

КУЛТУРА ПОЛИСА
УДК 14 Кант
УДК 113/119
ОНР

АЛЕКСАНДАР М. ПЕТРОВИЋ

Матица Српска
Нови Сад

КАНТ И КУЛТУРА ФИЛОСОФИРАЊА О ПРИРОДИ

Сажета тематизација каузалитета и телеологије кроз максиму о техници природе

Сажетак: Сама природа је као свет ипак пре свега нешто што живи у његовом световању /осветљавању и тлу које није тек унутарсветска датост створеног/, као начелни размештај оног вида умног основа или ноетичког лика свести који је носи и омогућава јој закономерност излажења, трајања и владања у свету живота. Природа је негда била одређени поредак који је значио све што јесте и бива, указујући на целину и устројство бивствовања. Докучивање природности природе одвијало се кроз искуство свести које је поразумевало дискурзивно развијање становишта што су обухватала испрва овај или онај њен вид, да би седиментацијом поиманих садржаја саме суштине појмова, било достизавано све продубљивање становиште, до њеног посматрања у све одређенијој целовитости. Кроз истраживачку оптику она је постала и својеврсна „појава појаве (оно у самој појави захтевајуће проширивање сазнања путем опажања евидентности суштина)”, у оприсутњавајућој временској перспективи као онтологички феномен на повесном хоризонту. Кантово теоријско искуство свести у вези са стварима природе, неопходно је како за

АЛЕКСАНДАР М. ПЕТРОВИЋ

разумевање претпоставки фондирања једног вида казуистике природе у доба доминације нововековном слободом засноване науке и технике, тако и за осветљавање ситуације у којој је могуће отворити хоризонте трагања за савременим приступом и сагледавањем. Када је у каузалном ланцу нека ствар и узрок и последица, то крши природне законе и трансценденталну одредбу свеопште узрочности, али је објашњиво као однос сврсисходног узјамног произвођења. Телеолошка пропозиција тако остаје на снази унутар реалности света и сачињава противтежу једностраним полазиштима механичке петрификације емпиријске стварности. У том смислу један телеолошки постулат узет као претпоставка истовремено је и налогодан у истраживању, јер захваљујући сазнањима која омогућавају напредовања и промене стања свести, евидентно се мобилишу поимања с трансформацијама које у себи носе идејни потенцијал, као ону могућност коју отвара потпуније сагледавана природа, симболичким улажењем у темеље физичког универзума. Како се естетски рефлексиван суд о објективној сврховитости природе зове телеолошки, његова схематска примена је механички оправдана, али тек симболичка задовољава уметнички дигнитет употребе која указује на одговорност према правој потреби за истинствовањем. Тако је према Канту логички приступ осмишљавању света, који значи сабраност разумевања како стоји са стварима, таква да ти судови нису истовремено и појмови којима се означавају предмети, нису ни предикати или категорије, него су „стања ствари”. Тако је сагледавање света као „стања ствари” код Канта оптерећено супростављеним тезама које стављају ум у положај антиномичке муке (главни разлог за сустајање у разрешавању космолошких антиномија је Кантово линеарно преузимање еуклидовског модела појма простора), премда је савим јасно разликовано то да ако трансцендентална теологија намерава да сазна биће прабића из искуства уопште, она носи име *космотеологије*, а ако то намерава да учини на основу самих појмова без упитања искуства, онда је она *онтотеологија* (Кант., *К.ч.у.*, Бгд., 1999., стр. 385-386). Ако извучемо закључак који би био упутан или препотучљив за будућа бављења, било би то кретање од тог појма слободе који би претпостављао намерну сврсисходност природе, јер је то позитивно тло на којем би техника природе могла да се креће без укочености кроз модалне онтолош-

ке предикације, те да нуди дескриптивне садржаје у ширини интерпретативних склопова који као незаборавна не-застирања удо-вољавају истини. Јединствен израз незаборава и незастирања ствари као тежње ка истини и тиме испуњавања философског задатка, јесте легитимитет добијен кроз дефинисање права философије да се посвети разматрањима природе на себи својствен начин, допуњујући се и позитивно-теолошким примедбама и схватањима, упркос модерним нововековним наукама које су емпиријским средствима и позитивистичким приступом покушале да јој измакну смисао и теоријски-безнадежно ускрате право на таква истраживања.

Кључне речи: „трансцендентална делатна јединства у природи”, „техника природе”, „Бог и природа”, „рефлексивна бивствовања као енергетски феномен”, „мишљење бивствовања као натчулног основа”

С једне стране гледано култура претпоставља да се не залећемо у празне области с којима се може развијати низ фантастичних становишта, али такође ни да подилазимо клими ниподаштавања у којој се срозава достигнути стандард интерпретације чињеница везаних за истраживања одређених области. Философија је тежила да одржи позицију надмоћи над наукама као универзална наука која обухвата све истине, па самим тиме и истину природе као и истину природних наука. Међутим, свестрани захват модерних наука којим се у обиљу испоручених теорија и експерименталних провера на емпиријском нивоу, рачунајући са перцепцијама обичне свести које унеколико остају мерило за крајњи вердикт истинитости, заправо и реализује њихова методска замисао, оставља крајњу потребу ума за очувањем јединства у целини бивствовања незадовољеном. Тежња за систематским сједињавањем нашег знања из тога што је понуђено, ма колико се сматрала легитимним подручјем философије, не само да је приликом извођења систематизације сукобљена са све већим подозрењем услед ограничених претпоставки у природонаучним схватањима које се у томе сматрају успешнијим, него има за препреку и несавладиву партикуларност знања која скоро саморазумљиво

припада науци. Првој философији или онто-логици је остављен модалитет хеуристичког статуса разматрања бивствовања, као уверења неке субјективне општости која у моћи суђења може да нађе упориште за максимум релативизујућег гледања на природу сходно уметности, тј. без аподиктичке извесности и утврдивости становишта. Да ли то нужно мора да остане баш тако?

Оно што у гледању природе као агрегата мултиморфизма појава и механичког објашњења њеног настанка и постојања, упућује поглед поред органских живих бића и њихове конституције спрам унутрашњих циљева, јесте и економичност природе или методолошко правило најкраћих путева достизања циљева, па посебни закони у ширини својих разноврсности ипак некако морају да сачињавају систематско јединство. Свакако да је рационалистичка претпоставка економичности природе у којој она не чини ништа узалуд, исувише уска. Како поступање познаје намерну сврховитост у којој себе разумевамо у смислу људи као бића која су свесна, а препознавајући притом сврховитост средстава за општепожељне сврхе, кроз подручје које превазилази корисност и употребљивост, у стању смо да процењујемо оно што је лепо и оно што се у тој лепоти појављује као њен носилац, лепоту лепог, а такође и добротивост оног доброг. То је очито нешто што је пожељно из саме своје природе, тј. из онога што ту природност природе омогућава, а да оправдање пожељности из аспекта сврховитости, сасвим аристотеловски није ни поребно, нити може да се добије.

Правац разумевања оваквог хоризонта ипак се показивао другачије, па је завладало мњење да је потребно мисаоне форме трансценденталне рефлексивне, које је услове могућности искуства схватило као утемељење искуствених наука, протегнути и на целокупну област важења бивствовања. То је теза од утицаја коју је посредством заслепљеног присвајања неоптерећеног емпиризма, развијао секуларни порив, држећи да је извођење наших појмова важеће и са враћањем на примарне садржаје искуства (без обзира на већ уграђену или васпитањем обликовану визуру интерпретације света), који постају датости у чулном опажању (али очигледно под подешеним спонтанитетом утисака). Будући да је то поимање узимано сасвим изоловано од појма свести, оно је

неодрживо без конкретизације позиције датости запремине удела у карактеру сазнавања, тј без њене ширине, обима и протезања. Регулатив сагледавања сада је сажет је у формулацији да оно што није предмет научне методе не може ни да важи као њен објекат, а самим тим се претпоставља да је разум тај који природи без интуитивне подршке одмерава меру. Између нужности општих закона и случајности појединог случаја, постоји дескриптивни идентитет који обавезује, а то обавезивање је и руководило Канта да је практично схвати како нужност природних закона, мерену из угла нужности поимања, те да је и саму ваља држати за случајну. Формулисање математички строгих законитости природе самим тим није узето за ствар прецизности поимања, већ мање или више верна конструкција, ектипски апроксимативни идеал. У суштини наука влада нешто незаобилазно и одређује, а када се нађе у себи, Кант држи да мора да се изводи на начин својствен математици. Формализам тако постављене априорности која би била одлика ума самог по себи, расположивог према математичким извођењима као потврде демонстративности теза, заиста је тек достизано формално јединство ради методичког скупљања, поређења и супсумације схематишућих разумских сазнања.

Ако и данас хоћемо да кажемо нешто сувисло о математици као теорији, сасвим је извесно да смо принуђени да напустимо предметну област математике одакле сеже математички начин представљања, а самим тим и њену наивно подржану тзв. научну објективност, јер је одређују видови интерпретација аксиоматике или принципа поставки теорема као логичких енергоструктура разумевања. За то нам је инструктиван Хегелов приговор Канту у општем приказу његове философије, који се састоји у замерци за наивност којом се та разумски резонујућа демонстративна метода наметнула за владајућу, једнако као и за априорност која одликује ум сам по себи у одбијању свега што би га начелно онтолошки легитимисало, који се ипак чини умесним: ”Тако будаласт као она филозофија није ниједан човек; ако човек осећа глад, онда он не замишља јела, већ ради да би постао сит...Врло је то рђава хришћанска скрушеност и скромност, наиме бити изврстан благодарехи својој беди, - сазнање своје ништавности, унутрашња надменост и уживање у самом себи. Међутим, ради части праве скрушености не сме се остати у својој ништавности, већ се мора-

мо уздићи изнад ње доимајући се онога што је божанско.” /Хегел, *Ист. фил III*, Бгд., 1983., (прев. Н. Поповић), стр. 456-457/ Када говори о Кантовој позитивној философији, метафизици или философији природе као излагању општих појмова природе, Хегел пише и увредљиво претпостављајући таква сужавања те философије до симплификација која иду испод доње границе допустивости: „Али, то је, делом, по садржини нешто сасвим убого, што, као такво, садржи неколико општих квалитета и појмова о материји и кретању, и што у погледу онога што је научно или априорно, како га Кант назива, јесте нешто што исто тако апсолутно не задовољава. Јер, да материја поседује кретање, осим тога привлачну и одбојну силу итд., све ове појмове Кант претпоставља уместо да покаже у чему је њихова нужност.”/исто, стр. 458-459/ Образложење те нужности налази се код Лајбница у постулату престабилизације хармоније различитих димензија бивствовања, у коме је материја релациона појава дата у инфинитезималној теорији закона континуитета, као метафизички заснованом становишту, задобијеном на основу идеје редукције бескрајно малих величина које се повинују импулсима неодређеног средишта космоса које све држи да се не распадне, не са неким „утицајем на даљину”, већ финалном телеолошком надмоћношћу. И Хегел је приметио да у погледу идеје моћи суђења, она Кантом утврђена „непрегледна провалија између области појма природе као онога што је чулно и области појма слободе као онога што је натчулно”, ипак није сасвим непремостива, те да „натчулни свет има, наводно, изван утицај на чулни свет, наиме појам слободе остварује у чулном свету сврху...”, те са тиме као да он и сам следи античко посматрање сврхе у природи самој по себи, као појму који прожима тако да је све посебно одређено том општошћу. На то упућује и познати пасус из критике чистог ума - „Ум се осећа принуђеним или да претпостави неког таквог Створитеља заједно са животом у неком таквом свету који морамо сматрати за будући свет или да моралне законе сматра за празне маштарије, пошто би без те претпоставке морало отпасти њихово нужно дејство које сам ум за њих везује.”/И. Кант, *Критика чистог ума*, („О идеалу највишега добра као разлогу који одређује крајњу сврху чистог ума”), прев. Н. Поповић, Београд, 1990. стр. 482-483/.

