

Igor Cvejić
Institut za filozofiju i društvenu teoriju
Univerzitet u Beogradu

Svrhovitost, harmonija, *sensus communis* i orijentacija

Apstrakt: Prvi deo rada sadrži pokušaj analize Kantovih pojmova svrhovitosti i harmonije i, u izvesnom smislu, njihovog međusobnog odnosa, kao i odnosa sa osećanjem zadovoljstva. Toj analizi će se pristupiti uz osvrt na Šaftsberijev uvid u, danas tako nazvane, „second order affections“, i njihov značaj u društveno-političkoj filozofiji. Zaključno će se ovaj prvi deo rada baviti Kantovim shvatanjem *sensus communis*-a, i pokušati da ukaže na neke njegove specifičnosti, koje omogućuju da se o njemu ne govori kao o empirijskom faktu. Drugi deo rada pokušaće da ukaže na položaj *sensus communis*-a u Kantovoj političkoj filozofiji i situaciji, i neke implikacije koje bi se iz toga mogle izvesti.

Ključne reči: *sensus communis*, ukus, svrhovitost, harmonija, orijentacija.

34

Najpre ću navesti tri razloga izbora pomenutih termina kao teme ovog rada.

Prvi razlog je jedan slučajni uvid na koji sam naišao baveći se Kantovom kritikom moći suđenja; preciznije, čitajući Kasirerov (Ernst Cassirer) dodatak izdanju Kantovih sabranih dela pod naslovom *Kant: život i učenje*. Svega nekoliko rečenica ukazivalo je na taj uvid. Radilo se o prostom jezičkom poreklu reči *Zweckmäßigkeit* (svrhovitost) u nemačkom akademskom jeziku tog doba. Glavna upotreba ovog termina je bila da se sa latinskog jezika u Lajbnicovoj filozofiji prevede termin *Harmonia* (Kasirer 2006: 289). *Harmonia* je termin grčkog porekla i može da znači: skladnost delova i celine, skladnost univerzuma uopšte ili sporazum. U istoriji zapadne metafizike ova dva pojma skladnosti i svrhovitosti padaju ujedno, dakle harmonično stanje nečega i to da ono mora biti dizajnirano po nekoj svrsi. Jednu od prvih kritika ovakvog stanovišta možemo naći implicitno kod Hjuma (David Hume), koji pokušava da raskrsti sa pojmom uzročnosti, zatim eksplicitno u Ničeovim (Friedrich Nietzsche) fragmentima (Niče 2003: 226), koji ovo stanovište i eksplicitno izoluje i naglašava, i konačno kod Hajdegera (Martin Heidegger) koji ovo označava kao proizvođačku paradigmu shvatanja stvari (Hajdeger 2009: 27). Kant već na određeni način odstupa od ove paradigme kada uvodi pojam „svrhovitosti bez svrhe“ ostavljajući prostor da se neka stvar ne prosuđuje prema svrsi, međutim opet ostaje pri stanovištu da se svaka stvar mora prosuđivati kao da ima svrhu.

Posebno me je zaintrigiralo to što se reč *harmonia* nalazi u upotrebi Lorda Šaftsberija (Shaftesbury), čija je teorija *sensus communis*-a, pre svega kao moralnog osećanja, ali i ukusa, imala jasne političke implikacije.

Iz ovog uvida proistekla su dva moja „nova čitanja *Kritike moći suđenja*“: prvo pitanje koje određuje način čitanja bilo je šta se u *Kritici* menja ukoliko ova dva bitna pojma povežemo i ne posmatramo kao dva potpuno odvojena; drugo je da li kritika pokušava da odgovori na iste probleme na koje je Šaftsberi pokušao da odgovori, i ako da, u kom smislu?

Ovo drugo pitanje, da li *Kritika moći suđenja* odgovara na iste probleme na koje je Šaftsberi odgovarao, impliciralo je i drugi motiv mog pristupa, koji je više društveno-političke prirode. Istorijski i teorijski događaji koji prethode Šaftsberijevom radu su revolucija u Engleskoj i Hobsovo „zasnivanje“ socijalne nauke. Kao što je poznato, Hobs (Thomas Hobbes) je svojom teorijom želeo da stane na stranu monarhije u trenutku revolucije, u skladu sa čim vidimo da je njegova socijalna nauka zasnovana tako da je nužno dati najveću moć (*common power*) državi, čudovišnom Levijatanu. Stav „vigovaca“ (Whigs) (liberalne partija velikih posjednika koja je bila osnova revolucionarnih snaga) u odnosu na Hobsa bio je isprva veoma negativan s obzirom da je to bila jedna od najoštrijih kritika revolucije. Međutim, kako je Hobs bio suviše aktuelan, shvatili su da se ideološka borba¹ morala voditi na njegovom tlu, odnosno novom interpretacijom pojmova prirodnog stanja i društvenog ugovora. U to vreme „vigovci“ daju čitavu seriju različitih interpretacija ovih pojmova. Pobedila je čuvena Lokova interpretacija (John Locke). Za Loka, prirodno stanje nije više kao kod Hobsa „rat svih protiv svih“, već jedno stanje u koje već podrazumeva privatnu svojinu i prirodne zakone razuma, a država više nije paternalistička vladavina, već „sudija“ sa ograničenim pravima koji razrešava sporove koji su nastali sticajem okolnosti. Šaftsberi takođe potiče iz ove škole. Od treće godine bio je upravo učenik Loka i svog dede Šaftsberija I koji su bili na čelu „vigovaca“. Njegova teorija takođe polazi od ovih ključnih problema: ljudske prirode u prirodnom stanju i stanju nastajanja društva, uz jednu specifičnu distinkciju u odnosu na ostale interpretacije: u samu ljudsku prirodu uneta je oznaka zajedništva kojoj, prema njegovim prethodnicima, tu nije bilo mesto. Šaftsberijeva teorija okončala je manje-više nesrećno upravo zahvaljujući kritici liberala, koja se naknadno ispostavila potpuno neopragdanom: da se radi o „urođenim idejama“, što je u doba dominacije

¹ Uporediti Aschraft 1971.

lokovske škole bilo nezamislivo. S obzirom da se naše društvo u velikoj meri i dalje nalazi u jednom liberalnom razumevanju samog sebe, i pre svega u liberalnom razumevanju ljudske prirode, pokušao bih u ovo-me videti alternativne postavke u samom korenu nastanka liberalizma.

