

14. Nietzsche i Mallarmé

Nie można przejawiać zasadniczych podobieństw między Nietzschem a Mallarmé⁵². Odnoszą się one do czterech głównych punktów i wciągają w grę cały aparat obrazów: 1. Myśleć to rzucać kośćmi. Jedynie rzut kośćmi, na zasadzie przypadku, mógłby afirmować konieczność i dać „jedyną Liczbę, która nie może być inną”⁵³. Chodzi o jeden jedyny rzut kośćmi, nie zaś o powodzenie w wielu rzutach: tylko zwycięska za jednym razem kombinacja zapewnić może powrót rzutu⁵⁴. Rzucane kości są niczym morze i fale (Nietzsche jednak powiedziałby: niczym Ziemia i ogień). Kości, które padają, są konstelacją, ich punkty tworzą liczbę, „wyjście gwiazdne”⁵⁵. Stół dla rzutu kośćmi jest więc podwójny – morze przypadku i niebo konieczności, północ-południe. Północ, pora, w jakiej rzuca się kośćmi... 2. Człowiek nie potrafi grać. Nawet człowiek wyższy niezdolny jest rzucać kośćmi. Mistrz jest stary, nie potrafi rzucić kośćmi na morze i w niebo. Stary mistrz jest „mostem”, czymś, co należy przekroczyć. „Dziecinny cień”⁵⁶, pióro lub skrzydło, zastyga na czapce młodzieńca, „niewyraźna drobna postać wzniesiona w jej syrenim przegięciu”⁵⁷, zdolna ponowić rzut kośćmi. Czy jest to odpowiednik Dionizosa-dziecka lub nawet dzieci z wysp szczęśliwych, dzieci Zaraturstry? Mallarmé przedstawia Igitur⁵⁸-dziecko przywołujące swych przodków, którzy nie są ludźmi, lecz Elohim⁵⁹: rasą, która była czysta, która zabrała „[...] Absolutowi jego czystość, żeby być, i zostawić

⁵² A. Thibaudet w *La poésie de Stéphane Mallarmé* (Gallimard, Paris 1926) sygnalizuje to podobieństwo (s. 424). Wyklucza on, i słusznie, jakikolwiek ich wzajemny wpływ.

⁵³ S. Mallarmé, *Rzut kości*, przeł. M. Żurowski [w:] idem, *Wybór poezji*, Warszawa 1980, s. 96–97 [przyp. tłum.].

⁵⁴ Thibaudet sam zauważa na osobliwej stronie (s. 433), że rzut kośćmi zachodzi, zdaniem Mallarmégo, w jednym razie; ale jak się wydaje, żałuje tego, uznając za jaśniejszą zasadę wielu rzutów kośćmi: „Bardzo wątpię, by rozwój jego przemyśleń doprowadził go do napisania poematu na ten temat: wiele rzutów kośćmi uchyla przypadek. Jest to wszak pewne i jasne. Przypomnijmy sobie prawo wielkich liczb...”. Pewne jest zwłaszcza to, że prawo wielkich liczb nie wprowadza żadnego rozwinięcia przemyśleń, lecz jedynie bezsens. Hyppolite ma głębszy obraz, gdy mallarméański rzut zestawia nie z prawem wielkich liczb, lecz z maszyną cybernetyczną (zob. J. Hyppolite, *Le coup de dés*, „Les études philosophiques” 1958, nr 4, październik–grudzień – przyp. tłum.). W świetle uprzednio poczynionych uwag zestawienie takie odnosiłoby się także do Nietzschego.

⁵⁵ S. Mallarmé, *Rzut kości*, op. cit., s. 106 [przyp. tłum.].

⁵⁶ Ibidem, s. 98 [przyp. tłum.].

⁵⁷ Ibidem, s. 104–105 [przyp. tłum.].

⁵⁸ *Igitur* (łac.) – dosł.: „dlatego”, „więc”, „zatem”, „przeto” [przyp. tłum.].

⁵⁹ *Elohim* (hebr. אֱלֹהִים) – termin oznaczający boga lub bogów [przyp. tłum.].

