

CZŁOWIEK W MYŚLI NOWOŻYTNEJ

Ks. Edward Sienkiewicz

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego
Szczecin–Koszalin

Zainteresowanie człowiekiem, które jest równie wczesne jak on sam, poszukujący nieustannie coraz lepszego zrozumienia swojej rzeczywistości, pozwoliło rozwinąć się różnym tradycjom. Niektóre z nich wyraźnie poszukiwały sposobów uniwersalistycznego ujęcia bytu ludzkiego, nie izolując go od otaczającego świata i w powstających na ich gruncie koncepcjach starając się uwzględnić wszystkie wymiary jego egzystencji. Inne z kolei nie przejmowały się aż tak bardzo dość wyraźnym przecież dążeniem człowieka do jak najbardziej pełnego opisu otaczającej go rzeczywistości. Wszystkie jednak przygotowały i w jakimś sensie umożliwiły najbardziej współczesne ujęcia ludzkiej osoby, jakie wypracowano na gruncie filozofii, coraz wyraźniej odnoszonej do innych nauk, które z niej właśnie wyodrębniały się w procesie coraz bardziej wnikliwego poznawania świata oraz człowieka. Proces ten miał naturalnie wiele, bardziej lub mniej charakterystycznych etapów. Wśród nich wypada zauważyć m.in. etap nazywany epoką nowożytną. I nie tylko dlatego, że o koncepcji bytu ludzkiego i wyłaniających się z niej konsekwencji mówią nam najwięcej jej dzieje. Z upowszechniającym się wówczas sposobem myślenia o człowieku i wynikającymi stąd rozstrzygnięciami wiązano wielkie nadzieje, przede wszystkim jeśli chodzi o rozwiązanie najbardziej nurtujących człowieka problemów. Jak się jednak okazało, ambitnym wyzwaniom towarzyszyły poważne zagrożenia, z którymi nie zawsze potrafiono sobie poradzić.

I tak charakteryzujące epokę nowożytną odkrycia geograficzne oraz naukowe, które dały początek wielu wynalazkom, zmieniającym w dużym stopniu

codzienną egzystencję ludzką i dotychczasowy obraz świata, wpłynęły także na nowy sposób patrzenia na człowieka. Towarzyszące temu zafascynowanie, nieco inaczej postrzeganymi odtąd możliwościami poznawczymi, technicznymi i ponownym odkryciem starożytnej myśli oraz kultury greckiej i rzymskiej rozpoczęło nowy okres w myśli antropologicznej. Przyczyniło się również do powstania nowej filozofii o charakterze antropocentrycznym. W związku z tym pojawiły się też nowe sposoby filozofowania, a człowiek jakby na nowo uwierzył w swoje wielkie umiejętności, utwierdzając się coraz bardziej w przekonaniu o możliwości dotarcia do istoty poznawanej rzeczy.

Trudno się zatem dziwić, że coraz częściej zadawano pytania o samą naturę bytu ludzkiego; o jego początek, sens i cel istnienia, a także o znaczenie w życiu człowieka wartości religijnych, szczególnie w kontekście jego relacji do otaczającego świata i innych osób. W konsekwencji renesans zaowocował dwoma tendencjami: dążącym do odejścia od dotychczasowych sposobów ujmowania i rozumienia człowieka nowoczesnym humanizmem oraz chęcią zachowania, a przynajmniej uwzględnienia w tym, co nowe, dawniej wypracowanych rozwiązań dotyczących świata i osoby ludzkiej. Toteż właściwe dla tego okresu koncepcje oraz wizje bytu ludzkiego były dość polemiczne. Człowiek postrzegał siebie jako wezwanego i zdolnego zarazem do przekraczania dotychczasowych granic, potwierdzając w ten sposób swoją wyjątkowość w otaczającym go świecie i zarazem swoją godność. W epoce nowożytnej wzrastała więc świadomość podmiotowości człowieka, jego dynamizmu i zdolności kreacyjnych.

Świat wartości humanistycznych i ogólnoludzkich

W nurt ten dobrze wpisuje się ze swoją pracą i swoimi poglądami Giovanni Pico della Mirandola (1563–1594), który żył i tworzył we Florencji. Jego główne dzieło, w którym zawarł poglądy antropologiczne, zostało zatytułowane *Mowa o godności i wolności człowieka*. Myśl tego filozofa charakteryzuje się wyraźnym duchem oświecenia. Poza tym Mirandola eksponuje znaczenie wartości religijnych w życiu człowieka. Trzeba jednak zauważyć, że nie mówi on o religijnych wartościach w znaczeniu ściśle chrześcijańskim, ale o religijności w znaczeniu bardziej ogólnym, właściwym każdemu człowiekowi, niezależnie od religii, w której został wychowany. Nazywa te wartości również humani-

stycznymi oraz ogólnoludzkimi. Postulował także połączenie trzech wielkich systemów religijnych, które dostrzegał w religii starożytnych Greków, religii chrześcijańskiej i żydowskiej. Pierwszeństwo – jego zdaniem – powinno przysługiwać tradycji greckiej, charakteryzującej się wypracowaniem specyficznej myśli antropologicznej¹

W naturze ludzkiej – jak twierdził – tkwią wprost nieograniczone możliwości rozwoju i metamorfozy w stosunku do świata, w którym człowiek żyje i się rozwija. Sens stworzenia i istnienia człowieka widzi w jego dynamizmie, aktywności i zdolności tworzenia. Przy czym człowiek – tworząc – nie tylko przekształca i zmienia otaczający go świat, ale także realizuje siebie. Argumentację na rzecz swojej koncepcji wznoszenia się człowieka i nieustannego doskonalenia się czerpie z Biblii, odwołując się do obrazu powierzenia przez Boga Adamowi ziemi z nakazem kształtowania jej współczesnego oblicza² W samym człowieku doszukuje się nieskończoności i wieczności, jako należących do jego natury elementów, w które został „wyposażony” Nie ma tu jednak, w przeciwieństwie do średniowiecznych ujęć, wyraźnego odniesienia do transcendencji. Według Mirandoli człowiek wieczny i nieskończony to człowiek w swojej immanencji – *Deus in terris*. Trudno także odnaleźć w tej wizji kontynuację myśli starożytnych Greków, mimo że jej autor często powołuje się na Platona³

Choć Mirandola podkreśla w człowieku niespożyte możliwości twórcze, jego koncepcja ostatecznie ogołaca człowieka z podstawowych wartości, stanowiących podstawę jego rozwoju oraz godności. Nasycona jest także wątpliwością co do możliwości odkrycia przez człowieka najgłębszego sensu istnienia. Możliwości rozwoju oraz twórcze zdolności nie mają bowiem u niego żadnego wyraźnego celu poza sobą i rozbijają się o samotność tworzącego człowieka. Ograniczony wymiar społeczny i brak elementów systemowych, wspólnotowych nie stwarza żadnej możliwości włączenia się człowieka w cały zespół obiektywnych, rządzących światem praw, które dotyczą wszystkich⁴

¹ J. Bitner, *Filozofia człowieka. Zarys dziejów i przegląd stanowisk*, Łódź 1997, s. 48–49.

² Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 305.

³ E. Monnrejhahn, G.P. Mirandola, *Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des italienischen Humanismus*, Milano 1960.

⁴ B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, Opole 2002, s. 187.

Pewność i niezawodność

Z kolei Rene Descartes (1596–1650), tworzący w tym okresie, uznawany jest za ojca nowożytnej filozofii. Żył i tworzył we Francji i w Holandii. Głównym wątkiem treściowym i metodologicznym tego myśliciela była bez wątpienia antropologia. Dążył przy tym do wypracowania metody, która obowiązywałaby i przynosiła efekty we wszystkich naukach, integrując ich wyniki w jedną całość wiedzy o wszechświecie. Metoda ta powinna prowadzić do tego, aby badania naukowe stały się dla wszystkich jasne i wyraźne. Oczekiwania takie – jego zdaniem – spełniała jedynie metoda analityczna, stosowana w arytmetyce i geometrii. Postulował także potrzebę podobieństwa wszystkich nauk do matematyki, co powinno umożliwić powstanie tak zwanej „nauki powszechnej”⁵

Wskazując na stałość i niezmienność sfery duchowej oraz intelektualnej człowieka, starał się dotrzeć do niewzruszonej pewności w życiu oraz poznaniu⁶ Jego pesymizm nie był efektem końcowym, ale punktem wyjścia. A wyraźny sceptycyzm, w pewnym sensie właściwy jego metodzie⁷, stał się nadrzędną przyczyną poszukiwania przez Kartezjusza prawdy absolutnej. I tak absolutnie pewny był dla niego fakt myślenia i świadomość własnego „ja”, a wątplenie stało się środowiskiem pewności. Człowiek – jak utrzymywał – który wątpi, na pewno myśli⁸ Takie jednak stanowisko prowadziło do osłabienia zainteresowania światem zewnętrznym na korzyść ludzkiej świadomości, która staje się dla Kartezjusza podstawowym źródłem wiedzy⁹

Kartezjusz był przekonany o istnieniu Boga, wychodząc z istnienia samej jego idei oraz relacji do człowieka. Z punktu widzenia człowieka Bóg jest Najbardziej Doskonały (*Ens Summe Perfectum*); Nieskończona Substancja Wszechmocna; niepojęta do końca, ale w ogólności poznawalna i podporządkowana prawidłom logiki, dzięki czemu człowiek może przyjąć ideę Boga i zgłębić ją logicznie oraz duchowo¹⁰ Człowiek posiada ideę Boga nie dlatego,

⁵ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1981, s. 4 n.

⁶ G. Ryle, *Czym jest umysł*, Warszawa 1970, s. 41 n.

⁷ Tamże, s. 37 n.

⁸ Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, dz. cyt., s. 101 n.

⁹ B. Andrzejewski, *Słownik filozofów*, Poznań 1995, s. 59.

¹⁰ M.A. Krapiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986, s. 162; Z. Cackowski, M. Hetmański (red.), *Poznanie (antologia tekstów filozoficznych)*, Kraków 1992, s. 107–111.

że ją sobie wymyślił, ale dlatego, że została ona mu dana przez samego Boga¹¹ Takie rozumowanie posłużyło Kartezjuszowi także do potwierdzenia realności świata materialnego i ludzkiego umysłu. Samo postrzeganie przez człowieka rzeczy i zjawisk nie jest jeszcze ostatecznym dowodem na to, że one istnieją. Takim dowodem jest dopiero – twierdzi Kartezjusz – przyjęcie przez nas prawdy o stworzeniu ich przez Boga, którego doskonałość jest najlepszym gwarantem pewności ich istnienia¹²

Jedynym przymiotem duszy była dla Kartezjusza świadomość, czyli myślenie rozumiane jako całość funkcji życia duchowego człowieka. Doprowadził w ten sposób do oddzielenia funkcji cielesnych od duchowych oraz do radykalnego dualizmu ciała i duszy. Funkcje cielesne rozumiał na wskroś mechanicznie, przez co odchodził od wielu dotychczasowych koncepcji skłaniających się raczej w stronę dynamizmu. Takie jednak ujęcie odbierało cielesności także kreatywność. Jeżeli dostrzegamy w niej ruch, to nie dlatego, że jest ona zdolna do tego sama z siebie, ale dlatego, że zostało jej to udzielone z zewnątrz¹³ W ten sposób w człowieku widział dwa odrębne światy: duszę zdolną do myślenia i ciało, którego jedyną właściwością jest rozciągłość. Pomimo obserwowanej jedności – jak utrzymywał – nie ma takiej możliwości, aby dusza mogła doprowadzić do jakichkolwiek zmian w ciele, ani ciało w duszy. Istota ludzka jest więc dla niego „rzeczą myślącą” – jest duchem i ma ciało¹⁴ Człowiek jest identyczny ze swoją myślą – *Cogito ergo sum*, do czego Kartezjusz doszedł, poszukując ostatecznego fundamentu pewności, niezawodności. Myślenie jest podstawowym procesem, a człowiek jest substancją, której podstawową naturą jest po prostu myślenie¹⁵ Osoba to nic innego jak „substancja rozumu” czy też „substancja myślenia” Stąd osobę ludzką Kartezjusz sprowadza do myśli i do czynności myślenia, która to czynność ma u niego charakter na wskroś dynamiczny. Podstawą ludzkiej jaźni jest dla Kartezjusza Jaźń Doskonała, dzięki której człowiek posiada w sobie wrodzoną ideę Boga osobowe-

¹¹ B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, dz. cyt., s. 193.

