IMMANUEL KANT

KRITIKA SOUDNOSTI

ODEON

ÚVODEM KE KRITICE SOUDNOSTI

Na první pohled se jeví tři Kantovy „Kritiky" (Kritika čistého rozumu 1781 a 1787, Kritika praktického rozumu 1785, Kritika soudnosti 1790) pouze jako „kritické" zpracování tří velkých oblastí lidské aktivity (poznání, mravní jednání a estetické souzení, jakož i „posuzování" přírody z teleologického hlediska). Všechny „Kritiky" se dále vyznačují tím, že z důsledně racionalistického stanoviska odmítají odvodit principy či pravidla těchto aktivit ze zkušenosti, nýbrž předpokládají u každé z nich apriorní, tj. zkušenosti předcházející pravidla, podle nichž se příslušná aktivita ve své činnosti řídí. Tato nepochybně idealistická, i když vzhledem k omezenosti empirismu (který chtěl opět zmíněné principy odvodit z osobní smyslové zkušenosti) dobově pochopitelná myšlenka tvoří základ paralelní architektoniky tří základních děl „kriticismu".

Podobnost výstavby všech tří Kritik nám nesmí zastírat zásadní rozdíly v typu idealistického východiska a v historické působnosti těchto děl. Idealismus Kantovy teorie poznání, který byl z marxistické strany nejvíce studován a jehož kritika tvoří v marxismu souvislou tradici polemiky s agnosticismem, se zakládá na myšlence, že k tomu, aby vznikla zkušenost, je kromě senzuálních dat nutný ještě princip jejich uspořádání; podle Kanta je tento princip něčím autonomním a původním. Důsledkem této autonomnosti je učení o nepoznatelnosti skutečnosti (obecné formy poznání nás v důsledku své autonomnosti spíše od přírody oddělují, než aby nás s ní spojovaly).[1] Jestliže marxismus klade proti tomuto pojetí tezi, že formy poznání jsou produktem historického procesu osvojování světa materiální činností,[2] pak je tím spolu s kritikou Kantova agnosticismu přiznána i jistá relativní oprávněnost jeho pojetí poznávacího aktu jako projevu lidské aktivity. V protikladu k dřívějším názorům, podle nichž je zkušenost o předmětu něčím vnějškově daným, chápe

[1] V. I. Lenin, Filosofické sešity, 1953, str. 67.
[2] V. I. Lenin, Filosofické sešity, str. 182.

Kant naše poznání jako výsledek osvojovací činnosti subjektu, i když osvojení chápe odtrženě od historické materiální praxe lidstva.

Také druhá z Kritik, Kritika praktického rozumu, se opírá o myšlenku předběžného, mravní zkušenost umožňujícího principu, jímž je mravní zákon, kategorický imperativ. Myšlenka mravního zákona nepodmíněného historickým vývojem lidstva nepřihlíží k historickému vývoji mravního vědomí a mravních kategorií a nebere zřetel na ideologickou funkci morálky. Ale i zde je — ve zdůraznění autonomní motivace lidského jednání jako předpokladu všeho mravního jednání a v motivu lidské rovnosti a vzájemnosti — plodné jádro pro další rozpracování etické teorie.

Nejsložitější je případ Kritiky soudnosti. Také ta je založena na myšlence apriorního základu estetických soudů, což se zdá být ještě umělejší koncepcí, než je apriorismus noetický a apriorismus mravní. Kromě toho zde Kant uvádí nauku o další vrstvě apriorního pojímání přírody, založeného v subjektu — totiž přírody jako soustavy pravidel, činících z ní „účelový" systém. I když i proti estetickému a priori lze vznést stejné námitky jako proti a priori gnozeologickému,[3] přece nelze nevidět, že Kant se zde pokouší zčásti revidovat základní výsledek své nauky o gnozeologickém a priori, totiž tvrzení o nepoznatelnosti věci o sobě. Kritika soudnosti končí výhledem na jistou poznatelnost věci o sobě pomocí estetického a priori.

Kantova estetická teorie začíná odlišením estetického zájmu od teoretického poznání a pak odlišením od zájmu utilitárního, který je spojen s žádostivostí, resp. i od zájmu, který se pojí s realizací mravního účelu. Odtud se odvozuje autonomnost umění, jeho zásadní odlišnost od jiných důležitých oblastí lidské činnosti. Tento historicky nezbytný krok[4] pro stanovení specifičnosti umění vyjadřuje Kant po způsobu paradoxu — paradoxů, resp. antinomií užívá Kant ostatně ve svých úvahách týkajících se umění a estetického vnímání napořád, chtěje tím naznačit zvláštní povahu tohoto předmětu, která není ani teoretickým poznáním, ani libostí z uspokojení žádosti (resp. z uskutečnění mravního účelu), a přece má něco z obojího a dokonce je oběma, podle Kantova názoru, nadřazena.

Teze o „nezainteresovaném zalíbení" (interesseloses Wohlgefallen)[5] se zakládá na odlišení estetického postoje od postoje žádosti. Konfrontace s postojem žádosti předpokládá však, že již předtím byl estetický zájem

[3] Srovnej M. N. Afasižev, Kant o specifike estetičeskogo suždčnija, in: Filosofskije nauki, 1974, č. 6, str. 88.
[4] Srovnej: Marksistsko-leninskaja estetika, pod red. M. F. Ovsjannikova, 1973, str. 21.
[5] I. Kant, Kritika soudnosti, str. 52 t. v. Marx užívá Kantovy charakteristiky estetické libosti v obžalobě zbídačení proletáře, které zasahuje podle něho i sféru estetické vnímavosti. „Smysl zaujatý hrubou praktickou potřebou má také jen omezený smysl. Pro vyhladovělého člověka neexistuje lidská forma pokrmu, nýbrž jen jeho abstraktní jsoucno jakožto pokrmu; ... Utrápený, nuzující člověk nemá vůbec smysl pro nejkrásnější představení v divadle." K. Marx, Ekonomicko-filosofické rukopisy, 1961, str. 99. Později ovšem zdůraznili klasici marxismu, že právě revoluční postavení proletariátu jej činí vnímavým pro umění, vyjadřující revoluční dynamiku ve společnosti i revoluční proměnu v lidech. Totéž ovšem platí i o postoji umělce.

