

K SCHILLEROVMU POJMU PRÍRODY

OLIVER BAKOŠ, Katedra estetiky FFUK, Bratislava

BAKOŠ, O.: Schiller's Conception of Nature.
FILOZOFIA 52, 1997, No. 4, p. 217

The paper focuses on Schiller's articulation of the notion of nature inspired by his attempts to reconsider Kant's understanding of human product. Schiller himself paid attention especially to the imitation of a natural object - it is the identification of the former that makes the registration of the historical change of the subject possible. The concept of imitation offers also a new understanding of nature requiring a transcendental approach to it as a whole. The concept of nature splits then into two concepts - the concept of "real nature" on one hand and the concept of "true nature" on the other. On Schiller's view the return to the original, e. g. ancient Greek standpoint identifying nature with world is no more possible.

Jedným z hlavných problémov, ku ktorému sa Schiller v diele *O naivnom a sentimentálnom básnictve* neustále vracia a od ktorého sa znovu a znovu vydáva k ďalším objavom, je *príroda*. Schiller ako prvý z Kantových nasledovníkov pochopil, že bežný a pôvodný intelektuálny vzťah k prírode či odkaz na "ideály" či posolstvá "ukryté" alebo "obsiahnuté" v prírode už nemožno presvedčivo formulovať mimo rámca transcendentálneho idealizmu. Nemohol prehliadnuť, že v novom Kantovom stanovisku príroda začala vystupovať v inšpiratívnej forme, v novej podobe, ktorá sa pre myšlienkový svet javila opäť ako prioritná. Kant vo vzťahu k *prírode* ako prvý poukázal na význam, aký má pre pochopenie jej samej existencie "ľudského" sveta, v mnohých smeroch odlišného od prírody. Až týmto zásadným stanoviskom voči prírode a aj v opozícii voči jej pôvodnému chápaniu vznikol nový referenčný systém, ktorý uprostred množstva tradičných, a najmä roztrieštených a konfúzných pojmov toho, čo sa pod pojem "prírody" vôbec zmestilo, ponúkol odrazu opäť možnosť jej permanentného "znovuobjavovania".

Pojem "prírody" prestal byť v dôsledku Kantovej koncepcie identický s pojmom "skutočnosti", prestal vyjadrovať *celok* skutočnosti, zobrazený v intuitívne akceptovanom pojme *celku* sveta. Ak napríklad dnes hovoríme, že Gréci koncipovali svoju teóriu tak, že stáli bezprostredne zoči voči FYZIS, hovoríme a myslíme tým zároveň, či už vedome, alebo intuitívne to, že stáli pred problémom celku (neznámeho) sveta. Z nového stanoviska, ktoré predostrela Kantova koncepcia, však vyplynulo, že existuje celý rad vecí, ktoré do prírody "nepatria" a ktoré sa do nej "dostávajú" iba vtedy, keď sa príroda opätovne identifikuje s týmto pôvodným antickým stanoviskom, ktoré si to, čo je a čo je preto *všetkým*, trúfa pochopiť pod jedným pojmom *prírody*. Antické stanovisko je prirodzené, preto bude vždy lákavé. Neodpovedá však práve na tie otázky, ktoré sú pre transcendentalizmus najdôležitejšie. Práve z predpokladu či faktu, že svet *je*, vieme o ňom iba málo, práve toľko, koľko oné pôvodné abstraktné stanovisko ponúka. Z toho,

že svet je, a navyše ani z toho, že jeho bytie sa stáva problémom, nevyplýva nič, čo by sme mohli vysloviť o jeho povahe. Je zrejme, že tento priestor práve preto môže byť rovnako predmetom prázdnej rozumovej hry, ako aj nespočetného množstva ilúzií.

