



DAWID MISZTAL
UNIwersytet Łódzki

INSTRUMENTALIZACJA NATURALIZMU W ANTROPOLOGICZNEJ REFLEKSJI NIETZSCHEGO¹

Na pierwszy rzut oka, ogólnym, jednoczącym zamysłem tematycznego zróżnicowania filozofii Nietzschego wydaje się krytyczna analiza kultury, ujawniająca konieczność redefinicji aksjologicznego statusu jej podstaw. Jednak przy bliższym rozpatrzeniu, ta różnorodna mozaika problemów okazuje się zorganizowana wokół jednego centralnego dla nietzscheańskiej myśli zagadnienia. Odsyłają one mianowicie do człowieka, jako głównego (choć oczywiście nie zawsze przywoływanego z imienia) przedmiotu, na którym w istocie skupia się zainteresowanie tej myśli: „[j]eśli dla Nietzschego wszystko, co do tej pory było ważne, traci na znaczeniu, to tym bardziej zależy mu na człowieku” [Jaspers 1997, 101]². Waga jaką Nietzsche przywiązuje do wszystkich poruszanych przez siebie kwestii jest więc prostą konsekwencją ich znaczenia dla problematyki antropologicznej. Poddawane są one intelektualnej obróbce tak długo i w takim wymiarze, jak jest to konieczne, by wydobyć z nich antropologiczny sens, po czym z reguły dochodzi do zaniechania ich dalszego

¹ Tekst jest zmodyfikowanym fragmentem rozprawy doktorskiej pt. *Z genealogii filozofii człowieka. Analiza źródeł i ewolucji wybranych koncepcji antropologicznych XIX i XX wieku*.

² Nie przypadkiem Jaspers w poświęconej filozofii Nietzschego monografii, po prezentacji egzystencjalnie ufundowanej metodologii swojego interpretacyjnego przedsięwzięcia, rozpoczyna właściwą ekspozycję myśli Nietzschego od omówienia nietzscheańskiej filozofii człowieka. Z kolei Peter Fitzsimons, powołując się na Nimroda Alaniego, jako jeden z zasadniczych wymiarów idei przewodniej refleksji Nietzschego wymienia „pedagogiczną antropologię”, czyli poszukiwanie warunków sprzyjających rozwinięciu tkwiących w człowieku szlachetnych potencji [Fitzsimons 2007, 63].

rozważania i przesunięcia uwagi ku nowym problemom w nadziei wykrycia w nich podobnych, tj. dotyczących specyficznie ludzkiego istnienia, treści [Schacht 2002, 267].

Rozpatrywana w tym świetle, filozoficzna praktyka Nietzschego wydaje się wspierać na fundamentalnym, hume'owskim przeświadczeniu, zgodnie z którym wszystko, co stanowić może przedmiot ludzkiego poznania oraz przedmiot ludzkich sądów (a zatem wszystko, co składa się na ludzką rzeczywistość), „zależy w pewnej mierze od nauki o człowieku” [Hume 1951, 1, 3]³. „Wszystko [bowiem], co jest dla nas rzeczywiste, co godne miłości i uwielbienia albo co nikczemne, dostępne jest nam ostatecznie jedynie w postaci człowieka i tylko w sposób, w jaki on doświadcza bytu” [Jaspers, 102]. Stąd też rozważanie jakiegokolwiek przynależącej do ludzkiego świata kwestii w oderwaniu od jej podstawowego, antropologicznego podłoża, musi, zdaniem Nietzschego, nieuchronnie rodzić błędy i nieporozumienia [Schacht, 267].

W prezentowanej pracy chciałbym się przyjrzeć sposobom, na jakie manifestuje się to fundamentalne dla filozofii Nietzschego przeświadczenie: jak jest rozumiane, jakie przybiera formy, jakie wyznacza się mu cele, i jakie obiera się dla ich realizacji metody. Aby ukazać te sposoby, wyjdę od tego, jak Nietzsche definiuje antropologiczne zadanie swej myśli. Następnie, podążając w kierunku wyznaczonym przez tę definicję, przyjrzę się funkcjonowaniu w jego refleksji naturalistycznej perspektywy interpretacyjnej, jako że to ona właśnie stanowi istotny element strategii realizacji tegoż zadania. Pozwoli to ujawnić kolejny (obok właśnie naturalizacji filozofii

³ Nie sugeruję, że sam Nietzsche postrzegał obecność tego przeświadczenia w swej myśli jako zadłużenie względem Hume'a, czy też rezultat świadomego nawiązania do myśli Szkota. Główne tezy tej ostatniej poznał Nietzsche najprawdopodobniej jedynie z drugiej ręki [Davey 2007, 153], a jedynym dziełem Hume'a, które posiadał i czytał, były *Dialogi o religii naturalnej*. „Według niemieckich instynktów oceny” refleksja Hume'a wydaje się Nietzschemu „zbyt powierzchowna” [Nietzsche 2003b, 36], wpisuje więc jej autora, obok Hobbes'a i Locke'a, w poczet angielskich filozofów (błędnie – wszak Hume był Szkotem), którzy „na ponad stulecie poniżyli pojęcie 'filozof' i umniejszili jego wartość” [Nietzsche 2001, 183]. Mimo to zbieżność ogólnej antropologicznej intencji, która podskórnie funkcjonuje w myśli Nietzschego, z tezami otwierającymi *Traktat o naturze ludzkiej* wydaje się nie budzić wątpliwości. W kwestii relacji między filozofią Hume'a a myślą Nietzschego por. też przywołany powyżej artykuł Davey'ego oraz pracę M. Warnock *Nietzsche Conception of Truth* (1978).

człowieka) komponent antropologicznego przedsięwzięcia Nietzschego oraz określić ich wzajemne relacje. Jak mam nadzieję wykazać, Nietzsche instrumentalizuje naturalistyczne kategorie interpretacyjne, 1) wykorzystując je do właściwego określenia przedmiotu dalszych badań antropologicznych, oraz 2) wpisując je w logikę swej krytyki metafizyki. Instrumentalizacja ta nadaje próbie naturalizacji filozofii człowieka status przedsięwzięcia wstępnego, przygotowującego grunt pod dalsze rozważania. W tym świetle antropologiczne zadanie filozoficznego projektu Nietzschego ulega redefinicji czy „przewartościowaniu”, zyskując ewidentnie egzystencjalne dookreślenie. Historyczne znaczenie Nietzschego dla dyskursu antropologicznego polega właśnie na próbie zamknięcia naturalistycznej i egzystencjalnej wykładni istoty ludzkiej w ramach jednego antropologicznego przedsięwzięcia.