spolu se zájmem, pojícím se s žádostí, odlišen od teoretického postoje, v němž přičítáme předmětu jako predikát něco, co mu v poznávacím ohledu objektivně náleží. Od tohoto ryze objektivního postoje, kdy přihlížíme pouze k objektivně vykazatelnému vztahu předmětu a jeho určení, je třeba odlišit dvojí druh postojů „účasti",[6] totiž postoj estetický a smyslovou libost, vzniklou uspokojením žádosti, v nichž není vyjadřován vztah předmětu a jeho objektivního určení, nýbrž „vztah jeho (předmětu — M. S.) existence k mému stavu, pokud na něj takový objekt působí".[7]

Kantovu estetickou teorii odlišuje od předešlých pokusů o estetické soustavy okolnost, že jsou v ní rozlišeny dva způsoby libosti, totiž libost „zainteresovaná", rozuměj zainteresovaná na předmětu, který ji působí (libost z „příjemného", vzniklá uspokojením žádosti, resp. i libost z realizace mravního záměru), a libost nezainteresovaná čili estetická. Zainteresovaná libost je podle Kanta (a zde se Kant liší od estetiků předchozího období, kteří oba druhy libosti směšují) neestetické povahy, neboť při ní nám nezáleží na předmětu jinak, než aby se jím oné libosti dosáhlo. Naproti tomu nezainteresovaná libost se vyznačuje — právě proto, že se v ní nechceme předmětu zmocnit (nebo jej v mravním jednání vytvořit) postojem „přízně"[8] k předmětu, jímž nemusí být skutečná věc, nýbrž třeba jen představa nebo nereálný předmět (např. románový hrdina). Tato „přízeň" je jednak podmínkou estetického požitku (jehož podstata bude analyzována dále) a jednak nás činí schopnými oné „účasti", skrze niž nám předmět nepojmovým způsobem sděluje něco o základu všeho (o věci o sobě). Nezainteresovanost estetické libosti tedy naprosto neznamená, že by předmět neměl pro nás zajímavost — pak by umělecké dílo nemělo pro vnímatele žádný smysl —, nýbrž znamená pouze, že jsme k němu ve vztahu zvláštní uvolněnosti, který je produktivní v jiném smyslu, než jak chápeme produktivnost v oblasti praktické, resp. i mravní.

Zároveň však, jak již víme, jsou estetické soudy odstíněny proti soudům poznávacím. Protože jimi nepřipisujeme předmětu něco, co je na něm objektivně vykazatelné a co může být předmětem poznávacího soudu, mluví Kant o estetických soudech jako o posuzování (Beurteilung). Tím Kant vyjadřuje, že estetické soudy znovu tematizují něco, o čem vypovídá poznávací soud (totiž určitý předmět), ale novým způsobem, totiž tak, že se mu predikuje náš stav. Akt, jímž se to děje, není výkonem rozvažování (Verstand), které stanoví vztah subjektu a predikátu v poznávacím soudu, nýbrž výkonem zvláštního druhu, který Kant podřizuje pod „soudnost" (Urteilskraft). Soud-

[6] Slovo „účast" (Anteil) neužívá Kant v našem spise. Používá ho však ve svých „Reflexích". Srovnej I. Kant, Reflexionen zur Anthropologie, sv. 15. vyd. Pruské akademie, str. 366.
[7] I. Kant, Kritika soudnosti, str. 53 t. v.
[8] I. Kant, Kritika soudnosti, str. 56, 98 t. v.

nost se ostatně podílí i na soudech poznávacích, ale estetické souzení je její specifickou doménou.[9]

Zde je také první společný jmenovatel nauky o estetickém souzení a nauky o přírodní teleologii, které jsou probírány společně v našem spise. Podle Kanta lze v přírodě rozlišit dvojí okruh zákonů, z nichž prvé — jsou to zákony kauzálněmechanistického typu — jsou vůbec podmínkou existence přírodních předmětů jako předmětů. Tyto zákony jsou dílem apriorního rozvažování, které vytváří základní strukturu zkušenostních předmětů. Proti tomu však existuje ještě druhá zákonitost, která není sice přímo podmínkou existence předmětů, ale přesto je podmínkou reflexe přírody „s ohledem na průběžně souvislou zkušenost."[10]

Tyto zákony (sem patří diferenciace živé přírody v rody a druhy, pojetí organismu jako „vnitřního účelu", v němž si jednotlivé části jsou zároveň příčinou a účinkem, a pojetí přírody jako celku, k němuž patří zákony typu „příroda nečiní skoků" atd.) přistupují jaksi navíc k nezbytné struktuře konstituující předměty, a protože i zde jde o to, že k jednotlivým předmětům hledáme „obecno", které není „pojmem" (alespoň ne v tom smyslu, že by bylo odvoditelné ze základních „zásad" matematické přírodovědy), nýbrž, jak bude uvedeno dále, má charakter „obrazu", spadá postup od jednotlivého k těmto zákonům a principům rovněž pod „reflektující soudnost".

Řekli jsme, že to, co v estetickém soudu predikujeme předmětu, je náš subjektivní „stav" (subjektivní v tom smyslu, že náleží nám, posuzovatelům předmětu, a nikoli předmětu). Ale zároveň platí, že vyslovíme-li estetický soud, jímž predikujeme některému předmětu přívlastek „krásný", není tento soud subjektivní v tom smyslu, že by v předmětu nebylo nic, co by nás k tomuto soudu nepodněcovalo. Otázku, co a jak nás z předmětu podněcuje k estetické libosti, řeší Kant dvojí teorií „krásy", z nichž jednu můžeme nazvat formální a druhou obsahovou. Především touto druhou teorií (umění vyjadřuje názorným, nepojmovým způsobem podstatu věcí) se Kant zařadil na začátek vývoje, do něhož patří i Hegel („smyslové vyzáření ideje") a který patří k předběžným historickým předpokladům marxistické estetiky.

