
*Goetheov
položaj u
povijesti
filozofije
prirode*

Kristijan Gradečak

Goetheov položaj u povijesti filozofije prirode

————— Kristijan Gradečak —————

Institut za kozmologiju i filozofiju prirode

kristijan.gradecak@icpn.hr

U kontekstu ovih naših susreta, koji su najavljeni kroz široku temu „Mikrokozmos–makrokozmos“¹, htio bih najprije podsjetiti da ova velika relacija mikro i makro, već po svom nazivu nosi u sebi jednu naznaku „pozicije“. Tu poziciju možemo gledati relacijski u ovom smislu: svijet u velikom – svijet u malome, i pozicija u kojoj stojimo pa da iz nje vidimo te dvije velike krajnosti svijeta.

To ističem, jer je tu na djelu jedna suptilna stvar kao unaprijed pretpostavljena, a lako nam može promaknuti: kad govorimo o velikom svijetu, govorimo o cjelini – maksimalnoj cjelini, a kad govorimo o mikrokozmosu, svijetu u malome, tada govorimo o minimalnoj cjelini. To ne znači da se ne bi dalo naći nešto daljnega, recimo, na stranu „velikog“ i na stranu „malog“, ali pitanje je bismo li u tome još uvijek zadržali vid cjeline svijeta.

Na primjer, radi ilustracije, tradicionalno se uvijek uzimalo da je čovjek mikrokozmos, što ne znači da ispod čovjeka više nema ničega. Jasno je da ispod čovjeka imamo i druga prirodna carstva, (biljno, mineralno, itd.), ali se kod njih više ne može govoriti o svjetskoj cjelini, nego opet samo o dijelu svijeta.

Prema tome, ta pozicija iz koje možemo govoriti o ovoj relaciji velikog i malog svijeta se lako može izmjestiti, i to je redovito slučaj kad se radi o pojedinačnim istraživanjima. A kad se u takvim prirodoslovnim ili pak psihološkim ili bilo kojim drugim istraživanjima pomaknemo iz te pozicije, tada gubimo iz vida cjelinu, odnosno zaboravljamo na nju u nadi da ćemo pronaći nešto novo i bitno.

Ne tvrdim naravno da se to ne bi smjelo ili trebalo raditi, nego samo upozoravam da se s tim izmještanjem iz pozicije sagledavanja cjelovite relacije gubi jedna orijentacija. A ta orijentacija je više-manje uvijek bila zapravo filozofijska orijentacija.

¹ Neznatno izmijenjeni tekst predavanja održanog u Križevcima, 19. srpnja 2023. u *Kozmološkom centru* u sklopu ljetne škole pod nazivom „Mikrokozmos i makrokozmos“

Gubitak te orijentacije je jedna karakteristika prirodne znanosti uopće, kakva je nastajala u novom vijeku, otprilike u 15. i 16. stoljeću. To da se ta orijentacija uopće počela gubiti, to treba uzeti kao svojevrsnu sudbinu čovječanstva, koja se dogodila po velikoj nužnosti ili inerciji povijesnog razvoja ljudskog intelekta, iako se i u tom novom vijeku opet od strane filozofije pokušavalo zadržati promatranje cjeline u promijenjenim povijesnim okolnostima.

Koje su to promijenjene povijesne okolnosti, govoreći naravno na području znanstvenog razvoja? Da bismo o tome mogli govoriti, morali bismo bar malo skicirati dotadašnji način na koji se stajalo pred prirodom. Bilo bi zapravo dobro da se skicira cijeli ustroj spoznavanja prirode od antike do novog vijeka, u što sad nećemo ulaziti, ali se nešto srodno tome ipak susreće opet u novom vijeku.

S tim u vezi, ima jedna vrlo rasprostranjena predrasuda, koju i mi danas baštini od novog vijeka, posebno iz prosvjetiteljstva 18. i empirizma 19. stoljeća, (u 19. st. se ona zaoštavala, a danas je postala svojina prosječnog intelektualca), a to je da su drevni narodi imali neku dječju-naivnu svijest o prirodi, pa su izmišljali svakakve besmislice o svijetu oko sebe, sadržane i izražene npr. u mitologiji, ali i u ranijim tzv. filozofemima starog svijeta. (Tu spadaju npr. Talesova voda kao iskon svega, ili Heraklitova vatra, ili Ferekidovo božansko trojstvo, Empedoklovi *philia* i *neikos*, elementi i sl.)

S obzirom na takva drevna očitovanja o porijeklu svijeta i njegovom bitnom ustrojstvu, ova novovjekovna predodžba da se tu radilo o naivnoj dječjoj svijesti, koja nije imala prirodnoznanstvenu metodu pa si nije drugačije znala objasniti prirodni svijet, ta novovjekovna predodžba se oslanja na egzaktnost empirijskog istraživanja prirode, zbog koje onda navodno raskrinkava tu zasanjanost antičkih nazora i izruguje se njihovoj, pa čak i čudnovatoj neispravnosti. Iz toga se onda povlače i razni drugi zaključci, jer: ako su antički nazori o prirodi bili takvo fantazijsko izobličenje, onda ispada da i sva ostala očitovanja o bilo čemu drugome jednostavno ne mogu imati vjerodostojnost (jer je barem priroda uvijek očita).

Međutim, to da su antička očitovanja o prirodi puka fantazija, to je jedna hipoteza koja je apsolutno upitna – hipoteza da oni nisu imali pravo znanje o prirodi –, ali čak i ako prihvatimo tu hipotezu, koja se odnosi na ovaj makrokozmički pol one naše relacije s početka, dakle ako bi ona i bila točna, imamo li na osnovu nje pravo isto tvrditi i za ovaj mikrokozmički pol? To bi značilo ukratko: ako antičko čovječanstvo nije imalo pravo znanje o prirodi, pa onda valjda nije moglo imati ni pravo znanje o vlastitom znanju, odnosno o čovjekovom duhovno-duševnom ustrojstvu.

