

KANT IN SCHILLER: MORALNI ZAKON, NAGNENJA IN VRLINA – I. DEL

Sprejeto

10. 4. 2023

Pregledano

23. 6. 2023

Izdano

22. 12. 2023

BOŽIDAR KANTE

Univerza v Mariboru, Filozofska fakulteta, Maribor, Slovenija
bozidar.kante@guest.um.si

DOPISNI AVTOR

bozidar.kante@guest.um.si

Ključne besede

Schiller,
Kant,
lepota,
moralni zakon,
vrlina

Izvleček Schiller je – v nasprotju s Kantom – v Kailasu lepoto premestil oziroma umestil na področje praktičnega uma. To pomeni, da načelo lepote ni konstitutivno, temveč regulativno, kar z drugimi besedami pomeni, da bi moral vsakdo ugledati lepoto v objektu. Lepota ni po Schillerju nič drugega kot svoboda v pojavu. Težava je, kako določiti, kdaj je nekaj v izkustvu pojav svobode. Schiller je prepričan, da pripisujemo svobodo tistim objektom, ki so samodoločujoči, tistim, ki delujejo zgolj iz samih sebe. Njegovo »objektivno« načelo pomeni »subjektivno univerzalnost«, v tem smislu Schiller ni prišel nič dlje od Kanta, ki tudi zagovarja »subjektivno univerzalnost«. Članek primerja gledišča Schillerja na eni strani in Kanta na drugi strani in zaključi, da je bil Schiller z vidika analiziranega v članku korak pred Kantom, in da je Kant potreboval nekaj let, da je prišel do skoraj istovetnega stališča.

KANT AND SCHILLER: MORAL LAW, INCLINATIONS, AND VIRTUE - PART I

BOŽIDAR KANTE

University of Maribor, Faculty of Arts, Maribor, Slovenia
bozidar.kante@guest.um.si

CORRESPONDING AUTHOR
bozidar.kante@guest.um.si

Accepted
10. 4. 2023

Revised
23. 6. 2023

Published
22. 12. 2023

Abstract Schiller – in contrast to Kant – relocated or situated beauty in the realm of practical reason in *Kallias*. This means that the principle of beauty is not constitutive but rather regulative, which, in other words, implies that everyone should perceive beauty in the object. According to Schiller, beauty is nothing but freedom in appearance. The question is which appearances deserve to be interpreted in this way? Schiller is convinced that we attribute freedom to those objects that are self-determining, those that act solely from themselves. His »objective« principle should be interpreted only in terms of »subjective universality«. In this sense, Schiller does not advance beyond Kant, who also supports »subjective universality«. The article compares the viewpoint of Schiller on one side and Kant on the other and concludes that, based on the analyzed topic, here Schiller was a step ahead of Kant, and it took Kant a few years to arrive at an almost identical position.

Keywords

Schiller,
Kant,
beauty,
moral law,
virtue

1 Uvod

Schiller je – v nasprotju s Kantom – v Kailasu lepoto premestil oziroma umestil na področje praktičnega uma. To pomeni, da načelo lepote ni konstitutivno, temveč regulativno, kar z drugimi besedami pomeni, da bi moral vsakdo ugledati lepoto v objektu. Lepota ni po Schillerju nič drugega kot svoboda v pojavu. To opredelitev je treba razumeti v pomenu, da ta svoboda objektu uma zgolj posojena, da se predmet zdi svoboden, ni pa dejansko svoboden, torej ta analogija med predmetom in formo praktičnega uma ni dejansko svoboda, temveč zgolj svoboda v pojavu, avtonomija v pojavu.

Če pustimo ob strani vprašanje, kako uspešen je bil Schiller pri definiciji objektivnega načela lepote, pa naletimo na drugo težavo, namreč ali je našel kakšno merilo za aplikacijo ali nanašanje tega načela na posamezno sodbo okusa. Težava je, kako določiti, kdaj je nekaj v izkustvu pojav svobode. Schiller je menil, da moramo pojem avtonomije razbrati iz pojavov. Tako se zastavi vprašanje, kateri so tisti pojavi, ki zaslužijo, da se jih razlaga na tak način? Schiller je prepričan, da pripisujemo svobodo tistim objektom, ki so samodoločujoči, tistim, ki delujejo zgolj iz samih sebe.

Sam Schiller meni, da si je treba njegovo »objektivno« načelo razlagati zgolj v pomenu »subjektivne univerzalnosti«, to je, načelo mora biti veljavno za vsako racionalno bitje, ki ima čutnost. Tu se lahko strinjamo s F. Beiserjem, ki pravi, da to samo po sebi ne implicira, da se to načelo nanaša na kakršnokoli značilnost samih objektov. Z zagovarjanjem takega stališča, Schiller ni prišel nič dlje od Kanta, ki tudi zagovarja »subjektivno univerzalnost«. Kasneje Schiller nekoliko spremeni svoje mnenje in naj bi se priklonil empiričnemu realizmu. Empirični realizem preprosto umešča objektivne lastnosti zunaj telesa v intersubjektivni prostor, kar pomeni da so neodvisne od moje empirične zavesti, torej niso odvisne od neke perspektive posameznika. Tako Schillerjevo pojmovanje objektivnih lastnosti, to je, empirični realizem, je kajpada v protislovju s Kantovim stališčem.

Schillerjeva temeljna teza je, da je mogoče izpolnjevati svojo dolžnost in ob tem čutiti ugajanje oziroma zadovoljstvo, ne da bi karkoli odvzeli čistosti moralnega zakona. Sodelovanje oziroma udeležba nagnjenja v svobodnem dejanju ničesar ne dokazuje glede ujemanja tega dejanja z dolžnostjo, nasprotno, Schiller celo meni, da je moralno popolnost človeka mogoče pojasniti ravno z udeležbo nagnjenja pri njegovem moralnem delovanju.

To, da bi se Kant utegnil sprijazniti oziroma dopustiti Schillerjevo »dolžnost iz nagnjenja«, kažejo njegova stališča iz Metafizike pravnosti, kjer vedno bolj in bolj stopa v ospredje estetski značaj. Še posebej je to opazno v odlomkih, kjer razpravlja o »estetskih pred-pojmih« To naj bi bile po Kantu take moralne kvalitete, za katere človek, ki jih nima, tudi nima nobene dolžnosti, da bi si jih pridobil. Mednje sodijo moralno občutje, vest, ljubezen do bližnjega in spoštovanje samega sebe, ki ne prinašajo s seboj nobene obveze. Te ne ležijo v temelju morale kot njeni objektivni pogoji, so zgolj subjektivni pogoji za dovzetnost za pojem dolžnosti. So estetski in vnaprejšnji, vendar naravni položaji duha (predispozicije), da bi jih aficiral pojem dolžnosti. To so pojmi, ki so dejansko vmesni člen med čutnostjo in umom.

Etika vrlin se odvrne od moralnih načel in zavrača prepričanje, da obstaja nekakšen nabor moralnih načel, ki so veljavna v vseh mogočih položajih. Na mesto teh stopijo vrline in ljudje določamo, kaj je prav in kaj ni glede na okoliščine in naše premisleke.

Večina Kantovih interpretov vztraja, da nikakršna nagnjenja, želje ali čustva ne morejo omajati in spodkopati neomajne in neomejene veljave moralnega zakona (kategoričnega imperativa). In vendar začne sam Kant v Nauku o vrlini razmišljati o tej neomajnosti in rahljati njegov jekleni prijem. Tisto, kar zna biti za nekoga mogoče presenetljivo, je, da je sam Kant dopuščal možnost antropološke razsežnosti kategoričnega imperativa, kar kajpada ne pomeni, da moramo iskati moralo v praksi; ne, morala ima vnaprej določeno, kaj je zanjo pomembno in bistveno. Pa vendar, če je morala antropološki konstrukt, to hkrati pomeni, da mora upoštevati, da ima pred sabo končno racionalno bitje, ki se ob hkratnem zavedanju moralnega zakona kljub temu lahko odloči, da bo delovalo na podlagi svojih nagnjenj. Kantovo stališče iz Metafizike pravnosti je zelo podobno, če že ne istovetno, s Schillerjevim iz O milini in dostojanstvu, kjer se zdi, da Schiller zagovarja etiko vrlin. Vendar ne smemo prehitro sklepati, da Schiller daje prednost vrlini moralnim načelom. Schiller še vedno daje prednost moralnemu načelu, saj edino to lahko nastopa v vlogi zakonodajalca, medtem ko ima vrlina bolj nalogo, da to načelo udejanja.

Zdi se, da je bil Schiller tudi tukaj korak pred Kantom, in je Kant potreboval nekaj let, da je prišel do skoraj istovetnega stališča.