W autointerpretacji Nietzschego sygnalizowana powyżej ogólna antropologiczna orientacja zyskuje doprecyzowanie nakazujące pojmować ją teminach zadania:

(...) trzeba znów wydobyć straszliwy tekst *homo natura*. Ludzką istotę z powrotem przełożyć na język natury; zapanować nad wieloma próżnymi i marzycielskimi interpretacjami i ubocznymi sensami, jakie dotychczas nagryzmołono i namalowano na tym wieczystym tekście *homo natura*; sprawić byśmy naprzeciw człowieka stanęli kiedyś tak, jak już dzisiaj, zahartowani dzięki dyscyplinie nauki, stajemy naprzeciw pozostałej natury, z nieulekłymi oczyma Edypa i z zalepionymi uszami Odysa, głusi na wabienia starych ptaszników metafizycznych, którzy nazbyt długo szeptali nam: „człowiek jest czymś więcej! człowiek jest czymś wyższym! człowiek inne ma pochodzenie!” – Może jest to osobliwe i szalone zadanie, ale jednak z a d a n i e – któż zaprzeczy! [Nietzsche 2001, 159].

Taka wstępna charakterystyka celów oraz narzędzi antropologicznie zorientowanej refleksji rodzić może wrażenie, że intencją Nietzschego jest filozoficzna rewindykacja opisowej postaci antropologii. W końcu to właśnie w jej ramach ujmowano człowieka przede wszystkim jako istotę wpisaną w porządek natury. To ona koncentrowała się na wyróżnieniu kolejnych aspektów naturalnego funkcjonowania człowieka (mechanicystycznego, fizjologicznego, psychologicznego), dostarczając tym samym poręcznych narzędzi do

jego deskryptywnej charakterystyki. Zatem wbrew krytykom, którzy wskazywali na nieadekwatny lub w najlepszym razie niewystarczający charakter naukowego opisu człowieka w kategoriach przyrodniczych, Nietzsche zdaje się pokładać nadzieje na właściwe określenie istoty ludzkiej właśnie na drodze badania podporządkowanego „dyscyplinie nauki”.

Pytanie, które w sposób *nomen omen* naturalny domaga się w tym miejscu rozważenia, to kwestia tego, czy Nietzsche istotnie postuluje w odniesieniu do człowieka rewaloryzację perspektywy naturalistycznej, a jeśli tak, to na czym miałyby ona polegać? Czy w wieku XIX – stuleciu burzliwego rozwoju nauk – ich naturalistyczna orientacja rzeczywiście wymagała szczególnych, rewindykujących czy propagujących ją zabiegów? Czy w obliczu procesu postępującej „naturalizacji” języka, wywołanego ówczesnymi sukcesami badań naukowych [Skarga 1975, 373], Nietzsche nie ulega jedynie dominującej tendencji, dając jej kronikarskie świadectwo raczej, aniżeli proponując nowe, metodologiczne rozwiązania?

Obecność naturalistycznej perspektywy w rozważaniach Nietzschego wydaje się kwestią bezsporną. Stanowi ona jeden z głównych elementów jego metodologicznego instrumentarium. Zarówno wnioski płynące np. z rozważań rzeczywistego znaczenia i genezy „metafizycznych przesądów” (w rodzaju pojęcia substancji, bycia czy podmiotu) jak i wyjaśnienia prezentowane w ramach dociekań poświęconych zagadnieniom z zakresu moralności czy też historii, lokowane są wewnątrz naturalistycznego horyzontu. Bycie, podmiot, substancja zostają w analizach Nietzschego rozszyfrowane jako projekcje ludzkiego umysłu [Nietzsche 2000, 52; 2003b, 184, 186, 190], będącego niczym innym, jak naturalnym instynktem, osadzonym w naszej cielesności tak mocno, że właściwie z nią tożsamym [Nietzsche 2003b, 188]; fundamentalne składniki moralności (np. nieczyste sumienie) są rezultatem patologicznej modyfikacji naturalnego instynktownego uposażenia, polegającej na tym, że składające się na owo uposażenie popędy, nie mogą liczyć na zaspokojenie na zewnątrz, zwracają się ku wnętrzu człowieka [Nietzsche 2003c, 62]; zainteresowanie historią zyskuje jako swoją przesłankę tezę antropologiczną *par excellence*, okazując się konsekwencją szczególnej, odmiennej niż u pozostałych zwierząt, naturalnej konstytucji człowieka, której integralnym składnikiem jest osobliwy zmysł, wzbogacający pole

naszej „percepcji” o historyczność [Nietzsche 2004, 65n]. Niemal każdorazowo określony pakiet naturalnych determinant stanowi dla Nietzschego rozstrzygającą metodę wyjaśniającą, zarówno wówczas, gdy bezpośrednio odnosi się do biologicznych uwarunkowań ludzkiego istnienia, kiedy milcząco te uwarunkowania zakłada, jak i wtedy, kiedy badając z pozoru odległe od biologii aspekty ludzkiego życia, „naturalizuje” język swoich analiz.

Podstawowa teza antropologiczna Nietzschego (a zarazem jego główne założenie interpretacyjne) mówi więc, że człowiek jest ze swej istoty podporządkowany przede wszystkim naturalnym mechanizmom. Stąd też w swych analizach konsekwentnie czyni zadość temu naturalistycznemu postulatowi, odmawiając istocie ludzkiej wyróżnionej pozycji w porządku natury i piętnując jej nieuzasadnioną dumę i pychę, z jakimi chełpi się swym człowieczeństwem wobec wszelkich form biologicznego istnienia, które – np. ze względu na swoje konstrukcje pojęciowe – uznaje za niższe [Nietzsche 2004, 64; por. 2003d, 20]. O tyle też przyjęta przez niego strategia eksplanacyjna nie może dziwić. Jeśli bowiem wszelkie zjawiska ludzkiego świata wpisywać się muszą w korpus nauk o człowieku⁴, które za swą centralną przesłankę przyjmują fakt naturalnego uwarunkowania, to i owe zjawiska muszą być wyjaśniane poprzez odniesienie do ich naturalnych determinant.