¹² R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M.K. Ajdukiewicz, t. I, Warszawa 1958, s. 79 n.; J. Krakowski, *Mathesis universalis a struktura filozofii nowożytnej*, „Przegląd Powszechny” 1 (1992), s. 81–94.

¹³ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 148 n.

¹⁴ Tamże, s. 46.

¹⁵ C. Tresmontant, *Problem duszy*, Warszawa 1973, s. 32 n.

go, gdzie rozum ludzki staje się szczególnym miejscem poznania Boga, świata oraz samego siebie¹⁶

Człowiek poznaje prawdę tylko dzięki jasności i oczywistości naturalnego poznania rozumowego. Zmysły mogą jedynie go ostrzegać, co jest dla niego dobre lub złe. Stąd oceniał je dość sceptycznie¹⁷. Służą one tylko do uzmysłowienia przez rozum, że posiada on własne idee wrodzone. A te są niezawodne, ponieważ pochodzą bezpośrednio od wszechmogącego Boga-Stwórcy, który też czuwa nad ich właściwym funkcjonowaniem, w przeciwieństwie do idei nabytych, omylnych i zawodnych. W ideach wrodzonych nie sposób więc – jego zdaniem – dopatrzeć się fałszu. Błąd pojawia się dopiero wówczas kiedy człowiek wydaje sąd o danej idei. Przy czym istotę wydawania sądu widział nie w możliwościach intelektualnych człowieka, ale w wolitywnych (przyznać komuś rację lub zaprzeczyć jest sprawą woli – św. Augustyn)¹⁸

Panteizm i monopersonizm

Koncepcję Kartezjusza pod pewnymi względami uzupełniał Baruch Spinoza (1632–1677), wywodzący się z żydowskiej rodziny kupieckiej. Po zapoznaniu się z myślą chrześcijańską, gdzie znaczący wpływ wywarł na niego właśnie Kartezjusz, popadł w konflikt z gminą żydowską i został z niej wydalony. Podobnie jak Kartezjusz był skrajnym racjonalistą, dla którego podstawowymi czynnikami prawdy były jasność i wyrazność, a jedynym jej źródłem rozum¹⁹. Miał też bardzo podobne rozumienie nauki, dla której wzorem powinna być matematyka. Korygował jednak Kartezjusza w kwestii rozumienia substancji. Dla Spinozy istnieje tylko jedna substancja i jest nią Bóg, rozumiany jako byt nieskończony bezwzględnie. Poza samym Bogiem, substancją składającą się z nieskończenie wielu atrybutów, nie może więc istnieć żadna inna substancja. Stąd – jak utrzymywał – Bogiem jest cała natura jako samoistna i substancjalna. Wszystko cokolwiek istnieje, byty racjonalne i materialne istnieją tylko dlatego,

¹⁶ M.A. Krapiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 50 n.

¹⁷ R. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1958, s. 118.

¹⁸ C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, tłum. G. Ostrowski, Poznań 1998, s. 234 n.

¹⁹ W. Szewczyk, *Kim jest człowiek? Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 1998, s. 205 n.

że są w Bogu i są przejawami Boga. Spinoza okazał się więc panteistą. Świat wyprowadzał z samej natury Boga i wszystko, co jest przedmiotem myśli lub czynów człowieka, było u niego poddane niesamowitej logice stworzenia, działania i rozwoju. Nie ma więc miejsca na jakiegokolwiek wolne działanie człowieka, ponieważ – jego zdaniem – jest ono podporządkowane powszechnej konieczności. Spinoza chciał przezwyciężyć dualizm Boga i świata²⁰

Cały wszechświat składa się z myśli i materii, które rozumiał jako dwa przymioty tej samej substancji, czyli Boga, który jest myślący i rozciągły. W Bogu przymioty te są jednością, a w człowieku żyją w absolutnej zgodzie. Spinoza połączył również naturalizm etyczny z racjonalizmem. Wszechstronna racjonalność obejmująca wszelkie ludzkie działania była podstawą działania człowieka według natury. Jednak o szczęściu człowieka decydowało poznanie Boga, które prowadziło do miłości oraz mistycznego złączenia się człowieka z Bogiem i w ten sposób do udziału w szczęściu najwyższym, którym jest sam Bóg²¹

Rozumienie przez Spinozę substancji wywarło wpływ na jego poglądy na temat osoby. Skoro jest tylko jedna, jedyna substancja, to wielość osób jest nie do pomyślenia, ponieważ już samo to prowadziłyby do zależności jednej od drugiej i wzajemnego ograniczania się. Człowiek jako osoba może więc być rozumiany – według Spinozy – tylko jako istniejący w Osobie Bożej, co oznacza, że panteizm łączy się u niego z monopersonizmem²² Trudno więc mówić o wymiarze czysto podmiotowym w człowieku, który tym samym musi być traktowany jako pewien sposób istnienia i działania Substancji Bożej. Wszystko co dotyczy osoby ludzkiej, każdy czyn i każde wydarzenie, wyraża w sobie konieczność wynikającą z jedynej Osoby Boga²³ Podobnie jak myślenie i cielesność człowieka stanowią tylko dwie formy wyrażania się jednej Osoby Bożej. Natura Boga jest zatem tożsama z naturą osoby ludzkiej²⁴ Zjednoczenie natomiast duszy i ciała w człowieku jest wyrazem integralnej łączności człowieka z całym wszechświatem; idealnej harmonii pomiędzy naturą człowieka a przyrodą, począwszy od płaszczyzny ontologicznej aż po dziedzinę etyki

²⁰ H.A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, New York 1958, s. 24 n.

²¹ B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, dz. cyt., s. 199–200.

²² Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, dz. cyt., s. 93.

²³ J. Bitner, *Filozofia człowieka...*, dz. cyt., s. 54.