Kad to tako postavimo, i malo se zadržimo na tome, vidimo da je to već jako

diskutabilno. Jer tu su već stvari dosta jasnije i dovoljno bliske čak i nama koji živimo dvije i pol tisuće godina kasnije. Koje su to stvari? Tu recimo spadaju sva filozofijska, pa i ne striktno filozofijska očitovanja iz te drevne epohe o tome što je znanje, što je spoznaja, što je duša, što je osjetilnost, što je razum, što je mišljenje, što je muzika, što je ljubav, što je rat, što je prijateljstvo, što je zajednica, što je sudbina, itd. Pa čak i na puko jezičnoj razini možemo primijetiti da u tim starijim jezicima imamo više imena ili naziva za „stvari“ koje mi danas u svojoj suvremenosti nazivamo samo jednim imenom. Kako sad to? Odakle to bogatstvo saznanja o čovjekovom duševnom životu s jedne strane, a takvo siromaštvo ljudskih spoznaja o svijetu prirode?

Ako taj nerazmjer antičkog znanja o prirodi i znanja o tzv. duhovnim tvorevinama i stvarima stavimo pred sebe, i malo pustimo da djeluje na nas, onda nam on može puno toga došapnuti u brojnim smjerovima. Jer kako je moguće da u pogledu znanja o samom znanju jedan Platon ostaje i do dan danas nenadmašen, a u pogledu znanja o prirodi potpuno deplasiran? Zar je on bio toliko napredan u tom pogledu, ili smo se mi kroz povijest razvijali samo u vidu saznanja o prirodi, ali ne i o duhu? Ili: kako je moguće da se kroz toliko veliko vrijeme znanje o znanju nije bitno mijenjalo, a da se znanje o prirodi, koje je isto tako neko znanje, toliko radikalno i ekspanzivno promijenilo?

Budući da se nemamo vremena s tim detaljnije i postepenije pozabaviti, jedno rješenje, koje možemo anticipirano iznijeti, sastojalo bi se u jednoj umjerenoj hipotezi, a ta je da drevno čovječanstvo nije bilo baš osobito zainteresirano za istraživanje prirode. Ova formulacija „slabe zainteresiranosti“ je jako loša – prvenstveno jer je premoderna –, ali ako na trenutak to tako prihvatimo, onda je konsekvencija koja iz toga proizlazi ova: da je znanje o prirodi tadašnjeg vremena bilo toliko čvrsto i postojano zasađeno u dušama ljudi, da gotovo nikoga nije doticalo kao nekakav problem, jer je bilo jasno. Vjerujem da to zvuči čudno, ali opet i nije tako čudno, jer i mi danas imamo takvu vrstu navodnog znanja o našim pojmovima i mislima, da ih uopće ne preispitujemo.

Naprimjer, današnjeg prosječnog čovjeka uopće ne muči što svaki dan prepoznaje automobile i ne pita se odakle mu pojam automobila, pa da mu te metalne kutije ne predstavljaju nepoznanicu, šok i zaprepaštenje kad ih vidi. Ili npr. kad navodno zna da su dva i dva četiri. Računanje se svaki dan koristi, bez preispitivanja što je to broj, što je računaska operacija i slično.

Što nam to govori? To nam govori, da se slikovito izrazim, da mi danas spavamo u našim mislima kao što su antički narodi spavali naspram prirode. Ali to ne znači da se nikako nisu ophodili spram nje, kao što se i mi danas ophodimo

s našim mislima. Puno ih koristimo, ali nas ne brine odakle one jesu kao čiste mišljevine.

Ako nekome to zvuči čudno i nije sklon prihvatiti da ne zna odakle pojmovi u njemu, onda u tom slučaju uvijek treba podsjetiti na cijelu psiho-tehniku subliminalnih poruka kakva se koristi u marketingu. Jer tu se baš radi na vrlo drzak način o kreiranju potreba tako što se reklamu za neki proizvod povezuje s nekim sadržajem koji uopće nema veze s tim proizvodom. Ili još gore: u tzv. PR-u, kod kreiranja javnog mnijenja, mediji u vijestima koriste cijeli sistem implantacije pojmova o našoj stvarnosti. I onda mi ponavljamo te misli kao stavove i pritom smo uvjereni da su to naše misli.

No da se vratim na onu naivnu novovjekovnu i modernu predodžbu o navodnoj naivnosti drevnih naroda; ona se prvenstveno odnosi na njihove nazore o prirodi, no tu treba imati malo razuma, čak ni znanje nije potrebno, nego samo razum pa da se primijeti da njihovi nazori o prirodi nikada nisu nazori o čistoj prirodi u smislu u kojem ju mi uzimamo kao prirodu. Drugim riječima, njihova shvaćanja o prirodi nisu sterilizirana od karaktera ili obojenja njihove svijesti, ili onog subjektivnog, ili općenito duševnosti. U svakom očitovanju o prirodi uvijek je prisutan i taj faktor njihove duševnosti, odnosno duševnosti kod pojedinog očitovanja o prirodi.

Prema tome, kad sam rekao da antički narodi nisu bili zainteresirani za prirodu, to treba nadopuniti s ovim momentom: da je njihovo duševno ustrojstvo bilo to što je sudjelovalo u toj načelnoj nezainteresiranosti za prirodu kao prirodu. Uostalom, oni niti ne poznaju prirodu onako kako se ona uzimala u novom vijeku, kao skup iskustvenih predmeta.

Ako umjesto ovog „spavanja“ spram prirode i „nezainteresiranosti“ za prirodu hoćemo imati neki pozitivniji izraz, onda bi on glasio jednostavno ovako: stari narodi su drugačije vidjeli prirodu – s naglaskom na ovo „vidjeli“ –, što znači da su imali drugačije iskustvo prirode, i upravo je to iskustvo nama danas krajnje strano, čudno i zapravo nedohvatljivo.

Zato se u kontekstu naše povijesne orijentacije može primijetiti sljedeće: ako se, rekli smo, duhovna problematika nije bitno mijenjala, barem kroz ovih dvije i pol tisuće godina, a nazori o prirodi su prošli kroz brojne preinake, onda u sklopu od tri faktora – priroda, znanje o prirodi i znanje o znanju –, znanje o prirodi predstavlja neobično poprište povijesnih promjena. Jer sama priroda se u tom periodu nije bitno mijenjala, niti se znatno mijenjalo znanje o duhovnom ustrojstvu čovjeka, ali se zato bitno mijenjalo znanje o prirodi.



