

Rémi Brague: Człowiek upokorzony

Nacisk na godność człowieka jest tylko jednym z nurtów myśli nowożytnej. Przeciwwagę stanowi cała tradycja zmierzająca do obniżenia jego pozycji. Wytwarza się nawyk postrzegania historii nauki jako ciągu ran zadawanych ludzkiemu narcyzmowi, co uznaje się za postęp. Jest to błędny punkt widzenia – pisze Rémi Brague w książce „Królestwo człowieka” wydanej staraniem Teologii Politycznej.

Podstawą myśli nowoczesnej była u jej początków, w XVII wieku, pewność, kim jest człowiek. Zadawanie sobie pytań na jego temat uznano za zbędne: cieszył się on wyższością tak oczywistą, że nie było powodu, by ją wyraźnie formułować. Zaprzestano zatem kontynuacji renesansowej refleksji nad ludzką godnością. W rezultacie projekt wyniesienia człowieka na pozycję władcy jawił się jedynie jako spieniężenie kapitału, który otrzymał on od natury lub, za jej pośrednictwem, od Boga. Jednak ta oczywistość człowieczeństwa człowieka i jego uprzywilejowania w świecie zostanie zakwestionowana tak bardzo, że będzie się mówiło o „panowaniu bez podmiotu” albo „królestwie bez króla”.

W istocie, nacisk na godność człowieka jest tylko jednym z nurtów myśli nowożytnej. Przeciwwagę stanowi cała tradycja zmierzająca do obniżenia jego pozycji. Wytwarza się nawyk postrzegania historii nauki jako ciągu ran zadawanych ludzkiemu narcyzmowi, co uznaje się za

postęp. Jest to błędny punkt widzenia. O ile jednak tylko w niewielkim stopniu ukazuje on to, co się naprawdę wydarzyło, o tyle ujawnia interesujący symptom delektowania się upokorzeniem.

Rémi Brague – wszystkie artykuły dla Teologii Politycznej

Parweniusz

Już renesansowi humaniści starali się zbić argumenty ukazujące nędzę kondycji ludzkiej. Temat miałości człowieka powraca w historii regularnie, podobnie jak argumenty przywoływane, by obniżyć jego pozycję: kosmologiczne (jego położenie, na Ziemi, w najniższym punkcie wszechświata) lub biologiczne (marność jego pierwotnej materii, „obrzydliwa kropla”). Ale przypomnienie skromnego położenia człowieka było kompensowane apoteozą jego godności, czerpanej z obecnej w nim iskry twórczego ognia, z powierzonego mu boskiego prawa, z rozumu, który może łączyć go z innymi rozumami, z wolności, która czyni go podobnym Bogu. Wraz z nowożytnym podważeniem tych koncepcji nic już nie odpiera ciosów zadanych pysze człowieka. Idea ludzkiej godności opierała się bowiem na pewnej antropologii teologicznej lub filozoficznej, podlegając nieuchronnej przemianie w momencie, kiedy antropologia ta została sprowadzona do roli nauki przyrodniczej.

Tym bardziej, że od tej pory atakuje się człowieka nie tylko za jego stosunek do tego, co jest od niego odrębne, ale wręcz za to, co czyni go realnym bytem, a nawet za jego sposób widzenia świata. Porzucenie geocentryzmu nie zadało „rany narcyzmowi”, jak to sobie wyobrażał Freud, lecz wykazało, że sposób, w jaki człowiek odbiera swą sytuację, nie jest odpowiedni. Krytyka antropomorfizmu zaczyna się od

Już renesansowi humaniści starali się zbić argumenty ukazujące nędzę kondycji ludzkiej. Temat miałości człowieka powraca w historii regularnie, podobnie jak argumenty przywoływane, by obniżyć jego pozycję

Galileusza, wedle którego jakości, które zostaną nazwane „wtórnymi”, takie, jak kolory, nie tkwią w rzeczach, lecz zależą od wzroku człowieka. Suwerenność świadomości zostaje zakwestionowana przez pojęcie

podświadomości, które, po długim przygotowaniu w wieku klasycznym i romantycznym, zostaje na dobre narzucone w wieku dziewiętnastym. Dla niektórych świadomość jest tylko epifenomenem faktów fizjologicznych. W każdym razie nie dominuje ona niepodzielnie. Władca przyrody jest niewolnikiem własnej natury. Freud niezmiernie przypomina, że pyszny rozum nie jest panem nawet w swoim domu, doprowadzając do skrajności obserwację dokonaną już przed nim.