Absolutowi jedynie Ideę samą w sobie, kończącą się na konieczności [...]”⁶⁰. 3. Rzucanie kośćmi jest nie tylko aktem bezrozumnym i irracjonalnym, absurdalnym i nadludzkim, lecz stanowi próbę tragiczną i myśl tragiczną *par excellence*. Mallarmégo idea teatru, słynne odpowiedniości i równoważności między „dramatem”, „tajemnicą”, „hymnem”, „bohaterem”, świadczą o refleksji podobnej na pozór do tego, co znajdujemy w *Narodzinach tragedii*; czy jednak przyczyną nie jest potężny cień Wagnera, wspólnego poprzednika? 4. Liczba-konstelacja jest lub byłaby również księgą, dziełem sztuki, jako sięgnięciem świata i jego usprawiedliwieniem (Nietzsche pisał w odniesieniu do estetycznego uzasadnienia istnienia: można dostrzec, jak u artystów „[...] konieczność i zabawa, rozbieżność i harmonia muszą się połączyć w pary, aby zrodzić dzieło sztuki” [FG, 7]). Otóż losowa i gwiazderna liczba odtwarza rzut kośćmi, o ile księga jest zarazem jedyna i mobilna. Wielość sensów i interpretacji jest wyraźnie afirmowana przez Mallarmégo; jest ona jednak współzależna z inną afirmacją, afirmacją jedności księgi lub tekstu „nieprzekupnego jak prawo”⁶¹. Księga jest cyklem i prawem obecnym w stawaniu się.

Bez względu na to, jak podobieństwa te są wyraźne, to jednak pozostają one powierzchowne. Albowiem Mallarmé zawsze rozumiał konieczność jako *uchylenie przypadku*. Mallarmé rozumie rzut kośćmi w taki sposób, że przypadek i konieczność przeciwstawiają się sobie jako dwie przesłanki, z których druga musi zanegować pierwszą, pierwsza zaś drugą może jedynie trzymać w szachu. Rzut kośćmi powiedzie się jedynie wówczas, gdy przypadek zostanie uchylony; nie powiedzie się zaś właśnie dlatego, że przypadek w jakiś sposób trwa: „Przez sam fakt, że się dokonuje (ludzkie działanie), zapożycza ono środki od przypadku”⁶². Dlatego otrzymana w rzucie kośćmi liczba jest jeszcze przypadkiem. Często podkreślano, że poemat Mallarmégo osadzony jest w starej metafizycznej myśli o dualności światów: przypadek jest niczym istnienie, które musi zostać zanegowane, konieczność – niczym charakter czystej idei lub wiecznej istoty. Toteż ostatnia nadzieja w rzucie kośćmi, gdyż znajduje on swój inteligibilny model w innym świecie, konstelację

⁶⁰ S. Mallarmé, *Igitur*, przeł. J. Rogoziński [w:] idem, *Wybór poezji*, op. cit., s. 80 [przyp. tłum.].

⁶¹ S. Mallarmé, *Le genre ou des modernes* [w:] idem, *Divagations*, Eugène Fasqueue, Paris 1897, s. 191 [przyp. tłum.].

⁶² A. Mockel, *Stéphane Mallarmé, un héros*, Mercure de France, Paris 1899, s. 48. Deleuze zapewne cytuje te słowa za A. Thibaudetem, który przywołuje je w pracy *La poésie de Stéphane Mallarmé*, op. cit., s. 422 [przyp. tłum.].