To je otprilike grubo skicirana slika osnovnih odnosa, koja svakako nije dostatna, ali je ipak smislenija na tragu one hipoteze da antički narodi nisu osobito zainteresirani za istraživanje prirode zato što ju imaju na jedan za njih zadovoljavajući način. Taj način neću sadržajno opisivati (jer to bi značilo ulaziti u različita očitovanja, od mitoloških, poetskih, pa i filozofijskih), ali hoću istaknuti jednu stvar glede toga, što znači imati prirodu na zadovoljavajući način? Što uopće znači imati nešto, naravno u spoznajnom pogledu, na zadovoljavajući način?

To znači, jednostavno kazano, da prilikom promatranja nečega, ono što se u nama budi iznutra, vidimo kako to odgovara onome što promatramo vani. Ako stari Grk stoji noću na obali rijeke u planini, i vidi kako se njemu javljaju nimfe, on zna da one odgovaraju toj riječnoj vodi kao bića koja su sa svojom biti vezana uz tu vodu. Vidi li on njih faktički izvana ili ih vidi „samo“ na polju svoje svijesti, to uopće nije predmet rasprave. Za njega je jasno da su one tu i ne pada mu na pamet da ih pokuša namamiti u neki kavez i odvući ih negdje da bi ih proučavao. U tom kontekstu, nimfa pripada vodi, kao što i on koji ju vidi, pripada tom okruženju gdje su nimfe i gorska voda jedno. Tu nema ništa zbunjujuće.

Ali zbunjenost nastaje ako prilikom promatranja nečega, ono što se iznutra u nama javlja, ne vidimo na koji način pripada onome promatranome. I to je glavni novovjekovni problem, između ostaloga i glavni problem spoznajne teorije. Mi imamo pojmove o stvarima, ali nemamo iskustvo pripadnosti tih pojmova tim istim stvarima. To onda znači da mi sa svojim pojmovima dobivamo iskustvo odvojenosti od svijeta, odnosno naše mišljenje nas izdvaja iz svijeta.

Ta izdvojenost iz svijeta je uvjet i uzrok eksperimentalizma i uopće empirizma. Kad mi ne bismo imali iskustvo izdvojenosti iz svijeta, nikada se ne bi javila potreba za nikakvim eksperimentiranjem, jer tada bi nam veza među stvarima bila jasna već iz našeg vlastitog duševnog ustrojstva. A zato što se ono promijenilo, zato je nastala prirodna znanost kakvu danas imamo.

Prema tome, možemo se pitati, je li osvajanje i usvajanje eksperimentalne metode stvarno napredak u povijesti našeg znanja o prirodi, ili je on zapravo nusprodukt jedne nesretne kobi i sudbine koja je zadesila civilizirani dio čovječanstva? Oba stava su ispravna, ali je prvi od njih, ovaj stav o napretku, ipak diskutabilniji, odnosno, njemu treba dodatno opravdanje i kontekst, da se vidi koji je stvarni dobitak tog našeg izvanjštenja iz smislene sveze svijeta, odnosno iz kozmosa. Taj dobitak se sigurno ne vidi u rezultatima prirodnoznanstvenog istraživanja, ni mikrosvijeta ni makrosvijeta, jer u oba smjera vidimo, ako savjesno, tj. s elementar-

nim smislom za povijest razmislimo, vidimo da srljamo u mrak širih razmjera.

U potrazi za stvarnim dobitkom možemo se poslužiti nekim zamislama, recimo, u medievistici postoje dobre studije pod naslovima: rođenje prirodne znanosti iz duha arapske filozofije, ili pak rođenje prirodne znanosti iz duha mistike.² To su dva dobra smjera za odgovor na pitanje, što se to dogodilo pa da smo dobili empirijsku prirodnu znanost. Prvi smjer, ovaj iz arapske filozofije je nekako prihvatljiviji u smislu da ne izaziva toliko čuđenja, ali baš zato što je blizak novovjekovnom prirodoslovlju. A ovaj drugi smjer, rođenje iz duha mistike, on je suprotan prvom smjeru i nije na prvu jasno u kakvoj je vezi s prirodnom znanošću novog vijeka. Ali to je zato što je uslijed raznih okolnosti bio potisnut.

U oba ta smjera, barem kako su naznačeni ovim naslovima, treba uočiti da prirodna znanost nije rođena iz arapske filozofije niti iz mistike, nego „iz duha“. Što se s time hoće reći? To znači da se ne možemo tek tako baviti arabizmom i mistikom, pa da odmah iz njih vidimo začetke prirodne znanosti, nego trebamo moći prepoznati ukupni duh koji ih nadahnjuje, ili drugačije, unutrašnji nerv koji ih pokreće. Drugim riječima, nema kauzalne veze između arapske filozofije i prirodne znanosti, nego se radi o jednoj drugačijoj vezi. Duhovna povijest se ne odvija po zakonu kauzaliteta, gdje bi se recimo za nekim značajkama empirizma išlo tragati u prošlost, pa bi se recimo empirizam u arabizmu proglasilo uzrokom svakog kasnijeg. Takvo prepoznavanje istih osobina nije dovoljno da se bude na razini povijesnog razumijevanja, nego se treba imati osjetilo za „misaoni ugođaj“. I tek kad njega prepoznamo u međusobno razdvojenim epohama, tada znamo da je on bio prikladno tlo za „spuštanje“ određene ideje.



Mi se sad nećemo baviti cijelom poviješću nastanka arabizma i njegovih krnjih kompilacija antičkih znanja, niti pak s mistikom i što se u njoj htjelo. Od oba pravca, koja su međusobno isprepletana, uzeo bih po jednog predstavnika, s time da napominjem da oni nisu predstavnici samih tih pravaca, nego nasljednici onog „duha“ koji je onodobno inspirirao ta dva pravca.

Novovjekovni predstavnik prvog pravca, koji je bio nadahnut tim duhom, njega znamo pod imenom Francis Bacon. Njega se u svim udžbenicima slavi kao čovjeka koji je imao hrabrosti odbaciti srednjovjekovnu skolastiku i uvesti empirijsko istraživanje i induktivnu metodu u zaključivanju o prirodnim fenomenima. Induktivno zaključivanje, dakle od skupa pojedinačnih pojmova, koji su interpretacija i

² Karl Joël, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geist der Mystik*, Diederichs, Jena 1926.

klasifikacija pojedinačnih pojava, zaključuje se o općim stvarima. U prirodoslovlju te „opće stvari“ su prirodni zakoni. To je izvedeno i pokazano na primjerima u njegovoj knjizi *Novum organum*, *Novi organon*.