Свакако да Канту није могло да буде блиско становиште како се грађевина нашег искуственог света темељи на механици чулних осета, чак дотле да је он био вољан да се усуди на испитивање да ли уопште и постоји осет као стварна датост у свести, са чиме заправо и почиње критичка философија. То не може ни да се постулише као закон, а ни да се изведе из искуства, па је Канту преостало да закључи: „За ово јединство ја не познајем никакав други услов који би га учинио за мене путовођом у проучавању природе осим ако не претпоставим да је нека највиша интелигенција унела сходно најпапетнијим циљевима такав поредак у природу.” /Кант, *Критика чистог ума*, прев. стр. 599/ Телеолошким судовима о природним објектима није било могуће обезбедити објективно важење, јер појам физикалног каузалитета, према Кантовом излагању, није достижан као теоријски циљ. Телеолошко просуђивање које се крије у појму технике природе, међутим, има хеуристички значај спрам феномена живог света за оно откривање правилности својствено природним објектима, чија се могућност не може схватити само на основу механичких закона. Будући да нам ту стоји на располагању аналогија са нашом свесном сврсисходном делатношћу, то ми просуђујемо као намерно подешавање које је неопходно, како каже Кант – „претпоставити неког мудрог створитеља света, да бисмо имали један путоказ у проучавању природе”. /Кант, *К.ч.у.*, стр. 599/ Будући да је Кант сматрао да је разборито бити верник, те да тај осећај за ствари који руководи истраживањима има своје покриће у проналажењима веза и узрока који нису одмах и на мах уочљиви и дати, али уз истраживачки напор ипак могуће докучиви и изложиви, он доприноси трансценденталним рефлексима у проширивању сазнања.

Трансцендентални правац рефлексije ствари у неизмерном пољу феноменолошких истраживања захваљујући Хусерловим и Хајдегеровим напорима, нашао се ту на плодном тлу, а то се односило и на философију природе. Тиме се проучавање онога чему се свест додељује, као диференцијални видови интенционалитета њиховим колеративним интендирајућим предметима, остварује као разоткривање анонимности у тим подухватима и осветљавање слабије уочених или пренебрегнутих веза и предметности датости ствари. Тако се теорија сазнања обезбеђена сензуалистичким

конформизмом заснованим на мехачким закономерностима конституисаних типологија рационалне самодовољности, заправо превладавањем суда укуса и вишег естетског позива преобратила у феноменологију сазнања, као далеко чвршће и поузданије тло истраживања, будући да је у појму интенционалности начелно превазиђен априористички расцеп произведен између иманентизма самосвести као амфиболичног материјала свести и непремостиве трансцендентности сазнања света, на коме се и заснивало темељно поимање теорије сазнања и њених научних конструкција.

У том кругу проблематизације до изражаја је дошла и проблематика критика техничког ума као и тетичко разматрање интенционалних учинака свести на феноменолошком подручју природе. На тај је начин почела рехабилитација Кантовог појма *технике* природе, као систематске основе коју је идеја критичке философије понела у критици техничког ума путем поимања лепоте и узвишеног, на његове везе са околним светом и светом живота. Природа је тако поново успела путем разраде технике природе кроз идеју лепоте, да се попне до појмовног ранга једне систематизоване активне целине, те да престане уважавање гледања на њу као тек обичног агрегата органског и неорганског материјала. Законодавство или номотетика природе коју поставља критика чистог ума, у трећој Кантовој критици, оној моћи суђења, показало се да је сасвим недовољно обрађено, те да је нужна допуна коју са техником природе постулира њено ближе разматрање. Кант пре свега скреће пажњу на употребну снагу или практично примењиву појмивост с обзиром на чињеницу да се са бићима које сусрећемо у природи не понашамо као према механичким објектима, већ управо као према бићима, што претпоставља постојање неких њихових унутрашњих сврха. Са тиме је допуштено разликовање намерне и ненамерне технике природе, јер сам појам технике (вештине, снаге израде, умеће сачињивости, постизање учинка), са којим се од природе има претензија на ширу употребу од појма њене законитости.

Намерна природна техника је као природна телеологија видљива у свим механизмима и организмима, а ненамерна природна техника је само привидно таква, будући да је то „за нас”, тј. ми

нисмо у стању да прозремо њену сврсисходност јер нам за то недостаје интуитивни разум. Бивство не може да се схвата као огољени поклон интуиције, јер би интуитивно сагледавање могло да се схвати и као калеидоскопски приказ или феноменолошка сликовница, како би могао да уследи приговор од стране позитивистичке једностраности гледања у радикално извођеном емпиризму. Тај разум који би почивао на моћи опажања у изворној конституцији датости онога што је у опажању заиста опажено (где би сам феномен као такав излазио на видело), на тај начин мора да се постиже и напорно прибавља. Конституишући сама из себе предметност ствари, трансцендентална субјективност се служи техником природе да би извукла предмет који сусрећемо и омогућила да се он зорно сагледа у пуној јасноћи и евиденцији. Тиме је синтагма техника природе дигнута до нивоа начелног става као хеуристички принцип, будући да припада онде где нису адекватни ни теоријски ни практичан суд, за шта Кант каже – „као да се њихова могућност заснива на уметности”. Ова аналогија са уметношћу као да је ту да потцрта појам хоризонта који отвара наше сазнајне потенције у унутрашњој диференцираности свесног сазнајног доживљаја, не будући више ни продукт неке сазнајне моћи, као ни нешто произведено од „самих ствари”. Кант, на име упућује на аналогију са уметношћу с обзиром на субјективност наших моћи сазнања, истичући како то није истовремено и објективан однос према предметима: „Додуше, ми овде нећемо назвати техничким саме судове, али ћемо ипак тако звати моћ суђења на чијим се законима ти судови заснивају и сходно њој тако ћемо звати и природу, а та техника, пошто не садржи никакве објективне одредбене ставове, не сачињава никакав део доктринарне филозофије, већ само део критике наше моћи сазнања.”/ Имануел Кант, *Критика моћи суђења*, Београд, (прев.Н. Поповић), 1991., стр.12/

Смисао установљавања овог постулата он налази у заснивању принципа који би за посебна искуства важио како би било омогућено налажење општих закона, тј. у добијању систематског јединства које је потребно ради повезивања искуства. Тек на основу интересубјективних начина датости као узајамног расправљања и разумевања, овај за нас бивствујући свет може да постане смислен и разумљив као творевина смисла настала у осмишљавању као испостављању смисла кроз праћење свести настале од

елементарне интенционалности. Свакако да је један важан хијатус био претходно успостављен у далекосежном стајању на границу физикотелеолошком постулату хоризонта света према карактеру случајности и узредности који остаје унутар сусретања бића међу бићима и тиме ограниченог хоризонта који би га утемељивао, чинећи искорак не више према унутарсветској зони која би била поље природонаучних истраживања и достигнутих резултата. Регионално сужавање поимања укупне стварности и карактера природе који се на одређен начин у тзв. „генералном ставу” показује као свет ствари, показало му се да је унапред онемогућило питање о целини бивствовања бића, те да је теолошка претпоставка краја свих ствари као далеко више достојна упитности филозофије, будући да открива оно тло на којем је могуће сасвим другачије поставља питање одговорности за свет и његов смисао. Кант је то довољно широко експлицирао у првом предговору критике моћи суђења: „Дакле, појам који првобитно пониче из моћи суђења и њој је својствен јесте појам о природи као уметности, другим речима као техници природе у погледу њених посебних закона, који појам не заснива никакву теорију и, исто као ни логика, не садржи сазнање објеката и њихових особина, већ само поставља један принцип ради напредовања по искуственим законима, чиме се омогућује проучавање природе. Али тиме се не обогаћује познавање природе ниједним посебним објективним законом, већ се само за моћ суђења заснива једна максима по којој она треба да посматра природу и да помоћу ње одржава њене форме у заједници...да бисмо у агрегат емпиријских закона као таквих унели по могућству неку повезаност, каква постоји у једноме систему, и то тиме што природи приписујемо неку везу са овом нашом потребом. Напротив, наш појам о **техници природе као хеуристички принцип** у њеном просуђивању припадаће критици наше моћи сазнања која показује шта нас је подстакло да о природи створимо себи једну такву представу, којег је порекла та идеја и да ли се може наћи у неком извору а priori, исто тако у ком се обиму и у којим границама та идеја употребљава: једном речи, такво истраживање припадаће као део систему критике чистог ума, а не систему доктринарне филозофије.”/Имануел Кант, *Критика моћи суђења*, Београд, (прев.Н. Поповић), 1991., стр. 14-15/

Припадност делу система критике чистог ума упућује на онај карактер трансценденталне субјективности који има повесно фундиране структуре за свој предмет разматрања и осмишљавања. Кант је тиме желео радикално да укаже на једно другачије започињање, путем којег ми можемо нешто да сазнамо о повести појма природе као повесно одређена бића, али не на узгредан начин. Није довољно да будемо тек свесни неких сазнања из повесно набаченог контекста /рецимо: неба и земље или природе као такве и уопште/, већ стога што је сама свест за њих непосредно одговорна као оно место које конституише и образује повесност повести, па је аналитика разумевања датости типологија рационалности кроз разматрање појмовне седиментације категорија које су потекле из животног или преднаучног света, управо онај исти поступак који отвара хоризонте продубљенијим саморазумевањима. У природи тако наилазимо на конфигурације објеката који су подесни и за приказивање нечег узвишеног, будући да њиховим појавним афицирањем путем интезивирања аналогија у души о тој природи као уметности, ступамо у везу са идејама ума, /естетски рефлексиван суд о објективној сврховитости природе зове се телеолошки/, подстичући тиме мисли да евидентирају садржаје узвишене сврсисходности: „Самостална лепота природе открива нам једну *технику природе* која њу представља као један систем заснован на законима чији се принцип не налази нигде у целокупној нашој разумској моћи, наиме у моћи једне сврховитости која се односи на употребу моћи суђења у погледу појава, тако да се појаве морају просудити не само као оно што припада природи у њеном несврховитом механизму, већ такође као нешто што је *аналогно уметности*. Дакле, заиста, та самостална природна лепота стварно не проширује наше сазнање природних објеката, али ипак проширује наш појам о природи, наиме о природи као простом механизму, у *појам управо о тој природи као уметности*: а то нас позива на дубока истраживања (*zu tiefen Untersuchungen*)) о могућности такве једне форме.” /*К.м.с.*, § 23, прев. Бгд., 1991., стр. 136/ У „Првој верзији увода у Критику моћи суђења”, седма глава расправља о „*Техници моћи суђења као основи идеје технике природе*”, где се Кант питао како је могуће да се техника природе примети на њеним творевинама, назначавачући да је моћ суђења техничка, а „природа се само замиш-