²⁴ M.A. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993, s. 72.

i moralności. Godność człowieka polega na tym, że jest on integralnie zakorzeniony w Bogu, który z kolei odnajduje siebie w każdym człowieku²⁵

Porządek serca

Kontynuatorem myśli Kartezjusza był również Blaise Pascal (1623–1662), który w nawiązaniu do wielkich racjonalistów, wzoru wiedzy dopatrywał się w geometrii. Przy czym dowodził, że nie wystarcza ona do poznania rzeczywistości transcendentnych, nieskończonych, a także trudno ją wykorzystać w takich dziedzinach, jak religia, etyka i moralność. Z tych też powodów podważał niezawodność metody racjonalistycznej – dość oczywistą dla wielu myślicieli – dostrzegając jedyne środowisko poznania w „sercu” i „wierze”, a wyparcie się rozumu uznał za działanie najbardziej zgodne z rozumem. „Porządek serca” pozwala poznać rzeczy nadprzyrodzone, transcendentne i wykraczające poza ramy ludzkiego rozumu i poznania²⁶ Doprowadziło go to do tak zwanej „intuicji mistycznej”, w której dużą rolę odgrywały uczucia i emocje człowieka. Poza tym podkreślał znaczenie wiary w poznaniu i potrzebę zaufania autorytetom oraz uwzględnienia niezastąpionej roli Objawienia²⁷

I choć najistotniejszymi elementami człowieka – według Pascala – są ciało i myśl, w swojej filozofii dążył on do marginalizowania racjonalności oraz do zredukowania osoby ludzkiej do „natury kochającej” Człowiek jest rozpięty między światem doczesnym, ziemskim i wiecznym. Uświadamia sobie przy tym, że swojego pragnienia szczęścia nie zrealizuje w tym ziemskim i dlatego nieustannie tęskni do świata wiecznego, co zakłada pewną misteryjność i wykraczanie człowieka poza wymiar egzystencjalny oraz zahaczanie przez niego o prawdy natury moralnej i religijnej²⁸ Tu jednak racjonalność nie na wiele się przydaje. Tym bardziej że człowiek rozpięty między doczesnością a wiecznością, i żyjący w tej pierwszej, nieustannie zastanawia się, czy obrane przez niego środki w dążeniu do tej drugiej są trafne. Dlatego odczuwa niepokój. W ta-

²⁵ B. Spinoza, *Etyka*, tłum. J. Myślicki, Warszawa 1954.

²⁶ A.L. Zachariasz, *Antropotelizm. Człowiek a sens istnienia*, Lublin 1996, s. 31.

²⁷ A. Teske, *Pascal a ateizm panteizujący*, w: *Problemy kultury i wychowania. Księga pamiątkowa Bogdana Suchodolskiego*, Warszawa 1963.

²⁸ B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1958, s. 143 n.

kiej sytuacji potrzebna mu jest raczej wiara, co nie oznacza, że Pascal całkowicie neguje lub czyni bezwartościowym racjonalne rozumowanie. Nie ma jednak wątpliwości, że znacznie koryguje zaufanie, jakim je dotychczas obdarzano.

Centrum człowieczeństwa i zapodmiotowieniem osoby jest więc według niego serce. Poznanie, jakie przez to człowiek zdobywa, jest najbardziej adekwatne do jego natury, najbardziej prawdziwe – mówi Pascal – i odbija się na jego działaniu zewnętrznym. Serce wsparte jest przez miłość, wiarę i treści płynące z Objawienia. Dlatego może poznawać tę rzeczywistość, wobec której rozum pozostaje bezradny.

Powszechne prawo ciągłości zjawisk

Twórcą systemu, który trzeba uznać za ostatni w dobie panowania racjonalizmu był Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716). Jego zainteresowanie przede wszystkim substancją wpływało na rozumienie podstawowych kwestii związanych z osobą ludzką i jej relacjami ze światem zewnętrznym. W przeciwieństwie do Barucha Spinozy twierdził, że istnieje niezliczona ilość substancji, ale tylko duchowych. Poza tym utrzymywał początkowo, że każde zjawisko i każdy proces charakteryzuje się tak wielką indywidualnością i odrębnością, że nie jest możliwe żadne powtórzenie ani tożsamość. Z czasem jednak Leibniz mówił o pewnej bliskości zjawisk, a nawet o łagodnym przechodzeniu jednego zjawiska w drugie, co umożliwiało ciągłość w środowisku materii i niektórych dziedzinach życia. I tak np. nieświadomość jest dla niego najniższym stanem świadomości, a zło najmniejszym stopniem dobra²⁹ W końcu doszedł do wniosku, że każde zjawisko jest niczym innym jak tylko przejściem w inne, przez co powstają ciągi, szeregi zjawisk. Przyczyniło się to do sformułowania „prawa ciągłości” (*lex continui*), które pozwala sprowadzać do jedności nawet przeciwieństwa natury egzystencjalnej i moralnej, ale również ontologicznej, np. materii i ducha³⁰

Przyczyną wielości zjawisk, które obserwujemy, jest sama natura bytu. Wielość substancji jest bezpośrednią przyczyną wielości zjawisk. Substancje są od siebie jakościowo odrębne, co dotyczy osób ludzkich, ale i rzeczy. Są poza

²⁹ M. Gordon, *Leibniza koncepcja rodzajów i genezy zła*, Warszawa 1988, s. 5 n.

³⁰ Z. Augustynek, *Leibniza definicja czasu*, Warszawa 1972, s. 65–77.

tym jednostkami prostymi, nazywanymi przez niego monadami. Rozumiał je jako oddzielone od siebie światy, gdzie każda jest jakby odrębnym kosmosem, bez oddziaływania na drugą. Musiały być więc obdarzone charakterystyczną dla siebie dynamiką, pozwalającą nie tylko działać na zewnątrz, ale i uzdalniać do wewnętrznej przemiany. Monady posiadają również wyjątkową siłę postrzegania. A ponieważ nie komunikują się ze sobą, treść przestrzeni nie pochodzi z zewnątrz, ale jest wrodzona.

Jednym z najdoskonalszych elementów świata jest według tego myśliciela wolność, będąca podstawą życia i harmonii Bożej. Toteż Leibniz przyznaje jej wyjątkowe znaczenie. Możliwy jest oczywiście zły wybór, ale nie niszczy on doskonałości świata, ponieważ wolność może ciągle się doskonalić, przez co człowiek zbliża się do doskonałej harmonii ustanowionej przez Boga, doskonaląc siebie i otaczający go świat³¹

Za najbardziej oczywiste uznał „prawdy pierwotne” Poza tym istnieją inne prawdy, których wielość i różnorodność jest trudna do ujęcia, przeniknięcia rozumem i wtedy trzeba odwoływać się do tych prawd pierwotnych. Całą rzeczywistość uważał za racjonalną i znajdującą swoje wytłumaczenie w intelekcie człowieka. Poszczególnym zjawiskom przyznawał wprawdzie odrębność, ale przy pomocy ciągów postrzegał je jako ogniwa jednego, niekończącego się szeregu, co pozwalało mu łączyć świat materialny z duchowym i przyrodzony z nadprzyrodzonym.

