

Brian Domino

Czy filozofia jest chorobą na śmierć? : Kant i Nietzsche o ryzyku myślenia

Nowa Krytyka 15, 365-376

2003

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.

Brian Domino

Czy filozofia jest chorobą na śmierć? Kant i Nietzsche o ryzyku myślenia *

To, co poważne, wypowiadaj ze śmiechem
Nietzsche

Wstęp

W *Poza dobrem i złem* Nietzsche stwierdza, że „dotychczas każda wielka filozofia [była] wyznaniem własnego swego twórcy, tudzież rodzajem mimowolnych, zaś jako takie niezaznaczonych *memoirów*” (PDZ § 6)¹. Jak gdyby ten atak na hegemonię rozumu nie był wystarczająco zuchwały, niespełna trzy lata później Nietzsche nazywa filozofów chorymi, ich dzieła uznaje za skutek choroby oraz, co najgorsze, stwierdza, że choroba ta może być zaraźliwa. Używając tej świeżo wypracowanej symptomatologii, Nietzsche diagnozuje, że zachodnia filozofia przesiąknięta jest dekadencją przynajmniej od czasu Sokratesa i aż do późnej moderny. Zarażeni dekadencją filozofowie przeprowadzali dociekania

* Tytuł oryginalny: *Is Philosophy a Sickness unto Death? Kant and Nietzsche on Hazards of Thinking* (pierwodruk). Autor jest profesorem filozofii w Miami University Middletown i redaktorem naczelnym „Journal of Nietzsche Studies” [przyp. tłum.].

¹ Skróty występujące w tekście głównym i w przypisach odsyłają do rozdziałów bądź paragrafów następujących wydań: w przypadku Nietzschemo: PDZ = *Poza dobrem i złem*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1905; PW = *Przypadek Wagnera*, przeł. S. Gromadzki (w tym tomie); ZB = *Zmierzch bożyszcz*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2000; A = *Antychrześcijanin*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1999; EH = *Ecce homo*, przeł. L. Staff, Warszawa 1909. W przypadku Kanta: PD = *O potędze ducha czyli jak być panem chorobliwych uczuć przez samo tylko postanowienie*, przeł. A. Stögbauer, Lwów 1917 i HK = *Über die Heilung des Körpers, soweit sie Sache der Philosophen ist (O leczeniu ciała przez filozofów)*, „Kant-Studien” 90, 1999, s. 354–366.

w sposób błędny i przydawali nadziejską – a przez to zaprzeczającą życiu – wartość zagadnieniom metafizycznym. Takie podejście z kolei kształtowało równie toksyczną etykę, którą odziedziczyliśmy wraz z przekazywaną przez filozofów dekadencją.

Również samego Nietzschego nie sposób uwolnić od tych zarzutów. Właściwie tylko dzięki nakierowaniu filozoficznego mikroskopu na samego siebie odkrył on zarazę dekadencji. Nietzsche rozumie przez dekadencję podświadomą epistemiczną chorobą, która u chorego powoduje niemożność rozróżnienia między tym, co zdrowe, a tym, co toksyczne². Opierając się na niezdrowych przeświadczeniach, dekadenci pragną tego, co toksyczne, uważając to za zdrowe. W *Ecce homo* Nietzsche wylicza, jak wiele razy sam popełnił ten błąd. Uważa on, że jego unikalna perspektywa (dekadenta świadomego swej dekadencji) pozwala mu osiągnąć jedyny w swoim rodzaju pogląd na dekadencję jako chorobę i jej oddziaływanie na późną modernę³. Widząc rodzaj ludzki na progu stania się zaratustriańskimi „ostatnimi ludźmi”, Nietzsche usiłuje zaaranżować radykalną zmianę w teorii etycznej. W miejsce tradycyjnej toksycznej metafizyki, która jest podstawą teorii moralnej, Nietzsche w *Ecce homo* proponuje filozofom zwrócenie się ku „sprawom drobnym”, włączając w to odżywianie, klimat i rekreację. Zagadnienia te, twierdzi Nietzsche, były dotąd – ze szkodą dla ludzkości – ignorowane przez filozofów⁴. Nietzscheański program przeorientowania etyki składa się z dwóch podstawowych komponentów. Po pierwsze, Nietzsche domaga się aksjomatycznego zastąpienia pojęć dobry/zły pojęciami zdrowy/niezdrowy. Po drugie, kwestionuje on naszą zdolność do poprawnego rozróżniania między tym, co korzystne dla naszego zdrowia, a tym, co toksyczne.