ља као техничка уколико се подударе са оним поступањем моћи суђења чинећи га нужним...Јер уопште техника природе, било да је чисто *формална* или *реална*, представља само однос ствари према нашој моћи суђења у којој се једино може наћи идеја сврсисходности природе и која се сврсисходност само у односу на моћ суђења може приписати природи.” /*исто*, прев. стр. 28/ С тиме је наступила она апорија која се Канту показала на хоризонту питања о предметности саме ствари природе у вези са рефлексивном моћи суђења: „Рефлексивна моћ суђења не поступа, дакле, са датим појавама да би их подвела под емпиријске појмове о одређеним природним стварима шематски, већ технички, не тако рећи само механички, као неки инструмент под руководством разума и чула, већ уметнички (умећем, вештином) према општем али у исто време неодређеном принципу сврховитог распореда природе у једном систему, тако рећи у корист наше моћи суђења, у погодност њених посебних закона (о којима разум ништа не казује) за могућност искуства као система без које се претпоставке не можемо надати да ћемо се снаћи у једном лавиринту разноврсности могућих посебних закона. Дакле, **сама моћ суђења претвара а приори технику природе у принцип своје рефлексивности**, а да ипак није у стању да ту технику објасни или ближе одреди, или да за то поседује неки објективни одредбени разлог општих природних појмова (на основу неког сазнања ствари самих по себи), већ једино да би могла да рефлектира према своме властитом субјективном закону, према својој потреби, али ипак уједно у сагласности са природним законима уопште.” /Имануел Кант, *Критика моћи суђења*, Београд, (прев.Н. Поповић), 1991., стр.21-22/

Овде се напросто намеће утисак покушаја отварања према самом смислу који је помишљан у наивној свести као једноставна свејединственост, представљајући се као дескриптивни хоризонт превођења научног хипотетичког становишта, те оног интенционално достигнутог предметним описом у испуњен смисао, кроз стварање критичке евиденције његове јасне могућности. Логички модалитет нереалности и отворености потенције управо указује на осмишљавање могућности као експлицитарно испоручивање могућег истинског смисла превођењем из наслуте мњења у модус раскривајуће битне могућности. У том смислу један телеолошки

постулат узет као претпоставка истовремено је и налогодан у истраживању, јер у себи носи ону могућност коју отвара природа сагледавана у својој целовитости, или на апсолутан начин: „Стога под апсолутном сврховитошћу природних облика ја подразумевам онај спољашњи облик или такође онај унутрашњи њихов склоп који су такви да се за основ њихове могућности мора да узме у нашој моћи суђења нека идеја о њима. Јер сврховитост јесте законитост онога што је случајно као таквог. У погледу својих творевина као агрегата природа поступа механички, као проста природа, али у погледу својих творевина као система, она поступа технички, то јест у исто време као уметност, на пример у стварању кристала, свакојаким облика цвећа или у унутрашњем склопу раслиња или животиња...јер сасвим лепо могу постојати једно поред другог ово двоје: да објашњење једне појаве, које представља један посао ума који он врши на основу објективних принципа, буде механичко, а да правило просуђивања истог предмета сходно субјективним принципима рефлексивне о њему буде техничко.” /Имануел Кант, *Критика моћи суђења*, Београд, (прев.Н. Поповић), 1991.,стр. 24-25/ Идеја безусловне сврхе природе подразумева намеру обликовања или одређену врсту свести која нама измиче, а чије поступке ми констатујемо рефлексивном моћи суђења која не може да буде докучена тек формалним или реалним моментима емпиријски проверивих закона као објективно научна, већ посубјективисана због потребе за „ослобађањем од окова”, сходно уметности; идеја првобитне светлосне енергије.

Телолошка систематичност природе тако допушта говорње о објективности само на темељу трансценденталне субјективности која конституише предметност, али свакако да збуњује и то што Кант строгост коју подразумева њено спровођење меша са натуралистичком субјективношћу каузалности помишљања и вредновања на готово приватан начин. У том смислу ову амбиваленцију прикључивања на натуралистичност и психологизације мисаоне позиције упозорио је и Хусерл стављајући у фокус размисљања Кантов појам априоризма у интуирању и дескрипцији која баца светло на ствари као илустрација начина датости и чулних евидентирања података: „Код Канта...нас појам *a priori* ставља у сталну неприлику. Карактер нужности и општости, путем ког га он означава, указује на апсолутну евиденцију, дакле

морали бисмо да очекујемо да би он могао да буде израз једног апсолутног самодавања, чије би порицање било бесмислено. Али ми онда ускоро видимо, да то није мишљено тако и да априорна закономерност, путем које трансцендентални субјективитет у себи обликује објективност (по његовој рационалној форми која објективитет чини могућим), има само значење једног општег антрополошког фактума.”/Е. Хусерл, *Erste Philosophie*, Bd.I, Den Haag, 1955, s. 198-199(Husserliana, Bd. VII)/

У погледу оперативне употребе синтагме техника природе, где би се очекивало додељивање хеуристичке улоге у генеалошкој разради структура које енергосвесно раскривају смисао световања света, то би било из угла виђења где би се те структуре могле узети тако да проистичу и унутрашњег кретања субјекта. Ако субјект у себе прима мноштво деловања спољашњих сила, он их систематизује у самосвесне покретне силе унутрашњим праћењем кретања у субјекту, са чиме телесност добија на значају, јер се ситематика света достиже искуством телесне кинестезије /микросмос/. То је и место на коме се збива прелаз са метафизике на физику, а поред етера који је предступањ материјалне повезаности и начело целине могућег искуства физикалности, општа метафизика мора да обухвати и идеју Бога, која се постиже копулом „је”, која јесте човек који сједињује Бога и свет у позицији апсолутне целине. Сам човек у Кантовој физичкој антропологији тако се показује као феноменално биће света и ноуменално биће које се посвећује моралном закону дужности /са прекорачујућим овлашћењима према изворнијем бивствовању у метафизичку сферу егзистенције/, па се конкретизација прелаза са метафизичких принципа природне науке на физику догађа у појму етера или топлинске материје као првобитно дате покретне грађе света. Тиме се естетско-епистематичка и биолошка природа /живи свет органске природе/, као трансцендентално градиво регионалне метафизике, допуњава физикалном предметношћу сагледаваном из угла рефлектујуће моћи суђења, па је модална онтологија природе саставни део оне генералне у којој се обувата цела природа отпочетка у синтагми техника природе, будући да је он шири појам од природне законитости. Свакако да ова синтагма може да звучи и као „дрвено железно”, али је важна њена повесна функција именовања у Кантовом опусу, као и перспективе које оно отвара.

Над њом се замислио и Рајмунд Вејерс пишући: „Спој појмова `природа` и `техника` у термину `техника природе` најпре је у извесној мери зачуђујући. Јер, већ у свакодневној, текућој употреби уобичајава се противстављање технике природи; ако се по врх тога има у виду прецизни смисао тих појмова према разумевању филозофске традиције, изгледа да је тај израз чак *contradictio in adiecto*. Могло би му се, додуше приписати значење неког скупа правила (закона) поступања, према којима би природа произвођила своје властите продукте; али зашто би та /правила/ требало да се зову техничким? У ствари таква конструкција би тачно противречила Кантовој интенцији, наиме, да се овим појмом означити један поступак (природе), који је управо различит од њеног поступања према законима механичког каузалитета, дакле, такозваним природним законима у правом смислу.” (Raymund Weyers, *Кантов термин „техника природе”*, прев. М. Тодоровић у час. *THEORIA*, 3-4, Београд, 1984., стр. 53) Намена успостављања технике природе је видљива као природна телеологија (Аристотелова теолошка топка ентелехичног суштаства својственог природи као иманентна вредност), а подразумева прелазе неорганичних тела у органска као прелаз природе ка вишем степену слободе и граници свег знања. Тиме је Кант кроз проширени облик приступао систему учења о опажајима, те важно закорачио ка прелазима према ствари по себи, ка појмовима Бог и свет, који су укорени у техници моћи суђења као трансценденталној претпоставци свих појава или самоафицираној „појави појаве”. Појава је тако третирана као нешто што се двоструко даје и подразумева непосредност самог појављивања оног што феномен носи, а што је како трасирање пута у феноменолошку онтологију, повратно исто тако и сагласност за заснивање итеративног приступа односу природе и бивствовања, у екстензији која је мисаоно изборена код раних грчких мислилаца и усавршена код Платона и Аристотела, као и њихових настављача. Уосталом, идеја лепоте која је са природношћу природе нераскидиво повезана, још увек је оно што носи истраживања, остајући да лежи у основу и тих дивергентних телеолошких концепција, са израженом теолошком склоношћу. Природа би на тај начин енергетски била моменат који стоји у светлу бивствовања или испољена енергија Божија као вид манифестације његове свеприсутности удаљен од онтолошког супер-

латива бивствовања који је тиме као изворно светло оно које сеже у бесконачност, а без кога би се све што природно егзистира измакао у распадање.

