestii Wagnera, jak i dekadencji, poczynił Montinari. Przede wszystkim zauważył, że Wagner miał ogromny wpływ na francuski romantyzm, przez co stał się kluczową postacią dla nie tylko niemieckiej, ale i europejskiej dekadencji⁴⁷⁷, której nie trzeba traktować w sposób czysto negatywny. Montinari sugerował, że sam Nietzsche rozumiał ją jako naturalny proces, podatny na spowolnienie czy osłabienie, ale nie zatrzymanie, co zresztą nie służyłoby życiu w szerszej perspektywie⁴⁷⁸. Włoski filolog przytoczył przy tym krytykujące mrzonkę konserwatyzmu słowa Nietzschego: „rozwój wsteczny [...] jest zupełnie niemożliwy [...] trzeba posuwać się naprzód, krok po kroku posuwać się w dekadencji (oto moja definicja nowoczesnego «postępu»”⁴⁷⁹. Ważniejsza okazuje się jednak jego notatka z 1888 r., w której została podważona oczywistość wartościowania dekadencji:

⁴⁷³ Zob. J. Salaquarda, dz. cyt., s. 119.

⁴⁷⁴ Tamże, s. 115.

⁴⁷⁵ Zob. tamże, s. 120-125.

⁴⁷⁶ Nietzsche, *Nachlass 1884-1885*, 37[4], s. 479-480.

⁴⁷⁷ Zob. M. Montinari, *Nietzsche in Cosmopolis*, [w:] *Studia Nietzscheana*, 7.06.2014 www.nietzschesource.org/SN/montinari-2014a, [dostęp 02.02.2024]; tenże, *Nietzsche e la decadenza*, §3-10, [w: tamże], <http://www.nietzschesource.org/SN/montinari-2014c> [dostęp 02.02.2024].

⁴⁷⁸ Zob. tamże, §14-18.

⁴⁷⁹ F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, 43.

czyż nie ma większej gwarancji życia, gatunku w zwycięstwie słabych i średnich? – Czy może jest to tylko środek w ogólnym ruchu ku życiu, opóźnienie tempa? samoobrona przed czymś jeszcze gorszym? – zakładając, że silni stali się panami wszystkiego i także swoich wartości: czy potrafimy wywnioskować, jak pomyśleliby o chorobie, cierpieniu i poświęceniu? Rezultatem byłaby odraza słabych do samych siebie; próbowaliby zniknąć i wygasnąć... A czy byłoby to może pożądane?... – i czy naprawdę chcemy świata, w którym brakowałoby następstw słabości, ich delikatności, rozważenia, duchowości, elastyczności?⁴⁸⁰.

Montinari odniósł ten fragment do autodiagnozy Nietzschego, który uznał siebie tak za dekadenta, jak i za jego przeciwieństwo⁴⁸¹, ponieważ z perspektywy chorego szukał „zdrowszych koncepcji i wartości”, przyglądając się zarazem instynktowi dekadencji⁴⁸². Inaczej miała się sprawa na poziomie społeczeństwa, które jak organizm złożony z wielu komórek wymaga pewnej ich hierarchii, żeby prawidłowo funkcjonować⁴⁸³. Kolejny trop stanowi list, w którym Nietzsche stwierdził, że określenie „dekadencja” nie ma wydźwięku negatywnego, a zwyczajnie nazywa trafnie określone zjawisko⁴⁸⁴. Montinari uporządkował stosunek tego pojęcia do podobnych terminów w ten sposób: pesymizm jest symptomem dekadencji przejawiającej się w moralności, literaturze i sztuce oraz polityce, nihilizm zaś jej logiką⁴⁸⁵.

Być może właśnie poczucie, że dekadencja jest w pewnym stopniu naturalna, jak inne choroby, a nawet w ograniczonym stopniu przydatna dla społeczeństwa, tłumaczy ambiwalencję Nietzschego w stosunku do Wagnera. Montinari stwierdził ponadto, że wyjaśniałoby to, czemu *Dytyramby dionizyjskie* zadedykowane zostały Catulle’owi Mendèsowi, dekadentowi z „kręgu wagnerowskiego”⁴⁸⁶ (dedykacja widoczna na ilustracji poniżej), którego – jeszcze bardziej zagadkowo – nazwał satyrem. Filozofia dionizyjska jest bowiem lekiem na dekadencję, wyrastającym z niej samej.

⁴⁸⁰ Tenże, NF-1888,14[140].

⁴⁸¹ Zob. tenże, NF-1888,24[1].

⁴⁸² Zob. Tenże, *Ecce homo (Warum ich so weise bin, 1)*.

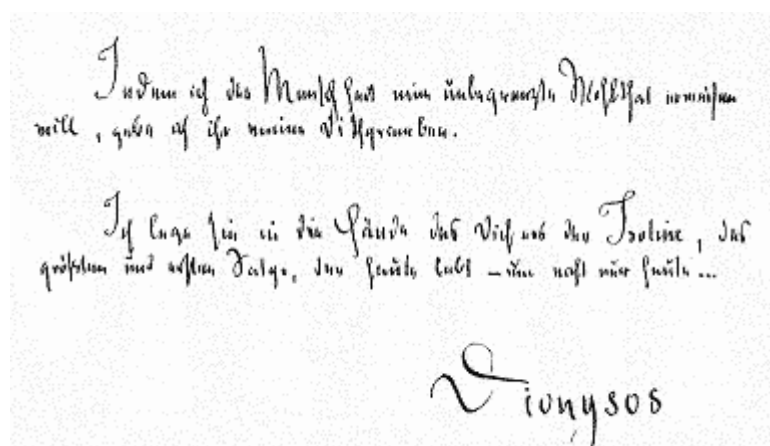
⁴⁸³ Zob. M. Montinari, *Nietzsche in Cosmopolis*. § 38.

⁴⁸⁴ Zob. Nietzsche, 688. *An Carl Fuchs*.

⁴⁸⁵ Zob. M. Montinari, *Nietzsche in Cosmopolis*,. § 4.

⁴⁸⁶ Zob. tamże, § 48.

Ilustracja 16. Dedykacja z *Dytyrambów dionizyjskich*⁴⁸⁷



Źródło: Turin, ca. January 1, 1889: Dedication of Dionysus-Dithyrambs to Catulle Mendès, The Nietzsche Channel <http://www.thenietzschechannel.com/works-pub/dd/dd.htm> [dostęp 02.02.2024].

4.2. Przemiany nihilizmu

Według Salaquardy odrzucenie interpretacji biograficznej Ariadny jest zasługą przede wszystkim badaczy amerykańskich⁴⁸⁸. Należący do nich del Caro traktuje dytyramby jako ekspresję filozofii życia, snując własną interpretację postaci Ariadny w odniesieniu do motywu oślich uszu (opisany przez Reinhardta) oraz wzmiankę Förster-Nietzsche o księżniczce jako symbolu duszy. Według niego Ariadna jest przeznaczeniem – z perspektywy Tezeusza (reprezentującego nihilizm pasywny), któremu po porzuceniu postanawia nie okazać ponownie litości, a wręcz przeciwnie – pozwolić mu zginąć⁴⁸⁹, a dla Ariadny (reprezentującej nihilizm aktywny) przeznaczeniem jest Dionizos. Taka linia interpretacyjna pozwala pogodzić deklaracje ze *Sztuki satyrowej* (Ariadna jest labiryntem) i *Żalów Ariadny* (Dionizos jest labiryntem).

4.2.1. Problem oceny priorytetu pism Nietzschego

Ważnymi punktami odniesienia są w kwestii kreteńskiej księżniczki pierwotnie planowane tytuły dwóch dytyrambów – *O wielkiej tęsknocie* nazywał się *Ariadna*,

⁴⁸⁷ W datowanym na 1. stycznia 1889 r. liście Nietzsche poświęcił swój zbiór wierszy poecie i dramaturgowi, wspominając o jego operze: „Ponieważ chcę wyświadczyć ludzkości niezmierzoną przysługę, daję jej moje dytyramby. Oddaję je w ręce poety od Isoline, największego i pierwszego żyjącego dziś satyra – i nie tylko dziś... Dionizos”. F. Nietzsche, 1235. *An Catulle Mendès in Paris (Widmung)*.

⁴⁸⁸ Zob. J. Salaquarda, dz. cyt., s. 104. Powołuje się na następujące teksty: J. H. Miller, *Ariadne's Thread*, [w:]: *Critical Inquiry* 3, 1976; K. Higgins, *The Night Songs Answer*, [w:]: *International Studies in Philosophy* XVII/2, 1985, s. 33-50 (Odpowiedź: R. A. Roth, tamże, s. 51- 54); L. Lampert, *Nietzsche. An Interpretation of Thus Spoke Zarathustra*, Yale University Press 1986, s. 232-235.

⁴⁸⁹ Zob. A. del Caro, dz. cyt., s. 137-141.

natomiast *Siedem pieczęci* mogła nosić tytuł *Dionizos*⁴⁹⁰. W pierwszym utworze motywy dionizyjskie są wyraźne: wino, krzew winny i winogrodnik⁴⁹¹. Zaratustra zwraca się w nim do swojej duszy, co del Caro połączył z planowanym tytułem, argumentując za swoją interpretacją (Ariadnę utożsamiał z duszą). Drugi tekst traktuje o zaślubinach Zaratustry z wiecznością, co del Caro wziął za symbol afirmacji wiecznego powrotu (*amor fati*). Brak tu natomiast ornamentów dionizyjskich. Del Caro stwierdził jednak, że w *Siedmiu pieczęciach* po raz kolejny spotykają się kochankowie, ponieważ to dusza (Ariadna) akceptuje wieczny powrót, którego symbolem jest Dionizos. Następnie rozważał rozmowę pary ze *Zmierzchu bożyszcz* o sędzim wyższego smaku i małych uszach Ariadny. Te z kolei przeciwstawił oślim uszom, dodając do argumentów Reinhardta (antyosioł znaczy Antychryst) cytaty z Ewangelii według świętego Mateusza: „Kto ma uszy, niechaj słucha”⁴⁹² – małe uszy miałyby należeć do tych, którzy nie chcą słyszeć słowa Bożego. Fragment ten odniósł do rozdziału *Tako rzecze Zaratustra* pod tytułem *O wzniosłych*⁴⁹³, gdzie Nietzsche znowu połączył rozważania o pięknie i smaku ze stwierdzeniem, że trzeba być silnym, by móc czynić zło – tytułowi wzniosli są zaś dobrzy jedynie z powodu swej słabości, nie potrafią nawet zdobyć się na poszukiwanie piękna.

Najważniejsze okazało się zakończenie rozdziału, które przemawia za rozumieniem Ariadny jako personifikacji duszy i ponownie osadza rozważania o pięknie, sile i złu w kontekście dionizyjskim: „To bowiem jest tajemnica duszy: dopiero gdy opuści ją bohater, zbliży się do niej, we śnie – nadbohater”⁴⁹⁴. Zaznajomieni z treścią mitu bez trudu zauważą tu śpiącą Ariadnę, opuszczającego ją bohatera Tezeusza i zbliżającego się do księżniczki nadbohatera, Dionizosa. Powoływanie się na planowane tytuły rozdziałów jest w ocenie autora tej dysertacji nie tylko nieuzasadnione, ale i zbędne. Przede wszystkim del Caro przyznał w ten sposób prymat notatkom, a więc szkicom tekstów nad opublikowanymi wersjami. Nie jest to unikalny problem w badaniach nad myślą Nietzschego.

Według klasyfikacji Wicksa wyróżnić można w tej sprawie cztery podejścia. Klasyczne – „opublikowane prace Nietzschego wyrażają jego bardziej przemyślane i dopracowane poglądy i [...] powinny one mieć pierwszeństwo przed nieopublikowanymi

⁴⁹⁰ Zob. tamże, s. 137-138.

⁴⁹¹ Zob. F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra*, s. 240-242.

⁴⁹² Mt 11,15, za: Biblia Tysiąclecia, Wydawnictwo Księży Palotynów, Warszawa 1983.

⁴⁹³ Zob. Nietzsche, dz. cyt., s. 127-129. Takie podejście sugeruje również Grzegorz Sowiński, zob. tenże, *Dzieła wszystkie. Tom 10. Notatki z lat 1882-1884*, s. 390.

⁴⁹⁴ Tamże, s. 129.

rękopisami”, psychoanalityczne – „wyrażone przez Martina Heideggera [...] polega na uznawaniu tego, co Nietzsche opublikował za reprezentatywne dla tego, co uznał za odpowiednie do publicznej prezentacji, a to, co zachował dla siebie w nieopublikowanej formie, za zawierające jego bardziej autentyczne poglądy”⁴⁹⁵, kompleksowe – „próbuję ująć wszystkie teksty Nietzschego razem w próbie utworzenia najbardziej spójnej interpretacji myśli Nietzschego, oceniając priorytet opublikowanych i nieopublikowanych prac tematycznie lub indywidualnie”; dekonstrukcyjne – „nie jest możliwe sztywne rozgraniczenie między dziełami opublikowanymi i prywatnymi, ponieważ wszystkie teksty ucieleśniają porównywalną wielowymiarowość znaczeniową”⁴⁹⁶.

Del Caro wyraźnie działał wbrew metodzie tradycyjnej. Obrazoburczy Nietzsche z pewnością nie obawiałaby się użycia tytułu *Dionizos* zamiast *Siedem pieczęci*. Metoda kompleksowa i dekonstrukcyjna, choć inne w założeniach, w praktyce muszą funkcjonować jednakowo – w oparciu o subiektywną ocenę interpretatora. Del Caro, czerpiąc z publikacji i notatek na równi, wpisał się zatem w metodę kompleksowo-dekonstrukcyjną. Powoływanie się wyłącznie na odrzucone tytuły jednakże czyni jego argumentację, przekonująco opartą na samej zawartości tekstów, mniej wiarygodną. Nieprzekonujące jest również dość dowolne skojarzenie motywu uszu z biblijnym fragmentem, który lepiej tłumaczyć przytoczonym stwierdzeniem z *Ecce homo*.

4.2.2. Nihilizm pasywny i aktywny

Dalsze analizy del Caro dzielą się na analizę nihilizmu pasywnego i aktywnego. Rozpoczął ją następującymi słowami:

Tym, co czyni z Ariadny symbol labiryntu jest jej odżegnanie się od litości i odrzucenie Tezeusza jako [symbolu] chrześcijańskiej doktryny (tradycyjna relacja Ariadna/Tezeusz wskazuje na chrześcijańską miłość i chrześcijańską litość)⁴⁹⁷.

Nasuwa się tu zarzut, że klasyczna interpretacja mitu zwyczajnie nie ma nic wspólnego z chrześcijaństwem, co del Caro wnet wyjaśnił – szło mu o klasycznie nietzscheańskie rozumienie tej relacji⁴⁹⁸. Termin ten należałoby raczej rozszerzyć, podobnie jak zrobił to

⁴⁹⁵ W publikacjach autobiograficzna „tematyzacja własnej osoby” miałyby przesłaniać właściwe intencje filozoficzne, które ze względu na brak stylizacji łatwiej odnaleźć jest w notatkach. Salaquarda tłumaczył preferowanie notatek przez Heideggera tym, że nie były jeszcze wplecione w publiczny wizerunek, a przez to łatwiejsze do odczytania. Zob. J. Salaquarda, dz. cyt., s. 99-100.

⁴⁹⁶ R. Wicks, dz. cyt.

⁴⁹⁷ A. del Caro, dz. cyt., s. 141.

⁴⁹⁸ Zob. tamże., s. 156.

Nietzsche, pisząc o Wagnerze. Nietzscheański Tezeusz jest bowiem ekspresją chrześcijaństwa o tyle, o ile wyraża dekadencję, czyli kieruje się nihilizmem pasywnym⁴⁹⁹ (nieczystym sumieniem intelektualnym, niesłużącymi życiu wartościami przyjętymi bezkrytycznie). Przyznać należy za to, że w metaforze labiryntu powtarza się zagadnienie wyjścia z domeny współczucia oraz walki z „Minotaurem sumienia” i romantyzmem⁵⁰⁰, a więc tym, co jako efekt nihilizmu funkcjonuje pod nazwą dekadencji. Nietzsche tak zobrazował tę próbę woli:

Niezależność jest rzeczą tylko bardzo niewielu ludzi: - to przywilej silnych. [...] [Zuchwały] udaje się do labiryntu, tysiąckrotnie niebezpieczeństwa, jakie niesie ze sobą życie samo w sobie [...] i kawałek po kawałku zostaje rozszarpany przez jakiegoś jaskiniowego Minotaura sumienia⁵⁰¹.

Odrzucenie dekadencji, czyli w warstwie symbolicznej zwycięstwo nad bestią personifikującą nihilizm del Caro przypisał jednak nie Tezeuszowi, ale Ariadnie. Z tego powodu heros wciąż tkwi uwięziony w negacji tradycyjnych wartości ilustrowanej labiryntem w postaci Ariadny.

Dlaczego więc Dionizos jest labiryntem dla niej samej? Różnica miałaby polegać na przejściu nihilizmu pasywnego w aktywny, a więc negacji w afirmację, przez akceptację nowego punktu odniesienia dla moralności – wiecznego powrotu, strasznej myśli, z którą zmagą się podmiot liryczny *Czarownika* i *Żalów Ariadny*⁵⁰². Dionizos – zamiast zbawcą – jest okrutnym bogiem rzucającym wyzwanie, któremu sprostać trzeba własnymi siłami, nie tylko wyzbywając się resentymentu (akceptując przeszłość), ale i afirmując siebie. Słowami del Caro: ucieczka z labiryntu jest ściśle osobistym wyzwaniem, egzystencjalną misją, której porażka przechodzi bez echa, a tryumf mierzony być może wyłącznie w samookreśleniu, tworzeniu samego siebie⁵⁰³. Odczytanie to potwierdzają słowa Dionizosa ze zwieńczenia utworu: „Czy nie trzeba się najpierw nienawidzić, by się móc pokochać?”⁵⁰⁴.

⁴⁹⁹ Litość nie przemienia się natomiast w obojętność, jak przekonywał del Caro, ale we wrogość – w szkicu *Sztuki satyrowej* Ariadna używa słów „ich richte ihn zu Grunde“ („równam go z ziemią”), co wskazuje na chęć zniszczenia Tezeusza, nie zaś nieudzielenia mu pomocy.

⁵⁰⁰ Zob. tamże, s. 146, 150, 154.

⁵⁰¹ F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie 5. Poza dobrem i złem*, para 29, Tłum. P. Pieniążek, Łódź 2018, s. 64.

⁵⁰² Zob. A. del Caro, dz. cyt., s. 133, 138, 143, 153-155.

⁵⁰³ Tamże, s. 157.

⁵⁰⁴ Istotne okazuje się tutaj użycie liczby pojedynczej, która w jedynym polskim wydaniu zastąpiona została mnogą.

Interpretacja Salaquardy wyraża właściwie te same intencje innymi słowy, tym razem w odniesieniu do słynnej pierwszej z mów Zaratustry z rozdziału *O trzech przemianach*. Występują tam trzy kolejne formy ducha⁵⁰⁵: wielbłąd (symbol tradycji – „powienienieś”), lew (odrzucający tradycję – „chcę”/„nie”) i dziecko (personifikujące nowe wartości – „święte mówienie tak”). Bohater Tezeusz wkraczający do Labiryntu odpowiada lwu, lecz nie przechodzi próby, w rezultacie czego Ariadna „ujawnia jego powrót do stanu odnowionej zależności jako «wielbłąda»”⁵⁰⁶. Słusznie zauważa także w dziecku odbicie Dionizosa, o czym świadczy ten opis z mowy: „Niewinnością jest dziecko i zapomnieniem, rozpoczynaniem od nowa, grą, kołem co samo z siebie się toczy, pierwszym ruchem i świętym, wymówionym Tak⁵⁰⁷”. Rozpoczynanie od nowa jest właściwie atrybutem odradzającego się Dionizosa, tak jak gra. Wiąże się to z inną postacią Dionizosa, rozszarpanym przez tytanów Zagreusem, który grając w kości i przeglądając się w lustrze widział świat (do tego orfickiego podania często odnosi się Colli). To w efekcie jego odrodzenia miał przyjść na świat Dionizos⁵⁰⁸. Ostateczny wniosek Salaquardy jest taki: „Tezeusz, Dionizos i Ariadna to nie trzy osoby, lecz trzy aspekty (wyższego) człowieka w jego ruchu ku nadczłowiekowi”⁵⁰⁹. Sama księżniczka byłaby więc metaforą uświadomienia sobie uwikłania walki lwa o niezależność w tradycję (ją przecież zwalcza) i konieczności zupełnego porzucenia jej, zatem symbolem wewnętrznej, moralnej przemiany.

4.2.3. Tezeusz według Collego

W swojej analizie Labiryntu, Colli również odwołał się do postaci Tezeusza. Jego próbę wewnątrz budowli Dedala skomentował tak:

Wszystko to da się wyrazić również w pojęciach schopenhaueriańskich: rozum pozostaje w służbie zwierzęcości, woli życia, ale dzięki rozumowi uzyskuje się poznanie cierpienia i wkracza na tę drogę, na której udaje się Pani Labiryntu cierpienie przezwyciężyć, a która jest drogą negacji woli życia⁵¹⁰.

Jak w powyższych interpretacjach, wejście do Labiryntu przedstawione zostało w formie przyczynku do transformacji: negacji woli życia (nihilizmu) w jej afirmację –

⁵⁰⁵ Zob. tenże, *To rzekł Zaratustra*, s. 25-27.

⁵⁰⁶ J. Salaquarda, dz. cyt., s. 125.

⁵⁰⁷ F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra*, s. 26.

⁵⁰⁸ Zob. M. Rolka, dz. cyt., s. 26-27, 110-113.

⁵⁰⁹ J. Salaquarda, dz. cyt., s. 125.

⁵¹⁰ G. Colli, dz. cyt., s. 36.

transformacji niebagatelnej, bo stanowiącej śmiertelne zagrożenie dla poddającej się jej jednostki. Dalej Colli przypisał Dedalowi rolę sługi apollińskiego rozumu, Minosowi władcy podporządkowanego dionizyjskiej zwierzęcości, Minotaurowi jej ucieleśnienia, ale w samym Labiryncie widział wypadkową tych dwóch elementów – „kapryśnej i przewrotnej gry intelektu”, elementów racjonalnych i irracjonalnych⁵¹¹.

Zdaniem Collego mit Labiryntu jest jedyną sytuacją, w której Apollo i Dionizos, choć nienazwani i działający przez pośredników, pozostają w tej sprzeczności, jaką przypisywał im Nietzsche. Jego własnymi słowy:

Apollo zostaje tutaj zdominowany przez Dionizosa, gdyż atmosfera boskości przenikającej mit nie ma nic wspólnego z atmosferą poznania, jest natomiast objawem nagiej zwierzęcości. Napotkany tu Dionizos nie ma w sobie łagodności, przyjaźni dla człowieka, jest więc jeszcze bogiem, któremu brak jednej z tych głównych cech, jakie będzie miał ten późniejszy bóg Dionizos, bóg, co wyzwala i zbawia. Wyzwolicielem jest tu natomiast Tezeusz, któremu całkowicie brak dionizyjskości, ale który proponuje człowiekowi życie bohaterskie, broni praw jednostki wobec natury i opowiada się za współzawodnictwem, a przeciw ślepego instynktowi, za świetnością zwyciężania, a przeciw rozniewanej i obojętnej boskości zwierzęcia⁵¹².

Colli w ten sposób po raz kolejny przeciwstawił sobie *zoe* (życie w ogóle reprezentowane przez Dionizosa) i *bios* (życie jednostkowe reprezentowane przez Apollina), bezmiar i umiar. Swoją ocenę Tezeusza jako wyznawcy tego drugiego wzmocnił jeszcze odwołaniem do epizodu, który miał mieć miejsce na wyspie Delos – to tam według podań heros obwieścił swoje zwycięstwo nad Minotaurem, „odprawiając taniec apolliński, którego sztywne figury, naśladujące meandry Labiryntu, zwane są przez mieszkańców Delos, uprawiających taki taniec w czasach Plutarcha, »żurawiem«”⁵¹³. Wobec tego w tym szczególnym wycinku interpretacji mitu Labiryntu zdania del Caro i Collego pozostają zgodne.

4.3. Tajemnica Ariadny według Gillesa Deleuze’a

Dla Gillesa Deleuze’a symbolizm Ariadny, choć niepozbawiony ambiwalencji, skrywa przede wszystkim „afirmację afirmacji” umożliwiającą selektywność wiecznego powrotu⁵¹⁴. Idea ta ujrzała światło dzienne za sprawą pierwszej głośniejszej pracy Deleuze’a,

⁵¹¹ Zob. tamże.

⁵¹² Tamże, s. 37.

⁵¹³ Tamże.

⁵¹⁴ Zob. G. Deleuze, *Tajemnica Ariadny*, tłum. B. Banasiak, „Nietzsche seminarium”, s. 1, 6, <http://nietzsche.ph-f.org/> [dostęp 21.01.2021].

Nietzsche i filozofia (1962). Później została powtórzona w aforystycznym eseju *Tajemnica Ariadny* (kilkukrotnie publikowanym oraz poprawianym w latach 1963, 1987, 1992 i 1993), a także zawartym w swoistym skrócie dotychczasowych ustaleń francuskiego myśliciela, *Nietzsche* (1965)⁵¹⁵. To w tych tekstach ukształtowały się podwaliny jego własnej filozofii, ogłoszonej niedługo później w *Różnicy i powtórzeniu* (1968).

Rozwinięcie tego odczytania Nietzschego w samodzielną filozofię skomentował Paweł Pieniążek, pierwotnej interpretacji przypisując dualizm i esencjalizm ze względu na dwoisty charakter „nieredukowalnych jakości siły (siły aktywne i reaktywne), woli mocy (afirmacja i negacja) i stawania się (aktywne i reaktywne/nihilistyczne)”⁵¹⁶. W późniejszym okresie „różnicująca funkcja powrotu” – która okazała się centralnym punktem myśli Nietzschego według Deleuze’a – dualizm został zniesiony na rzecz „pluralistycznej wymienności [...] gdzie pojęcie siły zostaje oderwane od sfery sensu i wartości na rzecz jej czystej intensywności”⁵¹⁷.

W związku z powyższym omawianą interpretację, choć początkowo opartą na elementach podobnych do tych wykorzystanych przez del Caro (Ariadna jako dusza, resentymentalne uszy osła kontra uszy „okrągłe, sprzyjające wiecznemu powrotowi”⁵¹⁸, labirynt jako metafora próby moralnej), cechują abstrakcyjny język typowy dla francuskiego poststrukturalisty oraz unikalne rozwiązania. To, że myśl Nietzschego stanowi jedynie punkt wyjścia dla nowych problemów określonych przez Deleuze’a stwierdził na przykład Andrzej Kucner: „Deleuze wyklada kluczowe idee Nietzschego w oparciu o własną strukturę pojęć i idei. Są one narzędziem twórczej interpretacji i określają jej ostateczny charakter”⁵¹⁹.

4.3.1. Dionizos i Ariadna – dwie afirmacje

W *Tajemnicy Ariadny* Deleuze pochylił się nad znaczeniem mitu kreteńskiego w myśli Nietzschego, nazywając Tezeusza człowiekiem wyższym ze względu na „jego ducha powagi, ociężałości, upodobania do niesienia brzemienia, pogardy dla ziemi,

⁵¹⁵ O tych i późniejszych tekstach Deleuze’a więcej pisze Banasiak, zob. tenże, *Słowo wstępne*, [w:] G. Deleuze, *Nietzsche*, tłum. Bogdan Banasiak. Oficyna, Łódź 2017, s. 3-4.

⁵¹⁶ P. Pieniążek, *Nietzsche, poststrukturalizm i nowoczesność*, [w:] *Przegląd filozoficzny – Nowa seria*, nr 2 (62), Komitet Nauk Filozoficznych Polskiej Akademii Nauk, Wydział Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, red. Renata Wieczorek, s. 92-93.

⁵¹⁷ Tamże.

⁵¹⁸ G. Deleuze, *Tajemnica Ariadny*, s. 6.

⁵¹⁹ A. Kucner, *Nietzsche i Deleuze. Rozświecenie – zawłaszczenie – uniwersalizacja*, [w:] G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, s. 6.

niemocy śmiania się i grania, przedsięwzięcia zemsty”⁵²⁰. Heros, przypominający jucznego wielbłąda ze wspomnianej już mowy Zaratustry, zrodził się w wyniku mistyfikacji obrazu rzeczywistości z perspektywy humanizmu, czyli z autoafirmacji człowieka jako zastępcy Boga w roli podstawy ontologicznej moralności⁵²¹. Deleuze opisał ten nihilistyczny stan tak: „krańcowa kombinacja negacji i reakcji, negatywnej woli i reaktywnej siły, nihilizmu, nieczystego sumienia i resentymetu”⁵²².

W postaci Tezeusza miałoby zatem spotkać się wszystko to, co typowe dla dekadencji – choć Deleuze nie używał tego terminu w *Tajemnicy Ariadny*, wymienił triadę Dionizos-Nietzsche, Ariadna-Cosima, Tezeusz-Wagner. Ten ostatni został zestawiony z czarownikiem z pierwszej wersji *Żalów Ariadny* – przybierającym maski, ale niezdolnym do prawdziwej przemiany moralnej. Do symbolizującego negatywną wolę czarownika odnieść należy tę uwagę Deleuze’a: „Wola mocy jest jak energia, szlachetną zwie się ta, która zdolna jest się przekształcać. Podli i niscy są ci, którzy potrafią tylko się maskować, przebierać, czyli przybierać jakąś postać i zawsze się jej trzymać”⁵²³.

Ambicją czarownika powinno być wobec tego stanie się szlachetnym, co umożliwiłoby przekroczenie siebie. Taka transformacja odbywa się w labiryncie, który jest „przebraniem moralności”, ilustrowanym przez nią Ariadny – wskazującą drogę do człowieka idealnego pod względem poznawczym i etycznym⁵²⁴. Wyzwanie przemiany ukazuje, że pozorna afirmacja herosa-wielbłąda jest tak właściwie negacją, ponieważ „Człowiek wzniosły czy też wyższy nie wie, że afirmować nie znaczy nieść, zaprzęgać się, brać na siebie to, co jest, lecz, przeciwnie, wyprzęgać, uwalniać, odciążać to, co żywe”⁵²⁵. Opisując natomiast Ariadnę jako partnerkę Tezeusza, Deleuze odwołał się do pomysłu Förster-Nietzsche: „jest Animą, Duszą, ale duszą reaktywną lub siłą resentymetu”⁵²⁶. Zmieniło to dopiero porzucenie jej przez bohatera i powieszenie się na nici moralności⁵²⁷. W ten sposób dokonać miałaby się negacja negacji, gdy – według słów z rozdziału *O wzniosłych* – bohatera zastąpi nadbohater (Dionizos).

⁵²⁰ G. Deleuze, *Tajemnica Ariadny*, s. 2.

⁵²¹ Zob. tamże, s. 4.

⁵²² Tamże, s. 3.

⁵²³ Tamże, s. 8.

⁵²⁴ Zob. tamże, s. 3.

⁵²⁵ Tamże.

⁵²⁶ Tamże, s. 4.

⁵²⁷ Zob. G. Deleuze, *Nietzsche*, s. 20-21.

Wywód Deleuze'a stał się o wiele bardziej skomplikowany, kiedy płaszczyzna rozważań etycznych została porzucona na rzecz spekulacji metafizycznych, a Dionizos okazał się wieloraką afirmacją – jedną z dwóch możliwych wersji tej koncepcji. Zdaniem francuskiego filozofa „Nietzsche wyróżnił dwie afirmacje, gdy mówi: «Wieczna afirmacja bytu, na wieczność jestem twą afirmacją»”⁵²⁸. Konieczne jest zaznaczenie, że cytowane słowa, które miały pochodzić z utworu *Sława i wieczność* (obecny w *Tako rzecze Zaratustra* oraz *Dytyrambach dionizyjskich*), wcale nie zostały napisane przez Nietzschego, gdyż zwyczajnie nie są tłumaczeniem tekstu źródłowego. Skierowanym przez Zaratustrę do wieczności, niemieckim słowom „ewiges Ja des Sein's, ewig bin ich dein Ja”⁵²⁹ znacznie lepiej odpowiada polski przekład „wieczyste TAK istnienia, jestem wieczyscie twojem TAK”⁵³⁰. Pomijając nieuzasadnioną i celową, bo wielokrotnie powtórzoną w kolejnych wydaniach, zmianę znanego fragmentu, próba odnalezienia tu argumentu na rzecz wyróżnienia przez Nietzschego dwóch afirmacji wydaje się karkołomna. Czy pierwsza afirmacja dotyczyć miała istnienia, druga wieczności? Nawet jeśli doszukać by się takiego sensu w tym zdaniu, nie znajduje to poparcia w reszcie tekstu.

Dalszy tok rozumowania Deleuze'a przebiegał następująco: „Dionizos jest afirmacją Bytu, natomiast Ariadna – afirmacją afirmacji, drugą afirmacją lub stawaniem się-aktywnym”⁵³¹. Pierwszy rodzaj afirmacji opisał zaś następująco: „Dionizos-byk jest czystą i wieloraką afirmacją, afirmacją prawdziwą, wolą afirmatywną: niczego nie niesie, niczym się nie obarcza, lecz odciąża wszystko, co żywe”⁵³². Takiego Dionizosa należy przeciwstawić Tezeuszowi, za to zestawić z dzieckiem z rozdziału *O trzech przemianach*. Owo porównanie nie budzi szczególnych zastrzeżeń w związku z częstym nawiązywaniem przez Nietzschego do Zagreusa, dziecięcej formy Dionizosa. Problematiczny jest jednak element autorski wprowadzony przez Deleuze'a, czyli Ariadna jako „afirmacja rozdwojona”, „«tak» odpowiadające na «tak»”⁵³³. W *Nietzsche i filozofii* poststrukturalista starał się wyjaśnić różnicę między tymi dwiema afirmacjami w niezwykle mglisty sposób, dla którego reprezentatywna jest poniższa sentencja: „To wola mocy jako żywioł różnicujący wytwarza i rozwija różnicę w afirmacji, odbija

⁵²⁸ Tenże, *Tajemnica Ariadny*, s. 6.

⁵²⁹ F. Nietzsche, *Dionysos-Dithyramben*.

⁵³⁰ F. Nietzsche, *Dytyramby dionizyjskie*, s. 20.

⁵³¹ G. Deleuze, dz. cyt., s. 6.

⁵³² Tamże.

⁵³³ Tenże, *Nietzsche*, s. 39.

różnicę w afirmacji afirmacji, każe jej powracać w afirmacji, która sama jest afirmowana”⁵³⁴.

Choć badacze Deleuze’a zapewne uznają poniższe wyłożenie problemu za uproszczenie, powinno być ono wystarczające dla porównania różnych recepcji Nietzscheańskiej Ariadny. Sedno metafory stanowi przeciwstawienie platońskiego bytu jako wiecznie trwającej, niezmiennej idei oraz heraklitejskiego stawania się jako podstawowej własności wariabilistycznej rzeczywistości. Pierwsza, dionizyjska afirmacja ma dotyczyć rozumienia różnicy w kolejnych sensach: stawania się poszczególnego bytu („różnica wobec siebie”), wielorakości bytów („różnica jednego i innego”) i przypadku przeciwstawionego konieczności („różnica «między wszystkim»”). Afirmacja druga, Ariadny, ma zaś oznaczać różnicę jako zasadę („wyższą moc”), czyli zmienność jako jedyną stałą, co Deleuze nazwał stawaniem się (niem. *das Werden*) jako bytem⁵³⁵.

4.3.2. Selektywność wiecznego powrotu

Ostatnia zawilość tej interpretacji dotyczy powiązania dwóch afirmacji z ideą wiecznego powrotu, którego naturę Deleuze opisał tak:

W tym właśnie sensie Wieczny Powrót jest wytworem związku Dionizosa i Ariadny. Dopóki Dionizos jest sam, dopóty boi się jeszcze myśli o Wiecznym Powrocie, ponieważ obawia się, by ten ostatni nie sprowadził sił reaktywnych, przedsięwzięcia negowania życia, człowieka małego (czy to wyższego, czy wzniosłego). Kiedy jednak afirmacja dionizyjska znajduje swe pełne rozwinięcie dzięki Ariadnie, Dionizos z kolei dowiaduje się czegoś nowego: tego, że myśl o Wiecznym Powrocie jest uspokajająca, a zarazem, że sam Wieczny Powrót jest selektywny. Byt stawania się, Wieczny Powrót, jest wytworem podwójnej afirmacji, która każe powracać temu, co się afirmuje, i pozwala powracać tylko temu, co jest aktywne. Ani siły reaktywne, ani wola negowania nie powrócą: zostają wyeliminowane przez przemianę, przez Wieczny Powrót, który selekcjonuje⁵³⁶.

Jeśli ta rozbudowana metafora dotyczy rozmowy księżniczki z bogiem wina z *Żalów Ariadny*, wtedy podmiotem obawiającym się wiecznego powrotu powinna być Ariadna przemawiająca do Dionizosa. Proponowana tu dynamika relacji – zatrwożony Dionizos i pocieszycielka Ariadna – nie występuje również w podaniach antycznych, zatem jest

⁵³⁴ Tenże, *Nietzsche i filozofia*, s. 229.

⁵³⁵ Zob. tamże, s. 228-229.

