

Przemysław Tacik

„Nerwy pańskie tu niewinne” – o problematyce choroby u Friedricha Nietzschego

Analiza i Egzystencja 21, 21-41

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

PRZEMYSŁAW TACIK*

„NERWY PAŃSKIE TU NIEWINNE”
– O PROBLEMATYCE CHOROBY
U FRIEDRICHA NIETZSCHEGO

Słowa kluczowe: Friedrich Nietzsche, cielesność, choroba, interpretacja, dieta
Keywords: Friedrich Nietzsche, corporeality, illness, interpretation, diet

O Nietzschem jako patronie dwudziestowiecznego odkrycia ciała napisano wystarczająco wiele¹, jednak między wierszami *Wiedzy radosnej* czy *Ecce homo* wciąż skrywają się ślady niepokojącego odkrycia, którego dyskurs filozoficzny wydaje się nie móc do końca przyswoić. Powracanie do tych kilku tysięcy stron, jakie pozostawiło po sobie udręczone ciało Nietzschego,

* Przemysław Tacik – filozof i socjolog. Absolwent Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych na Uniwersytecie Jagiellońskim, doktorant w Instytucie Filozofii UJ. Laureat nagród za pracę magisterską *Socjologia Zygmunta Baumana: Nagrody im. Floriana Znanieckiego II stopnia*, przyznawanej przez Polskie Towarzystwo Socjologiczne, oraz II Nagrody im. J.J. Lipskiego, przyznawanej przez Stowarzyszenie przeciw Antysemityzmowi i Ksenofobii „Otwarta Rzeczpospolita”. Zajmuje się filozofią żydowską oraz współczesną filozofią francuską, szczególnie dziełem Edmonda Jabès’a. E-mail: przemyslaw.tacik@gmail.com.

¹ Przegląd różnych poststrukturalistycznych koncepcji można znaleźć w: P. Pieniążek, *Suwerenność i nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji myśli Nietzschego*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2006, s. 139–178, 222–228, 324–343.

nękane chorobą i pochodnymi jej iluzjami, nie jest już dziś ani modą, ani naśladownictwem. Żar interpretowania Filologa przygasł pod koniec XX wieku, wraz z ustępowaniem poststrukturalizmu, który z perspektywy czasu wydaje się najbardziej oryginalnym paradygmatem recepcji Nietzschego². Ale może właśnie teraz jesteśmy w stanie spróbować przemyśleć na chłodno zagadkę, jaką ten nam pozostawił. W zapisie jego myśli, których często nie sposób rozdzielić ze strumieniem zapisującej się biografii, można przeczuć tajemnicę, której szyfr zapętleł się w miarę rozwikływania. Naturalnie powrót do myślenia nad Nietzschem nie może nic wniesić w to błędne koło, lecz na tym właśnie polega rozumienie zagadki. Wszak wedle pewnego wielkiego nowoczesnego kabalisty, „prawdziwe sformułowanie jakiejś rzeczy i niezrozumienie tej samej rzeczy w zupełności się nie wykluczają”³. Moim celem będzie więc nie rozwiązać zagadkę, a ją pokazać.

Podążając więc tropem właściwego zrozumienia, chciałbym skupić się w niniejszym tekście na splocie kilku zagadnień, mianowicie choroby, diety i myślenia; natura tych problemów w filozofii Nietzschego, w istocie nierozdzielnych, każe zapytać, jak naprawdę powstaje rzeczywistość, którą uważamy za „obiektywną”.

Historia choroby Nietzschego jest nam dobrze znana dzięki jego własnym zapisom oraz relacjom przyjaciół. Polegająca na periodycznych bólach głowy, żołądka, oczu i prowadząca do czasowej ślepoty, zmusiła bazylejskiego profesora filologii klasycznej do złożenia stanowiska i wyzwoliła zarazem z oków akademickiego filozofowania. Po pierwsze więc, choroba – by użyć biblijnego obrazu – wywichnęła jego życie, podobnie jak walka nad rzeką Jabok pozostawiła Jakuba z wywichniętym biodrem. Skierowała to życie na boczny tor, na którym nie mogło oczekiwać Filologa zbyt wiele zwycięstw. Z punktu widzenia tak zwanej naukowej kariery, uczyniła Nietzschego „myślicielem prywatnym”. Innymi słowy, jego życie zostało oderwane od instytucji i towarzyszących im dyskursów oraz wydane na swoje własne rozumienie. Nic dziwnego, że życie utrzymujące się samo, pozbawione – mówiąc za Kojève’owską wykładnią Hegla⁴ – uznania,

² Należy tu także wziąć pod uwagę nurt interpretacjonistyczny, możliwy dzięki poststrukturalistycznemu przygotowaniu. Por. M.P. Markowski, *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków: Universitas 2001.

³ F. Kafka, *Proces*, tłum. B. Schulz, Warszawa: PIW 1974, s. 215.

⁴ Por. A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, tłum. S.F. Nowicki, Warszawa: Aletheia 1999.

przynajmniej ze strony sankcjonujących to uznanie władz, skazane było na nieustające zwątpienia, okresy depresji, a z drugiej strony, na przeżywanie zwycięstw nad sobą tylko znanymi przeciwnikami, aż do ostatecznego zamknięcia w rzeczywistości obłądu.

Na tych wszystkich drogach towarzyszyła Nietzschemu choroba, przyjmująca z czasem rolę przewodniczki. Jej pierwsze ataki pod koniec lat siedemdziesiątych XIX wieku filozof przyjmował z rozpaczą, tłumioną usilnie podejmowanymi wysiłkami pisania⁵. Później jednak ujrzał w swej chorobie szansę, daną właśnie jemu, umożliwiającą wejście na inną drogę niż ta, którą kroczyła dotąd zachodnia filozofia.

W ogólności ową zmianę stosunku do choroby można przedstawić jako przejście od modelu zamknięcia na cierpienie do modelu zintegrowania z nim. Każdy z nich niesie z sobą poważne konsekwencje epistemologiczne. Jest tak dlatego, że każda niebłaha choroba wkracza w pewien sposób w psychikę chorego. O ile więc tak zwane choroby psychiczne wydają się ją naruszać w sposób bezpośredni, o tyle nawet czysto somatyczne dolegliwości, mające poważny i długotrwały przebieg, dezorganizują życie chorego, zmuszają go do myślenia o objawach i przeciwdziałania im, wreszcie – wymuszają autorefleksję. Choroba stawia więc kluczowe zagadnienie, którego doniosłość chciał przemyśleć Nietzsche: jaki jest stosunek choroby do myślenia? Jak kształtuje się naznaczone nią poznanie? Jak stosunek do choroby przekłada się na filozofię?