Мада је Кант остајао на позицији субјективног ограничавања душевних моћи према природи и слободи, он је ипак прецизно назначаво да се посредством рефлексивне употребе ума открива један прелаз ка идеји која повезује чулни супстрат теоријске филозофије са интелигибилним супстратом практичне филозофије. Доводећи у везу чулне опажаје са једном идејом о природи чија се законитост не може разумети без неког односа према натчулном супстрату, уздижући се претходно до појмова да би послужили за сазнање објекта, управљајући се по аналогији са уметношћу технички, према сврховитости у творевинама природе, а не схаматски према одредбама разума који запада у механичке односе, он се потрудио да прибави и темељни појам могуће објективне сврховитости или законитости ствари у природи као њој самој изворно својствене сврховитости. Након хеуристичког периода својих истраживања /1746-1770/, која су се углавном односила на појам природе и природословља, у својој докторској дисертацији *Meditationum quarundam de igne succincta delineatio* /1775/, дефинитивно одбацио корпускуларну теорију картезијанске атомистике (а самим тим и оне античке која је почивала на емпиријским карактеризацијама релација међу тим најситнијим телашцима, а што искључује нормативну мерну компетенцију), наступајући са пречим појмом еластичности материје, приклонивши се тиме схватањима тоpline и пламености према притиску етера објашњеним телесним вибрацијама, који ће као изведени доказ (у *Метафизичким полазним основама науке*) да буде укупљено касније у динамику њутновски реалистичног поимања механичких фактицитета. Атомизована еластичност материје и вртложна кретања сила демонстративно су престала да буду тема даљих озбиљнијих разматрања, а релационизам представе силе добијене опажањем и констатовања појаве у њеној двострукој покретној датости, регулисан је временским синхронизитетом. Уважавање појма времена као услова датости појава отворило је хоризонт питања коначности, у коме је спонтанитет поимања као израз синтетичке моћи ума добио прилику да буде одређен њему својственијим критеријумима, пре свега оним који полазе од пи-

тања смисла одређеног сврсисходношћу потреба задовољавања истине, као и неке крајње сврхе која би их јединствено сабирала у крајњу тачку изворног смисла. Са одбацивањем атомизма одбацио је Кант и на дошли редукционизам везан за корпускуларне доктрине којима су се разлике сводиле на квантитативне. Те су разлике према истанчаном Кантовом осећају несводиве, без обзира на редукционизам који је физичка теорија успоставила игнорисањем квалитативне хетерогености предмета. Без обзира на својствену амбиваленцију којом је третирао став којим је Лајбниц на супрот механицистима држао, да се сврхе Бога не могу одгонетнути, мада су им подређена збивања у физичком свету, па је за разлику од Лапласа оспоравао тезу да наука о природи дозвољава да се претпоставка о Богу остави потпуно по страни, Кантова развијенија процена наклоњена је оваквом мишљењу. То је могуће тврдити стога што природа тела просто не може да буде узрок што одређеном телу припада управо такав облик, величина и начин кретања, јер према Кантовом уверењу, све то тело не би имало када би било препуштено само себи. Како примарна својства тела немају свој узрок у телесној природи, Кант је као и раније Лајбниц сматрао, да је њихов узрок у хармонији која влада у телесном свету, сведочећи тиме да је реч о ноуменалном нетелесном бићу или једном једином вишем уму који управља целокупним физичким светом. Будући да и према Лајбницовом убеђењу својства природних објеката тачно опажамо само као *величину, облик и кретање*, Кант је слично њему закључио да појаве природе тако треба и објашњавати помоћу механичких закона који нуде узрочно објашњење, али вердиктом оправданог моралитета нефизикалистичких својстава. Тако ваља уважити претпоставку да и на основу саме механичке структуре, без обзира на то што она може и другачије да се поима, по самом реду природе важи закон врлине да греси ваља да буду кажњени, а добра дела да буду награђена. Из тога може да се дође до схватања које позном Канту ниуколико не би било страна, да сами закони кретања тела могу да служе законима правде и јавног поретка што је са ослонцем на Аристотелов појам ентелехије такође истицао Лајбниц. Престабилирана хармонија ефицијентних узрока царства природе и царства милости као финалног узрока, почива тако на подударности између Бога као архитекте светског механизма и Бога као монар-

ха божанског града духова, што је паралелизам у коме Кант не налази несагласност ни у критикама. Основ објашњења природних сврха на физичко-механичким каузалним везама у материјалном свету делом налази принципе у нововековној рационалној перцепцији природе, а делом у науци која садржи емпиријске законе кретања заједно са неемпиријским принципом непрекидности свих промена, што је временски условљено начело и у оскудици је са материјалом који би додељивао садржаје за целину научног објашњења. Физичка телеологија показује мањкавости с обзиром на појам „унутрашње сврхе” као одређена врста традиционалне природне теологије, те отуд није задовољавајућа као могући последњи основ или крајња сврха: „Физикотеологија чак није у стању ни да покрене питање о сврси ради које егзистира сама природа (чији се основ мора потражити изван природе), од чије одређене идеје ипак зависи одређени појам оног вишег разумног узрока света, те дакле могућност неке теологије.” /Кант, *К.м.с.*, прев., стр. 322/ У том смислу природонаучна истраживања показују одређено напредовање у сазнањима, те рефлексивна о њима допуњава претпоставке о каузалним односима у природи и правце поимања карактера телеолошких становишта. Тако је теорија континуитета коју је Кант зарана препознао код Лајбница као водећу идеју коју је касније у дисертацији оповргавао /дочим је она ноција претпостављена чулним појавама јер почива на идеји престабилизације хармоније са Божијим унутрашњим јединством/, остала некако с неодређеним статусом, као и од Аристотела утврђени појам ентелехије или сврсисходног поседовања живе силе. Њихово опажање у просторним и временским релацијама компликовало је пуно разумевање у физичко-механички условљеним димензијама. Наш ум, ипак, располаже са неизбежним телеолошким проценама по којима је легитиман принцип да механизам природе ваља да буде подређен архитектоници разумног створитеља света, и Кант је изражавајући задовољство указивањем на саму ствар, јасно разграничавао подручја, констатујући: „Телеолошко посматрање света постиже све то врло красно и на највеће дивљење. Али, пошто су делатности, те дакле принципи, на основу којих треба одредити појам неког интелигентног узрока света (као најузвишенијег уметника) чисто емпиријски, то нам они допуштају да закључимо само и једино на оне особине тога

узрока света, које нам на његовим последицама открива искуство, које се, пошто никада не може да обухвати целокупну природу као систем, мора често да сукоби са доказима који (по изгледу) противрече и ономе појму и једни другима, али нас то искуство никада не може уздићи изнад природе до сврхе саме њене егзистенције па тиме и до одређеног појма оне више интелигенције, и то чак и када бисмо били у стању да емпиријски прегледамо цео систем, уколико се он односи на чисту природу.” /Кант, *К.м.с.*, прев. Бгд., 1991., стр. 323/ Идеја моћи суђења тиме нам у рефлексивној позицији коју Кант назива трансценденталном, допушта систематизацију целине као технике или уметности природе, која у крајњој линији усавршава могућност наших естетских процена и стандарда просуђивања, те допушта приближавање карактеру појма узвишеног и ослобађање интелекта за становиште вере, у коме се стиче практично религиозно искуство сасвим другачије врсте од оног које настаје на основу слепог поверења или фанатичности држања форсираног уверавања, као продукт застрањујућих претпоставки.

Тако је код Канта, који се поприлично ослонио на физико-механички каузалитет у приступу виђења ствари философије, било јасно да је с једне стране установљено виђење света датог у категоријама механичког каузалитета детерминисаног у свом кретању, у коме живи и човек као део природе, али да је он истовремено и слободно и морално биће које одређује ноуменални свет. Чисти емпиризам (онај заснован на скептичкој аргументацији Дејвида Хјума /1711-1776/), који је сматрао да свако проширивање знања може да се подведе једино под тзв. „стварни доживљај”, наиме онај иритабилиум обичног разума где човек остаје „импресиониран”, никако није био у стању да објасни универзалне исказе, сем да их протумачи као психологистичке изворе веровања. Како су резултати који увећавају наше знање о свету дошли из природне науке, а психологистичко објашњење је за њих неодрживо, Кант је морао да претпостави да све наше знање почиње искуством, али да знања ефицијентне узрочности кроз импресије које су нам дате, бивају обухваћене елементом априорних форми које их синтетизују и допуштају формализације законитости. Природа је ту онаква каква нам се појављује, па ако применимо субјективне категорије стечене у нашем сазнању, захваљујући

слободи моћи да се појаве као одговарајући објекти у феноменалној стварности /пример су априорне форме простора и времена/, можемо да формирамо одговарајуће синтетичне судове о реалитету. И савремени мислилац Фридрих Каулбах је, у настојању да из хоризонта перспективизма појми идеју везану за јединство природе код Канта, потцртавао раван безусловног коју је Кант захватио, указујући тиме на смисао утопистичког момента Кантовог идејног става: „Kant bezeichnet sie als `bloße`, aber freilich notwendige Idee, deren Unentbehrlichkeit darin begründet ist, daß sie dem theoretischen Verstand eine `Ausrichtung` auf das utopische Ziel totaler Erkenntnis der Einheit der Natur gibt. Utopisch kann die Idee dieses deshalb genannt werden, weil sie ihren Ort nicht in der Perspektive möglicher Erfahrung findet, sondern in derjenigen des Ganzen der freien Natur... In der Sprache Kants gesagt ist dieser Perspektive nicht das Vermögen der Konstitution der Objekte, sondern „nur,, regulative Bedeutung zuzubilligen; d.h. sie gibt dem theoretischen Verstand bei seiner endlosen Erkenntnisarbeit die „Regel,,. Der Interpret hat Grund, das Adjektiv `regulativ` als Zusammenfassung dreier Funktionen der Welterperspektive auszulegen: Derjenigen der Motivation, der Orientierung und der Sinngebung. Was die Motivierung angeht, so wird sie von der Welterperspektive geleistet, weil diese dem theoretischen Verstand das utopische Ziel einer Erkenntnis der systematischen Einheit der Natur so vorstellt, `als ob` er es am Ende wirklich erreichen könnte. Dieses `als ob` bedeutet für den Verstand Ermutigung zum Fortschreiten auf seinem endlosen Wege.” (Кант је означава као `огољену`, слободно нужну идеју, којом је утемељена прека потреба, а она даје теоријски разум једног `равнања` из утопијског циља тоталног сазнања јединства природе. Идеја овог циља такозваног бивања је утопистичка, све док не може да нађе своје место у перспективи могућег искуства, већ у оној целини слободне природе. Кант поставља у питање ову перспективу не као омогућујућу конституцију објекта, већ `још` у значењу регулативног одобравања, тј. она даје теоријски разум бескрајним радом сазнања `правила`. Тумач има основ, придев `регулативно` као сажимање три функције излагања перспективе света: оној мотивације, оријентације и смислодавног. Шта се узима за мотивацију, спроведено је из перспективе света, док је ову представљао теоријски разум утопијског циља једног сазнања систематског јединства

