

# Zdzisław Kunicki

---

"La sagesse du monde : histoire de l'expérience humaine de l'univers", Rémi Brague, Paris 1999 : [recenzja]

---

Forum Teologiczne 3, 183-187

---

2002

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

Rémi Brague, *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Fayard, Paris 1999, s. 336.

Współczesne zainteresowanie kosmosem związało się przede wszystkim z naukami szczegółowymi z wyraźnym osłabieniem udziału nauk humanistycznych. Nawet gdy odzywa się potrzeba poszerzenia badań o aspekty filozoficzne, religijne czy też światopoglądowe, to trudno zaprzeczyć, że dominującą rolę odgrywają nauki fizykalne. W pewnym uproszczeniu możemy powiedzieć, że wszechświat ograniczył moc antropologicznego oddziaływania do wąskiej grupy naukowców, nie wpływając szerzej na kształtowanie się ludzkiej wyobraźni, wybór sensu życia, postaw etycznych czy też ogólnej orientacji życiowej. Przypomnieniu wzajemnych związków zachodzących między kosmosem a człowiekiem poświęcone jest obszerne studium Rémi Brague'a – *Mądrość świata. Dzieje ludzkiego doświadczenia wszechświata*. Co prawda, podejmował on już wcześniej powyższą problematykę w opracowaniach poświęconych m.in. zagadnieniu czasu w filozofii Platona i Arystotelesa, kosmologicznego i antropologicznego kontekstu ontologii Arystotelesa, tym razem jednak mamy do czynienia z tematycznie szerszym i uporządkowanym studium.

Francuski filozof zdaje sobie w pełni sprawę z przesunięcia akcentów poznawczych związanych z naukowym badaniem wszechświata, dlatego już we wstępie do *Mądrości świata* zaznacza, iż interesuje go poznanie logosu kosmosu w jego odniesieniach antropologiczno-etycznych (s. 12). W takim ujęciu nie chodzi jedynie o maksymalizację wiedzy teoretycznej skupionej wyłącznie na poznaniu fizycznej struktury wszechświata, ale głęboko przeżyte doświadczenie typu mądrościowego, charakterystyczne dla epoki przedwspółczesnej.

Książka Brague'a jest erudycyjnie bogatą próbą przybliżenia, w jaki sposób formowały się idee etycznych powiązań człowieka w kontekście kosmicznej całości oraz jakie były podstawowe kierunki dezintegrujące powyższy schemat. Wyodrębnia on cztery modele kosmologiczne: antyczny związany przede wszystkim z tradycją grecką, opis biblijny, koncepcje średniowieczne oraz nowożytność. W ogólnym schemacie interpretacyjnym pierwsze trzy modele – pomimo istnienia epizodycznych nurtów zaprzeczeń – potwierdzały idee etyczne powiązania człowieka z kosmosem, natomiast model nowożytny radykalnie zrywa więzi z powyższym układem.

Brague, komentując myśl grecką, potwierdza ogólnie przyjętą tezę o pierwotnej dominacji teogonii nad kosmogenezą, co zaciążyło nad daleko posuniętą dysproporcją między kosmosem, bogami i człowiekiem (s. 20). Pomimo pierwszych prób tematyzacji świata kosmologia przedfilozoficzna nie znała reguł prawa kosmicznego. Z tej racji, że kosmos nie miał charakteru normatywnego, pojęcie „mądrości świata” nie pojawiło się w związkach znaczeniowych z antropologią.

Brague uważa, że narodzin pojęcia kosmosu jako porządku należy upatrywać w *Iliadzie*. Pogląd bardziej rozbudowany znajduje się u Heraklita, który odegrał decydującą rolę w nadaniu antropologicznych wymiarów greckiej kosmologii. Kosmos należy do wszystkich, bogów i ludzi, był od zawsze i na zawsze taki pozostanie. Wchodzące w jego skład rzeczy, wszystko, co istnieje („panta”) jest dobre i ładne, jak ozdoby Hery. Jak zauważa Brague, ten nie tylko etyczny, ale i estetyczny akcent zostanie później odnaleziony u Jan Szkota Eriugeny używającego formuły kosmicznego ornamentu („ornatus”) (s. 31). Poznawalność kosmosu, jego dobro i piękno, od którego sam człowiek może się uczyć, znajdzie swoje odzwierciedlenie w rozwijanych poglądach Ksenofanesa, Sokratesa, Platona oraz Arystotelesa. W bardziej szczegółowej prezentacji poszczególnych teorii powtarza się ogólne nastawienie Greków potwierdzających dobro i harmonię świata, co posiada swoje odzwierciedlenie w uporządkowanej relacji człowieka tak w odniesieniu do porządku fizycznego, wobec społeczności ludzkiej, jak i rzeczywistości boskiej.