Każda substancja myśląca stanowi dla Leibniza monadę wyższego rzędu, w której znajdują się: myśl, świadomość, działanie i dążenie wolitywne. Każdy człowiek otrzymał również przywilej postrzegania na sposób wybitnie duchowy. Założenie jednak o całkowitej izolacji w ramach każdej monady wymuszało u Leibniza przyznanie osobom wiedzy wrodzonej. Podobnie również innych umiejętności. Opowiadał się więc za kompletną izolacją bytową i sprawczą. Cały wszechświat składa się z niezliczonej ilości monad, które są odrębne; nie ma dwóch identycznych. Każda monada-osoba posiada swój odrębny charakter wewnętrzny, predyspozycje duchowo-psychiczne, cel i przeznaczenie. Poszczególne jednak monady funkcjonuje w społeczności innych monad, stanowiąc integralną część łańcucha monad wszechświata. Podstawą jest tu personalistyczna struktura Monady Bożej. Boga wyobrażał sobie Leibniz jako „Samojednię” (monadę). Między człowiekiem jako małą monadą a Bogiem – Wielką

³¹ B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, dz. cyt., s. 208–209.

Monadą – zachodzi analogia strukturalna w zakresie rozumności, wolności i działania³²

Uniwersalizm naturalistyczny i materialistyczny

Twórczość Thomasa Hobbesa (1588–1679) to kolejny etap na drodze formułowania się myśli antropologicznej i personalistycznej. Oscylował w kierunku filozofii naturalistycznej, przypisując realność tylko bytom cielesnym. Duchowe uważał za złudzenie i fikcję. Chęć stworzenia przez niego systemu racjonalistycznego napotkała trudności w postaci idei na wskroś materialistycznych i brak przedmiotów idealnych. Psychika była dla niego natury cielesnej, a przedmioty cielesne zwykłymi mechanizmami. Jego wizja pretendowała do ujęć uniwersalistycznych, gdzie naturalistyczny i materialistyczny obraz rzeczywistości określał również należącego do niego człowieka, któremu Hobbes poświęcał tylko tyle miejsca, ile wymagało zachowanie pewnych proporcji.

W dziedzinie poznawczej racjonalizm Hobbesa łączył się z równie wyrażonym sensualizmem psychologicznym, ponieważ poznanie człowieka rozumiał on jako proces przede wszystkim natury mechanicznej. Konsekwencją tego był jego system etyczny i polityczny, który nazywano naturalistycznym³³ Naturalizm rzutował bardzo mocno na koncepcję człowieka, którego Hobbes ukazywał jako jednostkę egoistycznie zorientowaną i zainteresowaną wyłącznie własnym dobrem. Toteż dobre w ogóle – jak utrzymywał – jest to, co jest dobre w danej chwili dla jednostki, co jej służy i ją zachowuje. Podobnie jeśli chodzi o zło. Wartości te były więc dla niego względne. Same zaś poglądy przyczyniły się do niebezpiecznego dla poszczególnego człowieka i społeczeństwa relatywizmu³⁴ Naturalistyczny obraz bytu ludzkiego wpływał na dostrzeganie w nim przez tego filozofa przede wszystkim instynktów. Nie brakowało także elementów wskazujących na brutalne myślenie i działanie człowieka, gdzie drugi postrzegany był jako aktualny lub potencjalny wróg (*homo homini lupus*). Zachowanie

³² P. Burgelin, *Commentaire du „Discours de Metaphysique” de Leibniz*, Paris 1959; S. Ziemiański, *Między nadprzyrodzonym a filozoficznym obrazem Boga*, w: K. Mądela (red.), *Rozum i wiara mówią do mnie. Wokół encykliki Jana Pawła II „Fides et ratio”*, Kraków 1999.

³³ F.C. Copleston, *Historia de la Filosofía*, t. V, *De Hobbes a Hume*, Barcelona 1979.

³⁴ W. Szewczyk, *Strategie radzenia sobie w trudnych sytuacjach*, Tamów 1992, s. 201–211.

jednostki wymaga więc ciągłej walki i rywalizacji. Dlatego też, aby osiągnąć przynajmniej chwilowy pokój i zapewnić sobie pewne bezpieczeństwo, jednostki musiały stworzyć jakieś formy życia, opierające się na układach, paktach i umowach. Jakakolwiek jednak forma życia społecznego nie jest zdaniem Hobbesa naturalna, ponieważ z natury człowiek dąży do umiejętnego wykorzystania swoich sił w walce z konkurentami. Pokój domagał się zatem rezygnacji z naturalnego stylu życia, co niosło ze sobą również ograniczenie wolności, ponieważ jednostki w strukturach społecznych musiały podporządkowywać się innym jednostkom, w hierarchii nadrzędnym.

Wychodząc od takich założeń, Hobbes rozwinął własną teorię państwa i społeczeństwa, opartą głównie na umowie, zawieranej w celu zawieszenia lub przerwania walk, które wyniszczały poszczególne jednostki. Trudno zatem wskazać u niego na jakiś wypływający z natury człowieka wymiar społeczny. Społeczność pojawiła się według niego pod przymusem, z lęku przed złem i utratą majątku. Po tym pierwszym etapie wskazywał na powstanie prawa, gwarantującego w danej społeczności ład i porządek, przez co stawało się ono także obiektywną miarą dobra i zła³⁵

Byt ludzki w kontekście empiryzmu, relatywizmu, pragmatyzmu oraz indywidualizmu

Poglądy Johna Locke'a (1632–1704) charakteryzują się wyraźnym empiryzmem, materializmem, relatywizmem, pragmatyzmem i indywidualizmem. Podstawą wszelkiej wiedzy – według niego – jest doświadczenie. Umysł traktował jako niezapisaną tablicę, gdzie poszczególne, zbierane przez człowieka doświadczenia umożliwiają dokonanie sądów i wniosków. Sprzeciwiał się więc jakiegokolwiek wiedzy wrodzonej, kiedy chodzi o treść. Mówił natomiast o wrodzonych procesach, dokonujących się we władzach rozumu, które umożliwiają przetwarzanie nabytej przez doświadczenie wiedzy. Wyróżniał także dwa rodzaje doświadczenia: zewnętrzne i wewnętrzne – czyli autonomiczne doświadczenie siebie. Przy czym najpierw musiało zachodzić postrzeżenie, aby mogła później pojawić się na tej bazie refleksja, której przyznaje wyjątkowe znaczenie, ponieważ – jak twierdził – to właśnie ona czyni wiedzę dojrzałą i wiary-

³⁵ G. De Ruggiero, *Storia della Filosofia*, t. V, Bari 1960.

godną³⁶ W swoich poglądach na temat poznania i w ogóle wiedzy człowieka lub nauki kierował się przede wszystkim pragmatyzmem, w ten też sposób uzasadniając jej sens.