природе, „као да” је на крају могао да преовлада као стваран. Ово „као да” за разум значи охрабрење за напредовање на његовом бескрајном путу.” /Kaulbach, Friedrich: *Philosophie des Perspektivismus I, Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche*, Tübingen, 1990., S. 48/ То сазнавање систематског јединства природе `као да` има стварног краја, где се теоријски разум оријентише у перспективи систематског светског јединства коме у основу лежи „објективни реалитет”, па та потпуна међусобна припадност исправља „регулативним максимама” према достизаном смислу. Предочавање чему служи то да се исправност достигне избегавањем неспоразума, оправдава циљ теоријског разумевања светске перспективе као систематског јединства: „Die Idee des systematischen Aufbaues der Natur steht dem immer auf dem Wege befindlichen Verstand als das `Wohin` und `Worum-willen` vor Augen. Freilich ist die Vorstellung dieses Ziels nicht als `Gegenstand` einlösbar, da dieses in Wirklichkeit nie erreicht werden kann. Dieser Idee gebührt nur die Bedeutung der Orientierung: Sie darf nicht als Vorstellung eines Ergebnisses mißverstanden werden.” („Идеја систематске изградње природе стоји још увек на путу расположеног разума као `одакле` и `зашто-воља` за очи /поглед/. Представа овог циља је слободна, а не изгубљена као `предмет`, а да у стварности не овладава њеним бивањем. Ова идеја рађа још и значење оријентације: она није оскудна као представа једног погрешног разумевања.)/ibid., S.48/ Раду теоријског разума та идеја даје смисао и крајњи циљ на бесконачном путу разумевања критички дисциплинованог ума. Шта је оно што затвара за перспективу испуњења која придлази, питао се Каулбах, сматрајући: „...Да јој рад теоријског разума даје неки „смисао”, то достаје толико за њено превазилажење, као она коју на њеном бескрајном путу расположени разум третира као „илузију” једног овладавања коначним циљем: да му дотекне, те са „смислом” његовог учинка увери да бивствује.” /*исто*, стр. 48/ Крајњи смисао који се нуди оку представља последњу мотивацију, оријентир и смислотворни аспект ствари који у односу веровања и знања, путем моралне воље доспеле преко теоријског рада да би пружио достојан одговор снагом која превазилази научни разум, који: „Er stellt seine Arbeit unter die Perspektive der „systematischen Einheit der Natur” und zuletzt unter diejenige der Beherrschung dieser Natur im Diennst-

moralischer Zwecke. Er bedarf dieser perspektivischen Ausrichtung mit Notwendigkeit, weil ihn selbst das `Bedürfnis` nach Motivation und Orientierung motiviert...Nicht objektiv geltend sind die Bedeutungen der Sprache des Glaubens, weshalb man die Perspektive der Natur im genzen, die dem Glauben zugehört, auch nicht als `Hypothese` ansprechen darf. Denn Hypothesen sind im Prinzip auf Objekte möglicher Erfahrung bezogen. Vielmehr sind in dieser Perspektive nur Bedeutungen beheimatet, die für mich und `die Beförderung meiner vernunft-handlungen` von unbedingter Wichtigkeit sind” (Он /научни разум/ поставља његов посао испод перспективе „систематског јединства природе” и још и испод оног овладавања те природе у позицији моралног циља. Он тражи ово перспективистичко правило са неопходношћу, будући да га и самог мотивише „потреба” ка мотивацији и оријентацији...Ништа неће бити објективно важеће у тумачењу говора вере, због чега би неко перспективу природе у целини, која би припадала веровању, не само као `хипотезу` пружио као одговор. Хипотезе су опет, у принципу узете из могућег искуства објеката. Унеколико би у овој перспективи тумачење било завичајно, а за мене и `отпремање/одашиљање/ мог умног обликовања` с несумњивом замашношћу”). /Kaulbach, Friedrich: *Philosophie des Perspektivismus I, Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche*, Tübingen, 1990., S. 96-97/

Са симболичким карактером метафизичког говора покреће се целина садржаја ума која превазилази натурализам, па симболичко сазнавање нуди перспективу идеје Бога. Тако се према Каулбаховом мишљењу, Кант не враћа на тзв. „догматску метафизику” /ibid., стр. 106/, јер инсистира на разјашњењу путем критичког обраћања пажње на разлику објеката који су „схематизовани” и њиховог симболичког значења, а што не подразумева објективно тумачење у одговарању – Die Idee ist nicht in einem „schematischen”, höchstens in einen symbolischen Bilde darstellbar. /Идеја није приказана у неком „схематском”, већ узвишеније у једном симболичком лику/ (ibid., S. 110) У том смислу Каулбах је сасвим добро истакао да правило које управља разумом као диктат уобразиље који подразумева „слободну игру сазнајних снага” није више дискурзивно, већ симболички репрезентативно излагање интуитивног разума (ibid., стр.111). У основи томе стоји и питање фигурације поиманог смисла просторности, која је код Канта потенци-

јална релација коју одређују ствари или чиста форма опажања као свест о самом опажању или својеврсна акциденција испољених снага, за коју је Милан Узелац одлично напоменуо: „Кант истиче како је деловање симбол принципа, па је тако простор (чијим посредовањем праве ствари на нужан начин представљају заправо само један заједнички темељ) само један симболум Божије свеприсутности, односно простор је феномен божанског појављивања, јер у простору, могућност се не разликује од стварности. (Кант, *Мет.*, I, 4208)“ /Милан Узелац, *Увод у филозофију I (metaphysica generalis)*, Вршац, 1998., стр. 169/ Тако феноменални свет указује на нешто изнад себе, на натчулни основ, који би у хеуристичкој димензији могао да се оваплоти у тематизацији појма „техника природе“ као смисленом систематизацијом идеје природне сврхе у ненамерној телеологији као законитости онога што је случајно и које можемо да припишемо истом натчулном узроку на коме почива васцела природа, обавезаном моралном дужношћу потребе, жудње за осмишљавањем, сврсисходним чињењем њеног каузалитета транспарентним, као изазвани хоризонт другачије формиране пажње у сагледавању појава природе и разматрања оног шта их изнутра сачињава. Утолико је претпоставка о представи целине која претходи могућности делова чиста идеја и то је сврха посматрана као основ каузалитета. То би покретало каузалитет што лежи изван граница природе и такав појам телелологије претпостављао би ум у трансцендентној употреби као онај који узлеће у област оног што је натчулно, изнад каузалних веза предмета искуства и појам ума са намерно делотворним узроком.

Функција моћи суђења у Критици чистог ума била је да исправља омашке /пре свега логичких судова – *lapsus iudicii*/, а њена суштина је по дефиницији у рефлексивној моћи суђења. Према Валтеру Бимелу телеолошка способност рефлексивне моћи суђења натуралне тенденције многоврсноности подведена је под јединство које се сређује у систем, назван „техника природе“. То је онда објективан основ за одређивање свеукупних појмова природе: „Овим поступањем моћи суђења, да је природа сагледана као уметност, такође је била легитимисана једна одређена техника природе, Кант је назвао уметничким или техничким и поставио га насупрот одређујућој моћи суђења, схематском поступању, одмеравајући разумом прописано правило и схематизам уобразиље. У

крајњем случају, ова моћ суђења ова моћ суђења морала је да потчини и да јој припадне вођење разумом, које је у таквом поступку Кант још могао да назове механичким: „Узрочност природе, у погледу форме њених продуката као сврха, ја почасно називам техником природе.“ (Walter Biemel: „*Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst*“, Köln, 1959, S. 16/ (В. Бимел, Значење Кантовог утемељења естетике за филозофију уметности). Наглашавајући како израз „огољено“ у синтагми „огољено рефлектовање“ значи оно којим се ништа не одређује, Бимел је закључио како је по Канту, за конструкцију моћи суђења важно логичко утемељење, а не чулно, дакле путем разума – и ума (логички, према појмовима), тако да он не појашњава ствари већ им кроз хеуристичко начело враћа могућност систематског поимања, заједно са могућношћу постављања субјекта, а што опет повлачи могућност да природа не буде посредована „механичком нужношћу“, већ њој сходном сврховитошћу као захватом једног систематизујућег јединства мишљења /in einen systematischen Einheit zu denken/ (*исто*, стр.17). У свом приказу смисла филозофије у повесној димензији још у *Филозофско-теолошком речнику* Иван Коларић је нагласио димензију зависности конституције Хајдегеровог аксиолошког држања пред појмом технике са пореклом из анализа повесних могућности метафизике, а у спису *Филозофија* (Ужице, 2004) држи и да он захваљује тежину откривања доњег хоризонта мисаоних садржаја Кантовом нацрту филозофије природе именованом „техника природе,,. Антиципација није ништа безазлено с обзиром на резултате који се достижу, а такође и за претпоставке од којих се креће као продубљенијих димензија разумевања. И Милан Узелац је веома прецизно потцртао ову везу, указујући на осетљивост тог тешког питања Кантове филозофије: „Како та представа природе као уметности за Канта јесте чиста идеја која само служи као принцип нашег проучавања природе, појам о техници природе, што као хеуристички принцип припада нашој моћи суђења у њеном просуђивању природе, наша моћ суђења претвара у принцип своје рефлексивне, а да, како то овај филозоф истиче, моћ суђења притом није у стању да ту технику објасни или ближе одреди. Ова Кантова употреба појма „технике“ враћа нас њеном изворном античком значењу које и данас може бити подстицајно у промишљању уме-

тности као умећа /*techne*/ и дефинисању естетике као својеврсне техно-логије. Ако рефлексивна моћ суђења појаве што их истражује не подводи под емпиријске појмове о одређеним природним стварима, што ће рећи да не поступа с њима шематски, тј. механички, већ настоји да их захвати технички, или како Кант на истом месту каже „уметнички, према општем, истовремено и неодређеном принципу сврховитог распореда природе у једном систему” (стр. 21) онда излагање што следи хоће да указивањем на разлику *techne* и технике као и њихову дубоку сродност покаже како се до бити уметничког уметности може доћи управо тематизовањем ових појмова...Изворно, поетска је природа сама, јер из своје утробе поједине ствари износи у отвореност. Човек је тако поетска бит, јер понавља изворни *poiesis* природе. Његов *poiesis* се темељи на изворној *poiesis* природе чије је он понављање...” /Милан Узелац, *Естетика*, Нови Сад, 2003, (погл. 3. *Уметност и техника*), стр. 121,124./ Кантов појам технике природе овим је сасвим умесно приближен античком разумевању појма технике у оном делу који није подложен схематском или механичком одређивању, не означавајући више тек неку врсту практичког напора, већ пре свега неки начин знања које почива на истини. Милан Узелац држи да то знање почива на одређеној врсти откривања бивствовања путем превођења из скривености у нескривено успостављањем дела као устаљивања рефлексивно проходних садржаја природе, обликовањем садржаја до установљавања закономерности ствари на начин сходан уметности, бивајући „произвођење дела из скривености у његову присутност усред растућег *physis*.” /исто, стр. 129/ Ова паралела између Канта и Хајдегера, где се техника природе види из хоризонта Аристотеловог грађења појма материје које се заснива на аналогiji са техником, а код Хајдегера превија до уласка у саму срж нарочито нововековних метафизичких претпоставки, наводи нас на мишљење да је оно техничко у метафизици мишљено одвајкада код великих мислилаца. Кант је са својом културом систематизовања основних појмова философије природе до једне актуалне бесконачне целине коју је радно назвао техником природе, заправо антиципатор касније од Хајдегера препознате и разрађене философије технике као суштине метафизике, која нас поново упућује на трансхематски смисао естетике.

