

# Anita Ganowicz-Bączyk

---

## Wpływ nowożytnego antropocentryzmu na relację człowieka do przyrody : część pierwsza

---

Studia Ecologiae et Bioethicae 9/1, 9-27

---

2011

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**Anita GANOWICZ-BĄCZYK**  
Instytut Ekologii i Bioetyki, UKSW, Warszawa

## **Wpływ nowożytnego antropocentryzmu na relację człowieka do przyrody. Część pierwsza**

**Słowa kluczowe:** antropocentryzm, przyroda, człowiek, filozofia nowożytna.  
**Key words:** anthropocentrism, nature, human, Modern philosophy.

### **Wprowadzenie**

Antropocentryzm wydaje się pojęciem kluczowym dla relacji człowiek-przyroda i prawdopodobnie najbardziej spornym w etyce środowiskowej. Badanie rozwoju myśli antropocentrycznej w perspektywie historycznej ma na celu pokazanie przebiegu procesu, który doprowadził do kryzysu ekologicznego – zarówno w aspekcie ogólnych trendów cywilizacyjnych, jak i trendów myślowych. Śledząc ten proces uwagę koncentruje się na myślach europejskiego kręgu kulturowego – przede wszystkim dlatego, że to głównie tzw. cywilizacja zachodnia jest oskarżana o wywołanie obecnego kryzysu ekologicznego, co ma związek z jej wyraźnie antropocentrycznym charakterem.

W historii kultury europejskiego kręgu cywilizacyjnego dostrzegalny jest proces, który ostatecznie doprowadził do teoretycznego usprawiedliwienia odrębności człowieka względem przyrody. Wyróżnić można co najmniej kilka głównych etapów tego procesu: etap kultury przedfilozoficznej, etap greckiej kultury starożytnej, etap średniowiecznej kultury chrześcijańskiej oraz etap kultury nowożytnej (Łepko 2006: 137). O ile na poziomie magii i mitu nie ma różnicy między częścią i całością rozumianą w sensie człowieka i przyrody, o tyle złożone pro-

cesy kulturowe doprowadziły w Nowożytności do ich zantagonizowania. Fakt ten sugeruje, że człowiek niejako „dojrzał” do tego, aby się z przyrodą wyodrębnić.

### **1. Wzrost dominacji człowieka nad przyrodą dzięki nauce i technice**

Rozwój antropocentrycznej postawy w filozofii swoje apogeum osiągnął w Nowożytności wraz z renesansowym zwrotem od Boga ku człowiekowi. Postępująca sekularyzacja społeczeństw europejskich zmieniła nastawienie człowieka nie tylko wobec Boga, ale także wobec Jego dzieła – przyrody. W Średniowieczu przyroda jawiła się jako coś dostępnego w określony sposób ludzkiemu poznaniu i odrębne od niego. Natomiast w Nowożytności, gdy zaczęto stawiać w centrum świata człowieka, jego rozum i dokonania, świat począł się jawić bardziej jako zadanie, tworzywo, z którego człowiek konstruuje swoją rzeczywistość. W filozofii pojawił się pogląd, wedle którego świat stanowi konstrukt ludzkiego umysłu: najpierw w aspekcie formalnym, następnie – stopniowo – materialnym. Na miejscu Boga-Stwórcy stanął człowiek-konstruktor (Gloy 1995: 164-165).

Opisany proces sięga do tendencji zapoczątkowanych przez średniowiecznych uczonych. Bez tych fundamentów nauka nowożytna nie miałaby warunków do tak bujnego rozwoju. Uczeni XVII-wieczni czerpali bowiem z rozwiązań wypracowanych wcześniej i na ich podstawie budowali nowy obraz świata fizycznego. Mogli bowiem kwestionować istniejące już opinie na jego temat (Grant 2005: 264). Dotychczas nauka była wiedzą o przyrodzie, którą uznawano za przedmiot realnie istniejący. Nauka zmierzała więc do uchwycenia jej istoty. Od empirystów średniowiecznych wzmacniała się coraz bardziej tendencja wyrażająca się w przekonaniu, że prawdziwą istotę świata stanowi zbiór praw matematycznych. Osiągnęła ona u Kartezjusza pełny wyraz. Okazało się, że obserwacja sama w sobie nie jest wystarczająca do poznania przyrody. Konieczny jest intelekt wraz z matematyczną metodą badawczą – i to on jest podstawowym narzędziem poznania (Zięba 1998: 110).

Do zmian w postrzeganiu świata przyczyniło się wiele czynników, m.in. wypracowanie nowożytnej koncepcji nauki oraz związany z tym faktem rozwój techniki, a także przemiany społeczne, polityczne i kulturowe (Zięba 1998: 109). Istotne w tych przemianach było to, że w czasach nowożytnych ostatecznie przestano traktować poznanie przyrody jako cel sam w sobie, a uznano je jedynie za środek służący człowiekowi i jego potrzebom. Związano je ściśle z techniką, aby umożliwić człowiekowi zapanowanie nad przyrodą oraz uwolnienie się od trudnych warunków życiowych, od nieustającej walki o byt (Łepko 1998: 53).

Dzięki rozwojowi nauki i techniki doszło do coraz gwałtowniejszego wzrostu dominacji człowieka nad przyrodą. Metoda naukowa rozwijała się bowiem wraz z nadejściem czasów nowożytnych coraz intensywniej. Składały się na nią obserwacja, indukcja oraz dedukcja matematyczna. Pojawienie się przekonania o uzależnieniu postępu nauki od obserwacji konkretnych danych empirycznych, stanowiło przełom w myśli naukowej. Od tej pory nauka opierała się wyłącznie na faktach (Leśniak 1967: 40). Tendencje do utylitarного traktowania nauk i przyrody ulegały stopniowemu wzmocnieniu. Jednymi z pierwszych myślicieli, którzy dobitnie wypowiedzieli pogląd, że wiedza sama nie wystarczy, ale potrzebne jest takie uprawianie nauki, aby uzyskać panowanie nad przyrodą, byli żyjący w XVI wieku Bernardino Telesio oraz Giordano Bruno. Za nimi pogląd ten rozwinęli w XVII wieku Franciszek Bacon oraz Kartezjusz (Nowicki 1979: 48-49).