Pierwsze nastawienie – zamknięcie na cierpienie – narzucające się spontanicznie od samego początku, polega na wycofaniu chorego przed chorobą. Separuje się on od swego ciała, postrzegając trapiące je dolegliwości jako rodzaj zewnętrznej interwencji, którą należy przeczekać. „Ja”, wycofane w głąb umysłu, zdaje się pozostawać nietknięte. Tworzy się tam niejako ostatni bastion obiektywnego myślenia, którego uprawianie daje choremu poczucie niezależności od ciała i jego własnych komunikatów w języku cierpienia. Śledzenie własnych możliwości tworzenia obiektywnie zrozumiałych i poprawnych myśli często choremu towarzyszy; upewniając się, że wciąż pozostaje przy zdrowych zmysłach, zarazem „zdrowo” myśląc i porozumiewając ze światem, wie, że wciąż jest „sobą” mimo choroby. Zdaje się ona nieustannie nastawać z zewnątrz na jego integralność. Wzmagając

⁵ Por. R.J. Hollingdale, *Nietzsche*, tłum. W. Jeżewski, Warszawa: PIW 2001, s. 131–142.

się cierpienie osacza rozum, lecz póki nie osiągnie krańcowego natężenia, pozostawia mu pewien choćby margines swobody. Jeśli natomiast cierpienie przekroczy miarę, usunie również możliwość obiektywnego myślenia. Wówczas chory przestanie być suwerennym podmiotem, a jego myśli z perspektywy ludzkiego świata muszą zostać uznane za uboczne efekty choroby. Sam chory, gdyby mógł spojrzeć na siebie obiektywnie, odmówiłby sobie prawa do wygłaszania ważnych sądów. Jego komunikaty muszą być więc niejako poddawane kwarantannie; przy każdym słowie kładzie się znak zapytania, nim odniesie się je do rzeczywistości. Przechodzą one z kategorii znaków wyposażonych w bezpośrednio rozumiane znaczenie – do obszaru symptomów, na których zatrzymuje się uwagę dla nich samych, starając rozszyfrować fizjologiczne przyczyny, których przejaw stanowią.

Tak więc zamknięcie na cierpieniu wiąże się zwykle z oddzielaniem ciała jako domeny choroby – od tej części umysłu, w której utrzymuje się poprawne, nieskażone chorobą myślenie. Jak wskażemy w dalszej części tekstu, Nietzsche wiąże taką wizję z krytykowanym przez siebie ideałem „obiektywności”. Z perspektywy dwudziestowiecznej filozofii, a zwłaszcza dzieła Michela Foucaulta, trudno nie dodać, że tego typu traktowanie choroby wiąże się z całą gamą instytucjonalnych praktyk rozpoznawania chorób, separowania myślenia „zdrowego” od „chorego”, a wreszcie metod leczenia.

Podsumowując założenia pierwszego modelu stosunku do cierpienia, można powiedzieć, że odcina on ostro obiektywne myślenie od choroby, a zdolność takiego myślenia stanowi dlań ostateczny wyznacznik świadomej podmiotowości. Poprawne mówienie o rzeczywistości nie ma nic wspólnego z chorobą, a jeśli ta zaczyna zaburzać wytwarzanie mowy, to znak, że należy przejść od interpretacji bezpośredniej komunikatów chorego – do interpretacji symptomatycznej. Ciało przeciwstawia się prawidłowemu myśleniu, nastaje na nie, a gdy bierze nad nim górę, chory zostaje niejako odłączony od „wspólnego świata”, o jakim mówił Heraklit – i w konsekwencji oddany traktującej go *p r z e d m i o t o w o* instytucji. Od tej chwili myślenie chorego przestaje być w ogóle traktowane w kategoriach prawdy i fałszu, jest epifenomenem jego dolegliwości. Zakłada się tu stale ostry dualizm poprawnego, obiektywnego myślenia – i efektów choroby. Ten dualizm uniemożliwia głębszą analizę założeń dyskursu, uznającego istnienie obiektywnego myślenia. Mowa chorego nie może dostarczyć w tym zakresie żadnych wniosków: zostaje z góry zakwalifikowana do obszaru symptomów,

które należy rozpoznać, lecz które nie wpływają na funkcjonowanie samego dyskursu umożliwiającego rozpoznanie.

Powyższy dualizm utrzymywany jest przez nieustanne napięcie na granicy umysł – ciało, przez czujne odsiewanie tego, co zrozumiałe, od możliwych symptomów zakłóceń. Sprawiedliwie, a nie tylko stereotypowo, jak to czasem czyni dwudziestowieczna filozofia, połączyć można ów model z nazwiskiem Kartezjusza. Wystarczy wspomnieć jego graniczące z obsesją wzdraganie się przez możliwością obłądu i pojmowanie ciała jako destruktywnej dla umysłu siły⁶. Dualizm (po)kartezjański formułowany jest wyłącznie od strony rozumu, który zmaga się ze swoim przeciwnikiem, obłądem. Dlatego też rozum nie jest w stanie rozróżnić ani typów rozumu, ani typów obłądu; akcentuje wyłącznie różnicę między obiektywnością myślenia a niewyartykułowaną nawet dla niego samego mrocznością szaleństwa. Jak pokazał już Foucault w *Historii szaleństwa*⁷ oraz w pierwszym tomie *Historii seksualności*⁸, tego typu myślenie nosi wszelkie cechy dyskursów ujarzmiających, w których wykreowuje się podporządkowywane zjawisko, wpisując je w sieć instytucji i atrybuując mu bliżej niesprecyzowany, lecz tym bardziej groźny potencjał. Odcięcie bezpośredniej komunikacji z przejawiającym symptomy dyskursem następuje przez akt diagnozy. Za jej sprawą słowa chorego nie będą rozumiane wprost, lecz z korektą, jaką wprowadza rozpoznanie choroby. Ramy diagnozy, od chwili jej postawienia, wytyczają wszelki stosunek, jaki nawiązać można ze skażonym chorobą dyskursem.

Tak więc ostatecznie pierwsze z analizowanych tu podejść do choroby wiąże się z ustanawianiem obiektywnego świata jako nadbudowanego na stale napiętej granicy z chaosem ciała i obłądu. Radykalne pytanie o charakter tego świata nie ma większego sensu, ponieważ świat ów nie ma korzeni: tam, gdzie można by ich poszukiwać, nie wolno sięgać, bowiem straci się możliwość obiektywnego opisu i zostanie zdiagnozowanym. W ten sposób „obiektywne” myślenie zamyka błędne koło interpretowania samego siebie, pozwalając omawiać się wyłącznie na własnych warunkach. *I jako tak ustanowione wstępuje w samoistny byt*, by użyć Hegłowskiego wyrażenia.

⁶ Por. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa: PWN 1958, zwłaszcza medytacje pierwsza i druga.

⁷ M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. H. Kęszycka, Warszawa: PIW 1987.

⁸ M. Foucault, *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*, Paris: Gallimard 1976.

Można jednak zapytać: czy tego typu myślenie, obsesyjnie odmawiające kontaktu z tym, co wykreowało na własne przeciwieństwo, samo nie budzi podejrzeń? Czy jest „zdrowe” obsesyjne oddzielanie rozumu od obłądki i umysłu od cielesności? Czy rzeczywiście istnieje „obiektywne myślenie”, na które ani ciało, ani jego dolegliwości, nie mają wpływu?

Z szerokiego punktu widzenia, znającego perspektywy zarówno zdrowia, jak i choroby – a posiadaniem go chwali się Nietzsche⁹ – to właśnie myślenie „obiektywizujące” zdaje się obłądkiem. Dlaczego? Odcina się bowiem od określonego obszaru rzeczywistości, jaki definiuje na własnych prawach. Odmawia uznania tego, co się mu sprzeciwia. Funduje się na wykluczeniu niezrozumiałości, obcości, której istotnych przejawów dostarcza cielesność. Następnie to, co wykluczone, ukrywa pod etykietą błędu, odmawiając mu wręcz samego istnienia. Nic zatem dziwnego, że przebudzenie, które sprowadziła na Nietzschego choroba, kazało mu widzieć w obiektywizującym myśleniu symptom, symptom choroby dalece poważniejszej – bo nieświadomionej – niż ta, którą sam przechodził.