36

Sam po sebi, ovaj problem je implicirao i treći problem. Dakle, s obzirom da se i dalje nalazimo u liberalnom shvatanju ljudske prirode (takoreći individualizmu, u kome se čak i neke teorije poput Rolsove (John Rawls) izbacuju iz savremenih zbornika o liberalizmu), očigledno je da su pojmovi zajedništva, zajedničkosti, društvenosti, itd. u krizi. Pod liberalnim shvatanjem društva podrazumevam da se ono uzima kao dogovor, konsenzus, sporazum između međusobno različitih i različito zainteresovanih individua koje pritom ne moraju imati ništa *zajedničko* ni pre ni posle „ulaska u društvo“. Ovo stanovište se danas ipak nalazi u krizi. Ta kriza se ne ogleda samo u čuvenoj ekonomskoj krizi. Pored nje, postoji i kriza u teoriji, gde je postalo jasno da teorija racionalnog izbora više nije u stanju da objasni ni slučaj dogovora između troje ljudi bez unapred uspostavljene institucije zajedništva, zatim opšta kulturna kriza u međusobnom funkcionisanju i jedna egzistencijalna kriza opšteg *weltschmerz*-a, odnosno nihilizma. Stoga mi se čini da zadatak ponovnog preispitivanja pojmova zajedničkosti, od kojih *sensus communis* možemo uzeti kao centralni, predstavlja jednu od najaktuelnijih današnjih tema.

Zadatak ovog rada se stoga sastoji u sledećem:

- 1) Pronaći veze između Šaftsbrijeve političke teorije i Kantove estetike;
- 2) Ispitati da li i na kojim mestima Kantova estetika može biti jedan od odgovora na problem društvenosti;
- 3) Ispitati na koji način se ova mesta mogu legitimisati unutar Kantove teorije, i šta je od toga danas značajno za nas.

I Šaftsbri

Šaftsbri, kao i Hobs, polazi od elementarnog ispitivanja ljudske prirode. Mi ne možemo znati neke krajnje ciljeve kojima neko biće teži, ali možemo jasno videti neke konkretne želje koje ostvaruje i afekcije koje u skladu sa tim ima (Schafesbury 2003: 167). Međutim, Šaftsbri ide korak dalje, ukazujući da su ove afekcije često vezane za određeni sistem u kome se pomenuto biće nalazi (Schafesbury 2003: 168). To se ne odnosi samo na neku činjenicu sistema, već i na zavisnost mogućnosti

ostvarivanja želja ukoliko su vezane za neki sistem. Zatim sledi jedno gradiranje primera za ovaj slučaj: prvi je odnos *female* i *male*, zatim odnos jedinki unutar vrste kao sistema, da bi na kraju dao jedan upečatljiviji primer, odnos pauka i muve, navodeći da je paukov život zavisao od muve više nego od njegove sopstvene mreže (Shaftesbury 2003: 168). Iz svega ovoga na kraju Šaftsberi izvodi sistem prirode. Ono što je zaključak, a značajno je za dalji tok rasprave, i suprotno Hobsovim tvrdnjama, jeste da postoji i posebna vrsta afekcija, koja odgovara afekcijama ovog sistema u kome se neko biće nalazi, koje on naziva *natural affections* (Shaftesbury 2003: 196).

Kada je čovek u pitanju, treba navesti dve specifičnosti. Prva je da čovek živi u sistemu društva i da postoji određena afekcija koja nije vezana za privatni interes, već za javni (*public interest*) (Shaftesbury 2003: 168). Druga je posebno specifična, i kaže da čovek kao umno biće ima sposobnost da uviđa da li se radi o privatnoj ili „natural“ afekciji. Posедуje tu sposobnost jer može da uviđa harmoniju i svrhovitost, odnosno da opaža kada su afekcije vezane za odnos delova spram nekog sistema (svrhovitog, to jest harmoničnog) (Shaftesbury 2003: 172, 173, 203). Ova sposobnost takođe je jedna afekcija, kako se one u savremenoj literaturi nazivaju, „second order affection“ (afekcije drugog reda), kao što su *passion to beauty* (strast za lepotom), *moral sense* (moralno čulo), što onda podrazumeva čitav niz afekcija, poput ljubaznosti, saosećanja itd. Na ovom mestu u Šaftsberijevoj filozofiji se na određeni način spajaju teorija ukusa i moralna teorija.

37

Dakle, ono što želim da naglasim, ostavljajući po strani ostatak Šaftsberijeve teorije, jeste pitanje sposobnosti čoveka da proizvede afekcije koje su vezane za opažanje njegove pripadnosti sistemu u kome se nalazi, preko pojma harmonije.

Šaftsberijeva teorija završila je, kako sam već napomenuo, neslavno, optužena, kao i mnoge druge teorije njegovih savremenika koje su to uistinu i bile, da zastupa „urođene ideje“, što se tek kasnije pokazalo neosnovanim. Njegovu teoriju branio je Hačison (Francis Hutcheson), pokušavajući da pokaže da se ne radi o idejama nego o čulima, odnosno strastima, o čulnom uviđanju harmonije, i o uživanju u zadovoljstvu drugih (*benevolence*) (Hutcheson 2004: 22), čime je ona bitno izmenjena. Ova Hačisonova teorija o moralnom čulu i zajedničkom čulu ukusa bila je čest predmet Kantovih kritika².

² Uporediti recimo Kant 2001: 4.

II Kantovo shvatanje ukusa

Pre nego što dođem do onoga što mi je bitno da naglasim u Kantovom shvatanju, i pokušam to da povežem sa Šaftsberijevim razmatranjima, želeo bih da objasnim nekoliko ključnih termina iz Kantove filozofije čije značenje se često pogrešno tumači: subjektivno, estetsko, sud, *a priori*, svrhovitost itd.

Subjektivno/estetsko

Problem subjektivnih, estetskih, odnosno čulnih sudova predstavlja svakako osnovu *Kritike moći suđenja* od koje se mora poći. Zapravo jasno je i to da Kant na izvestan način menja³ odnosno dopunjuje svoje shvatanje estetike kada započinje pisanje ovog dela.

