

Remi Brague

LA SAGESSE DU MONDE*Histoire de l'expérience humaine de l'univers*

Fayard, Paris, 1999, 330 str.

Kako ljudi iskušavaju i tumače svijet (univerzum) u kojemu žive – to je nedvojbeno jedno od najstarijih i najtrajnijih pitanja cjelokupnog mišljenja. Refleksivno iskustvo svijeta bitna je tema filozofske tradicije i svakog filozofskog odnošenja prema cjelini u kojoj se odvija ljudsko življenje. Ukratko, svim je razdobljima mišljenja i svim kulturama svojstvena određena **mudrost svijeta** u kojoj dolazi do izražaja njihovo poimanje cjeline i čovjekova mjesta u njoj. To je tema kojom se bavi knjiga Remija Braguea *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers* (**Mudrost svijeta. Povijest ljudskog iskustva univerzuma**). Brague je profesor filozofije na Pariškom Sveučilištu I, a u filozofskim je krugovima osobito poznat po svojim djelima *Aristotel i pitanje svijeta* (1988) i *Europa, rimski put* (1992). Pored skrupulozne istraživačke sklonosti njegove knjige sadrže vrlo izraženu ekološku dimenziju. Filozofskim istraživanjem čovjekova odnošenja prema svijetu on implicitno i eksplicitno osvjetljava daleka i dubinska izvorišta suvremene ekološke problematike.

Odmah treba napomenuti, jer to napominje i sam autor, da se ova knjiga ne bavi cijelom poviješću ljudskog iskustva svijeta. Ona je prostornovremenski ograničena na kulture koje okružuju mediteranski bazen (staroegipatsko carstvo, klasično-grčka antika, kršćansko, židovsko i muslimansko srednjovjekovlje, moderni Zapad). Težište je na klasičnom i srednjovjekovnom razdoblju, a moderne su ideje obrađene samo zbog toga da bi se shvatila njihova novost u odnosu na prethodnu tradiciju i njihova utemeljujuća važnost za suvremeni svijet. Brague, dakle, nastoji utvrditi specifičnosti iskustva svijeta u

navedenim kulturama i pokazati na kojim se idejama oblikuju moderna shvaćanja. Pored *Uvoda*, bitnog za razumijevanje temeljnih autorovih pojmova, knjigu tvore četiri dijela: *Scena, Četiri modela, Srednjovjekovni model, Novi svijet*.

Prije svake rekonstrukcije povijesnih primjera mudrosti svijeta Brague definira značenje triju ključnih pojmova: **kozmoigrafije, kozmogonije i kozmologije**. Prva se dva pojma protežu kroz starogrčki jezik, dok je treći bez prekida sačuvan u srednjovjekovnom latinskom. Taj kasniji termin znanstvenog jezika jedna je od onih »čisto grčkih riječi« koje Stari Grci nikada nisu skovali. Kozmoigrafija je slika ili opis (*graphein*) svijeta kakav jest (njegove strukture, eventualnih podjela na razine, područja itd.). Taj opis prikazuje statičke ili dinamičke odnose među različitim elementima koji tvore svijet (udaljenosti, razmjeri, utjecaji, reakcije itd.). Ona implicira i pokušaj otkrivanja zakona koji ravnaju tim odnosima. Kozmogonija je **pripovijest** o nastanku stvari odnosno pripovijest o *kozmogenezi*. Ona objašnjava kako se dogodilo (*gignesthai*) nastajanje svijeta kakav poznajemo, s njegovom aktualnom strukturom. Način na koji neka kultura poima svijet sadrži, dakako, i određenu ideju o njezinom predočavanju postanka. Kozmogonija objašnjava svijet kakav jest i kako ga u određenom trenutku zamišlja ili shvaća neka grupa. Postoje razne vrste kozmogonija. One mogu biti **mitske** i to su u pravilu pripovijesti o redu, koje su svojstvene većini takozvanih »primitivnih« kultura. Ti su mitovi bremeniti misaonošću, predfilozofskom refleksijom, o čemu najbolje svjedoči Hesiodova **Teogonija**. Pripovijesti o postanku mogu se sastojati od djelomično kritički preuzetih starijih mitova tako što ih se korigira i stavlja u funkciju drugačijeg učenja. To je, primjerice, slučaj s pripoviješću o stvaranju na početku Knjige Postanka. Napokon, mit može biti promišljeno stvoren kako bi ilustrirao neku filozofsku teoriju, što najbolje pokazuje Plato-