biorąc na swój rachunek „na jakiejś równi przezroczystej i wysokiej”⁶³, na której nie istnieje przypadek. Ostatecznie konstelacja jest nie tyle wytworem rzutu kośćmi, ile jego dojściem do granicy lub przejściem w inny świat. Nie będziemy pytać, jaki aspekt bierze nad nim górę u Mallarmégo, deprecjacji życia czy egzaltacji tym, co inteligibilne. W perspektywie nietzscheańskiej oba te aspekty są nierozłączne i składają się na sam „nihilizm”, czyli na sposób, w jaki życie jest oskarżane, osądzone i skazywane. Z tego wynika wszystko inne: rasą Igitur nie jest nadczłowiek, lecz emanacja innego świata. Drobną postać nie jest postacią dzieci z wysp szczęśliwych, lecz sylwetką Hamleta, „gorzkim księciem na podwodnej rafie”⁶⁴, o którym Mallarmé mówi gdzie indziej: „ukryty pan, który nie może się stawać”⁶⁵. Herodiada⁶⁶ nie jest Ariadną, lecz zimną kreaturą resentymentu i nieczystego sumienia, duchem, który neguje życie i gubi się w gorzkich zarzutach stawianych Karmicielce. Dzieło sztuki u Mallarmégo jest „sprawiedliwe”, lecz jego sprawiedliwość nie jest sprawiedliwością istnienia, to jeszcze sprawiedliwość oskarżająca, która neguje życie, która zakłada jego niepowodzenie i niemoc⁶⁷. Nie należy do ateizmu Mallarmégo, który nie jest osobliwym ateizmem, szukanie we mszy modelu wymarzonego teatru: msza, nie zaś misterium Dionizosa... Wieczne przedsięwzięcie deprecjonowania życia naprawdę rzadko zostaje posunięte równie daleko, i to we wszystkich kierunkach. Mallarmé to rzut kośćmi, lecz widziany przez nihilizm, zinterpretowany w perspektywie nieczystego sumienia i resentymentu. Otóż rzut kośćmi, oderwany od swego afirmatywnego i szacunkowego kontekstu, oderwany od niewinności i afirmacji przypadku, jest niczym. Rzut kośćmi jest niczym, jeśli przeciwstawia się w nim przypadek i konieczność.

⁶³ S. Mallarmé, *Rzut kości*, op. cit., s. 110 [przyp. tłum.].

⁶⁴ Ibidem, s. 103 [przyp. tłum.].

⁶⁵ S. Mallarmé, *Hamlet* [w:] idem, *Divagations*, op. cit., s. 166 [przyp. tłum.].

⁶⁶ Herodiada, wnuczka Heroda Wielkiego, której małżeństwo z Herodem Antypasem, bratem Heroda III, jej poprzedniego męża, wywołało powszechne oburzenie jako niezgodne z prawem żydowskim; przyczyniła się do śmierci potępiającego ten związek Jana Chrzciciela [przyp. tłum.].

⁶⁷ Gdy Nietzsche mówił o „estetycznym usprawiedliwieniu” istnienia i świata [NT, *Próba samokrytyki*, 5; 5; 24], chodziło, przeciwnie, o sztukę jako „stymulator życia”: sztuka afirmuje życie, życie afirmuje się w sztuce.

15. Myśl tragiczna

Czy jest to tylko różnica psychologiczna? Różnica nastroju lub tonu? Musimy wskazać zasadę, od której zależna jest filozofia Nietzschego w ogóle: resentyment, nieczyste sumienie itd. nie są określeniami psychologicznymi. Nietzsche nazywa nihilizmem przedsięwzięcie negowania życia, deprecjonowania istnienia; analizuje główne postacie nihilizmu, resentyment, nieczyste sumienie, ideał ascetyczny; nazywa duchem zemsty całość nihilizmu i jego postaci. Otóż nihilizm i jego postaci nie sprowadzają się bynajmniej do określeń psychologicznych, a tym bardziej do wydarzeń historycznych lub ideologicznych prądów ani nawet do struktur metafizycznych⁶⁸. Duch zemsty wyraża się z pewnością biologicznie, psychologicznie, historycznie i metafizycznie; duch zemsty jest pewnym typem, jest nieodłączny od pewnej typologii, głównej części filozofii Nietzscheańskiej. Cały jednak problem polega na tym, jaki jest charakter tej typologii. Nie będąc bynajmniej cechą psychologiczną, duch zemsty jest zasadą, od której zależna jest nasza psychologia. To nie resentyment należy do psychologii, lecz to cała nasza psychologia, nie wiedząc o tym, jest psychologią resentymentu. Tak samo, gdy Nietzsche pokazuje, że chrześcijaństwo jest przesyczone resentymentem i nieczystym sumieniem, nie czyni z nihilizmu wydarzenia historycznego, lecz raczej żywił historię jako takiej, siłę napędową historii powszechnej, słynny „sens historyczny” lub „sens historii”, który w chrześcijaństwie w pewnym momencie przejawia się w sposób najbardziej adekwatny. I gdy Nietzsche prowadzi krytykę metafizyki, czyni z resentymentu presupozycję wszelkiej metafizyki, nie zaś wyraz pewnej szczególnej metafizyki: nie istnieje *metafizyka*, która nie osądza i nie deprecjonuje istnienia w imię świata *nadmysłowego*. Nie ma co nawet mówić, że nihilizm i jego postaci są kategoriami myślenia, gdyż kategorie myśli jako myśli rozumnej – tożsamość, przyczynowość, celowość – same zakładają interpretację siły będącej siłą resentymentu. Z tych właśnie względów Nietzsche może powiedzieć: „Instynkt zemsty przez tysiąclecia panował nad ludzkością