Grecki optymizm zostaje potwierdzony przez modele „Pisma”, czyli Biblię i Koran. W przypadku Biblii powyższe określenie jest dodatkowo usprawiedliwione faktem, że nie jest to zwarty tekst, lecz raczej biblioteka, zbiór pism (s. 57). Idee biblijne ukształtowane poza bezpośrednim oddziaływaniem Grecji ściśle wiązały kosmos, moralność i człowieka. Porządek świata gwarantowany był momentem stworzenia, które było wynikiem osobistego zaangażowania i wolnej decyzji Boga (nie walka między bogami czy żywiołami). Stworzenie dokonało się przez słowo i porządek moralny jest dany przez słowo przykazania. W tym punkcie Brague podkreśla ogólną zbieżność Biblii z Koranem. O ile jednak w opisie biblijnym stworzenie jest zbiorem rzeczy posiadających dystrybucyjną i całościową jedność między sobą, o tyle w Koranie akcentuje się indywidualną relację z Allachem każdej stworzonej rzeczy (s. 71). Objawienie biblijne dewaloryzuje świat na rzecz historii, gdyż poznanie moralnego wymiaru kosmosu opiera się nie tyle na rozpoznaniu jego physis-natury, lecz w refleksji nad dziejami przymierza. Apokaliptyczna literatura międzytestamentowa przynosi nadzieję na przemianę starej w „nową ziemię”, co znajdzie rozwinięcie w Nowym Testamencie. Niebo i ziemia zdążają w Chrystusie do eschatologicznego spełnienia w zbawczym kaïros, w którym nastąpi odnowienie zarówno życia jednostkowego, jak i całego kosmosu.

Modele średniowieczne zasadniczo kontynuują linię potwierdzającą antropologiczno-etyczne doświadczenie wszechświata. W tym nurcie przeważa – jak ją nazywa Brague – standardowa wizja kosmosu, oparta o jego piętrową, hierarchiczną budowę nawiązującą do filozofii Arystotelesa (un monde étagé). Użyte przez Brague’a wyrażenie „kosmos etyczny” oznacza, iż w świetle ówczesnych poglądów niższe części wszechświata podlegały dominacji jego wyższych pozio-

mów. Kosmologia jest etyczna, gdyż nie ma w niej radykalnego rozdzielania na dwa światy: wyższy jako pełen wartości oraz niższy całkowicie ich pozbawiony (s. 142). Obecność tradycji platońskiej oraz neoplatońskiej była równoważona wpływem arytotelesowskiej fronesis. Doskonalenie człowieka jako mikrokosmosu zachodziło jednocześnie z dynamicznym uczestnictwem w makrokosmosie. Gwiazdy na niebie mówią o porządku moralnym, lecz dla myśli scholastycznej związek ten był bardzo wewnętrzny i tym różni się od interpretacji kantowskiej, dla której pozostał on jedynie zewnętrznym (s. 178). Dobro trzeba przenosić na wszystkie poziomy rzeczywistości. Krótko mówiąc, istnieje przekładalność bytu i dobra nie tylko w metafizycznym, ale i kosmologicznym znaczeniu. Francuski filozof zwraca też uwagę, że średniowieczna etyka kosmologiczna była szczególnego rodzaju medytacją nad realną rzeczywistością-bytem, stawała się mądrością etyczną, której ślady pojawiały się już wcześniej u Arystotelesa, stoików greckich oraz Seneki. Kontemplować to nie tylko odbierać pasywnie porządek rzeczy, lecz otworzyć się na poszukiwanie głębszej podstawy bytu, której widzialny świat jest jedynie opakowaniem (s. 144n).

Nowożytność oznacza nagłe zerwanie z dotychczasowym obrazem kosmosu (*le monde perdu*).<sup>1</sup> Co prawda, Brague podkreśla, że już schyłkowy okres średniowiecza stawał się coraz bardziej świecki (*saeculum*), gdzie „mądrość świata” wkroczyła na drogę sekularyzacji (s. 193). Nowa sytuacja polega na tym, że sklepienie niebieskie Kopernika, Galileusza oraz Newtona stało się etycznie

