

Barański, Jarosław

Diabolus, choroba i Nietzsche : rozważania i interpretacje

Medycyna Nowożytna 8/1, 55-69

2001

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



Jarosław Barański

Diabolus, choroba i Nietzsche. Rozważania i interpretacje

We wszelkich formach refleksji, które portretują chorobę jako zjawisko społeczne i indywidualne, zawsze silnie wyeksponowane są określenia choroby, pośrednio lub bezpośrednio uwydatniające negatywną aksjologicznie jej kwalifikację. Natura tej kwalifikacji ma pierwotnie charakter estetyczny i etyczny, leżący u fundamentów refleksji jako coś oczywistego. Ta oczywistość aksjologiczna tłumi jednak banalne przecież przeświadczenie o tym, że to, co ma społeczny status, posiada również swoją pozytywność. Dialektyka choroby należy bowiem do ludzkiej perspektywy historycznej, której estetyczno-moralny aspekt „obdarzył” chorobę przede wszystkim kwalifikacją emocjonalnie negatywną, ukrywając to, co w chorobie jest pozytywne.

Silnie zakorzeniająca się od XIX wieku potrzeba prywatności i intymności, nastawienie na wymogi jednostki, jej emocje i przeżycia, wygoda życia, postęp nauk i technologii medycznej jeszcze bardziej wzmacnia negatywną perspektywę odczuwania i rozumienia choroby. A jednak nie można wyrugować z odczuwania choroby owego diabolusa¹, tej dwoistości natury człowieka: biologi-

¹ Michelet przytacza średniowieczną próbę ustalenia etymologii, zgodnie z którą „*dia-bolu* pochodzi od *dia*, dwa, i *bolus*, czopek lub pigułka, ponieważ polykając raz duszę i ciało, z dwóch rzeczy robi jedną pigułkę, jedną całość”; J. Michelet, *Czarownica*, Londyn 1993, s. 127.

cznej i społecznej. Tkwi ona w działaniach, uczuciach, wyobrażeniach, wartościach i wiedzy człowieka, prosto: w jego kulturowym bycie. I jest to dwoistość historycznie utrwalana, na mocy której człowiek nieustannie potwierdza dystansując się od świata przyrody swoją społeczną i duchową swoistość.

I. Rozważania

Choroba w dystansie estetycznym

Działania prowadzące do podporządkowania pewnym normom przejawów biologiczności człowieka są właśnie kulturową formą oswojenia ciała, kulturowym reżimem, jaki wywiera presję na wygląd, poruszanie się, sposób użytkowania sił biologicznych i odbiegające od standardów przyjętych na danym stopniu rozwoju cywilizacyjnego reakcje życiowe. Wszystkim zachowaniom, postawom i reakcjom odbiegającym od standardów nadaje się charakter dewiacyjny i spycha się je do porządku niehumanitarnego, społecznego bądź po prostu – zwierzęcego czy wręcz demonicznego. Są one stygmatyzowane kwalifikacją choroby. Dzikość, zwierzęcość, barbarzyństwo, demoniczność i chorobliwość są zawsze przymiotami ludzi, których zachowania, postawy i reakcje naruszają biologiczne i społeczne standardy akceptowane przez społeczność. W uspołecznieniu ludzkiego organizmu jest więc również element represji, która eliminuje lub dostosowuje dewiację do istniejących standardów.

Socjologiczną interpretację procesu uspołecznienia biologicznej natury człowieka podaje E. Durkheim: „Jeśli wolno nazwać typem przeciętnym schematyczną istotę stworzoną przez zebranie w jedną całość, w swego rodzaju abstrakcyjny powszechnik, cech występujących najczęściej u danego gatunku..., będzie można powiedzieć, iż typ normalny pokrywa się z przeciętnym, a każde odstępstwo od tego wzorca zdrowia jest zjawiskiem chorobliwym”². Wzorcem ciała człowieka staje się standard kulturowy, którego dominujące określenia mają estetyczną treść. Ich właśnie bezpośredniość umożliwia postawę estetyczną, która nie jest bierną percepcją wyrazu dystansu estetycznego, lecz postawą zaangażowaną, wymuszającą reakcję na odbierane zmysłowo ciało człowieka. Reakcja ta ma charakter pozytywny, jeśli cechy

² E. Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, Warszawa 1968, s. 86.

indywidualnego ciała odpowiadają większości cech standardu; negatywny, jeśli tym cechom zaprzeczają: „jak faworyzowani są ci, których reakcje są najbliższe zachowaniu cechującemu ich społeczeństwo, tak karani ci, których reakcje znajdują się w wyniku wachlarza zachowania nie wykorzystywanego przez ich kulturę”³.