38

Čulnost uopšte za Kanta označava to „kako subjekt biva aficiran“ (Kant 1991: 28), odnosno „modifikacij(u) našeg stanja“ (ibid). Problem čulnih sudova ili „sudova percepcije“ Kant je započeo u *Prolegomeni*:

„Soba je topla, šećer je sladak, pelin je gorak – to su sudovi koji imaju samo subjektivno važenje. Ja uopšte ne tražim da ja sam uvek smatram, a i svako drugi da uvek smatra, to upravo takvim kako to sada smatram; ti sudovi izražavaju samo odnos dvaju osećanja prema istom subjektu, to jest prema meni, i takođe samo u mom sadašnjem stanju percipiranja, pa zato ni ne važe za objekt; takve sudove ja nazivam sudovima percepcije. Sasvim drugačije stvari stoje sa iskustvenim sudovima.“ (Kant 2008: 62–63)

Ovakvo postavljeni estetski sudovi ne mogu izbeći problem naznačen u *Kritici čistog uma*, da se estetika nikada ne može zasnovati kao nauka, i da ovi subjektivni sudovi nikada ne mogu pretendovati na opšte važenje (Kant 2003: 70). Taj problem Kant u *Kritici moći suđenja* otklanja time što estetske sudove shvata kao nešto što pripada *moći suđenja* (Kant 1991: 28), a ne saznanju, kao forma čulnosti koja je sa njim povezana kao fenomen (ibid). Oni pritom ipak zadržavaju prethodno označenu formu subjektivnih sudova kao modifikacije našeg stanja:

„Prema tome, imenovanjem jednog estetskog suda o jednom objektu odmah se nagoveštava da se, doduše, jedna data predstava odnosi na neki objekat, ali se u tome sudu ne podrazumeva odredba objekta, već odredba subjekta i njegovog osećanja. Jer, u moći suđenja razum i uobrazilja posmatraju se u njihovom uzajamnom odnosu (...) ali moguće je da se upravo taj odnos dveju moći saznanja ipak posmatra takođe samo subjektivno, ukoliko jedna od tih moći onu drugu unapređuje ili sprečava u zapravo istoj predstavi i time aficira *duševno stanje*, te je prema tome to odnos koji se može *osetiti*.“ (Kant 1991: 29)

3 Uporediti Kant 2003: 70; Kant 1991: 28.

Sud

U predavanjima o *Logici* za Kanta sud je: „(p)redstava jedinstva svesti različitih predstava, ili, predstava odnosa tih predstava ukoliko one sačinjavaju pojam“ (Kant 2008a: 128). Već iz ove definicije treba jasno uzeti u obzir ono što se u savremenim interpretacijama često previđa⁴, a to je da mesto suda nije iskaz, kako se to posebno uzima posle *Linguistic Turn*-a, nego svest⁵. Sud predstavlja određeno jedinstvo svesti. Tako stvari stoje i sa sudom ukusa koji ću takođe razmatrati. Dakle, mesto ovog suda nije iskaz „Ova ruža je lepa“, već određeno jedinstvo svesti, koje se u ovom slučaju ne predstavlja pojmom, već osećanjem zadovoljstva.

Ovde treba napomenuti i Kantovo shvatanje apriornosti saznanja i sudova *a priori*. Iako apriorna saznanja definiše kao „*nezavisna apsolutno od svakog iskustva*“ (Kant 2003: 53), on ih ne uzima u svakom smislu takvima, već se sudovi *a priori* pre određuju kao jedinstvo svesti, odnosno jedinstvo predstava u sudu koje se može postići bez pomoći iskustva. Dakle, ne mora se nužno raditi o pojmovima, odnosno predstavama *a priori* (Kant 2008: 21). Danas se ta razlika često previđa⁶. To omogućuje i okazionalni karakter nekih apriornih sudova, kao što je slučaj sa sudom ukusa⁷ i, kao što će se kasnije pokazati, sa *sensus communis*-om kao osećanjem.

39

Svrhovitost

Iako se u tumačenju *Kritike moći suđenja* ne može daleko stići bez jasnog određenja pojma svrhovitosti, pre svega subjektivne i(li) formalne svrhovitosti u slučaj suda ukusa, to određenje je svakako teško postići pre svega usled njegove višeznačnosti⁸. O svrhovitosti bez svrhe se jednom može govoriti kao o (1) subjektivnoj svrhovitosti, što se po definiciji mora tumačiti kao ono subjektivno na nekoj predstavi, što označava svrhovitost u pogledu stanja subjekta (Kant 1991: 80), i ona je istovetna sa zadovoljstvom (Kant 1991: 34, 80); zatim o (2) formi svrhovitosti kao transcendentnom principu moći suđenja (Kant 1991: 73–78); o (3) formi svrhovitosti koja se odnosi na čistu formu odnosa kauzaliteta, dakle svrhovitosti uopšte (Kant 1991: 111); i (4) formi svrhovitosti koja

4 Pogledati recimo rad Guyer 2006.

5 Wieland 2001: 78–114.

6 Mora se imati u vidu da razlika *a priori* i *a posteriori* sudova kod Kanta nije baš onakva, kakva je recimo razlika koju koristi Kripke (Kripke 1980).

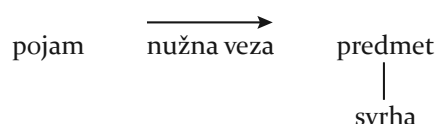
7 Uporediti recimo Wieland 2001: 185 – 221.

8 Uporediti recimo Wachter 2006: 35–58; Kulenkampff 1994: 128 – 144.

se odnosi na predstavu (predmet u prosuđivanju) čija je forma označena kao svrhovita, odnosno takozvana lepa forma (Kant 1991: 116). Ova poslednja interpretacija svrhovitosti koja nagoveštava da bismo uistinu mogli govoriti i o formi nekog objekta kao lepog, ima međutim problem i sa samim shvatanjem forme koja se pre shvata kao način predstavljanja nego nešto što pripada objektu: „U, datim, do jedinstva svesti u sudu povezanim saznanjima sastoji se materija, a u određenju vrste i načina na koji različite predstave kao takve pripadaju jednoj, naime istoj, svesti, forma suda“ (Kant 2008a: 127). S druge strane, Kant nekada osobine predmeta, na primer skicu crteža (Kant 1991: 116), označava kao formu⁹.

Kant svrhu u transcendentalnom smislu definiše na sledeći način: „(p) redmet nekog pojma ukoliko se ovaj pojam posmatra kao uzrok onog predmeta realni osnov njegove mogućnosti“ (Kant 1991: 111). To bismo mogli grafički predstaviti na sledeći način:

40

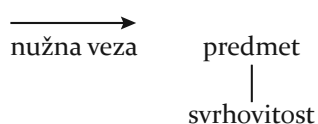


pri čemu se mora imati u vidu da se predstava posledice (predmeta kao svrhe) već zamišlja u pojmu.