Schiller však hneď na začiatku upozornil, že dôsledné akceptovanie Kantovho prístupu,¹ by umožnilo vysvetliť nový pohľad na prírodu a novú výpoveď o prírode: "Pokiaľ viem, prvý začal o tomto jave uvažovať Kant: uvádza, že keby sme počuli spev škovránka napodobnený až ako dokonalý klam a keby sme dojatí podľahli tomuto klamu, celá naša radosť by zmizla narušením tejto ilúzie." ([2], 151). Príkladom, ktorý umožnil ilustrovať tento nový pohľad, bol zdanlivo bezvýznamný predmet, zvláštny ľudský výtvor, *imitácia* prírodného predmetu. Bol to (iste nie náhodou) predmet, ktorý celé veky slúžil teórii práve v opačnom zmysle (vystupoval totiž skôr ako dôkaz) a na základe svojej iluzívnej dokonalosti či podľa presnosti kópie aj ako objektívne preukázateľný "stupeň" toho, do akej miery poznanie *adekvátne* vystihlo prírodu. Na pôde transcendentalizmu sa táto pôvodne jednoznačná situácia skomplikovala a do popredia mohol vystúpiť opačný aspekt, v ktorom sa príroda práve vďaka existencii a akceptovaniu *imitácie* práve ako *imitácie* mohla prejaviť vo svojej dovtedy nepochopiteľnej a nereflektovateľnej *čistej forme*. Schiller nepochybne upozornil na hlboký *teoretický* význam tohto Kantovho odhalenia. Kant sproblematizoval *imitáciu* prírody v jej ontologickej (a neskôr i v axiologickej) rovine, ale inak ako Platón, ktorý *imitáciu* poňal jednoducho ako vec, ktorá *nejestvuje*. V tejto súvislosti by sme mali podotknúť, že ani to nikdy nebolo celkom plytké stanovisko, ak uvážime, že *imitácia* napríklad nikdy *nie je* tým, čoho je *imitáciou*. Kantove stanovisko sa od Platónovho líšilo. Napríklad v tom, že Platón programovo eliminoval *imitáciu* ako *teoretický* problém, prípadne ten jeho aspekt, v ktorom sa akékoľvek bytie skutočnej (zmyslovej) veci prejavuje iba v jeho mimetickej podobe (ako kópia idey). Ak všetka (zmyslová) realita, ako predpokladal, má iba nepravé bytie, potom jeho *imitácia* existuje iba tak, že (ním) *nie je* (podobne ako obraz v zrkadle). Nestáva sa na rozdiel od nepravého bytia pravým bytím, stáva sa "nebytím". Domýšľaním týchto súvislostí problém takpovediac postupne strácal zo zreteľa. Kant ho naopak kladol priamo do centra pozornosti. Obaja mu pritom rozumeli zdanlivo rovnako. *Imitácia* je predmet, ktorý sa síce úprimne *chce* tváriť ako "prírodný predmet", ktorý však takýmto predmetom nie je. Ak *imitácia* náhle (napríklad pre *teoretickú* reflexiu) nie je tým, čím má byť a čím chce byť, t.j. "nie je" prírodným predmetom, potom z toho nepochybne vyplýva, že dokážeme rozoznať "*imitáciu*" práve ako *imitáciu*, t.j. spoznať ju predovšetkým ako *neprírodný* predmet. Vytváranie *imitácie* nie je "reprodukciou prírody" - to v podstate tvrdí i Platón a v tomto zmysle je jeho koncepcia konzistentná. *Imitácia* alebo je *imitáciou* idey, alebo "nie je". Kant tomu však naproti zdôrazňuje, že ak vieme identifikovať *imitáciu* v spomenutom zmysle, t.j. práve ako *imitáciu*, potom dôsledky tohto faktu musia mať pre nás bytostný význam. Ak priznávame, že *imitáciu* poznáme, vyplýva z toho, že chápeme a akceptujeme *rozdiel* medzi prírodným a neprírodným predmetom. Predmet *imitujúci* prírodu existuje teda iba tak, že **nie je** prírodou. Platónov záver z *nebytia*