Spółeczności kultywujące standardy aktywności biologicznej i reakcji życiowych wytwarzają formy wyobrażeniowo-emocjonalne, które stanowią treść świadomości estetycznej. To dzięki tej świadomości człowiek pozytywnie ocenia zachowania uległe standardom, a negatywnie odnosi się do zachowań dewiacyjnych. Dzięki formom percepcyjnym wzbudzona zostaje reakcja emocjonalna, która angażuje wyobraźnię do utrwalenia obrazu świata i jego elementów. Wyobraźnia pobudza również emocjonalność, która modyfikuje formę percepcyjną i powraca jako fantazmat. Wszędzie podstawą wytwarzania wizerunku świata jest zmysłowość.

Spontaniczną reakcją emocjonalną na zachowanie osób dotkniętych, przykładowo, schorzeniami układu kostnego, które zniekształcają postawę człowieka, jego wygląd, chód itd., jest niechęć, fizyczna izolacja, tworzenie społecznych barier komunikowania, marginalizacja chorych, czy po prostu – odmiennych, których sposoby zachowania odbiegają od standardu estetycznego danej społeczności. Ta odmienność chorych, w zależności od stopnia rozwoju cywilizacyjnego, może być włączona w najróżniejsze formy symboliczno-wyobrażeniowe, w ramach których osoby te są albo wyrazem niedoli ludzkiej egzystencji lub kary, jaka dotyka człowieka nieposłusznego wobec *sacrum*, albo przejawem zła, jakie czyha na społeczne formy organizacji ze strony natury. Jest znamienne, że w mitologiach wszystkich ludów personifikacja zła ucieleśnia się poprzez końskie kopyta albo kozie rogi oraz ogon⁴, które to stały się fizycznymi, zmysłowo najbardziej bezpośrednimi i dlatego rozpoznawalnymi natychmiast, cechami diabła. Lecz nie końskie kopyta czy kozie nogi przerażają, wytwarzając negatywnie ukierunkowaną reakcję emocjonalną, lecz ich wyobrażeniowo-fantazmatyczne podobieństwo do deformacji ciała człowieka uległego schorzeniom układu kostnego. Podobieństwo uchwycone w formach wyobrażeniowych przypisuje człowiekowi biologiczne cechy zwierzęcia lub diabła, co jest wyrazem negatywnie emocjonalnej reakcji na naruszenie istniejących już

³ R. Benedict, *Wzory kultury*, Warszawa 1966, s. 349-350.

⁴ K. F. Schlegel, *Luzifer – ein orthopädischer Patient*, [w:] *Der Körperbehinderte in Mythologie und Kunst*, Hrsg. von K. F. Schlegel, Stuttgart, New York 1983, s. 19.

standardów dotyczących wyglądu i chodu człowieka jako istoty społecznej. Formy symboliczno-wyobrażeniowe są więc emocjonalno-represjonującą reakcją na tę chorobową dewiację człowieka. Jeszcze w średniowieczu kaleka bądź chory jawi się jako przede wszystkim żebrak, otoczony zsakralizowaną alegorią nędzy doczesności, ale już w XVI wieku jego status kulturowy jest zdesakralizowany do postaci nieczystego i wulgarnego typu, żyjącego w porach społeczeństwa, a nadto zakłócającego porządek życia codziennego. Patologie układu kostnego czy też amputowane kończyny stają się u malarza Pietera Breughela figurą, która służy karykaturze życia społecznego (*Kalecy* 1568). Dzięki innemu obrazowi *Kłótnia karnawału z postem* (1559) jesteśmy przekonani, że to „Natura zdeformowała ułomnych tak, iż nie potrzebują oni kostiumu ani maski”⁵, aby uczestniczyć w orszaku karnawału. Właśnie dzięki temu, że dewiacja postawy wpisuje ułomnego w porządek natury, wyklucza go jednocześnie z preferowanego porządku społecznego – albo też ułomny jest groteskową, obciążoną negatywną kwalifikacją, parodią społecznego życia. Kalectwo nosi znamiona zwierzęcości również dzięki stosowanym ówczesnie protezom, które umożliwiają jedynie czołganie się lub pełzanie, a więc zachowanie tak charakterystyczne dla poruszania się zwierząt. Im zatem silniejsza jest presja i represja społeczna poprzez formy wyobrażeniowo-emocjonalne, tym większy jest dystans estetyczny wobec biologicznej natury ciała, tym również silniejsza jest tendencja do desakralizacji ciała i jednocześnie jego oswojenia w praktykach społecznych.