⁶⁸ Na te aspekty kładzie nacisk Heidegger. Na przykład: „Nihilizm porusza dzieje na sposób ledwie rozpoznanego podstawowego procesu w obrębie losu narodów Zachodu. Nihilizm zatem to nie tylko pewne zjawisko dziejowe pośród wielu innych, nie tylko określony nurt duchowy, który w obrębie zachodnich dziejów pojawia się obok innych [...]”, M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, przeł. J. Gierasimiuk [w:] idem, *Drogi lasu*, Warszawa 1997, s. 178.

do tego stopnia, że naznaczył całą metafizykę, psychologię, przedstawienie dziejów, a przede wszystkim **moralność**. Dokąd tylko człowiek mógł sięgnąć myślą, tam zawlókł w rzeczy bakcyła zemsty” [N 13, 13.425 / 15[30]]. Musimy to rozumieć tak, że instynkt zemsty jest siłą, która stanowi istotę tego, co nazywamy psychologią, historią, metafizyką i moralnością. Instynkt zemsty jest żywiołem genealogicznym *naszej* myśli, transcendentalną zasadą *naszego* sposobu myślenia. Walka Nietzschego z nihilizmem i instynktem zemsty będzie więc oznaczać obalenie metafizyki, koniec historii jako historii człowieka, przekształcenie nauk. I prawdę mówiąc, nie wiemy nawet, kim byłby człowiek uwolniony od resentymentu. Czy człowiek, który by nie oskarżał i nie deprecjonował istnienia, byłby jeszcze człowiekiem, myślałby jeszcze jak człowiek? Czy nie byłby to już ktoś inny niż człowiek, niemal nadczłowiek? Kierować się resentymentem, nie kierować się nim: nie ma większej różnicy, poza psychologią, poza historią, poza metafizyką. Jest to prawdziwa różnica czy też typologia transcendentalna – różnica genealogiczna i hierarchiczna.

Nietzsche wskazuje cel swej filozofii: uwolnić myślenie od nihilizmu i jego postaci. Zakłada to pewien nowy sposób myślenia, wywrócenie zasady, od której zależne jest myślenie, wyznaczenie samej zasady genealogicznej, „przemianę”. Od dawna myśleliśmy w kategoriach resentymentu i nieczystego sumienia. Nie mieliśmy innego ideału, prócz ideału ascetycznego. Przecistawiliśmy poznanie życia, by osądzać życie, by uczynić z niego coś winnego, obarczonego odpowiedzialnością i poronionego. Uczyniliśmy z woli coś złego, przenikniętego źródłową sprzecznością, powiedzieliśmy, że należy ją oczyścić, okiełznać, ograniczyć, a nawet zanegować, znieść. Tylko za tę cenę była dobra. Nie ma filozofa, który, odkrywając tu czy tam istotę woli, nie zadrżał w obliczu własnego odkrycia i, jak lękliwy wieszczbiarz, nie dojrzał w niej zarazem złej wróżby na przyszłość i źródła zła w przeszłości. Z tej starej koncepcji najdalej idące konsekwencje wyciąga Schopenhauer: ciężkie więzienie woli, jak mówi, i koło Iksjona⁶⁹. Jedynie Nietzsche nie drży w obliczu odkrycia woli, nie próbuje przeciw niemu spiskować ani ograniczać jego wpływu. „Nowy sposób myślenia” oznacza myśl afirmatywną, myśl, która afirmuje życie i wolę w życiu, myśl, która w końcu wyklucza wszelką negatywność. Wierzyć w niewinność przyszłości