Giordano Bruno za naczelny cel działań człowieka uznawał dążenie do opanowania przyrody, a za cel nauki przede wszystkim zwiększenie skuteczności tychże działań. Dlatego też poszukiwał takiej metody naukowej, która by doprowadziła człowieka do panowania nad przyrodą. W związku z obserwowaną wielopostaciowością świata, opowiadał się on za stosowaniem w badaniach przyrody wielu metod równocześnie, gdyż tylko różne sposoby poznania i punkty widzenia prowadzą do wypracowania najpełniejszego poznania i najlepszego sposobu działania (Nowicki 1979: 49-53).

Zdaniem G. Bruno poznanie istoty zjawisk, tzn. rządzących światem prawidłowości, odkrywanie praw ruchu i rozwoju materii powinno być zadaniem nauki. Jego doniosłym osiągnięciem było wypracowa-

nie nowego rozumienia pojęcia materii. Miała ona być jedyną istniejącą substancją i jednocześnie stanowić czynnik aktywny, dynamiczny i twórczy, podlegający stałym prawidłowościom. Czynnik sprawczy ruchu ma w niej istnieć immanentnie, podobnie jak obserwowany w przyrodzie porządek. G. Bruno łączył nieustający ruch materii oraz jej przemiany z porządkiem przejawiającym się w świecie. Określił on ten porządek mianem kołowrotu. Ponieważ owo „prawo kołowrotowej zmienności wszystkiego” miało być naturalnym stwórcą rzeczy, hipoteza Boga-Stwórcy dla wyjaśnienia zjawisk stała się niepotrzebna – została więc odrzucona. Takie mechaniczne rozumienie praw przyrody stało się podstawą dla XVII i XVIII wiecznego ateizmu. W tym nowym pojmowaniu natury wyrażała się równocześnie renesansowa postawa wobec przyrody. Charakteryzował ją zachwyt nad pięknem, różnorodnością i złożonością oraz jednością Wszechświata, zbudowanego z jednej materii, podlegającego obiektywnym prawom i uporządkowanego w sposób hierarchiczny (Nowicki 1979: 68-81).

Siła człowieka tkwić miała, według G. Bruna, w jego rozumie. Tylko wolność myślenia i działania mogą dać mu wyzwolenie spod władzy determinizmów przyrodniczych (Legowicz 1991: 291). Wartość naczelną w życiu człowieka stanowić miała prawda, a najważniejszym nakazem moralnym miało być służenie jej. Ową służbę prawdzie G. Bruno rozumiał jako poznanie obiektywnej istoty rzeczywistości. Kolejnym istotnym postulatem etycznym Bruna było rozwijanie przez każdego człowieka prawdziwego człowieczeństwa w sobie. Człowieczeństwo było utożsamiane przez niego z rozumnością, a wyrażać się miało w konsekwentnym posługiwaniu się przez człowieka rozumem, panowaniu nad namiętnościami oraz odrzuceniu postawy opartej na wierze. Prawdziwe człowieczeństwo, jego zdaniem, przejawiać się miało w samodzielnym, twórczym działaniu jednostki ludzkiej (Nowicki 1979: 88-91).

## **2. Baconowski postulat podboju przyrody**

Kontynuatorem poglądów G. Bruno na temat zadań nauki oraz średniowiecznych empirystów odnośnie do metod uprawiania nauki,

był Franciszek Bacon. Zapisał się on w historii nauki jako jej reformator oraz teoretyk metody indukcji eliminacyjnej (Leśniak 1967: 8).

Człowiek, zdaniem F. Bacona, przewyższa przyrodę – i to nie tylko dzięki swemu intelektowi, ale także dzięki swym dziełom. Postulował on więc dążenie człowieka do uzyskania pełnej autonomii rozumu oraz moralności. Uznawał też, że poprzez umysłowy rozwój, poznawanie przyrody i dostosowywanie świata do swoich potrzeb wyraża się człowieczeństwo (Leśniak 1967: 101, Sikora 2001: 151). Dlatego człowiek powinien stać się panem przyrody, a jego władza opierać się powinna na wiedzy i umiejętnościach zdobytych przez naukę. Ambicja ta jest najgodniejszą człowieka (Łepko 1998: 56). Przyrodę należy rozszyfrować i wytłumaczyć, gdyż zrozumienie jej mechanizmów jest wiedzą prawdziwą. Panowanie nad przyrodą stało się dla Bacona wręcz religijnym obowiązkiem – Ziemia została przecież stworzona przez Boga dla człowieka i poddana mu we władanie, aby ją zmieniał i ulepszał (Tarnas 2002: 322, Dębowski 1996: 71).

Dominującym motywem twórczości F. Bacona była przede wszystkim idea reformy nauki w kierunku jej upraktycznienia i dostosowania do potrzeb człowieka, a także wiara w doniosłą rolę nauk przyrodniczych w przyszłości ludzkości. Jego zdaniem nauka stanowić powinna czynnik postępu i rozwoju, kształtujący dzieje ludzkości. Wiedza jest w tym ujęciu środkiem do celu, jakim jest moc i władza człowieka nad przyrodą. Wiedza jest potęgą, bowiem człowiek może tylko tyle zdziałać, ile wie (Leśniak 1967: 8, 43, 48-51, 74 i 92-94).