<sup>1</sup> Dominująca rola nurtów afirmacji moralnego sensu kosmosu posiadała też swoje uprzednie zaprzeczenia. Brague przypomina, że jego reprezentantami w modelu greckim byli atomiści i epikurejczycy. I tak np. Demokryt negował istnienie powiązań między porządkiem natury a zobowiązaniem moralnym. Sam człowiek jest zamkniętym kosmosem i zachowanie harmonii między ciałem a duszą stawało się zadaniem ważniejszym niż relacja człowieka z kosmosem. W otoczeniu rzymskim Lukrecjusz akcentował kruchość i niestabilność świata, któremu nieustannie grozi rozpad. Taki układ pozbawia człowieka możliwości budowania szczęścia w zaufaniu do prawa kosmicznego. Świat posiada lata szczęśliwe i nieszczęśliwe, cykliczność przemian, która w opinii francuskiego badacza stanowi swoistą odmianą antycznej eschatologii, mocno różni się jednak od jej wersji judeochrześcijańskiej. Świat jest skazany na porażkę, gdyż dusza nie może przeżyć wszechświata, ginąc razem z nim. Stąd mądrość człowieka nie może czerpać z mądrości świata. Zanegowanie wartości porządku kosmicznego kieruje w stronę innych ludzi poszukiwania przyjaźni, w czym przypomina usiłowania epikurejczyków (s. 56). Przy okazji komentarzy do koncepcji późnego antyku, nazwanych przez Brague'a „teoriami marginalnymi”, przedstawia on m.in. poglądy Marka Aureliusza oraz Filona z Aleksandrii. Dla Rzymianina kosmos wydawał się istnieć bez hierarchii i porządku, a daleko posunięta przypadkowość zdarzeń podpowiadałaby, że nie ma w nim naśladowczego wzoru. Z drugiej strony nie przeczył, że w całości wydarzeń istnieje jakiś ukryty sens. Według Filona z Aleksandrii, reprezentanta „abrahamowego sokratyzmu” (s. 95), duchowe poznanie siebie samego umożliwia odkrycie porządku etycznego, politycznego, który jest paralelny do porządku kosmicznego stworzonego przez Boga. Boskie źródło porządku sprawia jednak, że człowiek nie jest zdolny poznać całkowicie „mądrości świata”. Brague komentuje również tendencje gnostyczne przeciwstawiające się zarówno greckiej wizji odwiecznego świata, jak biblijnej idei stworzenia. Dla gnostyka kosmos jest moralnie podejrzany, trzeba się od niego uwolnić, a jednocześnie jest on miejscem i mechanizmem tego wyzwolenia. Jedynie dusza jest obszarem niepodległym od zgubnych wpływów materii, gwarantując drogę soteriologicznego oczyszczenia. Nie ma mądrości świata, a jeżeli pojawiają się jej namiastki to mają naturę diaboliczną, przeciwną mądrości gnostycznej.

obojętne, ślepe na dobro moralne (s. 213). Siła wiekowych przyzwyczajęń skonfrontowana z rewolucyjnością zachodzących zmian była tak duża, że czas potrzebny na ich dostrzeżenie niebezpiecznie się wydłużył, zwłaszcza w otoczeniu chrześcijańskim.

„Śmierć nieba” w dotychczasowym kształcie Benjamin Constant ubierał w parabolę boga, który umarł zanim dokończył dzieło stworzenia (s. 220). Wszechświat nie ma już znaczenia etycznego i antropologicznego wyznaczającego ramy życia i postępowania. Brague podkreśla, że natura świata posiada określone reguły trwania i rozwoju, lecz stała się immoralna. Z jednej strony reguły te trzeba poznać i respektować, z drugiej jednak ich eksploracja jest zasadniczo pozbawiona wątków moralnych. Pomimo utraty modelu świata jako wzoru do naśladowania, pozostał do rozwiązania problem dobra i zła. Jeśli nie można dłużej odwoływać się do bytu czy metafizyki trzeba szukać nowej transpozycji natury, która pozwoli ustalić jakieś zasady moralne. Nietzscheańska moralność pozamoralna jest wielką próbą znalezienia lekarstwa na sytuację kryzysu (s. 228). Bardziej współczesne propozycje będą poszukiwały wyjścia z zapaści w konstruowaniu umowy społecznej, komunikacyjnej konwersacji o tzw. wartościach (w czym Richard Rorty przypomina epikurejczyków) lub wyprowadzenie etyki z techniki, co zbliża takie usiłowania do gnozy (s. 240).