Diaboliczność choroby

Zło jest tylko wyobrażeniową sublimacją niechęci do dewiacyjnego zachowania i w wielu kulturach nosiło ono znamiona zwierzęcości, obcej człowiekowi, wrogiej i niebezpiecznej jego społecznym formom egzystencji. Dziś możemy powiedzieć, że owe choroby, które sublimowano w mitologicznych ucieleśnieniach zła i diaboliczności, poddają się innemu porządkowi osvajania – racjonalno-naukowym praktykom medycznym, które odsłaniają nieznaną wcześniej, jeszcze nie obnażoną desakralizacją, biologiczną naturę dewiacyjnych zachowań. Ale także w sposób efektywniejszy, dzięki procedurom terapeutycznym, owe praktyki opanowują dewiację ludzkiego organizmu: leczenie lub rehabili-

⁵ O. Dustmann, *Das Bildnis des Amputierten in der Kunst*, [w:] *Der Körperbehinderte in Mythologie und Kunst*, s. 74.

tacja dostosowuje bowiem ciało człowieka chorego do społecznych norm wyglądu, postawy i chodu człowieka. Dziś więc dzięki medycznej terminologii możemy nadać nazwę owym patologiom organizmu, zdejmując z nich odium zła i zwierzęcości lub demonizmu, odium fantazmatyczności i jednocześnie negatywnej kwalifikacji estetycznej: koński ogon to *nadmierne owłosienie okolicy łądzwiowej*, rogi – *guz czołowy*, a „Końskie kopyto jest identyczne ze stopą końską i końsko-szpotawą”⁶. Jeśli więc współcześnie przedstawia się postać ludzką ze zwierzęcymi atrybutami, to mają one wyrażać lęk przed demonicznymi żywiołami życia społecznego, które są jednakże wrogie jak żywioły nieokiełznanej natury.

Pochodzące z lat 80. XX wieku litografie A. P. Webera, niemieckiego grafika, z cyklu *Medycyna w kryzysie*⁷ przedstawiają ze zwierzęcymi atrybutami lekarzy. W jednej z najbardziej wymownych litografii pt. *W dobrej wierze* lekarz z oślim łbem oraz z kopytami zamiast dłoni i stóp, stoi na księgach lekarskich, uzbrojony w olbrzymią strzykawkę trzymaną na ramieniu, a wokół niego w tanecznym korowodzie unoszą się drobne, lecz rozbawione i uśmiechnięte szkielety⁸. Lęk, który wzbudza ta litografia, wyłania się z artystycznego przedstawienia załamującego utrwalony już stopień dystansu estetycznego. Postać lekarza i instrumenty terapeutyczne, w które jest on wyposażony, zaprzeczają funkcji, jaka im przynależy w praktyce medycznej. Zmieniają również swoją estetyczną kwalifikację, zaprzeczając temu, co zostało już osiągnięte jako standard postępowania lekarskiego, który jest współcześnie obdarzony pozytywną kwalifikacją estetyczną. Ten dysonans emocjonalny uzyskany jest właśnie dzięki nadaniu lekarzowi wyobrażeniowych cech zwierzęcości, a sam lekarz przeobraża się w demona, który denuncjuje diaboliczną naturę sztuki leczenia – demaskuje możliwą i realną dwoistość aksjologiczną działań człowieka.

Dystans estetyczny potwierdza się dzięki formom symboliczno-wyobrażeniowym, prowokującym do negatywnych reakcji emocjonalnych na zachowania dewiacyjne, których źródło kultura upatruje w porządku przyrodniczym („zwierzęcość” deformacji układu kostnego), choćby nie rozpoznawała biologicznego me-

⁶ K. F. Schlegel, *Luzifer – ein orthopädischer Patient*, s. 24.

⁷ *Heilberufe und Totentanz. Grafische Blätter und Zeichnungen von Dürer bis Dali aus der Totentanzsammlung der Universität Düsseldorf und aus der Sammlung des A.-Paul-Weber-Hauses*, Ratzeburg, Düsseldorf 1986.

⁸ Por. J. Barański, *Taniec śmierci. O kulturowej erozji figury wyobraźni*, „Medycyna Nowożytna. Studia nad kulturą medyczną” T. 6 1999 z. 1, s. 55.

chanizmu powstania choroby. Potwierdza się także dzięki formom racjonalno-naukowym w medycznych procedurach leczenia i rehabilitacji, opartych na rozpoznaniu biologicznej przyczyny chorobowej dewiacji. Istotą bowiem działań potwierdzających ów dystans jest właśnie społeczna represja wobec zachowań dewiacyjnych, represja, której rezultatem ma być utrzymanie standardów społecznych zachowań i reakcji. Spontaniczna reakcja emocjonalna w obrębie form wyobrażeńowych wyklucza dewiację z życia społecznego, marginalizując człowieka chorego w taki sposób, aby jego ekspresja życiowa była nieustannie tłumiona przez społeczność (np. brak codziennych przywilejów życia, niemożność reprodukcji biologicznej); natomiast w ramach praktyki medycznej dewiacyjne zachowanie należy poddać reżimowi medycznemu, dzięki któremu osoba chora dostosowuje się do standardów społecznych, co również postrzeganie dewiacji chorobowej jako niepożądane zachowanie społeczne ostatecznie wyklucza.