⁵³⁶ Tamże, s. 73.

inwencją własną Deleuze'a. Abstrahując jednak od warstwy symbolicznej, należy przyjrzeć się problematycznej selektywności wiecznego powrotu. Zdaniem Banasiaka tę właśnie selektywność Deleuze postawił w centrum „zrekonstruowanego systemu” Nietzschego, jako syntezę sił aktywnych, czyli wieczne powtarzanie różnicy⁵³⁷. Po przeciwnej stronie dualistycznej monety muszą zatem czyhać siły reaktywne, odpowiedzialne za przeciwieństwo różnicy, czyli tożsamość. Co znamienne pogląd ten Deleuze traktował nie jako uzupełnienie, czy przedłużenie filozofii Nietzschego, ale jej integralną część. Imieniem mistrza podpisał własne odkrycia – niczym pitagorejczycy szukający poparcia w autorytecie – na przykład poniżej:

Wieczny powrót, zdaniem Nietzschego, nie jest bynajmniej myślą o tym, co tożsame, lecz myślą syntetyczną, myślą o tym, co absolutnie różne, co poza nauką formułuje nową zasadę. [...] I rzeczywiście, nie zrozumiemy wiecznego powrotu, o ile czynimy z niego następstwo lub zastosowanie tożsamości. [...] Wieczny powrót nie jest trwaniem tego samego, stanem równowagi, ani trwaniem tego, co tożsame. W wiecznym powrocie nie powraca to samo lub jedno, lecz sam powrót jest jednym, które wyraża się tylko w tym, co różne, i w tym, co się różni⁵³⁸.

Kucner trzeźwo ocenił Deleuzjańską interpretację powrotu jako afirmacji przypadku (różnicy) przeciwstawionego konieczności (tożsamości) – w której powrót przynosi coś nowego, a więc nie jest powrotem – jako niejasną⁵³⁹. Deleuze'a próbę rozjaśnienia tego odczytania przez pryzmat teorii gier i prawdopodobieństwa⁵⁴⁰ nazwał „zawilą figurą interpretacyjną [...] o której trudno powiedzieć, by cokolwiek rozświećlała”, po czym dodał: „Końcowe wnioski wydają się luźno powiązane z wcześniejszym wywodem”⁵⁴¹. Brak logicznej ciągłości w wykładni wiecznego powrotu przedstawia się zatem jako problem nie tylko w *Tajemnicy Ariadny*, ale i w głównym tekście poststrukturalisty poświęconym Nietzsche (Nietzsche i filozofia).

Myśli o selektywności powrotu jako niewypowiedzianej, lecz sugerowanej przez Nietzscheańskiego proroka bronił Banasiak, powołując się na rozdział ukazujący ozdrowiałego Zaratustrę⁵⁴². Słowa postaci z tego fragmentu mimo wszystko podkreślają,

⁵³⁷ B. Banasiak, *Problem Nietzschego – Nietzsche jako problem*, [w:] G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, s. 243.

⁵³⁸ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, s. 73.

⁵³⁹ Zob. A. Kucner, dz. cyt., s. 14.

⁵⁴⁰ Zob. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, s. 50-51.

⁵⁴¹ A. Kucner, dz. cyt., s. 14.

⁵⁴² Zob. B. Banasiak, *Filozofia*, [w:] Deleuze, *Nietzsche*, s. 17-20.

że w idei Nietzschego idzie o wieczny powrót tego samego, a nie różnego: „Powrócę [...] nie do nowego, lepszego czy podobnego życia; wiecznie powracać będę do jednego i jednakiego życia, zarówno w największym, jak i najmniejszym”⁵⁴³. Najbardziej klarownym wyrazem wątpliwości dotyczących powrotu wszystkiego jest zagadkowa wymiana zdań, w której karzeł rzekł „Wszelka prawda jest pokrętna, sam czas jest kołem” i w odpowiedzi usłyszał od Zaratustry „nie ułatwaj sobie zbytnio sprawy!”⁵⁴⁴. Bazowanie na tej negacji, nie przynoszącej pozytywnej treści, a więc na niedopowiedzeniu, jest jednak niewystarczające. Stoi to również w sprzeczności z sensem wiecznego powrotu, jaki został przedstawiony w *Wiedzy radosnej*, gdzie omawiana idea pojawiła się po raz pierwszy:

Najcięższe brzemie. – A co, gdyby pewnego dnia lub nocy jakiś demon zakradł się do twojej najsamotniejszej samotności i rzekł: «To życie, które przeżywasz teraz i już przeżyłeś, będziesz musiał jeszcze raz i wiele razy przeżyć; i nic w nim nie będzie nowego, powróci tylko każdy ból i każda przyjemność, każda myśl, każde westchnienie, wszystko w tym samym porządku i kolejności, i ten pająk, i ta poświata księżycy między drzewami, i ta chwila, i ja sam. Wieczna klepsydra życia będzie wciąż się przewracać – i ty razem z nią, pyłek pyłu!» – Czy nie rzuciłbyś się na ziemię, nie zgrzytał zębami i nie przeklinał demona, który wyrzekł te słowa? A może miałeś w życiu tę niezwykłą chwilę, kiedy gotów byłbyś mu odpowiedzieć: «Jesteś bogiem i nigdy nie słyszałem słów godniejszych boga!» Gdyby ośwładnęła tobą taka myśl. Przemieniłaby cię i może zmiażdżyła; pytanie przy każdym zdarzeniu: «Czy chcesz tego jeszcze raz i wiele razy?», ległoby najcięższym brzemieniem na twoich poczynaniach! A jeszcze i to: jak trzeba być zadowolonym z siebie i życia, by nie pragnąć już niczego więcej, tylko takiego ostatecznego, wiekuistego potwierdzenia i przypieczętowania?⁵⁴⁵.

R. Kevin Hill doszedł do wniosku, że wieczny powrót można rozważać w charakterze twierdzenia metafizycznego (zgodnego z faktami lub jedynie hipotetycznego) oraz nakazu moralnego parafrazującego imperatyw kategoryczny Immanuela Kanta (postępuj tylko tak, jakbyś chciał, żeby powtarzało się to wiecznie) – ale, jak zauważył, ontologia wiecznego powrotu zawsze wydaje prowadzić do rozważań nad moralnością⁵⁴⁶. Toteż sens metafizyczny powrotu wydaje się co najwyżej drugorzędny. Również Alexander Nehamas uznał sformułowanie idei wiecznego

⁵⁴³ F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra*, s. 238-239.

⁵⁴⁴ Tamże, s. 171.

⁵⁴⁵ Tenże, *Radosna wiedza*, s. 224-225.

⁵⁴⁶ Zob. R.K. Hill, *Nietzsche: A Guide for the Perplexed*, Continuum International Publishing Group, London/New York 2010, s. 88-96.

powrotu jako eksperymentu myślowego za kluczowe w myśli Nietzschego⁵⁴⁷ – w przeciwieństwie do pseudonaukowych uwag typu „Twierdzenie o zachowaniu energii wymaga wiecznego powrotu”⁵⁴⁸. Stanowisko to jest zresztą na tyle rozpowszechnione, że zaakcentował je nawet – jako najważniejszy element nauczania Zaratustry – Frederick Copleston w swojej *Historii filozofii*⁵⁴⁹. Sam Nietzsche wielokrotnie nazywał tę koncepcję „dyscyplinującą myślą”⁵⁵⁰ lub próbą (woli)⁵⁵¹, pozostawiając ją niemal zawsze elementem doświadczenia ludzkiego.

Nierozdzielny od wiecznego powrotu wymiar etyczny dostrzegł też Deleuze, który niezręcznie powrócił na pole etyki w zamknięciu *Tajemnicy Ariadny*, nazywając nadczłowieka lub nadbohatera przeciwieństwem człowieka wyższego oraz wytworem związku Dionizosa i Ariadny⁵⁵² (choć wcześniej w tekście rolę nadbohatera odegrał sam Dionizos, co stanowi logiczną sprzeczność). Mimo to namysł nad „imperatywem Nietzscheańskim” wymaga założenia powtarzalności wszystkiego, zaś autor pomysłu nie tylko podkreślił powrót wszystkiego, ale nawet nazwał go wprost w notatkach „wiecznym powrotem tego samego”⁵⁵³. Odwracając Heraklitejską metaforę rzeki, napisał nawet: „Uczę was o wybawieniu od wiecznej rzeki: rzeka zawsze wpływa sama do siebie samej z powrotem, a wy zawsze wchodzicie do tej samej rzeki, jako ci sami”⁵⁵⁴.

Ostatecznie stanowisko Deleuze’a – splątujące wątki etyczne i ontologiczne – podsumować można słowami Banasiaka, z takim zastrzeżeniem, że zamiast nazwiska Nietzschego powinno tam wystąpić raczej to należące do jego francuskiego interpretatora:

Nietzsche jako krytyk wszelkich form tożsamości widzi wieczny powrót jako powrót podwójnie selektywny: z jednej strony, konstytuująca etykę selekcja chcenia lub myśli: chcieć tylko tego, co się chce, by wiecznie powracało, z drugiej, konstytuująca ontologię selekcja bytu: powraca tylko to, co zdolne jest powrócić, co się staje, a więc powrócą tylko działanie i afirmacja (nie zaś negatywne i reaktywne), bo byt jest stawianiem się⁵⁵⁵.

⁵⁴⁷ Zob. R. Lanier Anderson, dz. cyt.

⁵⁴⁸ F. Nietzsche, NF-1886,5[54].

⁵⁴⁹ Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, tłum. J. Łoziński, Warszawa 1996, t. 7, s. 416.

⁵⁵⁰ Zob. F. Nietzsche, NF-1884,25[227].

⁵⁵¹ Zob. tenże, NF-1884,25[290].

⁵⁵² Zob. G. Deleuze, *Tajemnica Ariadny*, s. 8.

⁵⁵³ F. Nietzsche, NF-1881,11[141].

⁵⁵⁴ Tenże, *Notatki 1882-1883*, 5 [1], s. 202. Istotna jest uwaga Hilla, że jeśli wieczny powrót miałby odbywać się faktycznie, mowa byłaby o tożsamości, ale nie ciągłości psychicznej podmiotu, zob. R.K. Hill, dz. cyt., s. 92-94.

⁵⁵⁵ B. Banasiak, *Problem Nietzschego – Nietzsche jako problem*, s. 253.

4.3.3. Antydialektyczny Nietzsche w ujęciu poststrukturalistycznym

Do zarzutów dotyczących wykładni Deleuze'a należą między innymi zawężenie pola analizy do „wybranych komponentów teoretycznych”⁵⁵⁶ i przyjęcie wykładni zakładającej systemowość filozofii Nietzscheańskiej⁵⁵⁷. Szczególnie problematyczna jest ta druga kwestia, dlatego że w przypadku wielu zagadnień mamy do czynienia z „rdzennymi aporiami”⁵⁵⁸ (jak stosunek do dekadencji, nauki czy prawdy). Ignorowanie tej specyfiki może oznaczać słabość interpretacji – szczególnie, gdy autoironia i celowe sprzeczności ukazujące trudność filozofowania zostają zastąpione „konsekwentnymi rozstrzygnięciami”⁵⁵⁹. Kucner wskazał zresztą na tę metodyczną przewrotność jako niezbywalną cechę perspektywicznej filozofii dionizyjskiej, o której Deleuze postanowił zapomnieć: „brak jest niezwykle istotnej skłonności Nietzschego do paradoksu jako praktyki stawiania oraz kwestionowania własnych tez, do związanej z tym perspektywicznej «żonglerki» stanowiącej o niepowtarzalności jego refleksji”⁵⁶⁰. Podobnymi przemyśleniami podzielił się Pieniążek, który upatrywał w tym niedociągnięciu jednego z mankamentów interpretacji Deleuze'a:

Deleuze nie odsłania rzeczywistych konsekwencji [Nietzscheańskiej] krytyki, nie pokazuje zatem rozziwu pomiędzy jej radykalizmem a jej wyrazem w pozytywnej warstwie autora *Woli mocy*. Połowiczność Deleuzjańskiej interpretacji, odbijającej połowiczność samej myśli Nietzschego, objawia się, pozornie paradoksalnie, w jej uderzającej systemowej konsekwencji, sprowadzającej myśl Nietzschego do logicznie uporządkowanego systemu, w którym wszystkie jej idee uzgadniają się i warunkują⁵⁶¹.

Inny problem stanowi przeniesienie środka ciężkości na metafizykę⁵⁶² i niemalże całkowite odcięcie od tła historyczno-filozoficznego przez skupienie na „czystej analizie tez i argumentów”⁵⁶³. Kolejna trudność – przypisanie Nietzschemu przeciwstawiania afirmującego wielkiego powrotu negującej dialektyce Hegla jako kluczowej kwestii.

⁵⁵⁶ A. Kucner, dz. cyt., s. 10.

⁵⁵⁷ Zob. tamże, s. 6-7, 17-19. Także Banasiak zwrócił uwagę na ilość interpretacji podkreślających wewnętrznie sprzeczny charakter – w tym wielu francuskich, zob. B. Banasiak, *Problem Nietzschego – Nietzsche jako problem*, s. 239-241.

⁵⁵⁸ A. Kucner, dz. cyt., s. 16.

⁵⁵⁹ Zob. tamże, s. 15.

⁵⁶⁰ Tamże, s. 15.

⁵⁶¹ P. Pieniążek, *Rozum i szaleństwo*, s. 7.

⁵⁶² Zob. A. Kucner, dz. cyt., s. 8-11.

⁵⁶³ Tamże, s. 15.

Tadeusz Komendant określił to stwierdzenie „podstawową tezą książki Deleuze’a”⁵⁶⁴ (mając na myśli pozycję *Nietzsche i filozofia*). Powiązał to z zastąpieniem Apollina jako przeciwnika Dionizosa przez „Sokratesa i człowieka teoretycznego”⁵⁶⁵, o czym Nietzsche wspominał już w *Narodzinach tragedii*, choć sam nie upatrywał początku dialektyki w działalności mistrza Platona. Czynienie z Hegla arcywroga Nietzschego jest zupełnie nieuzasadnione, gdyż ten drugi nigdy nie dokonał systematycznej krytyki swojego rodaka⁵⁶⁶, a jedynie szafował jego nazwiskiem w ogólnikowych uwagach, często w zestawieniu z Schopenhauerem lub Wagnerem⁵⁶⁷. Nic nie wskazuje na to, żeby Nietzsche czytał dzieła Hegla, znał go raczej z polemik i dyskusji wokół popularnego w XIX wieku filozofa, przez co jego antyheglizm należy uznać za wątek peryferyjny⁵⁶⁸.

Spór z dialektyką jest jednak istotnym zagadnieniem dla poststrukturalistów – w tym Deleuze’a – których punkt wyjścia Pieniążek widział w porażce Nietzschego dotyczącej „ugruntowania autentycznej, emancypacyjnej aktywności kulturowej i przewartościowania dotychczasowej historii”⁵⁶⁹. Przemiana ta miałaby się odbyć w kontrze do dekadencji „praktyczno-moralnej rutyny życia codziennego” warunkowanej nieosiągalnym ideałem postchrześcijańskim (nihilistycznym) i skutkować z jednej strony jednostkową refleksyjną autonomią, z drugiej przekraczaniem siebie – co sama dekadencja jedynie symulowała⁵⁷⁰. W następstwie miałyby nastąpić odnowienie kultury politeistycznej (na wzór antycznej Grecji), w której prymat absolutu został zniesiony na rzecz perspektywizmu umożliwiającego autentyczną kulturę i „mistyczne zespolenie ze światem”⁵⁷¹. Komendant z kolei zwrócił uwagę nie na historiozoficzne projekcje Nietzschego, ale ich źródło, czyli z założenia pluralistyczną „empiryczną genealogię”, odsłaniającą odmienne zasady kierujące poszczególnymi zjawiskami⁵⁷². Według

⁵⁶⁴ Tadeusz Komendant, *Przeciw dialektyce: Nietzsche czytany przez Deleuze’a*, [w:] Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 3 (51), Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 1980, s. 130.

⁵⁶⁵ T. Komendant, dz. cyt., s. 131.

⁵⁶⁶ Zob. Kucner, dz. cyt., s. 12.

⁵⁶⁷ Na przykład w komentarzu do *Narodzin tragedii* obecnym w *Ecce homo* pisał: „zalatuje niemiło Heglem, jedynie w kilku formułach skropiona pogrzebowym pachnidłem Schopenhauera”, *Ecce homo*, s. 99. To, że chodzi o niechęć do dialektycznej opozycji apolińskości i dionizyjskości lub historiozoficzne zacięcie dopowiedzieć musi sobie czytelnik, jako że Nietzsche nie rozwinął swojej uwagi. Szczegółowej analizy tego, co tak właściwie Nietzsche wiedział o filozofii Hegla dokonał Werner Stegmaier, zob. tenże, *Nietzsches Hegel-Bild*, [w:] *Hegel-Studien*, Vol. 25 (1990), Felix Meiner Verlag GmbH, s. 99-110, <https://www.jstor.org/stable/26598072> [dostęp 03.04.2024].

⁵⁶⁸ Zob. A. Kucner, dz. cyt., s. 12.

⁵⁶⁹ P. Pieniążek, *Nietzsche, postrukturalizm...*, s. 87, 101.

⁵⁷⁰ Zob. tamże, s. 96-100.

⁵⁷¹ Tamże, s. 100.

⁵⁷² Zob. T. Komendant, dz. cyt., s. 132.

rozważań Nietzschego moralność niewolników kształtowała się przecież wokół innego rdzenia aksjologicznego (uległość, słabość) niż moralność panów (władczość, siła), toteż są nie do pogodzenia oraz wzajemnie niezrozumiałe z przynależnych im perspektyw. Dopiero znajdująca się poza nimi genealogia pozwala obejrzeć je z zewnątrz i rozpoznać wewnętrzną logikę.

Można by zatem odnieść wrażenie, że rację mieli poststrukturaliści upatrujący w działalności Nietzschego demistyfikacji, która usuwa podstawy dla prawdy, przygotowując miejsce nie dla nowej prawdy, ale kolejnych, niemożliwych do ocenienia pod względem prawdziwości perspektyw⁵⁷³. Tak pojęty pluralizm wyklucza hierarchię wartości, czego nie da się mimo wszystko przypisać Nietzschemu, dla którego naczelną wartością, górującą nad dychotomią prawdy i kłamstwa, dobra i zła oraz tym podobnych, jest życie rozumiane jako ciągła walka konkurujących ze sobą sił⁵⁷⁴. Egalitarne skłonności poststrukturalistów do traktowania na równi najróżniejszych poglądów należy zatem wpisać w ich własną, „całkowicie odrębną aksjologię”⁵⁷⁵. W ramach tej wizji filozofia życia zostaje całkowicie zdeantropologizowana⁵⁷⁶, a sam Nietzsche nie jest już „myślicielem nieosiągalnej głębi istnienia, lecz pluralistycznym myślicielem powierzchni, teoretykiem interpretacji i pluralistycznej kreacji świata”⁵⁷⁷. Znaczenie pary bogów przenosi się natomiast w sferę odległą od żywiołów kulturotwórczych – Dionizos pełni funkcję symbolu różnicy, Apollo tożsamości⁵⁷⁸.

Jeśli to oderwanie od życia i zogniskowanie dociekań wokół metafizycznych abstrakcji odnieść do słów Nietzschego z *Przypadku* Wagnera, okaże się, że poststrukturaliści polegli na tym samym wzgórzu, które miałyby być miejscem jego porażki. W porównaniu z wypowiedzią Nietzschego o nadawaniu sensu słowom wizja Deleuze’a jawi się bowiem jako dekadencja *par excellence*: „Czym odznacza się każda literacka dekadencja? Tym, że życie nie zamieszkuje już całości. Słowo staje się suwerenne i wyskakuje ze zdania, zdanie rozrasta się i zaciemnia sens strony, strona zyskuje życie kosztem całości – całość nie jest już więcej całością”⁵⁷⁹. Dokładnie tak stało się przecież z fragmentem „Wieczna afirmacja bytu, na wieczność jestem twą

⁵⁷³ Zob. B. Banasiak, *Problem Nietzschego – Nietzsche jako problem*, s. 247-248.

⁵⁷⁴ Zob. B. Baran, *Postnietzsche*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997, s. 221-225.

⁵⁷⁵ Kucner, dz. cyt. s. 9.

⁵⁷⁶ Zob. P. Pieniążek, dz. cyt., s. 88.

⁵⁷⁷ Tamże, s. 92.

⁵⁷⁸ Zob. tamże, s. 88-89.

⁵⁷⁹ F. Nietzsche, *Der Fall Wagner*, § 7.

afirmacją”⁵⁸⁰, który wyrwany nie tylko z tekstu źródłowego, ale i z kontekstu życia, zyskał u Deleuze’a własne znaczenie, nie odnoszące się już do całości filozofii dionizyjskiej. Warto przywołać tu również komentarz Montinariego, w którym podkreślił, że Nietzsche, gdy „mówi o życiu jako całości, a więc z najwyższego punktu widzenia swoich filozoficznych rozważań, o afirmacji życia pierścienia wiecznego powrotu, nie chce wykluczyć ani jednego aspektu ani momentu”⁵⁸¹. Chociaż komentarz włoskiego filologa może wydawać się mało odkrywczy w kwestii nieselektywności powrotu, uwagę przykuwa wskazanie właśnie na życie jako klucz do rozszyfrowania tej idei.

Całość maniery interpretacyjnej Deleuze’a, odrzucającego życie jako punkt odniesienia dla swej wykładni, oscyluje wokół literackiej gry znaczeń, postulując dowolność interpretacji Nietzschego (jako szczególnego przypadku wszechogarniającej interpretacji w ogóle – nic nie ma immanentnego sensu) i kieruje się dalekimi od akademickich kryteriów zasadami odróżniania uprawnionego odczytania filozofii dionizyjskiej od odczytania fałszywego – „znajduje je w lekkości, humorze i zdystansowanej ironii, w śmiechu, w afirmacji”⁵⁸². Uzasadniona jest w związku z powyższym opinia, że odczytanie Nietzschego przez Deleuze’a jest wynikiem „instrumentalnego i zawłaszczającego podejścia do filozofii autora *Wiedzy radosnej*”⁵⁸³.

4.4. Ariadna jako przyczynek do reinterpretacji dynamiki apollińskości i dionizyjskości

Po przedstawieniu kilka kluczy interpretacyjnych Ariadny – biograficznego etycznego i poststrukturalistycznego – można ukazać miejsce Collego w historii recepcji zagadnienia. Podczas gdy odczytania biograficzne nie miały właściwie nic wspólnego z filozofią Nietzschego, etyczne okazały się mieć solidne podstawy w jego pismach. Deleuze wykroczył poza te pola rozważań, proponując nie tyle interpretację, co oryginalną filozofię jedynie podpisaną nazwiskiem niemieckiego filozofa. W świetle tej skłonności do swobodnej prezentacji myśli Nietzschego nie powinna dziwić nieprzychylna opinia Montinariego o francuskim wydaniu edycji krytycznej dzieł zebranych Nietzschego i ostre słowa skierowane przeciw francuskim interpretatorom przez Felscha (rozdział I, sekcja 3.2.1.). Czy analiza recepcji dokonanej przez Collego

⁵⁸⁰ G. Deleuze, *Tajemnica Ariadny*, s. 6.

⁵⁸¹ M. Montinari, *Nietzsche in Cosmopolis*, § 13.

⁵⁸² B. Banasiak, *Problem Nietzschego – Nietzsche jako problem*, s. 251.

⁵⁸³ A. Kucner, dz. cyt., s. 15.

okaże się inna od postmodernistycznego zawłaszczenia i potwierdzą się słowa Moreya, który utrzymywał, że mamy tu do czynienia z twórczym rozwinięciem w zgodzie z duchem filozofii Nietzschego (rozdział I., sekcja 2.2.5.)?

4.4.1. Nić Ariadny w dychotomicznym Labiryncie

Zrozumienie relacji pary bogów i symboliki rzutującej na całą filozofię ekspresji wiąże się z ustaleniem roli Ariadny w odczytaniu mitu kreteńskiego przez Collego. Chronologicznie postać ta pojawiła się po raz pierwszy w wydany pośmiertnie zbiorze *Apollineo e dionisiaco* (napisanym w latach 1938-1940), gdzie wspomniana została tylko raz w połączeniu „Cosima-Ariadna”⁵⁸⁴. Interpretacje biograficzne zupełnie nie leżały jednak w polu zainteresowań Collego, tak samo jak listy Nietzschego. Nie zajmował się także *Żalami Ariadny*, ani *Dytyrambami dionizyjskimi* w ogóle (rolę poezji u Nietzschego określa jako drugorzędną), w których dostrzegał raczej ekspresję stanu emocjonalnego w wyniku głębokiej introspekcji, pod tym względem podobną do *Ecce homo*, niż próbę poszerzenia myśli filozoficznej, gdyż nie widział tu „żadnej racjonalnej treści”⁵⁸⁵.

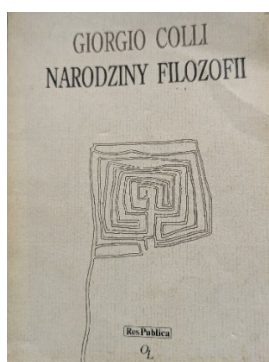
Ariadna zajęła za to szczególne miejsce w *Narodzinach filozofii*, których polska okładka przedstawia Labirynt (na zdjęciu poniżej)– opublikowanej w 1975 roku replice Collego na *Narodziny tragedii*. To właśnie mit Labiryntu jest w tej książce jednym z głównych tematów. Włoski filozof analizował tę historię w dwóch wersjach, podkreślając świadczącą o dwoistości Ariadny przemianę jej natury: pierwszy wariant przedstawia Ariadnę jako Panią Labiryntu, która umiera na wyspie Naksos, drugi jako śmiertelną księżniczkę, która przemienia się w boginię⁵⁸⁶. W kwestii śmierci Pani Labiryntu powołał się na Pausaniasza, Homera i Hezjoda, ale nie całkiem słusznie. Jak zostało wykazane wcześniej, Homer zauważał boski pierwiastek w Ariadnie, którą Odyseusz spotkał w Hadesie, ale poeta nie nazwał jej wprost boginią. Pausaniasz pisał o jej pochówku, ale nie boskości. Opis Hezjoda pasuje natomiast raczej do wersji drugiej, za przykład której Colli podał poezję Katullusa. Nietrafione wydaje się pominięcie Plutarcha, który wprost wspominał o dwóch Ariadnach, choć nadal nie pokrywa się to z tak ostrym rozróżnieniem wariantów przez Collego⁵⁸⁷. Ostatecznie trzeba więc uznać wyróżnienie dwóch głównych wersji za nieuzasadnione.

⁵⁸⁴ Zob. tenże, *Apollineo e dionisiaco*, Adelphi Edizion, Milano 2010, s. 209.

⁵⁸⁵ Zob. tenże, *Nachwort*, [w:] KSA VI, s. 254-258.

⁵⁸⁶ Zob. tenże, *Narodziny filozofii*, s. 31–35 oraz tenże *La sapienza greca*, I, s. 16–18.

⁵⁸⁷ Zob. ten rozdział, sekcja 2.2.1. Boskość Ariadny.



Źródło: zdjęcie własne.

Trafione jest za to powiązanie motywów śmierci i odrodzenia z samym bogiem wina. Colli zauważył, że to przede wszystkim Dionizos jest tym bogiem, który – w przeciwieństwie do pozostałych mieszkańców Olimpu – umiera⁵⁸⁸. Jeśli więc uznać Panią Labiryntu za boginię, która umarła na wyspie, podkreśla to jeszcze jej bliskość z Dionizosem, jak w przypadku bożka Pana. Podobnie odrodzenie się śmiertelnej Ariadny stanowi paralelę do kolejnych narodzin Dionizosa po śmierci Zagreusa, który tuż przed rozszarpaniem przez tytanów przemienił się w byka (ważny symbol kreteński, związany także z Zeusem). U Nietzschego motyw rozszarpania Zagreusa zawsze symbolizuje wyrwanie się z ograniczonej perspektywy jednostki⁵⁸⁹.

Rola książeczki okazała się jednak o wiele bardziej złożona, ponieważ „Mit o labiryncie kreteńskim i nici Ariadny narzuca się jako symbol ukazujący naturę *logosu*”⁵⁹⁰. Colli porównał nić do słowa (przeciwstawionego wrażeniu, informacji niewerbalnej), które zatrzymuje potencjalnie nieograniczony przepływ myśli, pozwalając na przejście od tego, co abstrakcyjne do tego, co praktyczne. Jeśli nić to słowo, Ariadna wspomagając Tezeusza, opowiada się po stronie sił apollińskich, pomimo swojej dionizyjskiej istoty. To ścieranie się i łączenie elementów dionizyjskich i apollińskich stanowi motyw kilkakrotnie powtarzający się w Collińskim odczytaniu mitu, choć już nie w postaci samej książeczki.

Fragment z pośmiertnego zbioru notatek Collego *Ragione errabonda* zatytułowany *Bicz boży/Nić Ariadny*⁵⁹¹ wskazuje na to, że pierwotnie symbolika postaci

⁵⁸⁸ Zob. tenże, *La sapienza greca* I, s. 15.

⁵⁸⁹ Zob. F. Nietzsche, NF-1870,7[123], tenże, *Götzen-Dämmerung* 10, NF-1870,7[55].

⁵⁹⁰ Tenże, *Filozofia ekspresji*, 223.

⁵⁹¹ Zob. tenże, *La ragione errabonda*, 297, fr [233]* 29.3.66.

miała być znacznie bardziej rozbudowana w pismach Włocha (zamiast tego Colli konsekwentnie rozwijał ją w pokrewnych motywach). Tekst ten pochodzi z okresu 1966-1969, kiedy Colli pracował nad swoim głównym dziełem, *Filozofią ekspresji*. Ewidentne jest, że imieniem Ariadny opatrzona miała być obszerna część książki, która według projektu zawierałaby między innymi takie zagadnienia: świat jako przedstawienie (przedstawienie-immanentność, czas i historia), początki rozumu (myślenie i działanie, dialektyka i spekulacja, rozum w antycznej Grecji), grecki rozum (ekspresja, słowadyskurs, teraźniejszość i przeszłość, czyny i komunikacja, rozum dialektyczny i samotny, rozum w historii, Grecja, piękno i rozum, reprezentacja i pierwotność). Pomimo że owe tematy stanowią zasadniczą treść *Filozofii ekspresji*, obecność Ariadny ograniczona została do jednego, ale znaczącego akapitu, w którym Colli oznajmił:

Słowo jednoczy i utrwala uniwersale stale wypróbowywane we wnętrzu. Dzięki słowu pamięć powraca do wnętrza, odnajduje i ponownie przebiega jego ciemne korytarze. Po omacku przy pomocy tej nici można próbować — i istotnie słowo pomaga jak córka Minosa — zarysować kształt labiryntu i znaleźć wyjście. Inaczej rozważania logosu nie miałyby końca. Sama pamięć mogłaby we wnętrzu odnaleźć zaledwie nieliczne związki, po czym zatrzymałaby się zgubiona i zdezorientowana. Lecz również słowa mogą ulec zapomnieniu, jeśli — raz wymówione przez człowieka — nie przejdą do pamięci tych, którzy słuchają, a także innych, tworząc siatkę zbiorowej pamięci, wielokrotną jej podstawę, pajęczynę wzmacniającą się wokół swej zdobyczy⁵⁹².

Jak dionizyjska ekstaza zatrzymuje człowieka działającego w świecie, tak słowo zatrzymuje rozum błądzący w sferze abstrakcji. Ariadna nie po raz ostatni przez swoją nić powiązana została z Apollinem. Inna notatka pod tytułem *Analiza interpretacji, część II*, opisuje ekspresję (a dokładniej agregację w pamięci podobnych doświadczeń w jedno) jako labirynt rozumu, „z którego nie pomoże uciec żadna nić Ariadny”⁵⁹³. W nomenklaturze Collego Labirynt, a w nim Ariadna oddziałująca za pomocą nici, są więc symbolami źródłowo połączonymi z rozumem czy *logosem* (używa tych terminów naprzemiennie). Trzecia i ostatnia wzmianka o Ariadnie w notatkach (a także ostatnia w pismach Collego) opisuje projekt dramatu przypominający *Sztukę satyrową* Nietzschego. Przedstawia się on tak:

⁵⁹² Tenże, *Filozofia ekspresji*, s. 223.

⁵⁹³ Tenże, *La ragione errabonda*, 357, fr. 286; 11.8.67.

Boże Narodzenie 1977. Projekt tragedii o micie kretańskim.

I Minos – Posejdon – Pazyfae – Dedal

II Ariadna – Dedal – Tezeusz – Minotaur (Dionizos)

III Dia: Tezeusz (Apollo) Ariadna. Dionizos – Artemida⁵⁹⁴.

W pierwszym wersie znów wyraźnie widać zainteresowanie Collego szerszą wersją mitu niż ta funkcjonująca u Nietzschego, w którego symbolice zesłanie przez Posejdona byka, by zapłodnił królową Pazyfae zwyczajnie nie wystąpiło. Ważniejsze jest jednak rozwiązanie obecne w odczytaniu mitu przez Collego, czyli domniemanie zapośredniczenia przez inne postacie dwóch bogów, którzy nie występują wprost w opowieści o Labiryncie (Apollo nie pojawia się w ogóle – poza wersją Seneki, zob. ten rozdział, sekcja 2.2). Gwoli przypomnienia: Minotaur działa w imieniu Dionizosa (tak jak Minos), a Tezeusz i Dedal zastępują Apollina⁵⁹⁵. Szkic ten, podobnie jak *Sztuka satyrowa*, nigdy nie doczekał się rozwinięcia.

Twórcą zarówno samego Labiryntu, jak i placu tanecznego Ariadny ozdobionego meandrycznymi wzorami jest Dedal, który podarował księżniczce również nic – słowo. Jako wcielenie *techne* (w znaczeniu sztuki i techniki) reprezentuje racjonalną działalność człowieka. Colli zresztą kilkakrotnie nazwał sam rozum labiryntem, powołując się na przykład na *Eutydem* Platona. W dialogu tym Sokrates odnosi się do budowli jako symbolu trudnego do rozwiązania problemu:

A kiedyśmy doszli do umiejętności królowania i rozpatrywać ją zaczęli, czyby to nie była ona właśnie ta, co to daje szczęście i szczęście wytwarza, wtedyśmy jakby do labiryntu wpadli. Zdawało się nam, że już jesteśmy u końca, a tuśmy zakręcili i pokazało się, że jesteśmy znowu na początku drogi i tego samego nam brak, czegośmy od początku szukali⁵⁹⁶.

Colli powrócił do tego samego fragmentu w *Filozofii ekspresji*, gdzie pisał o labiryncie „krętości rozumu” błędzącego w abstrakcjach⁵⁹⁷, a także nawiązuje w *Narodzinach filozofii*: „Czymże bowiem innym, jak nie *logosem* jest ten twór ludzki, w którym człowiek się zatracza, który zaprowadza go do zguby”⁵⁹⁸?

⁵⁹⁴ Tamże, 551, fr. 750.

⁵⁹⁵ Zob. Colli, 36–39. Tezeusz bywa zresztą przedstawiany z apollinijskim instrumentem, lirą. Zob. Pausaniasz, *Wędrówka po Helladzie*, ks. 5. r. 19. w. 1.

⁵⁹⁶ Platon, *Eutydem*, s. 27 <http://biblioteka.kijowski.pl/platon/eutydem.pdf> [dostęp 08.08.2023].

⁵⁹⁷ Zob. G. Colli, *Filozofia ekspresji*, s. 223.

⁵⁹⁸ Tenże, *Narodziny filozofii*, s. 36.

Labirynt, jak łącząca wszystkie postacie mitu Ariadna, przejawia dychotomię. Apolliński Dedal zbudował go wprawdzie, by uwięzić dionizyjskie monstrum, lecz z drugiej strony wytworzył domenę samego Minotaura i pułapkę zastawioną na bohaterów, takich jak Tezeusz⁵⁹⁹. Jako przestrzeń pierwotnego, poprzedzającego rozum żywiołu stanowi także obraz manii dionizyjskiej przeciwstawionej apollińskiej wyroczni. Colli upatrywał w obu tych sytuacjach starcia człowieka z boskością. Kontynuując metaforę, odniósł się do Schopenhauera: Labirynt jest pełną cierpienia sferą zwierzęcej woli życia, którą przezwyciężyć można dzięki nici Ariadny, rozumowi⁶⁰⁰.

Wewnątrz budowli „gra i przemoc” (poetyckie terminy używane we wszystkich pracach Collego, odpowiadające przygodności i konieczności) nie są jeszcze rozróżnione, ponieważ Labirynt stanowi dopiero antycypację *logosu*, który pozwala rozróżnić te kategorie. Znaczy to, że Labirynt symbolizuje ponadto czyste doświadczenie zmysłowe, nieprzetworzone przez umysł i nieuporządkowane w abstrakcyjne terminy. Przemoc rozumu, rozumiana jako kategoryzacja wrażeń i formowanie pojęć, czyli usuwanie przygodności z poszczególnych doświadczeń poprzez abstrahowanie i tworzenie uniwersaliów, a więc nazw/słów ma charakter apolliński. Analogicznie jak werbalizacja pozwala na opisanie doświadczenia dionizyjskiego w misteriach, nie pozwala na wydobywanie potencjału Labiryntu.

Skoro pod względem dwoistości budynek zaprojektowany przez Dedala stanowi dublet Ariadny, zdecydowanie jest nim również Orfeusz⁶⁰¹. Colli pisał o mitycznym śpiewaku tak:

Niewysłowione doświadczenie misteriów, ponieważ nie można wyrazić go bezpośrednio, znajduje w poezji Orfeusza wyraz zastępczy [...] Orfeusz jest mityczną postacią wynalezioną przez Greków, by nadać oblicze wielkiej sprzeczności, paradoksowi przeciwieństwa i unii tych dwóch bogów⁶⁰².

Wspomnianymi bogami są oczywiście Apollo i Dionizos. Złożone znaczenie legendarnego muzyka najlepiej wyraża zdaniem Collego jego śmierć po tym, jak powrócił z Hadesu po nieudanej próbie odzyskania zmarłej Eurydyki. Chociaż instrument Orfeusza, lira wiąże go z Apollinem (dionizyjski instrument to aulos), który bywa zresztą

⁵⁹⁹ Zob. tamże, s. 35–36.