nov *Timej*. Kozmogonija može biti i znanstvena. Ona u tom slučaju, slijedeći stanovite procese, nastoji rekonstruirati kako je došlo do nastanka svijeta. (Brague uz to navodi Galileja, Descartesovu *Raspravu o svijetu*, Newtonovu kozmogoniju i Kantovu teoriju neba).

Na kozmologiji se Brague zadržava nešto opsežnije, napominjući da taj pojam koristi u posebnom smislu. Kozmologija, kao što sugerira sama riječ *logos*, nije puki diskurs već način razumijevanja svijeta, u kojemu se mora izražavati **refleksija o prirodi svijeta kao svijeta**. Kozmologija je onaj diskurs u kojemu ono što svijet čini svijetom («svjetskost») nije pretpostavljeno već implicitno ili eksplicitno postaje problemom. Potrebno je, dakle, da svijet bude eksplicitno ustanovljen i već imenovan. Tako je u svakoj kozmologiji nužno prisutan jedan refleksivni element, dok u kozmografiji i kozmogoniji toga ne mora biti, što im ne predstavlja nikakvu smetnju. Kozmologija, dakle, nužno mora implicirati određenu **antropologiju** pa stoga riječ »svijet« često ima antropološko značenje i služi za opis ljudske realnosti. »Za mene, kaže Brague, svijet označava zemlju u cijelosti, promatranu kao boravište ljudstva, kao *oikoumene*, ili kao društvo odnosno dio društva, najistaknutiji društveni sloj («svjetski čovjek»)«. Osim toga, riječ kozmologija označava i **središtu** (*milieu*) i to je značenje steklo najveću učestalost.

Prelazeći na naznačene povijesne primjere mudrosti svijeta Brague ponajprije kratko recapitulira bitne značajke prethistorijskog razdoblja (jer »ljudska misao ne počinje s Grcima«). U tom razdoblju, sažeto rečeno, poredak svijeta pa, prema tome, i ono što svijet čini svijetom, ne postoji kao nezavisna, ljudskom djelovanju »nadsvođujuća realnost«, koja bi se prema njoj morala ravnati. Kozmologija, u odnosu na antropologiju nema nikakvu normativnu vrijednost. Na crti prethodno ustanovljenih pojmova, moglo bi se reći da koncept »mudrosti« koji se susreće

u arhajskim tipovima mišljenja nije mudrost svijeta. Poredak ne prethodi mudrosti. On se, u fizičkom kozmosu, ne ispostavlja kao model koji se mora slijediti. Ako je svijet ono što jest po redu koji sadrži, mudrost ne proizlazi iz svijeta već ga zapravo proizvodi kao takvoga. Prethistorijskom je razdoblju svojstvena **predkozmička mudrost**.

Prema tome, o mudrosti svijeta ne može se govoriti prije nego što je tematizirana **ideja svijeta**. A tu smo već u klasično-grčkom razdoblju. Brague se u svojoj rekonstrukciji ponajprije osvrće na Homera, a potom prati tumačenja kasnijih pisaca i mislioca, sve do Humboldta. Kad ima na umu »sve stvari«, cjelinu, Homer jednostavno govori o nebu, zemlji, moru, podzemnom svijet itd. Često rabi izraz »nebo i zemlja«, koji će biti uvriježen dugo nakon Homera. Hesiod također govori o »svim stvarima«, »svemu« (*panta*), a tim se izrazom također služili Heraklit i Empedoklo (*to pan*). U grčkom, napominje Brague, supostoje svi izrazi koji označavaju svijet. Oni se zadržavaju u latinskom, a potom i u modernom bizantinizmu, sve do naših dana. U Grka je novo to da oni svijet počinju izražavati vlastitom imenicom *kosmos*. Smisao tog izraza jest **red i ljepota**, točnije **ljepota koja proizlazi iz reda**. Kasnije je Plinije Stariji dodao: »Ono što je za Grke *kosmos* za nas je *mundus* zbog njegove savršene i nepomućene elegancije (*a perfecta absolutaque elegantia*)«. Tertulijan je tumačio da grčki termin za svijet zapravo znači »ukras«. Tako misli i Scot Eriugena: »Grčki *kosmos* treba doslovno prevesti kao ukras (*ornatus*) a ne kao svijet«. Slično misle Goethe i Humboldt, koji je grčku riječ parafrazirao izrazom »ukras uređenosti«.