Ciało człowieka, za którym kryje się demoniczna obcość natury, tym silniejsza i złowieszcza, im bogatszy jest dystans, który dzieli społeczną egzystencję od porządku naturalnego, staje się przedmiotem kulturowej presji. Presja ta polega na oswojaniu biologicznych funkcji organizmu ludzkiego, jego odruchów fizjologicznych i reakcji na wewnętrzne i zewnętrzne środowisko, co oznacza przede wszystkim podporządkowanie tych funkcji społecznym normom reprodukcji biologicznej ludzkiego organizmu. Dzieje się to za pomocą wspomnianych przedmiotów duchowych, materialnych oraz instytucjonalnych, właściwych dla danego stopnia rozwoju cywilizacyjnego. Jeśli jednak praktyki oswojania zostaną zdominowane przez chorobę, ona sama roztacza w naszej kulturowej wyobraźni barwny pejzaż fantazmatów, których głównym motywem jest demonizm świata przyrodniczego.

Jest nadto jeszcze inny aspekt owej diabolicznej natury choroby: jest ona nam niezbędna, ponieważ przede wszystkim dzięki niej ujawnia się stłumiona wygodą życia codziennego natura biologiczna naszego ciała. Jest ona konieczna, ponieważ tylko dzięki jej przezwyciężaniu, potwierdzamy w sobie coś, co doświadczamy jako ludzkie – ducha odrębnego od ciała. Duch ten musi w sobie również nosić ową diaboliczność jako własne określenie. Uświadomił to nam właśnie Fryderyk Nietzsche.

II. Interpretacje

Diabolus Fryderyka Nietzschego

Choroba u Fryderyka Nietzschego miała dwa oblicza: własne, obejmujące przeraźliwą udrękę i wszechogarniające cierpienie, oraz kulturowe, odwołujące się do mitycznego wręcz sporu ciała i ducha ludzkiego. Interpretacja choroby Nietzschego wylania się nadto z dwóch perspektyw: filozoficznej i organicznej. Dlatego jej sportretowanie jest swoiście trudne: jej rys to umyka do jednej perspektywy, to znów gubi się w drugiej, mieniać się ledwo uchwyconymi fragmentami, na podstawie których można podjąć próbę odpowiedzi na pytanie: co wyraża sobą ta choroba; co jest w niej ludzkie bądź wręcz arcyłudzkie; co demoniczne, a co oswojone?

3 stycznia 1889 roku Fryderyk Nietzsche protestując przeciw udręczaniu konia przez mało rozumnego woźnicę, stracił przytomność. Po jej odzyskaniu sprawiał wrażenie obłąkanego. Jego lekarz, Overbeck przewiózł go do kliniki chorób nerwowych w Bazylei, gdzie lekarze po zbadaniu Nietzschego postawili diagnozę – choroba weneryczna, syfilis. Przez siedem lat od tego zdarzenia autorem *Ecce Homo* opiekowała się jego matka, a po jej śmierci opiekę nad już na wpół sparaliżowanym filozofem sprawowała przez trzy lata jego siostra, aż do dnia jego śmierci w Weimarze, 25 sierpnia 1900 roku.

Podczas choroby ciało Nietzschego odsłaniało przed nim cały teatr objawów, kryjąc prawdopodobnie przez wszystkie te lata własną istotę: „Nietzsche o przyczynie swych długotrwałych, chronicznych dolegliwości nigdy się nie dowiedział”⁹. Obecność choroby wywoływała egzystencjalny spór, jaki Nietzsche toczył z własnym chorym ciałem, będąc przecież przekonany, że człowiek jest tylko ciałem, a dusza słowem do ciała należącym. To był także spór w aspekcie psychicznym, jeszcze bardziej dla Nietzschego dotkliwy – spór o to, czy szaleństwo jest źródłem jego myśli, czy myśl doprowadziła go do szaleństwa. Lęk przed pośmiertną interpretacją jego pism, jako pism szaleńca nieustannie mu towarzyszył, niczym nie dając się stłumić. Nietzsche doskonale zdawał sobie sprawę, że geniuszowi trudno jest udowodnić, że myśl genialna jawiąc się jako szalona nie wypływa z pomieszania zmysłów, lecz z niezwyklej koncentracji intelektu. Nie duch bowiem szaleństwem był toczony, lecz ciało.

⁹ Z. Kuderowicz. *Nietzsche*, Warszawa 1979, s. 32.

Ciało to wyzwanie dla Nietzschego: z jednej strony jest ono ugiełe, spętane kanonem wyrzeczeń; to ciało, wobec którego zgłaszamy moralne podejrzenia, wobec którego jesteśmy nieufni; to ciało słabe, chorowite, które rodzi brak woli tak charakterystyczny, według Nietzschego, dla kultury chrześcijańskiej. Z drugiej natomiast strony, właściwej dla kultury antycznej – jest życiem najpełniejszym, poręką oraz wyrazem woli mocy i jej źródłem; tej siły życiowej, która potrafi przewyciężyć nawet chorobę. Przeszkodą dla siły życiowej człowieka jest jedynie chorobliwość – okazywanie niemocy i braku oporu: człowiek się nie udał, konkluduje Nietzsche, jeśli poddał się rezygnacji i zniechęceniu. Wtedy zniewolony jest *ressentimentem*, złością, chorobliwą drażliwością, niemocą zemsty: słabość człowieka to trucizna *ressentimentu*.