⁶⁰⁰ Zob. tamże.

⁶⁰¹ Zob. tamże, s. 39–43.

⁶⁰² G. Colli, *La sapienza greca* I, s. 37–38.

uznawany za jego ojca, sam muzyk miałby być piewcą kultu dionizyjskiego⁶⁰³. Po opuszczeniu krainy zmarłych został zaproszony do udziału w orgii przez bachantki, którego odmówił, co było jednoznaczne z wyrzeczeniem się Dionizosa⁶⁰⁴. Tak przestał reprezentować unię bogów – w kulturze greckiej przejawiającą się poprzez misteria (wedle Collego) i tragedię (wedle Nietzschego), dlatego kobiety opętane szałem erotycznym rozszarpały go niczym Zagreusa⁶⁰⁵.

4.4.2. Korekta Nietzschego

Motywy Ariadny, Labiryntu i Orfeusza nakierowują na specyficzny sposób, w jaki włoski filozof postrzegał symbolikę Apollina i Dionizosa. Jego rozważania w tej sferze często miały miejsce w opozycji do Nietzschego, którego Colli starał się korygować, szczególnie gdy szło o wierzenia antycznych Greków.

Według Nietzschego Dionizos to bóg obcy dla pierwotnego panteonu greckiego, być może pochodzenia azjatyckiego, którego pojawienie się zachwiało dotychczasowym porządkiem (szczególnie w zderzeniu z kultem Apollina), co przyniosło między innymi praktykowanie wieszczenia. „Zawarcie pokoju” między tymi dwoma bogami (osiągnięte przez orfizm, łączący element obu kultów) miało zrodzić grecką tragedię⁶⁰⁶.

Według Collego bogiem przybywającym z daleka jest zaś Apollo, zakorzeniony w przeszyconych szamanizmem, a także wieszczeniem, wierzeniach ludów centralnej Azji, a także północnej Europy – legendarnych Hiperborejczyków⁶⁰⁷. Ścieranie się żywiołów apollińskiego i dionizyjskiego wiązał on z mądrością grecką, a potem jej nieuniknionym następstwem, filozofią. Choć punkt wyjścia może wydawać się ten sam dla obu myślicieli, Colli nie ograniczał się do budowania na schedzie Nietzschego – niczym Deleuze – ale sam odnosił się do źródeł starożytnych, jak na filologa przystało. Diametralna różnica w ich rozumieniu mitu kreteńskiego wynika między innymi ze wspomnianych już odkryć archeologicznych dotyczących Labiryntu, jakie poczynione

⁶⁰³ Zob. tenże, *Narodziny filozofii*, s. 39.

⁶⁰⁴ Zob. tamże, s. 43.

⁶⁰⁵ Zob. tenże, *La sapienza greca* I, s. 39.

⁶⁰⁶ Zob. tamże, s. 24. Nietzsche nie był pierwszym, który zaproponował tę koncepcję. Colli wskazał Georga Friedricha Creuzera jako uczonego, który zwrócił uwagę na szczególny związek tej pary. Przegląd historii badania zagadnienia można odnaleźć tu: zob. tamże, s. 31-34 oraz Ch. Colli Staude, *Friedrich Nietzsche...*, s. 61.

⁶⁰⁷ Zob. G. Colli, dz. cyt., s. 74-75, 377 fr. 2 [a2]; tenże, *Narodziny filozofii*, s. 29-31. Nie odnaleziono dotąd świadectw dotyczących wierzeń Germanów sprzed I w. n.e., więc trudno ocenić trafność tego sądu. Chociaż najważniejszy bóg ich panteonu, Odyn, związany jest z manią, a wieszczenie odgrywa ważną rolę w tamtejszych mitach, to właśnie opowieści greckie mogły stanowić inspirację dla nich.

zostały na Krecie po śmierci Nietzschego. Ariadna odgrywa w nich kluczową rolę jako Pani Labiryntu, co przemawia za tym, że kult dionizyjski jest w rzeczywistości jednym z najstarszych filarów greckiej religii⁶⁰⁸, nie zaś późniejszym czynnikiem zewnętrznym.

Ostatecznie Colli odwrócił ocenę Nietzschego, dochodząc do wniosku, że to Apollo, a nie Dionizos jest głównym bogiem mądrości – chociaż różnica jest subtelna, ponieważ w obu przypadkach źródłem mądrości jest mania⁶⁰⁹. Colli uważał, że Nietzsche widział w Apollinie przede wszystkim boga sztuki i pozoru, ale nie docenił jego funkcji boga wyroczni delfickiej. Pisał o tym następująco: „Nie zachodzi tu przeciwieństwo między sztuką a poznaniem, jak chciał Nietzsche, i Dionizos nie jest bogiem, który staje do współzawodnictwa o mądrość, gdyż mądrość jest związana ze słowem, narzędziem Apollina”⁶¹⁰. Wniosek ten oparł na kilku przesłankach: typach manii wymienionych przez Platona, relacji bogów ukrytej w symbolice mitu Labiryntu oraz konieczności werbalizacji myśli. Ponowne zdefiniowanie stosunku Apollina do Dionizosa jest pierwszym krokiem w rozróżnieniu rozumu instrumentalnego (dialektycznego) od autonomicznego (zdegenerowanego), co leży u podstaw filozofii ekspresji. Te rozbieżności rzeczowo podsumował Działoszyński:

Zdaniem Collego Nietzschemu udało się tylko trafnie zarysować program reformy tego stanu, natomiast nie udało się mu tej reformy przeprowadzić. Niepowodzenie tego projektu nie wynika z przyjętych przez Nietzschego założeń ani z niezrozumienia przez niego któregoś z podjętych zagadnień. Jeśli chodzi o zarzuty czysto intelektualne, jakie Colli wysuwa pod adresem autora *Narodzin tragedii*, to są one drugorzędne, chciałoby się rzec: filologiczne (np. pomylenie przez Nietzschego cech dionizyjskich z apollinijskimi). Nie wpływają one na ogólną ocenę koncepcji mędrca, która, zdaniem Collego, jest u Nietzschego bardzo trafna. Główny zarzut wobec Nietzschego brzmi następująco: wiedział, jak poważnie grać w zagadki z ukrytym bogiem, nie wiedział jednak, jak w tę grę wygrać⁶¹¹.

Z tych samych względów można wybaczyć Collemu potencjalne niedociągnięcia jego odczytania Dionizosa jako boga misteriów, których krytykę przedstawiono wcześniej. Nawet jeśli nie miał całkowitej racji jako filolog i jego narracja o początkach filozofii nie wpisuje się w przyjętą przez dzisiejszych badaczy wizję historyczno-kulturową archaicznej Grecji, dyskredytuje to co najwyżej jego twierdzenia jako historyka filozofii,

⁶⁰⁸ Zob. tenże, *La sapienza greca* I, s. 24–25.

⁶⁰⁹ Zob. tenże, *Narodziny filozofii*, s. 25.

⁶¹⁰ Tenże, *Po Nietzschem*, s. 46.

⁶¹¹ B. Działoszyński, dz. cyt. s. 170.

nie zaś filozofa – ostatecznie nie ma na przykład wpływu na jego koncepcję rozumu, jeśli przyjrzeć się jej ahistorycznie.

4.4.3. *Mania i mądrość*

Relacja między apollinijskością i dionizyjskością musi być zbadana w kontekście manii jako źródła mądrości. Sprawę tę Colli omówił szczegółowo w *La sapienza greca*, której pierwszy tom otwiera pytanie: „Dlaczego zaczynam dyskurs o mądrości od Dionizosa”⁶¹²? Jest to zaskakujące o tyle, że w *Narodzinach filozofii* Colli twierdził przecie, że mądrość jest domeną Apollina. Tłumaczył się tym, że Dionizos nie reprezentuje jakiegoś aspektu rzeczywistości (np. irracjonalnego), ale życie w ogóle, w całej jego złożoności, co zgadza się z interpretowaniem Dionizosa przez Kerényiego jako *zoe*. Rolą tego boga w wierzeniach greckich jest zatem przypominanie o wiedzy leżącej poza perspektywą indywidualną, co Colli ujął tak:

W Grecji bóg rodzi się ze zdystansowanego spojrzenia na życie, na fragment życia, który chce się zatrzymać. I to już jest poznanie. Ale Dionizos rodzi się ze spojrzenia na całość życia: jak można spojrzeć na całe życie razem? Oto arogancja poznawania: jeśli się żyje, jest się wewnątrz pewnego życia, ale chcieć być wewnątrz całości życia razem, cóż, to właśnie przynosi Dionizos jako bóg, z którego wyrasta mądrość⁶¹³.

Zwykłe życie jednostki nie wystarczy więc do poznania mądrości – natury rzeczy, potrzebny jest dionizyjski impuls przekroczenia siebie, czemu z pewnością przyklasnąłby Nietzsche. Wyniesienie się ponad indywidualność zapewnić może między innymi doznanie mistyczne, charakterystyczne dla związanych z Dionizosem misteriiw eleuzyńskich⁶¹⁴.

Według Collego jest to mimo wszystko dopiero początek zdobywania mądrości, a nie jej osiągnięcie. Orgiastyczna ekstaza jest bowiem warunkiem mądrości, a nie nią samą⁶¹⁵. Ekstaza pozwala na intensywne nasycenie się życiem, co prowadzi do „uwolnienia się z ograniczeń empirycznej indywidualności, warunków codziennej egzystencji, ten nowy stan nazywa się manią, szaleństwem”⁶¹⁶. To oderwanie się od naturalnego sposobu myślenia skutkuje wyłomem w procesach związanych z

⁶¹² G. Colli, *La sapienza greca* I, s. 15.

⁶¹³ Tamże, s. 15.

⁶¹⁴ Zob. tamże, s. 29.

⁶¹⁵ Zob. tenże, *Po Nietzschem*, s. 53.

⁶¹⁶ Tenże, *La sapienza greca* I, s. 19.

kontemplacją, sztuką czy zabawą, co Colli porównał do Nietzscheańskiego „instynktu estetycznego”.

Innym zagadnieniem, na które Nietzsche nie zwrócił uwagi, a Colli wplótł w swoją interpretację Labiryntu jest rozpoznanie w Apollinie boga szaleństwa⁶¹⁷. Wiąże się to z wymienionymi przez Platona czterema rodzajami *manii* w *Fajdrose*⁶¹⁸: ekstatycznej i erotycznej – zaklasyfikowanych przez Collego jako dionizyjskich oraz proroczej i poetyckiej – apollińskich⁶¹⁹. Colli twierdzi, że doświadczenie mistyczne nie może przynieść mądrości, ponieważ podmiot i przedmiot stanowią w nim jedność. Dionizyjska ekstaza wymaga zapośredniczenia apollińskimi słowami, by mogła zostać pojęta i przynieść mądrość. Pod tym względem przypomina natchnienie prorocze, które przekazane zostaje tajemniczymi słowami wyroczni w formie zagadki. Ze względu na to, że słowo jest warunkiem *sine qua non* mądrości Colli zdefiniował ją na podstawie opisu mędrca Kalchasa z *Iliady* jako wiedzę o tym, „co jest, co będzie i co było”, czyli sztukę wieszczbiarską oferowaną przez Apollina⁶²⁰. I to rozumienie dominuje w tekstach włoskiego myśliciela.

4.4.4. Jedność Apollina i Dionizosa

Podczas gdy Nietzsche nalegał na to, że Apollo i Dionizos pozostają w ciągłym konflikcie, Colli uważał, że jawnymi przeciwieństwami są jedynie w micie Labiryntu⁶²¹. Nie pochylał się przy tym nad mitami takimi jak muzyczny pojedynek Marsjasza i Apollina, choć sam przyznał za Platonem, że w Marsjaszu widzieć należy satyrę, czyli postać dionizyjską⁶²². Skupiał się natomiast na tym, co bogów łączy, czyli szaleństwie jako źródle mądrości, która wyrażona musi zostać słowami. Napięcie między żywiołami apollińskim i dionizyjskim wyrażał w wewnętrznym dualizmie postaci takich jak Pani Labiryntu i Ariadna – obie nierozdzielnie połączone są z Dionizosem przez śmierć i odrodzenie, ale także pozostające w sojuszu z Tezeuszem i za sprawą nici *logosu* służące Apollinowi. Pod tym względem Ariadna jest tożsama z łączącym oba pierwiastki Labiryntem oraz symbolizującym ten sam stan Orfeuszem.

⁶¹⁷ Zob. tenże, *Filozofia ekspresji*, s. 224.

⁶¹⁸ Zob. Platon, *Fajdros*, tłum. W. Witwicki <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/platon-fajdros.html> [dostęp 04.06.2023].

⁶¹⁹ Zob. G. Colli, *Po Nietzschem*, s. 41; tenże, *La sapienza greca*, I, s. 25.

⁶²⁰ Zob. tamże, s. 74–75, 377, fr. 2 [A 1].

⁶²¹ Zob. Colli, *Narodziny filozofii*, 36.

⁶²² Zob. Colli widział we flecie instrument związany z mistyczną manią, zob. tenże, *La sapienza greca* I, s. 68–69, 376 fr. 1 [A 18].

W przeciwieństwie do innych interpretatorów Colli nie oparł swojej wykładni wspomnianych motywów na tym, co napisał Nietzsche, ani na filozoficznych argumentach w ogóle. Zamiast tego postawił sobie za zadanie ponowne zbadanie źródeł starożytnych i na tej podstawie wznosił swoją rekonstrukcję sensów ukrytych za symbolami mitu kreteńskiego. Wykonał więc podobną pracę, co Nietzsche przy *Narodzinach tragedii*, na nowo definiując znaczenia oraz relację apollińskości i dionizyjskości. Wykazał również, że dla starożytnych Greków podział sfer wpływu bogów nie był tak ostry, jak przyjęła późniejsza tradycja. Odwołując się do Eurypidesa, zaskakująco połączył Dionizosa z apollińską sferą wieszczenia i wyrocznią w Delfach⁶²³. Udało mu się nawet znaleźć świadectwa łączące Apollina z tradycyjnie dionizyjskim kultem orgiastycznym⁶²⁴. To poprowadziło go do przekonania o dogłębnej jedności bogów, pomimo powierzchownego przeciwieństwa, co najlepiej ilustruje fragment odwracający ich atrybuty: „Apollo ukoronowany bluszczem, Bachus wieszczący”⁶²⁵. Federica Montevocchi zauważyła, że Colli nie jest odosobniony, zajmując to stanowisko. Gianni Vattimo również podkreślał, że dionizyjskość i apollińskość nie są przeciwstawne, skupia się jednak na ich komplementarności – Apollo zarazem wyzwala od Dionizosa, jak i pozwala wyzwolić jego samego, dając mu wyraz w słowach⁶²⁶.

Colli nie odniósł się mimo wszystko do źródła, w którym Plutarch otwarcie pouczał, że ci bogowie są w istocie tym samym bytem. Na ów tekst zwróciła uwagę Colli Staude, zauważając, że Nietzsche nie wziął go pod uwagę⁶²⁷, lecz nie stwierdzając, że wzmocniłby także stanowisko jej ojca. Starogrecki historyk utrzymywał, że „oświeceni” rozpoznają Apollina i Dionizosa jako imiona różnych aspektów tego samego boga⁶²⁸. Dionizos miał według niego równy udział w wyroczni delfickiej, co Apollo. Co ciekawe, pomimo tej jedności, charakterystyka obu form boga zgadza się z ustaleniami Nietzschego. Apollo jest pojedynczym, ognistym, przeczystym aspektem wciąż przemieniającego się boga, podczas gdy Dionizos reprezentuje wiatr i wodę, roślinność i zwierzęta – życie, świat. Pierwszy związany jest z „jednolitością [jednostkowością], porządkiem i nieskażoną powagą”, drugi zaś z „żartobliwością, rozwiązłością, powagą i

⁶²³ Zob. Colli, *La sapienza greca* I, s. 54–55, 373, fr. 1 [A 4], tamże, s. 60–61, 374, fr. 1 [A 10].

⁶²⁴ Zob. tamże, s. 88–89, 380.

⁶²⁵ Tamże, s. 78–79, 378.

⁶²⁶ Zob. F. Montevocchi, *Giorgio Colli...*, s. 41.

⁶²⁷ Zob. Ch. Colli Staude, *Friedrich Nietzsche...*, s. 64.

⁶²⁸ Zob. Plutarch, *De E apud Delphos*, <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0243%3Asection%3D9> [dostęp 08.08.2024].

szaleństwem”. W efekcie stwierdzić można, że choć uwagi Nietzschego co do kompetencji bogów pozostają na najogólniejszym poziomie trafne, to słusznie rozstrzygnął Colli, że źle opisuje ich wzajemną dynamikę, widząc w niej jedynie wzajemne opozycje, nie zaś ukrytą harmonię, która – jak twierdził Heraklit – silniejsza jest od jawnej.

4.5. Colli na tle innych wykładni mitu Ariadny

Podczas gdy większość interpretatorów Nietzschego starało się ustalić, jakie znaczenie Ariadna i Labirynt miały dla niego samego, Colli odcinał się od tego toku rozumowania. Nie było więc u niego miejsca na odnoszenie się do relacji z Ryszardem i Cosimą Wagner, jako że życie i znajomości Nietzschego mogły mieć wpływ co najwyżej na jego własne odczytanie mitu, nie zaś sens tej historii w ogóle – a tego właśnie poszukiwał Colli. Jak zostało zresztą wykazane, interpretacje biograficzne spłycają i bagatelizują zagadnienie, nie wnosząc nic do objaśniania myśli Nietzschego. O wiele bardziej trafione okazują się odczytania ze sfery kultury anglojęzycznej, które wpisują mit kreteński przede wszystkim w Nietzscheańskie konteksty etyczne, ale to służy jedynie eksplikacji jego własnej filozofii. Wyłom stanowi podejście poststrukturalistyczne omówione na przykładzie Deleuze’a.

Wiele uwagi poświęcono właśnie jego odczytaniu jako szczególnie wnikliwemu, a zarazem równie kontrowersyjnemu. Kluczem pozwalającym na odszyfrowanie apollińskości i dionizyjskości w odniesieniu do Ariadny było dla niego przede wszystkim słynne dzieło *Tako rzecze Zaratustra*. Heros Tezeusz, pogromca Minotaura i wybawca księżniczki został przez Deleuze’a uznany za przedstawiciela „człowieka wyższego”, Ariadna zaś miała symbolizować siłę reaktywną/resentymentalną, przekształconą w aktywną i afirmatywną przez małżeństwo z Dionizosem. Labirynt odpowiadał natomiast *amor fati*. Istotną trudność rodzi w wizji Deleuze’a przedstawienie Nietzscheańskiego wiecznego powrotu jako selektywnego, nie zaś powrotu wszystkiego. Wprowadzając tę uwagę, przeniósł on rozważania z płaszczyzny etycznej na ontologiczną, które w tej na tej drugiej trzeba uznać za wątpliwe ze względu na niejasny tok rozumowania i nikłe powiązanie z myślą Nietzschego. „Współmyślenie” Deleuze’a polegało na selekcji elementów analizowanej myśli i dokonaniu ich rekonstrukcji w spójny system. Z wątków zapożyczonych stworzył oryginalną doktrynę etyczną i ontologiczną, pomimo wszystko nieuczciwie przypisywaną Nietzschemu. W kwestii skupienia się na wyborze zagadnień oraz ponownym określeniu ich znaczenia zbliżona jest ta metoda do działań Collego.

Kluczowa różnica polega jednak na tym, że Colli nie usiłował odkryć Nietzschego na nowo, ale narzucić sobie jego punkty wyjścia i metody, żeby wykonać podjęte przez niego zadania lepiej – pod względem szczegółowych wniosków w opozycji do niemieckiego myśliciela, pod względem celów: zgodnie z duchem jego myśli.

Rozwiązanie Collego polegało zatem nie na wyłożeniu intencji Nietzschego ukrytych za opisywanymi symbolami, ale na jawnej krytyce ich zastosowania i zaproponowaniu nowych znaczeń na podstawie źródeł starożytnych. Nie można mówić tu o interpretacji filozoficznej, ale o filologicznym opracowaniu ich sensu na nowo. W szczególności dotyczy to Apollina, który został przedstawiony jako bóg zagadki, a przez to mądrości – więc nie tylko pozoru, jak u Nietzschego. Szczegółowa analiza tego zagadnienia jest przedmiotem kolejnego rozdziału niniejszej dysertacji. Co się tyczy Labiryntu, badany jest on na płaszczyźnie epistemologicznej jako punkt zmieszania „gry i przemocy” (jak poetycko Colli nazywa przygodność i konieczność) oraz pole bitwy antycypujące rozróżnienie między apollińskim rozumem a tym, co dionizyjskie i irracjonalne. W jego odczytaniu Ariadna była uosobieniem relacji tych przeciwstawnych sił ze względu na dwoistość swej natury, wzmocnioną tylko dwiema odmiennymi wersjami mitu. Jak już zostało zaznaczone: w pierwotnej, kreteńskiej, była boską żoną Dionizosa, która zdradziła boga i przypłaciła to śmiercią. W wariacji późniejszej była zaś przede wszystkim księżniczką. Dopiero po śmierci stała się boginią. Tak dla Deleuze’a, jak i dla Collego centralny był motyw transformacji, który nie spełnia żadnej funkcji w wielu innych interpretacjach.

Skutek jest taki, że Collemu zarzucić można to samo, co Nietzschemu – nierozzerwalne przemieszanie filologii z filozofią, czyli tworzenie komponentów teoretycznych na bazie źródeł mitycznych. Colli utrzymał ten sposób działania w całych *Narodzinach filozofii*, opracowując od podstaw wizję kultury antycznej Grecji, a przez to rozumu i filozofii, co stanowi fundament jego własnej teorii epistemologicznej i ontologicznej.

ROZDZIAŁ III

NIETZSCHE KONTRA COLLI

1. Bogowie w *Narodzinach tragedii* i *Narodzinach filozofii*

1.1. Świat, czyli boskie złudzenie

Jako filolog klasyczny Nietzsche usiłował zgłębić ducha starożytnej Grecji, odcinając się od popularnego w XIX wieku przedstawiania Hellady w postaci krainy harmonii i optymizmu beztroskich pasterzy. W *Narodzinach tragedii* pisał: „Idylliczny pasterz człowieka nowoczesnego jest tylko konterfektem sumy iluzji kulturowych, uznanych przez tego ostatniego za naturę, dionizyjski Grek chce prawdy i natury w ich najwyższej mocy – widzi w sobie zaczarowanego satyra”⁶²⁹. Szansę na odkrycie prawdziwego charakteru tej kultury dostrzegał przede wszystkim w postaci boga Dionizosa (na ilustracji poniżej). Nie był on zresztą pierwszym intelektualistą niemieckim, który poszedł tym tropem – w jego czasach do apollińskości i dionizyjskości odwoływali się poza nim chociażby książę Yorck von Wartenburg, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling i Jacob Burckhardt⁶³⁰.

Ilustracja 17. Dionizos na panterze⁶³¹



⁶²⁹ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, s. 82.

⁶³⁰ Zob. B. Baran, *Metafizyka tragedii*, [w:] F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009, s. 10.

⁶³¹ Mozaika została wykorzystana przez Chiarę Colli Staude na okładce książki *Friedrich Nietzsche, Giorgio Colli und die Griechen*,

Dlaczego dołączył do nich Nietzsche? Twierdził, że to w związanej z Dionizosem sztuce skrywają się odpowiedzi dotyczące tego, jakie było właściwe jądro kultury greckiej. We wczesnym eseju *Światopogląd dionizyjski* pisał o tym następująco: „Grecy, którzy tajemną doktrynę swego światopoglądu wypowiadają i zarazem kryją za pomocą bogów, jako dwoiste źródło swej sztuki podali dwa bóstwa, Apollina i Dionizosa”⁶³². W *Filozofii w tragicznej epoce Greków* podobnie pisał o ich stosunku do rzeczywistości: „byli [...] przeciwieństwem wszelkich realistów, jako że wierzyli właściwie tylko w realność ludzi i bogów, a całą naturę uważali tylko za przebranie, maskaradę i metamorfozę tych bogów-ludzi”⁶³³.

Nie ulega wątpliwości, że zarówno w tych wczesnych tekstach, jak i w nieodległych czasowo *Narodzinach tragedii* Nietzsche pozostawał pod wpływem myśli Schopenhauera. Nie dziwi więc koncepcja świata jako „maskarady”, a językiem Schopenhauera – przedstawienia. Te uwagi Nietzschego nie mają zresztą charakteru peryferyjnego, ale wręcz podstawowy w świetle jego praktyki filozoficznej. Przypisywał bowiem przecież Schopenhauerowi zdefiniowanie „uzdolnienia filozoficznego” jako rozpoznawania czasami w ludziach i rzeczach „widm czy sennych obrazów”⁶³⁴. Wprawdzie w *Próbie samokrytyki*, dodanej do wznowienia *Narodzin tragedii* po czternastu latach, odżegnał się od schopenhauerowsko-kantowskich rozwiązań tej kontrowersyjnej książki, ale pojęcie dionizyjskości przetrwało w jego myśli przez dekady i, jak zauważył Günter Wohlfart, stanowi pomost między estetyczną interpretacją świata a późniejszą wizją opartą na idei wiecznego powrotu⁶³⁵. Pozostało ono jednak dynamiczne, można powiedzieć „nieprzerwanie robocze” — jak niejedna idea Nietzschego.

W swym komentarzu do *Narodzin tragedii* Nietzsche stwierdził również: „tę całą metafizykę [boga-]artysty można nazwać dowolną, czczą, fantastyczną — istotne w niej jest to, że zdradza ona już ducha, który [...] zwróci się przeciw moralnemu wyjaśnieniu

⁶³² F. Nietzsche, *Światopogląd dionizyjski*, s. 47, [w:] tenże, *Pisma pozostałe*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia Warszawa 2009.

⁶³³ Tenże, *Filozofia w tragicznej epoce Greków*, s. 95.

⁶³⁴ Zob. tenże, *Narodziny tragedii*, s. 60.

⁶³⁵ Zob. G. Wohlfart „*Narodziny tragedii*” Nietzschego, [w:] *Sztuka i Filozofia* 15, 45-57, Wydawnictwo Naukowe Semper 1998, s. 55.

i znaczeniu istnienia”⁶³⁶. W celu zaznaczenia zmiany stosunku do treści dzieła zmienił ponadto pełny tytuł z *Narodziny tragedii z ducha muzyki* na *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*. Na czym więc polegał antymoralny „duch” dionizyjskości, która na przestrzeni dekad przybierała rozmaite zabarwienia? Ewolucję tej koncepcji tak podsumował Baran: „schopenhauerowska wola odpowiadająca kantowskiej rzeczy samej w sobie została zastąpiona wolą mocy jako siłą opierającą się wpływom innych sił w mechanicystycznie pojmowanym kosmosie, a wreszcie Nietzsche zawęził perspektywę, z której rozpatrywał zagadnienie — do człowieka, czyniąc z woli mocy problem metamoralny”⁶³⁷. Wobec tego początkowo „dionizyjskość” opisywała pewien poziom rzeczywistości — i to pozazmysłowej (wola Schopenhauera) — w ramach rozważań ontologiczno-epistemologicznych, później została rozdzielona od woli pojmowanej jako siły działające w świecie fizycznym, a na końcu ponownie z nią powiązana w ramach etyki. Te dwa późniejsze znaczenia nie odegrały roli w interpretacji Collego, który pozostał w swoich rozważaniach na pierwszej z wymienionych płaszczyzn. Wątek etyczny wprowadził do nich natomiast za pomocą oryginalnie zdefiniowanego pojęcia *logosu*.

1.1.1. Apollo i Dionizos według Nietzschego

Wczesny Nietzsche utrzymywał, że apollińskość i dionizyjskość to „moce artystyczne, które wyłaniają się z samej natury, bez pośrednictwa ludzkiego artysty”⁶³⁸. Ze słów tych wnioskować można, że dwaj bogowie reprezentują pewne aspekty rzeczywistości, a może raczej sposoby jej przejawiania się. Zastanawiające jest jednak, jak sztuka może istnieć bez człowieka. Kto inny niż człowiek mógłby pełnić rolę artysty? Wbrew intuicyjnemu rozumieniu termin „sztuka” nie ma tu zgoła antropocentrycznego znaczenia, podobnie jak „ekspresja” Collego. Wedle używanej przez Nietzschego symboliki jej źródłem jest wspomniany już bóg-artysta, noszący dwa imiona oznaczające przeciwstawne bieguny samej rzeczywistości: Apollo i Dionizos.

Apollo był dla niego przede wszystkim bogiem pięknego, kojącego pozoru, odpowiednikiem hinduskiej Mai (złudy fenomenów), do której odwoływał się

⁶³⁶ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, s. 51.

⁶³⁷ B. Baran, *Inedita Nietzschego*, s. 11-12, [w:] F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*.

⁶³⁸ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, s. 62.

Schopenhauer⁶³⁹. W codziennym doświadczeniu według Nietzschego żywioł apolliński przejawia się w formie snu: nieprawdziwego, lecz nieraz przyjemnego złudzenia. W poprzedzającej filozofię greckiej tradycji intelektualnej odpowiadają mu hasła przypisywane legendarnym mędrcom, takie jak „poznaj samego siebie” oraz „nie za wiele” (nic ponad miarę)⁶⁴⁰. Najważniejszym wytworem artystycznym żywiołu apollińskiego miałyby być natomiast sztuki plastyczne, także należące do obszaru złudzeń, a poza nimi słowo – poprzez związek z epiką, obrazowo przedstawiającą swą treść. Najważniejszym atrybutem Apolla jest jednak uosabianie *principium individuationis*, czyli zasady jednostkowości, wyznaczającej odrębność, granice i naturę każdego jednostkowego bytu. Ta zasada jest najistotniejszą z iluzji, jeśli spojrzeć na nią z perspektywy filozofii życia – służy zachowaniu życia.

Nie bez powodu Nietzsche poprzedził wyłożenie istoty apollińskości mitem o towarzyszu Dionizosa, którego górna połowa ciała była ludzka, dolna końska, lecz nie był on wcale centaurem. Mowa o mędrцу Sylenie. Owo podanie przedstawia się tak:

Stare podanie głosi, że król Midas przez długi czas gnał w lesie za mądrym Sylenem, towarzyszem Dionizosa, nie mogąc go schwycić. Gdy ten wpadł mu wreszcie w ręce, pyta król, co dla człowieka jest najlepsze i najwyśmienitsze. Oslupiały i nieruchomy, Demon milczy; aż wreszcie przymuszony przez króla, w przeraźliwym śmiechu tymi wybucha słowy: «Nędzny rodzie jednodniowy, dziecie przypadku i znoju, czemuż mnie zmuszasz, bym ci powiedział coś, czego nie słyszeć byłoby dla ciebie największą korzyścią? To, co najlepsze, dla ciebie jest zupełnie nieosiągalne: nie narodzić się, nie **być**, być **niczym**. Drugą rzeczą najlepszą jest jednak dla ciebie — wkrótce umrzeć»⁶⁴¹.

Powyższa ocena kondycji ludzkiej z pewnością nie napawa optymizmem, a wręcz stanowi esencję pesymistycznego światopoglądu, który Nietzsche zwał dionizyjskim i uważał za fundament starogreckiej mentalności⁶⁴². Dostrzegł w tej krótkiej, lecz ważkiej historii również wy tłumaczenie, dlaczego starożytni potrzebowali „snów o Olimpijczykach”⁶⁴³. W jego odczytaniu potężni, nieśmiertelni bogowie mieli być przeciwwagą dla nieuchronnie przemijającego świata zjawisk natury. Bogowie, choć żyli niemalże ludzkim życiem – kochali, zazdrościli, spiskowali i walczyli – byli wieczni,

⁶³⁹ Zob. tamże, s. 60-61.

⁶⁴⁰ Zob. tamże, s. 69.

⁶⁴¹ Tamże, s. 66. Interpunkcja za polskim przekładem.

⁶⁴² Por. Ch. Colli Staude, *Friedrich Nietzsche...*s. 65-69.

⁶⁴³ Zob. tamże, s. 60.

pomimo nielicznych wyjątków takich jak Zagreus/Dionizos oraz należący do jego orszaku Pan.

Ten ostatni nie był wszakże pełnoprawnym bogiem. Plutarch w tekście o *daimonionach* wspomniał o tym, jak żeglarze zmierzający do Italii posłyszeli donośny, tajemniczy głos, który oznajmił im: „Wielki bóg Pan nie żyje”⁶⁴⁴! Nie znamy szczegółów mitu o jego zgonie, który Plutarch wytłumaczył tym, że choć ojcem Pana był Merkury (odpowiednik Hermesa), to za matkę miał śmiertelną kobietę, Penelopę. Był więc jedynie śmiertelnym półbogiem. Rzeźby Sylena i Pana zostały przedstawione na fotografiach poniżej – ciekawa jest różnica dotycząca uwzględnienia cech zwierzęcych, oddająca postulowane przez Nietzschego odchodzenie od wizerunku dzikiego satyra na rzecz beztroskiego pasterza (więcej o tym poniżej).

Ilustracja 18. Siedzący Sylen⁶⁴⁵

Ilustracja 19. Pan z koszem, zwany także „Satyrem Doliny”⁶⁴⁶



Źródło: zdjęcie własne.

Źródło: zdjęcie własne.

Zagreus z kolei, syn Zeusa i Persefony (według Kerényiego jednej z postaci Pani Labiryntu⁶⁴⁷), rozproszył się własnym odbiciem w lustrze, a wtedy napadli go tytani. Malec salwował się ucieczką po wielokroć zmieniając postać, stał się Zeusem, Kronosem,

⁶⁴⁴ Zob. Plutarch, dz. cyt..

⁶⁴⁵ Sylen spożywający wino. Brak cech zwierzęcych. Marmur, ze zbiorów Muzeów Kapitołińskich

⁶⁴⁶ Posiada koźle nogi i rogi. Wysokość 279 centymetrów. Marmur, kopia rzymska oryginału z epoki hellenistycznej, ze zbiorów Muzeów Kapitołińskich.

⁶⁴⁷ Zob. K. Kerényi, *Dionizos...*, s. 135-143.

lwem, bykiem, węzem, nim został ostatecznie rozszarpany. Atena uratowała jego serce, podczas gdy Zeus spalił oprawców piorunem. Serce Zagreusa zostało przemienione w eliksir, dzięki któremu Zeus spłodził Dionizosa z królową tebańską Semele. Kobieta zapragnęła później ujrzeć prawdziwe oblicza boga, a nie wyłącznie pozór roztaczany na potrzeby ludzi. Władca Olimpu objawił się jej w pełnej krasie, pod postacią pioruna, co jednak Semele przypłaciła życiem. W konsekwencji pan Olimpu zaszył sobie płód Dionizosa w udzie, z którego potem zrodził się wreszcie bóg wina i płodności⁶⁴⁸.

Warto zwrócić tu uwagę na dwa wątki. Po pierwsze, chociaż indywidualna forma Zagreusa została zniszczona, jego serce (esencja) przetrwało, nawet pomimo śmierci noszącej go w swym łonie matki. Historia boga jest wprawdzie naznaczona śmiercią, ale on sam nie. Przywodzi to na myśl Kerényiego rozróżnienie między *bios* (życiem jednostkowym) a *zoe* (żywiołem życia)⁶⁴⁹. Po drugie Zeus uwodzący niezliczone księżniczki nie jest samym bogiem, ale jego maską – prawdziwa postać boga to piorun. W taki sam sposób Nietzsche ocenił rolę boga winorośli w dramacie: „Dionizos ukazuje się w wielu postaciach, w masce bohatera walczącego i niejako uwikłany w sieć pojedynczej woli”⁶⁵⁰. Płynie z tego wniosek, że skrywającym swą prawdziwą naturę obrazem jest także Dionizos, za którym stoi, jak w tytule książki Kerényiego o tym bogu: „archetyp życia niezniszczalnego”. Nietzsche przekonywał w *Narodzinach tragedii*, że dionizyjskie upojenie: „stara się indywiduum zniweczyć i wyzwolić mistycznym poczuciem jedności”⁶⁵¹. Słusznie pobrzmiewają wobec tego słowa Nietzschego przytoczone na początku tego rozdziału – świat jest tylko boskim przebraniem.

To samo tyczy się całego panteonu Olimpijskiego. Ma on być estetyczną teodyceą, uwzniośleniem marnego, kruchego życia ludzi poprzez piękny pozór⁶⁵². Bogowie, choć wydają się ludzcy, nie przemijają. I na tej kontradycji polega właśnie apollińskie złudzenie: zjawisko, które trwa zamiast przemijać. Dzięki tej kojącej myśli życie staje się możliwe do zniesienia jako coś więcej niż przemijanie. Zdolność rozpoznania tego stanu rzeczy, dostrzeżenia iluzoryczności rzeczywistości to wspomniane już „uzdolnienie filozoficzne”, które prowadzi do upojenia żywiołem

⁶⁴⁸ Zob. A. Krokiewicz, *Studia orfickie*, Trzaska, Evert i Michalski, Warszawa 1947, s. 4-45.

⁶⁴⁹ Zob. rozdział II, sekcja 2.1.

⁶⁵⁰ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, s. 92.

⁶⁵¹ Tamże, s. 63.

⁶⁵² Zob. tamże, s. 66-67.

dionizyjskim – z jednej strony budzącego grozę, z drugiej przynoszącego rozkosz⁶⁵³. Sam Nietzsche wyraził to tak w *Narodzinach tragedii*:

Im bardziej spostrzegam w naturze owe przepotężne popędy artystyczne, a w nich dominującą tęsknotę za pozorem, za wybawieniem przez pozór, tym bardziej czuję się zmuszony do [przyjęcia] metafizycznego założenia, że prawdziwe bytowanie i prajedno, jako wiecznie cierpiące i pełne sprzeczności, dla swego ciągłego wybawienia potrzebują zarazem zachwycającej wizji, pełnego rozkoszy pozoru: pozór ten, w którym całkowicie tkwimy i z którego się składamy, jesteśmy zmuszeni odczuwać jako prawdziwie niebytujący, to znaczy jako nieustanne stawanie się w czasie, przestrzeni i przyczynowości, innymi słowy jako empiryczną realność⁶⁵⁴.