Примећивање присутности механичке компоненте, на коју је обазриво указао и Валтер Бимел, а коју је Кант на неки начин тежио да превазиђе систематизацијом мисли до јединства према регулативном телеолошком основу рефлектовања, отворило је тако с једне стране хоризонт не само према схоластичким и патристичким мислиоцима стварања универзума, који су тумачењем Светог Писма указивали на крајњу сврху свега што јесте, него и према другом корену из античке традиције мишљења, са којом је европска повест такође прожета и саживљена, додуше и са ренесансним и потоњим барокним додацима: „Ако су неки средњовековни мислиоци именовали природу обухватили и Бога (тако је и према хришћанском символу вере Бог једна јединствена природа која се налази у три ипостазии или личности) идентификујући га са стваралачком природом, у време ренесансе појам природе ограничен је само на створени свет, док бог, као творац света, није део природе. Али, и тада се задржало схватање о двојакости природе као 1) скупа ствари и 2) силе која тај скуп одржава; ова друга природа била је видљива само умом и беше извор прве.” /Милан Узелац, *Естетика*, Нови Сад, 2003, (погл. 3. *Уметност и техника*), стр. 153/ Спецификацијом технике природе као намерне телеологије, та природа се продубљено схвата као јединствена Божија природа, која се налази у три ипостазии као манифестације божанског светла, а „техничко” или уметности сходно јесте виђење натчулног основа као првобитног божанског основа на коме почива њена целокупност. Праприродно исконско светло на свом минимуму манифестације је ноуменалног карактера, доступно оном „бистрином очију ума” или духовном мудрошћу „*peftwismšnočj toŸj ŃfqlmoŸj* /просветљеним очима/” /Ап. Павле, *Ефесцима*, 1,18/, којим се види богатство славе Божије, а као одређена милост и врста менсурабилија устројства природних екстензија дужине и ширине, висине и дубине /четвородимензионалности/.

Издајући могућност формирања система виших моћи знања који лежи у основи философије, Кант је с обзиром на формалну сврховитост природе постављао принцип технике природе као појам својствен представи природе као уметности, а који је чиста идеја која у агрегат емпиријских закона уноси повезаност као претпоставку за систем, и тиме има улогу да укаже на несхематски и немеханички подстицај за таквом применом идеје, прет-

варајући нашу моћ суђења у принцип своје рефлексije. Према Кантовом уверењу, тако природа спецификује саму себе према идеји једног система, што као класификација под класе емпиријских закона и њихове родове не представља неко обично искуствено сазнање, већ уметничко, тако се и природа замишља као сврховита посматрано из угла номотетике као вештина (нађена закономерност оног што је случајно), исказива у спецификацији њених форми путем емпиријских закона. Техника природе је тако каузалитет природе опажен у погледу форме њених производа као сврховитих (естетски рефлексивни судови који су засновани у нужној идеји искуства као система), а њој припада и однос сврховитости према појмовима као реална техника природе што лежи у основи његовог неинтендираног /ненамерног/ каузалитета као услов и која се може назвати пластичном или органском техником природе, а каузалиет који дејствује намерно покретао би ствар изван граница природе Намерна телеологија тиме се конституише као **требање** (Sollen) које садржи нужност различиту од оне физичко-механичке, појам сврховитости природе који је априоран, претходећи сваком емпиријском објекту као „веза ума са емпиријским појмовима”, са јасним истицањем: „ако се може и треба идеју о некој целини претпоставити на основу неког принципа пре одредбе делова, онда се подела мора да обави *научно*, и само на тај начин целина постаје систем...а да би се тој целини накнадно дала систематска форма једне *доктрине* (уколико у погледу природе те моћи сазнања тако нешто може уопште постојати) за то се не захтева ништа друго до да се са тим повежу исцрпност примене на оно што је посебно и елегандија прецизности” /Кант, *К.м.с.*, (Први увод у *К.м.с.*), прев. Н. Поп., Бгд., 1991., стр. 51-52/ Рефлексивна моћ суђења не поступа према схематским одређењима, него технички или уметнички према њој својственим законитостима према априорној претпоставци појма сврховитости у природи као начелна техника природе која у себи као начелна садржи појам једне могуће објективне сврховитости, која не би била само физичка телеологија него и унутрашња, заснована на представи предмета по себи. У том смислу техника каузалитета људске моћи представљања у уметности није обавезна према сврховитости као регулативном принципу моћи суђења, који је за технику природе као систематизујућу активну целину обавезан,

колико год да пластична или органска техника природе поступала и лепо и каткад блиставо, на начин уметничког обликовања. То је могуће на основу натчулног супстрата природе према повезаности крајњих узрока у безусловном каузалитету инелигибилног света, који би могао да буде дат интуитивним разумом у виду сазнања потпуне спонтаности опажања различитог од чулног /додуше тек негативно скицираном насупрот дискурзивном разуму/, са чиме би општи механизам материјалних ствари могао да буде доведен у везу слагања са телеолошким постулатом поступања према сврхама у техници природе. У свом разматрању питања трансценденталне естетике, Чарлс Парсонс је разматрајући концепцију простора у Кантовој дисертацији која је показана као интуиција, уочио да је касније запоставља аналогијама опажајућег разума, у којима се простор представља као бесконачно дата величина: „Кант у *Дисертацији* говори далеко слободније о „појму простора” и пише, на пример, ”Појам простора је понекад чиста интуиција. Стога је то сингуларан појам...” (§ 15 С, 2:402), док је у *Критици* писао „консеквентно, оригинална репрезентација простора је једна априорна интуиција, не појам” (В 40). Колико то представља стварну разлику начина с Кантове стране и колико је то ствар пажљивије формулације, не знам. Премда у другом издању *Критике* Кант насловљава одељак који смо расправљали „Метафизичко излагање појма простора” (Овај контраст између *Дисертације* и *Критике* запажен је код Кирк Далас Вилсона, *Кант о интуицији*, Философски тромесечник, 25(1975): 247-65, с. 250) /Kant in the *Dissertation* speaks more freely of „the concept of space” and writes e.g., „The concept of space is therefore a pure intuition. For it is a singular concept” (В 40). How far this represents an actual difference of view on Kant’s part and how much it is a matter of more careful formulation, I do not know. Even in the second edition of *Critique* Kant titles the section we are discussing „Metaphysical Exposition of the Concept of Space” (This contrast between the *Dissertation* and the *Critique* was noted by Kirk Dallas Wilson, „Kant on Intuition”, *Philosophical Quarterly* 25 (1975): 247-655, p.250.)” /Charles Parsons, „The Transcendental Aesthetic”, in *The Cambridge Companion to Kant*, ed. By Paul Guyer, Cambridge (University press, 1992), 1998⁷, p. 94./ У том смислу ваља са опрезом прихватити Кантову тврдњу да телеолошка идеја технике природе мора да

лежи у основи „неком другом могућем разуму”: „као што смо у *Критици чистог ума* морали мислити на неко друго могуће опажање, ако је требало да се наше опажање схвати као нека друга врста опажања, наиме као оно опажање за које предмети важе само као појаве...Али, пошто је ипак за сазнање потребно и опажање, и пошто би моћ *потпуне спонтаности опажања* представљала моћ сазнања која се потпуно разликује од чулности и која је од чулности потпуно независна, те, дакле, разум у најопштијем значењу, то се може замислити такође неки *интуитивни* разум (негативно, наиме само као разум који није дискурзиван), који не иде од општега ка посебном, и на тај начин (помоћу појмова) као ономе што је појединачно...посао који наш /дискурзивни/ разум може да обави само на основу оног саглашавања природних ознака са нашом моћи појмова које је врло случајно, а који посао није потребан интуитивном разуму.” /Кант, *К.м.с.*, прев. Н.Поповић, Бгд., 1991., стр. 292-293/ Постулат који смо навели као хеуристички принцип и намеру систематизовања природе према сврховитости активне целине и подразумева да: „сходно интуитивном (архетипичном) разуму замислимо могућност делова (у погледу њихове особине и њихове повезаности) као зависну од целине...треба само доказати да ми у истицању нашега дискурзивнога разума, којем су потребне слике (*intellectus ectypus*), и истицању случајности такве његове особине, бивамо наведени на ону идеју (једнога *intellectus archetypus*), и да та идеја не садржи никакву противречност.” /*тамо*, стр. 294/ Очигледно је да надилажење случајности подразумева да се у природној науци која се бави основом могућности природних творевина представља икључиво као јединство простора феномена материјалних бића по себи, а што је тек формални услов, онда се мало пре напоменуто Парсонсова двоумица око употребе сингуларне пропозиције интуиције простора, показује у јачем светлу као сумња да је без интелектуалног опажања (*Intellektuelle Anschauung*) који би отварао поглед на натчулни реални спстрат за целину природе као систем, уопште и могуће поставити неки конкретнији појам у погледу измирења привидног противречја механичког и телеолошког начина проучавања природе и излагања принципа. Може се рећи да је то једна стварност која се одомаћује унутар трансценденталног кретања у разумевању представљајући чисту могућност неке емпи-

ријске предметности – „bzw. rein *anschaulischer Ermöglichung*” /Friedrich, Kaulbach, *Der philosophischen Begriff der Bewegung: Studien zu Aristoteles, Leibniz und Kant*, Köln; Graz, 1965., S.223/, као и трансцендентално кретање самог субјекта унутар поља унутрашње сврсисходности – *Anschauung auf die Empfindung* /*ibid.*, 226/, прожимајући као супстрат све оно што се растући појављује, све до појаве уопште која носи ослобођену природу кроз избијајућу супстанцијалну форму.

И сам Кант је констатовао како је Хјумова замерка против оних који у потпуној унутрашњој сврховитости организованих бића претпостављају телеолошки принцип просуђивања – безвредна због убацивања аутократије материје у природне творевине, а која завршава у претварању свемира у свеобухватну супстанцију објективних сврховитих форми материје (пантеизам), или у спој атрибута инхерентних простој механичкој супстанцији као хиперфизичком јединству основа (спинозизам). То да је првобитна материја обликовала саму себе на основу механичких закона, као и да је била у стању да саму себе определи за форму неке сврховитости која саму себе одржава, и штавише да изврши исконску организацију до нивоа органске телесности нагоном стварања материје (у ком менталном окружју човек остаје вазда субјект телесне експозиције, неспособан за натчулне узвишеније сврхе које се у њему налазе скривене), није ништа друго до становиште заслепљеног уверења где је луксуз у знањима храна за сујету и саможивост. Кант се о томе изјаснио још у спису *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* /1763/: ”Diese Methode kann nur dazu deinen, einen Urheber der Verknüpfungen und künstlichen Zusammenfügungen der Welt, aber nicht der Materie selbst und den Ursprung der Bestandtheile des Universum zu beweisen. Dieser beträchtliche Fehler muß alle diejenige, die sich ihrer allein bedienen, in Gefahr desjenigen irrthum lassen, den man den seineren Atheismus nennt, und nach welchem Gott im eigentlichen Verstande als ein Werkmeister und nicht als ein Schöpfer der Welt, der zwar die materie geordnet und geformt, nicht aber hervorgebracht und erschaffen hat, angesehen werde. /Та метода може да послужи само да би се доказало постојање творца повезаности и техничке спојености света, али не и саме материје и узрока саставних делова универзума. Та грешка у мишљењу се мора приписати свима