¹ Schiller sa odvoláva na kapitolu v Kantovej *Kritike súdnosti*, ktorá sa zaoberá intelektuálnym záujmom o krásno. Ide teda o § 42 *Kritiky súdnosti* ([1], 119).

takéhoto predmetu, ktorý práve preto nemusí byť ani významným predmetom reflexie, Kant nechce akceptovať. Naopak priamo smeruje k tomu, čo je na tomto fakte mysliteľsky trýznivé, t.j. k ontologickému potvrdeniu pôvodného *nebytia*, t.j. k existencii niečoho, čo paradoxne existuje v samotnej prírode *mimo nej* a čo možno *paradoxne* akceptovať iba vďaka jej bytiu. Imitácia existuje a aj napriek svojej efemérnej obsahovej úbohosti, aj napriek zanedbateľnej hodnote má pre človeka ten najhlbší význam v onom nekonečnom odkaze na pôvodné bytie. Imitácia preto nie je vyjadrením prírody, nie je v konečnom dôsledku ani poznaním prírody, ale hlbšie poukazuje na jeho význam a zmysel.

Prírodný predmet je podľa zásad transcendentálnej apercepcie daný iba ako jav, ktorý s "vecou osebe" korešponduje veľmi sprostredkovane - jav nie je vyjadrením celku veci. Samotný fakt existencie imitácie, ktorú vieme ako imitáciu pochopiť, nám však prezrádza, že existuje moment, v ktorom do noumenality vecí, teda vlastne do spôsobu existencie *vecí osebe* môžeme za určitých okolností preniknúť a môžeme o ňom aj hovoriť. Vieme, že medzi vecami už v noumenálnej sfére musí prebiehať hranica, ktorá ich delí na prírodné a neprírodné. Ak sme rozdiel imitácie a prírodného predmetu schopní vôbec vnímať ako problém, vypovedá to v dôležitých súvislostiach priamo o nás. To je pôvodný Schillerov dodatok ku grandióznej Kantovej myšlienke: iba ak imitáciu spoznáme ako *imitáciu* (a nikdy nie bez toho), môžeme aj prírodný predmet identifikovať práve ako prírodný predmet, môžeme mať istotu, že sa v chápaní týchto súvislostí nemýlime.

Akceptovanie rozdielu medzi prírodným predmetom a umelým výtvorom Schiller interpretoval ako fakt, ktorý môže byť subjektu daný iba sprostredkovane, iba na základe **historického** vývoja. Tento rozdiel bol potom východiskovým princípom toho, čo by sme tu obrazne mohli nazvať Schillerovou "fenomenológiou ducha". Schiller sa snažil vysvetliť, prečo už skôr, napríklad v antickom Grécku tento problém nemohol existovať v polohe významnejšieho myšlienkového podnetu. Podľa jeho názoru v pred-sokratickom období rozdiel medzi predmetmi prírody a praktickými produktami nebol evidovaný ani bežnou, ani teoretickou skúsenosťou. Neznamenalo to podľa neho, že by rozdiel už vtedy neexistoval, bol však pre ľudstvo *nezaujímavý*. Antika mu nevenovala pozornosť, lebo človeka a prírodu chápala na základe hlbokého presvedčenia o *antropomorfnosti* celej prírody, ktoré dopĺňala a sprevádzala presvedčením o prírodnosti človeka ako určité nediferencované "kontinuum". Problém preto nereflektovala ani teória, ale napríklad ani umenie. Vedomie jednoty prírody a človeka neumožňovalo tento rozdiel identifikovať, ľudský svet a prírodný svet akoby spĺývali. Antický básnik sa v tomto období ešte prirodzene, a nie programovo "prenášal ponad prírodu". Jeho primárny záujem smeroval výhradne k človeku, k jeho daniu a konaniu, smeroval jednoznačne k tej oblasti ľudského sveta, ktorú mohol pochopiť iba ako prirodzené pokračovanie prírodného diania. Na základe toho antický umelec prejavoval zvláštnu ľahostajnosť voči celému *predmetnému* svetu ako takému - teda rovnako voči prírode i voči sfére umelých produktov. Svedčí o tom, podľa Schillera už umelecký "opis" predmetov, ktorý dodnes pociťujeme ako "chladný", ako emotívne nepríznakový. Prírodné predmety i ľudské produkty v danom období nevystupovali v takom vzájomnom vzťahu, ktorého význam z hľadiska umeleckej kultúry by sa dal interpretovať ako