Świat fizyczny zdecydowanie nie jest zatem sferą nieprzemijalnego bytu na modłę tego opisywanego przez Parmenidesa, jest sferą stawania się. W twórczości artystycznej miałoby dochodzić do zderzenia apollinińskiego utęsknionego pozoru i tego, co dionizyjsko przypomina o kryjącej się za empiryczną realnością prajedni. Według Nietzschego dotychczas tylko w jednej formie sztuki elementy te spotkały się w trudnym do utrzymania stanie równowagi. Była to tragedia attycka⁶⁵⁵.

1.1.2. Tragedia attycka

Omówienie Nietzscheańskiego pojmowania tragedii greckiej należy rozpocząć od uwagi, że wszystkie mity – czy opowiedziane poprzez tę formę sztuki, czy w przeżyte w misteriach – są symboliką prawdy dionizyjskiej⁶⁵⁶, czyli wiedzy o przemijalności świata stawania się, który maskuje swoje źródło, wieczny byt. Tragedia ma więc podłoże religijne, tak jak i teatr w ogóle. To właśnie ateński Teatr Dionizosa (na zdjęciu poniżej), gdzie Tespis wystawił pierwszą zapamiętaną przez historię tragedię w 534 roku p.n.e., uznawany jest za miejsce narodzin teatru, zarówno jako formy dramatycznej, jak i architektonicznej. Z perspektywy historii estetyki natomiast tragedię wywodzić należy z chóru⁶⁵⁷. W wykonywanych przez chór dytyrambach – pieśniach na cześć Dionizosa – pobrzmiewały echa orfickiego mitu o rozszarpaniu Zagreusa. Ale, jak uzupełniła ten

⁶⁵³ Zob. tamże, s. 61.

⁶⁵⁴ Tamże, s. 68.

⁶⁵⁵ Zob. tamże, s. 59.

⁶⁵⁶ Zob. tamże, s. 93.

⁶⁵⁷ Zob. tamże, s. 78.

ogląd Rolka, Dionizosa w najpierwotniejszej formie obrządku reprezentował kozioł, który następnie był składany w ofierze⁶⁵⁸, co oznacza, że bóg miał korelat fizyczny, a nie tylko występował w sferze symbolicznej.

Ilustracja 20. Ruiny Teatru Dionizosa na południowym zboczu Akropolu



Źródło: zdjęcie własne.

W szerszym sensie o poprzednikach tragedii i alternatywach dla dytyrambów pisał Nietzsche, odwołując się do pieśni ludowej, w której „artystyczny popęd natury” wyraża się przede wszystkim w melodii. Jest ona „pierwotna i powszechna, dlatego też może podlegać licznym obiektywizacjom w licznych tekstach”⁶⁵⁹. Dobrą ilustracją dla polskiego odbiorcy – w miejsce tej przedstawionej przez Nietzschego, która dziś jest już nieczytelna – będzie zaśpiew biesiadny *Oj dana, oj dana*. Słowa są tu mało istotne, nie składają się na ciąg narracyjny, a wręcz bywają improwizowane adekwatnie do okoliczności, na przykład stanowią przytyki do pary młodej, podczas gdy naczelna i niezmienna pozostaje melodia. Z powodu tego, że słowa dopasowują do melodii, a nie odwrotnie, pieśń ludowa stanowi przeciwieństwo eposu homeryckiego, gdzie to treść werbalna gra pierwsze skrzypce, a muzyka stanowi tylko potencjalne tło. Sama melodia

⁶⁵⁸ Zob. M. Rolka, dz. cyt., s. 34. Autorka wspomina w tym miejscu również o tym, że Nietzsche przejął wizję tragedii jako wypadkowej apollińskości i dionizyjskości od Ryszarda Wagnera.

⁶⁵⁹ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, s. 75.

dionizyjska może budzić podobne nastroje w ludziach niezależnie od używanego przez nich języka, ponieważ wszelkie opatrzenie jej słowem/obrazem jest tylko dowolnym dodatkiem. Nietzsche podsumował tę część swoich rozważań następującymi słowami: „Zgodnie z tą wiedzą tragedię grecką musimy rozumieć jako chór dionizyjski, który ciągle na nowo wyładowuje się w apollińskim świecie obrazów”⁶⁶⁰. Niewerbalna w swej istocie pieśń ludowa należy przez to do sfery dionizyjskiej, a polegający zupełnie na fabule epos, ledwie podszyty muzyką, do apollińskiej.

Jako typowego dionizyjskiego artystę Nietzsche wskazał flecistę Olimposa, który nie komponował żadnej poezji⁶⁶¹. Gdzie indziej zaznaczył zaś, że: „Muzyk dionizyjski jest, bez jakiegokolwiek obrazu, zgoła tylko samym prabólem i praoddźwiękiem”⁶⁶². W uniesieniu dionizyjskim nie musi jednak brać udziału wyłącznie muzyk. Do doświadczenia prajedni prowadzić może, poza harmonią dźwięków dytyrambu dionizyjskiego, rytualny taniec lub orgia⁶⁶³, w których jednostka miałaby zatracać poczucie własnej odrębności. Wtedy – jak poetycko przedstawił to Nietzsche – człowiek przemienia się w na wpół dzikiego satyra (na zdjęciu poniżej, obok jego rzymski odpowiednik faun – jak przedstawiona wyżej rzeźba Sylena pozbawieni cech zwierzęcych), czyli pozostającego w stanie mistycznym „geniusza natury”⁶⁶⁴. Wprawdzie zatracanie się w „prazjawisku dramatycznym”⁶⁶⁵ może okazać się trudne do wzięcia na poważnie ze względu na mistyczną otoczkę, ale w dzisiejszym języku naukowym funkcjonują terminy związane z podobnymi zjawiskami. W estetyce będzie to „immersja”, w psychologii „przepływ” (ang. *flow*). Choć różnią się w szczegółach, oba oznaczają nie tylko puszczenie w niepamięć bezpośredniego otoczenia, ale wręcz zatracenie samoświadomości i poczucia czasu na rzecz oglądanego filmu, rozgrywanej gry czy ogólnie wykonywania absorbującego zadania⁶⁶⁶.

⁶⁶⁰ Tamże, s. 84.

⁶⁶¹ Zob. tamże, s. 76.

⁶⁶² Tamże, s. 72.

⁶⁶³ Zob. tamże, s. 63-65.

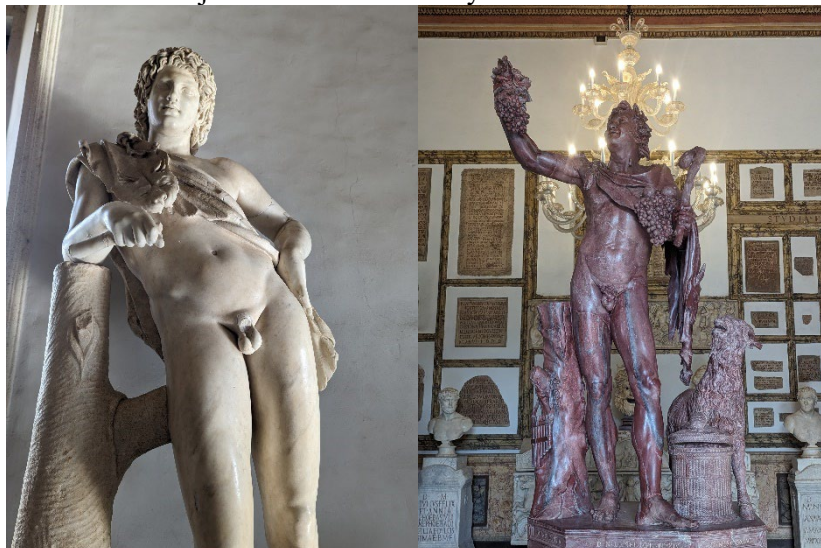
⁶⁶⁴ Zob. tamże, s. 83.

⁶⁶⁵ Zob. tamże, s. 84.

⁶⁶⁶ Pojęcie przepływu jako stanu euforii i kompletnego oddania się wykonywanej czynności opisał Mihály Csíkszentmihályi w książce *Flow. The Psychology of Optimal Experience*.

Ilustracja 21. Odpoczywający satyr (*periboêtos*)⁶⁶⁷

Ilustracja 22. Faun w czerwonym marmurze



Źródło: zdjęcie własne.

Źródło: zdjęcie własne.

Psychologiczny opis tego stanu przedstawił Nietzsche, odwołując się do interpretowanej przez Schopenhauera Kantowskiej koncepcji przeżycia estetycznego, czyli bezinteresownego, kompletnie nieinstrumentalnego obcowania z przedmiotem. We „wzruszeniu duchowym” uniesienia lirycznego mieszają się dwa porządki: estetyczny – w postaci „czystego oglądu” i nieestetyczny – jako „osobiste zainteresowaniem celem”, ale po całym doświadczeniu pozostaje wyłącznie ten drugi⁶⁶⁸. Dlatego człowiek jako jednostka jest tylko wytworem czystej sztuki, nie zaś jej twórcą. Słowa Nietzschego: „Geniusz zna tę wieczną istotę sztuki tylko o tyle, o ile w akcie płodzenia artystycznego stapia się z tym praartystą świata; w tym stanie przypomina on bowiem zadziwiająco niesamowity obraz z bajki, który może obracać oczami i oglądać samego siebie; teraz jest on jednocześnie podmiotem i przedmiotem, jednocześnie poetą, aktorem i widzem”⁶⁶⁹.

⁶⁶⁷ Słynna w starożytności rzeźba przedstawiająca odpoczywającego satyra, noszącego skórę dzikiego kota – Dionizos bywał przedstawiany w towarzystwie pantery. Brak cech zwierzęcych, choć opisy mityczne wspominają o koźlich rogach, brodzie i nogach. Ze zbiorów Muzeów Kapitołińskich. Marmur, kopia rzymska z II wieku, oryginał przypisywany Praksytelesowi z Aten. Co ciekawe, nordycka bogini Freja także bywała przedstawiana w towarzystwie dzikich kotów. Być może pod wpływem tego wyobrażenia?

⁶⁶⁸ Zob. tamże, s. 74-75.

⁶⁶⁹ Tamże, s. 75.

Coincidentia oppositorum, a dokładniej jedność oglądającego i oglądanego, jest fundamentalnym elementem doświadczenia mistycznego, którego treść staje się niemożliwa do przekazania po ustąpieniu fenomenu. Nietzsche wspominał o tym (w ważnym ustępie do którego później odniósł się Colli) jako efekcie filozofowania w ogóle:

Zachwycenie dionizyjskiego stanu, unicestwiającego zwyczajowe ograniczenia i granice istnienia, zawiera bowiem w swoim trwaniu element **letargiczny**, w którym pograża się wszystko, co w przeszłości zostało osobiście przeżyte. Ta przepaść zapomnienia oddziela od siebie świat rzeczywistości codziennej i świat rzeczywistości dionizyjskiej. Gdy jednak ta codzienna rzeczywistość pojawia się znowu w świadomości, odczuwa się ją ze wstrętem. Owocem tych stanów jest ascetyczny, negujący wolę nastrój. Pod tym względem człowiek dionizyjski przypomina Hamleta: obaj wejrzeni prawdziwie w istotę rzeczy, **poznali**, a działanie staje im się wstrętne, gdyż nic nie może ono zmienić w wiecznej istocie rzeczy⁶⁷⁰.

Wobec tych słów powinny być jasne powody, dla których Nietzsche nazwał korespondujący z nimi światopogląd pesymistycznym. W sferze sztuki, a nie religii, konieczne jest dlatego złagodzenie przeżycia przez wprowadzenia elementów apolińskich. Skonkretyzowany w postaci symbolu bohatera dramatycznego Dionizos jest „snem”, apolińską maską, która łagodzi⁶⁷¹. O artystycznych treściach w zastępstwie tych mistycznych przeczytać można w *Narodzinach tragedii*:

są koniecznymi wytworami spojrzenia skierowanego we wnętrze i straszliwość natury, niejako świetlistymi plamami mającymi uleczyć naruszony grozą nocy wzrok. Tylko w tym sensie wolno nam sądzić, że trafnie rozumiemy poważne i znaczące pojęcie »greckiej pogodności«; tymczasem fałszywe pojęcie pogodności, w stanie [niczym] niezagrożonego zadowolenia, spotykamy na wszystkich drogach i ścieżkach współczesności⁶⁷².

Nietzsche odrzucał optymizm – tak przypisywany Hellenom, jak i w ogóle – z powodu jego powierzchowności. Życie pozbawione tragiczności, będącej wyrazem ciągłego unicestwiania jednostki przez naturę, a także nieuchronnego powrotu do prajedni, jest tylko kojącym pozorem⁶⁷³. Dla jego pełnego przeżywania potrzebna jest równowaga pozoru i prawdy, osiągnięta w tragedii. Baran zauważył, że w tej formie sztuki okropność i absurd życia jednostkowego zostają uwzniośnione dzięki byciu tylko symbolami, oddającymi prawdę przez pozór. Nie są prawdziwe, są prawdopodobne.

⁶⁷⁰ Tamże, s. 81.

⁶⁷¹ Zob. tamże, s. 85-86.

⁶⁷² Tamże, s. 87.

⁶⁷³ Zob. B. Baran, *Metafizyka tragedii*, s. 9-10.

Dodał również, że wbrew temu, co twierdził sam Nietzsche, nie zatrzymał się on na „olimpijskiej teodycei”, estetycznym uzasadnieniu świata, ale tak właściwie podał dla swej koncepcji uzasadnienie metafizyczne. Sztuka dionizyjska ma wzbudzać „żądę życia” jednostkowego dzięki przyjęciu wyzwania związanego ze znoszeniem okrucieństwa bytowania jako zjawiska (*bios*, stawania się) i nieprzemijalnością życia w ogóle (*zoe*, bytu)⁶⁷⁴. Być może stosowniej byłoby jednak uznać to uzasadnienie za etyczne.

Jaką przyczynę zaniknięcia tragedii i konieczności przywrócenia jej za sprawą kompozycji Wagnera podał Nietzsche? Śmiercią tragedii była „nowsza komedia attycka” Eurypidesa⁶⁷⁵. Wątek ten został omówiony dalej.

1.1.3. Melocentryzm jako załączek perspektywizmu

Powyższa koncepcja ma istotne konsekwencje dla oceny wartości języka dokonanej przez Nietzschego. Jak zauważył Banasiak, charakterystyczne dla stanowiska Nietzschego z okresu *Narodzin tragedii* jest zanegowanie prymatu słowa, logocentryzmu, na rzecz melocentryzmu, co miało stać się zaczątkiem jego „dekonstrukcyjnego” podejścia do metafizyki⁶⁷⁶. Być może ten sąd noszący znamiona postmodernistycznej interpretacji francuskiej idzie zbyt daleko w stosunku do metafizyki⁶⁷⁷, lecz wciąż niewątpliwie trafna jest ocena nieadekwatności słowa do wyrażania sensu muzyki. Nietzsche pisał o tym tak:

Światowej symboliki muzyki nie można w żaden sposób wyczerpać mową właśnie dlatego, że odnosi się ona symbolicznie do prาสprzecznosci i prabólu w sercu prajedni, symbolizuje przeto sferę, która leży ponad i przed wszelkim zjawiskiem. Względem niej każde zjawisko jest raczej tylko przenosią: dlatego też język, jako organ i symbol zjawiska, nigdy i nigdzie nie potrafi zwrócić najgłębszego wnętrza ku zewnątrz, lecz pozostaje zawsze, skoro wdaje się w naśladowanie muzyki, tylko w zewnętrznym kontakcie z muzyką, podczas gdy żadna wymowa liryczna nie przybliży nam ani o krok jej najgłębszego sensu⁶⁷⁸.

⁶⁷⁴ Zob. tamże, s. 13.

⁶⁷⁵ Zob. tamże., s. 93-95.

⁶⁷⁶ Zob. B. Banasiak, *Narodziny filozofa z ducha Schopenhauera i Dionizosa*, s. 41, [w:] F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*.

⁶⁷⁷ Zob. rozdział I, sekcja 3.2.1; rozdział II, sekcja 4.3.

⁶⁷⁸ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, s. 77-78.

W świetle poprzednich ustaleń nie powinno dziwić, że język jako symbol nie jest narzędziem poznania prawdy. Rzutuje to na późniejszą Nietzscheańską wizję samej prawdy i filozofowania. W innym tekście z tego okresu, *Filozofii w tragicznej epoce Greków*, Nietzsche omawiając to zagadnienie, odciął się od rzeczy samej w sobie, a skupił na fenomenach. Jego krytyka języka wybrzmiała wówczas następująco:

Za pomocą słów i pojęć nigdy nie przedostaniemy się za ścianę relacji do jakiejś bajkowej prapodstawy rzeczy, i nawet w czystych formach zmysłowości i intelektu, w przestrzeni, czasie i przyczynowości nie osiągamy nic, co przypominałoby jakąś *veritas aeterna*. Podmiot bezwzględnie nie może nic wiedzieć ani poznawać poza sobą samym [...] poznawanie i byt są sferami w najwyższym stopniu się wykluczającymi⁶⁷⁹.

W późniejszych pismach Nietzsche zajął znowu to stanowisko. Odrzucił „bajkową prapodstawę rzeczy”, a co ważniejsze – również *veritas aeterna*, prawdę obiektywną, *episteme*. Dla wyłożenia podobieństw i różnic z filozofią Collega podążenie tym szlakiem będzie o wiele bardziej pomocne aniżeli dalsze zajmowanie się poglądami Nietzschego na język i muzykę, o czym napisano już wiele⁶⁸⁰. Zamiast tego w poniższym tekście wybrana została droga *doksy*, ostatecznie prowadząca w tym przypadku do perspektywizmu.

1.1.4. Perspektywizm jako wyraz filozofii życia

W notatce dotyczącej stylu pisarskiego Ajschylosa terminy „maska” i „perspektywizm” występują zaraz po sobie jako wyraz tego co plastyczne, w przeciwieństwie do „muzyki [która] jest wszystkim”⁶⁸¹. Poza tym we wstępie do *Poza dobrem i złem* filozof nie pozostawił złudzeń odnośnie do istotności perspektywizmu dla swojej działalności intelektualnej, nazywając go „podstawowym warunkiem wszelkiego życia” oraz przeciwstawiając filozofii dogmatycznej, za przykład której podał platonizm. W przedmowie do *Ludzkie, arcyludzkie* z kolei podkreślił, że wszelkie „za” i „przeciw”, zatem wszelka argumentacja, a w logicznym rozwinięciu filozofowanie jest skazane na „konieczną niesprawiedliwość” perspektywy, która wynika bezpośrednio z życia⁶⁸².

⁶⁷⁹ Tenże, *Filozofia w tragicznej...*, s. 119.

⁶⁸⁰ Zob. monografię zbiorową *Nietzsche – muzyka i język*, red. A. Gemela, J. Wroński, Wydawnictwo Przypis, Łódź 2016, a w szczególności krytyka języka jako krytyka racjonalności – P. Pieniążek, *Życie i drętwa: język u Rousseau i Nietzschego*, s. 25-48, a także A. Kucner, *Fizjologia i metafizyka. Język u Nietzschego*, s. 49-63. Poza tym zob. Sh. Ronen, *Nietzsche and Wittgenstein. In Search of Secular Salvation*, Academic Publishing House DIALOG, Warsaw 2002, s. 96-106.

⁶⁸¹ Zob. F. Nietzsche, NF-1872,21[2].

⁶⁸² Zob. tenże, *Menschliches Allzumenschliches I: Vorrede*, § 6.

W tym miejscu Nietzsche przypatrywał się perspektywiczności w kontekście uznania obowiązywania pewnych cnót oraz hierarchii wartości, podsumowując te rozważania: „»Powinieneś« — wystarczy, wolny duch wie już, którego »powinieneś« nasłuchiwał, a również co teraz może, co teraz wreszcie mu — wolno”⁶⁸³. Powinność nie obowiązuje wobec tego w sposób absolutny, a jedynie z pewnej perspektywy. Ilustrowanie przewyciężenia konwencjonalnej moralności słowem „powinieneś” budzi naturalnie skojarzenia z głośnym rozdziałem *O trzech przemianach z Tako rzecze Zaratustra*⁶⁸⁴, gdzie ów motyw wykorzystany został dokładnie w ten sam sposób.

„Życie” natomiast oznaczać ma w tych rozmyślaniach elementy pomijane przez filozofów poszukujących *episteme*, obiektywnej wiedzy, takie jak wola czy afekty – ich usunięcie Nietzsche nazwał niedelikatnie „kastrowaniem” intelektu⁶⁸⁵. Wskazał za to na poznawanie jako źródło przyjemności i poczucia intelektualnej wyższości, a także podkreślił jego rolę w przewyciężaniu starych idei⁶⁸⁶. Jednocześnie opowiedział się przeciw kantowskiemu „bezinteresownemu oglądowi”, świadcząc na rzecz różnorodności perspektyw „afektywnych interpretacji”⁶⁸⁷.

Poznanie autentyczne było dla niego zawsze perspektywiczne, odrzucające w zasadzie samą ideę aperspektywicznej obiektywności, a w konsekwencji korespondencyjną teorię prawdy, na rzecz quasiobiektywności będącej złożeniem wielu indywidualnych perspektyw. Prowadzi to do wniosku, że późny Nietzsche – w jaskrawym przeciwieństwie do wczesnego – pozostawał specyficznym realistą epistemologicznym, gdyż prawda miała dla niego wiele punktów oparcia w rzeczywistości zmysłowej. Nie pociągnęło to za sobą realizmu metafizycznego, ponieważ istnienie bytu zostało odrzucone, przez co prawda również nie może zostać uznana za permanentną. Słowami Nietzschego wyrażone zostało to wprost: „nie ma wiecznych faktów, tak jak nie ma absolutnej prawdy”⁶⁸⁸. Nie jest to wcale zachęta do kroczenia

⁶⁸³ Tamże.

⁶⁸⁴ Zob. tenże, *Also sprach Zarathustra I: Von den drei Verwandlungen*.

⁶⁸⁵ Zob. tenże, *Z genealogii moralności*, [w:] F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie*. Tom 5: *Poza dobrem i złem*. *Z genealogii moralności*, tłum. Paweł Pieniążek, Łódź 2018, Wydawnictwo Oficyna, s. 301.

⁶⁸⁶ Zob. tenże, *Menschliches Allzumenschliches I*, § 252.

⁶⁸⁷ Według R. Laniera Andersona to stanowisko jest zainspirowane „znaturalizowanym, opartym na psychologii” przekształceniem teorii poznania Kanta przez Friedricha Langego, Ernsta Macha oraz Gustava Teichmüllera. Zob. R. Lanier Anderson, dz. cyt.

⁶⁸⁸ F. Nietzsche, *Menschliches Allzumenschliches I*, §2.

ścieżką sceptycyzmu, którą filozof odrzucił jako formę tchórzliwej dekadencji, a zarazem dogmatyzmu – nie lepszą zresztą niż absolutyzm⁶⁸⁹.

Jaką taktykę rekomendował więc uprawiającym filozofię czy poszukiwaczom wiedzy prawdopodobnej rozumianej jako *doksa*? Porównanie symptomów ustalonych na gruncie subiektywnych dociekań w zakresie badanych zjawisk i wytworzenie wiedzy prawdopodobnej. Nie wymaga to wcale wielu współpracujących podmiotów, a jedynie pewnej elastyczności intelektualnej, z czego najlepiej zdaje sprawę wyjątek z *Jutrenki*: „Lińcie się! – Wąż, który nie może zrzucić skóry, ginie. Tak samo duch, który nie podoła zmienić swych opinii, przestaje być duchem”⁶⁹⁰.

Poczynione tutaj uwagi na temat dualistycznej ontologii fenomenów i *noumenu* oraz języka jako symbolu tego, co niewyrażalne, a nawet perspektywizmu mają pewne odniesienie do myśli Collego. Ukazanie, jak ta relacja wygląda w szczegółach wymaga powrotu do wykreowanego przez niego wizerunku Apollina.

1.2. Zagadka Collego

Rolka zarzuciła Collemu, że niesłusznie skrytykował Nietzschego, zastępując przeciwieństwo „dionizyjskiego poznania i apollińskiej sztuki” przez „dionizyjską bezpośredniość życia i apollińskie poznanie”, co uzasadniła jak poniżej:

„Dionizyjskość pojęta jako rzecz sama w sobie uniemożliwia jednostkowy akt poznawczy, ponieważ w jej doświadczeniu rozpada się samo indywiduum. [...] Nietzsche wyraźnie przeciwstawia życie poznaniu, reprezentowanemu przez pierwiastek sokratyczny, w związku z czym Apollo nie może zostać utożsamiony z żadną formą pojęciowej schematyzacji”⁶⁹¹.

Wniosek płynie z tego taki, że poznanie nie jest możliwe ani poprzez doświadczenie mistyczne, ani poprzez empirię, związaną przecież z życiem. Nie może tu być mowy o poznaniu prawdy, a jedynie czegoś do niej podobnego ze względu na symboliczność mowy. Problematiczne natomiast wydaje się zupełne rozdzielenie Sokratesa i apollińskości, która przecież ma stanowić zobrazowanie muzyki, ujęcia jej w słowa i pojęcia. Ale wynika to z nieścisłości samego Nietzschego.

⁶⁸⁹ Hales, S.D. (2020). Nietzsche's Epistemic Perspectivism. In: Crețu, AM., Massimi, M. (eds) Knowledge from a Human Point of View. Synthese Library, vol 416. Springer, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-030-27041-4_2, s. 22.

⁶⁹⁰ F. Nietzsche, *Morgenröthe*: § 573.

⁶⁹¹ M. Rolka, dz. cyt., s. 29-30.

Po pierwsze doszedł do wniosku, że Eurypides odrzucił dionizyjskość, odżegnując się od mitu, a w jego miejsce wprowadzając „maskę codzienności”⁶⁹², po drugie zastąpił Apollina jako przeciwnika Dionizosa – Sokratesem⁶⁹³. Komedie Eurypidesa charakteryzować miałyby „estetyczny sokratyzm”, czyli podporządkowanie sztuki rozumowi – *nous* Anaksymandra⁶⁹⁴, zwalczającemu pozór i obojętnemu na to, czego nie jest w stanie ogarnąć, a zatem definitywnie na wszelkie skłonności mistyczne. Nasuwają się trzy pytania. Czy sztuka będąca pozorem rzeczywistości zmysłowej, a więc pozorem apollińskiego pozoru, nie jest raczej przedłużeniem tego „popędu artystycznego”, doprowadzeniem go do skrajności, nie zaś jego zaprzeczeniem? W celu zrobienia miejsca na estetyczny sokratyzm Nietzsche zaczął pojmować w tym miejscu apollińskość jako maskę dionizyjskości, a nie maskę w ogóle. Czy logiczne, sokratejskie dociekanie pojęć ogólnych nie operuje słowem, narzędziem człowieka określonego za sprawą apollińskiej zasady jednostkowości, najwyższego z pozorów? Tak uważał Colli. Czy *nous*, wraz z *apeironem* Anaksymandra i bytem Parmenidesa nie należy do tej klasy *arché*, która odległa jest od żywiołów innych presokratyków, ale tak właściwie stanowi wariant ukrytego poza zjawiskami prajednego? Na to pytanie Colli również dał odpowiedź pozytywną⁶⁹⁵.

„Dionizyjska bezpośredniość życia i apollińskie poznanie” natomiast są pomysłami, które znakomicie współgrają z propozycjami Nietzschego, jako że ten poświęcił uwagę opisaniu możliwości pewnego doświadczenia, a Colli skupił się na warunkach jego zakomunikowania. Nazwanie propozycji tego drugiego „apollińskim poznaniem” nie jest uzasadniona, ponieważ koncepcja związanej z tym bogiem zagadki jest zwyczajnie bardziej złożona.

1.2.1. Inny Apollo

Colli zaczął wprowadzić swój wywód w tym samym miejscu, co Nietzsche, w archaicznej Grecji, ale nie podążył wyznaczoną przez niego drogą. Wypada przypomnieć, że z *Narodzin tragedii* zaczerpnął wielokrotnie krytykowaną ideę misteryjnego Dionizosa stanowiącego centralną postać *epoptei*⁶⁹⁶. Według Nietzschego śpiew epoptów

⁶⁹² Zob. F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, s. 95-98.

⁶⁹³ Zob. tamże, s. 99.

⁶⁹⁴ Zob. tamże, s. 101-103.

⁶⁹⁵ Zob. G. Colli, *Filozofia ekspresji*, s. 143.

⁶⁹⁶ Zob. rozdział I, sekcje 2.2.1., 2.2.3, rozdział II, sekcja 1.

zwiastował odrodzenie boga rozdartego na kawałki, już nie jako jednostki, ale w postaci „kresu indywiduacji”⁶⁹⁷ (a więc *zoe*). Uzupełnienie mitu z *Narodzin filozofii* nie wniosło istotnych zmian. Do orfickiego mitu o Zagreusie Colli dodał interpretację przegładania się młodego boga w lustrze, w którym jego odbiciem jest świat w swoim bogactwie jednostek. Zakomunikował tym samym ideę wielości skrywającej jedność⁶⁹⁸. Odczytując mit w ten sposób, opowiedział się za tym, co wczesny Nietzsche nazywał prajednym, późny odrzucał w zupełności, a sam Colli nazywał bezpośredniością. W tym miejscu postrzeganie Collego jako interpretatora Nietzschego napotyka kolejną trudność, gdyż odnosić mogłoby się to co najwyżej do omawianego tu okresu twórczości. Poza tym metoda Collego w tym zakresie polegała przede wszystkim na badaniach filologicznych, jak ustalono wcześniej⁶⁹⁹. Pod względem tematycznym Colli jest wobec tego spadkobiercą Nietzschego, tworzącym w dialogu z nim, a nie jedynie jego interpretatorem.

O wiele więcej uwagi autor *Narodzin filozofii* poświęcił reinterpretacji roli Apollina. Jak zaznaczono na końcu poprzedniego rozdziału, cechą wspólną obu bogów jest mania, dlatego: „Apollo nie jest bogiem miary i harmonii, ale bogiem opętania i szaleństwa. Tymczasem Nietzsche utrzymywał, że szaleństwo jest domeną jedynie Dionizosa, a ponadto opisywał je jako upojenie”⁷⁰⁰. Włoski filozof wskazał także na nordyckie i azjatyckie korzenie pana wyroczni⁷⁰¹, co podkreślić miało jego powiązanie z tradycjami szamańskimi:

„Nietzsche nie dostrzegł w nim Likiosa z azjatyckim łukiem, ogłuszającym swym brzękiem, podobnie jak nie dostrzegł w nim Hiperborejczyka, natchnionego i szamańskiego, którego czcił Pitagoras. Jaśniejący aspekt boskiej postaci, olśniewającej blaskiem słońca i wspaniałością sztuki, więc cechę Apollina prawdopodobnie przydaną mu później, wysunął na plan pierwszy”⁷⁰².

Colli z pewnością miał rację, jeśli chodzi o różnicę w postrzeganiu niszczycielskiego aspektu boga, o którym Nietzsche pisał tak: „nawet gdy spogląda gniewnie i niechętnie, kładzie się na nim świętość pięknego pozoru”⁷⁰³. Pewne zastrzeżenia może budzić jednak

⁶⁹⁷ Zob. F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, s. 92.

⁶⁹⁸ Zob. G. Colli, *Filozofia ekspresji*, s. 106-107; tenże, *Narodziny filozofii*, s. 41, tenże, *Po Nietzschem* oraz Ch. Colli Staude, *Friedrich Nietzsche...*, s. 67.

⁶⁹⁹ Zob. rozdział II, sekcja 4.4.

⁷⁰⁰ G. Colli, *Narodziny filozofii*, s. 30.

⁷⁰¹ Zob. tamże, s. 29.

⁷⁰² Tenże, *Po Nietzschem*, s. 42.

⁷⁰³ F. Nietzsche, *Światopogląd dionizyjski*, s. 48; por. Ch. Colli Staude, dz. cyt., s. 69.

odmówienie Nietzschemu widzenia w Apollinie postaci szamańskiej. Napisał bowiem wprost, że do domeny boga należało przepowiadanie przyszłości, ale potraktował wróżbiarstwo na równi z innymi pozorami czyniącymi życie znośnym⁷⁰⁴. Wyjaśnienie rozdzielania manii i przepowiedni kryje się w przytoczonej przez Rolkę wzmiance Erwina Rohdego o tym, że pierwotnie wieszczbiarstwo apollińskie było tłumaczeniem znaków i nie nosiło cech manicznych, a włączenie w tę tradycję ekstazy było dopiero wpływem kultu dionizyjskiego. Zwyczaje związane z obrzędami apollińskimi złagodziły natomiast orgiastyczny charakter oddawania czci bogu wina⁷⁰⁵.

U Collego Apollo nie jest wcale bogiem sztuki wizualnej, złudzeń i pocieszenia równoważącym światopogląd pesymistyczny (dionizyjski), jest raczej symbolem wiedzy tajemnej. Do wymienionych przez Nietzschego przymiotów – przychylnych człowiekowi i symbolizowanych przez lirę – dołączył przede wszystkim aspekt okrucieństwa, symbolizowany przez łuk⁷⁰⁶. Wreszcie zniuansowany został sam pozór, pozostając wprawdzie zapośredniczeniem wiedzy, symbolem, ale również wiążąc się z odroczonymi zdarzeniami, więc zarówno kulturowo z wróżbą, jak i epistemologicznie z czasem. Colli wyłożył znaczenie imienia Apollina jako „niszczący w całości”, dostrzegł w nim złowrogię boga „dosięgającego z daleka”⁷⁰⁷, a także, co warto podkreślić jeszcze raz, boga szaleństwa na równi z Dionizosem⁷⁰⁸. W jego domenę znajdują się szal poetycki i proroczy. Ten drugi skutkuje zresztą kluczowymi dla greckiego krajobrazu religijnego wyroczniami, na czele z delficką⁷⁰⁹. W sferze Dionizosa pozostają natomiast szal erotyczny i misteryjny – w tej kwestii podążył Colli za uwagami Sokratesa z Platońskiego *Fajdrosa*, dokonując pewnej modyfikacji: „A boski szal wedle czterech bóstw na czteryśmy części podzielili i prorocze natchnienia przypisaliśmy Apollinowi, Dionizosowi mistyczne, Muzom zaś poetyckie, a o czwartym szale od Afrodyty i Erosa”⁷¹⁰. Skoro Muzy podlegały Apollinowi, a kult dionizyjski był orgiastyczny jest to uproszczenie uzasadnione.

Połączone manią pierwiastki nie zawsze pozostają w zgodzie. Dwaj bogowie ścierają się między innymi w micie o Labiryncie (za pomocą symbolizujących ich

⁷⁰⁴ Zob. tenże, *Narodziny tragedii*, s. 60.

⁷⁰⁵ Zob. M. Rolka, dz. cyt., s. 37.

⁷⁰⁶ Zob. G. Colli, *Po Nietzsche*; tenże, *Narodziny filozofii*, s. 46.

⁷⁰⁷ Zob. tenże, *Po Nietzsche*, s. 44.

⁷⁰⁸ Zob. tenże, *Narodziny filozofii*, s. 44-45.

⁷⁰⁹ Zob. tamże, s. 25-26.

⁷¹⁰ Platon, *Fajdros*, s. 38 <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/platon-fajdros.pdf> [dostęp 13.04.2025].

bohaterów), w postaci Orfeusza oraz w micie o zawodach Marsjasza z Apollinem⁷¹¹. Ta nowa dynamika znalazła odzwierciedlenie także w rozumieniu tragedii przez Collego: „Zamiast uznawać tragedię grecką za przeciwieństwo i harmonię pierwiastków apollińskiego i dionizyjskiego, można ją uznać za *pathos*, za odzwierciedlenie zagadki i hieroglifu”⁷¹².

1.2.2. Przeżycie czystej wewnętrzności

U Collego prajedno ma podobny status, co u Nietzschego, lecz nazywane jest przede wszystkim głębią lub bezpośredniością. W całości pozostaje ukryte, zdradzając pewne swoje aspekty w zapośredniczony sposób. Podobny mechanizm opisuje Nietzsche w *Narodzinach tragedii*: apollińskie zjawisko jest „wiecznie osiąganym celem” dionizyjskiego prajednego, jego wybawianiem się z przepelnienia własną mocą przez pozór⁷¹³. Celem bytu transcendentnego jest zatem, używając terminu Collego, ekspresja – wyrażanie się. Ten wyraz rzeczywistości przebijającej się spoza iluzji zjawisk pozostaje zawsze fragmentaryczny, częściowo wciąż zasłonięty, w czym Nietzsche z pewnością dopatrywałby się apollińskości. Nie uważał mimo wszystko apollińskiego pozoru za nieprzewycięzalny w ramach pozbawionej mistycznych doświadczeń codzienności: „przy najbardziej nawet realnym życiu tej onirycznej rzeczywistości mamy wszakże mgliste poczucie jej pozoru”, a zasłona „nie może zupełnie zakrywać podstawowych form rzeczywistości”⁷¹⁴. Dopuszczał jednak możliwość kompletnej ignorancji — naiwny realizm to „pełne zwycięstwo iluzji apollińskiej”.

Colli również dostrzegł w naszej codzienności przewagę pozoru. Jednym ze sposobów wyrwania się z iluzji jest według niego zagadka. W rozważania o niej wprowadzić mogą uwagi Nietzschego dotyczące środków stosowanych w komedii Eurypidesa: „chłodne myśli paradoksalne – zamiast apollińskiego oglądu – i ogniste afekty – zamiast dionizyjskiego zachwyty”⁷¹⁵. Zagadka jest bowiem z jednej strony grą językową, z drugiej śmiertelnym wyzwaniem.