Jego empiryzm wsparty był również indywidualizmem. Postrzegał człowieka jako pozbawionego w zasadzie wymiaru społecznego czy wspólnotowego. Podobnie jak Hobbes, społeczności przypisał charakter umowny i kontraktowy. Niestety nie zawsze zapewnia to równe prawa wszystkim jednostkom. Dlatego też walkę o nie uznał za naczelne prawo. Materializm i empiryzm dyktował J. Locke'owi zainteresowanie się tylko zewnętrżnością człowieka i jego materialnością. Stąd człowiek został pozbawiony jakiegokolwiek elementu duchowego i w zasadzie nie różnił się niczym wyjątkowym od innych stworzeń. Nie mogło być również mowy o istnieniu nieśmiertelnej duszy. Człowiek został sprowadzony do serii zjawisk. Nawet jeśli ukazują się one jako harmonijnie połączone i można w nich odkryć głębszy sens oraz cel, to mają charakter tylko zewnętrzny³⁷

Kontynuatorem angielskiego empiryzmu był David Hume (1711–1776), filozof, z pochodzenia Szkot. Za pierwotne uznał wrażenia, które wyprzedzają idee i są – według niego – najpewniejszym elementem poznania danej rzeczywistości. Doświadczenia, któremu poświęcił w swoich pismach wiele miejsca, nie ograniczał tylko do faktów. Jak twierdził, niejednokrotnie wykracza ono poza fakty, kiedy np. odkrywamy związki istniejące między poszczególnymi faktami. Podważając jednak podstawy metafizyki, podważał także wszelką wiedzę o rzeczywistości wychodzącej poza granicę faktu. Dlatego też doświadczenie, które uznał za rzeczywistość wychodzącą poza uznane i przyjęte fakty, tylko wtedy – jego zdaniem – jest wiedzą, kiedy kurczowo trzyma się faktów³⁸ Jego empiryzm charakteryzował się tym, że wiedzę należy opierać tylko na faktach, a nie na jakichkolwiek zasadach konieczności. Nie twierdził wprawdzie, że we wszechświecie nie ma związków koniecznych. Ale negował możliwość poznania ich przez człowieka³⁹ Podobnie podchodził do religii i wiary

³⁶ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. I, tłum. B. Gawecki, Warszawa 1955, s. 119 n.

³⁷ R. Polin, *La Politique morale de John Locke*, Paris 1960.

³⁸ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz, K. Ajdukiewicz, Warszawa 1977, s. 10 n.

³⁹ R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, w: G. Janoska, F. Kauz (red.), *Metaphysik*, Darmstadt 1977, s. 52 n.

człowieka. Jako agnostyk i przeciwnik pryncypiów filozofii klasycznej, uznał, że Bóg jest jedynie konstrukcją umysłu ludzkiego na podobieństwo „hipotezy religijnej”. Przyczyny powstania religii dopatrywał się w sferze psychologicznych potrzeb człowieka.

Hume inaczej niż Hobbes i Locke podchodził do zagadnień życia społecznego, któremu w ludzkiej egzystencji przyznawał duże znaczenie. W oparciu o relację do drugich osób dokonywał oceny moralnej czynów człowieka, przez co nabrały one u niego wymiaru społecznego i wspólnotowego. Niestety, podkreślane tu znaczenie uczuć, zwłaszcza sympatii, było wynikiem całościowej wizji człowieka. Hume pozbawił go substancji duchowej, realnego umysłu, jaźni i duszy. W ten sposób podważył też obiektywne istnienie osoby ludzkiej na korzyść harmonijnego działania jedynie instynktów ludzkich, postrzeżeń i uczuć. Trudno zatem mówić u niego o ontycznej indywidualności człowieka oraz głębi jego istnienia, w wyniku czego zostały też podważone obiektywne zasady całej antropologii⁴⁰

Etyczna osobowość transcendentálna jako skutek połączenia empiryzmu z racjonalizmem

Immanuel Kant (1724–1804) prowadził badania, które sam nazwał transcendentálnymi. Przekraczały one granice podmiotu i odnosiły się do przedmiotu. Dokonał tu podziału na sądy zależne od doświadczenia (*a posteriori*) i od tegoż niezależne (*a priori*). Te ostatnie są – jak twierdził – owocem przede wszystkim umysłu i charakteryzują się powszechnością. Poza tym oddzielał sądy analityczne od syntetycznych. Analityczne służą do objaśniania wiedzy, natomiast syntetyczne do jej poszerzania przez uwzględnianie dodatkowych elementów. Jako przedstawiciel niemieckiego idealizmu Kant ukazuje w człowieku nie tylko zdolność do analizy rzeczywistości, ale również do twórczej interpretacji.