No lako je odmah prepoznati da je sâm naslov *Novi organon* direktna aluzija s ciljem obaranja „starog organona“. Stari organon je za Bacona Aristotel u skolastičkoj izvedbi. Što je Aristotel u skolastičkoj izvedbi? To je velika i preopširna tema da bih ju sad izvodio, ali tu treba znati da je uporaba Aristotela u visokoj skolastici usmjerena na rješavanje najviših pitanja – besmrtnost duše, sloboda volje, i dokaz Božje egzistencije. Ta pitanja i tzv. predmeti na koje se ona odnose, ne mogu biti rješavana niti predmeti dokazivani induktivno, zapravo ni uopće dokaznom argumentacijom po Aristotelovom određenju demonstracije – *apodeixis* i silogizam – nego oni moraju biti postulirani, postavljeni, pa se onda iz tih predmeta ili ideja o tim predmetima deduktivno određuju svi niži predmeti, odnosno iz najviših postuliranih ideja izvodi se sve ono što stoji po onto-logičkom rangu ispod njih.

Sve to skupa nema osobite veze sa spoznavanjem pojedinačnih prirodnih fenomena i bića. Njihovo spoznavanje po toj metodi više nalikuje domišljatom poigravanju nego što bi bilo predmet nekog ozbiljnog istraživanja (recimo Tomine *quaestiones*), prvenstveno zato što ti predmeti nisu dostojni bavljenja. To može zvučati nadmeno, ali ako to okrenemo s druge strane i pogledamo kakvo je povjerenje u moć mišljenja tadašnja skolastika gajila, dakle što je ona smatrala da je mišljenje kadro dokučiti, onda spram takvog korištenja misaonih snaga nije vrijedno trošiti snagu na promišljanje pojedinačnih i, što je najvažnije, promjenjivih prirodnih fenomena. Mišljenje se u metafizici bavi onim vječnim i nepromjenjivim, a ne sporednim, prolaznim, akcidentalnim itd.

Kod Bacona pak imamo zanimljivu situaciju, jer on je tobože ne napadajući takozvane najviše istine vjere, okrenuo cijeli intelektualni interes prirodnom svijetu. Bio je svakako u pravu da se skolastički ne može uspješno poimati prirodne fenomene – što, ponavljam, niti nije bio interes skolastike –, ali je baš na tom području, koje je ostalo takoreći sačuvano i neobrađivano, izveo takav zaokret u samom mišljenju u pogledu metodike, da je indirektno oborio ili barem ugrozio cijelu dotadašnju metafiziku. I to je zapravo jedna prevara – tako je barem povijest pokazala –, iako nitko nije sklon posumnjati da je ona svjesno izvedena.

Međutim, Bacon je za sobom nakon smrti ostavio jedan nedovršeni spis, koji po „žanru“ spada u takozvane utopije, kakva je npr. Morusova *Utopija*, ali u kakve recimo površni interpreti stavljaju i Platonovu *Politeju*. Baconova nedovršena utopija se zove *New Atlantis*, *Nova Atlantida*. To je jedan rekli bismo roman, u čijoj

radnji je Bacon nadahnuto oslikao pravi željeni kontekst njegove „znanstvene revolucije“. Priča uglavnom ide tako da su španjolski moreplovci zalutali na jedan otok na južnom Pacifiku. Tamo su se iskrcali u jednoj krasnoj i ozbiljnoj zemlji, u civilizaciji koja je savršeno uhodana. Nakon što prođu kroz par dana raznih protokola, koji služe da putnike lualice pripreme da budu dostojni za otkrivanje prave tajne takvog raja na Zemlji, ona im se priopćava u vidu jednog gesla. Jer tamo na vrhu takvog društva stoji učenjačko tijelo 12 mudraca, koji su idealno društvo stvorili tako što su se vodili načelom: istraživati prirodu u vidu stjecanja gospodstva nad njom, s ciljem postizanja svega što je moguće.

To je svojevrsno priznanje iz tog autentičnog Baconovog fantazijskog testa-menta, priznanje o tome kako je on zamislio i koji je zahtjev postavljao svojoj novoj organizaciji prirodoslovja. I onda još zaoštava tu svoju otočnu zemlju na način da veli da je pravednost Bensalema – tako se naime zove ta blažena zemlja – veća od pravednosti Europe! Baconova prirodoslovna metoda, kad se tako gleda, ima zapravo politički cilj. I onda još ima jedan vrhunac, a to je da su u tako principi-ranoj zemlji sve religije međusobno pomirene u nekom nejasnom mistificiranom štovanju križa.

Prema tome, Baconov novi organon nije, kako ga se u obično uzima, jedna logičko-tehnička preinaka istraživanja i mišljenja, nego je taj novi organon za-pravo sredstvo za uspostavu nove Atlantide. Jer kad stvarno zagospodarimo nad prirodom, tada ćemo riješiti sve naše socijalne probleme i čak će se najviši duhovni život (religijski) s time poravnati u harmoniju.

Vidljivo je da današnja najvećim dijelom tehnička uporaba prirodoslovnih istraživanja otprilike služi istom cilju, tako da mi danas već dobro žimo Baconov san. A u onoj mjeri u kojoj je ta tehnička uporaba pod dominacijom anglosak-sonskog svijeta (anglo-američkog), u toj mjeri je ona opet samo naslijeđe i odjek nekadašnjeg britanskog imperijalizma, kojemu je Bacon i bio svojevrsni ideolog.