Różnica między zdrowiem a chorobą to tylko różnica stopnia. Jeśli więc nie można być swoim lekarzem, samemu się uzdrowić, to jest to rezultat kultury chorobliwości, która sprzyja wszystkiemu temu, co jest szkodliwe dla ciała, co zubaża życie: „Typowo słabowita istota nie może ozdrowieć, tym mniej sama uzdrowić siebie; dla typowo zdrowego może przeciwnie chorzenie być nawet energicznym *stimulans* do życia, do więcej życia”¹⁰. A człowiek dość silny uporać się potrafi z chorobą i uczynić wszystko to, coby na dobre wyjść musiało. Źródłem zdrowia jest bowiem wola mocy, ta zdolność do przewyciężenia siebie, do okazywania siły. Tam, gdzie jest życie, jest również wola mocy: „I z tej tajemnicy zwierzyło mi się życie samo: «Popatrz, jam jest tem, co się zawsze samo pokonywać musi»”¹¹.

Choroba Nietzschego miała wiele faz nasilenia i okresów wyciszenia. Objawiała się wachlarzem i kalendarzem symptomów: utratą zdolności do logicznego myślenia, lukami w pamięci, wielogodzinny bólami głowy, dolegliwościami pokrewnymi morskiej chorobie, mdłościami, uczuciami omdlenia, kłopotami z wysłowieniem, wymiotami, wreszcie – bólami oczu i żołądka. Było to cierpienie, któremu towarzyszyło często pragnienie śmierci. Nietzsche wypracowuje możliwe sposoby pokonywania dolegliwości. W projekcie nowej przedmowy do *Ludzkie, arcyludzkie* w 1886 roku pisał: „Naprzód!» mówiłem sobie, «nazajutrz będziesz zdrowy: dzisiaj wystarczy ci *symulować zdrowie*». Do tego momentu udało mi się opanować wszystko, co było we mnie z «pessimisty», sama wola wyleczenia, historionizm zdrowia był mym lekarstwem”¹². Napady choroby nie tylko przynoszą mu wsparcie

¹⁰ F. Nietzsche, *Ecce Homo*, Warszawa 1989, s. 11.

¹¹ Tenże, *Tako rzecze Zaratustra*, Gdynia 1983, s. 133.

¹² Za: P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, Warszawa 1996, s. 123.

dla jego woli mocy, ale przeobrażają coraz silniej perspektywę poznawczą: choroba budzi inne doznania, wspiera odmienne wątki myśli niż te, które zdrowie podsuwa.

Przewycięzanie siebie w swojej chorobie, w woli do nie okazywania słabości i rezygnacji, przewartościowuje dotychczasową perspektywę myślową. Najpierw jest to konstatacja, iż jasności myśli towarzyszyć może najgłębszy nawet ból: „Doskonała jasność i pogoda, nawet bujność ducha, którą wspomniana odzwierciedla księga¹³, godzi się we mnie nie tylko z najgłębszą słabością fizyczną, lecz nawet z bólu nadmiarem. Wśród katuszy, które przynosi z sobą nieprzerwany trzydniowy ból mózgu wraz z uciążliwymi wymiotami śluzu – posiadłem jasność dialektyczną par excellence i przemyślałem z krwią bardzo zimną rzeczy, dla których w warunkach zdrowych nie dość wspiąć się umiem, nie dość jestem rafinowany, nie dość zimny”¹⁴.

Zdrowie i choroba wyzwalają bowiem odmienne perspektywy, złożone z różnych wartości, które odsłaniają odmienne obszary refleksji i ich przedmioty myśli: „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 mem było ćwiczeniem, mem doświadczeniem właściwym, jeśli w czym, to w tym stałem się mistrzem”.

Lata 1877–81 były krytyczne dla Nietzschego. Objawy nasilają się, tym większe, jeśli towarzyszy im wysiłek intelektualny: rośnie u niego przekonanie, że „za myślą kryje się diabeł” szalonego bólu. W liście do Petera Gasta w 1879 roku pisał: „Później wywód myślowy ucieka mi z pamięci: minuty i kwadransy muszę w istocie zbierać «energię mózgu», o której mówisz, wyrwać go mózgowi, który cierpi”¹⁶. Lecz wszystko to, co pisze Nietzsche w tym czasie, jest według niego przejawem owej woli mocy, a nie słabości, którą przynosi choroba: „Przejrzyj, drogi przyjacielu, ten ostatni rękopis, a zobaczysz, czy nosi on ślady cierpienia i uciemiężenia: *nie wierzę w to* i wiara ta jest już znakiem tego, że rozważania te nieuchronnie zawierają w sobie *sily* nie zaś niemoc i zmęczenie, czego doszukują się ci, którzy mi są nieprzyjaźni”¹⁷.