W systemie filozoficznym Kanta dochodzi do połączenia racjonalizmu i empiryzmu, co jest – zdaniem tego myśliciela – niezbędne, aby poznanie ludzkie było właściwe i dawało pewność dotarcia do prawdy. Poza tym Kant mocno podkreślał podmiotowość człowieka, widząc w jego jednostkowości, jedności

⁴⁰ B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, dz. cyt., s. 224.

i autonomii najwyższą wartość. Podkreślał poza tym kreatywność człowieka, wyróżniającą go spośród wszystkich innych istot. Dzięki niej człowiek mógł przekształcać otaczający go świat, ale i samego siebie. W tym właśnie Kant dostrzegał źródło i warunki spełnienia powinności przez człowieka, który powinien odnosić się do innych z miłością, szacunkiem, życzliwością, uczynnością i przyjaźnią. Podkreślał zwłaszcza prawo do wolności każdego człowieka, co wskazywało też na jego nieoszacowaną wartość⁴¹ Przy czym wolni jesteśmy – jak twierdził Kant – przede wszystkim w sferze naszych myśli, ponieważ na zewnątrz człowiek jest nieustannie związany systemem zdarzeń przyczynowo-koniecznych. Determinacja jawi się mu więc jako stałe prawo zjawisk, a rzeczy są dla niego wolne same w sobie. Mimo że przyznaje wolności tak wielką rolę i widzi w niej tak wielką wartość, nie zastanawia się nad istotnymi treściami świadczącymi o wolności człowieka. Decydujące znaczenie w procesie poznania Kant przypisał rozumowi i jego czynności myślenia. Zadaniem rozumu jest wytwarzanie pojęć ogólnych, a zadaniem zmysłów koncentrowanie się na wyobrażeniach jednostkowych, kiedy to zmysły zostają pobudzone przez rzeczy, co z kolei sprzyja powstawaniu tzw. wrażeń⁴² Rozum bowiem – jak podkreślał – wyprzedza wszelkie doświadczenie.

Rozstrzygnięcia w dziedzinie poznawczej, a zwłaszcza krytyka praktycznego rozumu, w oparciu o fakt znalezienia prawd powszechnych i koniecznych, posłużyły Kantowi do poszukiwania ich odbicia i uzasadnienia w normach działania. Wszystko, co człowiek czyni ze swej wolnej skłonności, nie angażuje dobrej woli. Dlatego też w takim przypadku nie można mówić o działaniu moralnym. Zachodzi ono wówczas, kiedy u podstaw ludzkiego czynu leży pragnienie spełnienia obowiązku, co dowodzi charakterystycznego dla Kanta, choć niepozbawionego sztuczności oraz irracjonalności, rygoryzmu etyki. Rygorystyczne podporządkowanie się prawu, zresztą narzuconemu z zewnątrz i mającemu charakter powszechny, pomija jakkolwiek przejaw indywidualnego charakteru człowieka. Stąd zasady, które stają się prawem powszechnym, są dla niego tym samym zobowiązujące. Przy czym Kant nie widzi żadnej potrzeby mówienia o ich treści, wspominając tylko o czysto formalnym charakterze nakazu prawa moralnego. W tym sensie jest ono także aprioryczne, to znaczy

⁴¹ D. Ross, *Kant's Ethical Theory. A Commentary of the „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”*, Oxford 1954.

⁴² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1986, s. 19 n.

zobowiązujące w swej powszechności i konieczności wszystkich ludzi, niezależnie od okoliczności.

Postulatem rozumu praktycznego, niezdeteminowanego zjawiskami, jak w przypadku rozumu teoretycznego, jest istnienie Boga i nieśmiertelnej duszy, co jest również gwarancją postępu moralnego człowieka. O ile – zdaniem Kanta – rozum teoretyczny nie może wyjść poza pewne granice i nie może poznawać praw metafizycznych⁴³, o tyle praktyczny dociera do świata ideałów oraz do samego absolutu, wykazując ich realne istnienie. Źródłem prawa etycznego jest osoba. Przemawia ona w sposób zdecydowany i jednoznaczny głosem obowiązku, jako imperatyw kategoryczny. Etyczność wyróżnia człowieka spośród innych stworzeń. Osobowość zaś Kant rozumie jako wolność i niezależność od mechanizmu całej otaczającej człowieka przyrody⁴⁴

Osobowość transcendentálna, która była głównym założeniem Kanta, wynikała z pogodzenia przez niego racjonalizmu z empiryzmem oraz porządku zmysłowego z duchowym. Stąd natura ludzka ma u niego charakter antynomiczny i znajduje się jak gdyby na pograniczu świata przyrody i świata wartości duchowych. Jednak głoszona przez Kanta wielkość człowieka i godność jego natury nie przysłoniła mu zła, do którego zdolny jest człowiek i które czasem popełnia, przekraczając obiektywne oraz zgodne z naturą ludzką zasady postępowania. I choć z jednej strony Kant mówi o pewnej niedoskonałości natury ludzkiej, to z drugiej wskazuje jednocześnie na możliwość przewyciężenia jej na drodze dążenia do doskonałości, co człowiek może sobie w swojej wolności wytyczać i do czego może dążyć.

Człowiek jest dla Kanta istotą społeczną i historyczną, stanowiącą integralną część zakodowanego planu natury. Oprócz jednak naturalnych dążeń do tworzenia społeczności i nawiązywania relacji z drugimi, Kant dostrzega w człowieku tendencje do postaw aspołecznych. Człowiek – pisze – jest więc

⁴³ Na poziomie rozumu teoretycznego, w argumentacji za istnieniem Boga, Kant szedł za Hume'em. Poruszył on problem metafizyki i zaprzeczył możliwości dokonywanej przez nią argumentacji. Przejmując skrajny empiryzm Hume'a, Kant odrzucił realne istnienie substancji i przyczynowości sprawczej – jeżeli czegoś nie doświadczamy zmysłami, tego pojąć nie możemy. Umysł czysty, tzn. pozbawiony doświadczenia zmysłowego Boga, nie może udowodnić Jego istnienia. Stąd „drogi” proponowane przez św. Tomasza i argument św. Anzelmą stawia on na jednej płaszczyźnie, uznając oba dowody za twory myślowe i aprioryczne. Por. S. Ziemiański, *Między nadprzyrodzonym a filozoficznym obrazem Boga*, w: K. Mądela, (red.), *Rozum i wiara mówią do mnie...*, dz. cyt., s. 65.