Prije nego što prijedemo na onaj drugi oblik rađanja prirodne znanosti, htio bih skrenuti pažnju na jednu analogiju, da preko nje probamo uočiti kako se u po-vijesnim epohama isti impuls različito zaodijeva i ostvaruje. Prvi od dvaju smje-rova rađanja prirodne znanosti spomenuo sam u kontekstu njegova nastanka da dolazi iz duha arapske filozofije. U kojoj je vezi ova Baconova ideja „ovladavanja prirodom“ s arapskim idealom i smislom bavljenja s prirodom? Arapi su prirodu istraživali s jednim jedinim ciljem, a to je maksimalno produljenje zemaljskog ži-vota, kakvo se u pogledu medicine ostvarivalo u maksimalizaciji života arapskih vladara, kalifa. Cijela dijetetika i ostale medicinske vještine, jatromatematika, ustanovljene korelacije zemaljskih stvari sa zvjezdanim duhovima itd., cijelo nas-

lijeđe antičkog svijeta bilo je upregnuto u pogon poboljšanja zemaljskog života, koji bi da je po mogućnosti vječan.³ A taj impuls vezivanja za ovostrani tjelesni život, on je u Baconovom prirodoslovnom geslu i britanskom imperijalizmu raširen kao model za cijeli novootkriveni svijet. To je metamorfoza iste ideje u novom vremenu i drugačijim okolnostima, jer arapsko fokusiranje na blagostanje pojedinačnog života sada je prenijeto na cijelu kuglu zemaljsku putem velikog imperija Britanije.

Inače, i danas se čuju čežnje za blaženom civilizacijom i nenadmašnom kulturom Arapa u Španjolskoj, dok je ostatak Europe grcao u prljavštini i umirao zbog općeg nedostatka higijene. Pritom se obično navodi kao reprezentativne primjere rasvjeta u Toledu, koju je jedan London dobio tek u 18. st., zatim učenjačke akademije (Bagdad, Cordoba), snošljivost prema drugim vjeroispovijestima, sve su to su odlike arapske kulture do 9. i 10. stoljeća.

Ali duh te kršćanske Europe se zapravo nije imao interesa baviti fizičkim i zemaljskim životom (što se najbolje vidi u umjetnosti tog vremena), nego je svoju nadu polagao u onostrani život kao pravi duhovni život. To je već dublja razina sukoba između arabizma i kršćanstva. A to što imamo kod Baconove ideje o tehničkoj preobrazbi prirode, uz ostalo, putem raznih zamišljenih i zapravo predviđenih strojeva u *Novoj Atlantidi*, to je ponavljanje ovog općeg arapskog interesa za zemaljsko-fizičkim svijetom.⁴



Načelnu razliku između rađanja prirodne znanosti iz duha arapske filozofije i iz duha mistike možemo formalno izraziti kroz dvije suprotne težnje: u arabizmu se teži preobraziti vanjsku prirodu, a u mistici se teži za preobrazbom nutarnje prirode. To su dva puta koja nominalno idu za istim ciljem, a to je ostvarivanje božanskog života.⁵ Samo što ovaj arapski ide za uspostavom božanskog života putem tehnike, što se osobito vidi 500 godina kasnije u Baconovom atlantskom programu, a u mistici se teži za preobrazbom duševnih sposobnosti čovjeka, što se kasnije vidi u Goetheovom postupanju s prirodom, i onda u cijelom tzv. goetheizmu.

Prije nego dođemo do toga što je goetheizam, moramo skicirati neku sliku o stanju 18. stoljeća i prirodoslovlja s kojim je Goethe imao posla. Ono što je sve

³ Sigismund von Gleich, *Geistesgeschichtliche Entwicklungslinien im Hinblick auf den "Impuls von Gondischapur" I, II, III*, objavljeno u: *Die Drei*, Bd. 10, 11, 12, IV. Jg.; AG in Deutschland 1926.

⁴ Slično se nalazi kod Baconovog prethodnika iz 13. stoljeća, engleskog franjevca Rogera Bacona.

⁵ Heinz Herbert Schöffler, *Die Akademie von Gondischapur. Aristoteles auf dem Wege in den Orient*, 2. Aufl., Stuttgart 1980.

više postajalo mjerodavno, a da nije bilo karakteristično za Njemačku, dolazilo je iz Engleske i direktni je izdanak Baconovog empirizma. Još u 17. stoljeću u Engleskoj se osnovalo društvo prirodoslovaca, koje se na početku sastajalo u tajnosti, pa su se čak zvali Invisible College. To tajno društvo prirodoslovaca je svojevrsna realizacija onog vrhovnog sastava dvanaestorice učenjaka iz nove Atlantide koje je svoju mudrost steklo pod onim načelom gospodarenja nad prirodom. Sada je Invisible College bio pokušaj provedbe tog programa u etabriranju nove znanosti i njenog djelovanja u društvu.

Kad su se legalizirali, dobili su počasni naslov Royal Society – i to postoji i danas. Objavljivali su svoje anale, s kojima se i Goethe bavio dugi niz godina, kada je sastavljao prvi tzv. historijski svezak učenja o bojama. U tom svesku Goethe je sažeo principe njihovog rada skupa s općom nastrojenošću te nove znanstvene elite. Npr.:

„Kako bi se osiguralo od svega što je opće i od svega što makar i izdaleka navješćuje neku teoriju, donesena je izričita odluka da fenomene i eksperimente treba promatrati po sebi i za sebe, usporedno i poklanjajući svakomu jednaku pažnju i jednako značenje, a zatim ih ostaviti onakvima kakvi oni pojedinačno jesu, i to bez ikakve povezanosti koja bi mogla izgledati umjetnom.“ „Strah od bilo kakve racionalne razrade bio je toliko velik da se nitko nije usudio niti barem empirijski ustrojiti neki segment ili u sve to uvesti kakav-takav red.“

I dalje:

„Odbacujući dakle, sa strahom i odbojnošću svaku teorijsku razradu, Društvo je zadržalo veliko povjerenje u matematiku, jer je njezina metodička pouzdanost pri obradi materijalnoga, čak i u očima najvećih skeptika, naoko pružala stanovitu nepobitnost.

Nije se moglo zaniijekati da je matematika, poglavito ona primijenjena na tehničke probleme, izrazito korisna, pa se nju uvažavalo sa strahopoštovanjem, ni ne sluteći da se u nastojanju da se zaštite od svega idejnoga prihvatilo i zadržalo upravo ono što je ponajviše idejno.“⁶

Dakle, s jedne strane imamo ono čisto empirijsko, a s druge ono idejno u vidu matematike.

