

TREBAMO LI GOETHEA U FILOZOFIJI?

KRISTIJAN GRADEČAK
Filozofski fakultet,
Sveučilište u Zagrebu
krisgrade@gmail.com

U historijskim prikazima povijesti filozofije nije uobičajeno Goethea uzimati kao filozofijski relevantnu pojavu. To je donekle i opravdano budući da se Goethe sâm očitovao o vlastitom nedostatku dara za filozofiju, zbog čega se i nije okušavao u filozofijskom stvaralaštvu. No pritom se ipak treba uzeti u obzir što je on smatrao pod darom za filozofiju i primjenom tog dara: to je prije svega smisao ili čak poriv za apstraktnim mišljenjem, zatim vrhunac i kriterij koji je u njegovo vrijeme filozofijsko mišljenje steklo Kantovim djelom, te na koncu uloga koju je prisno sugovorništvom sa Schillerom kao kantovcem imalo u pogledu Goetheove potrebe za filozofijom.

Danas susrećemo mnogo toga što se predstavlja kao filozofija, a da nema baš nikakve srodnosti s tri navedena oblika s kakvima je Goethe bio u doticaju. Iako mi izvan povijesnih razloga uglavnom nemamo potrebe pitati o jednome Platonu, pa ni Kantu, a kamoli Schilleru, kao što nemamo nikakav jedinstveni kriterij filozofijskog mišljenja koji bi njega izdvajao od drugih oblika apstraktnog misaonog operiranja, trebamo li onda razmatrati mogućnost nečijeg doprinosa u filozofiji, iako ga on sâm nikada nije namjeravao dati?

Izostavljanju Goethea na području filozofijskog rada prethodi još jedno izostavljanje, koje nije samo previđanje, nego i stanovito ignoriranje. Zanimarivanje njegovog prirodoznanstvenog rada, primjerice na području optike, svojstveno je kako njegovom tako i našem vremenu. Ali čak i ako bismo danas u školama izbacili Newtonov model objašnjavanja svjetlosti i boja i zamijenili ga Goetheovim, to bi ipak bila samo korektura u rezultatima prirodoslovnog istraživanja. Nju međutim i nije moguće tek tako izvesti, a da pritom sama prirodoznanstvena metoda ostane neokrznuta. Uzimanje nečeg pojedinačnog iz Goetheovog istraživanja moralo bi sa sobom kao posljedicu povlačiti cjelokupnu reviziju znanstvenosti kao takve.

Razmatrati znanstvenost po sebi stvar je filozofije. Odnos prirodne znanosti i filozofije kao dvaju odvojivih oblika dolaženja do znanja najaktivnije se razmatrao tijekom 19. stoljeća. Danas se taj odnos uglavnom sastoji u ignoriranju filozofije od strane prirodoznanstvenika. Oni opravdanje za svoje postupke ne trebaju dobivati od nje, a svoj položaj održavaju dokazujući učinak svoga duha u tehnici. Tehnika pak nema potrebu ni za etikom, a kamoli filozofijom.

Stoga je prilično sigurno da iz prirodoslovnog smjera neće doći revizija znanstvenosti prema njenom humaniziranju.

Osvrnemo li se na Goetheovo doba, dakle prije nego što se prirodna znanost okrenula tehničkom napretku, što je krajem 19. st. postala njena dominantna uporaba, onda navedene odnose možemo ovako pozicionirati: u Goetheovom povijesnom okruženju njemačka znanost razvijala se još u okrilju filozofijskog rada; u njoj je djelovao Goethe na polu prirodne znanosti, ali ne i filozofije; nadilaženjem Kantove pozicije u sistematskoj filozofiji putem Hegela, naposljetku se dogodilo da je grubim određenjem prirode kao drugotvorenja ideje (tzv. *Anderssein*) sva prirodna znanost ostala naizgled lokalizirana kao spoznajni refleks ne-idejnog svijeta nesvijesti; ali iz te onesviještenosti razvila se kao iz podsvijesti cijela vladavina tehnički orijentirane znanosti. To je noćna mora čovječanstva koja se arhetipizirala dok je Hegel „spavao”.