2 Kalias ali o lepoti

Prva razhajanja med Kantom in Schillerjem izvirajo že iz pisem, ki jih je Schiller pošiljal svojemu prijatelju Körnerju, ki so znana pod imenom *Kalias ali o lepoti* oziroma *Kaliasova pisma*, iz katerih je razvidno, da se strinja s Kantom, da estetskim sodbam ne moremo pripisati kognitivnih razsežnosti, da torej to niso nikakršne forme spoznanja nekega objekta in jih je treba ločevati od kakršnihkoli sodb teoretičnega uma. Kant je iz tega izpeljal sklep, da ni možno nikakršno objektivno načelo lepote, Schiller pa meni, da je Kantov sklep preprosto *non sequitur*, da torej logično ne sledi iz prejšnjih Kantovih premis. Tu je mišljeno predvsem Kantovo protislovno stališče iz *Kritike razsodne moči*, kjer Kant po eni strani trdi, da estetskega izkustva ni mogoče imeti brez občutja ugodja, »ki ne označuje čisto ničesar v objektu« (Kant, 1999: 43), saj v ugodju subjekt čuti zgolj samega sebe, kot ga pač zadevajo predstave, po drugi strani pa zahteva, ker je estetska sodba podobna logični, da je mogoče predpostaviti, da velja za vsakogar; to je torej zahteva po veljavnosti za vsakogar, »brez občosti, utemeljene v objektih, se pravi, s to sodbo mora biti povezana zahteva po subjektivno občosti« (Kant, 1999: 52). Videti je, kot da sta si dve trditvi v navzkrižju: kako zagotoviti univerzalno veljavnost za vsakogar, če estetska sodba zadeva zgolj občutje tistega, ki na primer zaznava in gleda neko sliko in sodi, da je slika lepa, če pa se ta gledalec ne nanaša sploh na ničesar na sliki? Tega soglasja oziroma veljavnosti za vse vsekakor ni mogoče doseči preprosto z opisovanjem lastnosti občutka, ki ga je vzbudil neki objekt. Schiller je izhajal iz stališča, da podajanje razlogov za neko estetsko sodbo ne vključuje zgolj podrobnih določitev značilnosti oziroma lastnosti samega izkustva, temveč tudi lastnosti tistega objekta, ki to izkustvo vzbudi (glej tudi Beiser, 2005: 49–53). Drugi del razlage se skriva v Schillerjevem pismu Körnerju z dne 18. februarja 1793. Tu Schiller očita Kantu, da je neupravičeno pomešal dve stvari: ena stvar je, če postavimo pojem lepega, druga pa, če trdimo, da občutimo ugodje zaradi tega pojma. Ugajati preko pojma predpostavlja ta pojem, še preden vznikne v duhu občutek ugodja, kot se to dogaja tudi s pojmi popolnosti, resnice in moralnosti. Lahko se strinjamo s Kantom, da občutje ugodja v lepoti ne zahteva, da imamo pojem lepega in da je odločilni test za vrednost kateregakoli estetskega objekta izkustvo, vendar nas to ne obvezuje, da ne more biti nobenega objektivnega pojma lepote. In ravno v tem zadnjem se Schiller razlikuje od Kanta.

V *Kaliasu* Schiller predlaga, da je njegova teorija lepote četrta možna oblika, kako razložiti lepoto, ki jo je mogoče pojasniti objektivno ali subjektivno, in sicer bodisi čutno subjektivno (Burke in drugi) bodisi subjektivno racionalno (Kant) bodisi racionalno objektivno (Baumgarten, Mendelssohn in drugi, ki zagovarjajo popolnost) bodisi čutno objektivno (sem se uvršča sam Schiller). Zakaj je popolnost zavzela tako osrednje mesto pri nekaterih filozofih? Schiller vidi razlog za to v okoliščini, da večina lepot izkustva niso povsem svobodne lepote, temveč logična bitja, ki sodijo pod pojem smotrnosti, kot na primer vsa umetniška dela in večina lepot narave, da je torej ta okoliščina zavedla vse tako, da so lepoto postavili v vizualno, to je čutno, popolnost, kar je pomenilo, da je prišlo do zamenjave med logično dobrim in lepoto. Schiller sicer pripisuje zaslug, da je naredil nekaj koristnega, ko je ločil logično od estetskega, vendar se mu zdi, da je v celoti zgrešil pravo pojmovanje lepote, saj se lepota pokaže v svojem največjem sijaju ravno pri premagovanju logične narave svojega objekta. Kako ga torej lahko premaga, če pa ni nobenega upora? »Kako lahko podeli popolnoma brezoblični snovi njeno obliko? Vsaj prepričan sem, da je lepota zgolj forma neke forme in da mora biti tisto, kar imenujemo njena snov, popolnoma oblikovana snov. Popolnost je oblika snovi, lepota pa je oblika te popolnosti; torej je ta do lepote v odnosu, kot je snov do forme« (Schiller, *Kalias*, 25. januar 1793).

Toda Schiller tako kot Kant poskuša vzpostaviti oziroma dokazati objektivno načelo lepote s pomočjo transcendentalne dedukcije, ki jo tudi napove v že omenjenem pismu Körnerju, ko pravi, da bo to načelo upravičil tako, da je popolnoma apriorno in da izhaja iz narave uma. Poudarja, da je izvor raznoterosti predstav čutnost, za povezavo teh raznoterih predstav pa skrbi um, kajti um je zmožnost oziroma moč povezovanja. Če torej čutnost daje mnogovrstne povezave, jim poskuša um podeliti njihovo formo, jih torej povezati po svojih zakonih. Forma uma je način izražanja njegove moči povezovanja. Obstajata dva različna glavna izraza te povezujoče moči, torej ravno tako tudi dve glavni formi uma. Um povezuje bodisi predstav s predstavo v spoznanje (teoretični um) bodisi predstave z voljo do delovanja (praktični um).

Tu je treba opozoriti, da Schiller dejansko pripisuje umu tako vlogo, kakršno igra razum v *Kritiki čistega uma*, kjer je razum tisti, ki ima povezovalno moč oziroma zmožnost. Iz tega gre sklepati, da ima um pri Schillerju veliko širši pomen od Kantovega razuma, ki je omejen zgolj na povezovanje predstav, ki jih ponuja čutnost. Na primer, pri Schillerju um povezuje predstave celo z voljo, to je neko

zmožnostjo. Tako pojmovanje uma Schillerju omogoča, da potegne vse vrste sodbe znotraj splošnega področja uma (prim. Beiser, 2005: 59).

Vsaka forma uma ima potem dve vrsti materije: teoretični razum nanaša svojo obliko na predstave, ki se lahko razdelijo na neposredne (zor) in posredne (pojem). Prve so dane s čutom, druge s samim umom (čeprav ne brez sodelovanja čuta). V prvih, zorih, je naključno, ali se ujemajo s formo uma; v pojmih je to nujno, če se nočejo ukiniti. Torej se um tukaj ujema s svojo formo; tam je presenečen, ko naleti nanjo.

Praktični um pa nanaša svoje forme na dejanja, ki so bodisi svobodna bodisi nujna. Praktični razum zahteva od prvih ravno to, kar teoretični razum zahteva od pojmov. Ujemanje svobodnih dejanj s formo praktičnega razuma je torej nujno; ujemanje nesvobodnih dejanj s to formo je naključno.

Tako bi se bolje in pravilneje izrazili, če bi tiste predstave, ki ne izvirajo iz teoretičnega uma, pa se kljub temu ujemajo z njegovo formo, poimenovali posnemanja pojmov, dejanja, za katera ne moremo reči, da izvirajo iz praktičnega uma, pa se vseeno ujemajo z njegovo formo, pa lahko poimenujemo posnemanja svobodnih dejanj, obe vrsti pa sta posnemanja (analogoni) uma. Tako, na primer, delovanje volje ne more biti analogon svobode, temveč mora biti dejansko svobodno.

Recimo, da nam je dana predstava nekega zora in si um še vedno želi odkriti, ali se ta zor ujema z njegovo formo. Potem mora um (regulativno, ne pa konstitutivno) dodeliti dani predstavi izvor iz teoretičnega uma, da jo lahko presodi z umom. Tako sam um vnese v dani predmet neki smoter in odloči, ali se ta predmet obnaša v skladu s tem smotrom. Od Körnerja pričakuje, da bo presenečen, ker pod rubriko teoretičnega uma ne bo več našel (kot pri Kantu) lepote. Tja po njegovem mnenju ne sodi, ker je popolnoma neodvisna od pojmov in ker jo gre iskati v družini uma, nam preostane le še praktični um: »Praktični um abstrahira od vsega spoznanja in ima opraviti zgolj določitvami volje, z notranjimi delovanji. Praktični um in določitve volje iz golega uma so eno. Forma praktičnega uma je neposredna povezava volje s predstavami uma, torej izključitev vsakega zunanega temelja določitve, kajti volja, ki ni določena z golo formo praktičnega uma, je določena od zunaj, materialno, heteronomno. Privzeti ali posnemati formo praktičnega uma torej pomeni zgolj: biti določen ne od zunaj, ampak sam s seboj, avtonomno ali pa se tako zdeti« (Schiller, 8. februar 1793).

Kaj je Schiller dosegel, ko je lepoto premestil oziroma umestil na področje praktičnega uma? To pomeni, da načelo lepote ni konstitutivno, temveč regulativno, kar z drugimi besedami pomeni, da bi moral vsakdo ugledati lepoto v objektu.

Če je dejanje volje tisto, na kar se nanaša forma praktičnega uma, potem zgolj določa, kaj je; pove, ali je dejanje to, kar hoče in bi moralo biti. Take vrste je vsako moralno dejanje. Takoj ko um prepozna neko dejanje kot dejanje čiste volje, je samoumevno, da se ujema s formo praktičnega uma in je z njo identično.

Če predmeta, na katerega praktični razum nanese svojo formo, ni ustvarila volja ali praktični um, potem praktični um ravna z njim enako kot teoretični um z zori, ki kažejo podobnost [*Vernunftähnlichkeit*] z umom. Predmetu (regulativno in ne, kot pri moralni presoji, konstitutivno) posodi sposobnost samodoločanja, voljo, in ga nato obravnava pod formo te njegove podeljene volje (ne svoje volje, saj bi sicer sodba postala moralna). Pove namreč o njem, ali je to, kar je, po svoji čisti volji, to je po svoji samodoločujoči moči; kajti čista volja in oblika praktičnega razuma sta eno.