Wszelako wyodrębnienie tej części nietzscheańskiego aparatu metodologicznego skłania do wniosku, że nie stanowi on (zgodnie z sugestią zawartą w jednym z postawionych powyżej pytań) istotnego *novum* w podejściu do problematyki antropologicznej. Zarówno na tle wcześniejszych, jaki i późniejszych filozoficznych koncepcji ta naturalistyczna orientacja nie jest niczym szczególnym. Jej obecność zdaje się wpisywać w szersze zjawisko konsekwentnego transferu kategorii opisowych z obszaru nauk przyrodniczych na tereny dyscyplin humanistycznych. Symptomatyczna jest tu chociażby kariera pojęcia ewolucji, które po zdominowaniu dyskursu biologicznego błyskawicznie przeniknęło do filozofii, gdzie jego aplikacje pojawiają się w teorii poznania, psychologii, etyce, a także refleksji socjologicznej (ten sam los stał się zresztą udziałem innych pojęć o podobnym

⁴ „Wszystkie rzeczy widzimy przez głowę ludzką i głowy tej uciąć nie możemy” [Nietzsche 2003d, 19].

rodowodzie, jak chociażby organizm czy adaptacja). Ujmowana w tym świetle, myśl Nietzschego rzeczywiście jawi się jako konsekwencja tej samej kulturowej tendencji, która przesądziła o specyfice np. filozofii Spencera – koncepcji w bodaj najbardziej bezkompromisowy, czy raczej – jak najwyraźniej chce widzieć to Nietzsche – wręcz bezrefleksyjny⁵ sposób podporządkowującej całą ludzką rzeczywistość, prawom naturalistycznie pojmowanego rozwoju. Nietzsche zresztą sam uprawomocnia takie odczytanie genezy naturalistycznego ciężenia swego antropologicznego programu, gdy analizując zmiany, jakim na przestrzeni wieków ulegało rozumienie istoty ludzkiej, stwierdza że „dzisiejsze pojmowanie człowieka sięga dokładnie tak daleko, jak daleko pojmuje się człowieka jako maszynę” [Nietzsche 1999, 47], oraz że „na powrót postawiliśmy go między zwierzętami” [Nietzsche 1999, 46]. Innymi słowy, tym co dookreśla perspektywę ujmowania istoty ludzkiej, są mechanycyzm i naturalizm, a więc idee o żywotnym znaczeniu dla naukowego modelu wyjaśniania.

Jeśli więc wystąpienie Nietzschego miałoby mieć szczególną wagę dla kształtowania się antropologicznego dyskursu, to powyższe konstatacje nakazują przypuszczać, iż nie może ona być wiązana jedynie z postulatem prostego przekładu filozofii człowieka na terminy naturalizmu, skoro ten dokonywał się już od dawna. I tak jest w istocie, albowiem Nietzsche nie chodzi wcale o dosłowną translację „tekstu

⁵ Nietzsche zarzucał będzie Spencerowi przede wszystkim wypaczenia biologicznej perspektywy przy próbach formułowania w jej granicach moralnych konkluzji. Przyjmuje, że Anglik zdefiniował „dobro” w kategoriach „pożyteczności”, i uznaje takie podejście za psychologicznie prawdopodobne [Nietzsche 2003c, 17]. Wytyka jednak, iż spencerowskie rozumienie owej „pożyteczności” sprowadza się do jej funkcjonowania jako siły pacyfikującej instynktu panowania [Nietzsche 2003c, 57; zob. też: 2003b, 21]. Pożyteczność ma bowiem ukierunkowywać mechanizmy przystosowawcze tak, aby podporządkowywały one egoizm instynktów altruizmowi. Tymczasem, dla organizmu pożytecznym okazuje się najczęściej pozostawanie wiernym instynktownemu egoizmowi. W konsekwencji Nietzsche oskarża Spencera o niedostrzeżenie wagi konfliktu dla życia: „życie jest wynikiem wojny, społeczeństwo samo jest środkiem wojny...” [Nietzsche 2003b, 142] oraz niezrozumienie jego istoty [Nietzsche 2003c, 57] i piętnuje pogląd Anglika jako antybiologiczny, określając jego samego mianem *décandent* [Nietzsche 2003b, 142; zob. też: 2000, 101]. Należy jednak podkreślić, iż ten krytyczny stosunek Nietzschego do poglądów Spencera nie wyklucza możliwości, że obie koncepcje mogą być determinowane tym samym intelektualnym trendem, który najogólniej określić można „naturalizacją” słownika nauk humanistycznych.

homo natura”, albo też nie chodzi przede wszystkim o nią. Biologiczny, naturalny aspekt istnienia wydaje mu się po prostu bogatszy i bardziej uchwytne od duchowości czy umysłu, czego jednak nie należy postrzegać jako przesłanki dla rozstrzygnięcia o jego ostatecznym znaczeniu. Jest to raczej zalecenie metodologiczne, by naturalistyczne ujęcie człowieka stało się punktem wyjścia w poświęconych mu badaniach [Schacht, 270].

Aby dotrzeć do rzeczywistych intencji Nietzschego, należy pamiętać, że zarówno względem nauki, jak i filozofii zajmuje on postawę, którą cechuje wyraźna ambiwalencja. Jest ona o tyle istotna, o ile przesądza o tym, iż w nietzscheańskiej metodologii obie dziedziny funkcjonują w ramach czegoś, na kształt dialektycznego sprzężenia, wzajemnie neutralizując dzięki temu immanentne im, a niebezpieczne w ocenie Nietzschego założenia, procedury i konkluzje. Jeśli więc antropologicznym zadaniem ma być naturalistyczna reinterpretacja *conditio humana*, to nie dlatego, iżby prób takiego ujęcia człowieka rzeczywiście brakowało, lecz dlatego, że Nietzsche – obok właściwego punktu wyjścia refleksji poświęconej człowiekowi – widzi w naturalizmie poręczną kontrargumentację wymierzoną w filozofię nowożytną, wobec której pozostaje konsekwentnie nieufny.

Źródło tej nieufności jest conajmniej dwojakie. Po pierwsze, nowożytną refleksję wciąż jeszcze obciążają metafizyczne residua. Nietzsche rozwija więc ich rozbudowaną krytykę, w ramach której tradycyjne przeświadczenia metafizyczne (wyróżniające w strukturze bytu jakiś uprzywilejowany ontologicznie, poznawczo oraz aksjologicznie porządek i fundujące na nim rozróżnienia takie, jak prawda i fałsz, dobro i zło) zdemaskowane zostają jako błąd i samooszustwo [Nietzsche 2003d, 19; zob też: Deleuze 1998]. Zarazem poszukuje dla nich alternatywy, proponując ontologię ciągłej zmienności, stawania się, która znosi trwałość tradycyjnych metafizycznych dystynkcji⁶. Dezawuuje przy tym wartość tradycyjnych treści metafizycznych, jako całkowicie oderwanych od życia jednostki. Nawet ich hipotetyczna prawdziwość w niczym nie zmienia faktu, iż dla jednostkowego życia ich ewentualne poznanie jest „obojętniejszym

⁶ Niemniej, wyjaśniając całość rzeczywistości poprzez odniesienie jej do uniwersalnej, ukrytej sprężyny biegu rzeczy, wciąż jeszcze wpisuje się – paradoksalnie – w metafizyczny model myślenia [por. Davey, 168n.].

jeszcze niż dla żeglarza, gdy mu grozi niebezpieczeństwo burzy, poznanie analizy chemicznej wody” [Nietzsche 2003d, 20].