Iz ovog posljednjeg osvrta na englesko Royal Society, manje je neobično to kako su oni zamišljali da empirijska obrada treba izgledati. Više zbunjuje pitanje, gdje zapravo Goethe stoji? Jer u ovim citatima vidimo ovu radikalnu relaciju:

⁶ Oba citata preuzeta su iz: J. W. Goethe, *Učenje o bojama I, II*, Scarabeus, Zagreb 2007. (sv. I: Historijski dio)

s jedne strane Društvo svoj istraživački rad odbija proširiti na teorijsku obradu prikupljenih činjenica i fanatično se drži arhivističkog pristupa; ali s druge strane jedina misaona obrada materijala koju su prihvatili bila je matematička, koja je – prema Goetheu – krajnje idejna. Ovo „krajnje idejna“ hoće reći krajnje apstraktna i nerealna, apstraktna u smislu da je udaljena od onog iskustveno-zbiljskog; jer matematika je umijeće čistog uma; u prirodi nigdje nema čiste matematike bez ostatka (npr. čistog pravca, čistog kruga, uopće broja itd. – uvijek se radi o aproksimacijama).

Glede Goetheove pozicije, koja očito nije ni čisto empiristička ni čisto idealistička, nju je u svojoj filozofiji prirode formulirao i najavio kao karakter nove znanosti Schelling:

„S filozofijom prirode otpočinja jedna viša spoznaja prirode, nakon slijepog i bezidejnog načina istraživanja prirode, koje se općenito učvrstilo od upropaštavanja filozofije u Bacona, fizike u Boylea i Newtona; oblikuje se jedan novi organ zrenja i poimanja prirode.“

Kad smo spomenuli onaj drugi smjer „rađanja prirodne znanosti iz duha mistike“, gdje je intendirano da se ne preobražava vanjsku prirodu prema shemama mišljenja (poput matematike), nego se nastoji mijenjati nutarnju prirodu čovjeka kao spoznavajućeg bića, ovdje u ovom Schellingovom očitovanju imamo jasnije iskazano da se sada na koncu 18. stoljeća u filozofiji prirode njemačkog tipa radi o „oblikovanju jednog novog organa zrenja i poimanja prirode“.

Mi sad nećemo ulaziti u Schellingov tip filozofije prirode, nego bismo samo preuzeli ovaj moment s oblikovanjem novog organa za zrenje i poimanje prirode, odnosno spoznavanje – jer zrenje i poimanje zajedno čine spoznavanje – i onda u tom smislu potražili što je to kod Goethea bilo tako znamenito da se kasnije u recepciji kroz goetheizam moglo reći da je on imao takav jedan organ.

Goethe stoji u vremenu nekih dvadesetak godina prije nego što se razbuktala ona epoha povijesti filozofije koju se naziva klasični njemački idealizam. Filozofija s kojom se on susreo je Spinoza (oko kojeg su se tada vodili sporovi), a od suvremenih pojava kantovstvo, čiji je predstavnik u krugu Goetheovih poznanika bio Friedrich Schiller. Kao reprezentativna pojava, ili kao posljednji krik filozofske mode i svojevrsna filozofijska revolucija, kantovstvo je ljudsku spoznaju dijelilo na iskustvo (empirijsko) i na pojmove (ono čisto razumsko i umsko). Ne ulazeći sad u problem Kantove pozicije i doprinosa, za razumijevanje Goethea važno je u osnovi znati da su po tom kantovskom stajalištu ideje i pojmovi nešto što se samo da misliti, a iskustvom se potvrđuje i nalazi konkretni sadržaj onoga što se u ideji

pomišlja. Kant posebno naglašava da u spoznaji moraju sudjelovati oba faktora (osjetilnost i mišljenje), jer bez ideje svako iskustvo je besmisleno, odnosno nema značenje, a bez iskustva svaka ideja je prazna misaona forma (npr. kauzalitet, ili sloboda, itd.).

Ali Goethe je bio netko tko je tvrdio da ideju može imati na način iskustva. I to je najkraći odgovor na ono pitanje, gdje stoji Goethe s obzirom na relaciju empirizma i idealizma. On u svom načinu spoznavanja stoji onkraj te relacije. Radi ilustracije, što bi značilo stajati onkraj te relacije, postoji jedno svjedočanstvo koje je Goethe zapisao u sjećanju dvadesetak godina kasnije u eseju *Glückliches Ereignis, Sretna zgod.*

Radilo se o vremenu devedesetih u Jeni, kada su se Goethe i Schiller slučajno zatekli zajedno na jednom botaničkom predavanju. Tada je Goethe još uvijek izbjegavao Schillera (neću sad navoditi razloge), ali se desilo da su poslije predavanja počeli razgovarati na ulici. Schiller, koji je bio taktičniji u socijalnom pogledu, osvrnuo se na predavanje komentarom da je baš loše na ovakav način raskomadano prikazivati prirodu, što je kod Goethea izazvalo interes, jer je i sâm dijelio odbojan stav prema takvom načinu. I tako su se zapričali, pa su hodajući ulicom došli do Schillerovog stana, popeli se uz stepenice, i tada se dogodio onaj famozni, ali izgubljen crtež „prabiljke“. Goethe je, da bi Schilleru pred očima pokazao što je sam otkrio u svojim botaničkim studijima, i što mu se „spustilo“ na putovanju po Italiji, uzeo je list papira sa Schillerovog stola i skicirao mu tzv. prabiljku. Schiller je to pogledao i rekao: *das ist keine Erfahrung, das ist eine Idee* (To nije iskustvo, to je ideja.)

Goethea je to pogodilo toliko da ga je ponovno preplavio cijeli animozitet prema Schilleru (tada još nisu bili prijatelji), ali se suzdržao i rekao mu onu sudbonosnu rečenicu: pa dobro, onda je meni drago što ideje mogu ne samo misliti, nego ih vidim svojim očima.

Ta rečenica je bila sudbonosna utoliko što je Schillera trajno prikovala za Goethea, jer je tu pred sobom imao čovjeka koji je tvrdio da može ono što je Kant proglašavao kao spoznajno nemoguće. Ali ona je bila sudbonosna i u povijesnom smislu, jer se po dotadašnjem rascjepu na mišljenje i na iskustvo dogodilo da su se ponovno susreli ideja i zor, što je zapravo bilo karakteristično za stariju grčku epohu filozofije. Utoliko je to povijesni trenutak kada su se ideja i zor u novom vijeku međusobno prepoznali posredstvom njih dvojice.