Potem v pismu sledi besedilo, ki se konča z slavnim rekom, da je lepota svoboda v pojavu, ki ga bom tu navedel v celoti: »Od dejanja volje ali moralnega dejanja se imperativno zahteva, da obstaja po čisti obliki razuma; od naravnega učinka pa se (ne zahteva), temveč želi, da je sam po sebi, da kaže avtonomijo. (Vendar je treba tukaj še enkrat pripomniti, da praktični um od takšnega predmeta nikakor ne more terjati, da obstaja po njem, namreč po praktičnem umu; kajti tedaj ne bi bil sam po sebi, ne bi bil avtonomen, ampak bi bil določen preko nečesa zunanjega [ker je vsako določanje z umom do njega v odnosu kot nekaj zunanjega, kot heteronomija], torej bi bil določen s tujo voljo). Čista samodoločitev sploh je oblika praktičnega uma. Če torej deluje umno bitje, mora delovati iz čistega uma, če naj pokaže čisto samodoločanje. Če deluje golo naravno bitje, mora delovati iz čiste narave, če naj pokaže čisto samodoločanje; kajti sebstvo naravnega bitja je narava. Če pa praktični um pri obravnavi naravnega bitja odkrije, da je določeno samo po sebi, mu tako pripiše (kot teoretični um v enakem primeru zoru podeli podobnost umu) podobnost svobodi [*Freiheitähnlichkeit*] ali na kratko svobodo. Ker pa je ta svoboda objektu uma zgolj posojena, ker torej ne more biti nič svobodno kot zgolj nadčutno in sama svoboda kot taka ne more nikoli spadati v čute – skratka – ker gre tu zgolj za to, da se predmet zdi svoboden, ni pa dejansko svoboden, torej ta analogija med predmetom in formo praktičnega uma ni dejansko svoboda, temveč zgolj svoboda

v pojavu, avtonomija v pojavu. ... Lepota ni nič drugega kot svoboda v pojavu» (Schiller, 8. februar 1793).

Če torej gledamo na naravne pojave tako, da od njih terjamo zgolj svobodo, da torej zgolj ugotavljamo, ali so to, kar so, zgolj po svoji naravi, je tako presojanje možno le s pomočjo praktičnega uma, in to zato, ker pojem svobode lahko najdemo zgolj na področju praktičnega uma. Če se torej predmet v čutnem svetu kaže kot določen zgolj sam od sebe in na njem ni mogoče zaslediti nobenega vpliva snovi ali smotra, bomo o njem sodili, da je analogon določitve čiste volje, nikakor pa ne njeno delo.

Svoboda v pojavu ni nič drugega kot samodoločanje na predmetu, kolikor se razkrije v zoru.

Če ne moremo najti osnove za to, ne zunaj oblike niti z razumom, se zdi forma svobodna. Če bi razum dovolil iskanje vzroka, bi ga morali najti zunaj predmeta, saj je lahko bodisi določen s pojmom bodisi z naključjem, vendar pa obe možnosti pomenita, da je forma heteronomno povezana z objektom. Zato lahko postavimo naslednje načelo: objekt v zoru velja za svoboden, kadar njegova forma ne sili reflektirajočega razuma k iskanju razloga. Torej, lepo pomeni formo, ki pojasnjuje samo sebe; samopojasnitev pa tukaj pomeni pojasnitev brez pomoči pojma.

Tako se forma zdi svobodna, če ne najdemo vzroka za to ne zunaj nje niti če nas razum ne spodbudi k iskanju. Če bi razum spodbudil iskanje vzroka, bi ga nujno moral najti zunaj predmeta, saj mora biti bodisi določen z razumom bodisi z naključjem, vendar obe možnosti pomenita heteronomijo v zvezi z objektom. Lahko bi torej postavili naslednje načelo: predmet se v zaznavi predstavi kot svoboden, kadar njegova forma ne spodbudi reflektirajočega razuma k iskanju vzroka. Torej, lepo pomeni forma, ki se samo po sebi pojasni; samo po sebi pojasniti pa tu pomeni, da se pojasni brez pomoči pojma. Trikotnik se samo po sebi pojasni, vendar samo z uporabo pojma. Zvitka se samo po sebi pojasni brez posredovanja pojma: »Lepo je, se lahko tudi reče, forma, ki ne zahteva *nobene pojasnitve*, ali tudi taka, da se *pojasni brez pojma*« (Schiller, 18. februar 1793).

Ob tem je zanimivo in poučno Schillerjevo stališče, ki se nanaša na odnos med moralo in estetiko, natančneje, na odnos med moralo in lepoto. Umetnik oziroma pesnik se ne more izgovarjati za pomanjkanje lepote v svojih pesmih z moralnimi intencami, prisotnimi v teh pesmih. Kje je razlog za tako stališče? Schiller meni, da

se lepota vsakokrat nanaša na praktični um, ker svoboda ne more biti pojem teoretičnega uma, in se torej nanaša zgolj na formo, ne pa na materijo, moralni smoter pa sodi k materiji. Praktični um zahteva samodoločanje. Samodoločanje umnega je čista določitev uma, je moralnost. Po drugi strani je samodoločanje čutnega čista določitev narave, lepota. Ko formo ne-umnega določa um, je njena naravna določitev podvržena prisili, in lepota ne more vznikniti. V takšnih primerih je rezultat produkt, ne analogija, učinek, ne posnemanje uma. To je zato, ker posnemanje nečesa pomeni, da imata posnemajoči in posnemano skupno zgolj formo, ne pa tudi vsebine ali snovi.

Ker svobode torej ni mogoče odkriti oziroma zaznati v čutnem svetu, je mogoče sklepati na njeno prisotnost zgolj s pomočjo negativnih dejavnikov, kako dejansko določiti oziroma ugotoviti, kdaj nekega objekta ne določajo zunanji vzroki? Schillerjev odgovor na to vprašanje je zapleten; sam meni, da je na to mogoče podati dva odgovora. Prvič, razum je treba spodbosti, da razmišlja o formi objekta, zgolj o formi, saj ima razum opraviti zgolj s formo subjekta. Razum pa lahko opravlja svoj posel zgolj v skladu s pravili. Forma, ki kaže na pravilo, je podobna umetnosti ali tehnična. Objekt se zdi svoboden zgolj v primeru, če deluje v skladu s svojo lastno formo. Ker pa je forma objekta njegova narava, se mora zdeti, da deluje zgolj v skladu s svojo lastno naravo. Tako pridemo do drugega načela lepote: svoboda pojave je lahko osnova svobode, vendar je tehnika nujni pogoj za našo predstavo svobode: »Lepota je narava v umetniškosti« (Schiller, 23. februar 1793).

Ko Schiller opredeli pojem narave in njegovo nedvoumno razumevanje, omeni, da mu je pojem narave bolj pri srcu kot pojem svobode, in sicer zato, ker hkrati označuje področje čutnega, na katerega se omejuje lepo, in poleg pojma svobode ravno tako tudi nakazuje njeno sfero v čutnem svetu. Narava je, postavljena proti tehniki, tisto, kar je samo po sebi, umetnost pa je, kar je določeno s pravilom. Narava v umetniškosti je tisto, kar si samo daje pravilo – tisto, kar je po svojem lastnem pravilu (svoboda v pravilu, pravilo v svobodi). Z naravo stvari so tu mišljene bistvene lastnosti, zaradi katerih je stvar to, kar je. Ko neka stvari sledi svoji naravi, se določa skozi svojo naravo in tako pri tem določanju odpadejo vse tisto, kar je od te stvari različno, kar je za samo stvar naključno in si lahko odmislimo, ne da bi s tem prizadeli njeno bistvo. Tako torej, ko omenimo naravo neke stvari, odpadejo tudi vse tiste lastnosti, ki jih neka stvar deli z drugimi stvarmi, čeprav bi brez teh lastnosti ta stvar celo nehala obstajati, ker niso del njene narave. Schiller daje primer gravitacije in pravi, da v naravo neke stvari lahko prištevamo zgolj tisto težo, ki prinese

specifičnost nekemu objektu. Takoj ko gravitacija deluje kot neka splošna sila narave, gledamo nanjo kot na tujo silo, na njene učinke pa kot na heteronomne.

Tehnična forma, v primerjavi s katero štejemo vse, kar ne sodi vanjo oziroma kar ji je zunanje in prisilno, kajpada vpliva na neko stvar, vendar to še ne pomeni, da je stvar, ki jo določa tehnika, čisto tehnična: »Sama tehnika se mora spet zdeti določena po naravi stvari, ki se lahko imenuje prostovoljni konsenz stvari z njeno tehniko. Tu se torej narava stvari spet razlikuje od svoje tehnike, ki je vendarle bila kratko pred tem razglašena za identično z njo. Toda to nasprotje je zgolj navidezno. Nasproti zunanjim določitvam se tehnična forma stvari vede kot narava, toda nasproti notranjemu bistvu stvari se lahko tehnična forma lahko spet vede kot nekaj zunanjega in tujega« (Schiller, 23. februar 1793). Ta navedek Schiller podkrepi in ponazori s primerom vrtnarja, ki obrezuje drevo v obliki kroga in opozori, da narava kroga zahteva nekaj, kar nasprotuje naravi drevesa, saj tako rekoč stori silo, njegovi »osebnosti«. V tem primeru je tehnika nekaj tujega, kar ne nastane iz same stvari, kar ne pride vanjo iz njene notranjosti, temveč od zunaj in za samo stvar ni nujno in prirojeno, temveč ji je pridodano in naključno. V tem pomenu je narava notranje načelo eksistence stvari in je mogoče nanjo gledati kot na temelj njene forme, ta forma pa mora biti v pravem pomenu besede samodoločujoča in samodoločena; ne potrebuje zgolj avtonomije, temveč tudi heautonomijo. Kako je z lepoto v umetnosti, ki nikoli nima te heautonomije?

Schiller se ob odgovoru na to vprašanje spomni na znameniti 45. paragraf Kantove tretje *Kritike*, *Kritike razsodne moči*, v kateri naleti na idejo, za katero pravi, da je izjemno plodna in da dejansko dobi pravo razlago šele z njegovo, to je Schillerjevo, teorijo. Kantova ideja je, da se moramo pri umetniškem izdelku »zavedati, da je umetnost, ne pa narava, kljub temu pa se mora smotrnost v njegovi formi zdeti svobodna od sleherne prisile, ki jo nalagajo poljubna pravila, tako, kakor da bi šlo za produkt gole narave ... Smotrnost v produktu lepih umetnosti se torej, če je namerna, vendarle ne sme kazati kot namerna. Drugače rečeno, lepe umetnosti morajo biti *videti* kot narava, tusi če se zavedamo, da so umetnosti produkt umetnosti pa se prikazuje kot narava takrat, kadar lahko sicer v njem odkrijemo *natančnost* v ujemanju s pravili, ki edina omogočajo, da produkt postane to, kar mora biti« (Kant, 1999: 146–147).