Po drugie, krytycyzm wobec nowożytnej tradycji filozoficznej wypływa też z konstatacji, że od błędów nie jest wcale wolna także ta jej część, która, przeniknięta ideałami oświecenia, wystąpiła z zasadną krytyką metafizycznych poglądów. Nietzschego zraza jej ślepe przywiązanie do ufundowanej na empirystycznych przesłankach racjonalności, zdradzające znamiona neofickiej żarliwości⁷. Stąd też, jakkolwiek docenia przeprowadzoną z jej pozycji krytykę religii oraz jej wkład w krystalizowanie się nowego ideału wiedzy naukowej, gani ją zarazem za skrywaną obecność „górnolotnej metafizyki”, manifestującą się w próbach „apologii poznania”, w nienaukowej chęci uczynienia znaczenia poznania w życiu człowieka jak największym [Nietzsche 2003d, 18]. Innymi słowy, rezygnując z roszczeń do absolutnej pewności, myśl oświeceniowa nieświadomie kompensuje sobie tę stratę, uznając, według Nietzschego, wypracowany w swoich ramach ideał poznania za quasi-absolut, ulegając tyranii własnej logiki.

Naturalistyczna wykładnia człowieka jest zatem przede wszystkim wymierzona w metafizycznie ugruntowane interpretacje *conditio humana*. Dlatego też identyfikacja sformułowania tej wykładni jako zadania pojawia się w kontekście sprzeciwu wobec nazbyt długiego okresu wsłuchiwania się w szept „metafizycznych ptaszników”. Ma ona zabezpieczyć antropologiczne próby przed niebezpiecznym dryfem w kierunku obecnych w intelektualnej tradycji fałszywych wyobrażeń istoty ludzkiej, takich, jak umysł, dusza, duch, świadomość, czy *ego cogitans*, nakierowując je na właściwy, zdaniem Nietzschego, obiekt antropologicznego zainteresowania: ożywioną i cielesną istotę, wielorako determinowaną, której doświadczenie przybierać może różnorodne formy. Wobec tego złożonego tworu, jakim okazuje się być ludzkie życie, wszystkie wypracowane przez tradycyjną metafizykę pojęcia jawią się Nietzschemu po prostu jako

⁷ Echa tego wrażenia wybrzmiewają w analizie fenomenu wzrastającego zaufania do nauki, jako zjawiska zaspokajającego w istocie religijną potrzebę, opartego na podobnych mechanizmach, co wiara. Nietzsche w odniesieniu do nauki stwierdza: „Widzimy, że i wiedza spoczywa na wierze, nie ma wcale żadnej wiedzy „nie uprzedzonej” [Nietzsche 2003a, 184], dostrzegając w tym powód, dla którego nauka tak niepostrzeżenie, tak łatwo, tak szybko wypełniać zaczyna w kulturze puste miejsce po Bogu.

abstrakcyjne i sztuczne [Schacht, 268]. Przeciw tym górnolotnym wyobrażeniom, podszeptom nakazującym dopatrywać się w istocie ludzkiej uszlachetniającego ją pierwiastka, jakiejś ekstraordynaryjnej, eterycznej instancji, za pomocą której mogłaby się ona wynosić ponad poziom swej biologicznej, historycznej, kulturowej i społecznej doczesności, Nietzsche wytacza lapidarne, sabotujące twierdzenie, zgodnie z którym „(c)złowiek jest to mały egzaltowany gatunek zwierzęcia” [Nietzsche 2003b, 119], nieodróżnialny właściwie od tej części przyrody, jaką zwykł uważać za względem siebie poślednią, ponieważ „jako gatunek w porównaniu z jakimkolwiek innym zwierzęciem nie przedstawia postępu” [Nietzsche 2003b, 229].

Co jednak miałyby przesądzać o fałszywości refutowanych przez Nietzschego ujęć? Dla jakich powodów należałoby odrzucić próby lokowania istoty człowieka np. w jego duszy czy świadomości? Innymi słowy, co decyduje o prawomocności proponowanej przez Nietzschego charakterystyki antropologicznej?

Formułując jej uzasadnienie, pozostaje on konsekwentnie w granicach paradygmatu naturalistycznego. Argumentem przesądającym o postrzeganiu antropologicznych propozycji wyrastających z tradycyjnej metafizyki w terminach fałszu, oszustwa czy błędu, okazuje się bowiem to, że opierają się one na mylnej interpretacji relacji między naturalnością, cielesnością, zwierzęcością człowieka a instaurowanymi przez krytykowane ujęcia, jako dystynktywne i esencjalne dla istoty ludzkiej, kategoriami. Celem właściwego przebadania ludzkiej zagadki, należy, zdaniem Nietzschego, uwolnić się od przeświadczenia o prymacie refleksyjności, duchowości wobec ich czysto biologicznego, organicznego podłoża i temu właśnie ma służyć „przekład człowieka na język natury”. To, co tradycja intelektualna zwykła określać mianem duszy czy świadomości nie jest bowiem w żadnym sensie pierwotne ani też bliższe istoty człowieka. Wręcz przeciwnie, ujmowane przez te pojęcia aspekty ludzkiego życia posiadają charakter zdecydowanie wtórny i to w dwojakim sensie. Po pierwsze, w kontekście ewolucji świata organicznego to, co świadome okazuje się wtórne, albowiem wykształciło się najpóźniej i jako takie stanowi najmniej dopracowany – a co za tym idzie relatywnie niebezpieczny – ewolucyjny wynalazek [Nietzsche 2003a, 38]. Po drugie, wtórność refleksyjności czy duchowości manifestuje się także ich podporządkowaniem potrzebom organizacji biologicznej, jako że

„(f)unkcje zwierzęce są przecież zasadniczo milion razy ważniejsze aniżeli piękne stany ducha i szczyty świadomości: te ostatnie są nadmiarem, o ile nie muszą być narzędziami tych funkcji zwierzęcych” [Nietzsche 2003b, 223]. Stąd też świadomość myślącego *ego*, to, co zwykle określa się mianem duszy (czy szerzej – duchowości) nie stanowi najwyższych i najistotniejszych przejawów ludzkiego życia, lecz jedynie instrumenty służące jego zachowaniu i rozwijaniu, a więc podporządkowane jego interesowi. Instrumenty, dodaje Nietzsche, nie posiadające wcale koniecznego charakteru, albowiem odkrycia z zakresu fizjologii i filogenezy uświadamiają nam powoli, że „(m)oglibyśmy (...) myśleć, czuć, chcieć, przypominać sobie, moglibyśmy również „działać” w każdym tego słowa znaczeniu: a mimo to nie potrzebowałyby to wszystko nam „dochodzić do świadomości”(…). Całe życie byłoby możliwe bez widzenia się niejako w zwierciadle: jak też istotnie i teraz jeszcze odgrywa się w nas bez tego odzwierciedlenia znacznie przeważająca część tego życia (...)” [Nietzsche 2003a, 194].