Jeśli ataki bólu nastawały u Nietzschego na „poprawne” myślenie, powinien on być – wedle modelu kartezjańskiego – podawać w wątpliwość rezultaty namysłu, jakie w czasie choroby uzyskał. Ale wątpliwość nie może być celem samym w sobie, musi ono – podobnie jak u Kartezjusza – znaleźć wsparcie w racjonalnym rozumowaniu, poddawanym osądowi innych. Jeśli sam chory nie może się na takie rozumowanie zdobyć, musi uzyskać je z zewnątrz, jako diagnozę własnego stanu. Racjonalnym wydaje się taki chory, który przyjmuje diagnozę do wiadomości i trzyma się jej, uznając myśli, jakie jej przeczą lub kuszą go ku własnym odkryciom – za niewiarygodne. Diagnoza stawałaby się wówczas rodzajem ostatniej deski ratunku, jedynej więzi utrzymującej zaćmiewany umysł w porozumieniu z ludzkim światem. Na przekór nachodzącym go ideom chory powinien utrzymywać się przy diagnozie, która byłaby dlań wprawdzie formułą subiektywnie niewiarygodną i niewzbudzającą przekonania, lecz przez to pomocną. Oderwana od jego ściśle osobistych myśli, właśnie dzięki takiemu oderwaniu, nie wchodziłaby w kontakt z myślami skażonymi chorobą. Każdemu atakowi wątpliwości czy urojeń mógłby przeciwstawić diagnozę, utrzymując swą *r a c j o n a l n ą p o d m i o t o w o ś ć* na ostatniej, niezrozumiałej już dla siebie zewnętrznej formule. Konstrukcja ta przypomina z psychoanalitycznego punktu widze-

⁹ F. Nietzsche, *Ecce homo*, tłum. L. Staff, Kraków: Zielona Sowa 2003, s. 10.

nia mechanizm fetyszyzmu¹⁰, pozornego zaakceptowania dokonujących się zmian z pozostawieniem jednego składnika przeszłej rzeczywistości, którego obecność pozwala na utrzymanie się w nowym świecie. Usunięcie fetyszu zniszczyłoby tę pozorną akceptację, ukazując ogrom niedostosowania jednostki do rzeczywistości.

Tak więc dyskurs „obiektywnego myślenia” – czy to uprawianego samodzielnie, czy już tylko zapożyczanego z zewnątrz, gdy umysł chorego odmawia posłuszeństwa – odsłania swą własną chorobliwą naturę i strukturę fetyszu. Diagnoza, będąca skrajną formą „obiektywności”, tylko uwyrażnia tę strukturę, stale obecną we wspomnianym dyskursie.

Wspomnienie o funkcji fetyszu kieruje nas na jeszcze jedno spostrzeżenie, które pozwoli w dalszej części tekstu pojąć gruntowną krytykę, jakiej Nietzsche dokonuje wobec „obiektywizmu”. Otóż konstrukcja fetyszu zakłada specyficzny stosunek do czasu. Podczas gdy dla Nietzschego wszystko wciąż się staje, nie ma nic stałego¹¹, o tyle fetyszystyczny mechanizm „obiektywizmu” służy skonstruowaniu instancji, która niejako wydobędzie się poza strumień stawania i pozostanie niezmienna. W ten sposób nie tylko podmiot unika konfrontacji z ciągłą zmiennością świata, ale także usunięta zostaje fundamentalna kwestia, na którą zwrócił uwagę Hegel: czy fundamentalne prawdy filozoficzne na temat rzeczywistości mogą być zmienne w czasie? Czy prawda nie leży raczej w stawaniu się, a nie w określonej wypowiedzi, która usiłuje zachować ważność ponad czasem?

¹⁰ W ujęciu Jacques’a Lacana podstawowy problem, jaki stawia istnienie fetyszyzmu, zawiera się w pytaniu: czemu zasłona jest dla człowieka ważniejsza od rzeczywistości? (J. Lacan, *Le Séminaire. Livre IV: La relation d’objet*, Paris: Seuil 1994, s. 158). To rozumienie fetyszyzmu znakomicie pasuje do myśli Nietzschego, krążącej nieustannie wokół problemu złądy – i jej konieczności, w obliczu rzeczywistości niemal niemożliwej nie tylko do pojęcia, ale i do zniesienia. Należy przy tym dodać, że wykorzystanie koncepcji fetyszyzmu w po-Heglowskiej filozofii nie należało już za czasów Nietzschego do rzadkości: dość wspomnieć teorię fetyszyzmu towarowego Marksa. Stąd też użycie tej koncepcji do interpretacji Filologa nie wydaje się posunięciem ahistorycznym.

¹¹ „Przeciw wartości tego, co wiecznie pozostaje jednakowe (patrz: naiwność Spinozy, a także i Kartezjusza). Wartość [ma] najkrótszy i najbardziej znikomy, najzdradliwszy połysk złoty na brzuchu węża *vita*” (F. Nietzsche, *Wola mocy*, tłum. S. Frycz i K. Drzewiecki, Kraków: Zielona Sowa 2003, § 292); „Gdybyś patrzył uważniej, widziałbyś wszystko w ruchu: jak zwija się płonący papier, tak przemija wszystko nieustannie i zwija się przy tym” (tenże, *Pisma pozostałe 1876–1889*, tłum. B. Baran, Kraków: inter esse 1994, s. 89).

I w tym miejscu ukazuje się zbieżność takiego „obiektywizmu” z diagnozą. O ile bowiem choroba – taka jak dolegliwości Nietzschego – pozostaje zjawiskiem zmiennym w czasie, ustępującym i nawracającym, nasilającym się i słabnącym, o tyle diagnoza zmierza do jednorazowego określenia choroby, które ma pozostać ważne mimo jej modulacji. Nawet jeśli diagnoza zostanie zmieniona, nie zmieni to jej ponadczasowego charakteru – będzie ona nadal ważna w stosunku do wszystkich momentów choroby, natomiast w relacji do czasu przed tą zmianą zostanie uznana za po prostu o b i e k t y w n i e nieznaną.

Poznawszy ten mechanizm, Nietzsche zdaje się obracać obiektywizujące myślenie przeciw niemu samemu¹². Innymi słowy, tam, gdzie myśl zachodnia starała się uchronić przed chorobą – dostrzega właśnie coś bezsprzecznie chorego. Jeśli „obiektywizm” pełni rolę diagnozy, to wszyscy, którzy go propagują, nie tylko potrzebują diagnozy i są z tego tytułu chorzy, ale, co więcej, nie są w stanie *przyznać się do swej choroby i wyciągnąć z niej wniosków*. Jakość tej „obiektywnej myśli” najlepiej świadczy o kondycji organizmów, które ją wytwarzają.

Najgłębiej sięgające podejrzenia Nietzschego co do chorobliwego podłoża kultury zachodniej zdają się identyfikować „diagnozy”, „obiektywność” i wiarę w rozum, *explicite* zarzucaną tradycji europejskiej od czasów Sokratesa¹³ – z fetyszami, pozwalającymi utrzymać się podmiotom mimo fizjologicznych braków. To za sprawą owych braków jednostki nie są w stanie sprostać tempu czystego wydarzenia i opierają się, jak to w swej interpretacji określił Deleuze¹⁴, na siłach reaktywnych, to jest wtórnych wobec pierwotnej aktywności wydarzenia. „Obiektywność” i „poprawne myślenie” wydają się z tej perspektywy celowo odgraniczone od chaosu,

¹² Jak pisze Pierre Klossowski, „Nietzschemu, narażonemu na zmiany chorobowe, obawiającemu się bezustannie, by jego własna myśl nie dała mu odczuć skutków stanów depresyjnych, wydało się objawieniem sondowanie pod tym kątem tego, czemu poprzedzający go myśliciele nadali postać myśli: ich stosunku do życia, do tego, co żywe, czyli stopni *wzlotu i upadku intensywności* we wszelkich postaciach agresywności, tolerancji, onieśmienia, lęku, potrzeby samotności lub, na odwrót, zapomnienia o sobie we wrzeniu epoki” (tenże, *Nietzsche i błędne koło*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa: KR 1996, s. 63).