Ako prihvaćamo tradicionalnu razdiobu na mišljenje i iskustvo, razdiobu koja je čak karakterističnija za sukob racionalizma i empirizma, ali i drugdje živi kao činjenica (ili privid), ako dakle prihvatimo tu razdiobu, što je to onda s Goetheom, koji tvrdi da može očima vidjeti ideje? Što to znači? Je li on takoreći spustio ideju u osjetilnost? Ako je ideju biljke vidio okom, zašto to ne bi bila iluzija ili halucinacija? Ili je možda osjetilnost podigao u idejnost, odnosno svoju percepciju učinio sposobnošću za opažanje ideja?

Ako trebamo izabrati između te dvije opcije, onda je primjerenija ova druga, zato što kod čovjekovog ustrojstva osjetilnost i mišljenje nemaju isti rang, kao što uopće u kozmosu tvar i forma nemaju isti rang. Prioritet pripada mišljenju i formi. Iako bi se moglo stvar izvlačiti i kroz onu prvu opciju, ali onda ne kroz sumnju da se radi o halucinaciji, nego o punom opažaju jednog predmeta svijesti koji je on uspio razviti. Ali za našu problematiku goetheizma, prikladnije je Goetheov opažaj prabiljke shvatiti kao razvijeniju perceptivnost kojoj je osjetilni svijet samo jedna od mogućih sfera primjene, budući da Goethe o svojim opažajima govori kroz termine „duhovno oko“ i „duhovno uho“.

U tome je onda i cijeli prigovor na kantovsku kritičku misao, što je iz engleskog empirizma preuzeo takav pojam iskustva koji se odnosi na osjetilnost pet poznatih osjetila, dok Goethe zahtijeva jednu višu osjetilnost, onako kako je to najavljeno u onom Schellingovom citatu o filozofiji prirode i oblikovanju jednog novog organa poimanja i zrenja.

Ali zbog te više osjetilnosti onda ni razdioba na iskustvo i mišljenje nije više relevantna niti adekvatna, jer ni osjetilnost više nije nužno razgraničiva od mišljenja. Prema tome, obje sposobnosti, i osjetilna percepcija i mišljenje imaju oboje u sebi – niti je osjetilnost lišena misaonosti, niti je misaonost puka spekulacija i apstrakcija bez karaktera osjetilnosti i iskustva.

U kakvom se onda obliku mogla razviti filozofija prirode na tom tragu? Ako Goetheov opažaj prabiljke pripada jednoj višoj osjetilnosti, onoj koja se oslanja na drugačije mišljenje (antispekulativno i neracionalističko i ne-apstraktno), onda je svakako metodičko pitanje o izvjesnosti takve realnosti u koju je moguće zaći kroz tu višu osjetilnost. Stvar je u tome što se taj takoreći „svijet“ ne može ukazati takav kakav jest, ako ta druga osoba nije u sebi razvila tu istu višu osjetilnost. Zbog toga sam prethodno upozorio na onaj tzv. drugi smjer rađanja prirodne znanosti iz duha mistike, za razliku od rađanja iz duha arapske empirističke „falsafe“.⁷ Iz

⁷ Empirizam kao duhovno usmjerenje ne iscrpljuje bogatstvo duhovnog života kakav se njegovao u arabizmu, pa se tako ne može osporavati ni postojanje raznih oblika „mistika“ u arabizmu. Ali sukob na tom području vezan je uz jedno drugo pitanje: koji je u arabizmu položaj čovjeka kao umnog bića naspram viših sfera inteligencije? Glavnina svjetonazorskog sukoba između arabizma i jednog Tome

duha mistike znači da se prirodi pristupa iz nečega što se iznutra odgojilo u sebi. Ali za razliku od površne mistike osjećanja, ova recimo goetheovska mistika je takva da se oslanja na mišljenje. Zbog toga je metodičko pitanje, koje nije kod Goethea izvedeno, ali se tiče onda goetheanizma kao jednog smjera u prirodoslovlju, na koji način se treba mišljenje učiniti podlogom, supstratom ili organom za stjecanje takvih viših opažaja?

Na ovom mjestu bismo se onda trebali baviti s jednom kasnijom recepcijom Goethea više nego sa samim Goetheom, zato što takvo mišljenje kod samog Goethea nije izvedeno ni prikazano u njegovim spisima, nego posvuda imamo samo očitovanja kao svjedočanstva takvog mišljenja, kakva se obično onda pripisuju Goetheu kao genijalno disponiranoj osobnosti. Veli se: Goethe je imao dar, talent, genij. Da, ali možda bi to što je kod njega bio genij trebalo postati svojina čovječanstva.

No, ne ulazeći sad u sâm goetheanizam, možemo za kraj istaknuti neke Goetheove naputke o postupanju s fenomenima, iz kojih se onda može dobiti i neku sliku o tome kako on koristi svoje mišljenje.

Prvo na što je Goethe najviše pazio, bilo je da na fenomene ne kači ništa što nije pripadno njima samima. Ta vrsta prisebnosti onda priječi da se fenomene foronomizira, geometrizira, matematizira, da ih se bilo kako interpretira iz apstraktnih pojmova poput sile, uzroka, učinka, nego ih se samo promatra. Ali to nije puko zurenje u neko prirodno događanje, nego se pazi da mišljenje ne probija fenomene i ne konstruira nekakvo „nešto“ kao njihovu pozadinu (u smislu uzrokovanja), nego se nastoji zadržati u području fenomena misaonim promatranjem. Misaono promatranje fenomena u goetheovskom smislu znači prepustiti da sami fenomeni odgajaju i oblikuju misli.⁸

Drugo, u pokusima se Goethe pokušavao ponašati kao priroda. On je općenito zamijenio pojmovni par uzrok-činak s parom uvjet-pojava ili uvjet-fenomen. Zato, kad se postavlja neki eksperiment, postavlja ga se tako da se u njemu pokuša proizvesti određene uvjete prikladne da se fenomen pojavi. To onda izgleda kao poticanje ili nagovaranje prirode na otkrivanje tajne, a ne prisiljavanje da u umjetno konstruiranom okruženju priroda potvrdi neku unaprijed zadanu hipotezu. Goethe je također skupljao što veći broj fenomena, ali ih je vrednovao po bogatstvu, po izvrsnosti, gotovo po raskoši, jer nisu svi fenomeni istog ranga, neki su viši i

Akvinskog temelji se na shvaćanju uloge tzv. dvojne umnosti (*nous pathetikos* i *nous poietikos* kod Aristotela), gdje arabizam zastupa najviši vid ljudske inteligencije u „trpnoj umnosti“. Da je tome tako, dobar prikaz nalazi se u djelu: Henry Corbin, *Historija islamske filozofije*, Svjetlost, Sarajevo 1987.