Nietzschego należy skonfrontować z pytaniem o konieczność rekonstrukcji naszej koncepcji etyki. Nie możemy wszakże zwracać się z tym pytaniem, nie wiedząc, czy Nietzscheańskie twierdzenie epistemiczne jest prawdziwe. Mam tu na myśli ustalenie poprawności twierdzenia Nietzschego, że możliwe jest wielokrotne mieszanie tego, co toksyczne, z tym, co dla zdrowia korzystne.

² A 6; ZB, *Wywody nie na czasie*, 35, *Problem Sokratesa*, 11; PW 5; WM 44.

³ Nietzsche diagnozuje swą dekadencję w EH, *Dlaczego jestem tak mądry*, 1–2, 6; PW, przedmowa.

⁴ Twierdzenie to nie jest, rzecz jasna, historycznie poprawne. Zob. M. Nussbaum, *The Therapy of Desire*, Princeton, Princeton University Press 1994 i A. Nehamas, *The Art of Living: Socratic Reflections From Plato to Foucault*, University of California Press, Berkeley 1998.

Chciałbym dostarczyć niezależnego potwierdzenie istnienia tej choroby, co wymaga zbadania kogoś chorego na dekadencję. Nietzsche jest przypadkiem najbardziej oczywistym, lecz jego szczególny retoryczny gambit polegający na zbudowaniu ogólnej teorii dekadencji w oparciu o samoobserwację doprowadziłby do tego, że każde odkrycie wymagałoby zewnętrznego dowodu⁵. Zamiast tego przebadam Kanta, aby wykazać, że jest on, jak twierdzi Nietzsche (A 11), dekadentem. W konkluzji naszkicuję, jak mogłaby wyglądać Nietzscheańska etyka. Proszę mi pozwolić rozpocząć od wyjaśnienia, dlaczego wybrałem Kanta jako szczególnie dobry sprawdzian diagnostycznej przenikliwości Nietzschego.

Jak wielu komentatorów, Nietzsche skupia się przede wszystkim na krytycznym projekcie Kanta⁶. Aby uniknąć powtarzania ostrej diagnozy Nietzschego, zbadam dwie niekrytyczne prace, mianowicie *Spór fakultetów* i *O leczeniu ciała przez filozofów*⁷, aby odnaleźć symptomy dekadencji. Prace te dotyczą „drobnych spraw”, jak dieta czy ćwiczenia, a zatem w najmniejszym stopniu podpadają pod Nietzscheański program przeorientowania filozofii. Co więcej, oba te teksty różnią się od krytyk tak stylem, jak i treścią. Kant, wprowadzający w nich często autobiograficzne wątki, nie jest tu zainteresowany metafizycznymi postulatami w rodzaju transcendentalnej jedności apercepcji, lecz na przykład kwestią powstrzymywania ataków kaszlu. Niemniej jednak prace te nie są aberracją, lecz kontynuacją moralnego projektu Kanta, dotyczącego przejścia

⁵ W celu bardziej szczegółowego zapoznania się z tą strategią, zob. D.W. Conway, *Nietzsche's Dangerous Game*, Cambridge 1997.

⁶ Zob. szczególnie A 11. Dla pomocnego omówienia Nietzschego ataków na Kanta i ich niedostatków zob. K. Mosser, *Nietzsche, Kant, and the Thing in Itself*, „International Studies in Philosophy”, 25:2 (1993), s. 67–77 oraz S.I.M. Du Plessis, *Nietzsche's Use and Abuse of Kant's Philosophy*, [w:] L.W. Beck (red.), *Proceedings of the 3rd International Kant Congress*, Reidel, Dordrecht 1972, s. 270–274.