Međutim, ona se prethodno, kao i svaki ozbiljan svjetsko-povijesni san, „iz-fantazirala” u Engleskoj. Poznato je da je Francis Bacon u svojoj *Novoj Atlantidi* zasnivao, a putem *Novog organona* aranžirao plan gospodarenja nad prirodom. „Otkrivati prirodne zakone s ciljem postizanja svega što je moguće” – tako glasi njegova vodilja u novu zemlju čudesa. Danas već znatnim dijelom živimo u njoj; a Goethe je u toj zemlji „Ludi Klobučar”, pred kojim doduše vrijeme bježi pa nam trajno ostaje vodič u drugi svijet, ali taj svijet za nas je začarala Baconova atlantska ideologija.

Goethe bi svakako i danas mogao biti most između prirodne znanosti i filozofije. Ali kakve filozofije i kakve prirodne znanosti? Filozofije kakva odgaja apstraktne mislioce sigurno ne – to je Goethea odbijalo još u njegovo vrijeme. Prirodne znanosti koja unaprjeđuje tehniku također ne – ona u pojedinačnome postiže izvrsnost i ne obazire se na cjelinu, dok je Goethe iz primarnog interesa za cjelinom otkrivao pojedinačne fenomene kao prijelazne faze. U njegovo vrijeme izražavalo se i zabrinutost zbog entuzijastične uporabe tehničkih instrumenata; oni s jedne strane trebaju služiti kao pomagala za preciznije spoznavanje, ali s druge strane njihova uporaba zapostavlja razvoj novih spoznajnih moći same duše. Odatle se spoznajni zahtjev goetheizma može provizorno formulirati ovako: nastojanje u spoznavanju cjeline, ali ne u apstraktnom poimanju, nego podizanjem vlastitih spoznajnih moći na viši rang, dakle nikako radi vanspoznajnih svrha i ciljeva, a opet, ne zaustavljajući se samo na teoriji niti pak usavršavajući tehničke instrumente.

Taj zahtjev može se ilustrirati na raznim primjerima. Ovdje bismo izabrali jedan na kojemu se može pokazati što bismo to trebali biti kadri izvesti da dođemo do onih misaonih zorova do kojih je Goethe utirao put kroz svoj „nauk o metamorfozama”.

U poznatom srednjovjekovnom djelu naslova *Knjiga 24 filozofa*, u svakoj od 24 sentencije pokušalo se u jednostavnom obliku izraziti što je Bog. Druga sentencija po redu glasi: Bog je kugla kojoj je središte posvuda, a periferija nigdje. Tom sentencijom naizgled se pred nas postavlja jedan geometrijski zadatak. Za razliku od aritmetike, geometrija svoje tvorbe izvodi u prostoru i zahtijeva od nas da u predodžbama pratimo prostorne konstrukcije. Međutim, u navedenoj sentenciji geometrijskim pojmovima izraženo je nešto što se ne da konstruirati u tzv. euklidskom prostoru i odatle obara svaki pokušaj uobičajenog predočavanja takvog „tijela”. Zamisliti takvo tijelo nije proturječno samo u logičkom smislu, nego svatko tko to pokušava, može iznutra doživjeti jedan *otpor*. Taj otpor je činjenica nutarnjeg iskustva. On nikako ne bi trebao biti trivijalna činjenica ako se prisjetimo kojim neobičnim putem je drevni Parmenid morao proći da bi vidio „etersku sferu lijepo zaokružene istine”. Otpor koji nas sprečava u predočavanju takvog tijela ne može se silom nadvladati. Slika Münchhausena koji je samoga sebe podigao za vlastiti čuperak kose dobro dočarava apsurdnost takvog pokušaja. Da bismo zamislili sferu koja nema jedno fiksno središte, zapravo bismo se sami morali izmaknuti iz središta i biti neka periferija, obujmica. No dokle god smo obujmljeni svojim tijelom, u njemu živimo kao njegovo središte i utoliko nam se sav vanjski svijet otkriva periferno.