⁴⁴ M.A. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, dz. cyt., s. 80.

altruistą i egoistą, podobnie jak jest, znajduje się czy też należy do świata natury i świata duchowego. Przy czym w tej ambiwalencji Kant dostrzega pewną zasadę, która pozwala człowiekowi raz integrować siebie wewnątrz, a innym razem, kiedy zwraca się ku drugim, tworzyć jedność zewnętrzną. Inni, nie tylko bliscy – dodaje filozof z Królewca – są człowiekowi bardzo potrzebni, ponieważ sam sobie nie poradzi⁴⁵

Ostatecznie człowiek dla Kanta jest celem samym w sobie. Dlatego nie wolno go rozpatrywać na równi z innymi przedmiotami. Nie może być też postrzegany jako środek do lepszego zrozumienia lub wyjaśnienia innych procesów, nawet jeśli przynależą one do jego natury⁴⁶ Samocelowość i autonomiczność człowieka nie ulega zniesieniu nawet wtedy, kiedy społeczny i wspólnotowy wymiar człowieka jest zaangażowany w celu osiągnięcia pewnych dóbr przez zbiorowość. Osoba ludzka należy bowiem do dwóch porządków: społecznego i indywidualnego, które to porządki przenikają się z równie istotnymi w nim sferami: naturalną i personalną. Przy czym realizują się zgodnie z naturą, kiedy przenikają się w sposób bezkolizyjny⁴⁷

Odchodząc od klasycznego, metafizycznego charakteru określania człowieka, Kant starał się nadać mu przede wszystkim charakter etyczny. Wyeksponował przy tym znaczenie i wartość jego wolności. W sferze poznawczej podkreślił aprioryczność człowieka, przejawiającą się w dynamicznym tworzeniu treści, zaczerpniętej ze świata zewnętrznego. Osoba, stanowiąca sama dla siebie cel, ujęta została przez Kanta w koniecznej relacji do Boga, będącego gwarancją jej samocelowości, nieśmiertelności, transcendentalności, nieskończoności rozwoju i właściwej relacji do świata materialnego⁴⁸

* * *

Podsumowując nowożytną epokę w kontekście tego nurtu, jakim jest – ciesząca się bogatą tradycją i wielością kierunków oraz ujęć – antropologia,

⁴⁵ E. Weil, *La philosophie de Kant*, Paris 1962.

⁴⁶ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 62 n.

⁴⁷ M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa 1980, s. 230 n.

⁴⁸ B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, dz. cyt., s. 238.

warto zwrócić uwagę na ów „przewrót” w dziedzinie myśli ludzkiej, z którym wiązano omówione powyżej poglądy Kartezjusza. Był to w dziejach filozofii punkt graniczny, a nawet przełomowy. W chwili bowiem, kiedy Kartezjusz zmienił przedmiot myśli filozoficznej z otaczającego człowieka świata – przy zachowaniu dotychczasowej i ukształtowanej przez systemy filozoficzne oraz społeczne hierarchii bytów, jak było w starożytności oraz średniowieczu – na samą analizę ludzkiego myślenia, można było mówić już o filozofii podmiotu⁴⁹

Człowiek wyodrębniony ze świata i coraz bardziej koncentrujący się na swojej myśli doszukiwał się w niej jasności oraz wyrazistości, pewności takiej jak ta, która miała charakteryzować np. angielski empiryzm. Ta pewność jednak stała się początkiem odwrotu człowieka ze świata, w którym odkrywano coraz więcej procesów i w związku z czym wyodrębniały się, pretendujące do ich wyjaśnienia, coraz liczniejsze dziedziny ludzkiej wiedzy. Tyle że „pewna”, kartezjańska idea, to pewność subiektywna. Stąd tym, co odtąd przez jakiś czas miało zajmować człowieka, była analiza stosunku świadomości do jawiących się w niej treści. Ten kierunek poszukiwań umocni się jeszcze dzięki najnowszym zdobyczom myśli ludzkiej. Niemniej Kartezjusz był początkiem bardzo długiej drogi, na której trzeba było uczyć się innego opisu rzeczywistości ludzkiej niż ten oparty na analizie natury⁵⁰. Z czasem bowiem okazał się on niewystarczający. Wypada również zauważyć, że ów etap w historii filozofii coraz bardziej przesuwają filozofię w kierunku antropologii, a człowiek, ze swoją sferą poznawczą i przeżyciową, staje w centrum jej zainteresowania. Znalazło to odzwierciedlenie w nowych, pojawiających się kierunkach, takich jak egzystencjalizm, scjentyzm, filozofia analityczna czy też w różnych ujęciach w ramach, zajmującej się ludzką percepcją, teorii poznania.

⁴⁹ M.A. Krąpiec, „Cywilizacja miłości” spełnieniem osoby, w: T. Styczeń (red.), *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości*, Lublin 1987, s. 225–226.

⁵⁰ Tamże, s. 364; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, Warszawa 1983, s. 6.

DER MENSCH IM NEUZEITLICHEN DENKEN**Zusammenfassung**

Mit den geographischen Entdeckungen ist in der Neuzeit eine neue Periode im anthropologischen Denken erschienen. Einerseits hat man ein immer größeres Interesse an der menschlichen Subjektivität gezeigt, andererseits dagegen hat man alles Wissen zur sinnlichen Erfahrung gebracht und zur Verneinung irgendwelchen geistigen Elements im Menschen. Im Endeffekt wurde der Mensch zum Phänomen geflecht. Von daher muß man diesen Prozeß als ambivalent nennen. Denn die einen Denker waren der Meinung, daß die Grundlage der Realität der Welt und des Menschen die Überzeugung von der Existenz Gottes sei (z. B. Descartes). Die anderen Denker dagegen meinten, daß reale Lebewesen nur leiblich seien und die geistigen Wesen sollen für scheinbar und trügerisch gehalten werden. Mit diesem naturalistischen und materiellen Weltbild sollte auch der Mensch gemeint werden (z. B. Hobbes). Durch die Verwerfung der geistigen Substanz wurde auch das Fundament der objektiven Existenz der menschlichen Person weggeschafft. Die menschliche Person wurde lediglich zum Instinkt, flüchtigem Phänomen und Gefühl gebracht. Damit ist ein objektives Prinzip der ganzen bisherigen Anthropologie in Frage gestellt. Und es ist zwar schwer von der Versöhnung beider Strömungen zu sprechen, aber laufen sie sich müde im philosophischen System von Kant. Bei ihm kommt es zur Verbindung des Rationalismus und des Empirismus. Kant betont die Subjektivität, Individuum, Einzigartigkeit und Selbständigkeit des Menschen sehr stark. Nach Kant entscheidet das über den höchsten Wert des Menschen, sowie über seine Kreativität, die ihn von anderen Wesen unterscheidet. Durch seine Anlage umformt der Mensch die ihm umgebene Welt und natürlich sich selbst.