Coraz silniej występuje u Nietzschego wartościowa poznawczo zbieżność wysiłku intelektualnego i cierpienia wynikłego z choroby. Demoniczna dialektyka choroby wyzwala radość poznaw-

¹³ Chodzi o *Jutrzenkę*.

¹⁴ F. Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 9.

¹⁵ Tamże, s. 10.

¹⁶ Za: P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, s. 73.

¹⁷ Tamże, s. 74.

czą. Pisał do Otto Eisera w roku 1880: „Moja egzystencja jest mi straszliwym ciężarem: już dawno bym ją porzucił, gdybym w tym stanie cierpienia nie czynił najbardziej pouczających prób i eksperymentów w sferze duchowo-moralnej – ta radość poznania wznosi mnie na wyżyny, na których zwyciężam całą udrękę i cały brak nadziei. Ogólnie biorąc, jestem szczęśliwszy niż kiedykolwiek indziej w swym życiu”¹⁸.

Zadziwia go ta dialektyka tym, że pomimo całej udręki cierpieniami, jego system nerwowy jest odporny i zdolny do najodważniejszych myśli, które można przypisać jedynie geniuszowi. Jest to możliwe właśnie dzięki temu, iż choroba i cierpienie wyzwała tę wolę mocy, wolę życia, która pcha Nietzschego na wyżyny wysiłku intelektualnego. Cierpienie i myślenie wyznaczają własną grę, która znamionować winna genialność: „Akt myślenia staje się tożsamy z cierpieniem, a cierpienie z myśleniem. [...] Później przemyślenie cierpienia, namysł nad cierpieniem minionym – jako niemożliwością myślenia – odczuwane są jako najwyższa rozkosz”¹⁹ – pisze P. Klossowski.

Cierpienie, wyzwalając wolę życia, popycha do myśli odważnych; te przynoszą poznawczość, która znów uwalnia radość poznania, w ostateczności rozkosz życia. Nietzsche „nie tylko interpretuje cierpienie jako energię, lecz chce, by takie było: cierpienie fizyczne jest żywe o tyle tylko, o ile jest ściśle związane z rozkoszą, o ile rozwija rozkoszną jasnowzroczość: albo tłumi wszelką możliwą myśl, albo sięga szaleństwa myśli”²⁰. Choroba, jeśli nie sprzyja narodzinom genialności, sprzyja wiedzy radosnej, która przełamuje aksjologiczne założenia i odwracając porządek wartości ustanawia nową, odważną myśl, myśl genialną.

Choroba i geniusz

To przeświadczenie o twórczej sile, która wypływa z woli pokonania, przewycięzania choroby, z oporu przeciw niej, stało się głównym estetycznym tropem, oceny filozoficznej choroby jako kulturowego faktu, powieści Tomasza Manna *Doktor Faustus*. Pierwowzorem głównego bohatera powieści, Adriana Leverkühna, jest właśnie Nietzsche, jedynie twórczość bohatera umiejscowił Mann w muzyce nowoczesnej, dodekafonicznej, reprezentowanej przez Arnolda Schönberga. Podobnie jak u Nietzschego organi-

¹⁸ Tamże, s. 75.

¹⁹ Tamże, s. 78.

²⁰ Tamże, s. 81.

cznym podłożem genialności Leverkühna jest choroba – najbardziej zmysłowa eskpresja tego, co biologiczne; kiła – najbardziej zmysłowa choroba ludzkich namiętności. Oto demonizm wyuzdania, kiedy piękno wyrasta ze zmysłowej gleby ludzkiej żądz i odrywa się od niej w geniuszu muzycznym.

Choroba ujawnia tu tę diaboliczną moc, która nie tylko jest udręką wypływającą z biologicznej kondycji człowieka, lecz nadto jest przeciwieństwem do zdrowia, bolesnym uświadomieniem dwoistości owej kondycji, wtedy gdy rodzi się uczucie obcości natury, gdy obsesyjnie powraca uczucie wstrętu do tego, co biologiczne oraz konstytuuje się dzięki tym uczuciom bolesne przeświadczenie o duchowości człowieka. W chorobie bowiem milkną naiwne przekonania, utwierdzające przejrzysty świat pozytywności i negatywności. Tak oto mówi Mefistofeles do Adriana: „I sądzę także, że twórcza, geniuszem darząca choroba, choroba, która na spienionym rumaku śmiało bierze wszelkie przeszkody, w zuchwałym uniesieniu skacząc ze skały na skałę, milsza jest tysiącrotnie życiu niż pieszo człapiące zdrowie. Nigdy czegoś głępszego nie słyszałem, jak że z choroby jedynie choroba powstać może. Życie nie jest tak wybredne i gówno się zna na moralności. Chwyta ów śmiały wytwór choroby, pożera go, trawi, a gdy tylko nim się zajmie, staje się zdrowiem”²¹.