[9] Podle Kanta se na každém soudu podílí obrazotvornost tím, že sjednocuje „rozlično názoru", rozvažování tím, že syntetizuje toto rozlično „v pojem objektu", a konečně soudnost, která „znázorňuje" (představivostí, nikoli pojmovým způsobem) „předmět, který koresponduje s tímto pojmem". Srovnej I. Kant, Erste Einleitung ke Kritik der Urteilskraft, vyd. E. Cassirer, str. 220. Zmíněné „znázornění" se uskutečňuje dvěma směry: „Je-li dáno obecné (pravidlo, princip, zákon), pak je soudnost, která to, co je zvláštní, v tomto obecném subsumuje ..., určující. Je-li však dáno jen to, co je zvláštní, k němuž má být nalezeno obecné, pak je soudnost pouze reflektující." I. Kant, Kritika soudnosti, str. 33 t. v. Protože estetický soud není prováděn rozvažováním (to plyne mj. z toho, že estetický soud se neřídí „logickým", tj. zkušenostně poznávaným obsahem předmětu), a protože typ přiřazení (jedinečný předmět, k němuž se hledá obecný predikát) odpovídá úkonu soudnosti, spadá estetický soud pod soudnost, a to soudnost reflektující.

[10] I. Kant, Kritika soudnosti, str. 36 t. v.

Dvojí pojetí krásy v Kantově estetice

První otázka, kterou musí Kant řešit, je otázka po původu a povaze estetické libosti. Kant ji uvádí, „zda v soudu vkusu předchází pocit libosti posouzení předmětu, nebo obráceně“.[11]

Problém se zdá zvláště obtížný proto, že Kant mluví o vkusu jako schopnosti „soudit prostřednictvím ... libosti“,[12] takže se zdá, že libost i posouzení splývají. V jedné z formulí, které uvádějí problém, je naznačeno řešení: „Vědomí pouze formální účelnosti v činnosti poznávacích sil subjektu při představě, kterou je dán předmět, je libost sama, protože obsahuje určující důvod k činnosti subjektu k oživení jeho poznávacích sil...“[13]

Vyjděme od určení termínu „poznávací síly“. Kant jimi rozumí obrazotvornost a rozvažování. Některé předměty vyvolávají cosi jako „soulad“ poznávacích sil, jejich „harmonické naladění“, „uvolněnou činnost“ (Spiel).[14]

Libost, kterou v důsledku toho cítí vnímající subjekt, není tedy jednoduchý pocit, jakým je např. smyslová libost, nýbrž je to vědomí „oživení“ obrazotvornosti spolu s rozvažováním, které „rozehrávají“ vlastní „svobodnou aktivitu“.

Pokud jde o vztah k předmětu, říká se nám, že libost je „stav mysli“ (Gemütszustand), ale nastává „při představě, kterou je dán předmět“. Jak musí být uzpůsoben předmět, který uvádí naši mysl do estetické libosti? Podle Kanta „libost nemůže vyjadřovat nic jiného než soulad objektu s poznávacími schopnostmi, které v reflektující soudnosti vystupují, a pokud tam jsou...“ (die in der reflektirenden Urteilskraft im Spiel sind, und sofern sie darin sind).[15]

Z toho je zřejmé, že libost vzniká v důsledku jakéhosi „posouzení“, zda objekt je přiměřený, nebo není přiměřený našim poznávacím schopnostem. Toto „posouzení“ se však neděje po způsobu poznání, nýbrž má formu příznivého stavu našich poznávacích sil. Jestliže tento stav nastane, je předmět „posouzen“ jako „přiměřený“, nenastane-li, je posouzen jako „nepřiměřený“.[16]

[11] I. Kant, Kritika soudnosti, str. 61 t. v.
[12] I. Kant, Kritika soudnosti, str. 40 t. v.
[13] I. Kant, Kritika soudnosti, str. 65 t. v.
[14] I. Kant, Kritika soudnosti, str. 45, 62, 63 t. v.
[15] I. Kant, Kritika soudnosti, str. 40 t. v.
[16] Kantova myšlenka „přiměřenosti“ předmětu poznávacím silám připomíná Marxovu myšlenku estetického osvojení objektu, formulovanou v Ekonomicko-filosofických rukopisech. Podle Marxe je estetická odezva produktem praktickoteoretického osvojení objektu (nevztahuje se tedy jen na obraznost a rozvažování) a má přirozeně historickou dimenzi — jak jinak by se dalo vysvětlit estetické osvojování výtvorů „průmyslu“ i umění, vzniklých historicky? U Marxe je dále tato teorie spojena s kritikou zbídačení proletariátu; k zbídačení dělníka v buržoazní společnosti patří, že vykořisťováním a celým svým postavením je vyloučen z historického procesu estetického osvojování „světa“. K marxistické teorii estetického osvojení viz M. Lifschitz, Karl Marx und die Ästhetik, Dresden 1960, str. 120.

Další komponenta estetické libosti je formulována jako „vědomí účelnosti". Kant na uvedeném místě nemluví o účelnosti předmětu, nýbrž o „účelnosti v činnosti poznávacích sil". „Tato účelnost (rozumí se účelnost objektu) snad ukazuje jistou účelnost stavu představ v subjektu a jakési jeho uspokojení v tomto stavu tím, že daná forma je pojímána v obrazotvornosti..."[17]

V uvedené větě se již mluví o „dané formě" předmětu, která musí být přijata obrazotvorností, resp. činně „posouzena" rozvažováním a obrazotvorností. Ukazuje se tedy, že i předmětu patří predikát „účelnosti". Nejde ovšem o účelnost objektivní či „vnitřní", která je podle Kanta chápána jako „dokonalost" přírodní bytosti a která záleží ve vzájemné vazbě jejích částí a v autoregulaci jejích procesů a jejího vývoje. O takovou účelnost u předmětu, který uvádí naše poznávací síly do „účelné" hry, přirozeně nejde. Ale jeho přiměřenost vzhledem k nim, to, že vyvolává jejich vzájemnou součinnost, je rovněž jistý druh účelnosti, kterou můžeme — v souhlase s již zavedeným termínem — nazvat „subjektivní účelností" předmětu. Obrat „účelnost předmětu" je oprávněn potud, že účelnost „pociťujeme v mysli jako spojenou s představou předmětu".[18]