Kada „stojimo” u vlastitom tijelu i motrimo prema van, mi se pružamo (αίσθάνομαι u smislu protezanja i posezanja) u prostranstvo i tako „isjavamo” pažnju tražeći nešto što nam pruža otpor – bilo koje tijelo – i uspostavlja relaciju s našim položajem. Taj otpor je element u kojem ostvarujemo svaki opažaj. Međutim, kada pokušamo zamisliti obrnutu sferu, doživljavamo otpor, ali nam izostaje *opažaj*. Ako svaki opažaj zamislimo kao da se odvija u elementu otpora, onda ukupnost perceptivnosti interpretiramo kao da se odvija na način dodira. Stvar je dobro tako postaviti zato što se tada i doživljavanje otpora u pokušaju zamišljanja onog nepredočivog može shvaćati kao protezanje i potom dodirivanje nečeg nevidljivog. Otpor je tada signum „odguravanja” – fenomen koji bi se prema Hegelu moglo izraziti kao protuudar (*Gegenstoß*).

U područje iz kojega na taj način bivamo „odgurnuti” ne možemo ući kao tjelesno usidrena bića. Boga izraziti kao *obrnutu sferu* duši nudi rudimentarno iskustvo koliko je svijet čistog duha suprotan tjelesnom svijetu. Za naše postojanje u tjelesnom svijetu karakteristično je da ne možemo biti istodobno na različitim mjestima. Tomu je srodno i načelo neprotuslovlja kada se kao uvjet istinitom prediciiranju ističe vrijeme (ἄμα).¹ A obrnuta sfera zahtijeva nadvladavanje obaju uvjeta. Gledano iz euklidskog prostora, središte ne može istodobno

biti posvuda. Čini se stoga da zamišljanje obrnute sfere mora dolaziti iz osebnog kretanja po liniji vremena, do njegovog dovršenja (zaokruženosti).

Za običnu sferu to bi moglo izgledati tako da se na nekoj točki periferna površina počne uvlačiti prema središtu, sve dok ju ono u potpunosti ne proguta (*ouroboros*). Tim uvlačenjem izraženo je ono što se u filozofiji prirode misli pod involucijom, skupljanjem, sažimanjem. Nije dakle bitna promjena veličine, nego se radi o promjeni cijele pozicije. Da bismo zamislili obrnutu sferu, morali bismo se ne proširiti, nego – što je možda kontraintuitivno – skupiti.

Međutim, ako smo spram svijeta kao periferije već postavljeni kao središte i u tom smislu točka, što bismo dobili pokušajem snažnijeg kontrahiranja sebe? Odgovor na to pitanje ovisi o tome što mi jesmo. Očito je da nitko pred svojim očima nema cjelinu svega što on jest, jednako kao što pred očima ne može držati golemo bogatstvo bića i pojava u svijetu. Nepredočivost svijeta u tom pogledu korelira s nepredočivošću našega jastva. Kao što se u svijetu moramo kretati od pojave do pojave (takoreći od mjesta do mjesta), tako se i u sebi moramo kretati od događaja do događaja – u oba slučaja tragajući po sjećanju za pravilnostima. Stoga ono što uzmemo u razmatranje da mi jesmo, predstavlja tek dio ili moment našeg života. Ako se okrenemo prema svijetu, isto tako uzimamo u razmatranje uvijek dio.

A kakav bi dio svijeta bila obrnuta sfera? Ona je na izvjestan način propupol običnoj euklidskoj kugli. Kad ju pokušamo zamisliti, doživljavamo otpor. Jedini način kojim se u razumskom mišljenju možemo poslužiti naznačili smo kao kretanje duž linije vremena, ali to je samo načelna uputa za savladavanje proturječja. Ako nismo kadri izvesti nagli prevrat iz euklidskog u ne-euklidski prostor, onda moramo potražiti širu sliku unutar koje su pozicionirane kugla i obrnuta sfera. To možemo učiniti jednim improviziranim nizom generativnih stupnjeva.