Będąc obdarzonym genialnością muzyczną, Adrian Leverkühn nosił w swojej duszy piętno diaboliczne – ironię, która jest „celem samym w sobie, wyrazem izolującej się w sobie i uwznioślającej się w pysze subiektywności”²². Na jego twarzy malował się ów diaboliczny uśmiech, na który składało się „lekkie wytchnienie powietrza przez nos i usta przy jednoczesnym odrzuceniu głowy w tył, krótko, chłodno, ba! – wzdardliwie lub najwyżej, jakby chciał powiedzieć: „Dobre to, dowcipne, interesujące, zabawne!” – Lecz oczy jego nabierały wówczas dziwnie uważnego wyrazu, szukając czegoś w dali, a ich metalicznie centkowana mroczność osnuwała się głębokim jeszcze cieniem”²³. Śmiech diaboliczny, przerażający swym chłodem, pyszny własnym odbiciem – bez adresu, nie wymagający komentarza, żadnego choćby najmniejszego dopowiedzenia, bezbrzeżny, a jednak zamknięty na jakąkolwiek interpretację intencji. Uwaga Zeitbloma, opowiadającego historię o Adrianie: „Śmiech ten pozostał mu na zawsze i później

²¹ T. Mann, *Doktor Faustus*, przekł. M. Kurecka i W. Wirpsza, Wrocław 1996, s. 437.

²² R. Baumgart, *Das Ironische und die Ironie in den Werken Thomas Manns*, München 1966, s. 171.

²³ T. Mann, *Doktor Faustus*, s. 55.

często go słyszałem, gdy u boku Adriana siadywałem na koncertach lub w teatrze i uderzał go jakiś trick artystyczny, jakieś pomysłowe, uwagi tłumu uchodzące zjawisko, w wewnętrznej strukturze muzycznej, jakaś cienka, intelektualna aluzja w dialogu dramatu²⁴. Był to śmiech jednocześnie spontaniczny i wpływający z przymusu – „czemuż muszę się śmiać?“, pyta swego przyjaciela. Śmiech, choć do nikogo nie był adresowany, był przecież odzewem, odpowiedzią i echem diabolicznej skazy wysublimowanych form kultury: „Czemu wszystkie niemal rzeczy wydawać mi się muszą swą własną parodią? Czemu zdawać mi się musi, jakoby prawie wszystkie, więcej, wszystkie środki i konwencje sztuki nadawały się dziś już tylko do parodii?”²⁵ – pytał Leverkühn. Ironia wyzwoliła u niego konieczny dystans do form kultury, ugruntowując genialność, jak i pozór szaleństwa. Oto jak Mefistofeles roztaczał przed Adrianem rezultaty owej ironicznej manipulacji: „I nie dość, że przelamiesz obozwardniające trudności czasu, przelamiesz nadto sam czas, całą epokę kulturalną, ściślej mówiąc epokę kultury i jej kultu”²⁶. Twórczość Adriana przemieni się wtedy w ironiczną herezję kultury muzycznej, śmiałą, odważną, w jakimś sensie szaloną i pełną rozmachu.

Jedynie choroba, wytwarzając ów negatywny dystans do gnuśnego trwania zdrowia, prowokuje śmiałość i zuchwałość do przekroczenia dotychczas istniejących granic ludzkiej duchowości: pogarda dla zwykłości zdrowego życia idzie w parze z wyniosłą dumą cierpienia. Oplotki prozaicznego życia zostają przekroczone i porzucone na zawsze. W eseju *Goethe i Totstoj* pisze Mann, iż choroba ma dwojaki oblicze: przejawia się w tym, iż jest ona wrogiem godności człowieka, gdy zamyka go w sferze cielesności; lecz również w tym, iż choroba w swej duchowości jest w najwyższym stopniu godna ludzkiej istoty: „Duch jest bowiem dumą, emancypacyjnym przeciwieństwem natury [...], oderwaniem się od niej, oddaleniem, wyobcowaniem; duch jest tym, co spośród całej reszty życia organicznego wyodrębnia człowieka, tę istotę w znacznym stopniu oderwaną od natury, mającą wobec niej uczucie silnej przeciwstawności, toteż zagadnienie, problem arystokratyzmu sprowadza się do kwestii, czy ta istota nie jest tym bardziej człowiekiem, im skutecznej oderwała się od natury, czyli im bardziej jest chora. Bo czym jest choroba, jeśli nie stanem odcięcia od natury”²⁷. Za to odcięcie trzeba płacić skazą dwoi-

²⁴ Tamże, s. 55.

²⁵ Tamże, s. 241.

²⁶ Tamże, s. 437.

²⁷ T. Mann, *Eseje*, Warszawa 1964, s. 131.

stości: „człowiek, będący duchowym podmiotem, który znajduje się poza obrębem natury i którego wielkość i nędza polega na tym jego sentymentalnym odosobnieniu, na tej dwoistości, jaka w nim istnieje między naturą i duchem, może być po prostu nazwany istotą romantyczną”²⁸ lub prościej – diaboliczną.