To, na co należy zwrócić uwagę w sposobie w jaki podstawowa antropologiczna intencja myśli Nietzschego jest realizowana to fakt, że proponowane przez niego naturalistyczne wyjaśnienia niemal zawsze koncentrują się na aspektach psychologicznych. Biologiczne uwarunkowanie człowieka zyskuje w nietzscheańskich dociekaniach potwierdzenie poprzez eksplorację ukrytego podłoża ludzkiej psychiki, zmierzającą do ujawnienia jego instynktownego, popędowego czy afektywnego charakteru. Właściwą wykładnią wszelkich elementów ludzkiego doświadczenia okazuje się zatem ich redukcja do tego, w czym Nietzsche widzi atomy życia psychicznego.

Tak właśnie skomponowany aparat analityczny każe Nietzschemu zakwestionować ducha, rozum, myślenie, świadomość, duszę, wolę, podmiot jako fikcje, których istnienie uzasadniane jest tylko ich użytecznością dla pewnego określonego gatunku zwierzęcego⁸ [Nietzsche 2003b, 185]. Ta sama metodologia przesądza też, że to właśnie ten ostatni winien być głównym przedmiotem zainteresowania antropologii.

Nie oznacza to jednak, że naturalistyczne odczytanie tekstu *homo natura* jest ostatecznym zadaniem antropologicznej refleksji.

⁸ Jest to oczywiście echo funkcjonalizacji i biologizacji rozumu, której przed Nietzschem dokonują m.in. Hume i Schopenhauer.

Zgodnie z przytaczaną intencją Nietzschego jest ona jedynie najbardziej obiecującym punktem wyjścia tych rozważań, a zatem początkiem pracy filozofa-antropologa. Nietzsche instrumentalizuje więc dzieloną z naukami psychologicznie zorientowaną naturalistyczną perspektywę. Naukową „wiedzę i psychologią posługuje się tylko jako środkiem” [Jaspers, 106], który wykorzystuje z jednej strony do obalenia wciąż żywych przeświadczeń starej metafizyki, z drugiej do dookreślenia właściwego ujęcia przedmiotu antropologii. Po tym doprecyzowaniu, ten ostatni wymaga jednak dalszego przebadania, dla którego horyzont naturalizmu okazuje się zdecydowanie za ciasny. Innymi słowy, antropologiczne przedsięwzięcie Nietzschego nie wyczerpuje się w odrzuceniu metafizycznie ugruntowanego ujęcia człowieczeństwa jako niezmiennej, ahistorycznej esencji. Wręcz przeciwnie, Nietzsche dokonuje tej refutacji nie po to, by ostatecznie rozstrzygnąć i zamknąć pole antropologicznych dociekań, lecz by je otworzyć. Przesuwa jedynie jego centrum i redefiniuje granice.

Wraz z realizacją wspomnianych dwóch zadań, perspektywa naturalistyczna ulega w pewnym sensie wyczerpaniu. Nie chcę przez to powiedzieć, że Nietzsche całkowicie ją porzuca. Kontynuacja antropologicznego namysłu w wyznaczonych przez nią granicach wymusza jednak przeprowadzenie wzbogacających ją modyfikacji. Zarówno w kontekście rozwijania się nietzscheańskiej filozofii człowieka, jak i jej znaczenia w rozwoju ogólnie pojętego antropologicznego dyskursu, jest to moment o tyle istotny, o ile ujawnia się w nim drugi komponent zasadniczej, antropologicznej intencji myśli Nietzschego. Otóż odczytanie tekstu *homo natura*, za pomocą którego Nietzsche „ogarnia w sposób obiektywny istnienie człowieka, ukazujące się wobec wszechświata i nieustannie przemieniające się pod względem psychologicznym”, staje się niejako warunkiem wstępnym dla ujęcia ludzkiej rzeczywistości w kontekście wolności człowieka jako dyspozycji do autokreacji, oraz w kategoriach treściowo nieokreślonej „wiary dotyczącej tego, czym powinien się stać człowiek przewyciężający samego siebie w świecie” [Jaspers, 103]. Oparte na dzielonych z nauką przesłankach poznanie rudymenarnych charakterystyk ludzkiego życia stwarzać ma możliwość podjęcia próby właściwego określenia wartości i sensu tegoż życia.

Nietzsche widzi w metodzie naukowej rodzaj prawdy, dostrzega jednak jej granice, a więc nie uznaje jej za prawdę absolutną. Pytanie o granice nauki nie zmierza do zniszczenia nauki: lecz wnika najpierw w samą istotę nauki. (...). Rozjaśnienie nauki prowadzi wtedy do jej źródła, do filozofii: prawdziwą przesłanką nauki jest pasja poznania; ta zaś jest filozofowaniem, a metody naukowe są jej narzędziami [Jaspers, 144].

W tym kontekście łatwo przewidzieć kierunek sygnalizowanych koniecznych zmian w nietzscheańskiej metodologii, uzupełniających optykę psychologizującego naturalizmu. Musi ona mianowicie zyskać coś na kształt negatywnego dookreślenia ze strony filozofii (zgodnie z zasugerowanym wcześniej dialektycznym sprzężeniem obu dziedzin w myśli Nietzschego). Wynika to chociażby z samego charakteru kompetencji tych dyscyplin. Istota i cel nauk wyczerpuje się w określonym ideale wiedzy, stąd też w ich granicach „szuka się poznania i niczego więcej – cokolwiek by miało z tego wyniknąć” [Nietzsche 2003d, 18]. Kluczową cechą nauk w kontekście antropologii okazuje się dla Nietzschego ich aksjologiczna neutralność⁹, wyrażająca się brakiem troski o ewentualne konsekwencje ich odkryć. Jest to ona tak istotna, ponieważ z jednej strony czyni ona naukową perspektywę przydatną jako narzędzie poznania rzeczywistej sytuacji człowieka w świecie, oraz krytyki zafałszowujących tę sytuację metafizycznych poglądów; z drugiej zaś przesądza o niemożliwości podjęcia w granicach nauk prób określenia wartości i znaczenia ludzkiego życia. Stąd też możliwe do wypracowania w ramach tej perspektywy wyniki wymagają dookreślenia ze strony filozofii, gdyż to właśnie ta ostatnia „chce tego, czego chce sztuka: życiu i działaniu nadać jak największą głębię i znaczenie” [Nietzsche 2003d, loc. cit.]. Filozof zaś jest tym, kto „domaga się od siebie sądu (...) nie w sprawie nauk, lecz w sprawie życia i jego wartości” [Nietzsche 2001, 128]. Jeśli więc w ramach filozofii rozwijana ma być refleksja antropologiczna (a w świetle przeświadczenia, iż „wszystko dostępne jest nam ostatecznie jedynie w postaci człowieka”, po prostu rozwijana być musi), to nie może się ona ograniczać do zadania „naturalizacji” ludzkiego życia, lecz musi je sproblematyzować na płaszczyźnie aksjologicznej.