Aby osiągnąć te cele, człowiek powinien poznać strukturę i mechanizm przyrody. Dzięki temu nauczy się ją zmieniać, a jej twory przekształcać na bardziej odpowiadające jego własnym potrzebom. Posiadając wiedzę człowiek może kontrolować swoje życie i kierować swoim losem. Tę wolność daje mu nauka, ponieważ umożliwia mu ona uniezależnienie się od praw rządzących światem i jego dziejami oraz zapanowanie nad przyrodą (Leśniak 1967: 29 i 51, Palacz 1987: 111, Dębowski 1996: 70). Potęga ludzka powinna się wyrażać właśnie szczególnie w umiejętności odkrywania i rozumienia procesów przyrodniczych oraz w możliwości działania w jak najszerszej skali (Leśniak 1967: 30, Tarnas 2002: 321). Do tego potrzebna jest natomiast reforma wie-

dzy i przyspieszenie rozwoju nauk. Dokonując znaczących postępów w rozwoju cywilizacyjnym nauka ma doprowadzić do zdecydowanej poprawy warunków życia ludzkiego (Leśniak 1967: 24).

Drogę do podporządkowania sobie przyrody F. Bacon widzi w indukcji oraz doświadczeniu naukowym (Leśniak 1967: 83). Wielu teoretyków nauki uważa nawet baconowskie sformułowanie, że „wiedza i potęga ludzka to jedno i to samo” za zapoczątkowujące nowożytną naukę (Łepko 1998: 54).

Filozofia F. Bacona niesie nowe spojrzenie na świat i misję człowieka. Wyraża też zainteresowania i potrzeby społeczne, ekonomiczne i techniczne swej epoki. Idea postępu cywilizacji stanowi oryginalny pomysł F. Bacona, dotychczas bowiem skromniej mówiono jedynie o postępie nauk i postępie wiedzy (Leśniak 1967: 26 i 43, Palacz 1987: 110). Natomiast baconowski postulat podboju przyrody i podporządkowania jej potrzebom człowieka stał się naczelnym hasłem Nowożytności (Tarnas 2002: 325, Leśniak 1967: 83).

F. Bacon stał się także protoplastą XIX-wiecznego materializmu angielskiego i całej nowożytnej nauki eksperymentalnej (Palacz 1987: 112). To dzięki niemu dokonał się faktyczny postęp w dziedzinie analizy eksperymentalnej oraz obserwacyjnej. Spopularyzowanie baconowskiego programu podboju przyrody oraz polepszania życia ludzkości wyznaczyło główny nurt współczesnej cywilizacji oraz uczyniło jego autora wiodącą postacią nowożytnej kultury. Doprowadziło również do ukształtowania się w nauce tendencji wyrażającej specyficzne relacje teorii do praktyki oraz podmiotu do przedmiotu. Teoria przyjęła bowiem postać obiektywnego poznania uzyskiwanego w tzw. procesie obiektywizacji. Charakterystyczną cechą tego procesu jest tworzenie takiej strefy przedmiotowej, aksjologicznie neutralnej, którą można opanować poznawczo przy pomocy metod operacyjnych. Wiedza jest wówczas uzyskiwana wskutek przeciwstawiania sobie podmiotu poznającego i przedmiotu poznania – w tym przypadku człowieka i przyrody, to zaś prowadzi do usprawiedliwiania ludzkiego panowania nad przyrodą (Łepko 1998: 53-59).

### 3. Deprecjacja materialnego świata przyrody w dualizmie kartezyjskim

Kolejny krok w kierunku wyalienowania człowieka z przyrody i podporządkowania mu jej uczynił René Descartes (Kartezjusz). Dokonał on swego rodzaju antropocentrycznego zwrotu w filozofii europejskiej zwracając się w swych rozważaniach ku jednostkowej jaźni myślącej, przewyższającej, zdaniem myśliciela, znacząco świat materii.

Punktem wyjścia filozofii Kartezjusza był sceptycyzm poznawczy. Postawa ta pojawiła się w reakcji na drastyczne przemiany światopoglądowe przełomu Średniowiecza i epoki nowożytnej, zupełną zmianę obrazu świata, upadek autorytetów oraz wzrost niepewności poznawczej wskutek utraty absolutnego kryterium prawdy. Zwątpienie we wszelką posiadaną wiedzę doprowadziło filozofa do przełomowego stwierdzenia „*cogito ergo sum*” (Descartes 1637: cz. 4), wobec którego kolejne pokolenia myślicieli przyjmowały określoną postawę i które skierowało myśl filozoficzną na nowe, odmienne tory: mianowicie analizy ludzkiej jaźni i ludzkiego poznania.

W poglądach Kartezjusza z całą mocą objawiła się absolutna wiara w ludzki rozum i jego potęgę. Potęgą człowieka przejawiać się miała w zrozumieniu praw natury oraz wykorzystywaniu jej do zaspokajania wszelkich potrzeb ludzkości (Tarnas 2002: 329). Fundament wszelkiej wiedzy tkwić miał nie w przedmiocie, świecie zewnętrznym, lecz wyłącznie w człowieku i stanowić miała go od tej pory „pewność istnienia jednostkowej samoświadomości” (Tarnas 2002: 326) – jedynej rzeczy, w którą wątpić nie można. To potwierdzenie istnienia podmiotu myślącego było przełomem w myśli filozoficznej. Dla Kartezjusza wiedza była tożsama z rozumem wzbogacającym się i wzmacniającym w miarę poznania. Co więcej, uświadomienie sobie istoty i możliwości poznania oraz poznanie świata rzeczy miały stanowić jedyne zadanie godne człowieka. Rozum stał się odtąd jedynym i wyłącznym kryterium prawdy (Legowicz 1991: 314-315).

Dokonany przez Kartezjusza radykalny rozdział między światem materii (*res extensa*) oraz światem ducha (*res cogitans*) wywarł ogromny wpływ na dalszy rozwój umysłowości europejskiej (Dębowski 1996: 67).