Prvi stupanj neka bude *točka*. Njena suprotnost je *pravac*. Ono što je potrebno da bi točka „postala” pravac, odnosi se spram njih oboje kao „biće višeg reda”. To je *ravnina*. Dalje: suprotnost ravnini je *poliedar*, a da bi se ravnina preobrazila u neki poliedarski sklop, opet je potrebno više biće: *prostor*. Zatim je suprotnost prostoru *kretanje*, jer ono savladava prostor. Da bi se dogodilo prostorno kretanje nekog poliedra, ono mora biti omogućeno opet bićem višeg reda, koje predstavlja dovršenost (savršenstvo) prostornog kretanja. Taj „perfektum” je *kugla* ili sfera (takvo kretanje tradicionalno se smatralo uprizorenim u kretanju zvijezda kao tijela savršenih bića – bogova). Njoj je nadalje suprotnost *obrnuta sfera*, a ona se ostvaruje, kao što smo rekli, iz *vremena* kao bića višeg reda. S vremenom kao stupnjem došli smo do „područja” iz kojega se treba zamišljati obrnutu sferu. No pokušajmo naš niz nastaviti dalje. Vremenu kao suprotnost možemo postaviti *svjetlost*, koju općenito treba uzimati kao počelo pojavnosti

(fenomena). Na taj način vrijeme nekog bića određeno je njegovim pojavnim sjajem i boravkom u vidljivosti. A da bi vrijeme nečijeg trajanja u pojavnosti bilo mjerivo, potrebna je *misao* kao biće višeg reda. Jer misao (sada bez razlikovanja između ideje, pojma, mjere i broja, što su sve mišljevine) razaznaje da se radi o istom biću u različitim fenomenima i kadra mu je odrediti početak i kraj. Zatim je suprotnost misli *eter* odnosno životnost, a ono što ih povezuje kao njima nadređeno biće je *duša*. Duši se suprotstavlja *duh* kao jastvo (*das Ich*) jer je duša veza, dok duh hoće biti čista samost (sebstvo). Među njima pak posreduje *svijet* kao viši stupanj. Niz se daje još nastaviti tako što svijetu protivnost čini *bog* (ili bogovi), a odnos među njima izmiruje ono što stoji iznad njih: *sloboda*.² Slobodi je protivna *nužnost*, a one mogu egzistirati ukoliko se kao dvije nepobitne i sukobljene moći dovedu u odnos posredstvom *ljubavi* (*ordo amoris*).

točka	pravac
ravnina	poliedar
prostor	kretanje
kugla	obrnuta sfera
vrijeme	svjetlost
misao	eter (život)
duša	duh (jastvo)
svijet	bog
sloboda	nužnost
ljubav	

Naš improvizirani niz, poredan u dva stupca, pogodan je za brojne misaone eksperimente po kojima možemo ispitivati vlastitu disponiranost u predočavanju. Tako primjerice vidimo da prostor geometrijski predočavamo kao tri pravca, vrijeme kao kretanje, dušu kao svjetlosno biće (aura ili zvjezdoliko bitstvo), slobodu kao jastvo (*Fichte*), ljubav kao boga (*Novi zavjet*). To je pogodan način predočavanja. Problematično je suprotno predočavanje, npr. kretanje zamisljati kao kretanje točke (problem isprekidanosti), ili svjetlost kao pravocrtno prostorno širenje (korpuskularno), ili eter kao sferično polje djelovanja u odnosu na neko središte (gravitacijski), ili boga kao misao i ideju (depersonalizirano).

Pogledajmo poziciju obrnute sfere s obzirom na oba načina predočavanja. Ona bi se trebala moći pogodno predočavati kao misao, a problematično je izvoditi ju iz ravnine. Odatle otpor koji doživljavamo u pokušaju njenog predočavanja možemo označiti kao efekt onog plošnog u mišljenju. No s druge strane isto tako moramo primijetiti da možda uopće nemamo adekvatnu predodžbu o naravi misli ako nam već obrnuta sfera predstavlja nepremostiv problem, budući da misao stoji znatno više na ljestvici stupnjeva od obrnute sfere. Ono što od

misli primjećujemo, samo je naknadni odraz djelatnosti ili radnje mišljenja. Općenito se može reći da su nam misli zarobljene u plošnim slikama koje ih stoga čine samo sjenama.