⁷¹¹ Zob. tamże, s. 37-40.

⁷¹² Tamże, s. 97.

⁷¹³ Zob. F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, s. 69.

⁷¹⁴ Tenże, *Światopogląd dionizyjski*, s. 47.

⁷¹⁵ Tenże, *Narodziny tragedii*, s. 100.

W tym miejscu zaznaczyć należy, że dla Collego rozważanym problemem jest nie tyle postrzeganie zmysłowe, co sposób działania umysłu. W jego koncepcji kształtowanie podmiotu zaczyna się w pamięci. Tu mamy do czynienia z rozruchem procesu abstrahowania informacji z doznań zmysłowych. Wreszcie empiria zostaje całkowicie przesłonięta pojęciami, co zubaża doświadczenie człowieka⁷¹⁶. Wybicie się z takiego sposobu postrzegania umożliwia nie tylko muzyka, ale i zagadka ukazująca uwikłanie jednostki w język i niedoskonałość języka jako narzędzia poznawczego.

Collego więzienie struktury pojęć jest ze wszech miar indywidualne, wręcz osobiste, co stanowi o odrębności od teorii Nietzschego, który w okresie *Narodzin tragedii* uważał apolliński pozór za obowiązujący na poziomie uniwersalnym. Colli natomaist strony zainteresowany jest właśnie indywidualnym doświadczeniem — tak iluzji, jak i prawdy⁷¹⁷. Indywidualna dionizyjskość (*intimità dionisiaca*), o której Colli Staude wspomniała w książce porównującej obu filozofów⁷¹⁸ jest pożądanym efektem wyrwania się z pułapek poznawczych struktur własnego umysłu. Początkowo Colli używał określenia „pura interiorità” (czysta wewnętrzność)⁷¹⁹, gdy opisywał stan pozwalający presokratykom na kontakt z mądrością przez introspekcję prowadzącą do zatracenia poczucia odrębności podmiotu i przedmiotu postrzegania („uczucie i wola pozbawione obrazów”⁷²⁰) – konsekwencją było chociażby dostrzeżenie przez Heraklita wspólnego elementu tak w sobie, jak i w naturze, a następnie apollińskie ubranie go w słowo: *logos*⁷²¹. Takie przeżycie (*vissutezza*) było wynikiem „intuicji mistycznej”. Późniejsze określenie tego samego zjawiska to „kontakt metafizyczny”, czyli nieuchwytny moment zetknięcia się umysłu z głębią. Kontakt ten nie pozwala na poznanie rzeczy samej w sobie, a jedynie na dotkliwe odczucie istnienia czegoś poza zasłoną doświadczeń — tak przetworzonych przez umysł oraz ubranych w pojęcia, jak i odbieranych zmysłami.

Colli uważał bowiem doświadczenie misterii i tragedii za warunek wstępny poznania, a nie poznanie samo — jego słowami: „dopiero wówczas, gdy zostaje zerwana

⁷¹⁶ Zob. G. Colli, *Filozofia ekspresji*, s. 67-70, 79-83.

⁷¹⁷ Skoro podmiot miałby zatracić się w przedmiocie doznania mistycznego, wydaje się mimo wszystko nie mieć znaczenia, czy mowa jest o jednostce czy grupie. Różnica dotyczy więc przede wszystkim sposobu osiągania ekstazy, nie zaś efektu tych starań.

⁷¹⁸ Zob. Ch. Colli Staude, dz. cyt. s. 31-32, 99.

⁷¹⁹ Zob. też, *Premessa*, [w:] L. Boi, *Il mistero dionisiaco in Giorgio Colli: linee per una interpretazione*, Stamen, Roma 2020, s. 14.

⁷²⁰ G. Colli, *Apollineo e dionisiaco*, s. 110-111.

⁷²¹ Zob. L. Boi, dz. cyt., s. 50.

zasłona, jaką stanowi nasza osoba, rodzi się możliwość ekstazy, następuje poznanie, które dotąd dotarło do źródła, pojawia się chwila, pierwsze wspomnienie czegoś, co odtąd poznaniem już nie jest”⁷²². W ten sposób z ekstazy rodzi się potrzeba *logosu*, który umożliwia interpretację: „Ekstaza nie jest poznaniem, zagadką nie włada ten, kogo ogarnęło uniesienie: bóg nie jest człowiekiem”⁷²³. Dlatego potrzebne jest pośrednictwo rozumu, a zarazem jego narzędzia, czyli słowa. Te rozważania skłoniły Collego do przyjrzenia się zagadce.

1.2.3. O wyroczni i zagadce

„Czysta wewnętrzność” jest ledwie początkiem możliwej mądrości. Wymaga jeszcze interpretacji. Colli zilustrował ten problem, odnosząc się do Platońskiego *Timajosa*⁷²⁴:

„Bo żaden rozumny człowiek nie ma nic wspólnego z wieszczbiarstwem pochodzącym od boga i prawdziwym, chyba tylko we śnie, kiedy władza jego rozumu jest skrępowana [...] Dopiero na to trzeba rozumu, żeby zrozumieć, przypominając sobie, słowa wypowiedziane w natchnieniu wieszczym [...], wszystko to rozebrać na rozum, co to właściwie oznacza i dla kogo [...] Dlatego też i obyczaj wymaga, żeby nad wróżbami, które bóg w nawiedzeniu zsyła, czuwała i rozsądzała je klasa proroków. Niektórzy ich samych nazywają wieszczbiarzami, bo nie wiedzą zgoła, że to są wykładacze snów i wizji, a nie wieszczbiarze, więc najśluszej byłoby nazywać ich prorokami”⁷²⁵.

Uzależnienie intuicji od rozumu jest wobec tego paralelne do uzależnienia wieszczków od proroków. Ci pierwsi, jak wyrocznie, w uniesieniu przemawiają w niespójny, zagadkowy sposób, ponieważ próbują wyrazić rzeczy ze swojej natury niewyraźne. Brak tu jeszcze jakiegokolwiek uporządkowania terminów, a sfery „gry i przemocy” są pomieszczone — nie da odróżnić się przygodnego od koniecznego, ponieważ treść zagadki nie ma nic wspólnego z kategoriami intelektu. W tym dialogu występuje ponadto odróżnienie wieszczków od ludzi o wysokiej inteligencji — rozum wręcz przeszkadza w bezpośrednim kontakcie z boskością. Sferą, w której rozum nie działa jest na przykład sen i wydaje się, że Nietzsche — wpisując sen w apollinijską ułudę — nie docenił go jako sposobu wyjścia poza indywiduację⁷²⁶. Prorocy natomiast, używając rozumu, starają się wyłowić koherentny, symboliczny obraz oddający jak najlepiej ukryty sens wróżby. Z

⁷²² G. Colli, *Po Nietzschem*, s. 56.

⁷²³ H. Buczyńska-Garewicz, *Colli, czyli...*, s. 43.

⁷²⁴ Zob. tenże, *Narodziny filozofii*, s. 47.

⁷²⁵ Platon, *Timajos*, tłum. W. Witwicki <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/platon-timajos.pdf> [dostęp 24.04.2025].

⁷²⁶ Zob. Colli Staude Ch., *Colli, czyli...*, s. 69.

jednej strony „środkiem wyrazu, dzięki któremu ujawnia się poznanie, jest słowo Apollina”⁷²⁷. Z drugiej jednak konieczna jest interpretacja, ponieważ „dwuznaczność słowa stanowi wyraz metafizycznego rozdarcia, wykazuje niejednorodność boskiej mądrości i jej wyrazu, jakim są słowa”⁷²⁸. Chodzi więc o próbę rozwiązania pewnego rodzaju zagadki, czyli naprowadzenia na głębię/bezpośredniość poprzez dyskurs⁷²⁹.

Zagadka, centralne dla referowanej wizji narodzin filozofii zagadnienie przeszła przez kolejne fazy rozwoju, oddalając się od źródeł religijnych i zmierzając do serca *polis*. Colli przedstawił cały ten proces szczegółowo opisanymi przykładami, lecz na potrzeby tego omówienia wystarczy jego własne podsumowanie:

Wcześniej bóg podpowiadał odpowiedzi wyroczni, a »prorok« — żeby powtórzyć za Platonem — był po prostu tłumaczem słowa boskiego i należał jeszcze całkowicie do sfery religijnej. Potem bóg za pośrednictwem Sfinksa rzucał zagadkę grożącą śmiercią, a samotny człowiek musiał ją rozwiązać, jeśli miał ocalić życie. Wreszcie dwaj wieszczkowie, Kalchas i Mopsos, zmagali się ze sobą, żeby rozwiązać zagadkę: bóg już w tym nie uczestniczył, podłoże pozostawało jeszcze religijne, ale już pojawiał się element nowy, współzawodnictwo, agonizm, będący w tym wypadku walką na śmierć i życie. Jeszcze jeden krok dalej i znikło podłoże religijne, a na plan pierwszy wysunął się agonizm, walka dwóch ludzi o zdobycie poznania: nie byli to już wieszczkowie, byli to mędracy, a raczej ludzie zmagający się ze sobą o zdobycie tytułu mędrca⁷³⁰.

Spośród licznych komentarzy Collego dotyczących zagadki przytoczyć należy przede wszystkim następujące. Po pierwsze zwraca on uwagę na to, że zagadka nie jest przyjaznym gestem – jest śmiertelnie niebezpiecznym wyzwaniem, a porażka oznacza śmierć⁷³¹. Tylko u Greków udało się przenieść przemoc ze sfery fizycznej w teoretyczną. Sfinks pożarłby Edypa, gdyby nie rozwiązał zagadki, lecz ponieważ heros podołał wyzwaniu, bestia ta rzuciła się w przepaść. Po drugie treść odpowiedzi często bywa banalna — w przypadku Edypa chodziło po prostu o człowieka. Starcie Kalchasa i Mopsosa dotyczyło ilości owoców na figowcu, a błędna odpowiedź była równoznaczna z utraceniem renomy mędrca i nagłą śmiercią⁷³². Istotną specyfikę zagadki można odkryć jednak dopiero, przyglądając się jej formie.

⁷²⁷ G. Colli., *Po Nietzsche*, s. 28.

⁷²⁸ Tamże, s. 48.

⁷²⁹ Zob. tamże, s. 88.

⁷³⁰ Tamże, s. 60.

⁷³¹ Zob. tamże, s. 53-54.

⁷³² Zob. tenże, *Po Nietzsche*, s. 124-125; tenże, *Narodziny filozofii*, s. 53-55.

Inne pytanie zadawane przez Sfinks dotyczyło dwóch sióstr, z których pierwsza rodzi drugą, a druga pierwszą. Ta pozorna sprzeczność ponownie dało się uzgodnić dzięki prostej odpowiedzi: dzień i noc. Nie inaczej było w przypadku zagadki, która kosztowała życie samego Homera. Kiedy spytał młodych chłopców o wynik połowu, ci odpowiedzieli, że to, co złowili, zostawili, a to, czego nie złowili wzięli ze sobą⁷³³. Nie mający sobie równych poeta umarł ze zgrzyoty, nie potrafiąc domyślić się, że chodzi o... wszy. Rozwiązanie jest jednak o wiele mniej ważne niż zaburzająca zwyczajny tok myślenia sprzeczność, która wywołując skonfundowanie ma zapewnić podobny efekt jak słowa wyroczni. Zakwestionowanie abstrakcyjnych terminów, nieprzydatnych w przypadku zagadki w swoim na co dzień przyjętym znaczeniu, ma pozwolić na próbę intuicyjnego chwycenia sensu znajdującego się gdzieś poza nimi, umożliwić kontakt z ukrytą za światem postrzeganym boską głębią.

Mędrcom, który lubował się w zagadkach i chętnie używał sprzeczności w swoich sentencjach był Heraklit. Fragmentami jego tekstów przesiąknięte są rozważania Collego. „Ciemny” filozof pisał o Apollinie tak: „Pan, którego wyrocznia jest w Delfach nie ukrywa, ani nie oznajmia, tylko daje znak”⁷³⁴, co odnosi się do świątyni boga (na zdjęciu poniżej) oraz, według Collego, właśnie do zagadki. Do niemożności werbalizacji transcendentnej głębi oddzielonej od naszego doświadczenia granicą kontaktu metafizycznego – „*pathosu* tego, co ukryte”⁷³⁵ — Heraklit miałby nawiązać słowami: „Jedyne jest mądre, godzi się i nie godzi nazywać Zeusem”⁷³⁶. W tym odczytaniu Heraklitejskie zdania, naśladujące słowa wyroczni niezrozumiała formą i tajną treścią⁷³⁷, nie miały służyć przekazywaniu jakiejś doktryny, a raczej stanowiły wyzwanie mędrca rzucone tym, którzy mogliby odebrać mu ten tytuł.

Ilustracja 23. Ruiny sanktuarium Apollina w Delfach⁷³⁸

Ilustracja 24. Kocioł na trójnogu⁷³⁹

⁷³³ Zob. Heraklit, *Zdania*, D 56A, s. 7., tłum. Czerniawski A., Gdańsk 2005.

⁷³⁴ Tamże, D93, s. 19.

⁷³⁵ G. Colli, *Narodziny filozofii*, s. 61.

⁷³⁶ Heraklit, dz. cyt., D32, s. 19.

⁷³⁷ Zob. Ch. Colli Staude, dz. cyt., s. 139 oraz H. Buczyńska-Garewicz, *Colli, czyli*, s. 50.

⁷³⁸ W tle pasmo górskie Parnas, zgodnie z wierzeniami starożytnych Greków zamieszkane i przez tego boga wraz z orszakiem muz, i przez śmiertelnego bożka Pana.

⁷³⁹ Ze zbiorów Muzeum Archeologicznego w Delfach. Na trójnogu zasiadała wieszczka, Pytia, a z takiego być może kotła unosiły się powiązane z boskim natchnieniem opary nieznanej natury.



Źródło: zdjęcie własne.

Źródło: zdjęcie własne.

Analizując kolejne fragmenty, Colli odniósł się do Heraklita krytyki poznania zmysłowego, a konkretnie do: „nie można wstąpić dwukrotnie do tej samej rzeki”⁷⁴⁰. Jego interpretacja słynnego passusu dotyczy tworzenia pojęć:

Nie ma rzeki, która istniałaby niezależnie od nas, istnieje jedynie ulotne doznanie w nas, my zaś nadajemy mu nazwę rzeki, a w dodatku mamy ją za każdym razem za rzekę tę samą, ilekroć ukazuje się przed nami raz jeszcze jako wrażenie podobne do tamtego pierwszego: za każdym razem jednak nie istnieją w tym doznaniu rzeczy konkretne, istnieją tylko właśnie chwilowe wrażenia, którym nie odpowiada nic obiektywnego. A przede wszystkim takie kolejne wrażenia wcale nie potwierdzają istnienia czegoś trwałego, chociaż są do siebie bardzo podobne. Jeśli chcemy każdemu z nich nadać nazwę rzeki, wolno nam to zrobić, ale za każdym razem będzie chodzić o rzekę nową⁷⁴¹.

Wytworzona w procesie porządkowania doznań przez rozum nazwa jest zwodnicza, ponieważ kiedy człowiek zaczyna postrzegać świat w kategoriach abstrakcyjnych, te stają się bardziej realne niż zjawiska, które zostają tu wyłącznie zapośredniczone — dlatego właśnie świat postrzegany jest złudzeniem⁷⁴². Zaraz po tym Colli powrócił do zagadki, która pogrążyła Homera⁷⁴³, dodając: „Dusza, sprawy ukryte,

⁷⁴⁰ Heraklit, dz. cyt., D91, s. 61.

⁷⁴¹ G. Colli, *Narodziny filozofii*, s. 66.

⁷⁴² Zob. tenże, *Filozofia ekspresji*, s. 72, 81.

⁷⁴³ Zob. tenże, *Narodziny filozofii*, s. 64-65. Por. Colli Staude, *Colli, czyli...*, s. 140

jedność, mądrość są tym, czego nie widzimy i nie łowimy, ale niesiemy w nas samych. Jedynie to, co jest w nas ukryte i wewnętrzne, jest czymś trwałym, a nawet, kiedy się ujawnia »przerasta samo siebie«⁷⁴⁴. Czy więc podmiot jest dla siebie samego zawsze tylko przedmiotem poznania?

1.2.4. Podmiot w filozofii ekspresji

Colli sprzeciwiał się szukaniu niepodważalnych podstaw wiedzy w samym podmiocie i warunkowaniu poznania jego przymiotami. Refleksję prowadzącą od podmiotu przez przedstawienie do przedmiotu proponuje zamienić na rozważenie natury samego przedstawienia, do dokładniej: ekspresji. Koncepcja ta wiąże się z mitycznymi źródłami mądrości i filozofii. To, co dionizyjskie (prajednia, głębia, *noumen*) może zostać doświadczone, ale tylko w ograniczony sposób. W związanym z misteriami oraz bakchicznymi orgiami – w każdym razie z Dionizosem – doświadczeniu mistycznym podmiot zlewa się z przedmiotem poznania. Przez to przekazanie, a nawet pojęcie treści tego doświadczenia jest możliwe tylko intuicyjnie. Jest to wspólny punkt wyjścia dla Nietzschego i Collego. Ten pierwszy pochylił się jeszcze nad tragedią, w której mit Dionizosa miałby być opowiadany wciąż na nowo w kolejnych wariantach, pod różnymi maskami. A był to mit świadczący o rozwarstwieniu rzeczywistości na byt i stawanie się. Colli dołożył natomiast zagadkę wywodzącą się z apollińskiej wyroczni. Ona również w sposób aluzyjny dawała znać o głębi. Oba te przypadki czynią ezoteryczną treść mitu egzoteryczną. Pierwszy prowadzi w kierunku najróżniejszych odsłon sztuki, odmiennie realizujących współwystępowanie form apollińskich i dionizyjskich. Drugi w kierunku filozofii, stanowiącej efekt końcowy stopniowej laicyzacji mitu przez wyrocznię, zagadkę, dialektykę, retorykę i pismo, konstytutywne dla filozofii w ujęciu Collego. W jego nomenklaturze zjawisko fragmentarycznego ujawniania się głębi nosi nazwę „ekspresja”.

Colli rozumiał przez nią wyrażenie częściowe, które odsłania część natury przedmiotu, inną część pozostawiając ukrytą: „[ekspresja] stanowi przejście od jednej natury do drugiej, mającej inną formę, gdzie jednak pozostaje zarazem coś z pierwszej”⁷⁴⁵. Ekspresja traci w tym użyciu charakter antropomorficzny. Tak, jak słowo wyraża pewną myśl, ale nie w całym jej bogactwie i powołując się na szerszą strukturę

⁷⁴⁴ G. Colli, *Narodziny filozofii*, s. 68.

⁷⁴⁵ H. Buczyńska-Garewicz, *Colli, czyli...*, s. 24 [w:] G. Colli., *Filozofia ekspresji*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Kraków 2005.

konotacji, tak doświadczenie zmysłowe jest wyrazem natury jakiegoś przedmiotu, ale tylko w sposób ulotny i przede wszystkim fragmentaryczny. Zwięzły opis zagadnienia znaleźć można również w komentarzu tłumaczki *Filozofii ekspresji*, Buczyńskiej-Garewicz: „Przedstawienie pełni funkcję reprezentacji rzeczywistości, tak jak w płynącej lawie wyraża się ogień wulkanu. Ludzkie wyrażanie traci tu swoją jedyność, nie jest związane ze szczególną funkcją umysłu, lecz okazuje się tylko jednym z momentów wszechświata. Rzeczy względem siebie pełnią funkcję wyrażania. A przedstawienie jest tylko jednym z takich przypadków”⁷⁴⁶. Idąc tropem, że w przedstawieniu musi być przede wszystkim coś przedstawione, Colli odmawiał podmiotowi pierwszeństwa w procesie poznania⁷⁴⁷.

Wszystko zaczyna się natomiast od kontaktu metafizycznego, roboczego sformułowania, które w aluzyjny sposób odsyła do momentu poprzedzającego zapisanie w pamięci przedstawienia będącego wyrazem nieuchwyconego w pełni przedmiotu poznania⁷⁴⁸. Używając ponownie języka Kanta, można pokusić się o nazwanie kontaktu metafizycznego granicą między *noumenem* a fenomenem. Buczyńska-Garewicz zauważyła jednak, że skoro pozór nie stanowi tu całej poznawalnej rzeczywistości, lepiej obrazuje tę intuicję nazwanie przedstawienia znakiem rzeczywistości⁷⁴⁹. W każdym razie kontakt metafizyczny to „więź myśli z bezpośredniością”⁷⁵⁰, określaną przez Collego także mianem ukrytego fundamentu rzeczywistości, innymi słowy jest to „*residuum* pozostające za tym, co wyrażone”⁷⁵¹. Temu, co ukryte nie można przypisać substancjalności, gdyż w ogóle nie można tego nazwać ani w żaden prostolinijski sposób określić⁷⁵², jako że znajduje się poza naszym poznaniem, a również poza czasem i przestrzenią⁷⁵³.

W wyniku złożenia wielu przedstawień, będących wyrażeniami serii ekspresyjnych odcisniętych w pamięci podmiotu, zaczynają wreszcie z jednostkowych wrażeń tworzyć się przedmioty, które dopiero potem przekształcają się w uniwersalia i zostają nazwane, gdy na końcu procesu zaczyna działać język⁷⁵⁴. Seria rozpoczyna się więc od

⁷⁴⁶ Tamże, s. 19.

⁷⁴⁷ Tamże, s. 17.

⁷⁴⁸ Zob. G. Colli, *Narodziny filozofii*, s. 68, 94-96.

⁷⁴⁹ Zob. H. Buczyńska-Garewicz, *Czy prawda jest przeżytkiem?*, s. 22 [w:] *Teksty drugie*, Łódź 2003.

⁷⁵⁰ Zob. też, Colli, *czyli...*, s. 31.

⁷⁵¹ Tamże, s. 21.

⁷⁵² Zob. G. Colli, *Narodziny filozofii*, s. 80.

⁷⁵³ Zob. tamże, s. 93-94.

⁷⁵⁴ Zob. tamże, s. 86, 115-116.

wielokrotnego kontaktu z bezpośredniością, a zmierza do abstrakcji⁷⁵⁵, czyli polega na przejściu od intuicji do abstrakcji⁷⁵⁶. W podobny sposób – przez skupienie wspólnych elementów wyrażen w pamięci – wytwarza się świadomość, czyli pozornie substancjalna forma podmiotu. Zupełnie jak u Nietzschego *principium individuationis* jest „aspektem struktury przedstawienia”, przez co nie należy do głębi, tak jak i człowiek jako jednostka.

Jak zdaniem Collego konstytuuje się człowiek jako pojedynczy umysł? „Organizm jest tkaniną relacji kognitywnych, które stanowią początek podmiotu. Nagromadzenie ekspresji pierwotnych zapośredniczone przez pamięć tworzy — mówiąc niedokładnie — wnętrze podmiotu”⁷⁵⁷. Skoro to wrażenia (dane proste) decydują o powstaniu podmiotu, a więc poprzedzają go, nie mogą być od niego zależne⁷⁵⁸. Zdobycie wiedzy pewnej o świecie będącym czymś więcej niż pozorami nie jest w związku z tym możliwe przez samą introspekcję — „świadomość jest jedynie pamięcią, nie jest nigdy bezpośredniością”⁷⁵⁹, czyli każda próba zbadania podmiotu musi się skończyć odnalezieniem przedmiotu⁷⁶⁰.

1.2.4. Sztuka nie ma przedmiotu

Działalność artystyczna – niczym intuicja mistyczna mędrca presokratejskiego – również może prowadzić do odczucia czystej wewnętrżności, ale wyłącznie dla artysty, który w pewnym sensie odwróci od świata. Wymaga to „oderwania się od bieżącego życia” i „wyrzeczenia się roli osoby liczącej się w sferze działania”⁷⁶¹. Pod tym względem działalność filozoficzna niewiele różni się od artystycznej: „Sztuka jest ascezą, zachowaniem miary — filozofia zachłannością i zarozumiałością. Tyle że «sztuka» i «filozofia» to abstrakcje, czyste określenia, i często można przypisać te nazwania działalności tego samego człowieka: dlatego artysta jest nieraz jednocześnie filozofem, a filozof artystą”⁷⁶². Jakie jest uzasadnienie tej oceny?

Oto, jak widział sprawę Colli: „Filozofia i sztuka to techniki osiągnięcia ekstazy, a ekstaza to poznanie nie uwarunkowane indywiduacją”⁷⁶³. Miał tu na myśli przede

⁷⁵⁵ Zob. tamże, s. 82-83.

⁷⁵⁶ Zob. tamże, s. 83.

⁷⁵⁷ Tamże, s. 86.

⁷⁵⁸ Zob. H. Buczyńska-Garewicz, *Colli, czyli...*, s. 33.

⁷⁵⁹ G. Colli, *Narodziny filozofii*, s. 91.

⁷⁶⁰ Zob. tamże, s. 67, 69.

⁷⁶¹ Tenże, *Po Nietzschem*, s. 88-89.

⁷⁶² Tamże, s. 98.

⁷⁶³ Tamże, s. 55.

wszystkim zerwanie z myśleniem instrumentalnym, efektywnością działania i rozpatrywania świata w ciągu przyczynowo-skutkowym. Konieczność, za Kantem, rozumiał jako kategorię intelektu, a także najważniejszy atrybut rozumu⁷⁶⁴, który powinien być zrównoważony intuicją: „Usuńmy ze świata łańcuch konieczności: skoro go światu narzuciliśmy, możemy mu go ująć”⁷⁶⁵. Tak jak prorok może przepowiadać zdarzenie z przyszłości, nie znając prowadzącego do niego ciągu przyczynowo-skutkowego, tak artysta może powracać do przeszłości z pełną dowolnością. Obaj odrzucają „przemoc” konieczności na rzecz „gry” przygodności.

Technika artysty ma polegać na sięganiu po odrębne chwile, „nagłe wzloty” rozważane poza życiem jako całością — przebłyski. Colli zaznaczył, że kres tego odzyskiwania przeszłości z pamięci następuje, gdy wspomnienie — traktowane jako narzędzie, nie cel — doprowadza na tyle blisko bezpośredniości, że przestaje być postrzegalnym momentem, a zostaje jedynie mglistym wrażeniem. W każdym razie jest to dążenie do odzyskania „rodzących się wyobrażeń, które łączą się ze sobą, powodując pojawienie się jednostki”, które jako poprzedzające indywiduację opierają się pojmowaniu „dyskursywnemu, świadomemu, uwarunkowanemu jednostkowością”⁷⁶⁶. Colli charakteryzuje te proste, nieredukowalne wrażenia następująco:

Rodzące się wyobrażenia, uchwycone w swojej odrębności, tylko dlatego nie są bezpośrednie, lecz odległe, że wyrwywa się je z otoczki życia bieżącego, pozornie bezpośredniego, które jednak jest zdominowane przez abstrakcję: są zatem nieprawdziwie zamierzchłe, ponieważ dzięki temu, że tkwią blisko korzeni prawdziwej bezpośredniości, pulsują konkretem. [...] Te pierwotne w wyobrażenia to wspomnienie bezpośredniości, to chwile, w których znikają wszelkie uzależnienia abstrakcyjne⁷⁶⁷.

Konkret jest tu rozumiany jako to, co Nietzsche nazwałby dionizyjską ogólnością/prajednym, a nie jako faktyczna, jednostkowa, namacalna rzecz — te rodzące się wyobrażenia „nie wchodzą w skład naszego pola obrazów, barw i form”, są „archetypiczne”⁷⁶⁸. Podobieństwo z Nietzschem odnaleźć można w Collego stosunku do muzyki, który również uważa ją za dobry środek wyrazu „fragmentów przed-

⁷⁶⁴ Colli nie posługuje się Kantowskimi terminami „formy naoczności” czy „kategorie intelektu”, a wszystkie atrybuty umysłu przypisuje rozumowi. Rozróżnienie to zostało zastosowane w celach eksplikacyjnych.

⁷⁶⁵ Tamże, s. 88.

⁷⁶⁶ Tamże, s. 88.

⁷⁶⁷ Tamże.

⁷⁶⁸ Zob. tamże, s. 89.

indywidualnych” i „najmniej plastyczne z kosmologicznych uwarunkowań” przekazu — sztukę najmniej zakorzenioną w „narzędziach kosmologii”, instrumentach postrzegania świata, czyli formach naoczności i kategoriach intelektu: czasie, przestrzeni, ilości, przypadkowości, konieczności⁷⁶⁹. Próba wyrażenia ich oznacza ponowne włączenie w myślenie abstrakcyjne. Colli podkreślił przy tym, że sztuka jest przeciwieństwem „syntezy pojmowania” i że abstrakcja naśladuje konkret, uzurpując sobie status odpowiadającej życiu — choć artysta niszczy „pajęczą sieć abstrakcji”, cofając się w głąb siebie, zaprezentowane efekty jego działań znów się w nią nieubłagane wikłają.

W tym miejscu należy powrócić do Nietzschego przeciwstawienia tragicznego poety widzącego „żywą grę” (konkret Collego) i komicznego „przekształcającego się” dramaturga na modłę Eurypidesa, który zadowala się naśladowaniem rzeczywistości empirycznej. Temu drugiemu, jeśli ocena Nietzschego jest słuszna, należałoby zresztą odmówić miana artysty, ponieważ:

sztuka nie zajmuje się opisywaniem [rzeczywistości zmysłowej] dlatego, że nie pozostaje w bezpośrednich związkach z uchwytnymi zmysłowo obiektami, należącymi do ogólnej tkaniny wyobrażeń, nie łączy jej z nią więź naturalna, jednorodna. Do rzeczy uchwytnych zmysłowo sztuka zbliża się dopiero na koniec i dopiero wtedy odnajduje je na inny sposób, kiedy powróci z innych obszarów i ma za sobą połączenia nam nieznane. Kiedy kształt uchwytny zmysłowo pojawia się w sztuce, nie jest dla niej punktem wyjścia, ale punktem dojścia⁷⁷⁰.

Prawdziwa, dionizyjska sztuka nie dba o jednostkowe obiekty, dlatego nie posiada przedmiotu (tak jak rola Edypa nie wyczerpuje mnogich znaczeń Dionizosa). Pozwala natomiast skupić się na czystej wewnętrzności, przez wspomnienia i intuicję odzyskując chwile ekspresyjnych przeblysków bezpośredniości.

Według słów Collego, choć Nietzsche twierdził, „że sztuka jest kłamliwa i bezczelna, że jest przymilnym i bezwstydnym komedianctwem”, pojawiają się w historii nowożytnej postaci wyjątkowe, „wielkie duchy”, jak Dostojewski i Beethoven, które „Odurzają prawdziwie po dionizyjsku, skoro porywają, unoszą, wciągają w głąb, wyrrywają nie tylko z codzienności, ale wręcz z indywiduacji”⁷⁷¹. Dzięki nim można odczuć, że życie „na skutek swej straszliwości warte jest przeżywania”⁷⁷². Jednym z tych

⁷⁶⁹ Zob. tamże, s. 95.

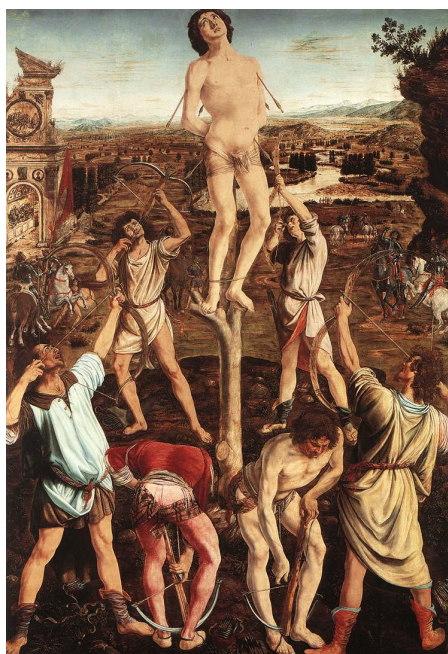
⁷⁷⁰ Tamże, s. 99.

⁷⁷¹ Tamże, s. 94.

⁷⁷² Tamże, s. 94.

wielkich artystów był według młodego Collego malarz renesansowy Antonio Pollaiuolo, o którym napisał: „kluczowego dla niego jest namalowanie rozległej równiny, która rozciąga się daleko w nieskończoność i ciągnie do nieba. Ta równina jest ostateczną prawdą rzeczy”⁷⁷³. Na przykładzie różnych obrazów, w tym *Męczeństwa świętego Sebastiana* (poniżej), opisał dwa plany: jednostkowy, ukazujący moment z życia poszczególnych postaci oraz ogólny, czyli nieprzemijający, niezgłębiony krajobraz. Interesował go kontrast pomiędzy tymi płaszczyznami, jednej pełnej splatających się losów wielu postaci, drugiej nieposiadającej wyraźnego znaczenia, a jedynie sugerującej pewien nastrój.

Ilustracja 25. A. Pollaiuolo, *Martirio di San Sebastiano*⁷⁷⁴



Źródło: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Antonio_del_Pollaiuolo_-_Martyrdom_of_St_Sebastian_-_WGA18032.jpg [dostęp 23.04.2025]..

Do tej idei powrócił Colli w *Po Nietzsche*, gdzie nie wymienił już malarza z nazwiska, ale odniósł się do krajobrazu Toskanii, zaznaczając różnicę między tym, co nazwać można *bios* oraz *zoe*:

Pejzaż tokański w malarstwie renesansu jest przesycony tajemniczością [...] Jeszcze głębsze, pradawne podłoże ma to wszystko, co przetrwało ze archaicznej Grecji: to ona wpływa na niejednoznaczność, lekkość, niespójność, na brak związków z celami praktycznymi w

⁷⁷³ Tenże, *Apollineo e dionisiaco*, s. 169.

⁷⁷⁴ Egzekucja świętego Sebastiana na tle Toskanii i rzeki Arno – choć zdarzenie miało miejsce w Rzymie.

ówczesnych dziełach, wierszach, posągach, świątyniach, myślach. Dystans [autora do dzieła], który je zrodził, stał się źródłem ich niejednoznaczności, on właśnie udziela im głębi. Ale są one niejednoznaczne nie dlatego, że nie mamy pewności, czy dobrze je rozumiemy – są niejednoznaczne same przez się, pełno w nich żywotności i ulotności, chłodu i głębi, ponieważ symbolizują dwoistą naturę świata⁷⁷⁵.

Tak jawi się sedno, a zarazem największy problemu teorii sztuki Collego. Z jednej strony pragnie on, żeby była wolna od jednostkowości – aperspektywiczna, czyli stojąca w opozycji do wartości późnego Nietzschego. Z drugiej rozróżnienie sztuki dionizyjskiej od apollinijskiego naśladownictwa wymaga przeżycia jej, a zatem subiektywnego odczucia. Z takim zastrzeżeniem, że musi to być ogląd na modłę Kantowskiego doświadczenia estetycznego, czyli bezinteresownego oglądu poprzez intuicję prowadzącą do odczucia *pathosu* głębi. Bierna postawa i położenie nacisku na obserwację mogą kojarzyć się z popularnym dziś terminem *mindfulness*, czyli angielską wersją pojęcia *sati*, związanego z buddyjską medytacją, której jednym z celów jest uświadomienie sobie ulotności jednostkowej formy medytującego. Podobna uwaga znajduje się w *Narodzinach tragedii*:

teraz tak wszak rozumiemy, co oznacza, że w tragedii chcemy przyglądać się, a zarazem tęsknimy za wyjściem poza przyglądanie się: ten stan moglibyśmy w odniesieniu do artystycznie zastosowanego dysonansu scharakteryzować tak oto, że chcemy słuchać, a zarazem, tęsknimy za wyjściem poza słuchanie. To dążenie do nieskończoności, uderzanie skrzydeł tęsknoty przy najwyższej rozkoszy z wyraźnie percypowanej rzeczywistości przypominają nam, że w obu stanach musimy rozpoznać fenomen dionizyjski, który ciągle na nowo objawia nam igrające budowanie i niszczenie świata indywidualnego jako wpływ prarozkoszy⁷⁷⁶.

Koncepcja sztuki Collego jest więc jednocześnie aperspektywiczna i subiektywistyczna. Nawiązuje do Nietzschego, ale tylko z okresu inspirowanego – za pośrednictwem Schopenhauera – hinduizmem, którego rozwiązania autor *Narodzin tragedii* uznał po latach za niezadowalające. Jest poza tym rewersem monety, której awers stanowi zagadka. Kluczowe dla zagadki jest także zdystansowanie się wobec perspektywy indywiduum w postaci jej przyzwyczajęń językowych czy siatki pojęciowej, w którą ubiera swoje doświadczenia. Celem obu jest natomiast ukierunkowanie intuicji na

⁷⁷⁵ Tamże, s. 112.

⁷⁷⁶ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, s. 149.

ekstatyczne doświadczenie nierealności siebie i świata fizycznego. Gdzie w tym wszystkim miejsce dla filozofii?

2. O kryzysie naszej kultury

Coli stwierdził w *Po Nietzschem*, że „nasze stulecie” (XX wiek) nie jest gorsze ani lepsze od wszystkich pozostałych⁷⁷⁷. Trudno jednak pogodzić to z innymi diagnozami filozofa, jak i jego projektem w ogóle – a ten dotyczy przywrócenia mądrości. Szczególnie, że kończy tę książkę pesymistycznym opisem stanu ludzkości:

Człowiek dzisiejszy jest podzielony, rozbity na fragmenty. Życie, które mogłoby stać się jednością, zostało mu odebrane niezależnie od kraju, w jakim mieszka, od wychowania, jakie otrzymał, czy od warstwy społecznej, do jakiej należy. Uznaje więc to rozbicie za fatalność nieuchronną i nie do zażegnania [...] To, czego zbiorowość oczekuje od jednostki, czego się w niej dopatruje, zawsze jest inne niż to, co jednostka odnajduje w sobie sama jako swoją autentyczność⁷⁷⁸.