⁶⁹ Iksjon (gr. Ixion, Ἰξίων) – w greckiej mitologii król Lapidów, za karę przykuty w Tartarze do wiecznie się obracającego, płonącego koła [przyp. tłum.].

i przeszłości, wierzyć w wieczny powrót. Ani istnienie nie jest uznane za winne, ani sama wola nie czuje się winna, że istnieje: właśnie to Nietzsche nazywa *radosną nowiną*. „Wola – tak zwie się wyzwolicielka i zwiastun radości” [Z, II, O zbawieniu]⁷⁰. Radosna nowina jest myślą tragiczną; tragiczność nie tkwi bowiem w oskarżeniach resentymentu, w konfliktach nieczystego sumienia ani w sprzecznościach woli, która czuje się winna i odpowiedzialna. Tragiczność nie tkwi nawet w walce z resentymentem, nieczystym sumieniem czy nihilizmem. Zdaniem Nietzschego, nigdy nie rozumiano, czym jest tragiczność: „tragiczne = radosne”. Inny sposób zapisu tego wielkiego równania: „chcieć = tworzyć”. Nie rozumiano, że tragiczność jest czystą i wieloraką pozytywnością, żywiołową wesołością. Tragiczność jest afirmacją, bo afirmacja afirmuje przypadek, a w przypadku – konieczność, bo afirmuje stawanie się, a w stawaniu – byt, bo afirmuje wielość, a w wielości – jedno. Tragiczność jest rzutem kośćmi. Cała reszta to nihilizm, dialektyczny i chrześcijański patos, karykatura tragiczności, komeidia nieczystego sumienia.

16. Kamień probierczy

Gdy chcemy porównać Nietzschego z innymi autorami, którzy sami siebie nazwą lub zostaną nazwani „filozofami tragicznymi” (Pascal, Kierkegaard, Szestow), nie możemy się zadowolić słowem *tragedia*. Musimy zdać sprawę z ostatniej woli Nietzschego. Nie wystarczy zapytać: co myśli inny, czy jest to porównywalne z tym, co myśli Nietzsche? Ale, jak myśli ten inny? Jaka w jego myśli jest trwała część resentymentu i nieczystego sumienia? Czy w jego rozumieniu tragiczności przetrwał ideał ascetyczny, duch zemsty? Pascal, Kierkegaard, Szestow w genialny sposób potrafili poprowadzić krytykę dalej, niż to czyniono. Zawiesili moralność, obalili rozum. Schwytni jednak w pułapkę resentymentu trwonili jeszcze siły w ideale ascetycznym. Byli poetami tego ideału. Moralności, rozumowi przeciwstawiają właśnie ten ideał, w którym pograża się rozum, to mistyczne ciało, w którym znajduje on korzenie, *wewnętrzność* – pająk. Aby filozofować, potrzebują oni wszelkich zasobów i nici wewnętrzności, lęku, drżenia, poczucia

⁷⁰ „Przeczę, jak nie przeczesano nigdy, a mimo to jestem przeciwieństwem ducha zaprzeczającego. Jestem zwiastunem radosnym, jakiego nie było [...]” [EH, *Dlaczego jestem przeznaczeniem*, 1].

Rozdział drugi

Aktywne i reaktywne

1. Ciało

Spinoza otworzył przed naukami i filozofią nową drogę¹: nie wiemy nawet, mówił, co może ciało; mówimy o świadomości, o duchu, rozprawiamy o tym wszystkim, ale nie wiemy, do czego ciało jest zdolne, jakie są jego siły ani co one przygotowują². Nietzsche wie, że nadeszła pora: „Jesteśmy w fazie skromności świadomości” [KSA, 10.654 / 24[16]]. Nawoływać świadomość do koniecznej skromności to brać ją za to, czym ona jest: za symptomem, jedynie symptom głębszej przemiany i aktywności sił całkiem innego porządku niż duchowy. „[...] być może w całym postępie ducha chodzi jedynie o ciało [...] [KSA, 10.655 / 24[16]]”. Czym jest świadomość? Tak jak Freud, Nietzsche sądzi, że świadomość jest regionem „ja” ulegającego wpływom świata zewnętrznego [WR, 357]. Świadomość określona jest jednak nie tyle przez stosunek do zewnętrżności, w kategoriach rzeczywistości, ile przez stosunek do tego, co wyższe, w kategoriach wartości. W ogólnej koncepcji tego, co świadome, i tego, co nieświadome, różnica ta ma charakter zasadniczy. U Nietzschego świadomość jest zawsze świadomością tego, co wewnętrzne, w stosunku do tego, co wyższe, czemu się podporządkowuje lub w co „się wciela”. Świadomość nigdy nie jest świadomością siebie, lecz świadomością „ja” [je] w stosunku do „siebie” [soi], które nie jest