Nyní jde Kant ještě dále. „Přiměřenost" předmětu našim poznávacím schopnostem je přece jen vyjádřena na předmětu, a to jako jeho harmonie, „pravidelná, účelná stavba", „soulad rozmanitostí v jednotě" atd. Tuto strukturu lze — v analogii k „technice přírody", tj. principu utváření přírodních jsoucen, nadaných rovněž strukturou „rozmanitosti v jednotě" — nazvat účelností. Ale zatímco účelnost v přírodě má svůj obsahový význam a umožňuje „se v ní (tj. v přírodě) orientovat",[19] nemá estetická účelnost předmětu pro poznání žádný smysl, je „účelností bez účelu". Na rozdíl od objektivní účelnosti má tedy krásný předmět „formální" strukturu účelnosti, tj. „bez určení, co to má být".[20]

Obraťme se nyní k dalšímu závažnému problému, jímž je závaznost estetického soudu. Závaznost estetického soudu by měla znamenat, že jde o soud objektivní, který vyjadřuje některé z verifikovatelných určení předmětu. Tuto podmínku nemůže, jak víme, estetický soud splnit. Přesto má formu tvrzení, které je spojeno s požadavkem obecného souhlasu. Zatímco soud o „příjemném" má povahu tvrzení platného pouze pro mne (to se mi líbí), estetický soud má povahu obecné platnosti. (Tento předmět je krásný, tj. je krásný pro každého). Proto lze říci, že „krásné je to, co je představováno bez pojmů jako objekt všeobecného zalíbení".

Také v tomto případě Kant shledává antinomii. „Libost, kterou pociťujeme, přičítáme každému druhému v soudu vkusu jako nutnou, jako by se to,

[17] I. Kant, Kritika soudnosti, str. 68 t. v.
[18] I. Kant, Kritika soudnosti, str. 113 t. v.
[19] I. Kant, Kritika soudnosti, str. 42 t. v.
[20] I. Kant, Kritika soudnosti, str. 68 t. v.

když nazveme něco krásným, dalo pokládat za vlastnost předmětu, která je v něm určena podle pojmů."[21]

Paradox, který je v této větě vysloven (že totiž ač krása není verifikovatelnou vlastností předmětu, má být soud vkusu obecně závazný), lze vyjádřit také následující tezí a antitezí: „1. Teze. Soud vkusu se nezakládá na pojmech; neboť pak by se o něm nedalo diskutovat (rozhodovat podle důkazů). 2. Antiteze. Soud vkusu se zakládá na pojmech; neboť pak by se, nehledě na jeho různost, nedalo o něm ani přít (činit si nárok na nutnou shodu druhých s tímto soudem)."

Řešení této antinomie přináší Kant až na konci estetické části Kritiky soudnosti. Dříve než k němu dospějeme, chtěli bychom upozornit ještě na další významný motiv Kantovy estetické teorie.

Dotkli jsme se už obdoby mezi estetickým „posouzením" a teleologickou soudností. Obojí soudnost nahlíží přírodní předměty z hlediska účelnosti, i když tato účelnost není konstitutivní pro předměty, nýbrž přistupuje „navíc" k jejich objektivně vykazatelným vlastnostem. U teleologické soudnosti platí, že „rozvažování sice a priori vlastní obecné zákony přírody, bez nichž by vůbec nemohla být předmětem zkušenosti: ale vyžaduje kromě toho ještě jistý řád přírody v jejích zvláštních pravidlech...".[22]

Tuto (nikoli konstitutivní) účelnost lze shledat nejen u živých bytostí; patří sem vůbec všechny případy, kdy je příroda pojímána jako podřízená ještě jiným zákonitostem, než jsou zákonitosti kauzálního charakteru. Sem patří „specifikace" přírody v rody a druhy a konečně celý řád přírody, který ji umožňuje pochopit jako jeden sled stupňů, řídící se různou mírou obecnosti. Toto vše, co dělá z přírody více než „hrubý chaotický agregát", patří pod pojem účelu a jeho princip se nazývá „technika přírody". „Technika přírody" proto, že přírodní předměty jsou zde nahlíženy jako výsledek „utváření", jenže nikoli naší činností, nýbrž činností přírody, a nikoli podle našich pojmů, nýbrž podle „obrazu, který byl jakoby úmyslně základem techniky přírody".[23]

Kant ovšem říká, že tento způsob pojetí není dán předmětem samým, nýbrž že je umožněn naší (transcendentální, tedy v nás samých založenou) reflektující soudností, obdobně jako je zákonitost mechanickokauzálního typu založena v transcendentálním „rozvažování" (Verstand). Navíc jde o apriorní řád, který má pro předměty pouze „regulativní" a nikoli „konstitutivní" význam. To znamená, že k tomu, aby přírodní předměty byly předměty, není této regulativní posuzovací schopnosti třeba; je jí ovšem třeba k tomu, aby se příroda stala oním celkem, který je „přiměřený" našemu chápání (Fassungskraft) přírody, zatímco u přírody v prvním smyslu (pokud je pouze

21 I. Kant, Kritika soudnosti, str. 62 t. v.
22 I. Kant, Kritika soudnosti, str. 36 t. v.
23 I. Kant, Kritika soudnosti, str. 72 t. v. („obraz"...")

pod vládou kauzality) se o nějaké přiměřenosti přírody naší chápavosti (tj. naší potřebě nacházet v přírodě vyšší jednotu, než je jednota agregátu) nedá mluvit.[24]

Na blízkosti estetické a teleologické soudnosti se zakládá druhé, obsahové pojetí krásy, které u Kanta přistupuje k teorii „přiměřenosti". Řekli jsme, že „technika přírody" představuje princip přiměřenosti přírody naší „pochopitelnosti". „Formální účelnost" krásných přírodních předmětů je rovněž „přiměřená" našim poznávacím silám. Je proto nasnadě domněnka, že mezi oběma druhy „účelnosti" a „přiměřenosti" je vnitřní vztah, který Kant formuluje jako nepojmové „odhalování" „techniky přírody".[25] Krása přírodních předmětů je tedy „znázorněním" přírodní účelnosti, ovšem znázorněním smyslovým, nepojmovým. Bez ohledu na to, že „technika přírody" je pouze náš způsob reflexe přírodních předmětů, založil tím Kant velmi plodnou estetickou tradici, která vybíhá nejen do německého idealismu, ale i např. do estetického myšlení ruských revolučních demokratů (Bělinského „myšlení v obrazech").[26]

Nicméně poslední slovo Kantovy teorie o smyslovém „odhalování" je nauka o vztahu estetického vnímání k „nadsmyslovému substrátu" všech jevů, tj. k „věci o sobě". Teprve tato nauka dovoluje také podle Kantova názoru vysvětlit jednomyslnost v estetickém posuzování předmětů, kterou Kant považuje za naprosto absolutní a neschopnou historického vývoje.