Svrhovitost uopšte Kant definiše kao: „(k)ausalitet jednoga *pojma* u pogledu njegovog *objekta*“ (Kant 1991: 111). To se, opet, grubo može predstaviti ovako:



Međutim, Kant ostavlja mogućnost da se govori i o formi svrhovitosti nekog predmeta bez svrhe (Kant 1991: 112), što bi onda, opet grubo, izgledalo ovako:



⁹ Uporediti Kulenkampff 1994: 127 – 144.

Da bismo jasnije shvatili kako se može govoriti o ovoj svrhovitosti, moramo imati u vidu da se ona za Kanta ne pojavljuje u saznanju, već samo u osećanju (zadovoljstva), i da očigledno pokušava da napravi jednu neraskidivu vezu između ovako shvaćenog pojma svrhovitosti i zadovoljstva u trećem momentu suda ukusa (Kant 1991: 111).

Zadovoljstvo

Često se kao objašnjenje Kantovog shvatanja zadovoljstva u sudu ukusa uzimaju primedbe iz „drugog“ uvoda, o tome da je zadovoljstvo vezano za „ostvarenje svake namere“ (Kant 1991: 78). Međutim, Kant je ipak pokušao da napravi bližu vezu u njihovoj strukturi. To mu je u izvesnom smislu omogućio jedan mali trik, pošto je zadovoljstvo, kao i svrhovitost, definisao preko kauzaliteta: „Biti svestan kauzaliteta neke predstave u pogledu stanja subjekta s tim da se subjekat *održ*i u tome stanju...“ (Kant 1991: 111).

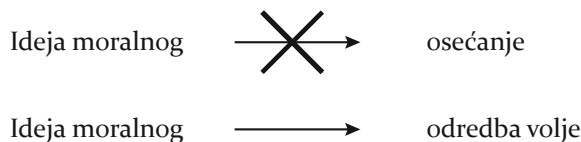
41

Predstava \longrightarrow Stanje subjekta

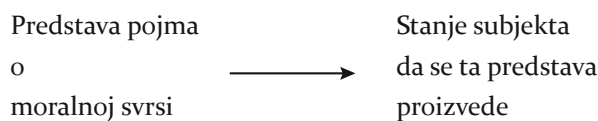
Poseban problem je što ovo osećanje u sudu ukusa treba izvesti *a priori*: „Apsolutno je nemoguće da *a priori* utvrdimo vezu osećanja zadovoljstva ili nezadovoljstva kao posledice sa ma kojom predstavom (osetom ili pojmom) kao njenim uzrokom; jer bi to bio kauzalni odnos koji se (među predmetima iskustva) uvek može saznati samo *a posteriori* i posredstvom samog iskustva“ (Kant 1991: 113).

Pojam $\xrightarrow{\text{a priori}}$ Zadovoljstvo
Oset

Kant ipak osećanje zadovoljstva ukusa poredi sa moralnim osećanjem (poštovanja) koje je u *Kritici praktičkog uma* izvedeno *a priori* (Kant 1991: 113), međutim uvodeći jedno dodatno objašnjenje o kauzalitetu o kome se tu radi, koje se čini ključnim i za osećanje zadovoljstva u sudu ukusa: „Ali čak ni u toj kritici nismo izveli zapravo to *osećanje* iz ideje onoga što je moralno kao uzroka, već smo iz nje izveli samo odredbu volje. Međutim, duševno stanje neke ma čime određene volje jeste već po sebi osećanje zadovoljstva i sa njim je identično, što, dakle, znači da ne proizlazi iz njega kao posledica...“ (Kant 1991: 113).

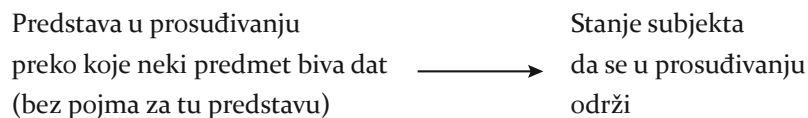


Stoga se u skladu sa definicijom praktičnog zadovoljstva (Kant 1991: 36) to može predstaviti na sledeći način:



42

Slično, kao što nam Kant kaže, stvari stoje sa izvođenjem zadovoljstva u sudu ukusa, koje je onda određeno kao: „Biti svestan čisto formalne svrhovitosti u igri subjektivnih moći saznanja kod predstave, preko koje neki predmet biva dat (...) dakle, neki unutrašnji kauzalitet (koji je svrhovit) u pogledu saznanja uopšte“ (Kant 1991: 113):



Ono što se mora primetiti u ovakvom shvatanju zadovoljstva je da i samo ima formu svrhovitosti u kojoj postoji određeni kauzalitet prema stanju subjekta za saznanje uopšte, ali međutim, ne postoji pojam o predmetu, te i za Kanta sama predstava subjektivne svrhovitosti već jeste zadovoljstvo (Kant 1991: 34). Objašnjenje mogućnosti ovog odnosa i njegove apriornosti predstavlja „ključ kritike ukusa“ (Kant 1991: 108) i radi njega se okrećemo pitanju o slobodnoj igri uobrazilje i razuma, i harmoniji. Pritom ostajemo pri jednom pitanju sa početka ovog rada, da li se harmonija, s obzirom na terminološku jednakost ovih pojmova u akademskom jeziku tog doba, treba tumačiti na isti način.

Harmonija

Harmonia u starogrčkom uopšte označava skladnost delova i celine, skladnost univerzuma uopšte ili sporazum. Pitanje koje se ovde postavlja je u kojoj meri Kantov govor o harmoniji odgovara govoru o svrhovitosti, i da li, sledeći Šaftsberija, to može da se dovede u vezu sa društvenim sistemom?

Kant, pre svega, govori o harmoniji uobrazilje u slobodnoj igri sa razumom. Funkcija uobrazilje uopšte se određuje kao: „*Shvatanje (apperhensio)* onoga što je raznovrsno u opažanju“, funkcija razuma kao: „*Sažimanje*, to jest sintetičko jedinstvo svesti toga što je raznovrsno u pojmu jednoga objekta (*apperceptio comprehensiva*)“, a moći suđenja kao: „*Izlaganje (exhibitio)* onoga predmeta koji odgovara tome pojmu u opažanju“ (Kant 1991: 27). U slučaju suda ukusa međutim ne radi se o odredbenoj moći suđenja koja za ono opšte iskazuje pojedinačno, nego o reflektivnoj, koja, u ovom slučaju bez date opšte odredbe (pojma), pokušava u sudu da izrazi neko jedinstvo svesti predstave (Kant 1991: 71, Kant 2008a: 119), prema principu reflektivne moći suđenja: „da se za sve predmete u prirodi mogu naći empirijski određeni *pojmovi*“ (Kant 1991: 20), dakle saglasnost koja treba da se postigne je, ne spontano slaganje uobrazilje sa nekim pojmom, nego slobodno slaganje uobrazilje sa razumom u „*njegovoj zakonitosti*“, „kao *moć(i)pojmov*“ (Kant 1991: 176).