Za grčko su poimanje svijeta osobito važna dva momenta: »sokratovska revolucija« i Platonovo djelo, ponajprije *Timej*. Grčko poimanje međuodnosa svijeta i subjekta u početku karakterizira stav da i jednim i drugim upravljaju isti zakoni, i to zakoni moralne naravi. To nije grčka

specifičnost jer takvo poimanje susrećemo i u Parziji (svijet kao sukob dobra i zla). Sokrat je, kao što je to kasnije, gotovo kanonski ustvrdio Ciceron, prvi filozofiju spustio s neba na zemlju, uveo je u zajednicu i obvezao je da se bavi životom, običajima, dobrim i lošim stvarima. Umjesto proučavanja prirode, ona se okreće proučavanju dobrih i loših stvari, koje više ne treba tražiti na nebu. Razlika između dobra i zla ne prebiva u prirodnoj realnosti. Spoznaja prirodne realnosti nema ništa zajedničkog s dobrim životom. Sokrat odbacuje jedinstvo iskustva isključivo u korist promatranja fenomena koji se tiču ljudskog života u zajednici. Time on antropologiju odvaja od kozmologije i uvodi zamisao o njezinu samoutemeljenju. Platonov **Timej** ponovno uspostavlja vezu između kozmologije i antropologije. No ta je veza sada obrnuta: suprotno starim vizijama svijeta, čovjek nije onaj koji osigurava poredak svijeta. Ono što čovjeku pomaže da dosegne puninu svoje ljudskosti jest **oponašanje** već postojećeg poretka ne-ljudske, fizičke realnosti. Mudrost se sastoji u oponašanju svijeta. **Timej** je ne samo prvo djelo u kojemu je bitno tematizirana ideja svijeta već i prvo djelo u kojem je ljudska iznimnost definirana kao »mudrost svijeta«. Taj je model sačuvao svoju važnost sve do moderne epohe.

Drugi je model atomistički i vezan je uz Demokrita, Epikura i Lukrecija. Ta se tradicija može interpretirati kao poništenje antropološke primjerenosti ideje svijeta. Za nju je struktura univerzuma ravnođušna na ljudsko postojanje i slobodno očitovanje. Ispitivanje nebeskih pojava nimalo ne pripomaže ljudskoj sreći. Obrazac ljudske iznimnosti valja tražiti drugdje. Prema Demokritu, unutrašnji sklad duše i tijela značajniji je od harmonije svijeta. Epikur i epikurejci ne misle da je savršeni moral moguć bez fizike. No djelovanje fizike nije **objektivno** nego posve **subjektivno**. Fizički svijet, uzet za sebe nije zanimljiv. Njime se ne krećemo zbog

toga da bismo desegnuli ono što želimo biti. Cilj djelovanja nije neposredno znanje nego odsustvo boli (*ataraxia*), život bez smetnji (*athorubos*). Lukrecije je, na Epikurovu tragu, smatrao da svijet nije stabilni *kozmos* već bitno krhka realnost u kojoj ne možemo tražiti pomoć ili pribježište. Prema tome, u epikurejskoj tradiciji »svijet je ono na što ne treba računati«. Tu ljudska mudrost nije mudrost svijeta. Epikur stavlja naglasak na prijateljstvo (*philia*) koje podrazumijeva da je **suglasje među ljudima** značajnije od **sukladnosti kozmičkoj stvarnosti**. Ali Brague uz to napominje da više nije bilo dostatno zanemarivati fizičku sferu. Put prema predfilozofskim mudrostima bio je prekinut i mudrost više nije mogla biti akozmička. Budući da dolazi nakon Platonova pokušaja da utemelji mudrost svijeta, ona je od sada morala biti **metakozmičkom**.