⁷ Rozprawka *Spór fakultetu filozoficznego z medycznym*, wydana po raz pierwszy w 1797 r., jest odpowiedzią na pracę K.W. Hufelanda pt. *Makrobiotyka, czyli sztuka, jak życie ludzkie przedłużyć*. Rok później ukazała się jako trzecia część ostatniej pracy Kanta *Spór fakultetów*. W języku polskim tekst ukazał się w pod swoim pierwotnym tytułem *O potędze ducha czyli jak być panem chorobliwych uczuć przez samo tylko postanowienie* (por. HK, s. 16–18). Z kolei tekst *Über die Heilung des Körpers...* jest niemieckim tłumaczeniem mowy rektorskiej Kanta, wygłoszonej prawdopodobnie 1.10.1786 r. (*De Medicina Corporis, quae Philosophorum est*), która nie została przełożona na język polski. Obie te prace zostały wszakże przełożone na język angielski i z tłumaczeń tych korzystał autor tego tekstu (*The Conflict of the Philosophy Faculty with the Faculty of Medicine*, [w:] *The Conflict of the Faculties*, przeł. M.J. Gregor, Nowy Jork, Abaris Books, 1979 i *On the Philosophers' Medicine of the Body*, [w:] L.W. Beck (red.), *Kant's Latin Writings, Translations, Commentaries, and Notes*, przeł. M.J. Gregor, P. Lang, Nowy Jork 1986) – przyp. tłum.

przez rozum kontroli nad namiętnościami i afektami⁸. Nietzsche twierdzi, że dekadencja może się rozprzestrzeniać za sprawą środowiska kulturowego, co zakłada szeroki obszar interakcji psychosomatycznych. W swoich dwóch medycznych esejach Kant pojmuje psychosomatyczne interakcje w skali szerszej nawet od Nietzschego. Dla przykładu, Kant twierdzi, że za sprawą współczulnej wyobraźni, konwulsje i epilepsja „mogą być zakaźne”⁹. Ostrzega, że „zwrócona ku sobie uwaga, a szczególnie zbytnia uwaga poświęcana własnemu ciału, jest dla ciała szkodliwa, działa chorobotwórczo, a w szczególności powoduje kurcze”¹⁰. Przyznaje, że ma „przyrodzoną skłonność do hipochondrii”¹¹, lecz ma ona swoje źródło nie w melancholii, lecz w wątości klatki piersiowej, która „mało daje pola ruchom serca i płuc”¹². Zagadką pozostaje, w jaki sposób odkrył to na sto lat przed pierwszym klinicznym zastosowaniem promieni Roentgena. Dowód taki nie byłby jednak nawet potrzebny, gdyż, odkrywszy ową zależność, Kant mógł żyć spokojnie ze świadomością, że nic nie można poradzić na swoją wątłą klatkę piersiową i psychologiczne tego konsekwencje.

Diagnoza dotycząca Kanta

Aby potwierdzić Nietzscheańską diagnozę dotyczącą Kanta, muszę wykazać, że chociaż (1) Kant myślał, iż odnosi się do „drobnych spraw” w zdrowy sposób, to (2) było odwrotnie. Najpierw zatem zinterpretuję dwa wymienione teksty Kanta jako traktaty medyczne dotyczące szczególnego stanu. Stan ten, który nazywam *anorexia philosophica*, jest spowodowanym przez filozofię niebezpiecznym brakiem apetytu. Pokażę najpierw, że *O leczeniu ciała przez filozofów* jest przede wszystkim studium przypadku Mojżesza Mendelssohna i niefortunnego anonimowego dialektyka, zawierającym pewne wskazówki, jak leczyć *anorexia philosophica*. Następnie zinterpretuję trzeci *Spór*, w którym wspomniane zagadnienia znajdują się na drugim planie, a uwypuklona zostaje

⁸ Ten sam problem rozważa Descartes w *Namiętnościach duszy*. Zob. szczególnie § 16–17. W związku z tym zob. D. Leder, *The Absent Body* (szczególnie rozdz. 2 *The Recessive Body*).

⁹ HK, s. 361.

¹⁰ HK, s. 364. Platon daje podobne ostrzeżenie w *Państwie*, 407b–c.

¹¹ PD, s. 44.

¹² Ibidem.

dieta, jaką przepisuje Kant w celu wyleczenia *anorexia philosophica*. Przy punkcie drugim wskażę, że na mocy jego własnych kategorii filozofia jest wrogiem życia, a jednak wciąż uważa on ją za zdrową. Czyni to z niego dekadenta.