⁹ „Poznanie naukowe niezdolne jest do wyznaczenia jakichkolwiek celów w życiu. (...). Nawet zbawienie przez naukę nie jest naukowo pewne” [Jaspers, 142].

To sprzężenie nawiązującej do odkryć nauki, naturalistycznej interpretacji człowieka z filozoficzną refleksją znajduje jednak również głębsze uzasadnienie w nietzscheańskiej epistemologii. Niepodejmując próby dogłębnej ekspozycji tej ostatniej, warto w tym kontekście wskazać na jej trzy zasadnicze elementy. Po pierwsze, metodologia antropologicznej refleksji Nietzschego stanowi odzwierciedlenie jego poglądów teoriopoznawczych ponieważ określenie początkowego zadania antropologii jako naturalizacji człowieka odsyła do naturalnych, możliwych do zaobserwowania zachowań. Tym samym zadanie to współbrzmi z przekonaniem, że właściwym punktem wyjścia wszelkich dociekań są dane empiryczne. Nietzsche odrzuca możliwość wywiedzenia prawdziwych twierdzeń na temat istoty ludzkiej w oparciu o jakąkolwiek apriorycznie ufundowaną argumentację. Przyjmuje raczej empirystyczny punkt widzenia: jedyna procedura poznawcza, z którą można wiązać jakieś nadzieje, to ciągły wysiłek interpretacji i konfrontowania wielości empirycznie dostępnych świadectw, twierdzeń, opinii [Richardson 1996, 284].

Po drugie, wprowadzenie nowej optyki umożliwiane i uzasadniane jest przez jedynie hipotetyczny status formułowanych twierdzeń. Nietzsche traktuje je przede wszystkim jako interpretacyjne hipotezy, ponieważ jako wyrosłe z obserwacji nie mogą rościć pretensji do apodyktycznej pewności, przysługującej rzekomo tezom, odsyłającym do swojego domniemanego, apriorycznego fundamentu. Właśnie brak tego ostatniego nakazuje Nietzschemu pytać m.in. o wartość woli prawdy¹⁰, oraz decyduje o niemożliwości uprzywilejowania jakiegokolwiek punktu widzenia oraz absolutnego uzasadnienia wypływających z niego konkluzji. Rezygnacja z tego konstruktu pozbawia też filozofa sposobności skorzystania ze strategii klarownej i uporządkowanej argumentacji. Zmusza raczej do rozwinięcia procedury wzajemnej konfrontacji oraz selekcji prezentowanych tez w oparciu o kryteria o wiele trudniej uchwytnie, aniżeli poprawność logiczna [Richardson 1996, 285].

Taka procedura – po trzecie – uniemożliwia postrzeganie rezultatów refleksji jako ostatecznie zamkniętych, wyczerpujących czy zupełnych. Nie wyklucza tym samym możliwości ich redefinicji,

¹⁰ „Założmy, że chcemy prawdy: dlaczego nie nieprawdy raczej? I niepewności? A nawet niewiedzy?” [Nietzsche 2001, 27].

modyfikacji czy nawet zarzucenia. Wręcz przeciwnie, możliwość taką *implicite* się tutaj zakłada. Prawdziwość tych fragmentarycznych, cząstkowych twierdzeń sprowadza się do możliwości ich syntezy i skazana jest na tymczasowość – stanowi jedynie prowizorium prawdziwości – gdyż zawsze charakteryzuje ją niekompletność. Poza możliwościami człowieka pozostaje bowiem zsyntetyzowanie wszystkich możliwych perspektyw poznawczych (czy ściślej – interpretacyjnych) [Richardson, 286], a tylko taka synteza zasługiwać by mogła na miano prawdziwości *par excellence*, nie obejmowanej, nie relatywizowanej żadnymi zastrzeżeniami.

Zatem w kontekście metodologicznym, połączenie w refleksji Nietzschego naturalistycznej charakterystyki człowieka z filozoficznym poszukiwaniem wartości i sensu ludzkiego życia jest zabiegiem zmierzającym do wzajemnego uprawomocnienia i uzupełnienia obu perspektyw. Nie może więc dziwić, że realizacji postulatu naturalizacji człowieka nieodłącznie towarzyszą treści wykraczające poza wąskie pojmowanie naturalizmu.

Tę grę różnych perspektyw widać chociażby przy bliższym rozpatrzeniu zwierzęcości człowieka. Uznanie istoty ludzkiej za zwierzę staje się w kontekście zadania jej naturalizacji niemalże nietzscheańskim dogmatem. Niemniej jednak tę naturalistyczną charakterystykę interpretuje Nietzsche nader dwuznacznie. Z jednej strony animalny charakter ludzkiej natury przesądza o bezwzględny przypisaniu człowieka do świata zwierzęcego, o niemożliwości wyróżnienia go w ramach tego porządku. Z drugiej jednak, wciąż ponawiane analizy natury człowieka nadają jego zwierzęcości rys szczególnie, czyniąc go od pozostałych zwierząt zasadniczo odmiennym. Dwuznaczność ta zaznacza się już w *Niewczesnych rozważaniach*, gdzie rozpoznanie nauki „o braku wszelkiej kardynalnej różnicy między człowiekiem i zwierzęciem” jako prawdziwej [Nietzsche 2004, 112], poprzedza antropologiczna analiza, w ramach której człowieka, jako zwierzę historyczne, przeciwstawia się pozostałym zwierzętom [Nietzsche 2004, 64]. Podobnie niejednoznaczne ujęcie odnaleźć także można w *Wiedzy radosnej*, gdzie człowiek okazuje się – owszem – zwierzęciem, o tyle jednakże od innych różnym, o ile jako dodatkowego warunku swej egzystencji potrzebuje wiary w sens swojego istnienia [Nietzsche 2003a, 31]. Tę potrzebę zaspokajają wiarą w byt absolutny. Wszelako wiara ta oswaja i uwewnętrznia instynkty, przez co człowiek

– jakkolwiek wciąż zachowuje zwierzęcą naturę – staje się zwierzęciem wynaturzonym, chorym, bo łagodnym i stadnym [Nietzsche 2003a, 193]. Wreszcie jest także człowiek zwierzęciem „najbardziej dzielny, najbardziej podstępny, najbardziej wytrwały” [Nietzsche 2000, 93], a zarazem „zwierzęciem najbardziej nieudatnym, najbardziej chorowitym, które najniebezpieczniej zbłądziło i odeszło od swych instynktów – jakkolwiek, dzięki temu wszystkiemu [jest] zwierzęciem najbardziej interesującym!” [Nietzsche 1999, 47].