Za przykłady takich jednostek, niespełnionych i świadomych skazania na porażkę wobec wymagań obojętnego społeczeństwa, podał Hölderlina i Nietzschego, choć starali się przecież udowodnić, że było inaczej⁷⁷⁹. Zresztą „ostatni człowiek” – dekadenski, pod każdym względem umiarkowany – przed którym przestrzegał Zaratustra⁷⁸⁰ według Collego już się ziścił: „my, ludzie ostatni, świeżej daty, najbardziej abstrakcyjni, już nawet nie istniejemy: jesteśmy jak zjawy”⁷⁸¹ – w przeciwieństwie do ludzi renesansu.

Przyczynę tego stanu widział między innymi w „błędym sądzie psychologicznym” oceniającym cierpienie jako rzecz, której należy unikać, podczas gdy „Człowiek nie staje wobec cierpienia twarzą w twarz, tylko sam jest cierpieniem. [...] Urazy, rozrywając tkaninę wyobrażeń, ukazują bezpośredniość: dlatego nie są związane z ciągłym łańcuchem pamięci, który składa się wyłącznie z wyobrażeń”⁷⁸². Człowiek jako cierpienie, cierpienie przewyżające *principium individuationis*? Prawdziwie dionizyjski światopogląd! Kolejną przyczyną dzisiejszego kryzysu są instytucje państwowe, naukowe i kulturalne. W tej kwestii Colli poszedł za Nietzschem⁷⁸³,

⁷⁷⁷ Zob. G. Colli, *Po Nietzschem*, s. 120.

⁷⁷⁸ Tamże, s. 146.

⁷⁷⁹ Zob. tamże, s. 110-111.

⁷⁸⁰ Zob. F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra*, s. 14-16.

⁷⁸¹ Zob. G. Colli, *Po Nietzschem*, s. 54.

⁷⁸² Tamże, s. 113.

⁷⁸³ G. Colli, *Scritti su Nietzsche*, s. 57.

przyznając rację jego przyjacielowi: „Przeciwieństwo kultury i Państwa, ukazane przez Burckhardta, przybrało obecnie kształt wzorcowy”⁷⁸⁴.

Colli nie szczędził gorzkich słów współczesnym sobie ludziom nauki, którzy pozwalali traktować się instrumentalnie państwu i „potęgom światowym” w zamian za umożliwienie prowadzenia badań. Zarzucał im, że nie wiedzą tego, co dla starożytnych Greków było wręcz oczywiste: „o wiedzy przeznaczonej dla nielicznych trzeba milczeć”, a ponadto pouczał, że niebezpieczne wynalazki powinny zostać odpowiednio ocenione „przez tego, kto je wynalazł, a potem winny być zazdrośnie ukryte i pozbawione rozgłosu”⁷⁸⁵. Widział poza tym uwikłanie artystów w ten sam schemat: „Państwo przeznaczają na kulturę znaczne sumy, byle tylko ta kultura przystawała na swoje zniewolenie”⁷⁸⁶. Ponadto Nietzsche „dostrzegł to, że wszystkie kolejne filozofie były kłamstwem, ale objął tym spojrzeniem również filozofię własną [...] dla filozofii taka świadomość jest druzgocąca. Nietzsche nie zdążył tylko ujawnić przyczyny tej kłamliwości samej istoty filozofii”⁷⁸⁷. W świetle wcześniejszych ustaleń⁷⁸⁸ trzeba uznać, że tu się Colli pomylił. Fałsz filozofii nie jest problemem dla Nietzschego, skoro ten nie uznaje prawdy. Tę dychotomię zastąpił przecież perspektywizmem.

Innymi słowy kryzys polega na tym, że: „W świecie współczesnym artysta, naukowiec i filozof żyją w całkowitej izolacji [...] ale nie stanowią wspólnoty, która byłaby dla nich wsparciem od najwcześniejszych lat ich pracy”⁷⁸⁹. Colli, uznający mimo to zasadność dążenia do kontaktu metafizycznego sugerującego prawdę, a ponadto akcentując poszukiwanie autentyczności, zauważył następujące rozwiązanie: „śmierć filozofii właśnie dlatego, że ujawniona została jej kłamliwa natura [...] otwiera drogę do mądrości”⁷⁹⁰. Colli upatrywał delikatnego, wartego odzyskania stanu równowagi rozumu i intuicji (apollinijskości i dionizyjskości) w mądrości presokratyków. Ta została utracona wraz z dominacją racjonalizmu, za którego szczytowy okres uznać można oświecenie i jego konsekwencje. Zdaniem Włocha po Nietzschem sytuacja zmieniła się. Stary porządek został zburzony, gdy uzasadnione logicznie wyjaśnienia rzeczywistości uznane zostały za fikcyjne interpretacje, służące za fikcyjny fundament utrzymania życia. Nietzsche wyważył drzwi w świątyni moralności i czołobitności wobec rozumu, lecz

⁷⁸⁴ G. Colli, *Po Nietzschem*, s. 53.

⁷⁸⁵ Tamże, s. 53.

⁷⁸⁶ Tamże.

⁷⁸⁷ Tamże, s. 69.

⁷⁸⁸ Ten rozdział, sekcja 1.1.4.

⁷⁸⁹ Tamże, s. 54.

⁷⁹⁰ G. Colli, *Po Nietzschem*, s. 69.

stworzył w ten sposób jedynie możliwość terapii, a nie panaceum na dolegliwości naszych czasów.

Odnalezienie remedium wymaga głębszej analizy schorzenia, zaś diagnoza Collego porównania z ewaluacją dokonaną przez Nietzschego. Obaj posłużyli się w tym celu metodą genealogiczną, poszukując załączków problemu w starożytnej Grecji. Wiąże się to z zawartą w *Niewczesnych rozważaniach* koncepcją uprawiania historii. Nietzsche wyróżnił tam trzy warianty historii: monumentalistyczny (podziwianie wielkich ludzi, doniosłych czynów i wydarzeń), antykwaryczny (dokumentacja przeszłości, zbieranie świadectw historycznych niczym pamiątek), krytyczny ([re]konstrukcja narracji historycznej *a posteriori* – w odpowiedzi na potrzeby współczesności). Za najcenniejszy uważał ten ostatni, czego dowód stanowią chociażby *Narodziny tragedii*. Uzdrawienia terażniejszości w przeszłości poszukiwał również Colli.

2.1. Porzucenie mitu na rzecz teorii

2.1.1. Rozum a intuicja

Wczesny Nietzsche nie podał wprost, jak zaczęła się filozofia, ale wiązał jej genezę ze wspomnianym już „uzdolnieniem filozoficznym”, czyli podważaniem świadectwa zmysłów i poszukiwaniem jego przyczyny. Nastawienie to wiązał z religijnym, pierwotnie inspirowanym mitami nastawieniem, co nazywał : „filozoficzn[ą] wiar[ą], której źródło tkwi w mistycznej intuicji i którą spotykamy we wszystkich filozofiach wraz z coraz to nowymi próbami lepszego jej wyrażenia”⁷⁹¹ Tak tragedia, jak i filozofia mają zatem źródło w misteriach.

Pisząc o pierwszych filozofach — poprzedzających Platona, Nietzsche przedstawiał ich jako „typy czyste” i „republikę geniuszy”. Tych samodzielnych myślicieli, żyjących w jedności stylu kultury helleńskiej, mających na celu „całościowe leczenie i oczyszczanie” stawiał w opozycji do późniejszych „karykatur” i „mieszanek”⁷⁹². Chociaż najśłynniejszym nazwanym przez niego niszczycielem tej szlachetniejszej wersji filozofii pozostaje Sokrates, wprowadził także podział na dwa style refleksji: anaksymandryjski („filozoficzno-fizyczny”) i parmenidejski („niegrecki”, „bezkrywisty” – w pełni abstrakcyjny i oderwany od rzeczywistości). Ten drugi stanowi rozwarstwienie stylu życia greckiego ze względu na oddzielenie wiedzy od życia przez separację prawdy i doświadczenia. Nietzsche uważał, że w związku z

⁷⁹¹ F. Nietzsche, *Filozofia w tragicznej...*, s. 116.

⁷⁹² Zob. tamże, s. 91.

zalecaniem przez Parmenidesa drogi *episteme*, wiedzy pewnej, przyglądać mu się można jako „zupełnie spetryfikowanej przez logiczną sztywność i niemal przemienionej w myślącą maszynę naturze”⁷⁹³. Rozdzielając zmysły od myślenia abstrakcyjnego, Parmenides „rozdarł rozum”, ponieważ potraktował te składniki ludzkiego poznania tak „jak gdyby były to dwie zupełnie różne władze, to zniszczył sam intelekt i przyczynił się do owej zupełnie błędnej dystynkcji na «ducha» i «ciała», która, zwłaszcza od czasów Platona, ciąży na filozofii niczym klątwa”⁷⁹⁴. Odrzucenie „wielości i barwności” złudnego świata spowodowało jego odcięcie od zjawisk, a w przypadku pierwotnego filozofa zaprzestanie bycia badaczem przyrody. Analizę myśli parmenidejskiej skonstatował: „Teraz prawda ma mieszkać jak w konstrukcji z pajęczej nici w najbardziej wyblakłych, największych ogólnościach, w pustych łupinach najbardziej nieokreślonych słów, a obok takiej «prawdy» siedzi teraz filozof bezkrwisty jak abstrakcja i opłatany formułami”⁷⁹⁵. Krytyka „zimnego” myślenia oraz uwikłanie w abstrakcję jest wielokrotnie powtarzającym się motywem w myśli Collego⁷⁹⁶.

Antytezą Parmenidesa jest oczywiście Heraklit, który polegał przede wszystkim na własnej intuicji, a nie na logice, co zdaniem niemieckiego myśliciela było powodem do dumy: „«Siebie samego szukałem i badałem», powiedział o sobie słowami na kształt przepowiedni losu przez wyrocznię – jak gdyby tylko on wypełniał i realizował delficką sentencję «poznaj samego siebie»”⁷⁹⁷. Dostrzegał w Heraklicie wizjonera kierującego się intuicją i pogardzającego sztywnością czysto logicznego podejścia do wiedzy. Ponadto w intuicji widział swoistą metodę: „obca, nielogiczna moc, fantazja. Unoszona nią myśl skacze od możliwości do możliwości, na chwilę branych za pewność” – w przeciwieństwie do rozumu, który musi przechodzić od jednej solidnej podstawy do drugiej⁷⁹⁸. Jak te dwie metody (logiczna i intuicyjna), czy raczej dwie władze poznawcze, intuicja i rozum miałyby się mieć wobec siebie? W przypadku „ciemnego” filozofa Nietzsche dał odpowiedź taką: „Królewskim skarbem Heraklita jest najwyższa moc wyobraźni intuicyjnej; do innego rodzaju wyobraźni, realizowanej w pojęciach i kombinacjach logicznych, a więc do rozumu, odnosi się on chłodno, obojętnie, wręcz wrogo, odczuwa zaś, jak się zdaje, przyjemność, jeśli może mu zaprzeczyć jakąś

⁷⁹³ Tamże, s. 111.

⁷⁹⁴ Tamże, s. 116.

⁷⁹⁵ Tamże, s. 117.

⁷⁹⁶ Zob. L. Boi, *Il mistero...*, s. 160.

⁷⁹⁷ F. Nietzsche, *Filozofia w tragicznej...*, s. 110.

⁷⁹⁸ Zob. tamże, s. 94.

intuicyjnie uzyskaną prawdą”⁷⁹⁹. Jest to kolejna cecha wspólna z Collim ubolewającym nad zubażaniem intuicyjnego doznawania rzeczywistości przez zachłanność rozumu nieautentycznego, zaburzającego równowagę tych dwóch władz poznawczych, co zostało szerzej omówione poniżej.

Zapoczątkowana przez Eleatę tendencja w filozofii nasilała się, znajdując wreszcie pełen wyraz w postawie pewnego krnąbrnego Ateńczyka, który zarzucał pobratymcom „tylko instynktowne” rozumienie wartości i powinności⁸⁰⁰. Wraz z tym człowiekiem-teoretykiem pojawiło się „głębokie urojenie [...] że po nici przyczynowości myślenie sięga najgłębszych otchłani bytu i że myślenie jest w stanie byt nie tylko poznawać, lecz nawet korygować”⁸⁰¹. Cały ten szkodliwy proces – skutkujący optymizmem poznawczym, dominacją rozumu nad intuicją, nastawieniem na praktykę i utylitaryzmem „teoretycznym i praktycznym” – Nietzsche zdiagnozował jako „symptom słabnącej siły, zbliżającej się starości, fizjologicznego wyczerpania” Greków⁸⁰².

2.1.2. Sokratejski upadek filozofii

Marginalizacji intuicji na rzecz rozumu, w opinii Nietzschego dopełnił Sokrates. Symbolem degeneracji Sokratesa miałyby być jego *daimonion*, który odradzał działanie, a nie popychał do niego – inaczej niż „zdrowy” popęd, co miało uczynić z mistrza Platona „nie-mistyka” i „despotycznego logika”⁸⁰³. Wreszcie Sokrates, kierowany optymistycznym przekonaniem o poznawalności świata ukształtował intelektualizm etyczny, który podsumować można następująco: „cnota jest wiedzą; grzeszy się tylko z niewiedzy; cnotliwy jest szczęśliwy”⁸⁰⁴. Konsekwencją racjonalizmu w sferze etyki jest jego oddziaływanie w estetyce: „wszystko musi być rozumne, by być piękne”⁸⁰⁵. Wohlfart stwierdził, że Sokrates umieścił wartości moralne ponad wszystkimi innymi, a jako rezultat jego wpływu nastąpiła dezintegracja kultury helleńskiej⁸⁰⁶. Jak zaznaczono na początku tego rozdziału na polu tragedii bezpośrednio odpowiedzialny za ten destrukcyjny wpływ był zdaniem Nietzschego Eurypides. Niemiecki filozof zarzucał mu nadmierne skupienie na bohaterach tragedii jako na psychologicznie realistycznych

⁷⁹⁹ Tamże, s. 101.

⁸⁰⁰ F. Nietzsche, *Narodziny...*, s. 104.

⁸⁰¹ Tamże, s. 111.

⁸⁰² Tamże, s. 51.

⁸⁰³ Zob. tamże, s. 108.

⁸⁰⁴ Tamże.

⁸⁰⁵ Tamże, s. 102.

⁸⁰⁶ G. Wohlfart, „*Narodziny tragedii*” Nietzschego, s. 47.

jednostkach, a nie dotychczasowe wykorzystanie ich w funkcji prostych archetypów prowadzących przez mit do wyrazu prajednego. Podobnie z „sokratyzmu estetycznego” Nietzsche wywodził w ramach tej myśli niechęć Platona do poetów, których porównywał do wieszczków i tłumaczy snów — „poeta nie jest bowiem zdolny do tworzenia, dopóki nie pozbędzie się świadomości i dopóki nadal mieszka w nim rozum”⁸⁰⁷. W ten sposób Sokrates zanegował istotę greckości: światopogląd teoretyczny wygrał z tragicznym, zabijając tragedię attycką. Potem nastąpiła „kultura aleksandryjska”, w której nauka wiedzie prym, a sztuka może być co najwyżej tolerowana.

2.1.3. Kultura aleksandryjska

Najpierw Sokrates wprowadził „uniwersalność pojęć jako środowisko wiedzy”, a następnie „wyeksponowany przez Platona świat idei (idealnych wzorców) stał się ontologiczno-epistemologicznym wyznacznikiem i etyczno-estetycznym imperatywem dla świata zmysłowego – odtąd zautonomizowana władza rozumu ustala konieczne, aprioryczne zasady (wartości wyższe nad życie) organizujące moralny ład życia i teoretyczny kształt myśli”⁸⁰⁸. W konsekwencji żyjemy dziś nadal w kulturze aleksandryjskiej, choć Nietzsche oczekiwał jej rychłego końca i powrotu do zapomnianych wartości greckich.

Jego słowa traktujące o greckiej pogodności i człowieku teoretycznym wciąż stanowią znakomity komentarz do współczesności: „metafizyczne pocieszenie zastępuje ziemskim konsonansem, a nawet własnym *deus ex machina*, mianowicie bogiem maszyn i tygli, to znaczy mocą duchów natury, poznawaną i wykorzystywaną w służbie wyższego egoizmu, wierzy w korygowanie świata przez wiedzę, w życie kierowane przez naukę”⁸⁰⁹. Nauka, jako obrona przed pesymizmem, wiedzie nas ślepo pod sztandarem postępu i nie udało się do tej pory nic na to poradzić, gdyż „problemu nauki nie można rozpoznać na glebie nauki”⁸¹⁰, a sztuka — trzecia, obok perspektywicznej filozofii i instrumentalnej nauki, możliwa droga poznania już pozostaje tylko grą z sobą samą, nieskończenie odległą od doświadczenia ekstatycznego, otwierającego na niepoznawalne. Znakomitego podsumowania Nietzscheańskiej wizji współczesności w odniesieniu do początków filozofii dokonał Banasiak:

⁸⁰⁷ Tamże, s. 102.

⁸⁰⁸ B. Banasiak, *Narodziny filozofa z ducha Schopenhauera i Dionizosa*, s. 41.

⁸⁰⁹ F. Nietzsche, *Narodziny...*, s. 122.

⁸¹⁰ Tamże, s. 48.

Innymi słowy, nowoczesność, zainicjowana – zdaniem Nietzschego – przez Sokratesa (i Platona), pod naporem optymizmu wiedzy i poszukiwań dającej się określić i wyznaczyć racjonalnej prawdy oraz imperatywu moralnego, bezpowrotnie zagubiła ów tragiczny stosunek do świata. Sylen, bożek Pan i satyrowie pierzchali z lasów i puszczy, rozszarpany Dionizos zasnął w irracjonalności mitu bez nadziei na kolejne zmartwychwstanie, Apollo zaś został sprowadzony już tylko do (niekoniecznie platońskiej) idei, intelektualno-estetycznej figury urojeń oddzielających człowieka od świata⁸¹¹.

2.2. Mitologia *logosu* w ujęciu Collego

Colli przedstawił osadzoną w tych samych realiach, lecz przebiegającą w równoległej historii filozofii. Zajmując się wczesnym antykiem, starał się odtworzyć narodziny *logosu* i znaleźć sposób na wyjście z impasu charakteryzującego dyskurs filozoficzny: odcięcia rozumu od rzeczywistości, pojmowanego według tradycji racjonalistyczno-subiektywistycznej (reprezentowanej przez myślicieli takich jak Kartezjusz, Immanuel Kant czy Edmund Husserl⁸¹²). Koncepcja filozofii ekspresji Collego stoi w opozycji do tej szkoły myślenia: jeśli w przedstawieniu musi być przede wszystkim coś przedstawione, proces poznania nie rozpoczyna się wcale od podmiotu⁸¹³, lecz nie pojmie tego ten, to kieruje się rozumem zdegenerowanym.

Proces abstrahowania, tworzenia pojęć i nazw składających się na język jest możliwy dzięki narzędziu świadomości zwanemu rozumem. Jak Colli definiował rozum, zwany przez niego zamiennie *logosem*? Przede wszystkim jako wynalazek Greków, za którym później, niesłusznie, skryły się rozmaite znaczenia — w tym nauka Kartezjusza czy Hegla⁸¹⁴. Colli Staude, pisząc o rozumie u Arthura Schopenhauera, podkreśliła podobieństwo ujęcia tego problemu u obu filozofów. Dotyczący Schopenhauera fragment można równie dobrze odnieść do Collego: „Rozum [*die Vernunft*] nie ma dla niego wartości autonomicznej, także intelekt wykazuje braki. Nie jest wszechpotężny, ale nie jest też bezsilny. Jako środek poznania ma pewne aluzyjne znaczenie, które w sposób komplementarny odnosi się do innego, które ostatecznie pozostaje nieosiągalne i wskazuje nie na rozum, ale bardziej na coś, co należy rozumieć bardziej w charakterze starogreckiego *logosu*”⁸¹⁵. W nomenklaturze Collego w związku z tym nastąpiło

⁸¹¹ B. Banasiak, *Narodziny filozofa z ducha Schopenhauera i Dionizosa*, s. 42.

⁸¹² Zob. H. Buczyńska-Garewicz, *Colli, czyli...*, s. 24-27. Stanisław Kasprzysiak do tej listy dodał jeszcze Hegla, zob. S. Kasprzysiak, *Będziesz poznawał*, s. 15.

⁸¹³ Tamże, s. 17.

⁸¹⁴ Zob. G. Colli, *Po Nietzschem*, s. 52.

⁸¹⁵ Ch. Colli Staude, dz. cyt., s. 95.

rozdzielenie dwóch rozumów/*logosów*: autentycznego (instrumentalnego) i nieautentycznego (autotelicznego).

Rozum nieautentyczny, nastrojony na eliminację sprzeczności oraz dążenie do odkrycia uniwersalnych praw działa kierowany koniecznością. Znaczący to, że nie uwzględnia on przypadkowości (aberracji, nonsensu, niepojmowalnego), drugiego elementu, który w doświadczeniu chwili nie jest jeszcze odróżniony od konieczności. Colli poetycko nazywał ten stan zmieszaniem „gry i przemocy”⁸¹⁶. Tracąc element gry obecny w bezpośredniości, rozum wyrzeka się rzeczywistości pozostającej poza przedstawieniem, niewyrażonej, zawężając „świat” do tego, co postrzegane. Collego ujął to tak: „Konkretność świata teraźniejszego jest zamaskowaną abstrakcją, długo już opracowywaną i przed nami, i przez nas, jego cała żywość jest nieprawdą, a jego wszystkie obrazy — urojeniem”²³. Iluzję tego naiwnego realizmu można przezwyciężyć, co udało się osiągnąć, choć w sposób nietrwały, w archaicznej Grecji.

2.2.1. Geneza *logosu*

Snując opowieść o genezie *logosu*, Colli usiłował dotrzeć do mądrości z VII i VI w. p.n.e., której ślady przetrwały w poezji archaicznej z czasów siedmiu mędrców⁸¹⁷, a także obecnej w dziełach myślicieli z następnych dziesięcioleci⁸¹⁸. Okres panowania mądrości, jak widać, nie był długi – ponieważ według Collego załóżki upadku rozumu kryły się już w jego początku⁸¹⁹. Kasprzysiak podsumował rzecz następująco: „Rozum był w dziejach ludzkości jednym z »wydarzeń«: nagle coś istotnego zaczęło się objawiać za pośrednictwem człowieka. Ale w Grecji to »wydarzenie« zostało wkrótce zbyt rozbudowane, wzbudziło nadmierne zainteresowanie i podsunęło za wiele złudzeń”⁸²⁰.

W obliczu fragmentaryczności materiałów, które mogły by rzucić światło na badane przez Collego zjawiska — misteria eleuzyńskie, orfickie i pitagorejskie oraz nauki filozofów przyrody i poprzedzających ich mędrców – podjął próbę rekonstrukcji narodzin filozofii z mitu⁸²¹, cofając się wzdłuż tropów odnalezionych między innymi w tekstach Arystotelesa, Platona, Gorgiasza, Zenona, Parmenidesa i Heraklita. Zgodnie z przyjętą przez niego metodą genealogiczną trzeba zatem wyjść od Platońskiej filozofii jako

⁸¹⁶ Zob. H. Buczyńska-Garewicz, *Colli, czyli...*, s. 51 oraz G. Colli, *Filozofia ekspresji*, s. 87-88.

⁸¹⁷ Zob. G. Colli, *Po Nietzschem*, s. 47.

⁸¹⁸ Zob. S. Kasprzysiak, *Będziesz poznawał*, s. 14.

⁸¹⁹ Zob. H. Buczyńska-Garewicz, *Colli, czyli...*, s. 42.

⁸²⁰ S. Kasprzysiak, *Będziesz poznawał*, s. 14.

⁸²¹ Zob. G. Colli, *Narodziny filozofii*, s. 24-25.

aspirującego do mądrości zapisu myśli, prześledzić jej retoryczne i dialektyczne korzenie, a następnie — przez kluczową w mniemaniu Włocha — zagadkę, doszukać się początków dramatu w misteriach. Czy takie podejście może dać wartościowe rezultaty?

Buczyńska-Garewicz, widząc tu podobieństwo do sposobu, w jaki presokratykami zajmował się Martin Heidegger⁸²², odpowiedziała: „Jego opowieść jest hipotetyczna: brak danych mogących potwierdzić ją lub obalić. Można też powiedzieć, że jest to opowieść rozumiejąca, chodzi w niej o uchwycenie sensu, a nie opis faktów. Opowieść o narodzinach rozumu jest również wyjaśniająca: genealogia wyjaśnia strukturę, istota ma zostać ukazana przez genezę”⁸²³.

W chronologicznym przedstawieniu narodzin filozofii zacząć trzeba od misteriów jako obszaru działania intuicji⁸²⁴. Udział w nich możliwy był tylko dla wybranych, a odkryta w ich trakcie wiedza miała być znana wyłącznie wtajemniczonym. Ich forma prawdopodobnie powiązana była z dramatem, na dowód czego Colli podał oskarżenie skierowane wobec Ajschylosa o wyjawienie ezoterycznych sekretów, wiążąc je z tworzonymi przez niego tragediami⁸²⁵. Różnicę między misteriami a tragedią Colli opisał następująco: „[Tragedia] jest to hieroglif egzoteryczny, przeznaczony dla ogółu, który różni się od hieroglify adresowanego do mądrości, stawiającego sobie za cel wyraz zastępczy dla totalnej ekstazy”⁸²⁶. W polu zainteresowań Collego zamiast tragedii, znalazła się jednak zagadka, która także pełniła funkcję wyrazu zastępczego, co zostało już omówione⁸²⁷.

2.2.2. Dialektyka, retoryka i pismo

W wizji Collego stopniowa laicyzacja zagadki (od boskiego słowa – przepowiedni wyroczni, przez walkę na śmierć i życie człowieka z mitycznymi siłami – na przykład Edyp kontra Sfinks, po starcia mędrców – czyli Kalchas i Mopsos) doprowadziła z czasem do wykształcenia się dialektyki, która w swych początkach nie była tylko zbiorem reguł i ukutych terminów, ale wręcz przeciwnie – dynamiczną dyskusją, odzwierciedlającą „wizję żywotnej afirmacji życia”⁸²⁸. Ciągłe nastawienie na zmianę, słowo żyjące w tym sensie, że modyfikowało znaczenie w konfrontacji różnych

⁸²² Zob. H. Buczyńska-Garewicz, *Colli, czyli...*, s. 57-58.

⁸²³ Tamże, s. 32.

⁸²⁴ Zob. tamże, s. 43.

⁸²⁵ Zob. G. Colli, *Narodziny filozofii*, s. 40-41.

⁸²⁶ Tenże, *Po Nietzschem*, s. 98.

⁸²⁷ Zob. ten rozdział, sekcja 1.2.3.

⁸²⁸ Tenże, *Narodziny filozofii*, s. 68; tenże, *Po Nietzschem*, s. 70.

interpretacji, wynikających z odmiennych doświadczeń, zapewniały jej świeżość i nieprzerwany kontakt z bezpośredniością dzięki temu, że nie groziło ugrzęźnięciem w abstrakcjach.

Postawienie przeciwstawnych tez — formalnie naśladujące kolidujące ze sobą frazy zagadki⁷⁰ — inicjowało pojedynek. Colli widział w strukturze dialogu zawołowane, a przez to tym bardziej apolińskie okrucieństwo⁸²⁹. Pisał o tym: „Dialektyka jest rytuałem: dyskusja kończy się pokonaniem odpowiadającego. Ma on ulec, stać się ofiarą. W dialektyce brakuje śmiertelnego zagrożenia, rozumianego tak dosłownie jak tamto, które niosła zagadka”⁸³⁰. Wpływ rozumu, nieuchronnie porządkującego przez eliminację przypadku i narzucanie konieczności, stałych znaczeń, miał doprowadzić do skostnienia tej formy. Co więcej, gdy dialektyka przestała być uprawiana w wąskim gronie usiłujących dotrzeć do prawdy, a stała się jedynie polem walki dla mówców podziwianych na agorze, wynik dyskursu stracił na znaczeniu. Biegiłość dialektyczna wyrażała się w zręcznym obracaniu słowem, a pole dyskursu ograniczone zostało do abstrakcji i ciągu argumentacyjnego.

Pytanie „jest czy nie jest?” postawione przez Parmenidesa stanowiło według Collego szczytowe osiągnięcie i zapowiedź rychłego końca dialektyki autentycznej, a także jedno z ostatnich świadectw rozumu⁸³¹ wciąż występującego w funkcji aluzyjnej — wskazującej na „metafizyczne rozdarcie”⁸³² rzeczywistości. Zenon i Gorgiasz dali następnie upust nihilistycznym tendencjom dialektyki, przygotowując miejsce na kolejne stadium omawianego zjawiska, retorykę⁸³³. Zastępująca autentyczną dialektyka destrukcyjna powstała nie tylko dzięki nihilizmowi teoretycznemu, wymagała jeszcze włączenia w tę sferę intelektualizmu etycznego Sokratesa, czyli nastawienia praktycznego⁸³⁴. Podobnie więc, jak u Nietzschego, Sokrates przyczynił się do oddalenia od intuicyjnego ujmowania mądrości. W efekcie zaniknął *logos* dialektyczny, przekształcając się w krytyczny, również o destrukcyjnych skłonnościach⁸³⁵.

⁸²⁹ Zob. tenże, *Narodziny filozofii*, s. 76.

⁸³⁰ Tenże, *Po Nietzschem*, s. 48.

⁸³¹ Zob. tenże, *Narodziny filozofii*, s. 82. Ostatecznym spadkobiercą autentycznej tradycji dialektycznej miałby być jednak Arystoteles, który skodyfikował jej osiągnięcia, zob. tenże, *Filozofia ekspresji*, s. 264.

⁸³² Zob. tenże, *Narodziny filozofii*, s. 87.

⁸³³ Zob. tamże, s. 84, 88-91.

⁸³⁴ Zob. tenże, *Po Nietzschem*, s. 46.

⁸³⁵ Zob. H. Buczyńska-Garewicz, *Colli, czyli...*, s. 43-45.

Przejsie od retoryki do filozofii jest już o wiele mniej zawile niż dotychczasowe etapy przekształcania mądrości w filozofię, paralelnego do odchodzenia od mistycyzmu na rzecz racjonalizmu. Retorzy nie musieli już konfrontować się z przeciwnikiem, a tym bardziej walczyć o życie w obliczu zagadki, a jedynie zabiegać o uznanie publiczności⁸³⁶. Z treścią powiązać należało odpowiednią formę, toteż przemowy powstawały najpierw w formie pisma, a recytacja zastąpiła wszelką improwizację. Tak słowo utraciło już niemalże całkowicie elastyczność, a stąd pozostał jedynie krok do transformacji dialogu w gatunek literacki, który jako forma pisemna został nazwany przez Platona „filozofią”⁸³⁷. To, że historia tej dziedziny na zawsze została spleciona z pismem, choć w formie traktatu, być może zaskoczyłoby samego głosiciela teorii idei. Wyrażał on przecież swoje zastrzeżenia do przekazywania myśli w tej formie⁸³⁸, a badacze z Tübingen, a także Giovanni Reale utrzymują, że znaczna część jego nauk przekazywana była jedynie ustnie⁸³⁹. Colli nie krył niezadowolenia z takiego obrotu spraw: zastąpienia samej mądrości jej „umiłowaniem” oraz uzależnienia filozofii od zubażającej natury pisma⁸⁴⁰, a w swej ocenie kierował się słowami Sokratesa z *Fajdrosa*:

Ten wynalazek niepamięć w duszach ludzkich posieje, bo człowiek, który się tego wyuczy, przestanie ćwiczyć pamięć; zaufa pismu i będzie sobie przypominał wszystko z zewnątrz, ze znaków obcych jego istocie, a nie z własnego wnętrza, z siebie samego. Więc to nie jest lekarstwo na pamięć, tylko środek na przypominanie sobie. Uczniom swoim dasz tylko pozór mądrości, a nie mądrość prawdziwą. Posiedzą bowiem wielkie oczytanie bez nauki i będzie się im zdawało, że wiele umieją, a po większej części nie będą umieli nic i tylko obcować z nimi będzie trudno; to będą mędrcy z pozoru, a nie ludzie mądrzy naprawdę⁸⁴¹.

Słowo pisane należy do tego samego stylu myślenia, który reprezentował Parmenides – jest zimne, sztywne, tylko pozornie prowadzi do mądrości. Poza tym pismo prowadzi do niebezpieczeństwa nadużyć – po pierwsze mowa spisana może stać się dostępna tym, „którym nigdy w ręce wpaść nie powinna”, a ponadto nie zdoła – w przeciwieństwie do mistrza przemawiającego „żywą mową” wprost do ucznia – obronić

⁸³⁶ Zob. G. Colli, *Po Nietzschem*, s. 92.

⁸³⁷ Zob. tenże, *Narodziny filozofii*, s. 96-97.

⁸³⁸ Colli posuwa się aż do stwierdzenia, że „to wszystko nie było czymś poważnym w przeświadczeniu tego, kto to napisał”. Zob. tamże, s. 98-99.

⁸³⁹ Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, tłum. E. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 29-44.

⁸⁴⁰ Zob. G. Colli, *Narodziny filozofii*, s. 23-24.

⁸⁴¹ Platon, *Fajdros*, s. 44.

się przed błędną interpretacją⁸⁴². W mniemaniu Collego bez elementu spontaniczności autentyczny *logos* jest bowiem niemożliwy. Pisał o tym tak: „Całe pokolenia dialektyków wypracowują w Grecji systematycznie reguły rozumu, wznoszą gmach *logosu* jako zjawisko żywe, konkretne, wyłącznie mówione. Oczywiście mówienie jest w dyskusji jej cechą najistotniejszą: „dyskusja pisana [...] jest całkowicie wyzbyta bezpośredniości [...] brak w niej rozmówców, tonu ich głosu, aluzji zawartych w ich spojrzeniach”⁸⁴³. U Collego miejsce przypisywane Sokratesowi przez Nietzschego zajął zatem Platon, a miejsce komedii Eurypidesa – pismo.

Ta tajemnicza uwaga, wskazująca na istotność przypadkowego i ulotnego, może być odczytana przez pryzmat myśli Nietzschego dotyczącej komunikacji pozawerbalnej. W *Światopoglądzie dionizyjskim* utrzymywał, że uczucie, a więc to, co irracjonalne, można tylko częściowo zrozumieć, a więc uczynić racjonalnym: „z głębiałne jest to, z czym ma do czynienia język, a więc pojęcie: granice «poezji» wyznacza więc wyrażalność uczucia”⁸⁴⁴. Zdaniem Nietzschego alternatywą dla słów jest język gestów: „stan emocjonalny jest niedoskonałe, szczątkowo symbolizowany gestem, który jednak jest zrozumiały instynktownie, jasno i powszechnie”⁸⁴⁵. Najdoskonalszym przykładem języka gestów miałyby być wymieniony wcześniej w jednym rzędzie z tragedią i orgią taniec, wyrażający człowieka gatunkowego, a nie jednostkę – przez połączenie dionizyjskiej muzyki z apollińskim gestem.

2.2.3. Logos autentyczny i nieautentyczny

Opozycyjność mowy i pisma oraz mądrości i filozofii wiąże się z wyróżnionymi przez Collego dwoma rodzajami *logosu*: autentycznego i nieautentycznego. Pierwotnie *logos* był jedynie narzędziem interpretacyjnym tego, co podsunęła intuicja, a wynikało to bezpośrednio z potrzeby rozszyfrowania słów przepowiedni wyroczni, najczystszej postaci zagadki⁸⁴⁶. Jego aluzyjna funkcja została zlekceważona, kiedy wygrana w dialektycznej dyskusji stała się ważniejsza od obcowania z mądrością, tak narodził się *logos* nieautentyczny – można by rzec: sofistyczny⁸⁴⁶. Rozum odrzucający intuicję wraz z rozwojem filozofii przekształcił się z destruktywnego, który tylko negował wiedzę, w

⁸⁴² Zob. tamże, s. 45.

⁸⁴³ F. Nietzsche, *Światopogląd dionizyjski*, s. 63.

⁸⁴⁴ Tamże, s. 61.

⁸⁴⁵ Zob. G. Colli, *Po Nietzsche*, s. 44.

⁸⁴⁶ Zob. L. Boi, *Il mistero...*, s. 166-167.

konstruktywny, który pozwolił na tworzenie spójnych logicznie systemów złożonych z uzgodnionych pojęć⁸⁴⁷ – „przemoc” konieczności (logiki).

Tym samym odrzucona została „fragmentaryczność jako styl myślenia”⁸⁴⁸ – zapomniano, że głębia przejawia się jedynie częściowo poprzez ekspresję samej siebie. Uniwersalia powstają w jednostkowym organizmie na bazie jego doświadczeń ekspresji, przy czym pamiętać należy, że Colli odmawia podmiotowi substancjalności⁸⁴⁹ – w jego ujęciu świadomość jest zjawiskiem epifenomenalnym. Człowiek, niepomny podniosłej roli intuicji w poznaniu, pozwala uwikłać się *logosowi* abstrakcyjnemu w sieć pojęć, którą narzuca na swoją rzeczywistość, jednocześnie tracąc zdolność postrzegania z innego niż zapośredniczony punktu widzenia⁸⁵⁰. Odsłania to najistotniejszą różnicę między Collim a Nietzschem. Ten drugi jest perspektywistą, piewcą filozofii życia. Ten pierwszy pisał natomiast: „Taki *logos* nie jest ukonstytuowany po prostu z pewnych nazw i pewnych uniwersaliów ani nawet ze związków znaczeń w bogato wyartykułowanych językach. Wkracza weń to, co służy życiu indywidualnemu, czyli *logos* nieautentyczny”⁸⁵¹. Prawda jest czymś cennym dla Collego. Pragmatyczne podejście jest z pewnością korzystne dla jednostki, lecz Colli przestrzega przed postawą nastawioną wyłącznie na to, zarzucając Odyseuszowi, że jego mądrość była przeceniania: „mędrcom nie był ktoś bogaty w doświadczenia, ktoś odznaczający się praktyczną zaradnością, przebiegłością i skutecznością”⁸⁵². Cóż jednak szkodzi być skutecznym w działaniu? Nie chodzi koniecznie o życie w ascezie⁸⁵³, niczym Zaratustra przed zstąpieniem z górskiej samotni, lecz o równowagę. *Logos* autentyczny nie jest wolny od wad *logosu* nieautentycznego, ale pozwala zrozumieć jego ograniczenia. Wymaga to jeszcze czegoś, czego prowadzący tryb życia samotnika Nietzsche nie mógł pojąć, Colli zaś jako nauczyciel znał doskonale, choć uważał, że dziś jest to rzecz mało poważana – mianowicie wspólnota. To w niej możliwa jest „żywa mowa”, równoważąca czysty racjonalizm „gra” intuicji. W *Filozofii ekspresji* odnaleźć można takie wyłożenie sprawy:

W ten sposób rozum autentyczny czy obiektywny będzie siecią wyrażeń wtórnych i wyrażeń niewłaściwych, będzie związany z przymusem, który odzwierciedla kontakty metafizyczne i

⁸⁴⁷ Zob. tamże, s. 280-281.