Jak si však představit spojení mezi estetickým předmětem a libostí, které má mít nárok na obecnou platnost? Hlavní komplikace je v tom, že libost je jednak něco osobního a jednak není implikována v „logickém" (poznávacím) obsahu předmětu. Na druhé straně je Kantovou základní tezí, že „libost je také souzena jako nutně spojená s představou objektu, tedy nejen pro subjekt, který tuto formu pojímá, nýbrž prostě pro každého, kdo soudí".[27]

Protože podle Kanta důvod této jednomyslnosti nemůže spočívat v uzpůsobení naší estetické vnímavosti, tedy našich poznávacích sil (to by nezaručovalo naprostý souhlas), nýbrž musí být pojmového rázu, tj. posuzování musí být přece jen spojeno s poznáním objektu (i když nikoli tak, že by patřilo objektu vykazatelně), řeší Kant celý problém, a tedy i antinomii vkusu tak, že soudy vkusu jsou založeny na „neurčité ideji nadsmyslna v nás".[28] Soudy

[24] Nauka o pouze regulativním charakteru teleologické soudnosti a tedy i pojmu „technika přírody" znamená vystupňování Kantova agnosticismu, který je založen již v aprioristickém pojetí kategorií rozvažování. Filosofická kritika Kantova agnosticismu je obsažena především v práci B. Engelse, L. Feuerbach a vyústění klasické německé filosofie, Spisy, sv. 21, str. 295 a v Leninových Filosofických sešitech, 1953, str. 69, jakož i v jeho Materialismu a empiriokriticismu, 1952, str. 99 nn.

[25] I. Kant, Kritika soudnosti, str. 82 t. v.

[26] V. I. Bělinskij, Spisy. sv. 2. 1959, str. 469. Protože estetické vnímání je „odhalování" účelnosti přírody, je někdy mezi estetickým požitkem a mezi poznáváním objektivní účelnosti pozvolný přechod. Tak se např. poznávání druhů a rodů může stát „základem velmi znatelného uspokojení", ovšem jen potud, než se promění ve výslovné vědění přírodovědce. I. Kant, Kritika soudnosti, str. 38 t. v.

[27] I. Kant, Kritika soudnosti, str. 40 t. v.

[28] I. Kant, Kritika soudnosti, str. 149 t. v.

vkusu jsou tedy založeny na povědomí o „nadsmyslovém substrátu", které není úplně distinktní, ale přece jen je natolik určité, že o něm lze mluvit jako o „hluboko skrytém a všem lidem společném základu jednomyslnosti v posuzování forem, ve kterých jsou jim předměty dávány".[29]

Z toho je mimochodem patrné, že pro Kanta problém „věci o sobě" není uzavřen v Kritice čistého rozumu, nýbrž že se Kant opětovně k tomuto tématu vrací a uzavírá je v Kritice soudnosti pozitivnějším výhledem na řešení.

Formální tendence Kantovy estetiky vrcholí v jistém smyslu v nauce o „svobodné kráse" v protikladu ke kráse „závislé" (adherující). Svobodná krása „nepředpokládá pojem o tom, čím má předmět být". Květy (pokud se na ně ovšem nedíváme jako na rozplozovací orgán rostliny), lastury, někteří ptáci (např. kolibřík, rajka) jsou příkladem „svobodné krásy" z oblasti přírody, „kresby à la grecque, ornamenty" atd., které „neznamenají samy o sobě nic", jsou příkladem svobodné krásy v oblasti umění.[30]

Ale zároveň se i zde ukazuje, že pro Kantovu estetickou teorii je charakteristické napětí mezi teoretickými určeními, vycházejícími z „formální" pozice, která se vyznačuje mimo jiné výlučností estetické účasti vůči jiným formám účasti na předmětech a vůči poznání, a mezi tendencí po integraci estetického postoje s ostatními životními postoji. Tak v případě „půvabu" analyzuje Kant případ, kdy smyslová libost stupňuje krásu, místo aby jí ubližovala. Půvab podle Kanta přidává „něco stejnorodého" k estetickému zalíbení. Jindy získávají některé předměty na kráse tím, že jim rozumíme. Tak „...krása člověka ... krása koně, nějaké stavby... předpokládá pojem účelu, který určuje, čím má věc být"; tím „získává... *veškerá schopnost představovacích sil*".[31] Hlavním důvodem toho je, že „vkus ... spojením estetického zalíbení s intelektuálním získává to, že je fixován..." Bez tohoto fixování zůstává krása „vágní".[32]

U uměleckých děl je porozumění dokonce bezvýhradnou podmínkou estetického vnímání, jemuž musí být „položen za základ pojem o tom, čím ta věc má být".[33]

Nejvýraznějším případem toho druhu, kdy „teleologický soud slouží estetickému jako základ a podmínka",[34] je tzv. „ideál". Ideál je individuální útvar, na němž se adekvátně projevuje jeho účel. Může jím být pouze lidská postava, protože člověk je jediný „předmět", jehož účel známe, tj. známe nikoli jen v regulativním smyslu, ale ve vlastním smyslu slova. Nemůžeme vytvořit ideál stromu nebo určitého druhu živočicha, protože jejich účelnost

[29] I. Kant, Kritika soudnosti, str. 71 t. v. („skrytého a ... společného...")
[30] I. Kant, Kritika soudnosti, str. 70 t. v.
[31] I. Kant, Kritika soudnosti, str. 70, 71 t. v.
[32] I. Kant, Kritika soudnosti, str. 70, 72 t. v.
[33] I. Kant, Kritika soudnosti, str. 128 t. v.
[34] I. Kant, Kritika soudnosti, str. 128 t. v.