Dualizm ów podzielił świat na to, co jest rozciągłe, materialne i na to, co jest myślane, duchowe. Myśl mianowicie stanowi element czynny, samostannie i spontanicznie wprawiający się w ruch. Natomiast rozciąga materia jest bierna, a w ruch wprawiają ją czynniki zewnętrzne (Hersch 2001: 95). Kartezjusz akcentował fakt, że świat myśli jest człowiekowi nieukończenie bliższy i lepiej znany niż rzeczywistość zewnętrzna. Konstatacja ta ostatecznie zwiędziła trwający od Starożytności proces wywyższania myśli ponad materię (Tatarkiewicz 1998: 48). Miała też nieobliczalne skutki dla filozofii nowożytnej, ugruntowując w niej na stałe paradygmat antropocentryczny.

Dualizm kartezjański w pojmowaniu rzeczywistości skutkowało również dualistycznym spojrzeniem na człowieka. Podział w człowieku na niematerialną, niezależną od ciała duszę oraz na materialne ciało-maszynę podległe prawom mechaniki implikowało radykalną zmianę perspektywy postrzegania świata przyrody i świata cywilizacji ludzkiej. Dusza przestała być synonimem życia, jak ujmowano ją od Starożytności. Zaczęto życie uważać za proces czysto materialny i mechaniczny. Zamiast dotychczasowego rozróżnienia żywe-nieżywe pojawił się podział na istoty świadome i nieświadome. Innym brzemieniem w skutki stało się przekonanie o tym, że między procesami organicznymi a psychicznymi nie ma ciągłości i związku (Tatarkiewicz 1998: 50). Rzeczywistość rozszczepiła się tym samym na mechaniczną materię i woluntarnego ducha (Hersch 2001: 95). To rozszczepienie zachodzi szczególnie boleśnie w człowieku.

Kartezjusz uznawał więc ciało ludzkie za automat, w którym egzystuje niematerialna dusza. Jaźń myśląca istnieje, choćby ciało było złudzeniem; jest niezależna od ciała, a jej jedynym przymiotem jest świadomość (Tatarkiewicz 1998: 48-51). Dusza, myśl, rozum i wola ludzka są całkowicie niezależne od czynników zewnętrznych, są aktywne i spontaniczne. Wola ma w człowieku absolutne pierwszeństwo i nie podlega żadnym determinacjom (Hersch 2001: 93-95). Umysł człowieka dysponuje wrodzonym naturalnym światłem, dzięki któremu może osiągnąć wiedzę bez odwoływania się do czynników zewnętrznych. Czyny go to bytem dysponującym pełną autonomią poznawczą (Sikora 2001: 166-169). Przed tak pojętym bytem ludzkim Kartezjusz stawia postulat

rozwijania rozumności poprzez ćwiczenie umysłu, stawianie mu wymogów zdrowego myślenia i sądzenia. Umiejętności te bowiem pozwalają na właściwe osądzanie oraz działanie (Hersch 2001: 96).

Kolejną konsekwencją kartezjańskiego dualizmu i wyróżnienia sfery myślowej w rzeczywistości stało się utrwalenie w świecie swoistej hierarchii wartości. Człowieka uznano ostatecznie za byt zasadniczo różny i zasadniczo lepszy, wartościowszy od innych bytów materialnych. Jedynie on łączy w sobie dwie rzeczywistości: umysł i ciało. Człowiek odczuwa swoją odrębność od materialnego świata zewnętrznego dzięki znajomości swojej świadomości. Postrzega go jako obiekt zewnętrzny wobec własnego umysłu, pozbawiony subiektywnej świadomości i mniej pewny poznawczo niż on sam (Tarnas 2002: 327-328).

Kartezjańskie ujęcie jaźni traktowało ją jako autonomiczny byt, dla którego samoświadomość jest pierwotna wobec wszystkiego innego. Świadome „Ja” wątpi o wszystkim oprócz siebie i ustawia się w opozycji do świata zewnętrznego. Staje się podmiotem przeciwstawionym przedmiotowi, jako byt całkowicie odrębny od obiektywnie istniejącego świata. To dualistyczne ujęcie racjonalnego podmiotu poznającego i materialnego przedmiotu poznania doprowadziło do powstania nauki w jej dzisiejszym rozumieniu. Wiedza naukowa ma więc dostarczać poznanie pewne, czyniące człowieka panem nad przyrodą (Tarnas 2002: 330). Tylko wiedza zgodna z rzeczywistością może człowiekowi zapewnić panowanie nad naturą. Życie ludzkie budowane na podstawach poznania naukowego miało stać się prawdziwie rozumne, natomiast nauki miały zapewnić ludzkości panowanie nad środowiskiem (Sikora 2001: 162-166).

Kontynuując myśl G. Bruna i F. Bacona Kartezjusz postulował ułożenie stosunków człowiek-przyroda na zasadzie pan i sługa. Zadaniem człowieka ma być bezwzględne podporządkowanie sobie przyrody będącej jedynie przedmiotem ludzkiej aktywności (Dębowski 1996: 77) i jedynie w tym sensie posiadającej pewną wartość.

W świecie wprawionym w ruch przez Boga, nie ma, zdaniem Kartezjusza, miejsca na celowość. Jest ona bowiem wynikiem braku i dążenia ku czemuś, natomiast ani w istocie doskonałej, ani w jej dziełach nie ma żadnych braków ani zamiarów (Hersch 2001: 94).

Celowość można odnosić wyłącznie do działań człowieka w przyrodzie – wpływają one bowiem często na kierunek naturalnych procesów (Zięba 1998: 102). Świat wprawiony raz w ruch rządzi się natomiast własnymi prawami – zasadami mechaniki. W mechanistycznym świecie panuje powszechny determinizm określony przez więź przyczynowo-skutkową (Sikora 2001: 169). Wszelkie zjawiska fizyczne, jako obiekty czysto materialne, są ujmowane jako maszyny podlegające mechanicznym prawom i działaniom przypadkowym. Świat zatem nie stanowi żywego organizmu, różnorodnego w formach i przejawach, poruszanego przez przyczyny celowe, ale składa się z materii nieożywionej, opisywalnej matematycznie w kategoriach położenia i ruchu atomów (Tarnas 2002: 328, Zięba 1998: 102). W ten sposób Kartezjusz stał się ojcem mechanicyzmu, którego paradygmat zdominował nauki przyrodnicze w czasach nowożytnych.