¹³ Por. F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, tłum. L. Staff, Kraków: Zielona Sowa 2003, s. 61–62.

¹⁴ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasiak, Warszawa: Spacja 1997.

szaleństwa i choroby – linią tak ostrą, że być może nikt nie może sprostać im w pełni; dzięki temu dla każdego, kogo trawi niedomiar fizjologicznych sił, istnieje przestrzeń fetyszystycznego wsparcia. Subiektywna niemożliwość sprostania wygłaszanym sądom przestaje być zarzutem, ba, zgodnie z diagnozą szkicu *O pożytku i szkodliwości historii dla życia*, zdaje się zaletą, podnoszącą obiektywną wartość sądzącego¹⁵. Ideał obiektywizacji wytwarza cały świat myśli nieznanujących oddźwięku w przekonaniach – myśli zewnętrznych i wytrwale utrzymywanych jako zewnętrzne. Przepaść między nimi a wewnętrznym przekonaniem i rozumieniem świadczy właśnie o stopniu chorobliwości – podobnie jak w różnicy między obiektywną diagnozą a subiektywną samooceną chorego uwidacznia się nasilenie schorzenia. „Obiektywne myśli” tracą łączność z aktualnym czasem, nie wyrażają niczego aktualnego i do niczego nie mogą się przysłużyć, poza swą fetyszystyczną funkcją. Oderwane od czasu, zakłamuja czasową, zmienną naturę rzeczywistości, wiodąc do rozpoznanego w *Zmierzchu bożyszcz* rozdwojenia na świat „prawdziwy” i „pozorny”¹⁶.

Z tego punktu widzenia bezosobowość obiektywnej prawdy staje się symptomem fizjologicznego zubożenia. Choroba – choroba jawna i dla obiektywizującego myślenia zewnętrzna – pozwala Nietzschemu, jak deklaruje w *Ecce homo*, zostać uleczonym z „bezosobistości”¹⁷. Obiektywne myślenie słusznie tropi własną granicę z chorobą: s a m o j e s t b o w i e m j e j s y m p t o m e m. Nie sposób uniknąć Heglowskiego w swej naturze podejrzenia, że to, od czego najmocniej odgranicza się dyskurs, stanowi w istocie definiującą go drugą stronę tego samego. Obiektywność musi piętnować chorobę i ujmować ją w karby diagnozy, ponieważ jego funkcją jest dopomaganie chorym, którzy, nie znając i nie chcąc znać własnej osobistości, oprzeć się muszą na zewnętrznym fetyszu. Akt diagnozy stanowi tu raczej przejaw własnej niechęci do wyzdrowienia, ślepe utrzymywanie się w sobie samej choroby. Samoistnie istnieć może tylko to, co pozostaje chore i wypiera się swego stanu¹⁸. Natomiast Nietzscheańskie prawdziwe

¹⁵ F. Nietzsche, *O pożytku i szkodliwości historii dla życia*, [w:] *Niewczesne rozważania*, tłum. L. Staff, Kraków: Zielona Sowa 2003, s. 92.

¹⁶ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, tłum. P. Pieniążek, Kraków: Zielona Sowa 2004, s. 30.

¹⁷ F. Nietzsche, *Ecce homo*, dz. cyt., s. 50.

¹⁸ Dlatego właśnie – jak podkreśla Alexandre Nehamas – dla Nietzschego wzorzec prawdy naukowej przechowuje ideał ascetyczny, będący sam w sobie wydzwignięciem

zdrowie, przepełnione nadmiarem sił, tworzy, włączając się w żywiołowy strumień stawania.

Choroba, która dotknęła Nietzschego, z racji swojej okresowości oraz nieznannej etiologii, stanowiła potężną siłę wymierzoną w samą możliwość obiektywnej diagnozy i związany z nią dyskurs. Trzeba bowiem nadmienić, że stosunek do cielesnego cierpienia ściśle wiąże się ze sposobem, w jaki pojmuje się znaczenie. Diagnozowanie stawia sobie za cel ujęcie pewnego fenomenu jako ustalonej wiązki znaczących. Od chwili postawienia diagnozy manifestacje choroby są uważane nie za samodzielne zjawiska, lecz czytane za pomocą narzuconej medycznie interpretacji. Innymi słowy, *rzeczywistość choroby zostaje przesłonięta interpretacją*. Interpretacja ta predeterminuje sam sposób, w jaki choroba się jawi. Poszczególne dolegliwości zostają uporządkowane w określony szereg czasowy (by posłużyć się Kantowskim rozumowaniem¹⁹) i wyjaśnione jako przejawy jednej, głębszej prawidłowości.

Choroba, podobnie jak przedmiot, z którego dochodzą jej sygnały – ciało – należy tu do obiektywnego świata, ukonstytuowanego jako sam warunek możliwości adekwatnego i obiektywnego opisu. Nawet jeśli odpowiednia diagnoza nie została jeszcze sformułowana, potencjalnie istnieje i może być odkryta. Choroba stanowić może wyłącznie przedmiot opisu, w żaden sposób nie wpływa na sam mechanizm nazywania i opisywania – który zawsze jest przynajmniej możliwy. Oczekuje się mianowicie od innej osoby, lekarza, właściwej wiedzy na temat choroby, nawet wówczas, gdy ten jej nie posiada. Samo to założenie stwarza płaszczyznę dyskursywizacji, która obraca się przeciw chorobie i ją uprzedmiotawia. W ten sposób funkcją myślenia obiektywizującego – ważniejszą od kwestii zasadności tego czy innego opisu – jest tworzenie płaszczyzny nazywania niezależnego od dotkniętego chorobą podmiotu i oddzielanie w ten sposób prawdziwego opisu od symptomów dolegliwości.

Niemniej w przypadku Nietzschego diagnoza w powyższym sensie nigdy nie mogła się ustalić. Jak sam pisze w *Ecce homo*,

do poziomu wiedzy zaprzeczenia życia. Por. A. Nehamas, *Nietzsche. La vie comme littérature*, trad. par V. Béghein, Paris: Presses Universitaires de France 1994, s. 170.

¹⁹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa: PWN 1956, s. 147–148.

Nikt nie mógł nigdy stwierdzić u mnie gorączki. Lekarz, który mnie leczył przez czas dłuższy jako chorego na nerwy, rzekł w końcu: „Nie! Nerwy pańskie tu niewinne, to ja sam jestem nerwowy”. Bezwzględnie nie da się wykazać żadnego zwyrodnienia miejscowego; żadne z przyczyn organicznych wynikające cierpienie żołądka, aczkolwiek istnieje jako skutek wyczerpania ogólnego, najcięższa słabość systemu gastrycznego. Również cierpienie oczu, okresami niebezpiecznie do ślepoty zbliżone, jest jedno skutkiem, nie przyczyną: tak, że z przybytkiem siły życiowej przybywało i siły widzenia²⁰.

Jego choroba, nie mając wyodrębnionych przyczyn, ustępując i powracając, *utożsamiała się po prostu z poziomem sił życiowych w ich całokształcie*. Nie dawała się wyodrębnić jako stale obecna, przejawiająca się w różnych momentach, ta sama głębsza prawidłowość. Nie mogła więc być obiektywnie nazwana i opisana, a tym bardziej wyleczona.