43

Vežu ovog duševnog stanja sa svrhovitošću, zbog čega Kant često izjednačava ovu igru sa subjektivnom svrhovitošću (Kant 1991: 181), i sa osećanjem zadovoljstva (ibid) nije teško pokazati ako se ima u vidu prethodno razmatranje, jer na osnovu samog objašnjenja pojmova postaje jasno da ono ima istu strukturu.

Predstava u prosuđivanju preko koje neki predmet biva dat bez ijednog određenog pojma	→	Stanje subjekta u saglasnosti uobrazilje i razuma, koje kao da odgovara nekom pojmu
---	---	--

Glavnu ulogu koju ovakvo shvatanje harmonije uobrazilje i razuma treba da odigra u *Kritici moći suđenja* jeste da bude uslov opšte saopštivosti suda ukusa, odnosno ovo stanje duševnosti, kao „saznanje uopšte“ predstavlja nešto što se može opšte saopštiti (Kant 1991: 109). Interpretatori se oko uzimanja opštosti zadovoljstva u suštini i danas ne slažu. Možemo reći da su dva glavna pravca pokušaji da se ova (1) opštost zadovoljstva objasni „dvoaktnom“ teorijom po kojoj jedan akt suđenja dovodi do samog zadovoljstva, a drugi tvrdi njegovu opštost. Druga teorija (2) pokušava da objasni opštost zadovoljstva koja nastaje već prvim aktom suđenja (Ginsborg 2008: 71). U ovom radu ću, mada mi to nije namera, odbacivati dvoaktnu teoriju o opštosti zadovoljstva u sudu ukusa. Drugi akt, koji zahteva opštost ovog duševnog stanja, morao bi se onda objašnjavati *sensus communis*-om (Kant 1991: 128), koji se pak objašnjava

upravo skladom uobrazilje i razuma (Kant 1991: 129). Međutim, nevolja je još veća, ukoliko bi se ova dva akta odvojila i ontološki, a ne samo ek-splanatorno „pošto se i sam sklad uobrazilje i razuma, kao jedno opšte saopštivo stanje (uz odsustvo interesa, pojma i onog materijalnog na predstavi) omogućuje samo *sensus communis*-om (Kant 1991: 130), odnosno zapali bismo u jedan *circulus in probando*, iz koga se više nikada ne bismo ispetljali ukoliko za *sensus communis* i sklad uobrazilje i razuma ne bismo postavili čvrste osnove koje nisu zavisne od ovog drugog. Drugim rečima, opštost koja se tvrdi o duševnom stanju zadovoljstva morala bi da se objašnjava naknadnim sudom, koji više ne bi mogao neposredno da se poveže sa estetskom formom svrhovitosti predstave, već jednim objektivnim sudom o tom duševnom stanju, a time taj sud (1) ne bi bio sud ukusa koji se predstavlja isključivo estetski, (2) niti deluje da Kant takvu mogućnost zastupa, s obzirom da se i *sensus communis aestheticus* izražava samo u subjektivnom osećanju (Kant 1991: 130).

44

Sensus communis

Kant *sensus communis* u *Kritici moći suđenja* definiše na dva mesta: „jedna čista idealna norma, pod čijom bi se pretpostavkom svaki sud koji bi se sa njom slagao mogao s pravom učiniti pravilom za svakoga...“ (Kant 1991: 130); „(i)deja (...) jedne takve moći prosuđivanja koja se u svojoj refleksiji obazire u mislima (*a priori*) na način predstavljanja svakog drugog čoveka da bi svoj sud oslonila *takoreći* na celokupan ljudski um, i time izbegla iluziju koja bi, potičući iz onih subjektivnih uslova koji bi se lako mogli smatrati za objektivne, imala štetan uticaj na sud“ (Kant 1991: 182).

Moraju se navesti neke karakteristike, koje ovako shvaćeni *sensus communis* ima:

- 1) To je *ideja* (Kant 1991: 131, 182) – uopšte shvaćeno, to bi značilo da se ne može saznati¹⁰.
- 2) Razlikuje se od *zdravog razuma* (Kant 1991: 182, 184) – što znači da ne pripada moći pojmova, niti nekom urođenom ili stečenom trajnom duševnom stanju.
- 3) Izražava se kao osećanje, dakle ne neko saznanje, nego „dejstvo čiste refleksije na duševnost“ (Kant 1991: 184).

¹⁰ O razlici između teorijskih, normativnih i estetskih ideja i problemima kako među njima shvatiti *sensus communis* pogledati Felten 2004.

- 4) Posедуje *Mitteilungsfähigkeit* (sposobnost da bude saopšten), odnosno poseduje neko obeležje koje ga čini takvim da se može saopštiti.
- 5) Proizvodi se, posredstvom jedne moći, u *načinu mišljenja* (*Denkungsart*) (Kant 1991: 184) – dakle, ne radi se o nečemu što već prethodno postoji, već o nečemu što nastaje specifičnim načinom mišljenja, u ovom slučaju prema principima moći suđenja.

Denkungsart

Denkungsart je s jedne strane uobičajen termin koji se pojavljuje na mnogim mestima kako bi odredio jednu određenu vrstu orijentacije u mišljenju. U specifičnom slučaju, orijentacije koje Kant daje kao apriorne u *Kritici moći suđenja*: prema principima prirode, slobode ili svrhotivosti. Međutim, možemo naći i upotrebu koja pokazuje nešto drugačije značenje ovog termina, kada se odnosi na sam karakter, na misleću prirodu čoveka, koja je ono inteligibilno. U ovom slučaju termin *Art* se može prevesti kao biće, priroda, što takođe nije neuobičajena upotreba ovog termina. Nasuprot tome, razlikujemo čulnu prirodu – *Sinnesart*.¹¹

45

Opšte povezivanje značenja ovog termina sa inteligibilnim karakterom odgovara i definiciji koju Kant ovom terminu daje, po njoj *Denkungsart* označava: „načela na osnovu kojih se intelektu i idejama uma može pribaviti prevlast nad čulnošću“ (Kant 1991: 162), što odgovara karakteru¹².