Kartezjusz wprowadził mechanicyzm oraz matematykę do wszelkich rozważań o przyrodzie. Taki sposób opisu zjawisk zubożył obraz rzeczywistości, ułatwił jednak jej naukowe ujęcie. Matematyka rozważa bowiem jedynie obiektywne aspekty ilościowe rzeczywistości, pomijając czysto subiektywne jakości (Tatarkiewicz 1998: 47-51).

Dualistyczne traktowanie człowieka i dodatkowo tylko w kategoriach rozumowych przy zaniedbaniu sfery cielesnej, przyrodniczej, badanej wyłącznie w aspekcie ilościowym doprowadziło ostatecznie do pozbawienia opisu przyrody jej różnorodności i wielości atrybutów. Z jednej strony obraz przyrody stał się więc przejrzysty dla poznania naukowego, a z drugiej – pozbawiony wszelkich znamion sakralności. W konsekwencji ludzkie odniesienie do przyrody przybrało postać jedynie poznawczą i utylitarną (Dębowski 1996: 80).

Konsekwencją rozdzielenia przez Kartezjusza materii i ducha stała się zatem ostateczna desakralizacja przyrody, szybki rozwój nauk przyrodniczych oraz jednocześnie ich dehumanizacja. Dehumanizacja ta pogłębiła się wraz z koncepcjami nauki sformułowanymi przez późniejszych myślicieli: Immanuela Kanta i Augusta Comte'a.

Zdaniem Richarda Tarnasa „w wizji Kartezjusza nauka, postęp, rozum, pewność poznawcza i ludzka tożsamość były nierozzerwalnie splecione ze sobą nawzajem oraz z koncepcją obiektywnego, mecha-

nistycznego Wszechświata. Na owej syntezie ufundowany został paradygmatyczny charakter nowożytnego umysłu” (Tarnas 2002: 330).

Kartezjusz uznawany jest za inicjatora nowożytnej refleksji filozoficznej. Stworzył całościowy system kwestionujący zastaną tradycję. Wypracował również postawę interpretacyjną, która wyznaczyła nowe problemy dla filozofii (Sikora 2001: 170). Materializm Kartezjusza miał zasadnicze znaczenie dla ukształtowania się naukowego poglądu na świat (Legowicz 1991: 317).

F. Bacon i Kartezjusz na różny sposób uformowali myśl nowożytną. F. Bacon postawił tradycję przed trybunałem doświadczenia, Kartezjusz – rozumu. Według nich najwyższą instancją wiedzy dla człowieka jest jego osobiste doświadczenie i rozumowanie. Zabiegali oni o wiedzę praktyczną, mającą służyć człowiekowi i jego panowaniu nad przyrodą. Wiedza i znajomość prawdy miała uczynić człowieka szczęśliwym i spełnionym, oraz panem stworzenia dzięki jego własnemu wysiłkowi i pracy (Sikora 2001: 171). W ich poglądach dojrzewała myśl antropocentryczna, która zantagonizowała ostatecznie relację człowiek-przyroda. Cywilizacja europejska zaś podchwyciła te hasła i podążyła drogą podboju oraz podporządkowania przyrody człowiekowi.

#### **4. Wzrost alienacji człowieka z przyrody w idealizmie transcendentnym Immanuela Kanta**

Obok poglądów postulujących w sposób zdecydowany poznawanie rzeczywistości jako naczelnego zadania i powołania człowieka, zapewniającego mu władzę nad światem, pojawiały się w Nowożytności również poglądy negujące możliwość posiadania pewnej i prawdziwej wiedzy o świecie. Z deterministycznym wyjaśnianiem świata kłóciło się bowiem przekonanie, że człowiek jest istotą podejmującą wolne decyzje. Poważny konflikt między tymi stanowiskami doprowadził w epoce Oświecenia do poważnego kryzysu. Jego przełomowe rozwiązanie zaproponował Immanuel Kant, znosząc fundamentalny w nowożytnej teorii poznania rozdzźwięk między empiryzmem i racjonalizmem (Tarnas 2002: 401-403, Tatarkiewicz 1998: 161).

I. Kanta nurtował problem przyrody w dwóch aspektach: kosmologicznym i antropologicznym, oraz pytanie o rolę i miejsce człowieka w świecie. Koncepcja Kanta przyniosła zupełnie nowe rozwiązanie tych problemów, pogłębiając jednocześnie poczucie wyalienowania człowieka z przyrody oraz wzmacniając antropocentryzm.

Kluczowe dla kantowskich rozważań były zagadnienia poznania ludzkiego, zaś punktem ich wyjścia – zwątpienie w absolutny status twierdzeń dotyczących natury świata. I. Kant zauważył, że wszelkie dociekania wykraczające poza doświadczenie są pozbawione podstaw pewności. Umysł potrzebuje bowiem danych empirycznych dla zdobycia wiedzy. Wykazał on w ten sposób m.in., że zagadnienia metafizyczne – jako niedowodliwe – nie mogą być przedmiotem nauki, gdyż wykraczają poza zasięg władz ludzkiego rozumu. Wykazał także, iż rzeczywistość sama w sobie jest niedostępna ludzkiemu poznaniu, ponieważ człowiek jest w stanie poznać jedynie fenomen, zjawisko, a nie rzecz samą w sobie. To znaczy może poznać rzecz o tyle, o ile ona się mu ukazuje. Dzieje się tak dlatego, że człowiek poznaje świat nie bezpośrednio, lecz za pośrednictwem form swej świadomości. Formy te, wrodzone każdej jednostce ludzkiej, porządkują rzeczywistość, nadają jej spójność i organizację, niejako konstruują ją. Zgodność między światem i umysłem zachodzi zatem w takim stopniu, w jakim rzeczywistość odpowiada tym fundamentalnym strukturom umysłu. Pewność i konieczność wiedzy naukowej wywodzą się zaś z samego umysłu, są osadzone w jego sposobie percepcji i rozumienia świata. Podobnie odkrywane prawa natury faktycznie odzwierciedlają prawa organizacji ludzkiego umysłu. Zgodnie z opisanymi przez I. Kanta zasadami funkcjonowania ludzkiego poznania, to nie umysł dostosowuje się do poznawanej rzeczy, lecz raczej dzieje się na odwrót (Tarnas 2002: 402-404).