Skratka, lepota umetniškega dela je nekaj naravnega, je nekaj, kar je samo od sebe, vendar pa mora hkrati izgledati, kot da se ravna po pravilu. To dvojje je mogoče združiti zgolj na en način: ravnaj se po pravilu, ki si ga daješ sam. Vendar tehnika in svoboda nista enakovredni, saj imata drugačen odnos do lepote. Po eni strani je svoboda sama po sebi temelj lepote, tehnika pa je le temelj naše predstave o svobodi. Tehnika namreč prispeva k lepoti le toliko, kolikor vzbuja predstave o svobodi.

Pri Schillerju avtonomija in heautonomija nista v navzkrižju: avtonomija zadeva odnose nekega objekta do drugih objektov, heautonomija pa odnos objekta do svoje lastne narave oziroma forme. Körner je Schillerja glede heautonomije opozoril, da nima smisla govoriti, da narava ali forma izvira iz samega objekta, ko je ta narava že njegovo bistvo oziroma značilnost.

Če pustimo ob strani vprašanje, kako uspešen je bil Schiller pri definiciji objektivnega načela lepote, pa naletimo na drugo težavo, namreč ali je našel kakšno merilo za aplikacijo ali nanašanje tega načela na posamezno sodbo okusa. Težava je, kako določiti, kdaj je nekaj v izkustvu pojav svobode. Schiller je menil, da moramo pojem avtonomije razbrati iz pojavov. Tako se zastavi vprašanje, kateri so tisti pojavi, ki zaslužijo, da se jih razlaga na tak način? Schiller je prepričan, da pripisujemo svobodo tistim objektom, ki so samodoločujoči, tistim, ki delujejo zgolj iz samih sebe. Toda kako to ugotoviti? Na to ga je opozarjal Körner. Schiller je sprejemal Körnerjevo kritiko in se je zavedal, da njegovo načelo lepote vsebuje sam um, da pa ni popolnoma nič povedal o samih objektih. Beiser, na primer, ugotavlja naslednje: »v pismu 8. februarja je bil Schiller prepričan, da je imel 'objektivno' načelo zgolj v pomenu 'subjektivne univerzalnosti', to je, načelo mora biti veljavno za vsako racionalno bitje, ki ima čutnost. Samo po sebi to ne implicira, da se to načelo nanaša na kakršnokoli značilnost samih objektov« (Beiser, 2005: 69). Z zagovarjanjem takega stališča, Schiller ni prišel nič dlje od Kanta, ki tudi zagovarja »subjektivno univerzalnost«. V pismih Körnerju s kasnejšem datumom poskuša razbliniti urok »subjektivne univerzalnosti«; tako, na primer, v pismu 23. februarja 1793 že oblikuje novo, spremenjeno stališče, saj pravi, da je svobodo pojavom mogoče pripisati zgolj v primeru, če se nanaša na lastnosti objektov, ki jim ostajajo »tudi tedaj, ko je predstavljajoči subjekt popolnoma odmišljen«. Tako Schillerjevo stališče bi lahko razglasili za naivni realizem, po katerem tisto, kar se pojavlja našim čutom, obstaja tudi tedaj, ko ga ne zaznavamo, kar bi v Kantovih okvirih pomenilo, da enačimo pojave s stvarmi na sebi, torej naj bi šlo za nekakšno vrsto transcendentalnega realizma, kar bi bilo sicer v nasprotju s Schillerjevim transcendentalnim idealizmom.

Beiser meni, da gre tu zgolj za neko Schillerjevo nedoslednost oziroma navidežno navzkrižje in predlaga, da se Schillerjevo govorjenje o objektivnih lastnostih razloži v okviru Kantovega empiričnega realizma (glej Beiser, 2005: 71–72). Empirični realizem preprosto umešča objektivne lastnosti zunaj telesa v intersubjektivni prostor, kar pomeni da so neodvisne od moje empirične zavesti, torej niso odvisne od neke perspektive posameznika. Tako naj bi se Schiller po Beiserjevem mnenju, ko govori o tem, da lastnosti nekega objekta obstajajo tudi tedaj, ko odmislimo predstavljajočega subjekta, nanašal na empirično zavest, torej na zavest posameznih empiričnih posameznikov. Tako Schillerjevo pojmovanje objektivnih lastnosti, to je, empirični realizem, je kajpada v protislovju s Kantovim stališčem, ki ni zagovarjal empiričnega realizma.

Drugo vprašanje je, ali je bil Schiller uspešen pri določanju objektivnih lastnosti, ki dopuščajo nanašanje pojma lepote. Avtonomija (umetniškost) narave in heavtonomija (naravnost umetnosti) nista empirični lastnosti, ki ju je mogoče preprosto razbrati iz objektov s pomočjo zaznavanja. Po Beiserjevem mnenju pa to ne spodkoplje Schillerjeve analize lepote, »ker Schiller trdi, da sta avtonomija in heavtonomija regulativna pojma, vendar pa to izrecno uniči njegov poskus, da bi ponudil nekatera objektivna merila za aplikacijo njegovega načela lepote« (Beiser, 2005: 73). Ker sta regulativna, tudi sama zahtevata merila, kdaj jih razbrati v pojavih.

3 O milini in dostojanstvu

Schiller se tudi v začetku razprave *O milini in dostojanstvu* posveti pojmu lepote, vendar tudi tu ne razvije, pravzaprav sploh ne začne, analitike lepega. Najprej ponovi nekaj svojih že znanih ugotovitev, potem pa stopi v ospredje teza, da je presojanje lepega posredujoči člen med dvema svetovoma, svetom čutnosti in svetom duha. To posredujočo vlogo presojanja lepega začne graditi z razreševanjem dozdevnega protislovja, namreč, da obstajata dva načina, kako razplesti dejstvo, da lahko pojavi postanejo objekti uma in tako izražajo ideje. Umu ni trebe, da te ideje vselej razbere oziroma izvleče iz pojavov, lahko jih vanje tudi položi. V prvem primeru je pojem že v objektu in ga je treba zgolj poiskati in ga sprejeti, v drugem primeru pa to, kar je v objektu dano neodvisno od njegove pojma »samodejno naredi za izraz pojma in torej nekaj zgolj čutnega obravnava nadčutno. Tam je torej ideja objektivno nujno povezana s predmetom, tu pa kvečjemu subjektivno nujno« (Schiller, 2005: 14). Objektivno zgradbo objekta moramo obravnavati kot v celoti neodvisno od tega pojma oziroma ideje, saj um povezuje to predstavo objekta z eno od svojih ideje

popolnoma naključno, zato lahko lepoto upravičeno objektivno omejimo zgolj na naravne pogoje in je torej goli učinek čutnega sveta. Ker pa um temu golemu učinku čutnega sveta vendarle podeli višji pomen, pa smo enako upravičeni, »če lepoto *subjektivno* premestimo v inteligibilni svet. Lepoto moramo torej imeti za državljanko dveh svetov, od katerih enemu pripada po *rojstvu*, drugemu po *posvojitvi*; svojo eksistenco dobi v čutni naravi in v umnem svetu pridobi državljansko pravico. Odtod je tudi jasno, kako to, da okus kot zmožnost presojanja lepega stopi na sredo med duha in čutnost in ti dve zavračajoči se naravi poveže v srečno slogo – kako *materialnemu* pridobi spoštovanje uma in *racionalnemu* naklonjenost čutov – kako zore oplemeniti v ideje in celo čutni svet na nek način preobrazi v kraljestvo svobode« (Schiller, 2005: 14). Dejansko se duh, ko vplete sebi podrejeno čutnost v svojo zgodbo, naredi za pojav in postane podvržen zakonu, ki je veljaven za vse pojave. Če zdaj primerjamo Schillerjevo stališče iz razprave v *Kalíasu*, opazimo premik lepote iz zgolj čutnega sveta tudi na področje uma.

Schiller tudi v *O milini in dostojanstvu* ne najde ustreznega odgovora na vprašanje, kako pojem lepega nanašamo na objekte, torej na vprašanje o objektivnosti merila za nanašanje, temveč preprosto odgovori, da je to zadeva analitike lepega, ki jo tudi kasneje nikoli ne razvije: »V samem umu mora torej ležati razlog, zakaj določeno idejo povezuje izključno le z nekim načinom pojavljanja reči, v objektu pa mora najprej ležati razlog, zakaj on priključuje izključno to idejo in ne kake druge. Kakšna naj bo zdaj tista ideja, ki jo um vnese v lepo, in katera objektivna lastnost naj bi lepemu predmetu podeljevala sposobnost, da nastopa kot simbol te ideje – to je vse preveč pomembno vprašanje, da bi nanj tu odgovarjali zgolj mimogrede, zato bom njegov pretres prihranil za analitiko lepega« (Schiller, 2005: 15).

Schiller upa, da s takim svojim stališčem, to je, da na področju pojavov in pri opravljanju npravne dolžnosti, posluša še naprej ohranjati zahteve čutnosti, ne bo postal latitudianec. Te zahteve se na področju čistega uma in pri moralni zakonodaji v celoti zavrnjene. Latitudianec v morali naj bi bil tisti, ki poskuša ublažiti strogost, ki jo Kant zahteva od uveljavljanja moralnega zakona. Njegova temeljna teza je, da je mogoče izpolnjevati svojo dolžnost in ob tem čutiti ugajanje oziroma zadovoljstvo, ne da bi karkoli odvzeli čistosti moralnega zakona. Sodelovanje oziroma udeležba nagnjenja v svobodnem dejanju ničesar ne dokazuje glede ujemanja tega dejanja z dolžnostjo, nasprotno, Schiller celo meni, da je moralno popolnost človeka mogoče pojasniti ravno z udeležbo nagnjenja pri njegovem moralnem delovanju. Zakaj je mogoče doseči kaj takega? Schiller najde oporo za

tako prepričanje v tem, da se moralni občutki in nagnjenja tičejo udejanjanja ne pa motivacije za moralna dejanja, skratka, gre za kako, ne pa zakaj je bilo neko moralno dejanje udejanjeno. Bistveno za človeka kot nravno bitje je, da je njegovo vodilo vrlina, vrlina pa ni nič drugega »kot nagnjenje k dolžnosti«. »Naj si torej dejanja iz nagnjenja in dejanja iz dolžnosti v objektivnem smislu še tako oporekajo, to v subjektivnem smislu vendarle ni tako, in človek ne le *sme*, temveč tudi *mora* povezati ugodje in dolžnost; svoj um mora ubogati z radostjo. Njegovi čisti duhovni naravi je pridružena čutna ne zato, da bi jo odvrigel kot breme ali se je otrešel kot grobega ogrinjala, ne, marveč zato, da bi jo najtesneje poenotil s svojim višjim sebstvom (Schiller, 2005: 33).