Projekt panowania nad przyrodą jednak nie zanika, a może nawet, przeciwnie, ulega intensyfikacji, sprowadzony do czystego stosunku sił. Człowiek nie objawia się już jako prawowity władca stworzenia, ale jako rodzaj parweniusza. Może właśnie czując, że jego pretensje są mało uzasadnione, musi zgłaszać je z coraz większym naciskiem. Niedawno uszlachcony, od ludzi z gminu odróżnia się większą butą niż ci, którym długa linia przodków zapewnia niepodważalną wyższość. Kto jest „bez szlachectwa” (*sine nobilitate*), staje się *snobem*, wywyższając nad tymi, o których wie, że są warci więcej niż on.

Przed wszystkim zaś człowiek wywyższa się nad zwierzętami, których bliskość coraz częściej postrzega jako zagrożenie. Montaigne, by zmniejszyć ludzką pychę, powoływał się na antyczne przykłady przemysłności zwierząt. Odnowiona w ten sposób tradycja wyraża się odtąd, na przekór kartezjańskiemu mechanycyzmowi, w postaci obrony duszy zwierząt. Zilustrowana przez La Fontaine'a, utrzymuje się przez cały wiek XVIII. „Libertyni” i materialści zacierają granicę między istotą ludzką a zwierzęciem. Anonimowy „Theophrastus Redivivus” przytacza w tym celu wszystkie antyczne argumenty. Cyrano de Bergerac stawia na jednej płaszczyźnie człowieka i... kapustę. Teza Rorariusza o wyższości zwierzęcego rozumu, zawarta w książce napisanej w roku 1544 i opublikowanej sto lat później, przenika do republiki uczonych dzięki artykułowi, który poświęcił jej Bayle w swym słowniku. Spinoza krytykuje myśl, jakoby Bóg miał uczynić wszystko tylko dla człowieka, a ówczesni teologowie nie chcą wierzyć, by miał On stworzyć świat dla wyłącznie ludzkiej korzyści, rozciągając Jego dobrodziejstwa na wszystkie istoty żywe.

Rémi Brague – Islam – przeczytaj fragment

W XVII i XVIII wieku rozwój nauk o życiu doprowadza do stworzenia, na podstawie fizjologii porównawczej, paraleli między zwierzęciem a człowiekiem. Ofensywa kieruje się zwłaszcza ku zwierzętom najbardziej przypominającym człowieka, takim, jak orangutan. Małpa od dawna była traktowana jako żywa karykatura człowieka i zachowała tę funkcję aż do czasów Hoffmanna, Hauffa i Kafki. Ale w czasach nowożytnych do podobieństw dodano pokrewieństwo. W tej właśnie optyce James Burnett, Lord Monboddo, bada w Szkocji małpy człekokształtne, które jego dziad, Erasmus, jeszcze przed Karolem Darwinem, uznaje za przodków ludzi. Buffon przywołuje „prawdę może