Za nas je ovde bitan način mišljenja prema principima moći suđenja, odnosno prema maksimi proširenog mišljenja koja glasi: „misliti namesto

11 Uporediti: „Gesetzt nun, man könnte sagen: die Vernunft habe Kausalität in Ansehung der Erscheinung; könnte da wohl die Handlung derselben frei heißen, da sie im empirischen Charakter derselben (der *Sinnesart*) ganz genau bestimmt und notwendig ist? Dieser ist wiederum im intelligiblen Charakter (der *Denkungsart*) bestimmt. Die letztere kennen wir aber nicht, sondern bezeichnen sie durch Erscheinungen, welche eigentlich nur die *Sinnesart* (empirischen Charakter) unmittelbar zu erkennen geben). Die Handlung nun, sofern sie der *Denkungsart*, als ihrer Ursache, beizumessen ist, erfolgt dennoch daraus gar nicht nach empirischen Gesetzen...“ (Kant 1967: B 579); „Pretpostavimo sad da bi se moglo reći: um ima kauzalitet u pogledu pojava; ali da li bi se tada njegova radnja doista mogla nazvati slobodnom, pošto je ona u njegovom empiričkom karakteru (čulnoj prirodi – *Sinnesart*) sasvim tačno određena i nužna? On (empirički karakter), opet, određen je u inteligibilnom karakteru (mislećoj prirodi – *Denkungsart*). Misleću prirodu, pak, mi ne poznajemo, već je označavamo pojavama, koje neposredno pokazuju zapravo samo čulnu prirodu (empirički karakter). A radnja ukoliko je treba pripisati mislećoj prirodi kao njenom uzroku, ipak ne proizlazi iz nje po empiričkim zakonima...“ (prilagođeni prevod autora prema Kant 2003: 295).

12 Uporediti Kant 2003a: 163, 169.

svakog drugog čoveka“ (Kant 1991: 183). Mora se imati u vidu da to ne predstavlja neko empirijsko uzimanje „drugog čoveka“ sa čijim se mislima treba saglasiti, već jedan pokušaj da se u mišljenju orijentiše prema nečemu što poseduje osobinu da važi i za druge ljude (*Mitteilungsfähigkeit*). Upravo ovaj pristup u mišljenju, bolje reći suđenju, omogućuje korišćenje svojih moći u ukusu kako bi se u prosuđivanju došlo do nečega što se može saopštiti kao opšte, a time i postojanje *sensus communis*-a kao zajedničkog čula, ukoliko postoje principi na kojima se on može zasnivati.

Društvenost

46

U prethodnom delu rada moglo se jasno uvideti da je i Kant smatrao da, poput Šaftsberijevih intelektualnih afekcija drugog reda („*second order affections*“), koje predstavljaju uživanje u lepoti, odnosno proporcionalnosti i harmoniji, čovek ima sposobnost da uživa u skladnosti, odnosno harmoničnom odnosu, iako on nije povezan sa nekim konkretnim pojmom. Kod Kanta ipak to osećanje zadovoljstva nije „drugog reda“, već je samo drugačije od spoljašnjeg aficiranja čulnosti osetom po tome što je ono što se oseća dejstvo refleksivne moći suđenja, i time je ovakvo osećanje zasnovano na principima moći suđenja.

Drugo pitanje koje je još ostalo nerešeno jeste: može li ova sposobnost, bolje reći ovo čulo za skladnost, imati društveno/političkog uticaja kao što je kod Šaftsberija trebalo da ima. Konkretnije: da li, i u kom smislu ako da, ovaj princip utiče da sebe u društvu ili društvo kao celinu vidimo u nekom skladnom odnosu?

Ako pogledamo Kantovo shvatanje odnosa društvenosti i ukusa naići ćemo na ne toliko saglasne komentare. S jedne strane, društvenom interesu za saopštavanje suda ukusa, koji razmatra u §41, kao *empirijski interes za lepo*, on pridaje nižu poziciju, koja očigledno u trećoj *Kritici* ne igra bitnu ulogu (Kant 1991: 187). S druge strane, neke formulacije ukusa eksplicitno određuju ukus preko društvenosti, kao „sposobnost društvene prosudbe izvanjskih predmeta u moći uobrazilje“ (Kant 2003a: 123), dodajući i: „Ovdje duševnost osjeća svoju slobodu u igri uobrazilje (dakle osjetilnosti), jer socijalnost s drugim ljudima pretpostavlja slobodu, – i taj je osjećaj ugoda“ (ibid). Na taj način bi društvenost dobila centralno mesto za sud ukusa. Ona ga u jednom drugom smislu svakako i ima u tome što je sam princip mišljenja koji konstituiše sud ukusa takav da sebe postavimo u odnos sa drugim ljudima (ne konkretan empirijski, već *a priori* skladno moći suđenja), „misliti namesto svakog

drugog čoveka“. To se svakako ne bi moglo primeniti na neku objektivnu spoznaju skladnosti društva koja bi se njemu pripisala, ali na kraju sam Kant opravdava ulogu koju je ukus imao i kod Šaftsberija, da sebe vidi-mo kao pripadnika jednog odnosa sa drugim ljudima:

„Ja, dakle, tvrdim: lepo jeste simbol moralno-dobroga; i takođe: samo u tome smislu (smislu koji je za svakoga čoveka prirodan i koji svaki čovek pripisuje drugim ljudima kao dužnost) lepo izaziva do-padanje koje polaže pravo na odobravanje svakog drugog čoveka, pri čemu je duševnost u isto vreme svesna izvesnog oplemenjivanja i uzdizanja iznad proste prijemčivosti za zadovoljstvo koje dobija pre-ko čulnih utisaka, ceneći takođe vrednost drugih ljudi prema sličnoj maksimi njihove moći suđenja. To je ono *inteligibilno* na šta ukus, kao što je dokazano u prethodnom paragrafu, baca svoj pogled...“ (Kant 1991: 240 – 241)

III Politika

47

Sam imperativ političke zajednice kod Kanta ima sasvim drugačije pore-klo, a ne iz ukusa, pa samim tim i *sensus communis*-a *aestheticus*-a. O njemu, na primer, Kant govori u *Religiji unutar granica čistog uma* kao o najvišoj moralnoj svrsi (Kant 1990: 86). Nema nikakvog traga, čak sve govori suprotno, da bi se politička zajednica mogla objasniti preko jed-nog osećanja koje je jedini izražaj ovako shvaćenog *sensus communis*-a. Nijedan način mišljenja koji bi se mogao predstaviti kao javan, ne može se svesti na ukus, pa ni na *sensus communis*, što je otprilike jedna pre-poruka Hane Arent (Hannah Arendt)¹³, jer za Kanta *sensus communis* se izražava samo kao osećanje zadovoljstva u sudu ukusa, a doneti neki po-litički sud svakako bi bilo nešto drugo, i podrazumevalo bi jednu objek-tivnu tvrdnju u Kantovom smislu te reči. Eventualno pozivanje na *sensus communis*, kao uslov opšte saopštivosti nekog suda, gde bi stvar stajala slično kao i sa saznanjem, gde se ova opštost dešava spontano, svakako je premalo da bi se *sensus communis*-u pridao neki politički značaj. Ipak, u nastavku teksta pokušaću da ukažem kakav je značaj Kantova teorija *sensus communis*-a imala u društvenoj situaciji u kojoj se nalazio.