Kant je kot rigorist zavrnil latitudiance kot nasprotnike rigoristov, ki zagovarjajo črno beli pristop do moralnih vprašanj. Menil je, da ribarijo v kalnih vodah in se izkazujejo v dveh pojavnih oblikah: bodisi kot indeferentisti bodisi kot sinkretisti. Eni se torej izogibajo temu, da bi zavzeli to ali ono moralno stališče ali pa bi sprejeli obe ali vsa stališča. V opombi ponudi tudi argument za svojo zavrnitev. Potem ko definira moralno dobro kot skladnost volje z zakonom, dokazuje, da lahko pride do take skladnosti zgolj tako, če je moralni zakon v odnosu do nas kot pozitivni gonilo, saj bi si brez pravega pozitivnega temelja za izbiro dobrega razlika med dobrim in njegovim nasprotjem sesula v prah: tako dobro kot zlo bi bila v bistvu nekaj nevtralnega. Drugič, ker v moralno dobrem lahko in moramo zaslediti nekaj pozitivnega, moramo njeno nasprotje šteti ne zgolj za odsotnost skladnosti z moralnim zakonom, temveč za dejavno nasprotovanje le-temu. Ko smo torej postavljeni pred izbiro, ki jo mora naredi vsakdo, da bi bil prepričan o temeljnem načelu, ki je načrtovano kot vodilo vseh naših maksim, sta edini možnosti, ki sta na voljo, ti, da izberemo pozitivno dobro ali pozitivno zlo. Skratka, ni nobenega prostora za to, da bi bilo zlo zgolj odsotnost ali pomanjkanje dobrega: »Toda v nas je gonilo = a; torej je pomanjkanje skladanja svobodne volje z zakonom (= 0) možno samo kot posledica *realiter* nasprotne določitve svobodne volje, t.j. *upiranja* le-te = -a, t.j. možno le zaradi zle svobodne volje; torej ni ničesar srednjega med dobrim in zlim prepričanjem (notranjim načelom maksim), po katerih moramo presojati moralnost načel« (Kant, 1991: 78).

Moralno ravnodušno ravnanje bi bilo zgolj ravnanje, ki sledi naravnim zakonom, in torej ne bi bilo v nobenem odnosu do npravnega zakona kot zakona svobode. Kant kajpada ne zanika, da ljudje tu in tam naredimo moralno nevtralne izbire. Te po navadi utemeljujejo z naravnimi zakoni določene skrbi, na primer, skrbi povezane z

našimi nagnjenji in željami, ki nekako niso pomembne za moralo, kajti izbira je lahko pomembna za moralnost našega prepričanja (našega notranjega, subjektivnega prepričanja za sprejemanje odločitev) zgolj tedaj, če je svobodna, kar pa za izbire, ki jih določajo zakoni, ki so zunaj našega lastnega uma, ne velja.

Ko razpravlja o moralno ravnodušnem ravnanju, Kant naredi digresijo in si v bogati opombi prizadeva odgovoriti na Schillerjevo kritiko njegove moralne filozofije. Kant sicer pravi, da je Schillerjeva razprava *O milini in dostojanstvu* mojstrsko napisana, vendar da obsoja njegov (Kantov) način predstavljanja dolžnosti, »kot da bi imela pri sebi kartuzijanstvu podobno občutje« (Kant, 1991: 78). Kartuzijanski red slovi po svojem asketskem duhu. Kartuzijanci večino svojega življenja preživijo v samoti, v asketski kontemplaciji, da bi tisto, kar je dobro v človekovi naravi izstopilo in se obelodanilo. Če smo pozorni na dikcijo opombe, besedna zveza »kot da« namiguje na to, da Kant zavrača Schillerjevo mnenje, da Kantovo stališče v moralni teoriji, da ima dolžnost popolno prednost pred človekovimi nagnjenji, zahteva tako strog asketizem.

Kant poskuša pojasniti, zakaj Schillerjeva kritika njegove (Kantove) moralne filozofije, dejansko ni nikakršen ugovor in zakaj med njima pravzaprav ni nobenega razhajanja. Kantu so pogosto očitali, da njegova ostra ločnica med umom in čutnostjo vodi k temu, da um popolnoma zasušnji čutnost in ji nadene neznosen obremenilni jarem. Hegel v *Filozofiji pravičnosti* takole, med drugim, ošvrkne Kanta: »Abstraktna refleksija fiksira ta moment v njegovi razliki zoperstavitvi do občega in tako proizvede pogled, po katerem moralnost vztraja le kot sovražni boj proti lastni zadovoljitvi – zahteva 'storiti z odporom, kar velewa dolžnost'« (Hegel, 2013: § 124, 116).

Glede tega, kako resno je bila mišljena Schillerjeva kritika Kanta, je med poznavalci še vedno precej razhajanj. Paul Guyer tako predlaga, da bi bilo nemara Schillerjevo kritiko ustrezneje razumeti kot koristno sugestijo ali razjasnitev Kantovega lastnega stališča: »Naposled cilj Schillerjevega dvojnega ideala miline in dostojanstva gotovo ni predvsem kritizirati Kantovo etiko, temveč uporabiti svoje umetniške moči za zagovor Kantovega stališča, nemara z bolj porogljivega prizadevanja znotraj sebe in gotovo pred mnogimi kritiki, ki so se posmehovali Kantovi ločitvi med srečnostjo in vrlino« (Guyer, 1993: 354). Zelo znan je Schillerjev duhovit in bister epigram, ki bi se glasil približno takole:

Pomislek vesti

Rad služim prijateljem, vendar to počnem, žal, iz nagnjenja.
In tako me pogosto žre, da nisem kreposten.

Sodba

Tu ni nobenega drugega nasveta: moraš jih poskušati zaničevati
In nato z odporom delati, kar zaukazuje dolžnost.

Večina preteklih interpretacij te Schillerjeve kritike Kanta, se je resda postavila na stališče, da Kantova filozofija od človeka zahteva, da se v imenu spoštovanja moralnega zakona popolnoma odreče vsej radosti in veselju, ko se tako strogo ravna po njem. Pri tej svoji sodbi so se večinoma opirali na ostro ločevanje med moralnim zakonom in nagnjenji, kakršno srečamo v *Utemeljitvi metafizike nravi* in v *Kritiki praktičnega uma*. Prvi razdelek *Utemeljitve* kar mrgoli z odlomki, ki »ponižujejo« in razvrednotijo vlogo nagnjenj, nagibov ali želja v izpolnjevanju naše moralne dolžnosti. Na primer: »Dobra volja ... je dobra na sebi, in če jo obravnavamo samo na sebi, jo je treba ceniti neprimerno višje kot vse, kar bi bilo pač lahko opravljeno z njeno pomočjo v korist kakega nagnjenja ...« (Kant, 2005: 10). Ali: »Um, ki spozna v vzpostavitvi dobre volje svojo najvišjo praktično določitev, lahko najde namreč takrat, ko doseže to namero, samo zadovoljitev po lastni meri, namreč zadovoljitev v uresničitvi nekega smotra, ki ga zopet določa le um, ne glede na to, da je lahko to povezano z oškodovanjem smotrov, ki so lastni nagnjenjem« (Kant, 2005: 12). In še: »A dejanje iz dolžnosti mora popolnoma izločiti vpliv nagnjenja, ... torej volji ne preostane nič, kar bi jo lahko določalo, razen objektivni zakon, ... da je treba biti poslušen takšnemu zakonu, celo na škodo vseh svojih nagnjenj« (Kant, 2005: 16). V *Kritiki praktičnega uma* pa se, med drugim, srečamo z naslednjim nedvornim stališčem: »Svoboda in zavest o njej kot o zmožnosti, da s prevladujočo naravnostjo uresničujemo moralni zakon, je neodvisnost od nagnjenj, vsak kot določujočih (čeprav ne tudi *aficirajočih*) gibalnih vzrokov naše želje ... Nagnjenje je slepo in hlapčevsko, ne glede na to, ali je po svoji naravi dobro ali ne ... Dobronamernim osebam je nadležno celo občutje sočutja in mehkosrčne simpatije, kadar je pred premislekom o tem kaj je dolžnost« (Kant, 2003: 137–138). Umnemu bitju so nagnjenja nadležna, nekakšna vrsta »*pain in the ass*«, nadležne muhe, ki se jih skušamo na vsak način otresti. Nekateri nedavni komentatorji odnosa med moralnim zakonom in nagnjenji, med katerimi gre predvsem omeniti Anne Margaret Baxley,

so poudarili, da gre jemati vedrino oziroma veselje ob opravljanju moralne dolžnosti za povsem združljivo in bistveno sestavino popolnoma krepostnega značaja. Baxleyjeva vzame za izhodišče Schillerjeve kritike njegovo razpravo *O milini in dostojanstvu*. V tej razpravi Schiller, tako meni tudi ona, vztraja, da popolnoma soglaša z osnovnimi načeli Kantove moralne filozofije in nato pove, da se z njim razhaja zgolj v tem, kako Kant predstavi svoje nauke (glede načina, kako Kant predstavi svoja stališča o moralnosti). Meni tudi, da je bil v tak način predstavljanja tudi prisiljen glede na kontekst in čas, v katerem je to delo nastalo, in ga pohvali, da je tako obširno ugovarjal eudaimonizmu in hedonizmu. Ta njegov boj proti takemu pojmovanju morale, kot ga zagovarjata ti dve smeri, ga je dejansko prisilil, da je moralni zakon predstavil v vsej njegovi čistosti, oluščenega vsega empiričnega, vključno z obravnavami srečnosti in zadovoljstva.