je (vzhledem k regulativnímu charakteru teleologické soudnosti) „skoro tak svobodná jako u *vágní* krásy“[35]. Naproti tomu člověk má díky mravnímu zákonu „účel své existence v sobě samém...“[36]

Nauka o ideálu je snad jediný problémový okruh, kde se Kantova estetika dotýká společenské problematiky, i když přirozeně jen v abstraktním smyslu. Teze, že „člověk ... může rozumem sám určovat své účely, nebo tam, kde je musí brát z vnějšího vněmu, je přece jen může sjednocovat s bytostnými a obecnými účely...“,[37] tedy teze o mravní autonomii člověka, která se projevuje kladením účelů obecné platnosti nebo ztotožněním s nimi, byla Hegelem rozvinuta v nauku o substanciálních zájmech (tj. zájmech, v nichž se zároveň projevují obecné a podstatné cíle společenského celku) jako určujících dramatického hrdinu.[38] Kant však již nerozvíjí koncepci ideálu tímto směrem. Jeho požadavek, aby v ideálu „duševní dobrota nebo čistota nebo klid atd. byly učiněny jakoby viditelnými v tělesném vyjádření“,[39] je kladen spíše z hlediska malířství než z hlediska literatury. Nicméně samotná nauka, že ideálem může být pouze člověk, je totožná s tezí, že člověk je vlastním předmětem umění.

Další důležitá kapitola Kantovy estetiky, nauka o „vznešeném“, se namísto schématu smyslového „znázornění“ „techniky přírody“ rozvíjí ve schématu „rozumových idejí“ a jejich symbolického vyjádření, které na ně smyslovým způsobem poukazuje, aniž je přirozeně s to je postihnout. Tak např. „bouří vzedmutý oceán“ navozuje pocit vznešenosti, „protože je mysl vybízena k tomu, aby opustila smyslovost a zabývala se ideami...“[40]

Způsob, jakým je vyvoláván pocit vznešenosti a s ní spojená libost, je zásadně nepřímý, protože nejde o „odhalování“ nesmyslového obsahu ze smyslového názoru, nýbrž o „vyvolávání“ idejí, a to právě „nepřiměřeností“ smyslového názoru ideám.

Ideje teoretického rozumu jsou schopností myslet nekonečno (i tato schopnost má apriorní povahu a je poznamenána lidskou konečností). Myšlenka nekonečna je myšlenka nepodmíněného celku všech věcí. Právě z nesouladu mezi předměty, které svou velikostí, mohutností nebo drtivou silou vzbuzují v obrazotvornosti snahu po postupu do nekonečna (a tím snahu realizovat nekonečno v názoru), a mezi myšlenkou absolutní totality všeho, která sídlí v rozumu,vzniká ambivalentní zážitek vznešenosti. „Příroda je tedy vznešená v těch svých jevech, jejichž nahlížení obsahuje ideu její nekonečnosti. To se nemůže dít jinak, než nepřiměřeností i sebevětšího úsilí naší obrazotvornosti při odhadování velikosti předmětu.“[41] Estetické odhadování velikosti je zcela

[35] I. Kant, Kritika soudnosti, str. 72 t. v.
[36] I. Kant, Kritika soudnosti, str. 72 t. v.
[37] I. Kant, Kritika soudnosti, str. 72 t. v.
[38] G. W. F. Hegel, Estetika, přel. J. Patočka, sv. 1, str. 96, 195.
[39] I. Kant, Kritika soudnosti, str. 74 t. v. („bylo učiněno jakoby viditelným“).
[40] I. Kant, Kritika soudnosti, str. 82 t. v.
[41] I. Kant, Kritika soudnosti, str. 88 t. v.

jiné než matematické, „při němž se obrazotvornost dovede poradit s každým předmětem a dát pro tento odhad dostatečnou míru“,[42] neboť je v něm „úsilí o sjednocení, které překračuje schopnost obrazotvornosti“ znázornit nepodmíněný celek. Dojem vznešenosti je na rozdíl od matematického odhadu velikosti provázen napětím mezi úsilím obrazotvornosti pojmout totalitu a nemožností, aby se to podařilo.

Rozdílnost schématu, jímž se vykládá „vznešené“ na rozdíl od „krásy“, způsobuje celou řadu rozdílů v obou zážitcích. Řekli jsme již, že zalíbení ve vznešeném není přímé. Podobně jako pocit dojetí je pocit vznešenosti „libost, která vzniká jen nepřímo, totiž tak, že je vytvářena pocitem okamžité zábrany životních sil a na to jejich ihned následujícím a o to silnějším výlevem...“[43] Podle Kanta vznešenost nesmíme hledat ve věcech přírody, nýbrž jen v našich myšlenkách. „Kdo by také chtěl nazvat vznešenými neforemné horské masívy, navazující na sebe v divokém nepořádku, s jejich zasněženými vrcholy, nebo temné, hučící moře atd.?“ Je to mysl, která „se cítí ve svém vlastním posuzování povznesena...“[44]

Další rozdíl se týká formy předmětu. Zatímco přírodní krása se vztahovala k formě, určené jako „jednota rozmanitosti“, musí být předměty vzbuzující vznešenost bezforemné. Předmětem vznešeného údivu či úcty jsou výtvory surové přírody. Proto již výše byla řeč o „neforemných horských masívech“.

Podstatou pocitu vznešenosti jako estetického zážitku je opět vyvolání „souhry“ našich poznávacích sil. Ale zatímco krásný předmět působí tuto harmonii přímo, je u zážitků vznešenosti vzbuzována pomocí kontrastu. „Pocit vznešenosti je tedy pocit nelibosti z nepřiměřenosti obrazotvornosti, která působí při estetickém odhadování velikosti, k odhadování prostřednictvím rozumu, a přitom zároveň libost vzbuzená ze souladu právě tohoto soudu nepřiměřenosti nejvyšší smyslové schopnosti s ideami rozumu, pokud je směřování k nim pro nás zákonem.“[45] Vzhledem k této nepřímé harmonii je i pocit vznešena „subjektivně účelný“.