Choć więc pierwsze ataki dolegliwości zdawać się mogły Nietzsche przejawem pewnej zewnętrznej wobec *niego samego* mocy, o tyle ich rozwój, a ściślej – oswojenie z nimi, doprowadziły do przesunięcia granicy „ja”–„zewnątrze”. Choroba, której nie da się oddzielić od życia ani obudować pochodzącymi z obiektywizującego myślenia rytuałami kwarantanny, staje się dla Nietzschego czymś najbardziej własnym, osobistym, osią, dookoła której buduje się jego dalsza egzystencja. Jako zewnętrzne jawią się wówczas już nie ataki choroby – ale próby obiektywizacji, myślenie bezosobowe, nazywające swój przedmiot niezależnie od subiektywnego poczucia adekwatności. Choroba kieruje uwagę na całokształt własnego życia – w końcu bowiem nie znamy niczego, co nie wchodziłoby jakoś w jego skład. Życie we wszystkich swych przejawach, wzmożeniu lub osłabieniu, nie jest p o d d a n e chorobie: choroba to raczej przejaw jego upadku. Ale też umocnienie życia nie może nastąpić inaczej niż z wewnątrz niego samego, skoro stanowi ono całokształt uniwersum danej jednostki.

Stąd też miejsce pierwotnej opozycji: obiektywne myślenie (a więc i umysł chorego) – zewnętrzna choroba, zajmuje inne przeciwstawienie: całokształt życia jednostki (w tym choroby, jako części życia) – myślenie „bezosobowe” przychodzące z zewnątrz. Inaczej mówiąc, myśl samego chorego zmienia własną przynależność i swoich przeciwników. Nie stanowi już fragmentu myślenia obiektywnie ważnego, które w danym ciele

²⁰ Tamże, s. 10.

zмага się z chorobą, afektami etc. – ale przechodzi na stronę tegoż ciała, by razem z nim uznać się jako część jednego i tego samego życia. Nowym oponentem staje się „myślenie bezosobowe”, które stara się poddać to życie zewnętrznej władzy. Co więcej, wszelkie takie myślenie również pochodzi od określonego ciała, od żyjącej jednostki w danym miejscu i czasie; zostały tylko zatarte jego źródła²¹. W ten sposób ukazuje się ono jako zamaskowany sposób zawładnięcia jednym życiem przez inne. Choroba, coś najbardziej własnego, pozwala więc Nietzschemu rozpoznać granicę między swoim życiem a nastającą na nie wolą mocy innego życia.

Samo życie, wzięte jako takie, w ostatecznej instancji nie zna choroby, tę bowiem tworzy obiektywne myślenie; raz odrzucone, czyni zdrowym:

Sam siebie wziąłem w garść, sam siebie uzdrowiłem: pierwszym do tego warunkiem – każda fizjologia to przyzna – że się w gruncie jest zdrowym²².

Tam więc, gdzie chodzi o życie samo – o „grunt” – choroba nie istnieje.

Dzięki rozpoznaniu suwerenności życia w myśleniu Nietzscheńskim nie ma niezależnych od życia punktów odniesienia, z pozycji których formułować by można powszechnie ważne sądy.

Ostatecznie, potępienie życia przez żyjącego pozostaje przecież tylko symptomem określonego sposobu życia: kwestia, czy potępienie to jest słuszne lub niesłuszne, nie została wcale tym samym podniesiona. Aby w ogóle móc poruszyć problem wartości życia, należałoby zająć stanowisko na zewnątrz życia [...]. Problem ów pozostaje dla nas niedostępny. Gdy mówimy o wartościach, mówimy z inspiracji życia, z perspektywy życia; samo życie zmusza nas do ustanawiania wartości, samo życie ocenia poprzez nas, gdy ustanawiamy wartości...²³

²¹ „Obiektywna” wiedza nie zna bowiem momentu, z jakiego dokonuje osądu; wydaje się on jej uniwersalny: „Owi naiwni historycy nazywają »obiektywnością« mierzenie minionych opinii i czynów wedle kosmopolitycznych mniemań chwili: tu znajdują kanon wszech prawd, pracą ich jest przystosowywanie przeszłości do będących na czasie trywialności. Nazywają natomiast »subiektywnym« każde dziejopisarstwo, które owych mniemań popularnych nie uważa za kanon” (F. Nietzsche, *O pożytku i szkodliwości...*, dz. cyt., s. 92).

²² F. Nietzsche, *Ecce homo*, dz. cyt., s. 10–11.

²³ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz...*, dz. cyt., s. 30.

Jeśli tak, to trudno szukać większego błędu niż myślenie, które usiłuje pominąć własne cielesne podłoże. Pragnie ono wyrażać czyste sądy, obiektywnie odnoszące się do rzeczywistości. Istotnie, jest tu obiektywność, w dosłownym sensie wyrazu: to ciało zostaje uprzedmiotowione, sprowadzone do obiektu. Przestrzeń czystych sądów, przez którą ocenia się wypowiedzi z pominięciem cielesnego „zabarwienia”, służy do fetyszystycznego utrzymywania się przed nieustannym stawaniem. Ta sama przestrzeń dostarcza możliwości diagnozy choroby i jej odcięcia w zewnętrznym opisie. Obiektywne myślenie funduje się więc na wykluczeniu cielesności, patrolowaniu jej przejawów w celu stawiania diagnoz, służących za strażnice języka powszechnego na niespokojnej granicy z chorobą. Gdzie obsesyjnie szuka się choroby, tam musi być coś na rzeczy; jak wspomnieliśmy za Nietzschem, obiektywne myślenie jest samo postacią pewnego schorzenia, ukrywającego się przez ustanawianie, a następnie poszukiwanie zewnętrznych wrogów.

Filozofia Nietzschego zmierza do złączenia na powrót myśli i jej cielesnych uwarunkowań, a w ogólności – do zjednoczenia wszystkiego, co wchodzi w skład życia²⁴. W ten sposób odzyskuje się siebie, „staje się, kim się jest”. Strategia ta diametralnie różni się od redukcjonistycznej hermeneutyki psychologizmu czy biografizmu, które po prostu wyjaśniają myśli jednostki za pomocą obiektywnych kategorii. Jeśli zaś Nietzsche szuka „fizjologicznego tła”, to nie po to, by je samo opisać – lecz po to, by ujrzeć je we wzajemnym współokreślaniu z myśleniem, jako postaci tego samego, własnego życia. Nie sprowadza on myśli do produktów ciała, które nie mają własnego znaczenia. Nie czyni z ciała kategorii, godzącej w kategorię myśli. Przeciwnie – *stara się utrzymać znaczenie myśli i ich fizjologiczne tło w dialektycznym napięciu wzajemnego określania*. Dowodzi tego Nietzscheańska idea diety.

Dieta, tak jak pojmuje ją Filolog²⁵, stanowi dobór środków fizycznych i umysłowych, dokonywany w obrębie samego życia. Znika w niej zarówno przeciwstawienie myśli i ciała, jak i oddzielanie myśli „obiektywnie ważnych” i istotnych od tych z pozoru czysto prywatnych i błahych, jak

²⁴ Jak zauważa Shoshana Ronen, „Nietzsche powiedziała, że dla uleczenia siebie konieczne trzeba być jednocześnie chorym i zdrowym, być chorym ze zdrowymi instynktami; podobnie jak powiada, że aby pokonać dekadencję, należy być samemu dekadentem” (taż, *Nietzsche and Wittgenstein. In Search of Secular Salvation*, Warsaw: Dialog 2002, s. 41).