Schiller razume, zakaj je Kant v svojo moralno filozofijo uvedel pojem dolžnosti s tako ostrino in nepopustljivostjo, da bi marsikoga s šibkim razumom zlahka zapeljal v skušnjava, da bi moralno popolnost iskal v asketizmu. Meni, da ga je pri tem vodila subjektivna maksima, ki pa jo je po Schillerjevem mnenju mogoče razumeti in razložiti s stanjem morale Kantovega časa: na eni strani mu je šel v nos grobi materializem v moralnih načelih, na drugi strani pa mu ni moglo uiti neopaženo izpred oči nič manj vprašljivo dejstvo načelo popolnosti sveta (pa brez zamere gospod Leibniz!).

Mere moralnega zakona so drakonske, zato se Schiller upravičeno sprašuje: »Ker bi rad moralni mehkužnejš dal zakonu uma nekaj ohlapnosti, kot ustreza mehanizmu igre njegove prikladnosti, je morala biti zato zakonu pripisana rigidnost, ki najsilovitejši izraz moralne svobode spremeni zgolj v bolj zvenečo vrsto hlapčevstva ... Je bilo treba že z imperativno formo moralnega zakona obtožiti in ponižati človeštvo ... Ko bi se pri tej imperativni formi vsaj izognili temu, da predpis, ki si ga človek kot umno bitje daje sam, ki je zato zavezujoč le zanj in edino s tem ustreza njegovemu občutju svobode, ne bi privzel videza tujega in pozitivnega zakona ... Kako pa naj gredo občutki lepote in svobode skupaj s trpkim duhom zakona, ki človeka vodi prej s strahom kot z zaupanjem, ki skuša njega, ki ga je narava vendarle združila, vselej razločevati, in si le tako, da mu vzbuja nezaupanje nad enim delom njegovega bistva, zagotavlja vladavino nad drugim delom? ... Človeška narava je v dejanskosti bolj povezana celota, kot jo je dano prikazati filozofu, ki zmore kaj le skozi ločevanje. Nikdar ne more um kot sebi nevrednih zavreči afektov, ki jih srce izpoveduje z radostjo ... Če bi bila čutna narava v nravnem vselej le potlačena in

nikoli součinkujoča stranka, kako bi potem mogla žrtvovati ves ogenj svojih občutij za triumf, ki se praznuje nad njo samo? Kako bi mogla biti tako živahna udeleženka v samozavedanju čistega duha, če se ne bi mogla slednjič nanj prižeti tako tesno, da je brez nasilja celo analitični razum ne more več ločiti od njega?» (Schiller, 2005: 35–36).

Glede volje Schiller ugotavlja, da je ta bolj neposredno povezana z občutki, kot pa z umom (spoznanjem) in bi bilo v marsikaterem primeru hudo, če bi se morala ravnati zgolj po umu. Človek ne bi smel biti tako sumljiv in negotov glede na gone, da bi jih moral slehernikrat preverjati pred nezmotljivo instanco moralnega zakona; večje spoštovanje bi si zaslužil, če pi gonu bolj zaupal, kar bi izpričevalo, da sta obe načeli v njem (gon/nagnjenje in um/moralni zakon) v tisti skladnosti, ki daje pečat popolne človeškosti in je to, kar razumemo pod *lepo dušo*: »Lepa duša imenujemo to; če si npravno občutje nazadnje zagotovi vse občutke človeka do te mere, da sme brez strahu prepustiti vodenje volje afektu in nikoli ne tvega nevarnosti, da bi bilo v protislovju z njegovimi odločitvami. Zato pri lepi duši pravzaprav niso npravna posamezna dejanja, temveč je nraven celoten značaj. Lepa duša nima nobenega druge zasluge kot to, da je. Z lahkotnostjo, kot bi iz nje deloval zgolj instinkt, izvaja najbolj mučne dolžnosti človeštva in najbolj junaška žrtev, ki jo izvabi iz naravnega gona, se kaže očem kot prostovoljni učinek prav tega gona (Schiller, 2005: 36–37).

Skratka, lepo dušo ima nekdo, ki udejanja svojo dolžnost iz nagnjenja in ob izpolnjevanju moralnega zakona čuti radost. Lepa duša ravno tako deluje svobodno in jo ne omejuje niti čutnost niti moralni zakon. Zakaj lahko deluje brez teh čutnih in umskih omejitev? Ker obvladuje svoje občutke in želi in čuti ob izpolnjevanju moralnega zakona veselje.

Kar je tu treba opaziti in je pomembno, je izvrševalna vloga lepe duše. Moralni občutek lepe duše tu ne stopi na mesto moralnega zakona, temveč je njegova izvrševalka. Izvira iz človekovega moralnega značaja. Lepa duša ni osvobodjena spon moralnega zakona zato, ker ga ne bi upoštevala in ker bi zato zaupala zgolj svojim naravnim gonom, temveč zato, ker je tako ponotranjila njegove predpise, da čuti radost ob njegovem izpolnjevanju. Po kantovsko bi lahko rekli: zadevni občutki so *praktični*, ne pa *patološki*, kar z drugimi besedami pomeni, da niso občutki, ki bi jih dala narava, temveč, da so plod izobrazbe, discipline, torej omike. Podobno razlikovanje v tej smeri naredi tudi Schiller, ko razlikuje med lepo dušo in vrlinami temperamenta. Vrlina lepe duše vznikne iz ponotranjenja moralnih načel, vrlina

temperamenta pa je zgolj v naključni harmoniji med zahtevami moralnega zakona in naravnimi nagnjenji posameznika.

Kantovo razlikovanje med občutki, željami in nagnjenji, ki izvirajo iz narave in sodijo na področje čutnega, in tistimi, ki so pridobljeni, torej plod izobrazbe, kulture in omike, torej racionalni, sega že v drugo *Kritiko* in v *Utemeljitev metafizičke nravi*, ko razlaga vlogo dobrodelnosti in ljubezni v morali: »Ljubezni iz nagnjenja namreč ni mogoče zapovedati, dobrodelnost iz dolžnosti, celo če nas k njej ne žene nobeno nagnjenje, da, celo če ji nasprotuje naraven in nepremagljiv odpor, pa je *praktična*, ne pa *patološka* ljubezen, ki je vsebovana v volji, ne pa nemara v težnji občutka ... (Kant, 2005: 15, 399). na nekaj podobnega naletimo tudi v drugi *Kritiki*: »Ljubezen do Boga kot nagnjenje (patološka) ljubezen pa ni možna: Bog namreč ni predmet čutov. Ljubezen do ljudi je sicer možna, vendar je ni mogoče zapovedati; kajti noben človek ni zmožen nekoga ljubiti zgolj na ukaz. To, kar je vsebovano v jedru vseh zakonov, je torej *praktična ljubezen*« (Kant, 2003: 148, 83). To razlikovanje bi Kant lahko uporabil v svojem odgovoru Schillerju. Moralna omejitev bi se tako nanašala na *patološka* nagnjenja, medtem ko bi se Kantovo vztrajanje na estetskem značaju vrline nanašala na *praktična* nagnjenja. Kant se je najbolj približal temu v predgovoru k *Metafizički nravnosti*: » Razmišljujoč človek, namreč, ko premaga spodbude k grehu in se zaveda, da je opravil svoje, pogosto grenko, dolžnost, se znajde v stanju miru duše in zadovoljstva, ki ga lahko imenujemo sreča, v katerem je vrлина svoje lastno plačilo« (Kant, 1914: 6: 504–505). Kant pripominja, da je ugodje, ki se mora zgoditi pred upoštevanjem zakonov, da bi lahko delovali skladno z zakoni, patološko, tisto, ki sledi zakonu, da bi ga potem občutili, pa sodi v moralni red. Če ne upoštevamo te razlike, če je eudaimonizem (načelo sreče) postavljeno kot temeljno načelo namesto elevtoronomije (načelo svobode notranje zakonodaje), je rezultat evtanazija vsakršne morale.

To, da bi se Kant utegnil sprijazniti oziroma dopustiti Schillerjevo »dolžnost iz nagnjenja«, kažejo njegova stališča iz *Metafizičke nravnosti*, kjer vedno bolj in bolj stopa v ospredje estetski značaj. Še posebej je to opazno v odlomkih, kjer razpravlja o »estetskih pred-pojmih« (razdelek z naslovom *Ästhetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüts für Pflichtbegriffe überhaupt*). To naj bi bile po Kantu take moralne kvalitete, za katere človek, ki jih nima, tudi nima nobene dolžnosti, da bi si jih pridobil. Mednje sodijo moralno občutje, vest, ljubezen do bližnjega in spoštovanje samega sebe, ki ne prinašajo s seboj nobene obveze. Te ne ležijo v temelju morale kot njeni objektivni pogoji, so zgolj subjektivni pogoji za dovzetnost za pojem dolžnosti. So

estetski in vnaprejšnji, vendar naravni položaji duha (predispozicije), da bi jih aficiral pojem dolžnosti. To so pojmi, ki so dejansko vmesni člen med čutnostjo in umom.

Kant tudi omenja estetski stroj, ki pa vendarle kaže tudi na moralni čut, zato estetika nravnosti ne more biti del metafizike, temveč je lahko zgolj njen subjektivni prikaz, kjer občutki, ki spremljajo prisilno moč moralnega zakona, dosežejo, da je njegovo učinkovanje otipljivo (na primer, gnus, grozo, ki naredijo moralni odpor čuten), da bi zgolj čutnemu vzdraženju pridobilo prednost.