који, служећи само себи самима, **падају у опасност** чињења оне грешке која се назива *префињеним атеизмом*, а по којима је Бог пословођа, а не Творац света, који премда обликује и уређује материју, ту материју ипак није произвео и створио./., (Immanuel Kants *Werke /Vorkritische Schriften 1757-1777/*, Akademie Textausgabe II, Berlin, 1968., S. 122-123) Очигледно је да ту посредује психологизам одбијања да се одрасте и тривијализација појма слободе нетрпељива према ноуменалним условљавањима која том појму заправо стоје у основу. Способност за узвишеније сврхе која се у нама налази скривена, подразумева номатску експликацију у којој јачају моћи евиденције (чистоћа опажања), а слаби унутрашња ненаситост суровости и необузданости чулних прохтева, претварајући све више те чулне могућности у рецепторе исконскијег основа природе у нама и свему што јесте, у органе интуитивног разума који припадају достојености за крајњу сврху стварања или укључености у Божију намеру стварања светла и тла, света као бивствовања присутности присуствујућег свејединства. Навели смо да је Ап. Павле то назвао просветљавањем очију ума као стасавања духовне мудрости из срца или „бистрином погледа”. *С/е/р/д/це* или средиште свих органа живућег људског организма (које у својој секундарној функцији, као и јетра у Платоновом *Тимају*, јесу органи за испољавање својства видовитости), ипак није нешто што је Кант желео да пренебрегне или изостави, колико год да се његово призање за поребом људске и божанске љубави чинило сушичаво и млако. И сам је изразио своје мишљење на свој отегнут и одмишљен начин у спису *О крају свих ствари* сасвим сталожено и једноставно износећи: „Јер, може се бити сумњичав колико се жели, кад је апсолутно немогуће да се успех одређених средстава узетих из целокупне људске мудрости (која, ако треба да заслужи име, може једино да буде моралност) са извесношћу предвиди, ипак се **мора веровати у конкуренцију Божанске мудрости према току природе на практичан начин**, уколико се не жели сопствена крајња сврха напустити...Хришћанство има, осим наведеног поштовања које неумитно утиче у светост његових закона, још и нечега **вредног љубави** у себи (ја овде не мислим на привлачност неке особе која је стечена великим жртвовањима, већ на *оно вредно љубави* у самој ствари: наиме, на морално стање, *које је Он завештао*; јер се

она само тако може пратити). Поштовање је бесумње прво, јер без њега не постоји ни права љубав; иако се и без љубави неко може веома поштовати. Али кад се не ради само о представи дужности, већ и о извршавању дужности, када се питамо о субјективном разлогу деловања, из кога, ако он сме да се претпостави, најпре треба очекивати шта ће човек учинити, не само по објективном, шта он треба да учини: **то је ипак љубав**, *као слободно примање туђе воље под сопствене максиме, једна нужно потребна допуна несавршености људске природе* (бити принуђен на оно шта разум кроз закон прописује): јер оно што неко не чини радо, он то чини тако шкрто, уз то вероватно и са софистичким изговорима о заповести дужности, тако да се на ову, као покретача, без приступа исте може мало рачунати.” /И. Кант, *О крају свих ствари*, Бгд., 1974, прев. С.Жуњић, стр. 133./

Са овим је Кант испољио дубоко поштовање за једну религију љубави која у најмањем обиму тражи разумевање и обавезу превазилажења чегрсти да би се доспело до помирења и сагласности са Богом, са чиме се уводи и квалитет хуманости који захтева указивање на важност потпуног схватања суштине воље и принципа деловања. На то добровољно деловање подстиче узор моралног стања у коме је провео свој земаљски живот Син Божији и тиме осветлио пут онима који долазе након њега и тиме се путем разумевања добровољно подвргавају властитом самопреиспитивању. Пред сам крај списка као да се осећа и утицај благе и истанчане емоције, са којом већ остарели философ испунивши свој живот најпоноритијим искуствима мишљења, допушта себи да без подилажења било каквој власти, интелектуалном ауторитету или пак могућој популарности његовог дела, пред гомилом која тешко да би га у ичему разумела, напише: „Значи, то је либералан начин мишљења – подједнако удаљен од поробљености као и безвредности – од кога хришћанство очекује ефекат свог учења, њиме оно може да придобије за себе срце људи, чији је разум већ просветљен претпоставком закона њихове дужности. Осећај слободе у избору крајње сврхе је оно што њима законодавство чини вредним љубави. – Иако њен учитељ најављује и казне, оне се не смеју схватити као покретачи услишавања његових заповести, јер то најмање одговара стварној природи хришћанства: јер би оно тада престало да буде вредно љубави. То се може показати само

као упозорење пуно љубави, које извире из законодавчеве жеље за добрим, да се чува штете која би неизбежно настала (јер: *lex est surda et inexorabilis* – закон је ствар глува и неучљива, Ливије): зато што овде не прети хришћанство као добровољно прихваћена животна максима, већ закон који је ред, који непромењљиво лежи у природи ствари, није препуштен самовољи Творца да његове последице овако или онако одређује...Љубав, којом се либерални начин мишљења везује за Једног добротинитеља, не поводи се за добрим које прима онај коме је потребно, већ само за добротом воље онога који је спреман да га удели: чак и кад овај није у стању да то учини или да га у извршењу спрече неки други мотиви, које са собом доноси обзирност, ка опште, за свет најбољим. То је морална вредност љубави, коју хришћанство носи са собом, која, поред неких споља јој нанесених принуда, при чешћој промени мишљења, кроза њ светлца и која га је одржала против нерасположења, које би га иначе морало погодити, и која се (што је чудно), у време највећег просвећивања које је икад постојало међу људима, увек појављује у толико јаснијем светлу.” *Исто*, стр. 133-134/ Међутим, за Анселмов онтолошки доказ о Божијем постојању, Кант је давно рекао - „*Онтолошки пак доказ* за постојање Бога на основу појма о једноме прабићу јесте или доказ који апсолутно постојање изводи из онтолошких предиката, помоћу којих се једино то прабиће може замислити као потпуно одређено...такви докази, чак и када би се могли бранити свакојаким дијалектичким суптилностима, ипак не би били у стању да изађу изван школе у свет обичних људи и да ту изврше ма и најмањи утицај на њихов здрав разум.” *Имануел Кант, К.м.с.*, Београд, 1991., прев. Н. Поповић, стр. 369/ Очито је да је теолошки рационализам оно што се за Канта налази далеко ниже од типологије разумевања из средишта бивства, те да чин веровања захтева и формирање примереније активне систематизације целине природе која би том веровању била сходнија и садржајно адекватнија. У том смислу поред појма узвишеног поново ваља обратити пажњу на превреднујући смисао културе који се пружа са хоризонта грађења смисла појма лепоте, наиме лепоте као прафеномена који би био у стању да покрене и према мери истинствовања (у виђењу ствари невидљивих) преокрене целокупну душевност. Прикупљајући садржаје који би чинили окосницу аргументације за освет-

љеније сагледавање тих једноставних али изузетно важних појмова бивствовања, Јенс Куленкамф је истакао: „*Nach Kant drängt sich nun beim gewahrwerden des Schönen in der Natur unmittelbar die Frage auf, was es für das vernünftige Subjekt und sein Verständnis der Welt bedeutet, daß es das Schöne gibt, - was die „Chiffreschrift...wodurch die Natur in ihren schönen Formen figürlich zu uns spricht.*” (KdU B 170) uns sagt. Die deutende Vernunft muß nun im Schönen in der Natur, die doch nach aller unserer Einsicht bloß ein geistloser mechanischer Zusammenhang ist, ein Ineinander von Freiheit und Gersetzlichkeit und darin die „Spur., oder den „Wink., erkennen, „sie enthalte in sich irend einen Grund, eine gesetzmäßige Übereinstimmung ihrer Produkte zu unserem, von allem Interesse unabhängigen Wohlgefallen (welches wir a priori für jedermann als Gesetz erkennen, ohne dieses auf Beweisen gründen zu können) anzunehmen... /Jens Kulenkampff, *Materialien zu Kants „Kritik der Urteilskraft.*” (Vorwort), Frankfurt am Main: Suhrkam Tachenbuch Wissenschaft Verlag 60, 1974, s. 18/ (“Код Канта нас пресреће још као стварно бивање лепог у природи непосредно као питње, шта је за умни субјекат и његово разумевање значео свет, дат на начин лепоте, - шта нам „Шифровани спис...у коме нам природа у својим лепим облицима фигуративно казује” (*Кр. моћи суђења*, 170) то говори. Тумачећи ум мора у лепоти у природи, док према свим нашим увидима јесте једна огољена бездушна механичка узајамна повезаност, да види прожимање слободе и законитости као неки „печат” или „знак” сазнања, „она се садржи у њој лежећем основу, једна закономерна сагласност њених производа према нама, којом смо се као од свих интереса ослобођеном допадању (уколико смо а priori сазнавали спрам било ког као спрам закона, без узимања било ког од доказаних разлога) послужили.”) Разумевајуће веровање тако не може да изостави неопходност своје естетске димензије, будући да на основу ње и гради приступ који се сада слободно може именовати културом виђења природе и смисла природности. За такво промишљањем повезано искуство уверавања је и Еуген Финк констатовао да је Кантово право наслеђе мишљења, те указивао на чињеницу да су његови појмови културе и повести у њиховом разумевању за телеологију целине света између природе и слободе постављени на центрајући начин с којим се дубље осмишљава само бивство, тако да пред

нама свет као такав иступа као отворено питање: „Свест о свету, штавише, непрестано је у игри, већ и пре сваке предметне свести, управо као фундаментално апророрно знање о свеукупности и целокупности бивствујућег. Али је већином управо скривена предметним знањем.... Строго узевши, свет нити је ту присуствујући нити је одсуствујући даље напољу попут сваког објекта, него је он целина, у којој се близина и даљина тек могу направити, он је у исти мах парадоксна једност, у којој се свака даљина и близина садрже, која пак сама нити је близу нити је далеко... При том се принципијелно није спознало да супротност унутрашњег света свести и спољашњег света стварносних реалитета може уопште настати тек на основи претходне отворености света. Је овај није ни субјективан ни објективан. Он ову супротност захвата испод и тек сачињава димензију унутар које се ово супростављање дешава... Шта је простор, не говори нам геометрија или физика, него то може рећи само филозофија, која на тај начин садржи и метафизичке основе геометрије и физике. Питање филозофско критичког промишљања мора онда бити у томе да се докаже исправност идеализације простора уопште по моделу стварно-просторних одношења... Кретање као промена места, напр. Увек је двоструко кретање: где неко бивствујуће долази, друго одлази; она разењују место. То у чему се ова размена места врши, не треба, као смештајући и садржавајући простор, схватити полазећи од унутрашњег момента, простора Ствари. Ову феноменалну разлику, међутим, надмашује геометрија и поравњује је у хомогенизовању простора, које почива на одређеним претпоставкама. Светло и тишина, ако се интерпретирају на основу изворне бити просторности, нису рђави обрасци за питање о светскости света. И зато што су они сами одређени моменти у којима се свет јавља. Они нису оптичка случајења, него простори кретања за оно оптичко. Међутим, као такви они су фундирани у свету и садрже своју последњу прозирност с обзиром на осветљавање природе света.” /Е. Финк, Увођење у филозофију, Београд, 1989., прев. Д. Ђорђевић Милеуснић, стр. 144-151/ Енергосвест је оно што својим присуством мења ствари и разастире им хоризонт појављивања (без потребе за неким накнадним увођењем паралелно фингираног другог света појава), а у погледу идеје моћи суђења, она Кантом утврђена „непрегледна провалија између области појма

природе као онога што је чулно и области појма слободе као онога што је натчулно,, ипак није сасвим непремостива, те натчулни свет тако има, изван утицаја на чулни свет, с тиме што појам слободе остварује у чулном свету сврху. С тиме Кант и сам следи античко и средњовековно теолошко посматрање сврхе у природи самој по себи, као појму који је прожима тако да је све посебно одређено том општошћу, тј. отвара простор за духовно усавршавање, напредовања и преокрете или културу еволуције саме свести. На то упућује и познати пасус из Критике чистог ума - „Ум се осећа принуђеним или да претпостави неког таквог Створитеља заједно са животом у неком таквом свету који морамо сматрати за будући свет или да моралне законе сматра за празне маштарије, пошто би без те претпоставке морало отпасти њихово нужно дејство које сам ум за њих везује.”/И. Кант, *Критика чистог ума*, („О идеалу највишега добра као разлогу који одређује крајњу сврху чистог ума”), прев. Н. Поповић, Београд, 1990. стр. 482-483/. Они који се супростављају идеји јединства у свему, не боре се ни за шта друго неголи за сукоб сам, на који полажу свој опстанак, а негативне последице те разарајуће апстракције позивају на препород свих наука и свих делова образовања, који ваља започети препознавањем свејединства и сагласности која се добија од тзв „остатака природе” из скривеног склада, као она мера осветљености које смо удостојени од Оца светлости.