upokarzającą dla człowieka, tę mianowicie, że sam siebie powinien zaliczyć do klasy zwierząt, które przypomina we wszystkim, co jest w nim materialne”. La Mettrie pisze: „Wszystkie zwierzęta – a w konsekwencji człowiek, bo żadnemu uczonemu nigdy nie przyjdzie na myśl, by wyłączyć go z tej kategorii”. Studiowanie fizjologii ma za cel sprowadzenie człowieka do właściwego mu miejsca: „Gdyby nie jego zwierzęca fizjologia [...] człowiek, to wspaniałe zwierzę, stworzone, jak inne, z błota, uznałby się za boga na ziemi i czciłby tylko siebie”. D’Holbach z pogardą traktuje złudzenia człowieka odnośnie do swojego statusu. De Sade zgadza się z nim w tym punkcie, jak zresztą w wielu innych. Idea staje się wręcz banalna, na co zwracają uwagę jej krytycy. Otóż na celowniku tych działań wcale nie jest wyższość nabyta, lecz wyższość otrzymana. Materialiści nie zaprzeczają sposobowi, w jaki człowiek zapewnił sobie wyższość przez edukację (której źródło nie jest wszak znane): przeciwnie, wychwalają jej zasługi. Ich prawdziwym wrogiem jest dogmat o stworzeniu człowieka na obraz Boga.

W XIX wieku Auguste Comte – pod pretekstem, że wszystkie zwierzęta są rozumne – odrzuca klasyczną definicję człowieka jako „rozumnego zwierzęcia”. Wraz z teorią ewolucji idea analogii między człowiekiem a zwierzęciem zostaje uzupełniona ideą płynnego przejścia z jednego stanu do drugiego. Już autorzy średniowieczni, w ślad za Arystotelesem, podkreślali ciągłość drabiny żywych, ale chcieli jedynie zaznaczyć, że obserwator nie dostrzega gwałtownego skoku między poszczególnymi gatunkami, nie zaś, że naprawdę wywodzą się one jedne z drugich. Wraz z Lamarckiem i – bardziej niż kiedykolwiek – z Darwinem, myśl o idealnej ciągłości między gatunkami nabiera konkretnego wymiaru. Rodzi się więc pokusa, aby przełożyć pokrewieństwo biologiczne na tożsamość, tym samym pozbawiając człowieka jego uprzywilejowanego miejsca w świecie. Maupassant woła w roku 1888: „Trzeba być ślepy i pijany z głupiej dumy, by uważać

*Wraz z Lamarckiem i
Darwinem, myśl o idealnej
ciągłości między gatunkami
nabiera konkretnego wymiaru.
Rodzi się więc pokusa, aby
przełożyć pokrewieństwo
biologiczne na tożsamość,
tym samym pozbawiając
człowieka jego
uprzywilejowanego miejsca w
świecie*

się za zwierzę na
choć trochę wyższym
poziomie niż inne!”.
Proszę mi pozwolić
tu na uwagę nieco
obcesową: ci, którzy
pogardzają
człowiekiem w ogóle,
często w życiu
prywatnym
zachowują się wobec
poszczególnych ludzi
po łajdacku. Święci,
którzy mieliby
przecież prawo
gardzić pospolitymi

ludźmi, tym bardziej kochali swych bliźnich.

W każdym razie, widać, jak na nowo dowartościowuje się zwierzęta jako uosobienie swobodnej witalności, którą kontrastuje się z ograniczeniami upodabniającymi człowieka do zwierzęcia domowego. Z tego punktu widzenia interesujący jest sposób, w jaki pozytywny obraz konia wyparł negatywny. Zwierzę to długo uchodziło za typowy przykład istoty irracjonalnej, o czym świadczy jego nazwa w nowoczesnej grece (*alogo*), odziedziczona po wojsku bizantyjskim. Trzeba było Swiftowego zamiłowania do prowokacji, by wyobrazić sobie świat, w którym konie jako jedyne rozumne istoty panowałyby nad dzikimi ludźmi. Wraz z nowoczesnością koń jako byt irracjonalny uzyskuje, jako metafora, wartość dodatnią. Już Machiavelli wzywał księcia, by poszedł na naukę do centaura Chirona, a w razie potrzeby

wykorzystał i swoją zwierzęcą naturę. W końcu, dzięki poetom i malarzom niemieckiego ekspresjonizmu, koń obrazuje nieujarzmioną i zbuntowaną witalność.