⁸⁴⁸ Zob. H. Buczyńska-Garewicz, *Colli, czyli...*, s. 59-60.

⁸⁴⁹ Zob. G. Colli, *Filozofia ekspresji*, s. 67-70, 83, 197-201.

⁸⁵⁰ Zob. L. Boi, *Il mistero...*, s. 177-179.

⁸⁵¹ G. Colli, *Filozofia ekspresji*, s. 202.

⁸⁵² Tamże, s. 79.

⁸⁵³ Sztuka z powodu oderwania od działania w świecie fizycznym jest ascezą, pisarstwo, a w tym jego szczególny przypadek, filozofia – również. Zob. tenże, *Po Nietzschem*, s. 36-39, 89-90, 100-109.

rozszerza się poprzez współpracę wielu podmiotów wśród powszechnej dominacji. W tym procesie nie tylko słowa, lecz i ludzie są narzędziami⁸⁵⁴.

Colli pytał, w jakiej sytuacji znajduje się filozofia dzisiaj, jeśli tradycja pisana jest faktycznie tylko namiastką żywej dyskusji⁸⁵⁵. Według niego żyjemy w czasach „czołobitności wobec rozumu”, a filozofujemy w nastawieniu na praktyczne rozwiązania, jak w sferze politycznej czy społecznej, spychając na margines kontemplację świata. Nazwał nawet filozofię „świątynią martwych słów”⁸⁵⁶. Refleksja abstrakcyjna powinna być tylko sposobem na odtworzenie „całości niewyraźnego życia, osłoniętej filozoficzną sztucznością”⁸⁵⁷. Colli chciał jednak przywrócić równowagę gry i przemocy⁸⁵⁸. Jako hasło jego nawoływanie do odmówienia pierwszeństwa rozumowi autonomicznemu i poszukiwania mądrości poza tradycją filozoficzną może nie przekonywać — szczególnie filozofów — a wręcz budzić uśmiech politowania. Nie namawiał jednak do lekkomyślnego irracjonalizmu, a do rzetelnej krytyki rozumu⁸⁵⁹. Przewidując najwyraźniej, jak jego własne pisma będą dezinterpretowane, wystosował takie ostrzeżenie:

Dlatego jeśli do gadaniny przeciw rozumowi zabiera się ktoś, kto nie wie, jak rozum się narodził, kto nie przeszedł splątanymi ścieżkami po jego śladach i nie odkrył, że to właśnie rozum ukształtował nietrwałą cielesność i zawęził sieć widzialnego ładu w uchwytym zmysłami, otaczającym nas świecie — to tę jego gadaninę trzeba pominąć⁸⁶⁰.

Aspektem, o którym nie można zapominać, jest genetyczne powiązanie rozumu z intuicją, narzucające wręcz potrzebę ich równowagi. Trzeba rozróżniać funkcję intuicji, przydatnej w przypadku doznania *pathosu* religijnego, od funkcji rozumu — „Kto pozwala rozumowi na wchłonięcie instynktu, ten skazuje oba na wynaturzenie”⁸⁶¹. Należy mieć na uwadze, że mania „jest podłożem zjawiska wróżbiarstwa. Źródłem mądrości jest więc szaleństwo”⁸⁶². Innymi słowy: „Skoro dociekania nad początkami mądrości prowadzą do Apollina i skoro bóg w tej sferze objawia się za pośrednictwem »manii«, to trzeba przyjąć, że szaleństwo jest od mądrości greckiej nieoddzielne już w

⁸⁵⁴ Tenże, *Filozofia ekspresji*, s. 79.

⁸⁵⁵ Tenże, *Narodziny filozofii*, s. 25.

⁸⁵⁶ Zob. tamże, s. 68-69.

⁸⁵⁷ Tamże, s. 50.

⁸⁵⁸ Zob. H. Buczyńska-Garewicz, *Colli, czyli...*, s. 37.

⁸⁵⁹ Zob. tamże, s. 41.

⁸⁶⁰ G. Colli, *Narodziny filozofii*, s. 37.

⁸⁶¹ Tamże, s. 51.

⁸⁶² Tamże, s. 31.

momencie pojawienia się zjawiska wieszczania”⁸⁶³. Colli utrzymywał, że rozum jest postrzegany jako autoteliczny tylko dlatego, że zapomniano o jego źródłach⁸⁶⁴. *Logos* „miał być rozmową o czymś najistotniejszym, a stał się rozmową o rozmowie”⁸⁶⁵.

Nie umniejsza to wcale wagi rozumu, bez niego niemożliwe byłoby poznanie, gdyż znaczenie znajduje się w polu wyrażen, jest oddalone od bezpośredniości⁸⁶⁶. Przykładem momentu, w którym rozum i intuicja muszą działać razem jest zagadka, czyli „sformułowanie racjonalnego nieprawdopodobieństwa, które mimo to wyraża jakiś rzeczywisty przedmiot myśli. Świat jest jednym wielkim złudzeniem, lecz w tym złudzeniu wyraża się coś niezłudnego, coś, co ma też być inny niż przedstawieniowy. Rozumieć, co się dzieje w poznającej myśli ludzkiej, to być świadomym obu tych momentów razem. Zapomnieć o tym, to skazać się na solipsyzm świadomości”⁸⁶⁷.

2.3. Rola mitu dziś

Pomimo różnicy czasowej i geograficznej Nietzsche i Colli obaj dostrzegali kryzys kultury, w jakiej przyszło im uczestniczyć. Pierwszy odrzucał optymizm jako powierzchowny ogląd życia, wypływający z dekadencji, w której nie było miejsca na sumienie intelektualne, co świadczyło o nihilizmie Niemców XIX wieku. Miała to być końcowa faza procesu, który rozpoczął się w czasach Sokratesa, kiedy to porzucono sztukę dionizyjską. Tym samym zapomniano o prajednym i prawdzie ukrytej za apollińską zasłoną zmysłów. Remedium miało być, przynajmniej dla wczesnego Nietzschego, odrodzenie kultury za sprawą muzyki Wagnera. Porzucił jednak ten pomysł, zrywając zresztą znajomość z kompozytorem. Później, rozwijając swoją dionizyjską filozofię życia, odrzucił koncepcję prawdy obiektywnej i doszedł do perspektywizmu, wedle którego fikcja podtrzymująca życie jest cenniejsza niż jakakolwiek abstrakcja wywyższana do roli *episteme*.

Colli też zajął się problemem kryzysu, lecz wyłożonego jako konflikt jednostki z państwem i jego instytucjami, które izolują człowieka. Sugerował ideał twórczej wspólnoty, w której realizować się mogliby artyści, naukowcy i filozofowie. Miała by ona funkcjonować na wzór tej mędrców archaicznej Grecji, pełnej żywych dyskusji i płodnej wymiany myśli. Wspólnota mądrości została jednak utracona, kiedy *logos*

⁸⁶³ Tamże, s. 44.

⁸⁶⁴ Zob. H. Buczyńska-Garewicz, *Colli, czyli...*, s. 38.

⁸⁶⁵ S. Kasprzysiak, *Będziesz poznawał*, s. 14.

⁸⁶⁶ Zob. G. Colli, *Filozofia ekspresji*, s. 90.

⁸⁶⁷ H. Buczyńska-Garewicz, *Czy prawda jest przeżytkiem?*, s. 23.

konstruktywny przyćmił rolę intuicji i pchnął człowieka w świat abstrakcyjnych pojęć, którymi operuje logika. Kierowanie się wyłącznie takim rozumem przyniosło z czasem życie nieautentyczne, utylitarne, nastawione na skuteczność, którego uzdrowienia upatrywał Colli w nowym micie. Dla niego był to mit Nietzschego w wielu postaciach – filozofa krytykującego zakłamanie filozofii, znawcy kultury greckiej i jednostki funkcjonującej poza pragmatycznymi ramami społeczeństwa, a poza tym wszelkie jego przekształcenia, w tym „opowieść rozumiejąca” przedstawiona w *Narodzinach filozofii*.

Ten „mit filozoficzny” Collego, nawołujący do powrotu do mądrości nie jest wezwaniem do odrzucenia rozumu i upatrywania rozwiązań w tym, co irracjonalne, ale do zrozumienia ograniczeń racjonalności. Czy dążyć do tego celu przez obcowanie z historiami o Apollinie i Dionizosie, bogach ścierających się przez swoich pośredników w kreteńskim Labiryncie? Czy raczej kontemplować dzieła wielkich artystów przeszłości, jak Pollaiuolo? Być może lepiej tworzyć nowe mity? Konkretna odpowiedź to sprawa drugorzędna, istotny jest sam, zatracony dziś, impuls do poszukiwania autentyczności. Ów impuls przypomina zresztą koncepcję sumienia intelektualnego, czyli wzięcia odpowiedzialności za własne wartości. Nietzsche pisał o konieczności odzyskania zdolności głębokiej refleksji w dziele *Ludzkie, arcyludzkie*, w paragrafie zatytułowanym *Klagelied*. Jego pieśń lamentacyjna, w przeciwieństwie do *Klage der Ariadne* (*Żalów Ariadny*) nie jest wysoce symboliczną rozmową z Dionizosem, ale prostym w swej treści przypomnieniem o wartości kontemplacji względem pracowitości. Brzmi ten paragraf następująco:

Lament. — Być może są to zalety naszych czasów, które niosą ze sobą wycofanie się z czasem niedoceniając *vita contemplativa*. Ale trzeba przyznać, że nasze czasy ubogie są w wielkich moralistów, że Pascala, Epikteta, Senekę i Plutarcha mało się już czyta, że praca i pracowitość – skądinąd w orszaku wielkiej bogini Zdrowia – wydają się niekiedy szaleć niczym choroba. Ponieważ brak czasu na refleksję i spokój myśli, nie rozważa się już odmiennych poglądów: zadowala się ich nienawiścią. Przy ogromnym przyspieszeniu życia umysł i oko przyzwyczajają się do połowicznego lub błędnego widzenia i osądzania, a wszyscy przypominają podróżników, którzy poznają kraj i jego mieszkańców z okien pociągu. Samodzielne i ostrożne podejście do wiedzy jest wręcz uważane za rodzaj szaleństwa; wolny duch jest poniżany, zwłaszcza przez uczonych, którzy nie dostrzegają wnikliwości i staranności jego sztuki obserwacji i chcieliby go zamknąć w jednym zakątku nauki. Podczas gdy on ma zupełnie inne i wznioślejsze zadanie, polegające na dowodzeniu całą armią uczonych i wykształconych ludzi z samotnej pozycji i pokazywaniu im ścieżek i celów kultury. — Taki lament, jak ten powyżej

odśpiewany, prawdopodobnie doczeka się swojego czasu i pewnego dnia ucichnie sam z siebie, wraz z potężnym powrotem geniuszu medytacji⁸⁶⁸.

Taką misję szerzenia „medytacji”, życia refleksyjnego, podjął Colli, skupiając wokół siebie wielu uczniów i współpracowników, których inspirował do zgłębiania spraw nieistotnych dla dzisiejszych Odyseuszy – pracowitych, sprytnych, lecz płytkich. Sprawy te, czyli Nietzsche, Grecja i rozum, miały za to znaczenie dla poszukujących mądrości, których sam nazwałby współczesnymi mistykami. Tak wyraził ten sentyment Colli:

„A przecież »mystyk« znaczy tylko tyle, co »wtajemniczony«, ktoś, kto został wprowadzony przez innych czy przez samego siebie w pewne doznania, w pewną wiedzę, która nie jest czymś potocznym, nie jest dostępna wszystkim [...] Racjonalizm także może być mistyczny. A mówiąc najogólniej, trzeba upomnieć się o to, żeby słowo »mystyk« stało się na nowo epitetem przynoszącym zaszczyt”⁸⁶⁹.

⁸⁶⁸ F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* I, §282.

⁸⁶⁹ G. Colli, *Po Nietzschem*, s. 117.

ZAKOŃCZENIE

Celem niniejszej dysertacji było ustalenie odpowiedzi na pytanie, czy Giorgio Colli, niekwestionowanie zasłużony dla badań nad Nietzschem jako współtwórca edycji krytycznej, wniósł istotny wkład filozoficzny w recepcję myśli niemieckiego filozofa. Zgodnie z główną tezą rozstrzygnięcie tej kwestii wymagało nie tylko porównania ich tekstów – tu kluczowe okazały się *Narodziny tragedii* i *Narodziny filozofii* – ale szersze rozpatrzenie działalności intelektualnej Collego. Dysertacja została w związku z tym podzielona na trzy rozdziały, odpowiadające trzem polom badawczym.

Rozdział I miał charakter historyczny i filozoficzny. Przedstawiono w nim w sposób szczegółowy, wcześniej nie realizowany przez innych badaczy, historyczną (od lat 40. XX wieku) i aktualną recepcję twórczości Collego na różnych polach: jako tłumacza, redaktora i filozofa. Rezultaty dociekań wykazały, że odbiór Collego w poszczególnych krajach jest znacząco zróżnicowany właśnie ze względu na jego osiągnięcia w tych dziedzinach – także przez pryzmat relacji z Nietzschem. Choć Colli był niedoceniany za życia, wzrost zainteresowania jego twórczością po śmierci był zauważalny i wciąż przybiera na sile.

We Włoszech pisali o nim najbardziej znani współcześni filozofowie tacy jak Massimo Cacciari, Gianni Vattimo i Giorgio Agamben. Utworzono tam również związane z jego dorobkiem intelektualnym instytucje: Centro „Colli-Montinari” di studi su Nietzsche e la cultura europea oraz Centro Studi Giorgio Colli. Ta druga, pozostająca pod przewodnictwem Chiary Colli Staude, publikuje wielotomową serię monografii zawierających analizy jego filozofii. Znajdująca się przez wiele lat pod kuratelą Enrico Collego trzecia instytucja, Archivio Colli, we współpracy z różnymi wydawnictwami – na czele z Adelphi Edizioni – odpowiada za ukazywanie się dzieł pośmiertnych filozofa, z których najnowsze (*Interiorità ed espressione*) wydano w 2024 roku. W roli filozofa postrzegany jest również w Hiszpanii, gdzie przełożono niemalże wszystko, co napisał, podobnie we Francji. Znalazł to oddźwięk w lokalnej recepcji jego myśli. Zgoła inaczej wygląda sytuacja w Niemczech, przetłumaczono tylko trzy jego dzieła związane z Nietzschem (*Scritti su Nietzsche*, *Narodziny filozofii* i *Po Nietzschem*). Tam uchodzi głównie za jego komentatora. W pozostałych krajach, wraz z Polską, Colli pozostaje mało znany. Największy i jedyny znaczący wkład w jego recepcję w Polsce miała Hanna Buczyńska-Garewicz. W związku z ilością publikacji na bazie notatek Collego i

dotyczących jego myśli w ostatnich latach, ta część dysertacji stanowi jedyne aktualne podsumowanie jego recepcji.

Szczególną uwagę poświęcono ukazaniu roli włoskiego myśliciela w syntetycznie opisaney historii dążenia do stworzenia edycji krytycznej. Rezultat prac zespołu prowadzonego przez niego i Montinariego stał się obowiązującym dziś standardem dla nietzscheanistów, a także podstawą wielu tłumaczeń dzieł zebranych, listów i notatek. Za istotne trzeba uznać zwłaszcza notatki z lat 80-tych XIX wieku, które posłużyły Elisabeth Förster-Nietzsche do skompilowania *Woli mocy*. Dzięki staraniom współtwórców edycji Colli-Montinari to rzekome *magnum opus* uznane zostało za manipulację. Wydanie notatek w układzie chronologicznym, a nie sugestywnym tematycznym, umożliwiło pozornie bezstronne studiowanie *ineditów* Nietzschego. Nieplanowaną konsekwencją było rozgorzenie sporu metodologicznego związanego ze sposobem wartościowania reprezentatywności pism (klasycznym, psychoanalitycznym, kompleksowym i dekonstrukcyjnym), notatek i listów, czego wyrazem są po części różnice interpretacyjnego opisaney w rozdziale II. Ponadto zawarto tu porównanie mnogich wydań właściwej edycji krytycznej, a więc wersji niemieckiej, ze wskazaniem ich zalet i wad, co może okazać się pomocne dla badaczy Nietzschego przy wyborze źródeł. *Novum* w badaniach w tym zakresie stanowi raport z przekładów edycji krytycznej dzieł Nietzschego, ukazujący ogromne rozbieżności w sytuacji wydawniczej w poszczególnych krajach. Podczas gdy tłumaczenie włoskie zaczęło ukazywać się przed samą edycją krytyczną, francuskie ukończone w latach 80., a japońskie wydane już trzykrotnie, wydanie amerykańskie nie zostało sfinalizowane po ponad 40 latach prac. W Polsce dzieła zebrane publikowane przez wydawnictwo Officina zawierają tylko cztery dzieła Nietzschego (*Narodziny tragedii*, *Niewczesne rozważania*, *Poza dobrem i złem*, *Z genealogii moralności*) i notatki z lat 80. Pozostałe dzieła, notatki i listy wydawane było przez inne podmioty. Zawarte tu wyróżnienie tłumaczeń polskich na podstawie edycji krytycznej powinno również rozjaśnić czasem ich czasem niejasny status pod tym względem.

Rozdział II dotyczył metodologii. Odtworzona została w nim metoda, która doprowadziła Collego do reinterpretacji postaci Apollina i Dionizosa, inspirowanej źródłami orfickimi, a również pojęciami *bios* i *zoe* używanymi w tej materii przez Karla Kerényiego. „Krytyczna i chronologiczna” analiza mitu Labiryntu pozwoliła wykazać ogólną poprawność intuicji Collego, choć nie wolnych od pewnych mankamentów w

filologicznych dociekaniach w tym zakresie, co dotąd było jedynie sugerowane w recenzjach jego praco związanych z presokratykami, jak *La sapienza greca*. Colli niesłusznie rozróżnił dwie wersje mitu o Ariadnie: niemalże kompletnie zapomnianą – o boskiej Pani Labiryntu i zachowaną w późniejszej tradycji greckiej o ludzkiej księżniczce kreteńskiej. Analiza świadectw starożytnych przyniosła konkluzje o uniwersalnym przemieszaniu tych dwóch wariantów.

Za sprawą odnalezienia wszystkich wystąpień Ariadny w korpusie twórczości Nietzschego wykazane zostało, że postać to nie była często wykorzystywanym motywem w jego twórczości. Kontrastuje to z liczbą interpretacji postaci zaproponowanych przez jego badaczy. Ich przegląd wykazał, że tradycyjne wartościowanie opublikowanych dzieł Nietzschego ponad *ineditami* i listami jest rzadkością. Niemalą popularnością cieszyły się za to interpretacje psychoanalityczne, w których nazwanie Cosimy Wagner imieniem Ariadny było potraktowane jako istotny wskaźnik stosunku Nietzschego do Ryszarda Wagnera, co poskutkowało zignorowaniem traktujących o tym zagadnieniu tekstów pióra Nietzschego (*Przypadek Wagnera, Nietzsche kontra Wagner*). Podejście dekonstrukcyjne przedstawiono na przykładach etycznej interpretacji Adriana del Caro i etyczno-ontologicznej Gillesa Deleuze'a. W przypadku tej drugiej francuski filozof dokonał egzegezy postaci Ariadny wplatając motywy Nietzscheańskie w swoją strukturę pojęciową związaną z „różnicą” i „powtórzeniem”. Analiza argumentacji jego wywodu pozwoliła ustalić, że jest ona nieuzasadniona, a co więcej stanowi wyraz oryginalnej myśli Deleuze'a, w wielu punktach odległej od Nietzschego, choć sygnowanej jego nazwiskiem przez francuskiego poststrukturalistę. Znaczenie Ariadny zaproponowane przez Collego nie dotyczy natomiast wcale tego, jak rozumiał ją Nietzsche. Colli zaproponował jej odczytanie w kontekście szerszej wersji mitu niż ta znana Nietzschemu, co zademonstrowano w świetle powstawania utworu *Żale Ariadny*. Podobnie Colli postąpił z bogami Apollinem i Dionizosem, dokonując korekty Nietzscheańskiej oceny ich roli dla kultury greckiej. Systematyczne zestawienie różnych interpretacji kluczowej postaci Ariadny wykazało, że odczytanie Collego jest unikalne na tle innych perspektyw interpretacyjnych, bowiem stanowi polemikę, nie zaś egzegezę. Paradoksalnie to właśnie jego metoda okazała się najbliższa tej zastosowanej przez samego Nietzschego w *Narodzinach tragedii*, w których nastąpiło nierozdzielne przemieszanie filologii i filozofii. W ramach tej pierwszej dziedziny ustalił, że pokrewieństwo Apollina i

Dionizosa oparte jest na *manii*, co posłużyło mu za podstawę oryginalnych rozważań filozoficznych osadzonych w tej samej tematyce, co *Narodziny tragedii* Nietzschego.

Rozdział III, komparatystyczny, był przede wszystkim analizą porównawczą *Narodzin tragedii* oraz *Narodzin filozofii* wraz z pokrewnymi tekstami (w przypadku Nietzschego na przykład *Światopogląd dionizyjski*, *Filozofia w tragicznej epoce Greków*, w przypadku Collego *Po Nietzschem*, *Apollineo e dionisiaco*, *Filozofia ekspresji*). Obaj filozofowie zdiagnozowali kultury swoich czasów jako pogrążone w kryzysie, usiłując odkryć przyczyny metodą genealogiczną. Załączków współczesnych problemów upatrywali w starożytnej Grecji z czasów początków filozofii.

Wczesny Nietzsche snuł opowieść inspirowaną myślą Schopenhauera, w której Dionizos był utożsamiony z wolą/*noumenem*, zaś Apollo z przedstawieniem/fenomenem. Pierwszy wyrażał okrutną prawdę o nieprzemijalnym, wszechogarniającym bycie muzyką, drugi przynosił ukojenie efemerycznym jednostkom ludzkim słowem i obrazem. Nietzsche dojrzał przeniesienie doświadczanej w uniesieniu mistycznym prawdy misteriiów w sferę dramatu poprzez uzgodnienie dionizyjskiego upojenia z apollińskim snem, pozorem. Osiągnąć się to udało tylko w tragedii attyckiej, która z winy zbyt przywiązanego do codzienności Eurypidesa i „człowieka teoretycznego” Sokratesa została zlekceważona. Tak, wraz z nastaniem filozofii posokratejskiej, rozpoczęła się kultura aleksandryjska, antykwaryczna, wyzuta z autentyczności, która trwa do dziś. Wiązał ją z „zimnym”, w pełni logicznym, stylem myślenia Parmenidesa, który przeciwstawiał „filozoficzno-fizykalnym” dociekaniom Anaksymandra. Wczesny Nietzsche żywił nadzieję na odnowienie kultury na modłę starogreckiej przez muzykę Wagnera. Późny Nietzsche z kolei odciął się od prawie wszystkich rozwiązań *Narodzin tragedii*, od rozróżnienia na *noumen* i fenomen, a także od „czczej” i „fantastycznej” metaforyki boga-praartysty świata. Prawdę obiektywną, *veritas aeterna*, również odrzucił wraz z bytem w ogóle, osadzając perspektywizm jako epistemologiczny wyraz filozofii życia w ontologii świata rozumianego jako stawanie się. Tego późnego stanowiska Colli nie rozważył tak dokładnie jak wczesnego. Przypisywał Nietzschemu ocenę całej filozofii jako fałszywej, łącznie z jego własną, nie dostrzegając, że pojęcie prawdy u Nietzschego jest perspektywiczne i odpowiada raczej *doksie*, a nie episteme. Znaczy to, że w swojej recepcji Nietzschego działał fragmentarycznie, skupiając się na jego wczesnym okresie.

Colli także wyszedł od misteriiów jako kluczowego elementu kultury greckiej i źródła filozofii. W Dionizosie i Apollinie widział na równi bogów mądrości, która wypływała z *manii*, czyli szaleństwa. W doświadczeniu mistycznym dostrzegał możliwość odczucia złudności jednostkowości w kontakcie z głębią, odpowiadającą prajednemu wczesnego Nietzschego. Było ono jednak niekomunikowalne i wymagało aluzyjnego wyrażenia słowem. Podczas gdy Nietzsche zajął się tragedią jako laicyzacją misteriiów, Colli przyjrzał się wyroczni w Delfach należącej do Apollina, a jemu samemu jako bogu zagadki – czym innym była bowiem przepowiednia Pytii? Zagadka miała jego zdaniem znaleźć odzwierciedlenie w formie dialogu filozoficznego, z którego Platon uczynił formę literacką. Miały to być tytułowe narodziny filozofii, a zarazem koniec mądrości, która wymaga nie „zimnego” myślenia pojęciami, ale polegania zarówno na rozumie, jak i na „intuicji mistycznej”. Równolegle do procesu laicyzacji zagadki przebiegało w jego opowieści popadanie w zapomnienie *logosu* autentycznego, funkcjonującego przede wszystkim w rozmowie, dopuszczającego logikę wraz z intuicją, który z czasem zastąpił *logos* nieautentyczny, konstruktywny. Ten drugi przeważać ma dziś, jak teoria w kulturze aleksandryjskiej, co skutkuje praktycznym nastawieniem ludzi, którzy nie mogą realizować się w sposób autentyczny w traktującym ich instrumentalnie utylitarystycznym państwie. Collego recepta była spokrewniona z tą Nietzschego, którego wcielił w tworzonym przez siebie mit. Za mit właśnie, czyli „rozumiejącą opowieść” trzeba uznać *Narodziny filozofii*, które z perspektywy historycznej mogą pozostawać równie „fantastyczne”, co praartysta świata czy transformatywne przeznaczenie muzyki Wagnera, ale pełnią funkcję inspirującą. Colli wierzył, że odpowiednie mity mogą przywrócić wiarę we wspólnotę poszukiwaczy mądrości, o której zapomnieli filozofowie.

Realizacja zakładanego celu rozprawy doprowadziła do następujących wniosków odnośnie wkładu Collego w recepcję myśli Nietzschego. Po pierwsze edycja krytyczna, choć rozwiązała kwestię *Woli mocy*, przyniosła problem metodologiczny związany decyzjami nietzscheanistów o przypisywaniu różnej ważności dziełom, notatkom i listom. Po drugie *Narodziny filozofii*, stanowiące opartą na metodzie genealogicznej polemikę z *Narodzinami tragedii*, ukazują motywy z dzieła Nietzschego w nowym świetle, co zostało opisane dzięki krytycznej tych testów oraz analiz porównawczych. Collego reinterpretacja dionizyjskości i apollińskości, wpisana w różnorodny dyskurs o Ariadnie i Labiryncie u Nietzschego, stanowi istotne uzupełnienie znaczeń tych pojęć w

stosunku do ich użycia przez autora *Narodzin tragedii*. Osobnych badań, przekraczających ramy niniejszej pracy, wymaga jednak ustalenie, jak Colli odnosił się do koncepcji późnego Nietzschego, o czym ledwie wspominał pobieżnie w analizowanych w tej dysertacji pismach. Wreszcie propozycje Collego dotyczące uzdrowienia kultury można potraktować jako przedłużenie Nietzscheańskiego projektu jej odnowienia poprzez muzykę. Dla obu myślicieli filozoficzna refleksja nad mitem była przyczynkiem do odkrycia prawdy o funkcjonowaniu człowieka w społeczeństwie. O ile Nietzsche skupiał się na tym, co do społeczeństwa może wnieść wybitna jednostka, o tyle Colli postulował ożywienie koncepcji wspólnoty, widząc jej spoiwo w idei mądrości presokratejskiej.

BIBLIOGRAFIA

Adán O.: *El laberinto. Enigma, dialéctica y origen de la filosofía en el pensamiento de Giorgio Colli*. „Areté: revista de filosofía”, 1997, Vol. IX, nr 1.

Allegro C.: *La ragione errabonda*. "L'Osservatore Romano", 03.07.1982.

Allegro C.: *Sapienza greca II*. "L'Osservatore Romano", 11.10.1978.

Anacreon: *Fragment 505e*. Tłum. David A. Campbell. W: Greek Lyric. T. II, <https://www.theoi.com/Georgikos/Ariadne.html> [dostęp 6.01.2023].

Anderson Lanier R.: *Friedrich Nietzsche*. W: The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Red. Edward N. Zalta, Uri Nodelman. Metaphysics Research Lab, Stanford University, Stanford 2024, <https://plato.stanford.edu/entries/nietzsche/> [dostęp 02.02.2025].

Anzalone L.: *Giorgio Colli e la nascita della filosofia*. "Riscontri", gen-feb 1980.

Apollodorus: *Epitome*, <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0548.tlg002.perseus-eng1:e.1.9> [dostęp 20.03.2023].

Apollonios z Rodos: *Wyprawa Argonautów po złote runo (Argonautiká)*. Tłum. Emilia Żybert-Próchnicka. Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2012.

Aragay-Tusell N.: *Filosofía de la expresión*. „Archipiélago", Inverno 1996.

Aratos z Soloj: *Wieniec*. Red. Jan Lorentowicz. W: Jana Kochanowskiego Dzieła polskie. Warszawa 1919, T. 3. Tow. Akc. Orgelbranda S-ów, S. <https://wsexport.wmflabs.org/tool/book.php?lang=pl&format=pdf-a5&page=Jana+Kochanowskiego+Dzie%C5%82a+polskie+%281919%29%2FTom+III%2FCa%C5%82%C5%9B%C4%87> [dostęp 6.01.2023].

Asthma A.J.: *Ariadne*. W: Theoi Project. [b.m.w.], 2000-2017, <https://www.theoi.com/Georgikos/Ariadne.html> [dostęp 05.03.2024; 23.03.2023].

Attolini R.: „Uma lei d representação”: o eterno retorno do mesmo na filosofia de Giorgio Colli. Tłum. Saulo Krieger. "Cadernos Nietzsche", 2020, v.41, nr 1.

Attolini R.: *Giorgio Colli: oltre Nietzsche verso i sapienti*. W: Frammenti di filosofia contemporanea VI. Red. I. Pozzoni. Limina mentis editore, Villasanta (MB) 2015.

Attolini R.: *Giorgio Collis Kritik an Nietzsche oder das Problem der Vernunft*. W: Auf Nietzsches Balkon III. Red. S. Bianchi. Bauhaus Universitätsverlag, Weimar 2018.

Baier D.: *Nietzsche, KGW*. "Wissenschaft Literaturanzeiges", 1969, nr 4.

Banasiak B.: *Filozofia*. W: G. Deleuze: Nietzsche. Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.

Banasiak B.: *Narodziny filozofa z ducha Schopenhauera i Dionizosa*. W: F. Nietzsche: Narodziny tragedii. Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009.

- Banasiak B.: *Problem Nietzschego - Nietzsche jako problem*. W: G. Deleuze: Nietzsche i filozofia. Oficyna, Łódź 2017.
- Banfi A.: *Giorgio Colli: il coraggio del pensiero (profilo biografico)*. „Kleos. Estemporaneo di studi i teksty sulla fortuna dell'antico", 2004, nr 9.
- Banfi A.: *Nietzsche, Colli, Foà: l'azzardo di un'edizione critica e di una nuova casa editrice*. W: Giulio Einaudi nell'editoria di cultura nel Novecento italiano. Olschki, Firenze 2015.
- Baran B.: *Inedita Nietzschego*. W: F. Nietzsche: Pisma pozostałe. Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009.
- Baran B.: *Metafizyka tragedii*. W: F. Nietzsche: Narodziny tragedii. Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009.
- Baran B.: *Postnietzsche*. Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997.
- Barbera S.: *Der 'griechische' Nietzsche des Giorgio Colli*. „Nietzsche-Studien", 1989, nr 12.
- Barbera S.: *El Nietzsche apolitico de Colli y Montinari*. Tłum. Héctor Julio Pérez López. "Res publica. Revista de la historia de los conceptos politicos", Murcia 2001.
- Barbera S.: *Il Nietzsche di Colli: 1940*. W: Nietzsche. Edizioni e interpretazioni. Red. Maria Cristina Fornari. Edizioni ETS, Pisa 2006.
- Barbera S.: *Una filosofia della comunicazione*. W: Giorgio Colli: incontro di studio. Franco Angeli, Milan 1983.
- Barnes J.: *Colli, G. La sapienza greca, vol. II*. „The Classical Review", 1979, Volume 29, Issue 2.
- Barnouw D.: *Nietzsche, KGW: III 2, V 2, VII 2-3, VIII 1 e 3*. "Germanistik", 1974, nr 4.
- Barone F.: *Sapienza greca II*. "La Stampa", 28.07.1978.
- Beaufret J.: *Wille zur macht*. "Le Monde", 28.06.1969.
- Belzner E.: *Nietzsche, KGW*. "Heidelberg Tageblatt", 20.12.1969.
- Benoist A. de: *I filosofi greci? Sono maestri di politica*. „Il Giornale", 26.10.2009, Milano.
- Berardinelli A.: *L'eccellente lezione di Colli ai metafisici d'oggi così allergici al misticismo*. "Il Foglio", 10.09.2009, Roma.
- Bernardi-Guardi M.: *[Artykuł o Nietzschem]*. "Il Borghese", 11.06.1978.
- Bernardi-Guardi M.: *A ciascuno il suo: la democrazia secondo Platone*. „Libero", 21.02.2007.
- Bernoulli C.A.: *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft*. T. 2. Eugen Diederichs Verlag, Jena 1908.
- Biblia Tysiąclecia. Wydawnictwo Księży Palotynów, Warszawa 1983.

- Bisicchia A.: *Apollineo e Dionisiaco secondo Nietzsche*. "La Sicilia", 13.01.2011.
- Bisicchia A.: *Giorgio Colli nei meandri del pensiero di Nietzsche*. „Avvenire", 05.02.2011.
- Boboc A.: *Nietzsche, KGW e KGB*. Revista de filozofie", 1977, XXIV, 2.
- Boi L.: «È giunto vicino al segreto degli Elleni» *Il Nietzsche umanista di Giorgio Colli*. "Circolo", 2020, nr 10.
- Boi L.: *Dioniso ovvero l'uno diveniente*. W: Nietzsche e i Greci. Tra mito e disincanto. Red. Ludovica Boi. Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2022.
- Boi L.: *Estasi come arché. Il ruolo della conoscenza estatica nella metafisica di Giorgio Colli*. "Lo Squardo", 2021 (II), nr 33.
- Boi L.: *Il mistero dionisiaco in Giorgio Colli: linee per una interpretazione*. Stamen, Roma 2020.
- Boi L.: *Il pensiero filosofico-religioso italiano del novecento. Un dizionario bio-bibliografico*. Red. Omar Brino, C. Belloni, <http://www.pensierofilosoficoreligiosoitaliano.org/node/54> [dostęp 13.04.2024].
- Boi L.: *La vita divina e il suo riflesso: Giorgio Colli interprete di Nietzsche*. W: Per Nietzsche. Interpretazioni italiane. Red. Giuseppe D'Acunto, Rodolfo Sideri. La Valle del Tempo, Napoli 2024.
- Boi L.: *Lasciar affiorare. Immediato e mediazione in Giorgio Colli e Gianni Carchia*. W: Quaderni di Inshibboleth. Nr 17 - Dire l'immediato. Red. Antonio Catalano, Michele Ricciotti. Edizioni Inshibboleth, Roma 2022.
- Boi L.: *Rassegna: Apollineo e dionisiaco*. „Filozofia italiana", 2019.
- Bologna C.: *Sapienza greca II*. "L'Ora", 29.09.1978.
- Boqué M.: *Giorgio Colli: una revision de la potencia apolinea en el ambito de la expresividad sapiencial y politica griega*. „Claridades. Revista de filosofia", 2022, nr 14/1.
- Boqué M.: *La memoria como factum metafísico en la filosofía de la expresión de Giorgio Colli*. Logos. Anales del Seminario de Metafísica", 2020, nr 53.
- Brullo D.: *Contro i nichilisti della domenica*. "Libero", 18.04.2009, Milano.
- Buczyńska-Garewicz H.: *Colli, czyli świat odzyskany*. W: G. Colli: Filozofia ekspresji. TAIWPN UNIVERSITAS, Kraków 2005.
- Buczyńska-Garewicz H.: *Człowiek wobec losu*. TAIWPN UNINVERSITAS, Kraków 2010.
- Buczyńska-Garewicz H.: *Czy prawda jest przeżytkiem?*. „Teksty drugie", 2003, nr 6, Wydawnictwo IBL PAN, Łódź 2003.
- Buczyńska-Garewicz H.: *Czytanie Nietzschego*. TAIWPN UNIVERSITAS, Kraków 2013.