Isprobajmo još jedan način kretanja u dva stupca. Nužnost svijetu daje bitak i postojanost, bog osvještava dušu usađujući joj um, duh je ono koje misli, eter vremenu podastire sebe kao tvar, svjetlost ju formira po sferičnoj putanji, a obrnuta sfera je srž ne-euklidskog prostora, koja svojim ustuknućem (ustežanjem, kontrakcijom) otvara prostor kao opće mjesto za tjelesnu egzistenciju bića; kretanje svoju silovitost i bogatstvo svih „smjerova” umiruje u ravninu (poput vode u jezeru), a poliedar se spram drugih tijela odnosi kao objektivna točka (predmet sa središtem/težištem).

Razmotrimo sada odnos ravnine, obrnute sfere, misli i boga. U navedenoj sentenciji bog je obrnuta sfera (kugla bez jedinstvenog središta). Obrnuta sfera zahtijeva da raskinemo s plošnim karakterom misli kako bismo ušli iz tjelesnog u duhovni svijet. U našem nizu njoj prethodi obična sfera kao njen protupol. Ako ju pokušamo predočiti iz obične sfere, nalazimo se u Münchhausenovoj komičnoj situaciji. Nju bi se analogno dalo izraziti pojmom skoka (*saltus*), pojavom koju je Goethe pratio u prirodnim tvorbama, suprotstavivši se Leibnizovoj tezi o susljednosti (*natura non saltus facit*). Ali takav zahtjev već smo označili kao razumu problematičan. Stoga možemo na temelju povjerenja u ispravnost našeg niza zakoračiti jedan korak unazad (u kretanje) i jedan korak naprijed (u vrijeme), dakle kretati se na relaciji kugle i obrnute sfere „duž linije” vremena. Na taj način gledano, sfera i obrnuta sfera predstavljaju dva krajnja momenta jednog kretanja u biću vremena. Time smo već zašli u područje Goetheovog nauka o metamorfozama. Po tom nauku isto biće služi se dvama oprečnima kako bi sebe razvilo i dovelo u odnos spram nižeg i višeg od sebe. Takva formulacija je prilično suhoparna i utoliko razumski prihvatljiva, no ako se pokuša predočiti takvo događanje (npr. na relaciji sfere i obrnute sfere), doživljava se veliku teškoću tamo gdje se život zapravo s lakoćom ostvaruje, čak na vrlo elementarnoj razini (npr. u rastu biljaka).

Sentencija iz *Liber XXIV philosophorum* problematična je ako ju pokušavamo dokučiti u nizu: ravnina, obrnuta sfera, misao, bog. Ali se njoj dade doskočiti drugim nizom: kretanje, vrijeme, duh, sloboda. Ako smo otpor koji doživljavamo u pokušaju predočavanja obrnute sfere označili kao dodir duha, onda je to „odguravanje” znak da radnja koju pokušavamo izvesti ipak nije slobodna (neuvjetovana). Dokle god obrnutu sferu zamišljamo iz uvjeta obične sfere euklidskog prostora, dotle smo u duši ovladani nužnošću da obrnutu sferu nastojimo izvesti po modelu širenja svjetlosti u prostoru, čime uvijek bivamo vraćeni na običnu sferu kao polazište (kada se svjetlost sferično širi od Sunca kao izvora). Međutim, ako smo na ljestvici stupnjeva običnu sferu stavili na viši rang

od kretanja, onda bismo ju za potrebe predočavanja morali shvatiti dinamički kao usavršeno kretanje, a ne kao mrtvu kuglu (što je preslikavanje usavršenog karaktera poliedra). Stoga možemo reći da prostor omogućuje statičko, a sfera dinamičko mjesto. Tako je onda obrnuta sfera usavršeno kretanje obrnute tendencije od širenja, dakle kretanje skupljanja, kontrakcije i involucije.³ To je ujedno i načelni odnos tjelesnog i duhovnog svijeta, ili zbilje i ideje u platonovskom smislu, ili kad se jednostavno kaže da je materija „zgusnuti” duh.