relevantný. Tento postoj človeka k prírode a k svetu možno charakterizovať Schillerovými slovami ako *detstvo ľudstva*, jeho nositeľom bol *prírodný človek*.

Neskorší postoj už v sebe zahŕňal predstavu odlišnosti prírodnej a ľudskej sféry, evidoval existenciu morálnej oblasti, i keď ju považoval za komponent prírodného sveta. Jej dôkazom bol záujem o *celok* predmetu, ktorý presahoval čisto prírodný záujem o predmet. Naopak prírodný záujem mohol z predmetu akceptovať iba (užitočnú) časť. Neužitočný predmet a "neužitočné" aspekty predmetu jednoducho neexistovali (ako predmet záujmu alebo vedomia prírodného človeka). Snáď i preto *naivný básnik* ešte nedokázal pochopiť svoju vlastnú situáciu a reflektovať faktické prerušenie prirodzeného vzťahu k prírode *ako podstatné a zmysluplné*. Mohol ho pochopiť až neskôr, v polohe *sentimentu*, t.j. zo stanoviska, implicitne bližšieho súčasnosti. Schiller v tejto súvislosti veľmi dôsledne a opakovane upozorňoval na rozdiel medzi *naivným* a *detským*, ktorý je dôležitý, i keď naivné navonok tvorí iba formálny sprostredkujúci článok prírodného a kultúrneho človeka, a na zmenu jeho vzťahu k prírode. Napriek určitej nepopierateľnej podobnosti nikdy, ani v antike nebolo *detské a naivné* totožné, a preto ho tak nemožno chápať ani v súčasnosti: "*Naivno je detskosť tam, kde ju už viac neočakávame, a preto nemôže byť v rigoróznom zmysle pripisovaná detstvu.*" ([2], 155).

Človek mohol na svet v tomto počiatočnom období vývoja ľudstva nazerať ešte v jeho *pôvodnej* forme ako na určitú "úlohu" človeka, úlohu ľudského rozumu, ale ešte nie ako "ideál". Svet bol daný iba ako *možnosť*, ako základ, ako potencialita "budúcej ideality". *Idealitu* príroda síce poskytovala, ale iba v jej možnosti, t.j. zatiaľ vo forme nerozvinutej vedomím. *Detstvo* je preto pre Schillera rovnako hlboký ako významný odkaz - *detstvo* je (neskôr v dospelosti) tým, s čím podstatne a bytostne stále súvisíme, čím však už napriek tejto súvislosti jednoducho *nie sme*. *Detstvo* je "príroda", ale zároveň, a to je dôležitejšie, je i stavom ľudskej kultúry, ktorý síce iba svojimi *možnosťami* (ale v tomto zmysle naozaj) "prekonáva" neskorší dospelý vek, a preto je jeho hodnota principiálne nezastupiteľná. Podľa Schillera totiž všetko, čím je ľudstvo dnes, muselo byť obsiahnuté v tomto detstve ľudstva ako *možnosť*. *Detstvo* ľudstva práve ako *detstvo* je základným kameňom a predpokladom každej *kontinuity*, každej afinity s dneškom, ale aj východiskom pri určovaní *rozdielu* medzi možným a skutočným, pôvodným a dnešným. U Schillera to iste možno chápať ako nesmierne významný krok - veď umožnil určiť rozdiel medzi prírodou a človekom nielen vo vzťahu k predmetu, ale aj ako rozdiel v samotnej subjektívnej sfére, ako rozdiel medzi prírodným a kultúrnym človekom. Moment prechodu je vyjadrený práve prostredníctvom *naivity*, ktorá s prírodným človekom "už" nie je identická, ale je mu určite bližšia ako poloha *sentimentu*. Je to predstava potenciálnych stupňov vo vývine človeka alebo, ak chceme, prechodu a premeny čistej prírody na človeka, premeny inštinktu na vedomý úmysel, ktorá sa prejavuje i v predmetnej sfére. Význam tohto kroku podstatne mohla doceniť až filozofia 19. a 20. storočia.