Człowiek poznając lokalizuje wszelkie doznania w czasie i przestrzeni. Jest to proces niezależny od spostrzeżeń zmysłowych, gdyż ani czas, ani przestrzeń nie należą do wrażeń odbieranych zmysłami. Są natomiast względem nich pierwotne, tkwią w podmiocie poznającym jako jego immanentna właściwość poznawcza, tzn. jako podmiotowe sposoby oglądu rzeczywistości. Formy oglądu rzeczywistości są

zatem aprioryczne względem doświadczenia i pozwalają nadawać porządek docierającym do odbiorcy wrażeniom, ujmować je w kategoriach czasowo-przestrzennych (Sikora 2001: 268-269). Co więcej, czas i przestrzeń leżą u podstaw wszelkiego doświadczenia zmysłowego, warunkują bowiem każdą obserwację empiryczną oraz nadają jej strukturę. Bez tych apriorycznych form umysł nie byłby zdolny poznawać świata (Tarnas 2002: 404-405, Hersch 2001: 134-135).

Zdarzenia odbierane czasoprzestrzennie są porządkowane następnie przez inne zasady aprioryczne ludzkiego poznania, m.in. przez zasadę przyczynowości, które nadają wiedzy naukowej charakter konieczności i pewności. Przyczynowość, choć nie pochodzi z doświadczenia rzeczywistości, zostaje w nie wprowadzona przez umysł ludzki. Innymi kategoriami rozumu, bez których umysł nie mógłby pojąć świata, są m.in. skutek, relacja, substancja, ilość (Tarnas 2002: 405-406).

W ten sposób I. Kant dokonał odkrycia dwóch odrębnych źródeł poznania ludzkiego: z jednej strony doświadczenia zjawisk, z drugiej – odbioru i porządkowania tych zjawisk poprzez aprioryczne formy poznawcze człowieka (Hersch 2001: 138). Niemożliwe było bowiem, według niego, zdobywanie wiedzy o świecie jedynie dzięki myśleniu, albo jedynie dzięki doznawaniu wrażeń. Oba te elementy przenikając się nawzajem konstytuują poznanie (Tarnas 2002: 407, Sikora 2001: 267-268). Aby poznać rzecz, najpierw trzeba wejść z nią w kontakt, co jest możliwe jedynie dzięki zmysłom, a następnie ją zrozumieć, co umożliwiwia jedynie rozum. Zmysły i rozum są w tym procesie jednakowo niezbędne. Dzięki tym dwóm źródłom człowiek dysponuje przedstawieniem zmysłowym i racjonalnym danej rzeczy i może je porównać ze sobą. Gwarantuje to prawdziwość poznania (Tatarkiewicz 1998: 167).

Kategorie umożliwiają obiektywizację poznania oraz formułowanie praw nadających przyrodzie jedność. Niezwykle istotnym etapem poznania przedmiotu jest zatem ujęcie go w jego jedności, za pomocą apriorycznie tkwiących w podmiocie kategorii porządkujących. Analizując mechanizmy ludzkiego poznania, I. Kant zauważył bowiem, że poznanie nie jest wcale procesem biernego odbioru wrażeń przez zmysły, ale jest procesem czynnym. Przez odkrycie faktu konstruowa-

nia przez siebie własnej wizji rzeczywistości, człowiek dostrzega, że ma do czynienia jedynie z empirycznym światem zjawisk. Ten zaś istnieje w takim stopniu, w jakim człowiek uczestniczy w jego konstruowaniu. Umysł ludzki, oprócz zapamiętywania faktów, porządkuje je, interpretuje i rozumie, jest twórczy. To umysł, za pomocą właściwych mu kategorii rozumienia, nadaje przyrodzie zrozumiałą dla człowieka strukturę. Konstruując własną wizję świata, umysł narzuca światu własną organizację. Ludzka wiedza nie jest więc opisem rzeczywistości zewnętrznej jako takiej, ale w znacznym stopniu wytworem aparatu poznawczego podmiotu (Hersch 2001: 139-140, Sikora 2001: 266-269, Tarnas 2002: 406-409).

Poznanie jest w związku z tym subiektywne, gdyż sposób tworzenia całościowego obrazu rzeczywistości zależy od właściwości podmiotu, od jego sposobu postrzegania zjawisk, ich selekcji, kojarzenia ze sobą. Bez aktywności podmiotu poznającego poznanie przedmiotu nie byłoby możliwe. I. Kant podążył więc w kierunku zniesienia opozycji podmiot-przedmiot, których jedność odnalazł w ramach tzw. sfery możliwego doświadczenia (Sikora 2001: 266-267).

Zdaniem I. Kanta, ludzka struktura mentalna jest absolutna: człowiek może poznawać świat zjawisk w sposób całkowicie pewny, gdyż przyczynowość jest kategorią aprioryczną. Jeśli przyczynowość jest kategorią konieczną i uniwersalną, oznacza to, że również prawa fizyki mają taki status (Tarnas 2002: 406-408, Hersch 2001: 132-139).

Chociaż przyczynowość jest podstawową kategorią w wyjaśnianiu przyrody, to nie jest, zdaniem I. Kanta, wystarczająca do wyjaśnienia wszystkich zjawisk. Nie wyjaśnia na przykład zjawiska życia. Nie pozwala na wyjaśnienie celowości funkcjonowania istot żywych i celowego dla przeżycia całego organizmu funkcjonowania narządów. Dlatego, jak artykułuje pogląd Kanta Jeanne Hersch, żywe organizmy stanowią „jakby wysepki celowości na oceanie przyczynowego determinizmu” (Hersch 2001: 158).