Predočavanje obrnute sfere iziskuje slobodnu (neuvjetovanu) radnju duha (jastva) kojom on raščarava vlastitu spletenost s fizičkim tijelom. Ta je radnja zato analogna posmrtnoj svijesti, a ne tek nadosjetilnoj djelatnosti duše. Parmenidove „dveri dana i noći” nisu samo prijelaz u transcendentno, pa da bismo pukim mišljenjem mogli razumjeti ono što mu govori boginja. Jer ako i uspijemo proizvesti u sebi vid obrnute sfere kao usavršenog kretanja kontraktivne tendencije euklidskog prostora, to je još daleko od sposobnosti za promatranjem bića koja egzistiraju u takvom obliku. Ali upravo u tome nam može pomoći Goethe kao mislilac kojemu je uspjele prirodnim putem doći do konkretnih rezultata na tom „području”. On je u istraživanju najprije biljnog svijeta pratio dvije tendencije kretanja biljnog organizma tijekom zaokruženog vremena (jednogodišnje biljke). Takvim praćenjem stječe se smisao za ritam. Ali čuvstvo, osjet (*Sinn*) za životni ritam nekog bića zahtijeva od nas da se budnim praćenjem iznutra povežemo s promatranim bićem. To zahtijeva vrijeme, strpljenje i predanost, pa je zato takvom sudoživljavajućem spoznavanju najveći protivnik zauzimanje kritičkog stava, kojim zauzimamo distancu i zapravo sebe ne dopuštamo dodirnuti, a stoga ni odgurnuti u pokušaju spoznavanja. Jer bit tzv. kritičkog mišljenja nije čak sposobnost razlučivanja istine od neistine, nego rasvjetljujući (*κρίνω*) uvid rukovođen pitanjem „Kako je moguće?” ili „Koji je uvjet mogućnosti?” kako istine tako i neistine. Orijehtirati se kritički u mišljenju znači osvrnuti se na pretpostavke u logičkom smislu i na uvjete u organskome.

Goethe svoja istraživanja nije vršio tragajući za uzrocima (kauzalnim lancem), nego za uvjetima (*Bedingungen*), pri čemu je posebnu pažnju posvećivao anomalijama. Svaki put kad bi otkrio anomaliju, tj. odstupanje od pravila, pokušao bi rekonstruirati uvjete njenog pojavljivanja. Ako bi u tome uspio, anomalija bi se pokazala kao dio bogatstva forme nekog bića. Utoliko je razumljivo da je zor „prabiljke” bio pogodovan putovanjem po Italiji, gdje je vidio biljne forme sredozemnog podneblja, znatno drugačije od kontinentalnih vrsta srednje Europe.

Idući Goetheov pokušaj zrenja ideje odnosio se na „praživotinju” (*Urtier*). Iako je svojom metodom na području ljudske fiziologije došao do pojedini-

3 Skupljanje u točku rezultira preobraženim pojavljivanjem na periferiji.

načnih otkrića, životinjski organizam ipak je za njega bio preblizak čovjekovu, tako da ga nije za života uspio izlučiti u toliko obuhvatnom liku *jedne* ideje.

Ali načelno je ipak moguće okušati se po Goetheovoj misaonoj orijentaciji na antropološkom području u pogledu pitanja o genezi čovjeka. Prema darvinizmu možemo reći da je čovjek anomalija (selektirana mutacija) cjeline prirodnog carstva, a ne tek pojedinačnog roda, npr. primata, zato što se u njegovoj ontogenezi uvijek ponavlja filogeneza. Što nam to govori o formi ljudskog tijela? Ako su anomalije u biljnom carstvu ključ za otkrivanje arhetipa biljke, onda je potpuna anomalija – ona u kojoj su sabrane sve redukcije (ustuknuća) posebnih specijalizacija u carstvu prirode – prafenomen svih prirodnih bića, istinski arhetip, prapriroda. To je na prvi pogled neobično tvrditi zato što oblik čovjekovog tijela ne pokazuje jasnu vezu s biljnim svijetom,⁴ a ni mineralnim formama. Ali upravo se u nauku metamorfoza radi o tome da se otkrije u kom smislu se čovjek kao arhetip treba uzimati kao prafenomen čitave prirode. Koliko je biljna forma neslična već životinjskom organizmu, a pogotovo ljudskom, toliko je potrebno golemi povijesni kompleks evolucije „obrnuti” da bi se došlo do imaginativnog lika organizma. To se ne može učiniti jednim korakom, nego samo izdvajanjem izgrađujućih stupnjeva (skokova) u cjelini organske prirode. No pritom treba znati da je svaki takav „skok” realno izvođen iz „bića višeg reda”.