- Buczyńska-Garewicz H.: *Giorgio Colli wobec kryzysu filozofii*. W: Rozum szukający i błądzący. Eseje o filozofii i filozofach. TAIWPN UNIVERSITAS, Kraków 2007.
- Buczyńska-Garewicz H.: *Jak filozofia stała się tym, czym jest (Giorgio Colli o losach filozofii)*. „Przegląd Filozoficzny”, 2004, nr 2 (50).
- Buczyńska-Garewicz H.: *Metafizyczne rozważania o czasie: idea czasu w filozofii i literaturze*. TAIWPN UNIVERSITAS, Kraków 2003.
- Buczyńska-Garewicz H.: *Milczenie i mowa filozofii*. Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2003.
- Buczyńska-Garewicz H.: *Prawda i złudzenie. Esej o myśleniu*. TAIWPN UNIVERSITAS, Kraków 2008.
- Buda S.: *Trzy początki filozofii: H.-G. Gadamer, G. Colli, P. Hadot*. "Filo-Sofija", 2015, nr 28 (2015/1/II).
- Busellato S.: *Giorgio Colli intérprete de Nietzsche*. "Cadernos Nietzsche", 2013, nr 33.
- Busellato S.: *I corsi eleatici*. "Il Manifesto (Alias)", 09.10.2004.
- Cacciari M., Cimmino L.: *Giorgio Colli e la "crisi della ragione"*. „La Nottola”, 1983/85.
- Cacciari M.: *Filosofia dell'espressione*. W: Della cosa ultima. Adelphi, Milano 2004.
- Cacciari M.: *Parerga e paralipomena I*. "Rinascita", 30.04.1982, Roma.
- Cacciari M.: *Tragedia e musica*. W: Giorgio Colli: incontro di studio. Franco Angeli, Milan 1983.
- Camartin I.: *Per una enciclopedia di autori classici*. "Neue Zürcher Zeitung", 11.09.1983.
- Cambiano G.: *La sapienza greca di Giorgio Colli*. "Rivista di Filosofia", 02.1980.
- Campioni G.: „Die Kunst, gut zu lesen” *Mazzino Montinari und das Handwerk des Philologen*. Thum. Bettina Wahrig-Schmidt. "Nietzsche-Studien", 1989.
- Campioni G.: *Friedrich Nietzsche: l'agone continuo di Colli*. W: Trame nascoste. Studi su Giorgio Colli. Apokrislibri, Genova 2018.
- Campioni G.: *Intervista a Giorgio Colli*. „Librioggi: rassegna mensile di critica editoriale", 1978, 1, 7.
- Campioni G.: *La passione rabbiosa per la verità*. Lettere a Giorgio Colli. „Belfagor", 1987, nr 42, 3.
- Campioni G.: *La ragione errabonda*. "Il Manifesto", 10.06.1982.
- Campioni G.: *Leggere Nietzsche: alle origini dell'edizione Colli-Montinari: con lettere i teksty inediti (rtf)*: https://www.giorgiocolli.it/sites/default/files/Storia_ediz_critica.rtf [dostęp 11.12.2023].
- Campioni G.: *Nietzsche e Cantimori. Precisazione polemica*. "Critica Marxista", 1977.

Campioni G.: *Nota*. W: M. Montinari: Che cosa ha detto Nietzsche. Adelphi, Milano 1975.

Camurri E.: *Giorgio Colli è in Rete (con Socrate)*, *Corriere della Sera - La Lettura*, Milano 27 gennaio 2013, <https://illuminations-edu.blogspot.com/2013/01/giorgio-colli-e-in-rete-con-socrate.html> [dostęp 27.03.2025].

Camurri E.: *Giorgio Colli è in Rete (con Socrate)*. „Corriere della Sera La Lettura”, 27.01.2013, Milano.

Canessa F.: *Filosofi supereroi: oltre i limiti dell'umano*. „La Voce di Romagna”, 04.06.2009, Rimini.

Canessa F.: *La sapienza degli antichi e quella di Giorgio Colli*. "Il Domenicale", 02.05.2009, Milano.

Cantoni R.: *Nietzsche, Opere*. "La Stampa", 20.06.1965.

Capeletti P.: *Giorgio Colli*. San Domenico di Fiesole, 1978 circa. Dostęp online.

Carassai M.: *Filologia come filosofia dell'espressione in Giorgio Colli*. "filosofiaitaliana.it".

Carrasco N.: *COLLI, Giorgio (2008). Platón político*. „Enrahonar”, 2009, nr 42.

Carrasco N.: *Una historia de la dialéctica eleática*. „ÉNDOXA: Series Filosóficas”, 2012, nr 28.

Caruso P.: *Dopo Nietzsche*. „Paese Sera”, 24.01.1975, Roma.

Cassieri G.: *Zenone di Elea: lezioni 1964-1965*. "La Stampa (Tuttolibri)", 21.01.1999.

Cattabiani A.: *La ragione errabonda*. "Il Tempo", 1982, Roma.

Cavallo T.: *Come un diamante nella miniera*. Immediati dintorni, Moretti e Vitali Editori, 1990.

Cavarero A.: *Prima del concetto. Barlumi di interiorità presocratica*. „Il Manifesto”, 13.10.1988, Roma.

Centro Studi Giorgio Colli: *Call for Proposals*: <https://centrostudigiorgiocolli.it/call-for-proposals/> [dostęp 18.08.2025].

Cernia F.: *Per una enciclopedia di autori classici*. "Il Messaggero", 25.05.1983.

Cerroni U.: *Sapienza greca II*. "L'Unità", 16.10.1978.

Cerruti G.: *Nietzsche, Opere*. "Corriere mercantile", 09.03.1966.

Chadwick J., Godart L., Killen J.T., Olivier J.-P., Sacconi A., & Sakellarakis, I.A.: *Corpus of Mycenaean Inscriptions from Knossos*. T. IV. Cambridge University Press Edizioni dell'Ateneo/Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Rome-Cambridge 1998.

Chambet D.: *Giorgio Colli, La Naissance de la philosophie, Paris, L'éclat, 2015, 106 p., 7 €*. „Esprit”, 2015, Novembre (11).

- Chiuchiù L.: *Res mystica. Critica dell'oggetto necessario in Filosofia dell'espressione di Giorgio Colli*. "estetica. studi e ricerche", 2021, speciale/2021.
- Cimatti P.: *Sapienza greca II*. "Il Messaggero", 12.07.1978.
- Citati P.: [Nietzsche]. "Corriere della Sera", 24.07.1974.
- Colli G.: *Apollineo e dionisiaco*. Adelphi Edizioni, Milano 2010.
- Colli G.: *Ellenismo e oltre. Einleitung*. Red. Stefano Busellato. W: "nietzscheana. Quaderni numero zero 2005", Edizioni ETS.
- Colli G.: *Filozofia ekspresji*. Tłum. Hanna Buczyńska-Garewicz. TAIWPN UNIVERSITAS, Kraków 2005.
- Colli G.: *La ragione errabonda. Quaderni postumi*. Adelphi Edizioni, 1982.
- Colli G.: *La sapienza greca I: Dioniso, Apollo, Eleusi, Orfeo, Museo, Iperborei, Enigma*. Adelphi Edizioni, 1977.
- Colli G.: *Narodziny filozofii*. Tłum. Stanisław Kasprzysiak. ResPublica, Warszawa-Kraków 1991.
- Colli G.: *Po Nietzschem*. Tłum. Stanisław Kasprzysiak. Oficyna Literacka, Kraków 1994.
- Colli G.: *Scritti su Nietzsche*. Adelphi Edizioni, 1980.
- Colli Staude Ch.: *Friedrich Nietzsche, Giorgio Colli und die Griechen. Philologie und Philosophie zwischen Unzeitgemäßheit und Leben*. Königshausen & Neumann, Würzburg 2009.
- Colsen M.: *The German Online Editions of Nietzsche's Works: A User's Perspective*. „Journal of Nietzsche Studies", 2020, nr 51, 1, <https://doi.org/10.5325/jnietstud.51.1.0098> [dostęp 14.02.2025].
- Convegno "Trame nascoste", Teatro Akropolis il 13-14 aprile 2017, <https://youtu.be/vAsMu-OOjyM?si=yXKxJLow0MonxAUM> [dostęp 13.01.2022].
- Copleston F.: *Historia filozofii*. T. 7. Tłum. J. Łoziński. Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1996.
- Corno D. del: *Quei sapienti che aprirono la lunga strada del pensiero*. "Corriere della Sera", 02.07.1978.
- Corno D. del: *Sapienza greca I*. „Paese Sera", 15.01.1978.
- Crespo Á.: *Dopo Nietzsche*. "Anales del seminario de metafísica", 1979.
- D'Agostino F.: *La nascita della filosofia [recensione]*. "Rivista di teologia morale", gen-mar 1977.
- D'Agostino F.: *La nascita della filosofia [recensione]*. "Rivista internazionale di filosofia del diritto", Giugno 1976.
- Damiani R.: *Colli analizza Platone i le leggi delle "idee"*. "Il Gazzettino", 06.02.2007.

De Gruyter / Gesamtausgabe: *Nietzsche Werke. Kritische*
<https://www.degruyterbrill.com/serial/nwkg-a-b/html> [dostęp 14.02.2025].

de Paoli M.: *Giorgio Colli e i Greci: annotazioni su alcune traduzioni*. W: Episteme. Un laboratorio dei saperi e delle pratiche educative nella scuola superiore. Nr 5 2011. Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2011.

del Caro A.: *Symbolizing Philosophy. Ariadne and the Labyrinth*. "Nietzsche Studien", 1988, nr 17 (1).

Deleuze G.: *Nietzsche i filozofia*. Tłum. Bogdan Banasiak. Oficyna, Łódź 2017.

Deleuze G.: *Nietzsche*. Tłum. Bogdan Banasiak. Oficyna, Łódź 2017.

Deleuze G.: *Tajemnica Ariadny*. Tłum. B. Banasiak. "Nietzsche seminarium", <http://nietzsche.ph-f.org/> [dostęp 21.01.2021].

Deleuze G.: *Tajemnica Ariadny*. Tłum. Tadeusz Komendant. „Pismo Literacko-Artystyczne”, 1987, nr 10.

Desiderio G.: *Giorgio Colli alle origini del miracolo greco*. "Liberal (Moby Dick)", 11.04.2009, Roma.

Diodor Sycylijski: *Czyny i dzieła herosów i bohaterów*, tłum. S. Dworacki, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2022.

Diodor Sycylijski: *O wyspach*, tłum. I. Musialska, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2018.

Diodor Sycylijski: *Od mitu do historii*. Tłum. Romuald Turasiewicz. Prószyński i S-ka, Warszawa 2004.

Diodor Sycylijski: *Od mitu do historii*. Tłum. S. Dworacki, A. Pawlaczyk, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2020.

Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Tłum. Irena Krońska. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.

Dossena P., Cacciari M., Riva V.: *Nietzsche, Opere*. "L'Espresso", 29.10.1978.

Düring I.: *Recensione alla traduzione dell'Organon di Aristotele*. „Gnomon”, 1956, nr 28.

Działoszyński B.: *Giorgio Colli o Nietzsche i dziejach filozofii*. „PRINCIPIA”, 1999, nr XXIV-XXV.

Ehrenheim H. Von: *Greek Incubation Rituals in Classical and Hellenistic Times*. Presses universitaires de Liège, Liège 2015.

Falchi F.: *Lo specchio della sapienza. Giorgio Colli e l'eurasiatismo*. W: Eurasia. Rivista di studi geopolitici", 2010, nr 3.

Fallica A.: *[Artykuł o Nietzsche i edycji Colli-Montinari]*. "Giornale di Sicilia", 29.12.1976.

- Fallica A.: *Intervista a Giorgio Colli*. "Giornale di Sicilia", 1978.
- Fallica A.: *Intervista a L. Cavani su Nietzsche*. "Giornale di Sicilia", 23.03.1977.
- Fallica A.: *Sapienza greca II*. "Giornale di Sicilia", 02.08.1978.
- Farazzi P.: *Après Nietzsche*. "Regart", 12.1987, Paris.
- Felsch P.: *Wie Nietzsche aus der Kälte kam. Geschichte einer Rettung*. C.H. Beck, München 2022.
- Ferguson J.: *Catullus and Ovid*. „The American Journal of Philology", 1960, vol. 81, nr 4, <https://doi.org/10.2307/292529> [dostęp 06.07.2024].
- Ferracuti G.: *La sapienza folgorante. Una lettura di Giorgio Colli (pdf)*: <https://www.giorgiocolli.it/sites/default/files/ferra-colli.pdf.pdf> [dostęp 03.07.2024].
- Fersen A.: *La dimensione perduta: Alessandro Fersen, 1957-1978: ventun anni di Laboratorio teatrale*. Red. G. Polacco. STET, Roma 1978.
- Filippini E.: *Intervista a Giorgio Colli*. "La Repubblica", 1978.
- Filostrat Starszy: *Obrazy*. Tłum. Remigiusz Popowski. Prószyński i S-ka, Warszawa 2004.
- Fini M.: *Il ritorno a Nietzsche*. "L'Europeo", 1977, nr 39.
- Fornari M.C.: *La madre de las Obras Completas, de los Fragmentos Póstumos y de la Correspondencia de Nietzsche: el trabajo de Giorgio Colli y Mazzino Montinari*. Tłum. Luis E. de Santiago Guervós. "Estudios Nietzsche", 2018, nr 18.
- Frenzel I.: *Nietzsche, KGW*. "Süddeutsche Zeitung", 13.05.1970.
- Galimberti U.: *La natura ama nascondersi*. "Il Sole 24 Ore", 10.07.1988.
- Gallucci M.: *Sapienza greca I e III*. "Tijdschrift voor filosofie en theologie", 1983, nr 4.
- Gaulin M.: *COLLI, Giorgio, Philosophie du contact, Paris, Éditions de l'Éclat, 2000, 210 p.* „Horizons Philosophiques”, 2003, nr 14 (1).
- Giacomoni S.: *Le parole della sapienza*. „La Repubblica”, 1977.
- Giametta S.: *Per una enciclopedia de autori classici*. „Il Mattino”, 17.03.1983.
- Giavatto A.: *Giorgio Colli. Lo stile come laboratorio ermeneutico*. W: *La Retorica e la Scienza dell'Antico / Between Rhetoric and Classical Scholarship*. Red. Angelo Giavatto, Fabio Santangelo. Verlag Antike e.K., Heidelberg 2013.
- Giglio A.: *Sapienza greca II*. „Il Messaggero”, 08.06.1978.
- Giornetti F.: *El Empédocles inédito de Giorgio Colli*. Universidad Nacional De Educacion A Distancia, Sevilla 2017.
- Giornetti F.: *Giorgio Colli y la sabiduría griega del límite: una mirada hacia otro inicio posible de Occidente*. Universidad Nacional De Educacion A Distancia, Sevilla 2020.
- Girgenti M.: *Conoscere per la comunità*. „La Sicilia”, 01.06.2007.

- Giuliani A., Serpa F.: *Sapienza greca II*. „La Repubblica”, 06.08.1978.
- Gonzales-Urbano E.: *Introducción a Nietzsche*. W: „Anales del seminario de metafísica”, 1984.
- Gori Y.: *Colli, Giorgio, Gorgia e Parmenide*. "ReF - Recensioni filosofiche", 2003.
- Graf F.: *Colli, G. La sapienza greca, vol. I*. „The Classical Review”, 1979, Volume 29, Issue 2.
- Guarini R.: *Per una enciclopedia de autori classici*. „L'Espresso”, 01.05.1983.
- Guerra J.M.: *Dopo Nietzsche*. „El viejo Topo”, 10.1978.
- Hales S.D.: *Nietzsche's Epistemic Perspectivism*. W: Knowledge from a Human Point of View. Red. Anca M. Crețu, Michela Massimi. Springer, Cham 2020.
- Heraklit: *Zdania*. Tłum. Adam Czerniawski. słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005.
- Herbermann G.C.: *Nietzsche, KGW*. „Christ und Welt”, 21.11.1969.
- Hezjod: *Teogonja Hezjoda*. Tłum. Kazimierz Kaszewski. Druk Wacława Maślankiewicza, Warszawa 1904.
- Hill R.K.: *Nietzsche: A Guide for the Perplexed*. Continuum International Publishing Group, London/New York 2010.
- Himerius: *Man and the Word: The Orations of Himerius*. Tłum. Robert J. Penella. Berkeley 2007, UC Berkeley Press, <https://topostext.org/work/861> [dostęp 20.03.2023].
- Hoffmann D.: *Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs*. de Gruyter, Berlin–New York 1991.
- Homann U.: *Die Anfänge der Philosophie im Spiegel der Gegenwart*. „Philosophischer Literaturanzeiger”, 1983, nr 36 (1).
- Homann U.: *Die Geburt der Philosophie*. „Philosophischer Literaturanzeiger”, 1986.
- Homer: *Iliada*. Tłum. Franciszek Ksawery Dmochowski. [b.m.w.], 1827.
- Homer: *Odyseja*. Tłum. Jan Parandowski. Czytelnik, Warszawa 1972.
- Homer: *Odyseja*. Tłum. Lucjan Siemieński. Fundacja Nowoczesna Polska, 2014.
- Horace: *The Odes*. Tłum. A.S. Kline. [b.m.w.], 2003, <https://topostext.org/work/679#2.19> [dostęp 20.03.2023].
- J.-P. Vernant — *L'amour de la philosophie*: https://www.giorgiocolli.it/sites/default/files/vernant2_low.jpg [dostęp 11.01.2025].
- Jannoud C.: *Giorgio Colli. Un humaniste face aux dieux*. „Le Figaro”, 07.01.1991.
- Jaskuła Z.: *Polskie przypadki Zaratusztry*. W: F. Nietzsche: To rzekł Zaratusztra. Wydawnictwo OD DO, Łódź 2012.
- Kasprzysiak S.: *Będziesz poznawał*. W: G. Colli: Narodziny filozofii. ResPublica, Warszawa–Kraków 1991.

- Kasprzysiak S.: *Rozmowa z cieniem*. W: G. Colli: Po Nietzschem. Oficyna Literacka, Kraków 1994.
- Katullus: *Poezje wszystkie*. Tłum. G. Franczak, A. Klęczar. Wydawnictwo Benedyktynów TYNIEC, Kraków 2013.
- Kaufmann W.: *Nietzsche*. „The Times Literary Supplement”, 15.05.1969.
- Kerényi K.: *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*. Tłum. I. Kania. Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2010.
- Klęczar A.: *Wstęp*. W: Katullus: Poezje wszystkie. Wydawnictwo Benedyktynów TYNIEC, Kraków 2013.
- Kohn A.: *Un Nietzsche définitif*. „La Quinzaine Littéraire”, 01.10.1967.
- Komendant T.: *Przeciw dialektyce: Nietzsche czytany przez Deleuze’a*. „Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja”, 1980, nr 3 (51).
- Krachmalnicoff P.: *Filosofia dell'espressione [recensione]*. „Gazzetta del Popolo”, 14.01.1970, Torino.
- Krokiewicz A.: *Studia orfickie*. Trzaska, Evert i Michalski, Warszawa 1947.
- Kröners Taschenausgaben (KTA): *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*, red. Elisabeth Förster-Nietzsche Peter Gast, Stuttgart 1996, <https://www.kroener-verlag.de/books/der-wille-zur-macht.html> [dostęp 13.06.2024].
- Kucner A.: *Nietzsche i Deleuze. Rozświecenie – zawłaszczenie – uniwersalizacja*. W: G. Deleuze: Nietzsche i filozofia. Oficyna, Łódź 2017.
- Kuderowicz Z.: *Przedmowa do polskiego wydania Antychrześcijanina Fryderyka Nietzschego*. W: F. Nietzsche: Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa. Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 1996.
- Kuttner H.G.: *Nach Nietzsche*. „Nietzsche-Kreis”, Ago-sett 1983, München.
- Laks A., Most G.W.: *Early Greek Philosophy*. T. 9. Loeb Classical Library, 524-532. Harvard University Press, Cambridge MA/London 2016.
- Lecaldano E.: *La ragione errabonda*. „Il Secolo XIX”, 30.06.1982.
- Ledure Y.: *Après Nietzsche*. „Archives de philosophie”, 1987, Paris.
- Leibrich L.: *Nietzsche, Oeuvres*. „Etudes Germaniques”, 02.1968.
- Leibrich L.: *Nietzsche, Oeuvres*. „Etudes germaniques”, 3/1971.
- Leibrich L.: *Nietzsche, Oeuvres: III 2, V 2, VII 2*. „Etudes germaniques”, 2/1974.
- Lévi-Strauss C.: *Struktura mitów*. „Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej”, 1968, nr 59/4.
- Listri P.F.: [?]. „La Nazione”, 13.04.1977.
- Listri P.F.: *Intervista a Giorgio Colli*. „La Stampa - Tuttolibri”, 1977, nr iii, 23.

- Listri P.F.: *Per una enciclopedia de autori classici*. „La Nazione”, 24.03.1983.
- Llorente J.: *Los presupuestos de la memoria. La filosofía de la expresión de Giorgio Colli como crítica al concepto hegeliano de inmediatez*. „Fragmentos de filosofía”, 2012, nr 10.
- Longatti A.: *La nascita della filosofia [recensione]*. „La Provincia”, 07.05.1976.
- López Muñoz M.Á.: *Invitación a la fiesta del conocimiento*. „Enrahonar”, 1997, nr 28, <https://revistes.uab.cat/enrahonar/article/download/v28-lopez/582-pdf-es> [dostęp 2.02.2024].
- Loraux N.: *Colli entre Dionysos et Apollon*. „Libération”, 29.11.1990.
- Maggiori R.: *Philosophie de l'expression*. „Libération”, 27.10.1988.
- Magnus B.: *Heidegger's Metahistory Of Philosophy: Amor Fati, Being And Truth*. Springer Science+business Media, Dordrecht 1970.
- Magris C.: *Nietzsche, Opere*. „Gazzetta del Popolo”, 20.01.1965.
- Manca G.: *Parerga e paralipomena I*. „Il Sole 24 Ore”, 28.08.1982, Milano.
- Manfriani F.: *La Sagesse grecque, I*. „Il Sole 24 Ore”, 12.1990.
- Manni U.: *La ragione errabonda*. „Il Messaggero”, 07.07.1982.
- Margreiter R.: *Nach Nietzsche e Distanz und Pathos*. „Philosophischer Jahrbuch”, 1986, Freiburg.
- Marmori G.C.: *Nietzsche, Opere*. „L'Espresso”, 14.06.1970.
- Martano G.: *Sapienza greca I*. „Il Mattino”, 25.01.1978.
- Marzullo B.: *Sapienza greca II*. „Paese Sera”, 29.11.1978.
- Masini F.: *Dopo Nietzsche*. „Nietzsche Studien”, 1983, Berlin.
- Masini F.: *Dopo Nietzsche*. „Rinascita”, 17.01.1975, Roma.
- Meattini V.: *Colli Giorgio*. W: Annali dell'Università di Pisa. Pisa 1979.
- Meattini V.: *La madre di tutti gli individui. La via dell'arte in Giorgio Colli*. W: Annali della Facoltà di Scienze dell'educazione 1995-2005. T. I. Saggi. Bari 2007.
- Meattini V.: *Le fibre dell'immediato. Dioniso in Giorgio Colli*. Studi e ricerche, Cagliari 2010.
- Mihai A.: *Giorgio Colli et la non-philosophie*. „Dogma. Revue électronique de philosophie et de sciences humaines”, 2010/01, Luxembourg.
- Minichiello G.: *Per una enciclopedia de autori classici*. „Riscontri”, 1982, Avellino.
- Montesano G.: *Giappone non crede a Platone*. „L'Unità”, 29.01.2007.
- Montevecchi F., Saetta Cottone R.: *Les paroles de la pensée*. W: Voices and Echoes of Early Greek Philosophy. Red. M. García-Peláez, D. LévyStone. de Gruyter, Berlin 2025.

Montevecchi F.: *Colli eretico*. W: Quaderni di Cifre e Lettere II. La Finestra Editrice, Trento 2003.

Montevecchi F.: *Dal Platone giovanile un pensiero per l'Antico*. „Il Manifesto (Alias)”, 17.02.2007.

Montevecchi F.: *Giorgio Colli e lo specchio di Dioniso*. „La società degli individui”, 2002, nr 14, anno V.

Montevecchi F.: *Giorgio Colli lettore di Nietzsche: un'azione editoriale e un confronto sulla grecità*. Voci di filosofi del Novecento, Roma 2011.

Montevecchi F.: *Giorgio Colli. Biografia intellettuale*. Bolatti Boringhieri, Torino 2004.

Montevecchi F.: *Ode a Giorgio Colli, l'ultimo eretico. Dialogo con Federica Montevecchi, la sua biografa*. „Pangea”, 04.07.2018, <http://www.pangea.news/ostile-alle-ideologie-contro-le-accademie-nel-groviglio-dellenigma-ode-a-giorgio-colli-lultimo-eretico-dialogo-con-federica-montevecchi-la-sua-biografa/> [dostęp 1.01.2023].

Montevecchi F.: *Una dottrina autonoma sulla nascita del pensiero greco*.

Montinari M.: *«Wille zur Macht» non è opera di Nietzsche*. W: Nietzsche. L'infinito. Quaderni di critica e teoria 1. Napoli 1969.

Montinari M.: *Il "corpus" degli scritti di Nietzsche*. „Rivista di filosofia”, 1974, nr 3-4, 1.

Montinari M.: *Il caso Nietzsche*. Adelphi, Milano 1974.

Montinari M.: *La volonté de puissance non è opera di Nietzsche*. Riscoperta di Nietzsche. Thum. P. D'Ettorre. Marietti, Torino 1970.

Montinari M.: *Nietzsche tra filologia e filosofia*. Adelphi, Milano 1991.

Montinari M.: *Reading Nietzsche*. Thum. G. Whitlock. University of Chicago Press. Urbana and Chicago 2003.

Montinari M.: *Un maestro di filologia per l'Europa*. „Il Manifesto”, 20.08.1992.

Niemeyer C.: *Nietzsche, KGW: Die kritische Gesamtausgabe, III 2*. "Philosophischer Literaturanzeiger", 1969, nr 4.

Nietzsche F.: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen [Erster Teil]*, Verlag von Ernst Schmeitzner, Chemnitz 1883, <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/Za-I>, [dostęp 01.09.2025].

Nietzsche F.: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. Zweiter Theil*, Verlag von Ernst Schmeitzner, Chemnitz 1883, <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/Za-II> [dostęp 01.09.2025].

Nietzsche F.: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. Dritter Theil*, Verlag von Ernst Schmeitzner, Chemnitz 1884, <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/Za-III> [dostęp 01.09.2025].

Nietzsche F.: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. Vierter und letzter Theil*, Verlag von E. W. Fritzsche, Leipzig 1885, <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/Za-IV> [dostęp 01.09.2025].

Nietzsche F.: *Antychryścjanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*. Tłum. Grzegorz Sowiński, Anna Gębalska. Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 1996.

Nietzsche F.: *Briefe von Nietzsche*, <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/BVN> [dostęp 01.09.2025].

Nietzsche F.: *Der Fall Wagner, Ein Musikanten-Problem*, Verlag von C. G. Neumann, Leipzig 1888, <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/WA> [dostęp 01.09.2025].

Nietzsche F.: *Die dionysische Weltanschauung*, [manuskrypt], <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/DW> [dostęp 01.09.2025].

Nietzsche F.: *Die fröhliche Wissenschaft („la gaya scienza“)*, Neue Ausgabe mit einem Anhang: Lieder des Prinzen Vogelfrei, Verlag von E. W. Fritzsche, Leipzig 1887 [dostęp 01.09.2025].

Nietzsche F.: *Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechenthum und Pessimismus. Neue Ausgabe mit dem Versuch einer Selbstkritik*, Verlag von E. W. Fritzsche, Leipzig 1878 [1872, 1874], <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GT> [dostęp 01.09.2025].

Nietzsche F.: *Die Geburt des tragischen Gedankens*, [manuskrypt] 1870, <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GG> [dostęp 01.09.2025].

Nietzsche F.: *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, [manuskrypt], <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/PHG> [dostęp 01.09.2025].

Nietzsche F.: *Dionisos-Dithyramben*, [manuskrypt], <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/DD> [dostęp 01.09.2025].

Nietzsche F.: *Dzieła*. T. 2. Tłum. Stanisław Wyrzykowski. Nakład J. Czerneckiego, Wieliczka 1905.

Nietzsche F.: *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, [manuskrypt] <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/EH> [dostęp 01.09.2025].

Nietzsche F.: *Filozofia w tragicznej epoce Greków*. Tłum. Bogdan Baran. W: Pisma pozostałe. Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009.

Nietzsche F.: *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern*, [manuskrypt]
<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/CV> [dostęp 01.09].

Nietzsche F.: *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*, Verlag von C. G. Neumann, Leipzig 1889, <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GD> [01.09.2025].

Nietzsche F.: *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, Druck und Verlag von C. G. Naumann, Leipzig 1886, <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB> [01.09.2025].

Nietzsche F.: *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. Erster Band. Neue Ausgabe mit einer einführenden Vorrede*, Verlag von E. W. Fritzsche, Leipzig 1886, <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-I> [dostęp 01.09].

Nietzsche F.: *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. Zweiter Band. Neue Ausgabe mit einer einführenden Vorrede*, Verlag von E. W. Fritzsche, Leipzig 1886., <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-II> [dostęp 01.09].

Nietzsche F.: *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile, Neue Ausgabe mit einer einführenden Vorrede*, Verlag von E. W. Fritzsche, Leipzig 1887, <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/M> [dostęp 01.09.2025].

Nietzsche F.: *Nachgelassene Fragmente*, <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF> [dostęp 01.09.2025].

Nietzsche F.: *Narodziny tragedii*. Tłum. Grzegorz Sowiński, Anna Gębalska. Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009.

Nietzsche F.: *Pisma pozostałe*. Tłum. Bogdan Baran. Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009.

Nietzsche F.: *Poza dobrem i złem*. Tłum. Stanisław Wyrzykowski. Nakład J. Czerneckiego, Wieliczka 1905.

Nietzsche F.: *Prawda i kłamstwo w pozamoralnym sensie*. Tłum. Bogdan Baran. W: Pisma pozostałe. Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009.

Nietzsche F.: *Sokrates und die Tragödie*, [manuskrypt], <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/ST> [dostęp 01.09].

Nietzsche F.: *To rzekł Zaratustra*. Tłum. Adam Czerniawski. Czytelnik, Warszawa 1980.

Nietzsche F.: *To rzekł Zaratustra*. Tłum. S. Wyrzykowski. Nakład J. Czerneckiego, Wieliczka 1906.

Nietzsche F.: *To rzekł Zaratustra*. Tłum. S. Wyrzykowski. Wydawnictwo OD DO, Łódź 2012.

Nietzsche F.: *Wiedza radosna*. Tłum. Małgorzata Łukasiewicz. Wydawnictwo KR, Warszawa 2007.

Nietzsche F.: *Wiedza radosna*. Tłum. Stanisław Wyrzykowski. Nakład J. Czerneckiego, Wieliczka 1905.

Nozzoli S.: *Colli: l'enigma i il labirinto*. „Il Manifesto (Alias)”, 29.07.2006.

Ovid: *Metamorphoses*. Tłum. A.S. Kline. [b.m.w.], 2004, <https://www.poetryintranslation.com/PITBR/Latin/Metamhome.php> [dostęp 20.03.2023].

Parando F.: *Le retour à l'énigme de Giorgio Colli*. „L'Age d'Homme. La Revue de Belles-Lettres”, 1993, nr 1.

Pedullà G.: *Nietzsche in Italia*. Rizzoli, Milano 1978.

Pessina E.: *L'eccellente lezione di Colli ai metafisici d'oggi*. „Il Foglio”, 14.12.2017.

Pietranik H.: *G. Colli: Narodziny filozofii*. „Nowe Książki”, 1992, nr 11.

Pinto M.N.: *Giorgio Colli tra Platone i Nietzsche: dalla sapienza grecka all'espressione*. W: Nietzsche i greci. Tra mito i disincanto. Red. Ludovica Boi. Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2022.

Platon: *Uczta*. Tłum. Władysław Witwicki. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1980.

Platon: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Tłum. Irena Krońska. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988.

Płomień J.: *Recenzja książki Giorgio Colli: Filozofia ekspresji*. „Teksty Drugie”, 2006, nr 3.

Poprawa M.: *Triumf Dionizosa i jego konsekwencje. Kilka uwag na marginesie „Narodzin tragedii” Fryderyka Nietzschego*. W: F. Nietzsche: Narodziny tragedii. Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009.

Porta A.: *La ragione errabonda*. „Il Giornale”, 19.08.1982.

Pozzoni I.: *La dimensione filologica della filosofia di Giorgio Colli*. W: Studi in onore di A. Capizzi. ESI, Napoli 2011.

Pozzoni I.: *La ragione errabonda*. „Nuova Rivista Storica”, 1983, nr 1.

Precht R.D.: *Czy chcesz poznać prawdę czy raczej kłamstwo?*. W: F. Nietzsche: Prawda i kłamstwo w pozamoralnym sensie. Tłum. Bogdan Baran. Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009.

- Pucci P.: *Colli, Giorgio. The Greek Wisdom*. „Gnomon”, 1980, nr 52.
- Riechert H.: *Nietzsche-Ausgabe der kritischen Gesamtausgabe*. „Philosophischer Literaturanzeiger”, 1972, nr 1.
- Riechert H.: *Nietzsches Edition*. „Philosophischer Literaturanzeiger”, 1971, nr 3.
- Riello M.: *Nietzsche tra Zarathustra i Arianna: l'incontro con Giorgio Colli*. Sulla Via, 2014.
- Rinascita (red.): *Sapienza greca II*. „Rinascita”, 10.11.1978.
- Rizzuto P.: *Filosofia i tragedia*. „Quaderni di Storiografia Filosofica”, 1981, nr 2.
- Röder H.: *Friedrich Nietzsche*. W: Reclam Verlag. Reclam, Stuttgart 2024.
- Röder H.: *Friedrich Nietzsche*. W: Reclam Verlag. Reclam, Stuttgart 2024.
- Romeo D.: *La ragione errabonda*. „Il Mattino (Napoli)”, 12.06.1982.
- Romeo G.: *Dioniso. Mito, religione, filosofia*. ETS, Pisa 1996.
- Ross G.M.: *Colli, Giorgio: The Greek Wisdom, vol. II*. „Mind”, 1981, Volume 90, Issue 360.
- Rossi M. B.: *La sapienza greca I*. „Tempo Presente”, 1979, nr 1-3.
- Ruiz Ruiz N.: *La sabiduría griega. In-mediatto-absoluto*. Universidad Nacional De Educacion A Distancia, Madrid 2023.
- Russo G.: *Nietzsche, KGW: Opere I, I 2*. „Archivio di filosofia”, 1971, nr 2-3.
- Russo G.: *Sapienza greca II*. „Il Secolo XIX”, 04.09.1978.
- Ruta C.: *La ragione errabonda*. „Il Popolo”, 15.06.1982.
- Rybarczyk S.: *Nietzsche: Filozofia i filologia*. W: F. Nietzsche: Narodziny tragedii. Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009.
- Saitta A.: *Sapienza greca I*. „La Voce Repubblicana”, 22.12.1977.
- Salis E.: *COLLI, Giorgio. „Gorgia i Parmenide”*, 2003, nr 13.
- Salis E.: *Giorgio Colli: il tempo della sapienza*. „Gorgia i Parmenide”, 2002, nr 12.
- Santaniello C.: *La ragione errabonda*. „Il Mattino (Napoli)”, 12.06.1982.
- Santaniello C.: *Per una enciclopedia de autori classici*. „Il Mattino”, 15.03.1983.
- Santaniello C.: *Sapienza greca I*. „Il Mattino”, 05.01.1978.
- Santaniello C.: *Sapienza greca II*. „Il Mattino”, 09.07.1978.
- Sassu D.: *La filosofia di Nietzsche i le "Opere Complete" curata da Colli i Montinari*. „Corriere di Napoli”, 1970.
- Scalera M.: *Sapienza greca I*. „Tribuna Letteraria”, 25.12.1977.
- Scarnera M.: *Sapienza greca II*. „Il Lavoro”, 14.10.1978.

- Schabert I.: *Nietzsche-KGW, I. 2, III. 2, V. 2., VI. 2., VII. 2.* „Anglia”, 1971, nr 3-4.
- Schacht R.: *Nietzsche, KGW: Werke, I 2.* „The Philosophical Review”, 1971, nr 3.
- Serra D.: *La ragione errabonda.* „La Gazzetta del Mezzogiorno”, 29.07.1982.
- Silvestrini M.: *La ragione errabonda.* „Il Globo”, 30.06.1982.
- Vettori V.: *Dopo Nietzsche.* „Notiziario ASCA”, 20.05.1975, Roma.
- Voelke A-J.: *A naissance de la philosophie selon Giorgio Colli.* „Revue de Théologie i de Philosophie”, 1985, nr 117, 3.
- Volpi F.: *La natura ama nascondersi.* „Philosophischer Literaturanzeiger”, 1989, Frankfurt am Main.
- Volpi F.: *Quando la filosofia libera dal male.* „La Repubblica (Almanacco dei libri)”, 27.01.2007.
- Volpi F.: *Recensione a “Dopo Nietzsche”.* „Philosophischer Literaturanzeiger”, 1981, nr 34.
- Volpi F.: *Recensione a “Scritti su Nietzsche”.* „Philosophischer Literaturanzeiger”, 1981, nr 34.
- Vozza M.: *Come conciliare Dioniso i Apollo, ebbri i assennati.* „La Stampa (Tuttolibri)”, 23.04.2011.
- Vozza M.: *La ragione errabonda.* „Il Piccolo”, 25.08.1982.
- Weil R.: *Sapienza greca I.* „Revue de philologie”, 1978.
- Wicks R.: *Nietzsche's Life and Works.* W: The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Metaphysics Research Labs, University of Stanford, Stanford 2022, <https://plato.stanford.edu/entries/nietzsche/> [dostęp 16.03.2025].