V posuzování krásy se mysl nachází v „klidné kontemplaci“, při představě vznešeného je však „pohnuta“, „otřesena“, ale ovšem opět tak, že nejde o otřes ze skutečného ohrožení (poněvadž pak by nešlo o „bezzájmové zalíbení“, nýbrž o zájem sebezáchovy). Pohled na bouřková mračna, orkán, vysoký vodopád atd. je „přitažlivější, čím je strašlivější“, ale ovšem jen tehdy, když jsme sami v bezpečí.[46]

Nauka o vznešeném vyúsťuje v uvědomění člověka jako nositele mravního zákona. Dotýká se tedy nejen teoretických idejí rozumu (idea nepodmíněného celku), ale i mravní ideje. Příroda je posuzována jako vznešená „ne proto, že

[42] I. Kant, Kritika soudnosti, str. 88 t. v.
[43] I. Kant, Kritika soudnosti, str. 81 t. v.
[44] I. Kant, Kritika soudnosti, str. 89 t. v.
[45] I. Kant, Kritika soudnosti, str. 90 t. v.
[46] I. Kant, Kritika soudnosti, str. 93 t. v.

vzbuzuje strach, nýbrž proto, že v nás vyvolává sílu, abychom to, o co se staráme (majetek, zdraví a život), považovali za něco malého..."[47] Moc přírody, před níž cítíme svou fyzickou existenci jako nicotnou, vyvolává v nás povědomí o vznešenosti našeho vlastního určení (tj. povědomí toho, že člověk je bytost mravní, která převyšuje přírodu). Proto je zážitek vznešenosti odvozován v poslední instanci z „přiměřenosti" subjektu předmětu, zatímco u krásného předmětu tomu bylo naopak.

Umělecká tvorba

Až dosud jsme se zabývali estetickým posuzováním předmětů, aniž jsme měli na mysli rozdíl mezi přírodními objekty a mezi uměleckými výtvory. Bylo to ve shodě s tím, že zejména teorie shody předmětu s našimi poznávacími silami platí jak pro přírodní předměty, tak i pro předměty umění.

Kantovým cílem je však dospět k základním tezím o umění. Vodítkem jsou obě známé estetické myšlenky Kantovy, myšlenka „přiměřenosti" poznávacím silám[48] i myšlenka metaforického nebo symbolického vyjadřování jinak nevyslovitelného obsahu. Kant přitom dospívá k základním tezím o umění tak, že odstiňuje oblast umění od přírodního tvoření, řemesla a vědy. Umění má vždy něco společného s každou z těchto tří oblastí a zároveň se od každé odlišuje.

Nejdůležitější z těchto srovnání se týká odlišnosti funkce záměru v řemeslné práci a v uměleckém díle. Zatímco řemeslná práce se řídí jednoznačně záměrem, nelze pravidla umělecké tvorby odvodit z toho, co má být vytvořeno, nýbrž jsou spíše vytvářena umělcem v průběhu jeho činnosti, a to nevědomě.[49]

Tímto momentem vniká do uměleckého díla prvek „hry". Zároveň se tím umělecké dílo stává podobným přírodním útvarům, jež jsou rezultátem spontánní tvořivosti přírody.[50] Ale umělecké dílo se nesmí jevit jako pouhá příroda. „Smyslová pravda" nesmí u uměleckého díla „jít tak daleko, aby se přestalo jevit jako umění a produkt libovůle."[51]

Podstatou uměleckého tvoření je podle Kanta vyjádření „estetických idejí". Estetická idea je „představa obrazotvornosti", která určitým metaforickým významem poukazuje k pojmu, tj. k významu, který chce vyjádřit. Vyjadřuje

[47] I. Kant, Kritika soudnosti, str. 93 t. v.

[48] „Na tomto pocitu svobody ve hře (Spiel) našich poznávacích schopností, která však zároveň musí být účelná, spočívá ta libost (z uměleckých děl), která je sama obecně sdělitelná..." I. Kant, Kritika soudnosti, str. 124 t. v.

[49] „... žádný Homér nebo Wieland nedovede ukázat, jak jeho ideje, plné fantazie a zároveň plné myšlenek, v jeho hlavě vznikají a shromažďují se, protože to sám neví..." I. Kant, Kritika soudnosti, str. 126 t. v.

[50] V charakteristikách génia, tj. neopakovatelnosti a originality umělcovy práce, které jsou vytěženy ze srovnání umění a přírodní tvořivosti, Kant opět opomíjí společenskohistorické podmínění umělcovy osobnosti.

[51] I. Kant, Kritika soudnosti, str. 136 t. v.

však tento význam obrazně, přičemž „otevírá výhled na nedohledné pole příbuzných představ“ a „dává podnět k určitým úvahám, aniž jí může být adekvátní nějaká určitá myšlenka...“[52]

Podle Kanta tedy smyslové „znázornění“ svůj předmět („pojem“, význam) na jedné straně nedosahuje, poněvadž smyslová představa nikdy nedostoupí k intelektuálnímu významu, ale na druhé straně jej přesahuje, poskytuje jaksi víc, než se může vyjádřit myšlenkou. Jde o jakési „ozvláštnění“ předmětu, o jeho povýšení na potencovanější skutečnost, která ovšem zachovává vztah k přírodě: „Obrazotvornost ... je totiž velice mocná ve tvoření jakoby druhé přírody z látky, kterou jí dává skutečná příroda. Obíráme se jí tam, kde nám zkušenost připadá příliš všední; také tuto zkušenost proto přetváříme.“[53]

Základ estetické ideje je podle Kanta metaforické vyjádření určitého obsahu. Např. orel jako atribut Jupitera nebo páv jako atribut Junony „nepředstavují, tak jako je tomu u *logických atributů*, to, co leží v našich pojmech o vznešenosti a majestátu..., nýbrž něco jiného, co dává podnět obrazotvornosti, aby se rozprostřela nad množstvím příbuzných představ...“[54]

O obrazném vyjadřování říká Kant, že znamená přetvoření přírody „podle (přírodě) analogických zákonů, ale přece také podle principů, které leží výše v rozumu...“ Jakousi regulativní (nikoli v kantovském smyslu) funkci při vyjadřování předmětu „estetickými ideami“ vykonávají tedy ideje rozumu. Hra obraznosti v estetickém vyjadřování není tedy zcela libovolná, nýbrž je řízena vyšší zákonitostí, tkvící v ideách rozumu. Ty opět poukazují na to „nejvyšší“ — „nadsmyslový substrát jevů“, „věc o sobě“.