Na to se nadovezuju Evanđelja. Iako Biblija ne sadrži jedinstveno kozmologijsko učenje, Brague posvećuje veliku pozornost njezinim posebnim aspektima i opsežno se zadržava na tumačenju Starog i Novog Zavjeta. Glavni i prvi cilj tekstova Starog Zavjeta leži u nastojanju da se utemelji i istakne posebni savez Izraelova naroda i njegova Boga koji mu je »dao zemlju na kojoj se nastanio«. Kad se kaže da Stari Zavjet prožima trojaka racionalnost (»trokut racionalnosti«) to znači da je *logos* prisutan u stvaranju, u povijesti zajedništva Boga s njegovim narodom i u moralnoj svijesti. Ustanovljujući razliku između klasičnog grčkog i starozavjetnog shvaćanja Brague konstatira: »Svijet u smislu grčkog *kosmosa* jest ono što jest zahvaljujući poretku koji očituje. Svijet Starog Zavjeta stvoren je **mudročću** (*hohma*). Ali to nije mudrost čovjeka. Doista postoji mudrost svijeta, ali njezin je subjekt Bog a ne čovjek«. U Starom se Zavjetu zbiva »obezvrijeđivanje prirode u ime povijesti«. Odnos spram apsoluta ne odvija se preko prirode nego preko povijesti. Što se tiče Novog Zavjeta Brague konstatira da u Isusovu nauku nema mnogo riječi o

prirodi. Fizički fenomeni dolaze do izražaja među eshatološkim znakovima: pomračenje sunca, mjesec bez svjetlosti, pad zvijezda s nebesa itd. Pravilnost meteoroloških fenomena nije više primjer strukturiranosti kozmosa. Ona funkcionira kao slika izvijesnosti božjeg eshatološkog došašća. Poželjno je ono ponašanje koje nipošto ne oponaša strukturu i djelovanje prirodnih bića već njihov odnos apsolutne ovisnosti spram božje dobrote. Ljudska se riječ ne može oslanjati na ovosvjetovne stvari jer one pripadaju onome tko je njihov stvoritelj. Ono što čovjeka čini čovjekom ne može se povjeriti ničemu što je od ovoga svijeta. Čovjekova humanost transcendiraju njegovu svjetovnost. Tako je mudrost svijeta s Novim Zavjetom po prvi put dobila svoje ime. Mudar je onaj tko zna znakove svijeta. No ti su znakovi »znakovi vremena«. Oni se očituju u svijetu koji je prolazan i, s onu stranu njegove prolaznosti, označavaju povijesnu intervenciju stvoritelja.

Uz kratki osvrt na Kuran, u kojemu se svijet također pojavljuje kao božja tvorba, Brague zaključuje da je misao Evanđelja primjerno »klasificirati« kao »abrahamski« model. Svijet je tvorba dobrog Boga koji u svakoj etapi stvaranja potvrđuje da ono čemu on slobodno podaruje postojanje »jest iznimno i čvrsto uređeno«. Oblici stvarnosti koji unutar ljudskog svijeta izgledaju najsublimnijima nisu i najuzvišeniji. Oni su zapravo manje vrijedni u odnosu na čovjeka kojemu služe. Čovjek se, dakle, ne mora rukovoditi realnostima svijeta već drugdje tražiti uporište ponašanja. To je uporište u konačnici Bog. On se manje očituje svojim stvaranjem nego izravnom intervencijom. On svijetu može dati svoj zakon, kao u židovskoj i islamskoj tradiciji, ili pak »uč« u svijet i u njemu se utjeloviti, kao u kršćanstvu.