Pogarda wobec człowieka

Oświecenie uchodzi za epokę humanistyczną. W rzeczywistości jednak reprezentujący je autorzy często wyrażają wobec człowieka nieufność graniczącą z mizantropią, ograniczając go do „garści błota, kropli śluzu”. Księga Rodzaju opowiada, jak Adam został ulepiony z gliny, po czym Bóg tchnął weń ducha. „Filozofowie” sprowadzają odrębność człowieka do „organizacji” materii. Najbardziej wymownym wyznaniem tej pogardliwej postawy jest bodajże wypowiedź jednej z postaci de Sade’a: „Och, jakąż zagadką jest człowiek! [...] O tak [...] I dlatego właśnie pewien myślący jegomość powiedział, że lepiej go jebać niż usiłować zrozumieć”. W taki sposób, pod sam koniec XVIII wieku, de Sade dokonuje streszczenia zachwytu, który przenika myśl zachodnią od czasu Biblii, *Corpus Hermeticum* i ojców Kościoła, nie pomijając zwrotu, jaki dokonał Pascal: „człowiek monstrum”, „potwór”, ludzie „niezrozumiali dla samych siebie”. De Sade zapożycza termin „tajemnica” z odpowiedzi Woltera danej właśnie Pascalowi. Stosuje go z ironią tym bardziej zgryźliwą, że w odniesieniu do perwersji szczególnie obrzydliwej. Odpowiedź brzmi następująco: trzeba zrezygnować ze zrozumienia człowieka, skupiając się tylko na tym, żeby jeszcze bardziej go „używać”, w sensie dosłownym i przenośnym (por. rosyjskie *утилизировать*). Być może to ostatnie znaczenie, nawet jeśli jest bardzo brutalne i używane w tysiącach wariantów w całym tekście, okazuje się, wbrew intencji Sade’a, w gruncie rzeczy bardziej niewinne niż jego właściwy sens. Rezygnacja ze zrozumienia człowieka po to, by jeszcze bardziej nad nim panować, występuje już u

d'Holbacha, od którego Sade zaczerpnął całą swoją „filozofię” i, jak już widzieliśmy, będzie jeszcze wyraźniej sformułowana przez dziewiętnastowiecznych pozytywistów, z Claude Bernardem na czele. Formuła de Sade'a jest logiczną konsekwencją próby stworzenia nauki o człowieku i uczynienia z niej fundamentu gmachu wiedzy. Skoro człowiek staje się przedmiotem nauki, to jest rzeczą normalną, że stosuje się wobec niego regułę odpowiednią dla każdego innego przedmiotu wiedzy pojmowanej w duchu Bacona. Rezygnuje się zatem ze zrozumienia go, by szukać praw pozwalających lepiej go kontrolować.

Przypomnienie, że świat nie musi podporządkowywać się wymogom człowieka, można dziś wyczytać niemal wszędzie. Nabiera ono czasem znamion obsesji, jakby wyrażało jakąś utajoną nienawiść do siebie

Lata czterdzieste XIX wieku, kiedy pojawia się projekt humanizmu ateistycznego, nie są wolne od dyskretniej pogardy dla człowieka takiego, jakim jest, zbyt niegodnego wobec oczekiwań humanizmu. Na

przykład młody Marks mówi, że nie troszczy się o konkretnego człowieka, zepsutego przez aktualne warunki życia. W tym samym czasie Kierkegaard demaskuje, ukryty za hałaśliwym samozadowoleniem swych czasów, brak wiary człowieka w samego siebie: „Wśród całej tej radości wokół naszej epoki i XIX wieku wyczuwa się utajoną pogardę dla faktu bycia człowiekiem; w tej ważności, jaką przypisuje sobie pokolenie, dostrzega się rozpacz, jeśli idzie o kondycję ludzką”. Kilka lat później Flaubert, niezbyt czuły dla rodzaju ludzkiego,