Na pojem estetskega spet naletimo, ko Kant omenja so-veselje in sotrpjenje (*sympathia moralis*), ki sta sicer čutni občutji (zato oznaka estetski) ugajanja ali neugajanja ob stanju veselja ali trpljenja drugega (sočutje, soudeleženosť). Če to uporabljamo za promocijo dejavne dobrohotnosti, je to vendarle posebna, čeprav zgolj pogojna dolžnost pod imenom človečnosti (*humanitas*), pri čemer tu človeka ne obravnavamo zgolj kot umno bitje, temveč tudi kot žival, ki ji je dan um. Ta človečnost se lahko izkazuje v zmožnosti, da si delimo občutja drugega (*humanitas practica*) ali zgolj v dovzetnosti za skupna občutja veselja ali trpljenja (*humanitas aesthetica*).

Kaj je Kanta napeljalo na to, da je začel poudarjati estetski značaj? En odgovor bi lahko bil, da se je upognil pod težo Schillerjevih kritik, vendar je to le malo verjetno – indici za to so šibki oziroma bi lahko bili zgolj posredni. Tu bi pritrdil stališču Allisona, ki pravi, da zahteve moralnega dejanja vključujejo predvsem to, da agent kultivira vrlino, saj se lahko zgolj agent, ki razvija in krepi vrlino, lahko izogne skušnjavam, ki vzniknejo pri opravljanju moralnih dejanj (Glej Allison, 1990: 107–120). Kant je ugotovil, da je bistvena sestavina vrline njena estetska narava, saj mora agent čutiti notranje zadovoljstvo in ugajanje pri delovanju iz dolžnosti. Kanta je tudi očitno vrgel iz tira Schillerjev očitek meništva in asketizma, saj naj bi tako stališče impliciralo suženjski okvir za duha in sovražnost do moralnega duha. Askeza je nasprotovalo Kantovemu osrednjemu pojmu moralne avtonomije. V predavanjih, ki jih je zapisal Vigilantius, Kant izrecno zavrača kakršenkoli vpliv nagnjenj na moralno dejanje in pravi, da bi bilo pogubno in graje vredno, če bi človekovo moralno vrednost neposredno povezovali z njegovimi nagnjenji pri določanju njegovega obnašanja iz dolžnosti, kar naj bi po Kantovem prepričanju počel Schiller, ko zagovarja vrednost z ljubkostjo in trdi da bi bila kartezijska morala, ki hoče vzpostaviti temelje nekogaršnjega delovanja zgolj na strogem spoštovanju moralnega zakona, odbijajoča in groba. Vsa dejanja iz dolžnosti temeljijo na prisili

moralnega zakona, ki – če je v navzkrižju z vzgibom po prekoračenju – ta vzgib prisili, da se podredi zakonu. Kant sicer omeni, da je mogoče vrednost zakona pojmiti v njegovi subjektivni predstavi in da ima Schiller v tej meri prav, da taka vrednost leži v intelektualni naravi določitve dolžnosti, vendar pa doda, da moralni zakon tudi povzroči vrednost s samo prisilo, ki nas nanj priklene s poslušnostjo. Če bi bila ta prisila patološka ali fizična, bi vzbudila strah in hkratno zavračanje, vendar gre v tem primeru za moralno prisilo, kar pomeni, da naša odločenost, da se bomo pokorili dolžnosti, izvira iz svobodne volje (*spontanea determinatione mentis*), kar ne pomeni servilnega podrejanja. Vrlina se utemeljuje zgolj na spoštovanju, ki ga izkazujemo zakonu, zato je treba izrecno zavriniti *ethica laxa* – sem sodijo, na primer, dobri nameni, prednosti oziroma koristi dejanj ali všečni občutki –, s katero Kant označuje Schillerjev poskus uvedbe nagnjenj v odločanje o moralnem dejanju. In potem se Kant sklicuje na zadovoljstvo, saj lahko zgolj strogo upoštevanje zakona in to zgolj zaradi samega zakona, ponudi resnično zadovoljstvo (glej *Vigilantius*, 27: 623–624). Tako Kant v razpravo o moralnem zakonu s pojmom zadovoljstva uvede estetsko razsežnost. Ali kot to ugotavlja Beiser: »Ta pojem pomeni, je vztrajal [Kant], da moralni agent ni zgolj subjekt, temveč tudi tvorec zakona. Da bi se izognil temu zmotnemu razumevanju svoje teorije, je Kant začel poudarjati estetsko razsežnost moralnega življenja. Kajti pojma *moralnega ugajanja* in *moralnega občutja* poudarjata zadovoljstvo agenta pri prepoznavanju svojih lastnih moči moralne avtonomije: agent odkriva zadovoljstvo pri moralnem delovanju zato, ker je dosegel *samoobvladovanje* svojih nagnjenj in zato, ker je deloval v skladu s svojimi *samovsiljenimi* načeli. Spoštovanje zakona ne sestoji zgolj iz strahu in samoponižanja, ko zruši čutno željo, temveč tudi iz zadovoljstva in samodviga, ko agent ugotovi, da ima moč volje, da obvlada svoje želje in hoče zakon« (Beiser, 2005: 182). Temu Beiserjevemu komentarju je težko kaj dodati ob njegovi konciznosti s kupom upravičenih poant, ki zadenejo v samo srce Kantovih prepričanj glede morale, pa vendarle.

Beiser ugotavlja, da moralni agent čuti zadovoljstvo ob spoznanju, da je postal gospodar svojih čutnih nagnjenj in želja, da ogenj pekla čutnosti ne seže dlje od svojih lastnih meja in se njegovi plameni ne morejo polastiti področje uma (moralnega zakona); to preprečujejo agentova samo vsiljena načela. Zadnji stavek iz Beiserjevega navedka je dejansko analiza dvoslojne strukture pojma in občutja sublimnega in se popolnoma ujema z eno od različic definicije sublimnega iz *Kritike razsodne moči*: »*Sublimno* je to, kar ugaja neposredno s svojim upiranjem interesom čutov« (Kant, 1999: 108, 115). Občutje sublimnega je dvoslojno ali, bolje rečeno,

dvostopenjsko. Pogled na grozeče skalne previse, na s strelami preprejeno nevihtno nebo ali na silovito bruhaajoči vulkan, nas spravlja v grozo in strah, vendar vsa ta občutja izginejo, ko se prepričamo da vse to gledamo z varnega zavetja. Za te predmete rečemo, da so sublimni, ker v nas večajo moč duha preko običajnih meja in nam omogočijo, da v sebi odkrijemo neko čisto drugačno zmožnost za upiranje. Hkrati pa so ti naravni prizori za nas privlačni, ko smo v varnem zavetju. Ko se znebimo strahu, je neke težave konec in ob tem čutimo prijetno oziroma radostno olajšanje. Enako strukturo ima tudi spoštovanje; najprej strah, ko je onemogočeno čutno nagnjenje, potem pa samozadovoljstvo in samodvig moralnega agenta. Vendar pa ima dejanje moralno vrednost zgolj tedaj, ko je osvobojeno strahu. Sublimnost ni v tem, da smo podrejeni moralnemu zakonu; sublimnost neke osebe je v tem, da je glede na ta zakon hkrati zakonodajna in da mu je ravno in edino zato podrejena (glej Kant, 2005: 55, 440). Zanimivo dejstvo je, da Kant v *Utemeljitvi metafizičke nravi* z enako formulacijo opredeli tako sublimnost kot dostojanstvo človeštva in postavlja med njiju enačaj: »... [I]n dostojanstvo človeštva je ravno v njegovi sposobnosti, da je vobče zakonodajno, čeprav pod pogojem, da je prav tej zakonodaji hkrati tudi podvrženo« (Kant, 2005: 55, 440).

Sublimno kot zmožnost upiranja čutnosti je, kot smo že omenili, dvostopenjsko. Osnovna raven oziroma prva stopnja je silovit razburkan ocean, moralni zakon, ki poskuša potopiti vse objekte, ki se znajdejo v teh razburkanih valovih, to je nagnjenja in želje. Kot moralni agenti smo na tej osnovni ravni nenehno na preži in smo v skušnjavi pred vsemi tistimi čutnimi dejavniki, ki nameravajo spodkopati avtoriteto neomajnega moralnega zakona. Če v nas moralni zakon v tem boju ohrani svojo avtoriteto in prevlado neokrnjeno in nepoškodovano, čutimo nekakšno olajšanje in zadovoljstvo, da smo iz tega boja s čutnostjo izšli kot zmagovalci. Zadovoljni smo in čutimo ugodje, da smo na poti k moralnemu dejanju odpravili vse ovire in prepreke, ki bi nas mogle speljati na kriva pota v moralnem pogledu. To pa so že občutki, ki vzniknejo na meta-ravni (drugi stopnji) ob zavedanju, da smo bili kos vsem čutnim nadlogam. To ni zgolj občutek zadovoljstva ali ugajanje, temveč tudi nekakšnega ponosa, da nismo podlegli petju siren čutnosti. Naš duh je privzdignjen (*erhaben*) oziroma sublimen in izraža premoč, vzvišenost našega uma nad vsemi zvijačami čutnosti. Ljudje čutimo zadovoljstvo ob ugotovitvi, da smo pri svojih dejanjih ravnali prav in to dvigne in okrepi našega duha.

4 Schiller proti Kantu: etika vrlin proti deontološki etiki?

V razpravi *O milini in dostojanstvu* Schiller še vedno omenja neizprosno primež izpolnjevanja moralnega zakona, vendar hkrati tudi poudarja pomen razvite vrline, namreč, v kakšnih okoliščinah je mogoče imeti in razviti moralni značaj oziroma temperament. Kant vse do *Metafizike nravi*, znotraj katere najdemo tudi nauk o vrlini (*Tugendlehre*), ni imel kaj dosti povedati o vrlini. Treba pa je vedeti, da Kantova razprava *Metafizika nravi* izide leta 1797, torej štiri leta po Schillerjevi. Včasih preučevalec Kantovega in Schillerjevega dela dobi občutek, da je Schiller vselej hodil korak pred Kantom.