Brague rekapitulira i gnostički kozmološki model, ali se najviše zadržava na onom njegovu aspektu koji naziva **akozmizmom**. Iako je gnostičko učenje kompleks-

ni sklop ideja koje su daleko od zajedničkog doktrinarnog korpusa, one ipak sadrže zajednički senzibilitet koji se može sintetički analizirati. Dok je za klasične Grke naša prisutnost u svijetu tematizirana jer je sama po sebi razumljiva, za gnostike je ona prestala biti evidentnom da bi postala bitno problematičnom. Naša je prisutnost u svijetu posljedica **bačenosti**. Za gnostičko mišljenje spoznaja je svijeta beskorisna, a najslabotvornija je ona spoznaja koja nam pomaže da iz njega izađemo. Mudrost svijeta ne može biti drugo do »dijabolična sposobnost« kojom nas taj isti svijet zarobljava. Autentična mudrost »onoga koji zna« jest znanje o putovima bjekstva, mudrost poricanja svijeta.

Srednjovjekovnom razdoblju Bragu posvećuje razmjerno najviše prostora, prije svega zbog toga što je njegova kozmologija vrlo slojevita, a zatim zbog toga što je prijelaz iz kasne antike u srednji vijek krajnje iznijansiran. Svratit ćemo pozornost samo na nekoliko aspekta te slojevite i iznijansirane slike, uz rizik redukcije minucioznih Bragueovih razmatranja i argumenta. Prije svega, on objašnjava takozvane »marginalne« modele koji karakteriziraju kasnu antiku i rani srednji vijek. Oni negiraju samu ideju kozmosa (*akosmia*) i njihovo je naučavanje bez antropološke i moralne relevantnosti. Ilustraciju takvih stajališta Brague traži u tekstovima Seneke, Marka Aurelija, Filona Aleksandrijskog itd. No njemu je najviše stalo do »standardne vizije svijeta« u srednjovjekovnom razdoblju. Nju bitno karakterizira **etička** dimenzija koja je neodvojiva od kozmoloških koncepcija. Riječ je zapravo o **etičkom kozmosu** ili **kozmoškoj etici**. To znači da svijet i ono što je u njemu »najkozmičkije«, to jest nebo, ljudima svjedoči ne samo da je dobro moguća nego i trijumfirajuća stvarnost. Sad nije riječ samo o statičnoj i hijerarhiziranoj strukturi vizije svijeta nego i o određenoj moralnoj praksi, jer »pozivanje na ljepotu uređenosti nebeskih fenomena nije samo

teorijsko«. Vrhovni poredak svijeta jest model ispravnog ponašanja. Razlika između sublunarne i supralunarne sfere, oblikovana u procesu koji počinje s prvim stoljećem prije naše ere i kulminira s trećim stoljećem poslije Krista, postala je temeljem morala. Ljudsko je djelovanje neraskidivo povezano s takvom strukturom kozmosa. Taj se odnos izražava u brojnim slikama koje se, osobito u platonističkoj tradiciji, svode na oponašanje nebeskih pravilnosti. Čovjekova moralna težnja prema procvatu njegove humanosti bila je usklađena s usmjerenošću svih stvari prema njihovu savršenstvu. Kozmos je metaforički pojmljen kao model moralnog djelovanja. To shvaćanje Brague izražava terminom **kozmonomija**. Ona se, parafrazirajući Kantove termine, ne može svrstati ni pod autonomiju ni pod heteronomiju. Ona je naime uklopljenost u kozmos, koja moralnom subjektu omogućuje da bude autentično samosvojan, istinski *autos*. Za srednjovjekovnog, kao i za antičkog čovjeka, *kosmos* nije izvanjska instanca kojoj bi se on pokoravao. Uklopljenost u kosmos pruža nam autentičnu slobodu.

Srednjovjekovna misao, međutim, naglašava da iznad vidljivog svijeta prebiva njegov tvorac. Počast se odaje Bogu a ne vidljivom svijetu, način na koji čovjek postiže dobro (ili mudrost) zadobija karakteristike **povijesnosti**. Čovjekov se spas ostvaruje u povijesti i nema nikakve analogije u prirodi: u njoj ništa nema potrebu za spasenjem. Ideja sklada, koja je u početku bila sinkronijska, sada postaje dijakronijskom. U Augustina je povijest spasa zamišljena kao poema, što istovremeno znači kao pjesma. Ta se promjena očituje i u rječniku jer se svijet počinje nazivati vremenitim imenom: *saeculum*. U tim je okolnostima tematiziran i pojam **dostojanstva**. Hoće se zapravo reći da spoznaja prirode počiva na čvrstom temelju ljudskog dostojanstva, što znači da fizika i antropologija dolaze u izravni suodnos. Stoga Toma Akvinski i odbacuje stajališta

onih koji misle da je spoznaja »tvorbi« i »stvorenja« ravnodušna.