jest w swych podejrzeniach jeszcze bardziej radykalny: „Wiek XVIII zaprzeczył duszy, a pracą XIX wieku będzie może zabicie człowieka?”. Zarówno dla Duńczyka, jak dla Francuza, chociaż nie podzielają poglądów na temat tego, co stanowi o ludzkiej indywidualności, „człowiek” oznacza przede wszystkim każdą pojedynczą istotę ludzką. Ich uwagi mają jednak wartość ogólną. Taką samą diagnozę stawia Dostojewski pod koniec *Notatek z podziemia* (1864): „Jest nam nawet przykro być ludźmi, ludźmi z ciała i kości; wstydzimy się tego, traktujemy to jako hańbę i pragnęlibyśmy być czymś w rodzaju ludzi uniwersalnych, nieistniejących”. Wreszcie Musil streszcza ducha swej epoki w sposób przytoczony przez Oliviera Reya: „Choć nie wiadomo dlaczego, dobrze było »upokarzać« człowieka”.

Rémi Brague „Europie trzeba przywrócić duszę” (wywiad)

Owa pogarda dla człowieka nie zmniejszyła się w naszych czasach. Jest w dobrym tonie przypominać z rozbawioną wyższością, że człowiek „niewiele znaczy”. Używa się w tym celu wyników rzetelnych i słusznych badań naukowych, ale czyni się z nich użytek ideologiczny. Podkreśla się zatem, że całe DNA człowieka niewiele różni się od DNA małą człekokształtnych, a także, że wiele ludzkich zachowań wywodzi się za zachowań zwierząt: język, życie społeczne, zachowania etyczne.

Podkreśla się nie tylko miałość natury człowieka, ale i nikczemność jego działalności. Jest on bezwzględny drapieżcą, istotą żywą najbardziej niebezpieczną dla gatunku swego i innych. Jego pomysłowość jest zagrożeniem dla całego życia na Ziemi. Może byłoby lepiej, gdyby nie istniał: tę myśl spotykamy już w starożytności. Na przykład łaciński poeta Stacjusz żałuje, że po potopie, który oczyścił ziemię, nie pozostała ona pusta – pragnienie, które można wyczytać także u francuskiego biologa Jeana Rostanda. Według de Sade’a,

Pogarda dla człowieka nie zmniejszyła się w naszych czasach. Jest w dobrym tonie przypominać z rozbawioną wyższością, że człowiek „niewiele znaczy”. Używa się w tym celu wyników rzetelnych i słusznych badań naukowych, ale czyni się z nich użytek ideologiczny

wyginięcie ludzkości byłoby nawet pożądane: „Całkowite wygaśnięcie rasy ludzkiej byłoby usługą oddaną przyrodzie”. Ideę tę upowszechnia i radykalizuje ruch „głębokiej ekologii”, a także ci, dla których wojna atomowa byłaby w gruncie rzeczy tylko

podstępem natury, gotowej pozbyć się gatunku zbyt wobec niej agresywnego.

Przypomnienie, że świat nie musi podporządkowywać się wymogom człowieka, można dziś wyczytać niemal wszędzie. Nabiera ono czasem znamion obsesji, jakby wyrażało jakąś utajoną nienawiść do siebie. Spryciarze znajdują przyjemność w sprowadzaniu tego, co uchodzi za wzniosłe, do tego, co jest niskie. Rozpoznajemy w tym postawę umysłów moralistycznych, jak La Rochefoucauld czy Nietzsche z początków lat osiemdziesiątych XIX wieku, kiedy udawał się po naukę do Francuzów. Nurt ten opanowuje ducha publicznego i rozszerza się na cały gatunek, zmieniając tym samym kierunek. Będąc początkowo jedynie zbawienną radą dla jednostki, by nie ufała swym, choćby najchwalebniejszym, porywom, i dopatrywała się w nich niegodnych pobudek, w końcu doprowadza on do postawienia czytelnika

popularnych dzieł naukowych na pozycji kogoś, kto może wydawać na resztę swego gatunku wyrok bezapelacyjny, gdyż uprawnia go do tego świeżo nabyta wiedza.

Rémi Brague

Fragment z książki Remiego Brague'a „Królestwo człowieka. Geneza i klęska projektu nowożytnego”; Teologia Polityczna 2020, tłum. Wiktor Dłuski