O leczeniu ciała przez filozofów

O leczeniu ciała przez filozofów przedstawia dwóch naukowców cierpiących na *anorexia philosophica*. Jeden pozostaje anonimowym dialektykiem; drugi to Mojżesz Mendelssohn. Kant jest zwolennikiem jedzenia w ilościach w sam raz wystarczających do zachowania i utrzymania ciała. Mendelssohn stosował się do tej diety, umiar zaś zachowywał „z powodu wielu cielesnych ułomności, na które narzekał”¹³. Najwyraźniej Nietzsche słusznie opisał niemieckie jedzenie jako niemal niestrawne (EH, *Dlaczego jestem tak światły*, 1), gdyż zarówno Kant, jak i Mendelssohn piszą o poobiednich dokuczliwościach¹⁴. Dolegliwości te, aczkolwiek przejściowe, ograniczały ich filozoficzną działalność. Aby kontynuować swą pracę i uwolnić się od złego wpływu ciała, Mendelssohn „zawsze był głodny”¹⁵. Ta surowa dieta byłaby być może do wytrzymania, lecz jego śmierć dowodzi, że nie podołał dwóm poważnym filozoficznym wyzwaniom, jedząc tak skromnie.

W ustępie przytaczanym przez Kanta dwukrotnie w krótkim *O leczeniu ciała przez filozofów*, Horacy ostrzega, że „ciało [...] palone przez wczorajsze przewiny ciągnie za sobą ducha i przyciska boski oddech do ziemi”¹⁶. Aczkolwiek zawsze trzeźwi (przypomnijmy sobie Sokratesa z *Uczty*), filozofowie błędnie sądzą, że Horacy przemawia do nich. Dalecy od przyciskania czegokolwiek do ziemi, podejmują przedwczesny lot do krainy platońskich idei. Dialektyk, mówi nam Kant, „był tak zamyślony nad sofizmatami, [...] że zaczął marnieć w oczach”¹⁷. Przede wszystkim jest Mendelssohn krańcowym przypadkiem tego, czego obawia się Kant: słabo znanej epidemii *anorexia philosophica*.

¹³ HK, s. 365.

¹⁴ Kant: HK, s. 359 i n.; Mendelssohn: HK, s. 365.

¹⁵ HK, s. 365.

¹⁶ HK, s. 358; częściowo cytowany HK, s. 365. Podobnie uważa Platon, zob. *Fedon* 81c i *Fajdros* 247b i n.

¹⁷ HK, s. 362.

Aby powstrzymać epidemię *anorexia philosophica*, Kant poleca oderwanie umysłu od nieprzerwanego ześrodkowania na problemach filozoficznych, szczególnie w trakcie obiadu, poprzez „uprzejme rozmowy, pełne wesołości przechodzącej w serdeczny śmiech”¹⁸. Kant chce, abyśmy odzyskali sokratejską zdolność cieszenia się dobrym posiłkiem, a potem zaangażowali się w filozoficzną rozmowę (*Uczta*, 176a). Potrzeba tej sokratejskiej sztuki jest tak wielka, że Kant domaga się, aby:

filozof [...] spisał prawa jedzenia wspólnych posiłków dla tych, których styl życia zmusza do troski o umysł raczej, niż o ciało [...]. Powinien on rozważyć nie tylko to, jaka rozrywka odświeża umysł, lecz także to, jak rozmowa rozbudzić może ożywcze impulsy, które poruszają nami wielokrotnie i zgodnie, szczególnie przy okazji odżywiania ciała¹⁹.

Niespełną dekadę później sam opublikował te zasady w swojej *Antropologii* w rozdziale zatytułowanym *O najwyższym dobru etyko-fizycznym*. Pośród sugestii Kanta dotyczących posiłków znajdujemy uwagę, że rozmowa podczas kolacji powinna składać się z trzech etapów. Pierwszy to jedynie narracyjne streszczenie wydarzeń dnia, ponieważ nie wymagają one wysiłku umysłowego, który mógłby się kłócić z jedzeniem. Dopiero potem następuje żywa debata: skoro posiłki zostały już zjedzone, anorektyczny efekt rozumowań nie może wyrządzić wielkiej szkody. Na koniec, kiedy goście są już nasyceni – i, jak najwyraźniej Kant i Mendelssohn, nie są już w stanie używać rozumu – Kant poleca śmiech, szczególnie śmiech głośny i zyczliwy, jako zbawienny dla trawienia, skoro porusza diafragmę i jelita. Szkodliwe skutki słabego trawienia nie powinny być bagatelizowane, gdyż, jak ostrzega Nietzsche:

W nałóg zmieniona, choćby najmniejsza gnuśność wnętrzości wystarcza zupełnie, by z geniuszu coś średniego, coś „niemieckiego” uczynić. (EH, *Dlaczego jestem tak świątły*, 2).