⁸ Za mistiku je npr. karakteristično da njeni fenomeni nisu prirodni, nego su to simboli kao „preparirani“, priređeni fenomeni, prikladni za duhovno spoznavanje.

razvijeniji, a neki su niži i zakržljali, nepotpuno objavljeni. To je osobito primjenjivo na biljnom području, jer nisu sve biljke jednako razvijeni oblik onoga što je tražio kao ideju biljke. Ali, što je možda najzanimljivije, unutar takvog sakupljanja što većeg broja raznovrsnih fenomena onog istog, dakle uz kompleksnost, poseban je naglasak stavljao na tzv. anomalije, ili iznimke, ili ekstreme. Tu je poznat primjer s *durchgewachsene Rose* (proraslom ružom, gdje je na ružinom cvijetu izrastao još jedan novi cvijet). Zašto? Zato što baš anomalija najbolje otkriva rubno područje onog bivstva čije fenomene skuplja. Anomalije su nešto što se uglavnom zanemaruje, najčešće zato što se ne uklapaju u unaprijed zadanu hipotezu.

Treće, Goethe je znao da su svi pojmovi koje se i u fizikalnom smislu nanosi na pojave, zapravo antropomorfnizi. Udarac, pad, let, odbijanje, savijanje, privlačenje, prostorne dimenzije, sve su to pojmovi uzeti iz ljudskog iskustva. Iz te svijesti on onda nije mogao isključivati čovjeka iz nekog promatranog događanja, zato što je ljudska osjetilnost pripadna ili srodna, ili bivstveno vezana uz ono što uspijeva percipirati. Odatle oni izriječci poput „Oko je od svjetla stvoreno za svjetlo.“ itd. Konsekvenca takvog stava je da čovjek samog sebe vara kada misli da može nešto čisto objektivno promatrati, što je osnovna pretpostavka empirizma i načelo onog Royal Society. To je opći promašaj, jer glavna je stvar da se spoznavanje prirode odvija kroz samospoznaju čovjeka, i obratno. Npr. prabiljka se ne može otkriti životinji, nego čovjeku ukoliko on uspije u sebi proizvesti podlogu za objavu takvog višeg fenomena. Ali tu treba onda primijetiti da se tako uočeni fenomen (prafenomen) ne može dokazivati na neki vanjski, empirijski način, jer njega bez čovjeka nema. Ali to onda znači da se takav fenomen niti ne može osporavati ni obarati, jer je ujedno nadosjetilan. Naprosto se operira u višoj sferi u koju se ne može zalaziti vanjskim sredstvima.

Četvrto, što onda predstavlja ukupni rezultat ovako skiciranog postupanja, to je kod Goethea ideja metamorfoze. Sad ne bih detaljnije ulazio u to što je metamorfoza; jer u to bi između ostaloga spadale i neke vježbe preko kojih bih dočarao na koji način se treba imati izvježban misaoni vid za praćenje logike nutarnjeg života onih bića koja žive po tzv. zakonu metamorfoze. Tu bi se trebalo približavati iz više smjerova, pa da se shvati kako gledati, no mogu barem deklarativno navesti neke opće karakteristike.

Jedan drugačiji naziv za metamorfozu je *Umstülpung*, što se može prevesti kao preobrtanje, ili čak uvrtnje i izvrtanje. Goethe je svoj pojam metamorfoze primjenjivao kao sredstvo za spoznavanje živih, organskih bića i njihovih formi. Kad na taj način promatramo, moramo imati razvijen smisao za ritam u životu nekog bića, uz umjetničku „žicu“ pomoću koje možemo razabrati i izdvojiti neke

bitne momente u promjeni forme, i onda vidjeti kako se u razlikovanim momentima ostvaruje nešto što je cjelovito u sebi.

Recimo, Goethe je uočio da je cijela biljka u svim svojim organima zapravo ponavljanje lista. List je takoreći bit biljke, i to se zaista može okom vidjeti na njoj. Cijela biljka je metamorfoza lista u različitim oblicima i etapama. Ali iz samog lista se još ne može dokučiti što bi bila prabiljka, jer po listu u svim tim etapama (bilo grani, listu, latici, tučku, prašniku, sjemenki) ne možemo vidjeti „odakle“ su oni oblikovani. Samo vidimo da ih nešto previja, savija, mota, razmotava ovako ili onako, ali ne vidimo odakle se to događa. To je već vrlo teško. A koliko je onda teško recimo pokušati vidjeti na koji način bi ljudsko tijelo bilo trostruko ponavljanje glave – najprije u glavi, pa u trupu i onda u udovima.

Metamorfoza prema tome podrazumijeva vrlo čudnu promjenu dimenzije, i to takvu promjenu u kojoj bivstvo koje metamorfozira kao da se povlači u neku perifernu beskonačnost i onda se opet vraća iz nje u područje oblikovanja onoga što stvarno vidimo fizičkim očima, u sasvim novoj preraspodjeli organa ili elemenata na novoj dimenziji egzistiranja. Ali nešto se na toj novoj dimenziji uvijek povlači u skrivenost, a uspijeva se objaviti nešto drugo što je na prethodnoj dimenziji bilo skriveno.

Ja sad ne mogu nabrajati niti u primjerima pokazivati na koji način se te stvari mogu primjenjivati u medicini, u povijesnim razmatranjima, u umjetnosti itd. Goetheizam je naprosto drugačiji način mišljenja, promatranja i spoznavanja, a područje u kojem on spoznaje, od tog područja ili realnosti empirijsko prirodoslovlje poznaje samo učinke, efekte. I može se naravno cijela orijentacija empirijskog istraživanja zadržati i dalje u kopanju po tome, ali i ne mora. No hoćemo li ostati u tome, ta odluka mora proizaći iz nas, jer nas iz tog aspekta prirode ništa neće primoravati da se okrenemo u ono za čime je Goethe tragao.