Zagubienia koncepcji świata jako całości i jego wpływu na moralność posiada swoje konsekwencje w zerwaniu z „twardą” podstawę dla kształtowania człowieczeństwa a norma moralna, jak zauważa Brague, nie może być tylko opisem zmienności kolejnych sytuacji etycznych (s. 250). Tymczasem struktura świata zachęca do moralności, podpowiadając też, co trzeba zrobić, aby stawał się coraz lepszy i aby koncepcja „mądrości świata” została zrehabilitowana. W końcowych refleksjach francuskiego badacza nie ma wezwania do bezowocnego reaktowania utraconej bezpowrotnie przeszłości. Kosmos nie będzie już nigdy taki, jak kiedyś. Nie oznacza to jednak odrzucenia moralnego sensu kosmosu, co jest wręcz konieczne, aby człowiek naprawdę w tym świecie istniał i aby świat istniał.

Poszukiwanie antropologicznej i moralnej pewności w szeroko rozumianym zewnętrznym otoczeniu ludzkiego życia nigdy nie było łatwe, lecz stanowiło niezmienny punkt metafizycznych powrotów oraz poznawczych odwołań. Nie wydaje się, aby ponowózny proces moralnego zobojętnienia na kosmos, jaki jest udziałem jego fizykalnego poznania, całkowicie wygasił „metafizyczne iluzje”. Trudno nie podzielać wyrażanej przez Brague’a troski nawołującej do humanizacji kosmosu, scalenia jego inteligibilności, co domagałoby się odejścia od czysto antropologicznego punktu widzenia na rzecz widzenia całości (s. 258). Dla zbyt wielu współczesnych świat–kosmos–wszechświat dany jest w doświadczeniu subiektywnym sprawiając wrażenie, jakoby zaczynał się i był warunkowany przez człowieka. Z kolei, ogólniejsze ujęcie rzeczywistości nie może być wynikiem

parcjalnych syntez, lecz musi być dane w całości tego, czym jest. Brague przypomina, iż stare pytania trzeba postawić w zmienionej sytuacji, mniej naiwnie i bardziej krytycznie. Dlatego myliłby się ten, kto w *Mądrości świata* dopatrywałby się jedynie zamkniętego studium z dziejów kształtowania się pewnej idei filozoficznej. W ramach historycznych analiz zawarta jest subtelna sugestia, aby powrócić do podbudowanej metafizycznie wiedzy typu mądrościowego, która scali świat przywracając mu antropologiczno-moralny sens. W tym aspekcie możemy mówić o braku szerszego rozwinięcia metafizycznych wątków badań, choć – co trzeba przyznać – nie był on przecież przez Brague'a zapowiadany jako dominujący. Jest jednak niewątpliwe, że *Mądrość świata* jest w swym całokształcie przedmetafizyczna, wytwarza metafizyczne pragnienie, stając się jednocześnie szczególnego rodzaju propedeutyką metafizyki. Jak bowiem bez jakiegoś typu metafizyki uniknąć redukcji poznawczych, by widząc analogicznie istniejącą rzeczywistość, kontemplować jej bytową całość?

Ks. ZDZISŁAW KUNICKI

*Człowiek – moralność – wychowanie. Życie i myśl Jacka Woronieckiego*, pod red. J. Gałkowskiego, M. L. Niedzieli, Lublin 2000, s. 308.

Recenzowana publikacja jest kolejną, dwieście dziesiątą pracą, w wydawanej od 1934 r. przez Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego serii „Źródła i Monografie”. Niniejsza książka to zbiór przemówień, referatów i komunikatów wygłoszonych na konferencji naukowej pt. *Osobowość i koncepcje etyczno-wychowawcze Jacka Woronieckiego OP (1878–1949)*, która odbyła się 6 listopada 1999 r. w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W przedmowie podkreślono, że „konferencja ta została zorganizowana przez polską prowincję Dominikanów i Katolicki Uniwersytet Lubelski (Katedrę Etyki Społecznej i Politycznej) dla uczczenia 50. rocznicy śmierci tego wielkiego dominikanina i rozpoczęcia starań o jego beatyfikację” (s. 7). Ze względu na okoliczności powstania tej książki, autorzy na stronach 298–299 zamieszczają pełny program sympozjum, z podziałem na część plenarną i obrady w grupach, z wyszczególnieniem tytułów poszczególnych referatów. Układ sympozjum, jak również układ niniejszej pracy, wskazuje, że przedmiotem zainteresowania były zasadniczo dwie kwestie. Z jednej strony starano się ukazać i przybliżyć postać Jacka Woronieckiego, z drugiej odnieść się do zasadniczych i newralgicznych aspektów jego koncepcji etyki i pedagogiki.

Charakteryzując omawianą publikację, należy stwierdzić, iż przybliżyła ona życie prywatne i rodzinne o. Woronieckiego, jego działalność naukową, nie pomi-