²⁵ Najwyraźniejsze sformułowania koncepcji diety pojawiają się w *Ecce homo*.

na przykład zalecenia co do odżywiania. Każda myśl uwarunkowana jest aktualnym stanem sił życiowych, a zarazem każda – *implicite* czy *explicite* – przekłada się na określony sposób traktowania ciała; w tym znaczeniu jest częścią diety. „Obiektywnie” ważne myśli nadal mają cielesne podłoże, lecz uległy daleko idącej abstrakcji²⁶. Poprzez abstrakcję życie narzuca w ł a s n e myślenie otoczeniu, rozszerzając domenę swej władzy i dążąc do wzrostu. Nie istnieją jednak właściwe środki, które jedno życie mogłoby zaaplikować innemu – rozwój może nastąpić tylko z własnych źródeł, inaczej jest podleganiem zewnętrznej władzy i służeniem jej, a zatem złą dietą.

[...] Chory człowiek okazuje się bardziej lekkomyślny, kiedy ma lekarza, niż gdy sam dba o swoje zdrowie. W pierwszym przypadku wystarcza choremu ściśle stosowanie się do tego, co zalecone; w drugim przypadku odnosimy się do zdrowia, będącego celem owych zaleceń, bardziej świadomie, znacznie więcej dostrzegamy, sami sobie nakazujemy i zakazujemy o wiele więcej, niżby się to stało z inicjatywy lekarza. Taki skutek mają wszelkie zasady, odwracają one uwagę od kryjących się za nimi celów i czynią ludzi bardziej lekkomyślnymi. I czyż lekkomyślność ogółu ludzi nie przekroczyłaby wszelkiej miary i nie stałaby się siłą niszczącą, gdyby odpowiedzialność za wszystko złożono na istotę boską, czyli na lekarza ludzkości, zgodnie z zawołaniem „niech się dzieje wola Boża”²⁷.

Zła dieta zawsze zaś prędzej czy później wyczerpuje życie, do którego nie jest dopasowana. Zewnętrzna władza narzuca zarówno sposób traktowania ciała, jak i środki duchowe: przekonania, idee, lektury. Jeśli więc życie pragnie się z niej wyzwolić, pragnie „stać się tym, czym jest”, musi na nowo złączyć rozbite w obiektywizującym dyskursie własne formy działania ciała – z myśleniem, a następnie opracować swoją ideę ich jedności, ideę siebie.

Jedności samego życia odpowiada fakt, że opracowywanie diety odbywa się odtąd tylko w obrębie niego samego, nie korzysta zaś z „obiektywnych” diagnoz, które nigdy nie będą konkretnemu życiu bliższe niż

²⁶ Proces abstrakcji, wytwarzający myśl, wyraźnie ukazuje się u Nietzschego w kontraście z uczuciem – które, jak można domniemywać, pozostaje dlań mniej oddzielone od ciała: „Myśli są cieniami naszych uczuć – zawsze ciemniejsze, pustsze, prostsze od nich” (F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Kraków: Zielona Sowa 2003, § 179).

²⁷ F. Nietzsche, *Jutrzenka*, tłum. L.M. Kalinowski, Kraków: Zielona Sowa 2006, § 322.

ono samo. „Jak właśnie ty masz się odżywiać, by osiągnąć swe *maximum* siły?”²⁸, pyta więc Filolog.

Kryształizacja życia u Nietzschego następuje wokół ciała, a choroba, jako jawna manifestacja zmiany w zakresie sił życiowych, jest w tym procesie kluczowa²⁹. Gra z chorobą – wypróbowywanie środków zaradczych, wycofywanie się z nich, opracowywanie nowych – stanowi ciągły proces, którego nie zamyka się, jak czyni to diagnoza, jednorazowym osądem. Nie istnieje moment, z pozycji którego byłoby możliwe ocenić życie, zarówno co do przeszłości, jak i na przyszłość. Choroba niejako *otwiera życie na nie samo*, to znaczy czyni je samodzielnym procesem, wyzwolonym od z góry nadanego sensu. Dieta, jako dialog z chorobą, a przez to *ze wszystkimi warunkami własnego życia*, wiąże się z myśleniem otwartym, oczekującym swych skutków, lecz świadomym, że zinterpretuje je już nowe myślenie, myślenie innego czasu i innych fizjologicznych sił. Wyklucza ono porozumienie między oddzielnymi chwilami, oparte na „obiektywnym sądzie”. Dlatego właśnie wyzwolone przez chorobę życie nie jest przeżywane jako linearny ciąg chwil, który w całości posiada cel, lecz raczej jak następowanie po sobie odrębnych „ekstaz” czasu, by użyć terminu Heideggera³⁰.

Dzięki utożsamieniu myśli ze „środkiem dietetycznym” Nietzsche odkrywa nową metodę filozofowania: wypróbowywanie myśli na choro-

²⁸ F. Nietzsche, *Ecce homo*, dz. cyt., s. 19.

²⁹ Choroba stanowi dla Nietzschego drogę prowadzącą do własnego centrum. W listach Filologa znajdujemy taką uwagę: „W Niemczech skarżą się bardzo na moje „ekscentryczności”. Ponieważ jednak nie wiedzą, gdzie jest moje centrum, z trudem stwierdzą prawdziwie, gdzie i kiedy byłem dotąd »ekscentryczny«. Na przykład, będąc filologiem – byłem poza swoim centrum (co, na szczęście, nie znaczy wcale, że byłem złym filologiem). Podobnie ekscentrycznością zda mi się dziś, że byłem wagnerzystą. Był to eksperyment ponad wszelką miarę niebezpieczny; teraz, kiedy wiem, że nie doprowadził mnie on do ruiny, wiem też, jaki miał dla mnie sens – była to moja najtrudniejsza próba charakteru. Stopniowo to, co najwewnętrzniejsze, dyscyplinuje do jedności; owa n a m i ę t n o ś ć, dla której długo nie miało się imienia, ratuje nas z wszelkich dygresji i dyspersji, owo z a d a n i e, którego przymusowym misjonarzem się jest” (F. Nietzsche, *Listy*, tłum. B. Baran, Warszawa: Aletheia 2007, s. 321). Centrum nie tylko jednoczy rozproszony w obiektywnej wiedzy podmiot, wzięty w *danym momencie*; więcej – centrum zbiera przeszłość i teraźniejszość jednostki, nadaje im napięcie samego wydarzania, które wobec świata manifestuje się jako *zadanie*. Właściwie wydarzyć się życiu, w jedności jego sił: oto treść zadania.

³⁰ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2002.

bie. Tak jak kuracja, którą należy zastosować na chorym organizmie, by dowiedzieć się, jakie powoduje skutki – tak i myśl może być przedmiotem medycznego eksperymentu. W ten sposób można sprawdzić, jakim stanom ciała naprawdę odpowiada.

W [...] zwykleszym wypadku, gdy filozofię uprawiają braki, jak u wszystkich chorych myślicieli – czymże stanie się sama myśl, która dostała się pod ucisk choroby? Oto pytanie obchodzące psychologa: i tu możliwy jest eksperyment. Podobnie jak podróżny postanawia się obudzić o oznaczonej godzinie, a potem spokojnie powierza się snu: tak my, filozofowie, skoro nas choroba opadnie, poddajemy się na pewien czas z duszą i ciałem chorobie – zamykamy niejako oczy przed sobą. I jak ów wie, że coś tam nie śpi, coś liczy godziny i obudzi go, tak też my wiemy, że rozstrzygająca chwila zastanie nas na czuwaniu – że coś wówczas wyskoczy i chwyci ducha na gorącym uczynku, to znaczy na słabości lub nawrocie, lub poddaniu się, lub stwardnieniu, lub sposepnienu, lub jak tam zwą się te chorobliwe ducha stany, które za zdrowych dni mają przeciw sobie dumę ducha [...] ³¹.