¹ Zob. na temat Spinozy: G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris 1968, oraz idem, *Spinoza*, P. U. F., Paris 1970 [przyp. tłum.].

² B. de Spinoza, *Etyka*, przeł. I. Myśliński, Warszawa 1991, III, 2, s. 80: „A przecież nikt dotychczas jeszcze nie wyznaczył, do czego ciało jest zdolne, tj. nikt dotychczas nie dowiedział się na drodze doświadczenia, co według samych tylko praw natury, o ile bierzemy ją wyłącznie jako materialną, ciało może zdziałać, a czego nie może, nie będąc wyznaczone przez umysł”.

świadome. Nie jest ona świadomością pana, lecz świadomością niewolnika w stosunku do pana, który nie musi być świadomy. „Świadomość pojawia się zazwyczaj dopiero wówczas, gdy całość chce się podporządkować jakiejś wyższej całości [...]. Świadomość powstaje w odniesieniu do bytu, którego moglibyśmy być funkcją” [KSA, 9.563 / 11[316]]. Na tym polega słuszność świadomości: świadczy ona jedynie o „kształtowaniu wyższego ciała” [KSA, 10.655 / 24[16]].

Czym jest ciało? Nie określimy go, mówiąc, że jest polem sił, żywicielskim środowiskiem, w którym spiera się wielość sił. W rzeczywistości bowiem nie istnieje „środowisko”, pole sił lub pole bitwy. Nie istnieje ilość rzeczywistości, wszelka rzeczywistość jest już ilością sił. Niczym innym niż ilością sił pozostających wzajem wobec siebie „w stosunku napięcia” [N 13, 13.259 / 14[79]]. Wszelka siła pozostaje w stosunku z innymi, bądź im podlega, bądź nimi rządzi. Tym, co określa ciało, jest ów stosunek między siłami dominującymi a siłami zdominowanymi. Ciało konstituuje wszelki stosunek sił: chemiczny, biologiczny, społeczny, polityczny. Jakiegokolwiek dwie siły, nierówne, konstituuja ciało, gdy wchodzi w stosunek: dlatego ciało jest zawsze owocem przypadku, w sensie nietzscheańskim, i jawi się jako rzecz najbardziej „zdumiewająca”, naprawdę znacznie bardziej zdumiewająca niż świadomość i duch³. Ale istotą siły jest również przypadek, stosunek siły do siły; nie będziemy zatem pytać, w jaki sposób rodzi się żywe ciało, skoro każde ciało jest żywe jako „arbitralny” wytwór sił, jakie się na nie składają⁴. Ciało jest zjawiskiem wielorakim, złożone jest z wielości nieredukowalnych sił; jego jedność jest jednością zjawiska wielorakiego, „jednością dominacji”. W ciele siły wyższe czy też dominujące zwane są *aktywnymi*, siły niższe lub zdominowane zwane są *reaktywnymi*. „Aktywne” i „reaktywne” są właśnie źródłowymi jakościami, które wyrażają stosunek siły do siły. Albowiem siły, które wchodzi w stosunek, nie mają ilości, o ile żadna nie posiada zarazem jakości, która odpowiada ich różnicy ilości jako takiej. Tę różnicę określonych co do jakości sił nazwiemy *hierarchią*, odpowiednio do ich ilości: siły aktywne i reaktywne.

³ „[...] ciało jako idea zdumiewa bardziej niż stara «dusza»” [N 11, 11.565 / 36[35]]; „O wiele bardziej zdumiewające jest ciało: bez końca można podziwiać, jak doszło do powstania ludzkiego ciała” [N 11, 11.576 / 37[4]].