Powyższe przykłady dowodzą, jak pojemną i plastyczną kategorią okazuje się dla Nietzschego naturalizm. Jako narzędzie krytyki antropologicznych konsekwencji metafizyki, redefiniuje on rozumienie istoty ludzkiej. Zarazem jednak sam także ulega czemuś na kształt redefinicji. Polega ona nie tylko na przytoczonym wykorzystaniu pojęcia zwierzęcości, ale też np. na szczególnym pojmowaniu sfery instynktów. W jego ramach Nietzsche prezentuje niezwykle rozbudowaną i wyczerpującą „typologię” ludzkich popędów, przyjmując jako kryteria ich wyróżniania rozmaite aspekty funkcjonowania i manifestowania się ich w życiu¹¹. O bogactwie tej typologii przesądza także to, iż nie redukuje ona znaczenia i działania instynktów do naturalnego, tj. biologicznego (wrodzonego) pakietu potrzeb i nieświadomie realizowanych schematów zachowań, lecz obejmuje także te działania, które jakkolwiek wyuczone, nie wymagają przy ich podejmowaniu i realizacji angażowania świadomości [Schacht, 280]. Nietzsche bynajmniej nie chce tym samym zarysować i utrwalić tradycyjnej, radykalnej opozycji między tym, co świadome, a aktywnością sterowaną przez instynkty. Rozumienie tych ostatnich ulega bowiem rozwinięciu także w tym sensie, że przypisana im zostaje kontrola nie tylko nad nieświadomym czy odruchowym działaniem, lecz również nad świadomym myśleniem: „„świadomość” nie jest w jakimś zasadniczym znaczeniu przeciwstawna działaniom instynktownym – większą częścią świadomego myślenia (...) potajemnie kierują (...) instynkty” [Nietzsche 2001, 29].

Co więcej, podążając konsekwentnie tym tropem, Nietzsche wzbogaca naturalistyczną wykładnię *conditio humana* także o pojęcia

¹¹ „Nazwy popędów są niezliczone: potrzeba przyjemności, potrzeba walki, wola władzy, pęd ku śmierci, wola prawdy, pęd poznania, potrzeba spokoju, instynkt stadny, i tak dalej” [Jaspers, 111].

zakwestionowane wcześniej ze względu na ich metafizyczny rodowód. Jako błędne jawi mu się bowiem lokowanie antropologicznego dyskursu w granicach wyznaczanych przez postkartezjański dualizm ciała i duszy. On także stanowi metafizyczne residuum i jako taki wymaga unieważnienia. Nadziei na jego przewyciężenie nie można jednakże wiązać z jednoznacznym rozstrzygnięciem, uprzywilejowującym (na drodze uznania ontologicznej lub/i aksjologicznej prymarności) którykolwiek z członów tej opozycji. Po pierwsze bowiem, alternatywa implikowana przez to rozróżnienie jest po prostu fałszywa: człowiek nie jest wyłącznie *res cogitans*, tak jak również nie jest tylko *res extensa*. Jedno jest nieodłączne od drugiego, a podział między nimi jest sztuczny. Po drugie zaś, rozstrzygnięcie takie, miast znosić, w istocie konserwowałoby tylko ten dualistyczny paradygmat. Określając naturalizm jako punkt wyjścia, a następnie równoważąc go dzięki refleksji aksjologicznej, Nietzsche ma nadzieję uniknąć redukcjonizmu, zarówno tego dokonywanego pod szyldem materializmu, jak i jego idealistycznego przeciwieństwa [Schacht, 271]. Dlatego też, będąc świadomym materialistycznej przesłanki naturalizmu, zauważa, że „wcale nie potrzeba się (...) pozbywać samej „duszy” i wyrzekać jednej z najstarszych i najczcigodniejszych hipotez, jak to się zwykle przydarza niezdarnym naturalistom, którzy ledwie się tkną „duszy”, a już ją gdzieś gubią” [Nietzsche 2001, 38].

Zgodnie zatem z metodologicznym zaleceniem weryfikowania rozmaitych perspektyw w syntetyzujących ujęciach, właściwą (a w każdym razie wartą rozpatrzenia) wykładnią kondycji ludzkiej, byłaby raczej jej interpretacja w terminach duszy rozumianej jako pewien agregat rozmaitych organicznych sił, a więc jako nierozzerwalnie związanej z cielesnością człowieka, zmiennej i przemijającej tak jak ona.

Droga do nowych, subtelniejszych ujęć (...) stoi otworem: a pojęcia, takie jak „śmiertelna dusza” czy „dusza jako podmiotowa wielość”, czy „dusza jako struktura społeczna popędów i uczuć”, uzyskają w nauce prawo obywatelstwa [Nietzsche 2001, 38].

Wzgbogacającej redefinicji ulega w tym świetle nie tylko naturalizm, lecz także antropologiczne zadanie, które zostało pierwotnie w jego kontekście określone. Nietzsche przyznaje, że on także postuluje „powrót do natury”, zarazem jednak zwraca uwagę na

nieścistość tego sformułowania. W istocie bowiem nie o powrót tu chodzi, nie o „ruch wstecz, lecz w górę – ku wyżynnej, wolnej, nawet straszliwej naturze i naturalności, takiej, która igra i której wolno igrać wielkimi zadaniami” [Nietzsche 2000, 113]. Tu właśnie wypełnia się rola naturalizmu jako punktu wyjścia filozoficznej antropologii: wysiłek, by „(l)udzką istotę z powrotem przełożyć na język natury” okazuje się trampoliną, dzięki której wykroczyć można ku naturze wyższej.

Co ciekawe, możliwość takiego wykroczenia znów wyrasta z quasi-naturalistycznej charakterystyki antropologicznej, skoro ujawnia ona, iż „człowiek jest jeszcze nie ustalonym zwierzęciem” [Nietzsche 2001, 83]. Właśnie ta szczególna kondycja umożliwia zarówno człowiekowi w jego konkretności, jak i Nietzschemu jako antropologowi, wędrówkę w górę, ku wyższej naturalności [Jaspers, 106]. Ona też pozwala zaobserwować granicę między naturalistycznym i aksjologicznym komponentem antropologii Nietzschego. O ile ten pierwszy pozwala ująć człowieka jako zwierzę z dyspozycją do autokreacji¹², o tyle drugi zwraca się ku sposobom realizacji tej dyspozycji – pyta, „co można by jeszcze, pod warunkiem zgromadzenia sił i wzmożenia zadań, wyhodować z człowieka, (...) jak człowiek jest jeszcze nie wyczerpany w największych możliwościach”¹³ [Nietzsche 2001, 122n].

¹² „Nietzsche sam zaprzecza na płaszczyźnie psychologicznych faktów „niezmienności charakteru” i potępia „wiarę większości ludzi w siebie jako dokonane spełnione fakty” [Jaspers, 129].