"Detstvo" (ľudstva) Schiller charakterizoval nepriamo a navyše aj veľmi pozoruhodne - na základe neprítomnosti *ideálu*, teda ako (historický) stav ľudstva, v ktorom ideál (predbežne) neexistuje. Neprítomnosť ideálu sa prejavuje v koexistencii človeka a prírody, v ich vzájomnom prepojení, v akomsi "kruhu", v ktorom "prírodnosť"

prírody harmonicky dopĺňa nepochybne pôvodná prírodnosť človeka. Iba v tomto stave alebo na tomto stupni môže byť človek (absolútne) dokonalý, lebo nemá nijakú možnosť vystúpiť z neho. Možnosti človeka sú (absolútne) *ohraničené*, preto aj realizácia *všetkých* ľudských schopností môže byť úplná (*absolútna*). Prírodu v tomto stave ľudstva Schiller charakterizuje ako *ľudskú prírodu* a vykresľuje ju analogickými pojmami ako napríklad *detstvo*, *praveký svet*, ale napríklad aj čisto ilustratívne a metaforicky, napríklad ako *mravnosť vidieckeho ľudu* a pod. Prekročenie hraníc tohto uzavretého kruhu *prírodnosti* umožňuje až ideál, až napredovanie a smerovanie k tomu, čo, aj keď je azda ešte stále "prírodené", principiálne už predsa *prekračuje* prírodu. *Ideál* nikdy nie je prírodným výtvorom a až jeho existencia preukázateľne vymaňuje človeka z prírodného stavu. Keď človek opúšťa prírodený alebo prírodný stav, znamená to prechod do *iného*, nasledujúceho a v mnohom protikladného, ale nech to už chápeme akokoľvek, predovšetkým do *neprírodného* stavu, ktorý Schiller určuje ako stav *kultúry*. Neprírodnosť určite nie je pôvodná, je však existenčne dôležitá, lebo, ako sme uviedli, predstavuje človeka, ktorý sa *vymanil* z prírodného stavu. *Neprírodnosť* je spôsob, akým človek kráča od prírodného človeka k ľudskému (kultúrnemu) človeku. Neprírodnosť preto u Schillera neznamenaá bezprostredné moralizátorské obvinenie, je to skôr pokus o určenie spôsobu, ktorým *ľudský* človek *prekračuje* prírodného človeka. Obaja sú nám svojím spôsobom blízki, ale obaja sa od nás aj líšia, obaja sa nám podobajú a ak sa môžeme obrazne vyjadriť, obaja v nás doteraz a paralelne prebývajú.