Trzyczęściowe „lekarstwo” Kanta na *anorexia philosophica* jest oczywiście zbyt niejasne, aby można było z niego uczynić większy pożytek. Bardziej drobiazgowo lekarstwo przedstawia on w trzecim *Sporze*, którym się teraz zajmujemy.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ HK, s. 363.

Trzeci Spór

W trzecim *Sporze fakultetów* Kant tłumaczy rolę filozofii w utrzymaniu zdrowia. Aby pomóc komuś żyć długo i zdrowo, Kant poleca filozofowanie jako „środek obronny przeciw wielu nieprzyjemnym uczuciom” i jako wartościowy stymulant mentalny. Zaangażowanie się w filozofię jest nawet lepsze, ponieważ „towarzyszy jej poczucie siły, które niedomagania cielesne starości może [...] wynagrodzić”²⁰. Tym o „ograniczonej inteligencji”, którym brak wymaganych zdolności do zajmowania się filozofią, Kant proponuje niemal równie mocny substytut: „bawienie się niczym, gdy umysł wolny jest od trosk” (PD, s. 40). Sugestię tę oparł na obserwacji, że „ci, których głównym zajęciem brak zajęcia, zwykle też późny osiągają wiek” (ibidem). Czy w przypadku zajmowania się filozofią, czy beztroskiego trawienia czasu, psychologiczne odwrócenie uwagi stało się Kantowskim *panaceum*. Jest to jego ulubiona terapia na bezsenność, podagrę, kurcze, ataki kaszlu i epilepsji.

Jeśli obszar medycznych problemów leczonych przez odwracanie uwagi zwiększył się od czasu *O leczeniu ciała przez filozofów*, zwiększył się także trybut, jaki ciało każe sobie płacić za myślenie. *Anorexia philosophica* wciąż jest brana pod uwagę w *Sporze*, i Kant ponownie ostrzega filozofów, aby nie myśleli w czasie spożywania posiłków. Ostrzega także przed jednoczesnym myśleniem i chodzeniem. Groźne dla zdrowia konsekwencje ignorowania ostrzeżeń Kanta są dobrze znane. Od samego początku filozofowie nie potrafili robić dwóch rzeczy naraz. Tales, ojciec zachodniej filozofii, wpadł w studnię, kiedy nierozważnie sędł, przemyśliwając w tym samym czasie na temat kosmosu (*Teajtet*, 174)²¹. Nawet Sokrates, który posiadał pozazdrosczenia godną zdolność do dobrego jedzenia, a potem rozprawiania o filozofii, nie mógł pójść do domu Agatona w czasie, kiedy myślał (*Uczta*, 174dn).

Nietzsche był najwyraźniej innej konstrukcji. Napominał: „Jak najmniej siedzieć; nie wierzyć żadnej myśli, która się nie urodziła na wolnym powietrzu i przy swobodnym ruchu”. (EH, *Dlaczego jestem tak światły*, 1). Dla Kanta, który kluczowy rozdział trzeciego *Sporu* zatytułował *O chorobliwym uczuciu*,

²⁰ PD, s. 40.

²¹ Sam Kant również odnosi się do tej anegdoty, tyle że wiąże z nią astronoma Tycho de Brahe, któremu woźnica miał powiedzieć: „Mój Panie, może się dobrze znasz na niebie, ale na ziemi jesteś głupi” (por. I. Kant, *Marzenia jasnowidzącego objaśnione przez marzenia metafizyki*, przeł. W.M. Kozłowski, [w:] idem, *Pisma przedkrytyczne*, Toruń 1999, s. 107.) – przyp. tłum.

płynącym z myślenia nie w porę [Unzeit], nie byłoby przypadku w tym, że perypatetyk Nietzsche napisał *Niewczesne [unzeitgemässe] rozważania*. Nietzscheańskie twierdzenie, że idea wiecznego powrotu objawiła mu się, kiedy „szedł lasami nad jeziorem” (EH, *Tako rzecze Zaratustra*, 1) także by Kanta nie zaskoczyła²². Kant ostrzega, aby nie myśleć w czasie spaceru, jeśli chce się uniknąć zawrotów głowy (PD, s. 55) i oglądania wiecznie kręcącego się świata.