Baveći se tim aspektima srednjovjekovne mudrosti svijeta, Brague posebno analizira kozmološke konzekvencije teologije. Naglašavajući da je već spomenuta podjela na supralunarno (eter, *quinta essentia*) i sublunarno (četiri elementa) jedna od najmarkantnijih točaka tog sklopa, on konstatira da je teologija »možda« izvršila izravan utjecaj na poimanje fizičkoga svijeta. Ona je, u svakom slučaju, omogućila izlazak iz aristotelovskog shvaćanja, a osobito je narušila njegovo mišljenje o jedinstvenosti svijeta i pripremila prelazak na koncepciju o **mnoštvenosti svijetova**. Ta je ideja prisutna već u antici, nije se izgubila ni u patristici, a održala se i u srednjem vijeku. No posebna je obilježja zadobila kada je izravno oslonjena na ideju svemoćnog Boga. Pomak se ogleda u tezi da je Bog mogao stvoriti onoliko svjetova koliko je htio. Brague podvlači da mnoštvenost svjetova, čak i kao čista hipoteza, sadrži značajnu ontološku konzekvenciju. Zbilja se na taj način svodi na puku faktičnost. Dolazi do razdvajanja **bitka i dobra**. Naime, bitak našega zbiljskoga svijeta ima svoje izvorište u dobru koje se s njime ne podudara već mu je izvanjsko. Drugim riječima, Bog je svojom dobrotom **izabrao jedan od mogućih svjetova**. Hipoteza o postojanju drugih, barem mogućih svjetova relativizira promatrane činjenice. Za svijest na izmaku srednjega vijeka ona je mogla biti destruktivnim elementom, izvorom nespojivosti gorim od onoga što su ga »priređili« antički atomisti. Ta hipoteza relativizira ljudske sudove o svijetu. Način mišljenja u kojemu se stvari sagledavaju sa stajališta neke »drugosti« (vanzemaljske ili »divlje«) u osamnaestom je stoljeću postao gotovo banalan, ali on je svakako jedna od srednjovjekovnih anticipacija koje su sudjelovale u nastanku modernih »slika svijeta«.

U »novom svijetu«, to jest u razdoblju oblikovanja moderne kozmologije ili mo-

derne mudrosti svijeta dolazi do rastka-
nja, destrukcije klasičnoantičkih i sred-
njovjekovnih shvaćanja. Stvara se nova
kozmiologija. Promjena se u početku zbi-
va izvan filozofije i korijeni se u novim
činjenicama do kojih su dovele spoznaje
fizičkog univerzuma. Novi načini proma-
tranja više se nisu mogli zadovoljiti anti-
tičko–srednjovjekovnim mjestom čovje-
ka u kozmosu. Istraživanje činjenica uvje-
tovalo je reviziju astronomskih teorija.
Sve je u znaku otkrića »novoga svijeta«.
To se simbolički vidi i u nazivu »nove«,
čak i »supernove« zvijezde (*novae* i *super-
novae*) koje istražuju Tycho Brahe i Kep-
ler. Nova se astronomija, nakon Koperni-
ka i njegovih sljedbenika, nužno odrazila
na modernu viziju svijeta. Dok je klasič-
noj antici i srednjovjekovlju bila svojstve-
na sikronijska shema strukture fizičkoga
svijeta, moderni uzimaju u obzir prošlost
i oblikuju dijakronijsku viziju astronomi-
je, pa bi se čak moglo ustvrditi da im je
pokatkad evolucija ideja o kozmosu važ-
nija od istine o kozmosu. Moderna, po-
stgalilejevska fizika dovela je u novu si-
tuaciju i sam pojam svijeta. Jednoj svojoj
raspravi Kepler daje naslov *Mysterium
cosmographicum*, a Descartes piše *Ras-
pravu o svijetu*. Ideja reda dobija odre-
đujuću važnost i svijet se suprotstavlja
kaosu. No posrijedi je prijelaz iz **zatvorenog svijeta u beskonačni univerzum**, koji se očituje i u evoluciji samog rječnika: geocentrički *kosmos* kao ideja zatvorenog svijeta sada se zamjenjuje izrazom **univerzum**. Ta terminološka promjena dovo-
di do gubitka legitimnosti na razini poj-
ma. Više nije moguće istim imenom »svi-
jet« nazvati ono što je predstavljala anti-
tičko–srednjovjekovna kozmiologija i ono
što otkriva moderna fizika. Nietzsche je
možda bio prvi koji je poduzeo svoje-
vrstu destrukciju glavnih metafora koji-
ma se misli svijet. On nije organizam i
nemamo pravo na cjelinu svijeta prenositi
stanje koje važi samo za jednu njegovu
iznimku. Tako smo, kaže Brague, otišli na
posve suprotnu stranu od grčke vizije svi-