Na rozdiel od "detstva" ľudstva v súčasnosti, t.j. v rozvinutej kultúre a civilizácii sú naše ideály už "skutočné". To znamená, že už existujú, že ich už "máme", kým predtým sme ich nemali. Sú v tomto zmysle vypracované, sú už vytvorené, a preto (svojím spôsobom) akoby "ukončené" či zavŕšené - nemôžeme byť bez nich sami sebou, existujeme prostredníctvom nich a aj vďaka nim. Už nepracujeme na tom, aby sme ich *vytvorili* či ešte iba získali (t.j. aby sme prekonávali ich *možnosť* smerom k ich *skutočnosti*). Snažíme sa skôr o to, aby sme sa prostredníctvom týchto *ideálov* vrátili tam, "odkiaľ sme vyšli". Nie je to však návrat k pôvodnému "prírodnému stavu" človeka a nie je to ani návrat do "detstva", veď taký návrat nie je jednoducho možný. Schiller to vyjadruje veľmi emotívne, ale dostatočne jasne: "Taká príroda, ktorú závidíš nerozumovému bytiu, nie je hodna nijakej úcty, nijakej túžby. Ty stojíš nad ňou, ty vždy musíš stáť nad ňou. Na poslednej priečke rebríka, po ktorom si vyšiel nahor, nezostáva ti už teraz nijaká iná voľba, alebo sa so slobodnou vôľou a vedomím chopíš zákona, alebo padneš do bezodnej hĺbky." ([2], 162). Ide o to, aby sme sa vrátili (prípadne neustále *vracali*) k *prírode*, napriek tomu, že myšlienka prírody už nevyjadruje celok sveta, a napriek tomu, že my už ňou celkom nie sme. Tým je zároveň tento "návrat" podstatne determinovaný. V tejto súvislosti treba pripomenúť, že rozpad tohto "celku" bol určený v predmetnej sfére (napríklad identifikáciou imitácie), mal teda objektívny predmetný i historický korelát. Príroda *dnes* nie je "taká istá" ako v minulosti, i keď je to nepochybne tá istá príroda. Isté je však, a to bol závažný Schillerov záver, že premena prebehla v nás, nie v prírode.

Práve preto pojem *príroda* nechápeme tak isto ako predtým. Príroda pre nás môže vystupovať už iba ako *idea* a tento rozdiel je podstatný. Príroda, interpretovateľná už iba ako *idea prírody*, prezrádza, že príroda stratila svoju pra-pôvodnú identitu sama so

sebou, t.j. nie je už viac identická so "skutočnou" prírodou. Naopak "skutočnosť", ako sme už povedali, to nie je už iba príroda. (Pojem skutočnosti je teda širší ako bol pôvodne, keď bol jednoznačne identický s prírodou; do "skutočnosti" napríklad zahrňame aj umelé produkty, imitáciu a pod., ktoré už do prírody zahrňať nemôžeme). Na základe (existencie) **idey prírody** - a pretože vôbec vznikla táto idea, pretože ju máme, pretože sme nútení ju formulovať, atď. - sme zároveň **my** (ľudia) nielen stratili svoju pôvodnú identitu so (skutočnou) prírodou, ale táto strata musí nevyhnutne predstavovať vedomú polohu. Príroda, aj keď predpokladáme, že ona sama sa od čias starých Grékov ani veľmi nezmenila, nás fascinuje vo svojej pôvodnosti práve z hľadiska historického odstupu, v ktorom prebiehala a prebehla zmena v *človeku*, t.j. zmena v nás. Na prírodu preto hľadáme s obdivom práve v tých momentoch, v ktorých sme si ju predtým nevšimli. Objavujeme ju predovšetkým v jej klude, v jej jednote a celku, v jej fascinujúcom nedeliteľnom bytí, v jej imanentnej tichej a nevtieravej permanentnej existencii. Príroda až vďaka momentu svojej *ideality* vystupuje pre nás v majestátnom jestvovaní, v podobe jej večného bytia. Bez spomenutej **idey** (idey prírody) by však takýto postoj ku "skutočnosti", teda ku skutočnosti, ktorá v sebe obsahuje na rozdiel od minulých čias "aj prírodu", t.j. prírodu okrem niečoho iného a *neprirodného*, nebol mysliteľný ani možný.