¹³ To funkcjonowanie obu wyróżnionych komponentów przywodzić może na myśl Kanta projekt antropologii w ujęciu pragmatycznym, gdzie *Charakterystyka antropologiczna* niejako przygotowuje grunt pod antropologię „właściwą”, czyli odpowiadającą na pytanie o powinność ludzkości jako rozumnego gatunku. Podobieństwo to jest jednak powierzchowne. W przeciwieństwie bowiem do pogłębionej psychologicznej analizy, jaką prowadzi Nietzsche wychodząc z naturalistycznego punktu wyjścia, by dzięki temu właściwie określić przedmiot antropologicznej refleksji, Kantowska typologia charakterów jest „szkołą życia” w sensie czegoś, na kształt *savoir-vivre*'u – stanowi bez mała odpowiednik kartezyjańskiej tymczasowej moralności dla czytelnika, który nie poznał, nie zgłębił jeszcze powinności ludzkości jako rozumnego gatunku. Ponadto, rozpatrując człowieka przez pryzmat jego możliwości (w Kantowskiej nomenklaturze w kontekście tego, co człowiek może i co powinien z siebie uczynić) Nietzsche nie odnosi go – w przeciwieństwie do Kanta – do jakiegokolwiek uniwersalnej racjonalnej instancji.

O rozpoznaniu człowieka jako istoty, która poza zmiennością wynikającą z oddziaływania czynników zewnętrznych charakteryzuje się także mocą autokreacji przesądza psychologiczna analiza, ujawniająca takie przejawy życia psychicznego jak ocenianie czy wartościowanie. W genealogicznych rozważaniach Nietzschego te istotne formy aktywności człowieka zawłaszczone zostają jednakże przez moralność [Nietzsche 2003c, 43]. Dlatego też rozwija rozbudowaną analizę fenomenu moralności. Do najistotniejszych antropologicznych hipotez tej analizy należy myśl, że to moralność właśnie wykształciła wspomniany wcześniej instynkt domagający się absolutnego sensu, powodując wynaturzenie istoty ludzkiej, skarcenie jej mocy autokreacji. Stąd też Nietzsche atakuje jakiegokolwiek rozszczenie do bezwarunkowości (zwłaszcza jeśli przybiera ono postać postulatów moralnych) [Jaspers, 113] jako hamujące możliwości do osiągnięcia przez człowieka stopień rozwoju, poziom „wolnej naturalności”.

Nietzsche niezwykle sugestywnie odmalowuje obraz człowieka owładniętego potrzebą usensownienia swej egzystencji. To w tym kontekście właśnie pojawiają się przytaczane już diagnozy nieudatności, wynaturzenia, słabości, choroby, zniewolenia, zbłądzenia. Człowieka w rzeczy samej definiują bowiem właśnie błędy, na tym w istocie polega jego choroba:

Człowieka wychowały własne błędy: widział on się najpierw zawsze tylko niezupełnie, po wtóre przypisywał sobie zawsze zmyślane właściwości, po trzecie odczuwał stosunek swój do zwierząt i natury wedle fałszywej hierarchii, po czwarte wynajdywał sobie coraz nowe tablice wartości i uważał je przez czas pewien za wieczne i bezwarunkowe [Nietzsche 2003a, 106. Zob. też: Jaspers, 105].

Widać wyraźnie, iż sens tej antropologicznej diagnozy jest trojaki. Po pierwsze, opisuje ona genealogię współczesnej kondycji ludzkiej, czy też sposób samorozumienia przez człowieka swej sytuacji w świecie. Po drugie, stanowi skrótową, krytyczną prezentację ogólnych założeń, funkcji i celów dotychczasowych form antropologicznego namysłu. Po trzecie wreszcie, jest równie lapidarnym ujęciem antropologicznego programu samego Nietzschego: sięgnięcie po perspektywę naturalistyczną odkłamać ma fałszywy

stosunek człowieka do zwierząt i natury, a jej wpisanie w krytykę metafizyki i moralności ma – odpowiednio – oczyścić człowieka z przypisanych mu fikcyjnych właściwości oraz uwolnić go od przekonania o potrzebie bezwarunkowych kodeksów moralnych; z kolei sprzęgnięcie naturalistycznej interpretacji *conditio humana* z filozoficzną próbą określenia wartości życia zmierza do wzbogacenia cząstkowego i fragmentarycznego dotąd ujęcia człowieka.

BIBLIOGRAFIA

- Davey, N. (2007). *Nietzsche i Hume o jaźni i tożsamości*, [w:] „Nowa Krytyka” 20/21, s. 149-171.
- Deleuze G. (1998), *Platon i pozór*, [w:] „Principia” XXI-XXII, s. 59-74.
- Fitzsimons, P. (2007). *Nietzsche, Ethics and Education. An Account of Difference*, Rotterdam: Sense Publishers.
- Hume D. (1951) *Traktat o naturze ludzkiej*, Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- Jaspers, K. (1997). *Nietzsche. Wprowadzenie do jego filozofii*, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Nietzsche, F. *Antychrześcijanin*, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS
- Nietzsche, F. (2000). *Zmierzch bożyszcz, czyli jak się filozofuje młotem*, Kraków: Wydawnictwo A.
- Nietzsche, F. (2001). *Poza dobrem i złem*, Kraków: Wydawnictwo A.
- Nietzsche, F. (2003a). *Wiedza radosna*, Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Nietzsche, F. (2003b). *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Nietzsche, F. (2003c). *Z genealogii moralności*, Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Nietzsche, F. (2003d), *Ludzkie, arcyłudzkie*, Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Nietzsche, F. (2004). *Niewczesne rozważania*, Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Richardson J. (1996). *Nietzsche's system*, New York: Oxford University Press.
- Schacht, R. (2002). *Nietzsche*, New York: Routledge.
- Skarga B. (1975). *Kłopoty intelektu. Między Comte'em a Bergsonem*, Warszawa: PWN.

Warnock, M. (1978). *Nietzsche Conception of Truth*, [w:] Pasley, M. (red.), „Nietzsche Imaginary and Thought”, London: Methuen, s. 33-63.

ABSTRACT

INSTRUMENTALIZATION OF NATURALISM IN NIETZSCHE'S ANTHOLOGICAL REFLECTION

The paper presents anthropological issues as one of the main topics of Nietzsche's philosophy. I begin with how Nietzsche defines the goals of his anthropological reflection and then I identify the perspective of naturalism as its central interpretational tool. Subsequently I try to show how it is instrumentalized in order to develop correct – according to Nietzsche – characteristics of human being, and as a mean of Nietzsche's critique of metaphysics. In this way conceiving man as "homo natura" allows to reflect on human in axiological context not limited by old metaphysical beliefs. This attempt of combining naturalistic dimension with axiological one determines specific character and importance of Nietzsche's anthropology.

KEYWORDS: Nietzsche, anthropology, naturalism, human.

SŁOWA KLUCZOWE: Nietzsche, antropologia, naturalizm, człowiek.