jeta kao reda (*kosmos*) i dospjeli u »blažen-
stvo izvorne praznine (*chaos*)«. Nakon Ko-
pernika čovjek se udaljuje od središta i
»kotrlja se prema nekome X«.

Kraj antičko–srednjovjekovnog kozmosa
nije doživljen bez nostalgije. Freud je, pri-
mjerice, napisao da je nova heliocentrička
kozmiografija »napravila ranu u ljudskom
narcisizmu«. Ona je imala i moralne kon-
zekvencije: s jedne strane, njezina je eti-
čka vrijednost naprosto neutralizirana a, s
druge strane, ona je diskreditirana kao
»imoralna«. To je ona poznata ideja o »raš-
čaravanju svijeta«, koju Brague tumači
kao »neutralizaciju kozmosa«. Priroda se
pojavljuje kao ravnodušna na ljudsko
djelovanje. To nipošto nije novo, ali je
novo to da se ta ravnodušnost počinje
doživljavati kao skandal, kao nešto što ne
bi smjelo biti. Između »starih« i »moder-
nih«, kaže Brague, postoji provalija. »Sta-
ri« su se mogli obratiti nadlunarnoj sferi
kako bi pokazali da Dobro, u najvećem
broju slučajeva, vlada prirodom. Za »mo-
derne« pak taj je put postao bespućem. Mi
više ne poznajemo razliku između supra-
lunarnog i sublunarnog svijeta. Za nas je
univerzum totalitet i više nemamo pravo
na razlikovanje razina svijeta koje bi ima-
le veću ili manju vrijednost. Nakon što je
čovjek, koji živi u sublunarnoj sferi, izgubio
svoje nebesko uporište on je u isku-
šenju da se nekako smjesti u »neomeđe-
nom tkivu« prirode i da izgubi svoju iz-
nimnost. Dobar dio modernog mišljenja
nastoji spram prirode zauzeti dvojak, za-
pravo protuslovan stav: s jedne strane
prihvata njezin suverenitet koji smatra
spasiteljskim a, s druge, osigurava se pro-
tiv onoga što je u njoj destruktivno i osvo-
jiteljsko. To je u 18. stoljeću došlo do iz-
ražaja u dvjema paradigmama: **estetskoj i
terapeutskoj**. Jedna prirodu pripitomljuje
kao izvorište umjetničkog genija a druga,
nakon neuspjeha estetike, pokušava
osigurati takvu prisutnost prirode koja
ublažava njezinu sirovost. U modernom
poimanju stvari priroda se ne može opo-
našati. To stajalište Brague razlaže evoci-

rajući manje poznati ogled J. S. Milla Priroda. Mill naime pokazuje da se u prirodi ne nalaze pravila za moralno djelovanje. On razlikuje dva značenja »prirode«. Prvo se odnosi na skup sila koje postoje u izvanjskom i unutrašnjem svijetu i sve ono što se događa pod njihovim utjecajem. Drugo se značenje odnosi na ono što se događa bez voljnog i namjernog čovjekova djelovanja (*agency*).