Porzućmy jednak te dziwaczne diagnozy. Kant przestrzega nas przed myśleniem w czasie spacerów i spożywania posiłków, ponieważ w obu przypadkach umysł kradnie energię życiową organom, które w danej chwili najbardziej jej potrzebują. Konsekwencje tego przywłaszczenia sięgają od wyczerpania do hipochondrii i zawrotów głowy. „Lekarstwo” jest oczywiste: nie myśl, kiedy chodzisz; nie myśl, kiedy jesz. Podczas gdy dla przeciętnej osoby powstrzymanie się od myślenia nie stanowi większego problemu, naukowiec skazany jest na długie leczenie z niedobrego nałogu i musi podjąć „silne postanowienie zachowania w myśleniu diety” (ibidem).

Zdiagnozowanie Kantowskiej dekadencji na podstawie jego dwóch esejów o „drobnych sprawach”

Przypomnijmy, że dekadencja składa się z trzech elementów: (1) dekadent uznaje X za zdrowego; (2) w rzeczywistości X jest chory; oraz (3) dekadent sprowadza się do X. Punkty pierwszy i trzeci stosują się do Kanta. Kant uważa, że filozofia jest zdrowa, ponieważ oba jego teksty równają się filozoficznym zaleceniom. Równocześnie jednak fakt, że Kant napisał te eseje potwierdza, że jest on wciąż zaangażowany w filozofię, aktywność, jak zaraz pokażę, zaprzeczającą życiu na mocy własnych kategorii Kanta²³.

²² Jest mało prawdopodobne, że rzeczy miały się tak, jak twierdzi Nietzsche w tym i innych fragmentach *Ecce homo*. Dla dyskusji o tym konkretnym epizodzie, zob. D.F. Krell, D.L. Bates, *The Good European: Nietzsche's Work Sites in Word and Image*, University of Chicago Press, Chicago 1997, s. 5.

²³ W tym kontekście pożyteczne byłoby porównanie Kanta z Wittgensteinem. Podobnie jak Kant, Wittgenstein rozumie potrzebę wyzwolenia się od filozofii: „Właściwym odkryciem jest takie, które pozwoli przerwać filozofowanie, kiedy tylko zechcę” (*Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1972, § 133). Uznaje on też wagę związku między jedzeniem a myśleniem (zob. szczególnie § 593). Wittgensteinowi udaje się być może uniknąć dekadencji, gdyż jego projekt jest w sposób rozstrzygający anty-filozoficzny.

Podstawowym, choć nie sformułowanym wyraźnie założeniem Kanta w tych dwóch tekstach jest przyznanie, że filozofia jest wroga życiu, czy, mówiąc bardziej romantycznie, zaangażowanie w filozofię jest ryzykowaniem własnego życia. Przedstawiając swoją propozycję kuracji *anorexia philosophica*, Kant nie kwestionuje założenia, że filozofia jest szkodliwa. Zakłada on, że jest, i stara się zredukować związane z tym ryzyko. Rzeczywiście, jego lekarstwo na *anorexia philosophica* często jest równoznaczne z unikaniem filozofii. W końcu poleca on rozrywki dla umysłu: spotkania z innymi ludźmi, myśli, spaceru. Podczas gdy Mendelssohn i nieszczęśliwy dialektyk mogliby być symbolami powrotu do heroicznej wizji filozofii, mówiąc „wiemy, że filozofia jest niebezpieczna, ale jest ważna i warta zaryzykowania naszego życia”, Kant – nie. Dla Kanta jako autora dwóch omawianych tu prac powiedzenie czegoś podobnego jest równoznaczne z przyznaniem, że „filozofia niszczy życie” i „filozofia wspiera życie”, czego jego teoria etyczna zabrania.