Przyczynowość nie potrafi wyjaśnić jeszcze jednego faktu: faktu ludzkiej wolności. Człowiek odkrywa bowiem w procesie poznania, że rzeczywistość zjawiskowa, fenomenalna podlega niezmiennym i deterministycznym prawom określanym przez kategorię przyczynowo-

ści. Jednocześnie doświadcza również, że jego własne decyzje nie są zdeterminowane. Jedyną zatem rzeczywistość, jaką człowiek może poznać samą w sobie – świat ludzkiej moralności i działania, nazwany przez I. Kanta noumenalnym – charakteryzuje się absolutną wolnością decyzji. Nie jest jednak możliwe dowiedzenie na gruncie nauki (doświadczalnie) istnienia wolności – tego, że człowiek jest wolny i jego czyny nie podlegają determinacjom. Wolność nie jest zjawiskiem, które można badać. Jest natomiast warunkiem koniecznym pojęcia obowiązku oraz warunkiem *sine qua non* istnienia moralności w ogóle (Sikora 2001: 272, Hersch 2001: 144 i 153-154).

W ten sposób Kant pokazał, że na działania człowieka wpływają z jednej strony czynniki empiryczne – człowiek jest istotą biologiczną, podlegającą deterministycznym prawom przyrody, licznym namiętnościom i pokusom, z drugiej natomiast strony wpływa na niego świadomość obowiązku moralnego – człowiek jest również istotą rozumną, wolną, kwalifikującą czyny moralnie. Ta podwójna natura człowieka powoduje w nim dramatyczny konflikt. Realizacja człowieczeństwa wymaga bowiem wyjścia poza ograniczenia biologicznej egzystencji (nastroje, uczucia, wrażenia) na rzecz realizacji prawa moralnego. Człowiek jest powołany wręcz do wykraczania poza to, kim jest, do realizacji własnego człowieczeństwa. Stanowi ono wartość najwyższą i bezwzględną (Sikora 2001: 272-274).

Moralność ludzka zasadza się, zdaniem Kanta, wyłącznie na bezwarunkowym i absolutnym zastosowaniu zasad apriorycznych w określonej sytuacji. Człowiek zna swoje obowiązki moralne, gdyż nosi w sobie prawo moralne. Ponieważ jest rozumny i dysponuje wolną wolą, może wybrać, czy te obowiązki spełni. Wybór czyni go wolnym (Hersch 2001: 152, Palacz 1987: 160).

Dwoista natura człowieka sprawia więc, że egzystuje on niejako na dwóch płaszczyznach: biologicznej – świata fenomenów (poznawanego za pomocą apriorycznych form czasu i przestrzeni), oraz moralnej – świata noumenów (rzeczy samych w sobie, poznawanych poprzez pojęcia). Z jednej strony zatem podlega prawom natury i może poznawać świat zjawiskowy. Świadomy jest jednak, że nigdy nie pozna całego świata rzeczy samych w sobie, gdyż są one dla niego niepoznawalne.



Z drugiej zaś strony może pragnąć istnienia sensu w świecie, wolności, nieśmiertelności duszy, istnienia Boga. Oczekiwania te bowiem, choć nie oparte na wiedzy, lecz na wierze – nie mogą zostać ani odrzucone, ani potwierdzone (Hersch 2001: 160-161, Tarnas 2002: 412).

I. Kant postuluje wiarę w wymienione wartości noumenalne. Jedynie dzięki nim możliwe jest uzasadnienie nakazu wypełniania obowiązku moralnego przez człowieka, a tym samym istnienie człowieka jako istoty moralnej. Jedynie poprzez realizację prawa moralnego człowiek zachowuje swoją godność i człowieczeństwo. Wewnętrzne doświadczenie obowiązku moralnego pozwoliło więc I. Kantowi wykroczyć poza mechanistyczny i deterministyczny obraz świata i wskazać na istnienie rzeczywistości moralnej (Tarnas 2002: 412).

Filozofia I. Kanta miała stanowić wielki akt wyzwolenia ludzkości i próbę oparcia jej na samej sobie. To w sobie ludzkość odnaleźć miała zarówno podstawę ładu rządzącego światem przyrody, jak i ładu moralnego (Palacz 1987: 163). Należy się zgodzić z Adamem Sikorą, który pisze: „świat w ujęciu Kanta nie jest bowiem faktem danym, z którym musimy się nieuchronnie pogodzić. Jest on celem do zrealizowania, terenem ludzkiej działalności i ludzkiego wysiłku. Doktryna Kanta przynosi apologię ludzkiej aktywności. (...) Żyjąc, [człowiek] dąży do realizacji wartości, działa w imię moralnego obowiązku w przekonaniu, że realizacja ideału etycznego może spełnić się jedynie w nieustannym wysiłku przewyżczenia zmysłowości i irracjonalnych motywów, poprzez stałe utwierdzanie wartości moralnych i rozumowych racji” (Sikora 2001: 276).

„Filozofia transcendentalsa Kanta była z jednej strony syntezą całej filozofii nowożytnej od F. Bacona poczynając, a na J. J. Rousseau kończąc, z drugiej zaś – jej zaprzeczeniem i początkiem nowego systemu, który miał zaważyć na dalszym rozwoju myśli filozoficznej” – pisze Jan Legowicz (Legowicz 1991: 386). Stało się tak, gdyż I. Kant odwrócił zupełnie perspektywę poznawczą człowieka oraz sposób patrzenia na jego obecność w świecie. Zmianę tę nazwano nawet „przewrotem kopernikańskim” w filozofii. Pozbawiła ona naukę niezależności od ludzkiego umysłu i unaoczniała fakt subiektywności poznania, jego mniejszej obiektywnej pewności. Jednocześnie sprawiła, że człowiek ponownie

stał się centrum Wszechświata, tyle że teraz to był Wszechświat jego umysłu, a nie Wszechświat rzeczywisty. Co więcej, badanie struktury tego Wszechświata miało przynieść człowiekowi rzetelną wiedzę o świecie (Tarnas 2002: 409-411).