Dzięki takiemu eksperymentowi można sprawdzić, jakie cielesne podłoże posiada myśl. Jest to więc dokładne przeciwieństwo modelu, który nazwaliśmy wcześniej kartezjańskim: myśl nie służy tu do obiektywnego opisanie choroby, przeciwnie – choroba dostarcza warunków, w których to myśl zostanie zdiagnozowana. Innymi słowy, w dialektyczny sposób zostanie przywrócona jej druga, wyparta strona.

Jeśli nie istnieje zewnętrzna ocena życia, to także jego wzmoczenie może być postrzegane wyłącznie relatywnie, czyli z wewnątrz niego samego. Aktualna konstelacja sił popędowych, by użyć terminu Deleuze'a, przesądza o efekcie owego postrzegania przeszłych form. Czy więc w ogóle da się ocenić wzrost bądź upadek życia?

Z pomocą przychodzi tu filozofii choroba, odwracając i wykorzystując mechanizm, którym myślenie oddzieliło ją od siebie. Otóż postrzegana jako zewnętrzna interwencja, stanowi punkt odniesienia dla ocen dokonywanych przy różnych stanach siły życiowej. Cytowany powyżej fragment interpretować można następująco: oddajemy się samemu myśleniu, nie uwzględniając wagi, jaką przydaje mu fizjologia; w odpowiednim momencie choroba obudzi nas, ujawniając prawdę myśli, którą schwyta na gorącym uczynku.

³¹ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, dz. cyt., s. 6.

Prawda ta, odczytywalna jedynie w relacji myśli do ciała, immanentna jest każdemu myśleniu, które swym istnieniem wypowiada ją zawsze, choć nieświadomie. Dopiero filozofowanie za pomocą ciała i jego wewnętrznego życia, jakie stanowi choroba, pozwala znaleźć różnicę w zakresie sił fizjologicznych (lecz nie ich całościowy osąd). Tę różnicę należy odnaleźć w odpowiadającym jej myśleniu³².

Filozof, który przez różne zdrowia wędrował i ciągle jeszcze wędruje, przewędrował także tyle filozofii: nie może nic innego, jak tylko stan swój każdym razem przenosić w najbardziej duchową formę i dal – ta sztuka transfiguracji jest właśnie filozofią³³.

I tutaj spotykamy się z tak bliskimi Nietzschemu kategoriami filologii: filozofia to transfiguracja – a więc przekład – stanu życia na najwyższy poziom abstrakcyjnego opisu rzeczywistości. O ile ta sztuka transfiguracji praktykowana jest zawsze, choćby mimowolnie, o tyle do prawdziwej filozofii, odpowiednio traktującej ciało, należy umiejętność k a ż d o r a z o w e g o „ponownego przekładu”³⁴ myślenia na siły fizjologiczne. Cieleśność odgrywa w tej filozofii rolę prymarną, ponieważ to z ciała odczytujemy zmianę, z której wywodzi się interpretacja myśli. Ta *cieleśna różnica* pozwala zde-maskować myśl, która zdaje się pozostawać ważna niezależnie od czasu, w jakim powstała. Choroba odkrywa nie tylko cielesne zakorzenie myśli, ale też jej *przynależność do określonego momentu*. Myśl sama w sobie nie trwa; zdaje się być wieczna. Ciało natomiast, będąc rzeczą, ciągle poddaje

³² Porównajmy taki pozostawiony przez Nietzschego ułamek refleksji: „Do rozważenia: różne podniosłe stany, jakich zaznałem, jako podstawy poszczególnych rozdziałów i ich materii – jako regulator dominującego w każdym rozdziale zwrotu, wykładu, patosu” (tenże, *Pisma pozostałe...*, dz. cyt., s. 56–57). Ów fragment – jak zresztą wiele innych uwag Nietzschego o tempie w pisaniu i myśleniu – zdaje się wskazywać, że poszczególne stany siły życiowej determinują bezpośrednio przede wszystkim nie treść, a rytm rozumowania, sposoby i prędkość przechodzenia między poszczególnymi ideami. Jeśli zaś gdziekolwiek siła życiowa odbija się bezpośrednio w *treści myślenia*, to być może tylko w ideach moralnych i ich transformacjach – opisujących pośrednio stany, jakich pożąda wola mocy tworzącej je jednostki. Właściwa idea cielesności pozwala demaskować zaszyfrowane w wiedzy ukryte ideały moralne i wykazywać ich kłamstwo *wobec ciała*. Por. F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, tłum. L. Staff, Kraków: Zielona Sowa 2003, s. 15.

³³ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, dz. cyt., s. 8.

³⁴ F. Nietzsche, *Wola mocy*, dz. cyt., § 192.

się działaniu czasu. Dlatego to z ciała można wywieść doświadczenie stawania się – i w nim, nie w zewnętrznym świecie, odczuć prawdziwe działanie czasu. Jeśli więc obiektywne myślenie stanowić może fetysz dla obrony przed zmianą, tak oparcie się na chorobie daje efekt wprost przeciwny: ujawnia aktualną fizjologiczną prawdę myśli i burzy wszelkie konstrukcje przeszłości, przeniesione „obiektywnością” myślenia na teraźniejszość. Słowem: *ciało przywraca nas wydarzaniu, od którego oddaliło nas obiektywne myślenie.*

W zjednoczonym życiu choroba i myśl już się sobie nie przeciwstawiają. Myśl nie usiłuje zamykać cierpienia w ponadczasowym akcie diagnozy. Choroba staje się zaś pierwszorzędnym środkiem filozofowania. Jak czytamy w słynnym fragmencie *Wiedzy radosnej*,

Życie – to znaczy dla nas ustawicznie w światło i płomień przemieniać wszystko, czym jesteśmy; wszystko, co nas spotyka; nie możemy zgoła inaczej. A co się tyczy choroby: nie kusiż nas prawie pytanie, czy nie jest nam w ogóle niezbędna? Dopiero wielki ból jest ostatecznym ducha oswobodzicielem, jako nauczyciel wielkiego podejrzenia, które z każdego *U robi X, prawe, szczere X, to jest przedostatnią głoskę przed ostatnią...* [podkr. moje – P.T.] Dopiero wielki ból, ów długi powolny ból, który potrzebuje czasu, w którym spalamy się niejako z zielonymi gałęzmi, zmusza nas filozofów do zstąpienia w swą ostateczną głąb i do odrzucenia od siebie wszelkiej ufności, wszystkiego, co dobroduszne, zasłaniające, łagodne, średnie, w co włożyliśmy może przedtem swoje człowieczeństwo³⁵.