Žiada sa tu poznamenať, aby sme sa vyhli nedorozumeniu, že *príroda* a *idea prírody* nie je to isté. Idea prírody je polohou vedomia, v ktorej je príroda daná výlučne vedomiu, a jej súvislosť so skutočnou prírodou, napríklad s tou, ktorá je dostupná pre zmysly, je preto vždy sprostredkovaná. Schiller akoby chcel zdôrazniť, že zmysly, ktoré nám sprístupňujú *skutočnú* prírodu, nám nemôžu nikdy podať a sprístupniť *pravú* prírodu, preto "pravá príroda" a "skutočná príroda" sú najdôležitejšie referenčné pojmy. "Pravá príroda" nie je nikdy bezprostrednou danosťou, je preto pochopiteľná iba ako dôsledok pohybu vedomia, a to vedomia, ktoré sa vypracovalo na úroveň, kedy dokáže odlíšiť prírodný predmet od umelého výtvoru.

Idea prírody teda nevzniká samovoľne a kedykoľvek, možno ju formulovať až v tých fázach existencie ľudstva, kedy možno predpokladať, že predmet môže byť vedomiu **daný** ako predmet, a preto človek už môže k nemu zaujímať ľudské postoje a vzťahy, pričom za *ľudské* možno v tomto zmysle považovať iba tie, ktoré sú podmienené vývinom kultúry.

V pravom slova zmysle je tento predmet *ľudským* predmetom až v momente, kedy možno hovoriť o estetickom vzťahu človeka k predmetu, teda o takom vzťahu, v ktorom človek necháva predmet jestvovať sám osebe, neakcentuje vzťahy a vlastnosti vecí, ktoré sú pre nás užitočné. Predmet sa teda od parciálnosti nášho záujmu o predmet posúva k pochopeniu a akceptovaniu *celku* jeho vlastností a vzťahov, v ktorých je osebe i pre nás. Je to nesmiernie dôležitý moment aj z opačného hľadiska: tento moment je totiž aj momentom, v ktorom môžeme začať hovoriť o človeku ako *ne-prirodnej* bytosti, teda bytosti, ktorá má možnosť vystúpiť z čisto prírodných vzťahov do sféry kultúry.

Schillerov motív večného *návratu k prírode* práve preto nie je v žiadnom prípade prostoduchým motívom návratu k pôvodnej forme, v akej nám kedysi bola príroda daná - nie je iba básnickým nárekom nad akousi stratenou matkou prírodou. Príroda, najmä jej znovuobjavenie, teda návrat k prírode, ktorý má na mysli, vystupuje znovu

ako veľká úloha pre celé ľudstvo, ktorej sa možno zmocniť až vďaka *ľudskej* forme a povahe nášho bytia.

Kantove rozlíšenie prírodného a ľudského produktu Schiller veľmi citlivo interpretoval ako jeden z podstatných kultúrnych motívov moderného človeka. "Návrat", príklon k prírode, záujem o prírodu, o ktorom hovoril Kant, presahuje už v Kantovom koncepte hranice čistej estetickej aktivity, je nevyhnutne spojený s *intelektuálnym* záujmom. Schiller tieto Kantove názory opakuje a aj prehľbuje - prístup k prírode sa nedá (v kultúrnom a vyspelom ľudstve) už nikdy vysvetliť jednoznačne iba ako bezprostredný estetický fakt, ani ako akýsi neskorší dôsledok, ani ako nostalgia vyplývajúca z pôvodného prirodzeného stavu a zo všetkých jeho nepopierateľných výhod. To znamená, že práve táto pôvodne Kantom určená hranica prírody a slobody je dynamickým producentom zásadných určení a rozdielov, najmä tých, ktoré sa týkajú bytostných určení (súčasného) človeka. Je to (dnes) esenciálna poloha ľudského spôsobu bytia. V tom je možno aj jedno z najhlbších mysliteľských posolstiev, ktoré sprostredkovane odovzdáva 18. storočie tomu nášmu.

LITERATÚRA

- [1] KANT, I.: Kritika súdnosti. Praha 1975.
- [2] SCHILLER, F.: O naivnej a sentimentálnej poézii. In. Schiller, F.: Estetické úvahy o umení. Vyd. Bratislava, Tatran 1985.

Doc. PhDr. Oliver Bakoš, CSc.
Katedra estetiky FFUK
Gondova 2
818 01 Bratislava
SR