Orijentacija

U trenutku kada Kant govori o *sensus communis*-u, to uopšte nije neki neutralan pojam, on je uveliko bio prisutan na političkoj sceni prosvetiteljstva. Drugi pojam, koji je u Kantovo vreme postao aktuelan, jeste

¹³ O problemima teorije Hane Arent u odnosu na Kantovo shvatanje pogledati re-cimo Norris 1996.

48 pojam orijentacije. On se u centar akademskih zbivanja uključuje jednom raspravom o Spinozi između Jakobija (Fridrich Heinrich Jacobi) i Mendelsona (Moses Mendelssohn)¹⁴, o načinu „spoznaje“ Boga, u kojoj Mendelson postavlja orijentaciju kao centralni pojam. Međutim, Mendelson orijentaciju shvata kao odnos zdravog razuma (*Gemeinsinn*) i uma. Nasuprot Mendelsonu, Jakobi centralno mesto daje (katoličkoj) veri. Kant na ovu raspravu odgovara jednim kratkim tekstom: *Šta znači orijentisati se u mišljenju*, iz 1987. godine¹⁵. Bitno je napomenuti da je taj odgovor usledio malo nakon Mendelsonove smrti i smrti Fridriha Velikog, koga je nasledio Fridrih Vilhem II, kasnije poznat kao protivnik prosvetiteljstva i ljubitelj umetnosti. U toj situaciji čini se da Kantu pretilo da se sruši gotovo sve za šta se borio: (1) prosvetiteljstvo slabi, dodatno gubi korak smrću Mendelsona i Fridriha Velikog, (2) na scenu sve više stupa *Schwärmerei* (entuzijazam) protiv kojeg se Kant odavno bori¹⁶, a sa kojim i ukus dobija jedno od centralnih mesta u društvenoj orijentaciji, (3) paralelno istorijski pogled, zasnovan na značaju kulture i tradicije, preuzima mesto od prosvetiteljstva¹⁷, (4) sa Fridrihom Vilhelmom II i Jakobijem sve više religija (otkrovenje) zauzima mesto prosvetiteljstva. U ovom tekstu Kant očigledno brani um kao osnovu orijentacije (Kant 2004: 259), međutim centralno mesto daje subjektivnom principu i moći suđenja: „(O)rijentisati se u mišljenju uopšte znači: pri nedovoljnosti objektivnih principa uma, sebe u držanju istinitim odrediti prema nekom njegovom subjektivnom principu. (...) To subjektivno sredstvo, koje tada još preostaje, nije nijedno drugo do osećanje **potrebe** koja je svojstvena umu“ (Kant 2004: 253). Mendelsonov pojam zdravog razuma Kant ovde zamenjuje jednim osećanjem koje je učinak uma (Kant 2004: 255). Takođe i u *Kritici moći suđenja* Kant još jednom podvlači razliku između zdravog razuma i *sensus communis*-a (Kant 1991: 129, 182, 184). Osnovna razlika je što se kod *sensus communis*-a ne radi o saznanju, nego o osećanju, zatim ne radi se o nečemu što svako poseduje (Kant ono „opšte“, govoreći o zdravom razumu, poredi sa „vulgarno“ – „ono što se svuda nalazi, a čije posedovanje ne predstavlja nikakvu zaslugu niti neko preimućstvo“ (Kant 1991: 182)). Politički, Kantova teorija ukusa (*sensus communis*-a) zaobilazi nekoliko odrednica: (1) pravilnost (dogmatičnost), jer nije vezana za neko pravilo niti saznanje, (2) kulturalnu relativnost, odnosno značaj tradicije, (3) komunikaciju kao

14 Više o ovoj raspravi videti recimo u Stegmaier 2007.

15 Kant 2004.

16 Uporediti Zammito 1992: 8–14.

17 O sukobu između Herdera i Kanta u pogledu ovog pitanja pogledati recimo Prole 2004.

empirijski izvor opšteg čula (čemu je bio blizak i Mendelson), jer ume-
sto toga postavlja princip moći suđenja koji u sudu daje apriornu ozna-
ku nečega što se može opšte saopštiti (*Mitteilungsfähigkeit*), (4) pluralizam (koji bi mogao biti postavka neke libertarijanske teorije), jer ima pretenziju na *svačiju* saglasnost.¹⁸

Međutim, ne treba iz toga izvesti da je kod Kanta *sensus communis* bio osnov političke teorije. Naprotiv, ona ostaje vezana za jednu drugu *a priori* ideju o zajedništvu (Kant 1990: 86). Kako je jasno da je jedan od osnovnih Kantovih problema postao kako da se ove *a priori* ideje, koje nemaju osnova u području saznanja, sa njim spoje, *sensus communis*, odnosno ukus, zadobio je mesto povezivanja prirode i morala, kao i mesto u Kantovom političkom shvatanju prosvetiteljstva „odozgo nadole“ (Kant 1974: 190). Ovo se najbolje vidi u završnim delovima *Kritike estetske moći suđenja*:

„Ne samo epohe već i narodi u kojima se živi nagon za *zakonskim* udruživanjem, kojim svaki narod izgrađuje trajnu državu, borio se sa velikim teškoćama na koje se nailazilo prilikom rešavanja zadatka da se izmiri sloboda (te dakle i jednakost) sa prinudom – svako takvo doba i svaki takav narod morali su da pronađu veštinu uzajamnog saopštavanja ideja između najobrazovanijeg staleža i prostijeg staleža, usklađivanjem rasprostiranja i prečišćavanja ideja sa prirodnom prostotom i osobenošću prostijeg staleža, i na taj način posredovanjem između više kulture i skromne prirode koja predstavlja i za ukus, kao opšte ljudsko čulo, pravo merilo koje ne može da se odredi nikakvim opštim pravilima.