Литература:

- Кант Имануел (1990), *Критика чистог ума*, („О идеалу највишега добра као разлогу који одређује крајњу сврху чистог ума” и даље), прев. Н. Поповић, Београд,
- Кант Имануел (1991), *Критика моћи суђења*, Београд, (прев.Н. Поповић),
- Кант Имануел, *Опита историја природе и теорија неба* (1755), Сарајево, (прев. М. Бабић), 1989., *Метафизички почетни разлози природне знаности*, /Соклић, М./, Сарајево, 1990. *Спор факултета* у књ. `Идеја универзитета`, (прев. Б. Деспот), За-

- греб, 1991. *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* und Beurteilung der Beweise derer sich Herr von Leibniz und andere mechaniker bedient haben..., /1747/ (*Kants Weke Akademie Textausgabe I*, Berlin, 1968)
- Leibniz Wilhelm Friedrich (1980), *Izabrani filozofski spisi*, Zagreb, Gothofredi Guilelmi Laeibnitii, *Opera omnia...*, T.1., T2. – Genevae: Apud frat. De Tourn., 1869. (T.2. `Opera logica et metaphysica`: *Specimen Dynamicum*, Pro admirandis Naturae legibus circa Corporum vires, & mutuas actiones detegendis, & ad suas causas revocandis, 1695.; *Nova methodus pro maximis et minimis*, itemque tangentibus, quae nec fractas, nec irrationales quantitates moratur, & singulare pro illis calculi genus, 1684.)
- Husserl Edmund (1991), *Erste Philosophie*, Kritische Ideengeschichte; Theorie der Phänomenologische Reduction/Husserliana Bd. VII, VIII/, Haag, 1956..1959; *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Haag, 1954 /Husserliana, Bd.VI/; *Криза европских наука*, Горњи Милановац,
- Biemel Walter (1959) „Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst“, Köln,
- Kaulbach, Friedrich: *Der philosophischen Begriff der Bewegung*: Studien zu Aristoteles, Leibniz und Kant, Köln; Graz, 1965.; *Einführung in die Metaphysik*, Darmstadt, (1972), 1991⁵, *Philosophie des Perspektivismus I*, Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche, Tübingen, 1990.
- Kulenkampff Jens (Hrsg.) (1974), Materialien zu Kants „*Kritik der Urteilskraft*“, Frankfurt.
- Parsons Charles (1998⁷) „*The Transcendental Aesthetic*“, in *The Cambridge Companion to Kant*, ed. By Paul Guyer, Cambridge (University press, 1992),
- Fink Eugen (1989), *Uvod u filozofiju*, prev. D. Đorđević, Nolit, Beograd,
- Коларић, И. (2004⁵), *Филозофија*, Ужице,
- Узелац, М (2004²), *Филозофија игре*, Прилог феноменологији игре код Еугена Финка, Нови Сад, 1987.; *Космологија уметности*,

- Нови Сад, 1995.; *Увод у филозофију I*, (Metaphysica generalis), Вршац, 1998., Милан Узелац, *Естетика*, Нови Сад, 2003.; *Историја филозофије*, (Вршац, 2003¹), Нови Сад,

KANT AND CULTURE EMPIRIC ABOUT NATURE

Summary: The truth of being means at them making present hidden remains, and it show the way what is ownmost happens by itself in *physis* as rising coming forth of *growig of truth* as non-hiddenness in nature, by the offering a view of thinking. In the Aristoteles entelecheia it is possible to see the nature as a principlaly teleogogical opennes of beings themselves. Notion of Platon and Aristoteles physics as a „centres of force” in the bodyes, in the centres of force of the beings, as a teleological relativistic view of space which held at the time. It did not go so far as to doubt the existence of real things, but only that their reality was a configuration of the beings, and actually existed points of reflection. For Leibnitz, the inventor of infinitesimale calculus by the paradigm of *vis viva* /appetitional force of bodyes/, space is merely an abstracted relationship, dependent as such upon real things, but we cannot may to suppose for sure, what the next objects will present us in him. The explanation of the phenomena of the world is dependent upon the conception of the whole, including the souls, God and miracles of his Son, the Lord Jesus Christus, such that the rationally deduced phenomena from that conception, therefore what is seen as miracles may make in perfect sense and fit in perfectly.

Kants studies of philosophy of nature has failed to give an account of the systematic unity, which along with apodictic certainty must show any doctrine of nature, and must exhibit him in order of purposes (both intentions and goals), for the qualifying in reflections. In generally looking, it showing the possibilities of one all-inclusive system of complete dynamism in the unity of reality, and means the ideas about forces in nature as a hypothesis of explaining the kinematical phaenomena of physical reality, in the sence of intentional and non-intentional teleology. There he discovers a principle of nature's

appropriateness to our cognition, what means energy following of technic of nature as a completeness of whole system in Kant's sense of transcendental idealism. He postulated the intentional teleological meaning of freedom of mind obligated by concept of good by being itself, i.e. the ideas of God and immortality of soul in the indeterminate extension of time. It is needless of new investigations to transcend the pure intellectual concepts, and to embodied the concept of breaking the boundaries of regular naturalistic and historical perception, because the world wood shows as wonder, and the order of the universe would be extraordinary reached.

Key words: „transcendentally workable units in nature”, „technic of nature”, „God and nature”, „reflexion of being as energetical phenomenon”, „thinking of being as noumenon”.

SUMMARIUM ET CONCLUSIO

Positio similis philosophiae naturalis veteris graecis et ita in saeculi novam, in principium kinematicae vis vivam seu idealisticam appetitionis statu, et in teleologiam intentio cum nonintentionale est. Critica vis conclusionis in opus Kantii summa est gestis mentalis in spatii investigationum rebus systematicis naturae explicatio data pro dimensionibus theoreticae et practicae atque in technicam nature alias poeticam statu descriptio. Imo Kantius disseret quod ad intellectualia (homini) non datur intuitus, sed nonnisi cognitio symbolica, et intellecto tantum licet per conceptus universales in abstracto, non per singularem in concreto. Sistematisatio rebus naturalis in naturae, Kantius per hypothesi nominam technicae naturali vocet, quam modus artis investigationis naturae in formam ars considerandi teleologicae principia est, cum suppositio intentioni et non-intentio finitis naturalis. Intentionalibus finitatis Kantius consideravit in corpora vivis, in sola complexio organisatio animae et corpori entis naturalis et primis principiis activandi, quod non tribui materiae suae sive primae (quae mere passiva est), et in extensione consistit. Tamquam corpora seu materiae vestitae sive secundae, quae praeterea Entelechiam primitivam seu principium activum continent, visibilia sunt. Vim motricem perfectibilia habeat in

sua causa procreativam vim universi qua transcreativam potentialibus, quod pertinet ad domena rectitudo verificationis praesentiae et providentiae Dei.

Recuso pro argumentum infracto redemptoris non habeat corpus reflexionis pro ratio essendi, et appellavit vis motrix sive energia pro investigatio rationis cognoscendi non multiplicativa formalis, sed unio formis exhibitionis esse sub speciae causa finalis, systematicis notiones in maximam applicatio technicae naturalis sive ars naturae philosophandi. Quemadmodum mens est species animae nobilior et sensationi ratio accedit in vita sensitiva quod est in generalem vita qua principium perceptivum seu consequutio ex natura omnium veritatum. In conceptus unitati animae vita sensitiva non omnes exemplis perceptionem esse sensationem, sed dari perceptionem etiam insensibilem, eideticam sive energoconscientivam et angelicam. Dominus noster et Filius Dei Iesus Christos, loquendi Leibnizius, Salvator est ipse mortem cum somno comparavit. Brutus autem divinae societatis et juris incapacibus, personae conservatio et moralis immortalis tribui non potest. Adeque proposita sine contradictiones non sunt, et Leibnizii argumentum validus est. In conceptio mechanica neque vacuum perfectionum seu formarum cum materiae vacuum seu physicum rejiciendum, sed nostras mentes naturaliter per gratiam conservari et substantia vis vivae seu appetitionis perceptii non corporis actualitate privari seu potest partibus naturaliter destrui. Leibnizius includit in mechanica conceptio physicae infinitesimali calculus pro vis viva seu entelecheias primariis, et exponendum differentialis poenta radicale, quod est idem vim mentalem seu conscientii, inclusive appetitionis vivis corporis qua entelecheiae Aristotelis. Restauratio teleologiae intentionalis non est in contradictio pro rationis naturae, et indestructibilis dicitur in perservatione perceptionum distinctarum. Spiritus finitus omnes corpora habere organica tuetur Leibnizius in Theodiceae /§124/, et quod non est in omnes ideae habitus, sed connexus in omnia toto universo, distinctam perfecte ideam de nulla re habere possunt, nisi habeant de omnibus, et autem potest solus Deus implicite in lex continuendi rebus. Lex continuendi et lex lucendi conventuntur. Kantii structura conceptionis in artis criticae exposita, non est divestitiva et notio fracta, sed explicata in differentia specifica pro Leibnizii lineis demonstrandi Dei existentiae in vis vivae legis continuatio et moralis actiones exponenda. Historia rerum gestarum in comprehendi experientia theo-

rematis esse et naturae rerum, primam entelecheiam qua luxoriae Dei potentia in vita mundi explicavit. Christiana doctrina de creatio mundi ab nihilo per Dei gratia habeat causa finali sensum, cum dynamicam perfectionem transcreativam, sola traditio sensii luxoriae injectavit in natura materialiis menti, et essentiam vitae per intentiam acta exercita spiriti rectavit. Recuperatio traditionis philosophiae antiquae, et longis duratio notiones christianitates de esse essentiae et natura naturata sunt consubstantiali in iterratio luxoriae mentali et supramentali inquisitiones et dissertationes contemporativae philosophiae.