⁴ O fałszywym problemie początku życia: [KSA 9, 9.508 / 11[178]; N 12, 12.424 / 9[151]]. O roli przypadku: [KSA, 9.561 / 11[311]; [N 11, 11.634 / 40[14]].

Spis treści

Andrzej Kucner

Nietzsche i Deleuze. Rozświecenie – zawłaszczenie – uniwersalizacja 5

Rozdział pierwszy Tragiczność 21

1. Pojęcie genealogii 21
2. Sens 23
3. Filozofia woli 27
4. Przeciw dialektyce 29
5. Problem tragedii 31
6. Ewolucja Nietzschego 33
7. Dionizos i Chrystus 36
8. Istota tragiczności 38
9. Problem istnienia 41
10. Istnienie i niewinność 45
11. Rzut kośćmi 48
12. Konsekwencje dla wiecznego powrotu 51
13. Symbolizm Nietzschego 53
14. Nietzsche i Mallarmé 56
15. Myśl tragiczna 59
16. Kamień probierczy 61

Rozdział drugi Aktywne i reaktywne 65

1. Ciało 65
2. Rozróżnienie sił 67
3. Ilość i jakość 69
4. Nietzsche i nauka 71

5. Pierwszy aspekt wiecznego powrotu: doktryna kosmologiczna i fizyczna 73
6. Co to jest wola mocy? 76
7. Terminologia Nietzschego 79
8. Źródło i odwrócony obraz 82
9. Problem miary sił 85
10. Hierarchia 87
11. Wola mocy i poczucie mocy 89
12. Stawanie się-reaktywne sił 91
13. Ambiwalecja sensu i wartości 93
14. Drugi aspekt wiecznego powrotu: myśl etyczna i selektywna 96
15. Problem wiecznego powrotu 99

Rozdział trzeci Krytyka 101

1. Przekształcenie nauk o człowieku 101
2. Formuła pytania u Nietzschego 104
3. Metoda Nietzschego 106
4. Przeciwnym poprzednikom 108
5. Przeciwnym pesymizmowi i przeciw Schopenhauerowi 111
6. Zasady dla filozofii woli 112
7. Plan genealogii moralności 115
8. Nietzsche i Kant z punktu widzenia zasad 118
9. Realizacja krytyki 120
10. Nietzsche i Kant z punktu widzenia wniosków 123
11. Pojęcie prawdy 124
12. Poznanie, moralność i religia 127
13. Myśl i życie 129
14. Sztuka 132
15. Nowy obraz myśli 133

Rozdział czwarty Od resentymentu do nieczystego sumienia 143

1. Reakcja i resentyment 143
2. Zasada resentymentu 144
3. Typologia resentymentu 147
4. Cechy resentymentu 149
5. Czy on jest dobry? Czy on jest niegodziwy? 152
6. Paralogizm 156
7. Rozwinięcie resentymentu: kapłan żydowski 157
8. Nieczyste sumienie i wewnętrzność 161
9. Problem cierpienia 163
10. Rozwinięcie nieczystego sumienia: kapłan chrześcijański 164

11. Kultura rozważana z punktu widzenia prehistorii 167
12. Kultura rozważana z punktu widzenia posthistorii 169
13. Kultura rozważana z punktu widzenia historii 172
14. Nieczyste sumienie. Odpowiedzialność, wina 175
15. Ideał ascetyczny i istota religii 177
16. Tryumf sił reaktywnych 182

Rozdział piąty Nadczłowiek: przeciw dialektyce 183

1. Nihilizm 183
2. Analiza litości 184
3. Bóg umarł 188
4. Przeciw heglizmowi 193
5. Wcielenia dialektyki 197
6. Nietzsche i dialektyka 200
7. Teoria człowieka wyższego 202
8. Czy człowiek jest w istocie „reaktywny”? 205
9. Nihilizm i przemiana: ogniskowa 210
10. Afirmacja i negacja 214
11. Sens afirmacji 219
12. Podwójna afirmacja: Ariadna 225
13. Dionizos i Zaratustra 229

Zakończenie 235

Bogdan Banasiak

Problem Nietzschego – Nietzsche jako problem 239

Oznaczenia skrótów cytowanych w pracy dzieł Friedricha Nietzschego 257

Wybrana bibliografia Gilles’a Deleuze’a 259

Indeks 263