Kantowskie napomnienie, że nie powinno się angażować w filozofię w trakcie jedzenia lub spacerowania, prowokacyjnie wskazuje na samo centrum wrogości filozofii wobec życia. Odżywianie i poruszanie się są najbardziej podstawowymi biologicznymi motorami każdej żywej istoty. A jednak filozofia, od której Nietzsche wielokrotnie żąda, aby służyła życiu, pozostaje w niezgodzie z tymi podstawowymi komponentami życia. Przypadki Mendelssohna i dialektyka ilustrują niebezpieczną prawdę Nietzscheańskiego ostrzeżenia, że zainteresowanie sprawami pozaziemskimi zmusza filozofów do zaniedbywania własnych ciał. Sam Kant jest przypadkiem zbliżonym do Mendelssohna, choć mniej ekstremalnym. Tak jak Mendelssohn, Kant zmarł w trakcie pisania obrony swoich metafizycznych poglądów.

Konkluzja

Mam nadzieję, że wykazałem, iż antyfundamentalny gambit Nietzschego, polegający na tym, że autoanaliza stała się źródłem jego teorii dekadencji, nie prowadzi do błędnego koła. Innymi słowy, Nietzsche nie jest jedynym dekadentem. Gdybyśmy zaakceptowali moją diagnozę i uznali Kanta za dekadenta, uprawomocniając tym samym Nietzscheańską radykalną diagnozę późnej nowoczesności – to jest, nas – jako dekadentkiej, z pewnością następnie pragnęlibyśmy się dowiedzieć, jak mogłaby wyglądać Nietzscheńska etyka. Nietzsche

nigdy nam tego nie mówi, częściowo ze strachu, że uczyniłoby to z niego kolejnego w długiej linii ulepszaczy ludzkości, którzy mimowolnie czynili nas gorszymi²⁴. Rzecz jasna także upadek w szaleństwo zablokował jego projekt. Opierając się na *Ecce homo*, chciałbym przedstawić krótki i spekulatywny szkic tego, co, jak myślę, mogłoby się stać etyką według Nietzschego. Uważam, że Nietzscheańska etyka obejmowałaby dwa elementy, mianowicie: (1) ponowne nauczenie się zwracania uwagi na ciało fizyczne oraz (2) stosowanie technik filozofii do samego siebie. Skoro Nietzsche daje nam przykład filozoficznej autoanalizy w *Ecce homo*, skoncentruję się na pierwszym punkcie: dostrojeniu się do ciała.

Chociaż pisząc o dekadencji Nietzsche używa medycznej terminologii, to dekadencja nie jest chorobą ciała fizycznego. Dekadencja rozwija się w ciele niewidzialnym czy funkcjonalnym, w cielesnych ośrodkach i impulsach²⁵. Ciało to położone jest „na szczycie” ciała widzialnego, według Nietzschego, uodpornionego na zepsucie. Gdyby ktoś potrafił ominąć zakażone ciało niewidzialne i zmierzyć rosnące bądź malejące zasoby wolicjonalne bezpośrednio w ciele widzialnym, zyskałby tym samym środek na przezwycięzenie dekadencji. Niestety, Nietzsche podaje tylko jeden przykład zastosowania tej techniki. Tłumaczy on swoją niezwykłą wrażliwość na zmiany klimatyczne, mówiąc, że „działania klimatycznej i meteorologicznej natury odczytuje z długiego doświadczenia na sobie jako na instrumencie bardzo czułym i niezawodnym” (EH, *Dłaczego jestem tak światły*, 2). Z tego przykładu trudno jednak wywnioskować, jak mogłaby wyglądać Nietzscheańska etyka. Lepszy przykład znajdziemy u Majmonidesa.

Majmonides nie wyemigrował poza dobro i zło – głównie to odróżnia go od Nietzschego – a mimo to opisuje on chorą na duszy osobę w sposób bardzo podobny do późniejszego Nietzscheańskiego opisu dekadenta. Skoro ludzie o chorych ciałach pragną tego, co sprawia im ból i cierpią ze zmysłowego pomieszania, to Majmonides twierdzi, że „ludzie o chorych duszach, to znaczy ludzie źli i ułomni, biorą złe rzeczy za dobre, a dobre za złe”²⁶.

²⁴ EH, przedmowa, I i ZB, *‘Ulepszacze’ ludzkości*.