Teško da će oni uzori postati izlišni u neko poznije doba, jer će se to doba sve više udaljavati od prirode i naposljetku bi, nemajući trajnih primera o njoj, jedva bilo u stanju da sebi stvori neki pojam o srećnom udruživanju, u jednom i istom narodu, zakonske prinude najviše kulture sa silom i ispravnošću slobodne prirode, koja je svesna svoje vlastite vrednosti“ (Kant 1991: 243)

Epilog

Dakle, Kant teorijom ukusa nije dao jednu političku teoriju, ali je svojim specifičnim shvatanjem ukusa pokušao da premosti neke probleme u sopstvenom shvatanju zajednice i istovremeno aktivno učestvuje u jednom političkom prostoru. Tom prilikom uspeo je da izbegne, možemo reći, u to doba dve dominantne političke struje, jednu koja zastupa pluralizam i sporazum kao njegovo rešenje, i uvođenje zajednice; drugu koja zastupa objektivni identitet kulture (odnosno nacije) kao osnov zajednice.

¹⁸ Više o značaju pojma orijentacije u prosvetiteljstvu u Jensen 2003.

Epilog Kantove političke aktivnosti nam je poznat. Nakon smrti Fridriha Velikog u Nemačkoj je opet zavladao religija, i nakon *Religije unutar granica čistog uma* Kantu je preporučeno da više ne objavljuje svoja dela, čega se i pridržavao. Nešto kasnije, bar od Fichtea pa nadalje, Nemačkom je zavladao primat kulture nemačkog naroda.

Ni današnja mejnstrim politička situacija ne nudi nam mnogo više. Dve dominantne političke orijentacije i dalje govore o podrazumevanom pluralizmu za koji treba naći odgovarajući sporazum, i o objektivnom identitetu kulture sećanja i obrazovanja. Kantova postavka *sensus communis*-a, utoliko bi, bez obzira na njenu ulogu u Kantovoj političkoj filozofiji, mogla predstavljati jedan od alternativnih pristupa ovom pitanju.

Primljeno: 15. juna 2013.

Prihvaćeno: 17. jula 2013.

50

Literatura

- Aschraft, Richard (1971), „Hobbes's Natural Man: A Study in Ideology Formation“, *The Journal of Politics* 33 (4): 1076–1117.
- Felten, Gundula (2004), *Die Funktion des sensus communis in Kants Theorie des ästhetischen Urteils*, München: Wilhelm Fink Verlag.
- Ginsborg, Hannah (2008), „Interesseloses Wohlgefallen und Allgemeinheit ohne Begriff.“ In *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*, by Otfried Hoffe, Berlin: Akademie Verlag.
- Guyer, Paul (2006), „Harmony of the Faculties Revisited“, In *Aesthetic and Cognition in Kant's Critical Philosophy*, 162–194, New York: Cambridge University Press.
- Hajdeger, Martin (2009), *Pitanje o stvari*, Beograd: Plato
- Hobbes, Thomas (2004), *Levijatan*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Hutcheson, Francis (2004), *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue in two Treatises*, Indianapolis: Liberty Fund.
- Jensen, Berhard (2003), *Wass heißt sich orientieren? Von der Kriese der Aufklärung zur Orientierung der Vernunft nach Kant*, München: Wilhelm Fink Verlag.
- Kant, Immanuel (2003a), *Antropologija*, Zagreb: Naklada Breza.
- (2003), *Kritika čistog uma*, Beograd: Dereta.
- (1991), *Kritika moći suđenja*, Beograd: BIGZ.
- (2008a), *Logika*, Zemun: Neven.
- (2008), *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, Beograd: Fedon.
- (1990), *Religija unutar granica čistog uma*, Beograd: BIGZ.
- (2004), „Šta znači: orijentisati se u mišljenju“, *Arche*, 1, 251–259.
- (1974), *Um i sloboda*, Beograd: Ideje.
- Kant, Immanuel (2001), *Lectures on Ethic*, New York: Cambridge University Press.
- Kasirer, Ernst (2006), *Kant. Život i učenje*, Beograd: Hinaki.
- Kripke, Saul (1980), „Naming and Necessity.“ In *Semantics of natural language*. Boston.

- Kulenkampff, Jens (1994), *Kants Logik der ästhetischen Urteil*, Frankfurt: Vittorio Klosterman.
- Niče, Fridrih (2003), *Volja za moć*, Beograd: Dereta.
- Norris, Andrew (1996), „Arendt, Kant, and the Politics of Common Sense“, *Polity* 29 (2): 165–191.
- Prole, Dragan (2004), „Pojam tradicije kod Herdera i Kanta“, *Arhe* 1 (2): 197–214.
- Shaftesbury (2003), *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, New York: Cambridge University Press.
- Stegmaier, Werner (2007), „Das Problem des Sich-Orientierens nach Kant“. In *Was ist und was sein soll: Natur und Freiheit bei Immanuel Kant*, edited by Udo Kern, 207–221, Berlin: Walter de Gruyter.
- Wachter, Alexander (2006), *Das Spiel in der Ästhetik. Systematische Überlegungen zu Kants Kritik der Urteilskraft*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Wieland, Wilhem (2001), *Urteil und Gefühl*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Zammito, John H. (1992), *The Genesis of Kant's Critique of Judgement*, Chicago: University of Chicago Press.

Igor Cvejić

Zweckmäßigkeit, Harmonie, *sensus communis* und Orientierung

Zusammenfassung

In dem ersten Teil dieses Texts wird zuerst eine Analyse von Kants Begriffen des Zweckmäßigkeit und Harmonie und ihren Verhältnisse miteinander, so wie mit dem Gefühl der Lust, unternommen werden. Diese Analyse wird mit Bezug auf Shaftesbury Ansicht auf die, heutige sogenannte, „Affektionen zweiter Ordnung“ und ihre Bedeutung in der sozialen und politischen Philosophie betrachtet werden. Abschließend dieser erste Teil beschäftigt sich mit Kants Konzeption der *sensus communis*, und versucht einige seiner Besonderheiten hinzuweisen, die ermöglichen, *sensus communis* nicht als eine empirische Tatsache anzunehmen. Im zweiten Teil der Arbeit wird versucht werden, die Position der *sensus communis* in Kants politische – Philosophie und – Situation hinzuweisen, und einige Auswirkungen, die daraus abgeleitet werden könnten.

Keywords: *sensus communis*, Zweckmäßigkeit, Harmonie, Orientierung, Geschmack.