Czyż zatem choroba nie wyznacza tego specyficznego miejsca, w którym, wraz z poczuciem nadchodzącej klęski, bezlitosnego końca i nieubłaganej śmierci, ta śmiałość duchowości nie tylko przekracza horyzonty kultury zastanej, lecz właśnie ustanawia nowe jej regiony, dotąd nieznanne i dlatego zawczasu potępione, naznaczone zazwyczaj piętnem szaleństwa bądź demonizmu? Czy zatem porządek choroby, a nie zdrowia, wywołuje ów stan, który może być twórczym źródłem racjonalnego poznania bądź artystycznego gestu?

Pozytywna moc choroby jest bodaj niedoceniana. Nietzsche tak postrzegał swoją chorobę: „Pierwsze pędy płodności, jako oznaka zdrowia, jako że zapowiadają żywotność i odporność, mają najpierw charakter choroby. Ten pierwszy wybuch siły i woli samookreślenia to choroba, która może zniszczyć człowieka”²⁹. Jest ona nieodłącznie związana ze zdrowiem, jest tym, co zdrowie zapowiada, jak również pozwala przewartościować nastawienia, inaczej rozłożyć akcenty myśli, a przede wszystkim przynosi dystans do świata zewnętrznego, dzięki któremu rodzi się nowa treść poznania. Ból i cierpienie noszą w sobie twórczą moc ozdrowienia ducha, przejrzenia na nowe treści poznawcze.

Pozytywność choroby

Takie postrzeganie choroby przez Nietzschego jest myślą he-retycką; gdzie tyle dobra upatruje się w chorobie, a tak mało w zdrowiu; gdzie akt myślenia utożsamia się z cierpieniem, a cierpienie z myśleniem; gdzie refleksja nad cierpieniem minionym odczuwana jest jak najwyższa rozkosz. Zdrowie i choroba to stany, które regulują aktem twórczym: zdrowie pozwala zachować myśl jako przedmiot refleksji, której treści dostarcza choroba.

To, że choroba jest zmianą patologiczną organizmu, której rozwój należy zahamować bądź którą należy usunąć, jest oczywiste z medycznego punktu widzenia; lecz nie on jest wyłącznym „depozytariuszem” choroby, bowiem choroba i cierpienie należą również do porządku estetycznego, w którym doznanie jej jest

²⁸ Tamże, s. 132.

²⁹ P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, s. 63.

niemniej ludzkim doznaniem, choć niepożądanym, tak jak doznanie zdrowia; ba! doznanie to zakłada przekroczenie samozadowolenia zdrowego życia i gnuśnych horyzontów, które ono roztacza radością, sprawnością i przyjemnością oraz bezmyślną wygodą życia codziennego.

Geniusz zatem jest siłą życiową, która swoją moc twórczą może czerpać z choroby. Geniusz jest wtedy wyrazem tego, co ludzkie, a nawet arcyłudzkie. Jest pośrednim wyrazem choroby, jest pięknym człowieczeństwem, które wyraża się w duchowości, jaka czerpie swą siłę z przewyciężenia choroby. Choroba bowiem jest krzywym zwierciadłem naszej duchowości, eksponującym w zdeformowanym, choć prawdziwym obliczu to, co umyka nam w codziennym i jednocześnie bezmyślnym rozkoszowaniu się zdrowiem. Choroba obnaża uludę i fałszywy retusz codzienności, wyzwalając myśl odważną, ale i szaleńczą. Na tym polega diaboliczna natura choroby – jest odbiciem pozytywnej strony życia, którą dostrzec można najpełniej w zwierciadle bólu i cierpienia.

Jarostaw Barański

Diabolus, Disease, and Nietzsche. Considerations and Interpretations

Summary

Disease shows its dual nature: it carries suffering and pain, but also means trespassing the sluggish limits of healthy life. This trespassing confirms the distance separating man from nature and, at the same time, confirms man's spirituality.

Nietzsche's disease and work support this interpretation, so precisely expressed by Thomas Mann in his novel *Doctor Faustus*: disease contains the diabolus of human biology and human spirituality.

Jarostaw Barański

Diabolus, Krankheit und Nietzsche. Betrachtungen und Interpretationen

Zusammenfassung

Die Krankheit bringt ihr Doppelwesen zum Vorschein: Sie ist ein Leiden und ein Schmerz, sie ist auch eine Überschreitung der lässigen Grenzen des gesunden Lebens. Diese Überschreitung ist eine Bestätigung der Distanz, die den Menschen von der Natur trennt, und zugleich eine Bestätigung seiner Geistigkeit.

Die Nietzschekrankheit und sein Schaffen sprechen für die Interpretation, die Thomas Mann in seinem Roman *Doktor Faustus* aussprach: In der Krankheit steckt ein Diabolus der menschlichen Biologie und der menschlichen Geistigkeit.