²⁵ Zob. D. Pick, *Faces of Degeneration*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, s. 9 i M. Foucault, *Narodziny kliniki*, przeł. P. Pieniążek, KR, Warszawa 1999, rozdz. 9 *Widzialne niewidzialne*, s. 191–219.

²⁶ *Eight Chapters*, rozdział 3, s. 66.

Często przytaczany przykład ułomnych ludzi dotyczy osób, które, bagatelizując zdrowie, kierują się wciąż pragnieniem seksu²⁷. Niczym średniowieczny medyk, Majmonides przytacza przytłaczające statystyki: na każdy tysiąc śmierci mężczyzn, jedną przypisuje się „innym chorobom, [...] resztę spowodowała nadmierna kopulacja”²⁸. Opis upadku od seksualnego męstwa do śmierci jest szczególnie makabryczny:

Dopada [zakażonego] starość; jego siły słabną; jego oczy przyobleka mgła; nieprzyjemny zapach rozchodzi się z jego ust i pach; włosy na głowie, rzęsy i brwi wypadają; włosy na brodzie, ramionach i nogach rosną niepowstrzymanie; jego zęby wypadają²⁹.

Przyznając równocześnie, że stosunek seksualny może mieć, w ograniczonym zakresie, charakter terapeutyczny, Majmonides opisuje test, jaki każdy powinien przeprowadzić, aby sprawdzić, czy jego chora dusza pożąda potencjalnie fatalnego działania, czy też może odbyć stosunek z powodów terapeutycznych:

jego ciało jest zdrowe i bardzo silne; doświadcza on wielu bezwolnych erekcji, które trwają, kiedy odwraca on uwagę ku innym rzeczom; i kiedy odczuwa ciężar poniżej lędźwi, jakby jego jądra były mocno ściśnięte; i kiedy jego ciało jest rozgrzane³⁰.

Badanie to abstrahuje od *psyche*, która – jak wiedział Majmonides – mogłaby dać przyzwolenie na jednostkowy niezdrowy akt, błędnie sądząc, iż jest to działanie korzystne dla zdrowia. Techniki, jakie zaleca, ignorują emocje, czerpiąc miarę z własnego ciała, jakby jednostka była tylko instrumentem, żeby użyć Nietzscheańskiego języka.

Dostrojenie się do naszych ciał nie wyznacza wszakże kresu Nietzscheańskiej etyki. Jak ostrzega nas Platon w *Państwie* (405–410), medycyna może nas nauczyć, jak żyć, ale nie nauczy nas, jak żyć dobrze. Ostrze jego krytyki jest celniejsze w *Uczcie*, gdzie niefilozofujący lekarz Eryksimachos stwierdza, że głównym celem medycyny jest odkrycie sposobu na zniwelowanie niszczących skutków przejedzenia. Natomiast wiedza o tym, jakie życie winniśmy wieść wymaga filozofii. Druga część mojej spekulatywnej rekonstrukcji Nietzscheań-

²⁷ *The Regimen of Health*, rozdz. 4. Zob. także *Treatise on Asthma*, rozdz. 1: 3 i 10: 9.

²⁸ *Character Traits*, IV: 19.

²⁹ *Character Traits*, IV: 19. Zob. także *Guide III*: 33.

³⁰ *Character Traits*, rozdz. 4 § 19; zob. także rozdz. 3 § 2.

skiej etyki dotyczy filozofii autopsji. „Autopsji” nie w sensie badania zwłok, lecz w literalnym znaczeniu słowa: „widzeniu na własne oczy”. *Ecce homo* jest Nietzscheańską ilustracją właściwego użycia filozofii. Nietzsche bada swoje życie, kwestionując wszystko, rzucając wszystkiemu wyzwanie. Byłaby to szczególnie szczęśliwa odpowiedź Platonowi, gdyż Nietzsche, mimo że był fizycznie chory, utrzymywał, że żył dobrze, że rozkwitał. Zdrowie w najwyższym sensie rozkwitu ma w nieunikniony sposób coś z pierwszej osoby, do czego filozofia gwarantuje nam znaczący dostęp. Nietzscheański projekt uczynienia filozofii na powrót źródłem zdrowia jest zatem częściowo powrotem do Sokratejskiego zadania „poznaj samego siebie” – tyle że tym razem należy uczynić to, nie zadając sobie śmierci głodowej.

Z angielskiego przełożył TOMASZ SIECZKOWSKI