Glede na te podatke, se velja upravičeno vprašati, v kolikšni meri bi za Schillerjevo delo lahko rekli, da je v nekem smislu predhodnica današnje »etike vrlin«? Etika vrlin poudarja vrline, moralni značaj v primerjavi s pristopom, ki gradi na dolžnostih ali pravilih (deontologija) ali pristopom, ki postavlja v ospredje posledice dejanj (konsekvenencializem). Vrlina je takšna ali drugačna odlikujoča poteza človekovega značaja, je nekakšna dobro zasidrana človekova dispozicija, da čutimo, vrednotimo, si želimo, izbiramo, delujemo itn. na nek značilen način. Vrlino imajo v popolnosti zgolj redki ljudje, večina je prikrajšana za popolnost vrline in jo ima le v zmerni meri. Že Aristotel, etik vrline, je razlikoval med polno ali popolno vrlino in zmernostjo ali jakostjo volje. Popolnoma vrl človek, dela, kar mora brez boja z nasprotnimi željami ali nagnjenji, zmernež mora nadzirati željo ali skušnjavo, da bi deloval drugače. Še posebej občudovanja vredno je, ko zmernežu uspe ravnati prav, ko je to še posebej težko narediti. Recimo, da so okoliščine, v katerih agent deluje take, da je agent zelo reven in da opazi, kako je nekdo izgubil z denarjem nabasano denarnico. V tem primeru bo občudovanja vredno, če bo polno in nedotaknjeno denarnico vrnil lastniku, saj je to v njegovih okoliščinah zelo težko storiti. Vendar niso okoliščine tiste, ki otežujejo tako ravnanje, temveč njegova nepopolnost značaja.

Etika vrlin se odvrne od moralnih načel in zavrača prepričanje, da obstaja nekakšen nabor moralnih načel, ki so veljavna v vseh mogočih položajih. Na mesto teh stopijo vrline in ljudje določamo, kaj je prav in kaj ni glede na okoliščine in naše premisleke.

Večina Kantovih interpretov vztraja, da nikakršna nagnjenja, želje ali čustva ne morejo omajati in spodkopati neomajne in neomejene veljave moralnega zakona (kategoričnega imperativa). In vendar začne sam Kant v *Nauku o vrlini* razmišljati o tej neomajnosti in rahljati njegov jekleni prijem. Že na začetku omenjene razprave

nas Kant poučuje takole: »Toda tako kot mora tudi metafizika narave dati načela nanašanja tistih splošnih najvišjih načel narave na sploh na predmete izkustva, tako tudi metafizika nravnosti tega ne more biti odvezana in morali bomo pogosto vzeti za predmet posebno *naravo* človeka, ki je znana zgolj preko izkustva, da bi na njej *pokazali* posledice splošnih moralnih načel« (Kant, 1914: 6, 217).

Kant se očitno ne boji, da bi upoštevanje človekovih okoliščin lahko ogrozilo apriorno utemeljitev njegovega moralnega delovanja. Vir moralnosti je še vedno v umu, človek pa ostaja avtor svojih lastnih razlogov in dejanj. Sem samo eden od zakonodajalcev in drugi morajo sprejeti in delovati v skladu z maksimami hkrati z mano. Vsak zakonodajalec lahko deluje na podlagi razlogov, ki lahko postanejo univerzalni zakoni. Tisto, kar zna biti za nekoga mogoče presenetljivo, je, da je sam Kant dopuščal možnost antropološke razsežnosti kategoričnega imperativa, kar kajpada ne pomeni, da moramo iskati moralo v praksi; ne, morala ima vnaprej določeno, kaj je zanj pomembno in bistveno. Pa vendar, če je morala antropološki konstrukt, to hkrati pomeni, da mora upoštevati, da ima pred sabo končno racionalno bitje, ki se ob hkratnem zavedanju moralnega zakona kljub temu lahko odloči, da bo delovalo na podlagi svojih nagnjenj. Kategorični imperativ je umeščen v polje igre, v kateri sodelujejo igralci, krvavi pod kožo: »Človekova morala v svojih najvišji stopnji vendarle ne more biti nič več kot vrlina« (Kant, 1914: 6, 383).

In še: »Vrlina pa ni zgolj sposobnost, ki jo je mogoče razložiti in presoditi kot dolgotrajno, skozi vajo podedovano, navado moralno dobrih dejanj. Ker če vrlina ni učinek premišljenih, trdnih in vedno bolj prečiščenih načel, potem ni, kot vsak drugi mehanizem iz tehnično-praktičnega uma, bodisi pripravljena na vse primere bodisi ni zadostno zavarovana pred spremembo, ki jo lahko povzročijo nove skušnjave (Kant, 1914: 6, 384).

Kategorični imperativ je kajpada ukrojen tudi za to, ker človeška bitja lahko delujejo v nasprotju z moralnim zakonom. Kot taki potrebujemo nekakšno omejitev, ki je vsiljena naši volji in to naj bi bila tista ideja, ki stoji za kategoričnim imperativom. Vendar moramo pri tem upoštevati še nekaj – in to je zelo pomembno –, da bodo dolžnosti, ki izvirajo iz njega, kos našim posebnim okoliščinam: »... da smo naklonjeni prevari, da so naše želje lahko pretirane, da lastni interes lahko neustrezno odtehta skrb za drugega, da svojih ciljev ne moremo doseči sami, brez družbenega sodelovanja, in tudi, da imamo nekatere naravne moči in dovzetnosti, ki jih je mogoče kultivirati, da se soočijo s temi izzivi. Torej tako v goli pojem kategoričnega

imperativa kot v njegovo aplikacijo na sistem dolžnosti stopajo *aposteriorne* prvine, ki jih je mogoče nanesti na primer človeka» (Sherman, 1997: 131).

Krepko bi se kajpada motili, če bi prehitro sklepali, da je edina vloga vrline to, da karseda omeji oziroma prepreči uveljavljenje nagnjenj. Moč in prevlada volje, ki ima za vodilo moralni zakon se kaže, kot meni Kant tudi v tem, da ta volja tudi preoblikuje našo čutno naravo: volja preoblikuje našo animalično naravo, da se prilagodi moralnosti.

»Ko je o človeku nasploh (pravzaprav človeštvu) pripadajoči popolnosti rečeno, da je sama na sebi dolžnost, da se mu jo naredi za smoter, jo moramo postaviti v tisto, kar je lahko učinek njegovega dejanja, ne pa v tisto, kar je zgolj darilo, ki se mora zahvaliti naravi, saj sicer ne bi bila dolžnost. Torej ne more biti nič drugega kot *kultura* njegovih zmožnosti (ali naravnega stanja), v kateri je *razum* kot sposobnost pojmov, torej tudi tistih, ki se nanašajo na dolžnost, najvišji, hkrati pa tudi njegova *volja* (npravna miselnost), da se sploh izpolni vsaka dolžnost« (Kant, 1914: 386–387).

Kant torej zagovarja tako izpopolnjevanje svojih naravnih zmožnosti kot tudi moralne miselnosti oziroma drže.

Kar pa je še pomembneje, Kantovo stališče iz *Metafizike npravnosti* je zelo podobno, če že ne istovetno, s Schillerjevim iz *O milini in dostojanstvu*, kjer se zdi, da Schiller zagovarja etiko vrlin. Še posebej se to kaže v naslednjem zapisu: »Človek mi ne vzbuja dobre predstave o sebi, če sme tako malo zaupati glasu gona, da ga je prisiljen vsakič najprej izprašati pred načelom morale; prej bi ga spoštovali, če se gonu zaupa z določeno gotovostjo, brez nevarnosti, da bi ga ta zapeljal« (Schiller, 2005: 36). To pa je kajpada premajhno in preozko oporišče za sklepanje, da Schiller daje prednost vrlini moralnim načelom. Saj v nadaljevanju tega odlomka govori o ujemanju teh dveh načel, kar priča o dovršeni človeškosti. Schiller še vedno daje prednost moralnemu načelu, saj edino to lahko nastopa v vlogi zakonodajalca, medtem ko ima vrlina bolj nalogo, da to načelo udejanja. Nasprotno, Schiller celo svari pred tem, da bi goni in sentimenti prevzeli vlogo in naloge moralnih načel. S poudarjanjem zaupanja do gonov in občutij skuša povedati predvsem to, da so ta dovolj zanesljiva, da lahko udejanjajo zakone, ki jih predpisuje zgolj um.

Zdi se, da je bil Schiller tudi tukaj korak pred Kantom, in je Kant potreboval nekaj let, da je prišel do skoraj istovetnega stališča.

Literatura

- Allison, Henry E. (1990). *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baxley, Margaret Anne (2010). *Kant's Theory of Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beiser, Frederick (2005). *Schiller as Philosopher*. Oxford: Oxford University Press.
- Guyer, Paul (1993). *Kant and Experience of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2013). *Oris filozofije pravice*. Ljubljana: Krtina.
- Kant, Immanuel (1914). *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 6, Erste Abteilung: Werke, Sechster Band. Berlin: Druck und Verlag Georg Reimer.
- Kant, Immanuel (1975). *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von d. Akad. d. Wiss. d. DDR, Bd. 27 – Abt. 4, Vorlesungen, hrsg. von d. Akad. d. Wiss. zu Göttingen; Bd. 4, Vorlesungen über Moralphilosophie, Bd. 27, Zweite Hälfte, Erster Teil. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kant, Immanuel (1999). *Kritika razsodne moči*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Kant, Immanuel (2003). *Kritika praktičnega uma*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Kant, Immanuel (2005). *Utemeljitev metafizike pravi*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Kant, Immanuel: *Religija v mejah čistega uma*. *Problemi Razprave* 1/1991, str. 75–96).
- Schiller, Friedrich (1971). *Kallias : oder Über die Schönheit. Über Anmut und Würde*. Stuttgart: Reclam.
- Schiller, Friedrich (2005). *Spisi o etiki in estetiki*. Ljubljana: Krtina.
- Sherman, Nancy (1997). *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press.