Prirodno bogatstvo formi dovedeno je u ljudskom tijelu do nečega što u dotičnoj tjelesnoj uređenosti najbolje odgovara biću višeg reda od čovjeka kakav je u pojedinačnom ljudskom tijelu. Vidljive forme evolucije u organskome mogu se promatrati i kao redukcije, ustuknuća, korekture preobilja *jedne* organske supstancije. Zato poimanje bilo koje forme u involutivnom smislu treba biti vođeno pitanjem „Što nedostaje?” ili „Što se povuklo da bi nastala dotična forma?”. Ali takvo pitanje samo je početni poticaj da se u mislima otvorimo za nešto što se ne vidi. A to je ono „više” iz čega se dotična forma oblikuje.

Ako na taj način pokušamo promatrati odnose među bićima prirodnih carstava, onda specijalizirani organi nisu razvojni faktor, nego svojevrsni „propusti” odnosno nesavršenstva (*Entartungen*) naspram konačne stabilnosti ljudskog organizma. Specijalizirani organi, baš zato što su strogo funkcionalni, pretijesno su svojom funkcijom vezani za okoliš.⁵ Kod čovjeka stoga nalazimo najveće uskraćivanje jednog prirodnog tijela prirodi iz koje potječe. Njegova tjelesna forma je spomenik krajnje sačuvanosti od utjecaja ostale prirode. Stoga je

4 Iako se u filozofiji nekoliko puta vrlo znamenito isticalo tu vezu. Npr. u Platonovom *Timeju* (φυτόν οὐράνιον); θρεπτικόν tj. vegetativna duša u Aristotela (*O duši*); Schelerov „čuvstveni poriv”; ili pak općenito u razmatranju obrnute funkcije disanja kod biljke i čovjeka s obzirom na uporabu ugljika.

5 Čovjek je jedino svojim udovima bliže povezan s okolinom, ali i oni su neusporedivo slobodniji od udova bilo koje životinje, dok je njegov živčani sustav kadar u potpunosti služiti njegovom nutarnjem životu, čemu je očigledan dokaz asketizam.

opravdano pretpostaviti da ona služi drugačijem svijetu od prirodnoga. Taj svijet obično se naziva poviješću, ali pod tim pojmom nije uobičajeno razmatrati i onu povijest koja je usred prirode stvorila biće koje je kadro stvarati svoju povijest. Ta prva povijest je isto tako duhovna povijest, kao što je duhovna i povijest ljudskog roda, ali je prva daleko starija i strože determinirana (mudrije osmišljena) od bilo koje tvorbe ljudske povijesti. Naspram mudrosti koja je oblikovala povijest ljudske prirode, ljudska povijest izgleda kao nasumično teturanje u nepoznatom. Već zato smijemo pomišljati da je ona u svojim tvorbama promišljeno utemeljila i uvjete za ono vrijeme koje u ljudskoj povijesti predstavlja budućnost. Ako pak je budućnost ljudske povijesti čovjeku nepoznata, uvijek mu stoji na raspolaganju iznova razmatrati povijest prirode, jer barem u njoj može tragati za uvjetima svojih svjetsko-povijesnih, tj. kozmičkih mogućnosti.

Imamo li stoga potrebu za Goetheom u filozofiji? Ona bi mogla biti sasvim analogna potrebi za filozofom u prirodnoj znanosti. Ali potonja je ipak samo posebniji primjer potrebe za filozofijom u znanju uopće. A u onoj mjeri u kojoj se znanje vrednuje po svojoj specijaliziranosti, u toj mjeri raste i potreba za onim znanjem koje je ustuknuće svakog specijaliziranog znanja – potreba za filozofijom. Tko ne vidi tu zagonetku filozofije, njemu može biti dovoljna i prirodna znanost bez Goethea.



*„Ne postoje dvije osobe koje na svijet gledaju
na potpuno isti način, a različiti karakteri
često će na različite načine primjenjivati
načela koja zajednički priznaju.”*

J. W. GOETHE