Iako moderna kozmologija neutralizira svijet, ona ipak ne dokida razliku između dobra i zla. Antičko-srednjovjekovna priroda bila je vladavina dobra. Moderna priroda, kakva ponajprije dolazi do izražaja u biološkim činjenicama, pojavljuje se kao carstvo zla. No dobro se ipak vraća prirodi. A budući da ga u prirodi nema valja ga uvesti. To se, naravno, može učiniti samo u onom području prirode koje je na dohvat ljudskog djelovanja, a riječ je o zemlji. Stoga moderna tehnika dobija svoj smisao unutar pothvata dominacije odnosno kartezijanskog projekta gospodarenja prirodom. Fantastični napredak tog gospodarenja, uključujući astrofiziku i znanost o zemlji, omogućuju sve točniju kozmografiju. On dopijeva i do kozmogonije koja je sve manje izvrnuta rizicima nagađanja. No očigledno je da »više nememo kozmologije u pravom smislu riječi«. Ono što imamo jesu vizije svijeta (*Weltanschauungen*) ili kozmovizije. Etika je izgubila svoj kozmološki i antropološki temelj, ali to nije ono najgore. Najgore je to što su kozmologija i antropologija nemaju više etičkog temelja. Kant je već pisao da smo mi pripadnici dvaju svjetova. Pitanje je kako ih pomiriti. Provalija između harmonije fizičkog svijeta i nereda ljudske povijesti naizgled je nepremostiva. Pomirenje između moralnog svijeta i fizičkog univerzuma Kant pokušava utemeljiti na filozofiji povijesti i esteticima. No ljepota svijeta može poslužiti samo kao »simbol moraliteta« (*Symbol der Sittlichkeit*). Drugi način prevladavanja te provalije jest fenomenologijski koncept svijeta, pri čemu Brague poglaviti misli na Hei-

deggera. Heidegger je u svojim djelima zacijelo razvio ozbiljnu analizu svijeta i čovjekova prisustva u svijetu, ali se njegov koncept (svijeta) može protumačiti kao poopćavanje Kantova pojma. I u jednom i u drugom slučaju svijet se zahvaća kao praktično područje. Tako pojam svijeta kojemu smjera suvremena filozofija uopće nije originalan. On se podudara s onim što više ili manje eksplicitno imamo umu kad, bez velikog razmišljanja, kažemo da »novorođenče dolazi na svijet« ili da umrijeti znači »napustiti svijet«.

Na kraju svojih razmatranja Brague formulira sintetički zaključak koji dosta pregnantno sažima bitne ideje knjige. »Prvo smo, kaže on, vidjeli kako je ideja svijeta u grčkom stajalištu o kosmosu sadržavala određenu antropologiju. Potom smo vidjeli kako se ono što je ostalo virtualno u antici i srednjem vijeku razvilo u kozmološku antropologiju ili antropološku kozmologiju. Također smo vidjeli kako je u modernoj epohi ta veza raskinuta. Na poslijetku smo vidjeli kako bi se ona mogla obnoviti, odnosno još tješnje učvrstiti. No to je moguće samo uz cijenu istodobne preinake ideje svijeta i ideje čovjeka, mišljenih u njihovoj uzajamnoj pripadnosti«.

Rade Kalanj

Paolo Rossi

**LA NAISSANCE DE LA SCIENCE
MODERNE EN EUROPE**

Seuil, Paris, 1999, 407 str.

Prije nekoliko godina skupina uglednih europskih izdavača (Editions du Seuil, Paris; C. H. Beck, München; Basil Blackwell, Oxford; Critica, Barcelona; Laterza, Roma-Bari) pokrenula je veliki izdavački projekt pod naslovom *Stvaranje Europe*, a glavni je urednik cijelog pothvata poznati povjesničar Jacques Le Goff. Projektu se pridružilo još nekoliko izdavača iz drugih zemalja (Turske, Nizozemske, Mađarske, Japana, Poljske i Portugala), koji ta-