Dokonana przez I. Kanta subiektywizacja obrazu świata przyczyniła się także do przyspieszenia procesu desakralizacji przyrody oraz do jednoczesnego wzmocnienia i zradykalizowania postawy antropocentrycznej w kulturze zachodniej. Przyczyniła się również do rozwoju racjonalizmu oraz scjentyzmu (Dębowski 1996: 94).

### **Uwagi końcowe**

Do ugruntowania nowożytnego, antropocentrycznego poglądu na świat i człowieka przyczynili się zasadniczo wielcy badacze przyrody i myśliciele, tacy jak Mikołaj Kopernik, Galileusz, Giordano Bruno, Franciszek Bacon, Izaak Newton, Tomasz Hobbes, Kartezjusz. Ostatecznie doprowadzili oni do odrzucenia wyznawanego od Starożytności geocentrycznego poglądu na budowę Wszechświata, a także dominującego w średniowiecznej Europie światopoglądu teocentrycznego. Rozpowszechnienie wizji nieskończonego Wszechświata miało poważne konsekwencje w postrzeganiu przez człowieka jego miejsca w świecie: został przecież zdetronizowany jako pan stworzenia z boskiego nadania, co mogło – i nieraz wzbudzało w nim przekonanie o własnej małości i bezsile. Jednocześnie Wszechświat stał się naturalnym środowiskiem życia człowieka, do którego ten okazał się istotą należącą bez reszty, zaś jego życie na Ziemi stało się jedynym źródłem wartości.

Na współczesne postrzeganie świata i człowieka wpłynęły, oprócz nowej koncepcji nauki i nowej koncepcji poznania, również nurty transcendujące człowieka z przyrody (Immanuel Kant) oraz nurty podejmujące próby zbliżenia człowieka do natury (Jean Jacques Rousseau, Friedrich W. J. Schelling).

Artykuł stanowi część cyklu o historii rozwoju antropocentryzmu. Pierwsza część pt. *Mityczno-magiczne źródła antropocentryzmu*, ukazała się w „SEMINARE” 23 (2006), s. 109-120, druga pt. *Starożytne źródła antropocentryzmu* ukazała się w „Studia Ecologiae et Bioethicae” 7(2009)2, s. 31-38, trzecia pt. *Średniowieczne źródła antropocentryzmu* został przyjęty do „Studia Ecologiae et Bioethicae” 9(2011).

### Bibliografia

- Descartes R., 1637, *Discours de la Méthode*.
- Dębowski J., 1996, *Filozoficzne źródła refleksji ekologicznych*, Olsztyn.
- Gloy K., 1995, *Das Verständnis der Natur. Erster Band. Die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens*, München.
- Grant E., 2005, *Średniowieczne podstawy nauki nowożytnej: w kontekście religijnym, instytucjonalnym oraz intelektualnym*, tłum. T. Szafranski, Warszawa.
- Hersch J., 2001, *Wielcy myśliciele Zachodu. Dzieje filozoficznego zdziwienia*, tłum. K. Wakar, Warszawa.
- Legowicz J., 1991, *Zarys historii filozofii. Elementy doksografii*, Warszawa.
- Leśniak K., 1967, *Franciszek Bacon*, Warszawa.
- Łepko Z., 2006, *Problem opozycji człowieka wobec przyrody*, SEMINARE 23(2006), s. 137-148.
- Łepko Z., 1998, *Spór o testament Bacona*, SPCh, 34 (1998) 2, s. 53-74.
- Nowicki A., 1979, *Giordano Bruno*, Warszawa.
- Palacz R., 1987, *Klasycy filozofii*, Warszawa.
- Sikora A., 2001, *Od Heraklita do Husserla. Spotkania z filozofią*, Warszawa.
- Tarnas R., 2002, *Dzieje umysłowości zachodniej. Idee, które ukształtowały nasz światopogląd*, tłum. M. Flipczuk, Poznań.
- Tatarkiewicz W., 1998, *Historia filozofii. Tom II. Filozofia nowożytna do roku 1830*, Warszawa.
- Zięba S., 1998, *Natura i człowiek w ekologii humanistycznej*, Lublin.

## The Modern Sources of Anthropocentrism. Part one

### SUMMARY

Anthropocentrism seems to be a fundamental notion concerning the man-nature relation. The anthropocentric attitude is largely meant to be the main cause of the ecological crisis. One can distinguish at least several stages of the process, which led to this crisis, namely: stage of Magic and Myth, Ancient Times, Middle Ages and Modern Times. The aim of this article is to show

the process of development of an anthropocentric thought in the Modern European culture, when the culmination of this process is observed.

Among the causes of the modern worldview one can mention e.g. the modern conception of science (worked out mainly by N. Copernicus, G. Galilei, G. Bruno, F. Bacon, I. Newton, R. Descartes), the technology development, as well as social, political and cultural changes. Both, geocentric and theocentric worldview were rejected.

The secularization of European societies shifted man's attitude not only towards God, but also to creation – nature. People began to treat nature as a challenge and material. God-Creator was replaced by man-designer. A new type of anthropocentrism appeared, which tried to find the answer to the fundamental questions in the human being himself. This resulted in the negation of a strict dependence of mankind on nature and in tendency to subordination nature to man. The cognition of nature served then as a mean for the sake of mankind only. Man was obliged even to dominate nature which was viewed as a complex of mathematical laws, a value-free mechanism determined by laws of nature.

Contemporary view on nature and man was influenced also by philosophical views which on the one hand excluded man from nature (I. Kant) and on the other made attempts to restore man to nature (J. J. Rousseau, F. W. J. Schelling).