Prosty fakt fizjologiczny, jakim był dla Nietzschego olbrzymi wysiłek myślenia w trakcie choroby, zyskuje tu uniwersalną interpretację. Można powstrzymać się od myślenia w czasie choroby, gdy wyraźnie odcina się ona od „zdrowego” życia; jeśli jednak choroba jest tylko pewną niekorzystną postacią życia, to każde myślenie poddane jest jakiemś „uciskowi”. Myślimy, *czy tego chcemy, czy nie – żyjąc*, a więc w jakimś stopniu chorując. Wynika stąd konieczność fizjologicznej reinterpretacji, o której mówiliśmy wyżej. Niemniej choroba sama stanowi narzędzie interpretacji. W cierpieniach takich jak te, które dotknęły Nietzschego, każda myśl ma swoją szczególną wagę. Mówiąc ściślej: każde myślowe przejście dokonuje się określonym kosztem. Nie zastanawiamy się zwykle zanadto

³⁵ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, dz. cyt., s. 8.

nad sposobem, w jaki łączymy idee; wiele z tych sposobów przychodzi nam naturalnie, jako że przeprowadza się je nawykowo w powszechnym użyciu. Kiedy jednak najmniejszy krok naprzód dokonywać się musi pod naporem bólu, nie można nie zwrócić nań uwagi i nie zapytać, co otrzymuje się w zamian za cenę cierpienia.

Ból dlatego uczy „wielkiego podejrzenia”, że odbiera wiarę w istnienie myśli nieposiadających ceny. Między jedną a drugą otwiera przejście na tyle szerokie, by ukazały się alternatywy kroku, który odruchowo chcielibyśmy wykonać. Ujawniają się wszystkie milczące założenia, predeterminowane wybory, ślepotą na bezlik możliwości, tworzące tkankę intuicyjnego myślenia. Dopiero pod naporem bólu znajduje się taki krok, który da się „prawie i szczerze” uczynić bez podejrzenia. Co więcej, w sformułowaniu powyższego fragmentu, choroba pozwala sięgnąć do pewnego „X”, „przedostatniej głoski przed ostatnią”. Cóż to znaczy? Jedną z nasuwających się interpretacji może wyglądać tak: wszelkie myślenie – czy też ogólniej – wszelki sens, są zasłoną dla czystego wydarzenia. Ono byłoby ową „ostatnią głoską”. Choroba pozwalałaby natomiast maksymalnie przybliżyć się do wydarzenia i znaleźć najniższy poziom sensu – najbardziej konkretnego, czasowego, ulotnego, a tym samym najbliższego rzeczywistości³⁶.

Filozofia, jaką inauguruje Nietzsche, nie musi spierać się o konkluzje, ponieważ znajduje inną drogę *już na etapie wypracowywania konkluzji*. Dlatego obraca się przeciw wszelkiemu zdrowemu rozsądkowi i wskazuje, na czym naprawdę opiera się jego pozorne zdrowie: na zaślepieniu. Ostatecznie to dzięki chorobie Nietzsche może stwierdzić, że nauczył się subtelnosci i sztuki właściwej interpretacji.

³⁶ Dlatego właśnie cielesne cierpienie uczy trzeźwego myślenia, zakorzonego w określonym miejscu i czasie, przeciwstawiającego się oderwanym od nich rojeniom: „Stan, w jaki popadają chorzy ludzie, którzy długo i w straszliwy sposób są nękani przez swoje cierpienia, a jednak nie tracą rozumu, nie jest bez znaczenia dla poznania [...]. Zdumiewający chłód cechuje człowieka bardzo cierpiącego, który, pogrążony w swoim stanie, patrzy na wszystko to, co zewnętrzne: zwodnicze drobne przejawy energii, które na ogół stanowią otoczkę każdej rzeczy widzianej przez człowieka zdrowego, dla kogoś, kto cierpi, nie mają już znaczenia; co więcej, on sam leży przed sobą jako postać bez aksamitnej skóry i bez żywych kolorów. Załóżmy, że do tej pory oddawał się on niebezpiecznym fantazjom: to całkowite otrzeźwienie za sprawą bólu stanowi remedium, które wydobędzie go z owych rojeń – jest ono, być może, jedynym remedium” (F. Nietzsche, *Jutrzenka*, dz. cyt., § 114).

Z punktu widzenia chorego spoglądać ku zdrowszym pojęciom i wartościom, i znów odwrotnie z pełni i pewności siebie życia bogatego na tajemną robotę instynktu *décadence* – to najdłuższym mym było ćwiczeniem, mym doświadczeniem właściwym, jeśli w czym, to w tym stałem się mistrzem. Mam to teraz w palcach, mam palce po temu, przedstawiać perspektywy [...]³⁷.

Podsumowując: cierpienie nie tylko pozwala wyzwolić ciało z więzienia diagnozy, w którą wtrącił je rozum, ale przede wszystkim uczy nowego typu myślenia. Paradygmat kartezjański, odcinając rozum od cielesności, narzucał także wszelkiemu myśleniu specyficzne reguły dyskursu. Tymczasem Nietzsche rewindykuje prawo ciała do jego własnych wypowiedzi, a nadto dzięki fizjologii ukazuje różnorodność ścieżek, rozwidlających się między każdą myślą a jej poprzedniczką. Podtrzymywane instytucjami zasady łączenia idei dostają się w przestrzeń podejrzenia, ukazując swoją arbitralność. Choroba nie tylko przywraca więc jedność myśli i ciała, ale pokazuje ogrom sposobów, na jakie jedność ta może wytwarzać dyskurs.

Zapytajmy na koniec raz jeszcze: jeśli choroba „z każdego U czyni X”, czyli „przedostatnią głoskę”, to czym będzie głoska ostatnia? Być może ostateczny poziom pewności, którego jesteśmy w stanie sięgnąć wobec bólu, ustępuje tam *prawdzie, która znajduje się najbliżej czasu i jest ciałem samym*. Nietzsche udzielałby nam tu daleko idących inspiracji; być może bowiem prawda wydarza się właśnie tam, gdzie nie można jej już wypowiedzieć, gdzie filozofuje już nie myśl, a ciało, a choroba przemawia głosem szczerym bardziej niż bolesnym, tutaj bowiem cierpienie *straciło swe prawo*.

“YOUR NERVES ARE HERE NOT AT FAULT”
– ON THE CONCEPT OF ILLNESS IN NIETZSCHE’S PHILOSOPHY

Summary

The article propounds an interpretation of Nietzsche’s philosophy, in which the issue of illness would be instrumental. However, in contrast to any kind of reductionary biographism, the illness should be conceived as inextricably intertwined with the thinking itself. Nietzsche’s own illness was initially nothing more than a personal

³⁷ F. Nietzsche, *Ecce homo*, dz. cyt., s. 10.

problem, yet it soon influenced his whole life, forcing to forgo the academic career. Thus afflicted, the philosopher used his experience to develop a new view on corporeality, diametrically opposed to Cartesianism. In the post-Cartesian model, objective thinking and illness have nothing in common; either corporal suffering exerts no influence upon thoughts, or the mind sinks into pure insanity. Whoever lost their faculties is still capable to stick to rationality, if only they accept the diagnosis, however subjectively unconvincing it would seem. Suspicious of the notion of truth, Nietzsche reverses the post-Cartesian model. Objective thinking, neatly separated from illness, as well as rational diagnoses appear to him as a fetish supporting those who cannot deal with their own corporeality. They repress their weaknesses, assuming the unfounded belief in objective thinking, which can be practised irrespective of personal malaise. However, Nietzsche's suffering, which recurred irregularly and had no detectable grounds, couldn't be separated not only from thinking, but from life as such. The philosopher was thus lead to advance a concept of "diet", construed as broadly as possible, including the selection of food, lectures and embraced thoughts. The diet is the uttermost refutation of diagnosis, as it treats the mind and the body as a unity changing in time. The illness, which accompanies life inevitably, serves as a permanent yardstick of quality of our thoughts. Moreover, it gives us the opportunity to experience pure becoming.