Tím dospíváme k spekulativnímu vrcholu Kantovy estetické teorie. Podobně jako rozumové ideje chtějí i estetické ideje vyjádřit to „nejvyšší“, „usilují o něco, co leží za hranicí zkušenosti...“, snaží se „smyslově... následovat rozumovou předehru v dosažení nejvyššího...“[55] Estetické ideje tedy nejen ozvláštňují svůj předmět smyslovým způsobem, analogickým ke zkušenosti, ale i způsobem, který poukazuje za zkušenost k „věci o sobě“.

Vzhledem k tomu považuje Kant za nejvznešenější estetickou ideu, která kdy byla vyslovena, nápis nad chrámem bohyně Isis — matky přírody: „Jsem vše, co zde je a co zde bude, a můj závoj neodkryl žádný smrtelník.“ Estetická idea, vyjádřená touto větou, se vztahuje k „nadsmyslovému substrátu“ jevů, k věci o sobě, a činí to nenapodobitelně poetickým způsobem. Představa závoje vyjadřuje nepoznatelnost, bohyně Isis představuje „matku

[52] I. Kant, Kritika soudnosti, str. 131, 130 t. v.
[53] I. Kant, Kritika soudnosti, str. 130 t. v.
[54] I. Kant, Kritika soudnosti, str. 131 t. v.
[55] I. Kant, Kritika soudnosti, str. 130 t. v.

přírodu", tj. nikoli přírodu v empirickém smyslu, nýbrž věčný a nám nepřístupný základ přírody.

Protože „nadsmyslový substrát" je dále něco, co stojí za přírodou i naší svobodou (jako principem lidské, tj. podle Kanta „mravní" úrovně života), je umělecké dílo i „symbolem mravnosti". Podle W. Windelbanda Kant touto filosofickou koncepcí odůvodnil poezii v goethovském smyslu, poezii, která nepředvádí mravní vzory, a přece působí v morálním smyslu.[56]

Resumujeme-li nakonec pro a proti Kantovy estetické teorie, můžeme říci, že přispěla neobyčejnou měrou k tomu, že se určitý okruh fenoménů a problémů ustavil jako relativně autonomní oblast filosofického zkoumání, které je dnes samostatnou disciplínou, aniž ovšem může úplně zpřetrhat své svazky s filosofií. Kant je dále původcem dvou vlivných teorií krásy, kolem nichž, přirozeně v jiných světonázorových souvislostech, osciluje další estetická tradice. Na druhé straně je Kantova filosofie umění zatížena svým vztahem ke kriticismu (i když, jak jsme viděli, Kant si nepočíná tak, že by pouze aplikoval principy své filosofie na další oblast zkoumání) natolik, že ji můžeme číst především v historickém kontextu. Spojení s historicky významnou, ale překonanou filosofií se projevuje v Kantově estetické teorii zejména aprioriismem, který nevyúsťuje sice tak agnosticisticky, jako je tomu u jeho předchozích Kritik, vnáší však do celé jeho teorie protihistorické zaměření. Historická situovanost do konce 18. století způsobuje, že řadu problémů, na něž Kant klade důraz, nepovažujeme za tak významné a naopak že u Kanta postrádáme problémy, které byly reflektovány až později (např. společenská funkce umění). Nejcennější stránkou Kantovy estetické teorie je jeho vnímavost pro specifičnost estetických fenoménů, jeho teoretická tvořivost, která však není samoúčelná, a metodologické náběhy k dialektickému postižení estetických jevů a kategorií.[57]

Milan Sobotka

[56] W. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie, sv. 2, str. 173.

[57] „(Kant) vnáší v estetickou oblast ne-li dialektiku v přesném slova smyslu, tedy její analogii". V. F. Asmus, Problema celesoobraznosti v učenii Kanta, in: I. Kant, Sočiněnija, sv. 5, 1966, str. 35.

IMMANUEL KANT

KRITIKA SOUDNOSTI[1]

PŘEDMLUVA
k prvnímu vydání 1790

Schopnost poznání z principů a priori můžeme nazvat *čistým rozumem* a všeobecně zkoumání jeho možnosti a hranic kritikou čistého rozumu, ačkoli touto schopností rozumíme jen rozum v jeho teoretickém používání, jak se také stalo v první práci pod uvedeným názvem, aniž jsme ještě chtěli zkoumat jeho schopnost jako praktický rozum podle jeho zvláštních principů. Kritika čistého rozumu se tedy vztahuje pouze k naší schopnosti poznávat věci a priori a zabývá se tedy jen *poznávací schopností* za vyloučení pocitu libosti a nelibosti a žádací schopnosti. A z poznávacích schopností se zabývá *rozvažováním* podle jeho principu a priori za vyloučení *soudnosti* a *rozumu* (jakožto schopností, které náležejí rovněž k teoretickému poznání), protože se postupně ukáže, že žádná jiná poznávací schopnost než rozvažování nemůže poskytnout konstitutivní poznávací principy a priori[2]. Takže kritika, jež nahlíží všechny schopnosti podle podílu na nesporném vlastnění poznání, který by každá schopnost mohla dávat ze samého kořene, ponechává pouze to, co rozvažování a priori předpisuje jako zákon pro přírodu jakožto souhrn jevů (jejichž forma je dána rovněž a priori), ale všechny ostatní čisté pojmy odkazuje mezi ideje, které jsou pro naši teoretickou poznávací schopnost přílišné, přitom však ale nejsou snad nepotřebné nebo postradatelné, nýbrž slouží jako regulativní principy: jednak aby zadržely starost vzbuzující nároky rozvažování, jako kdyby (tím, že je schopno udat a priori podmínky možnosti všech věcí, které může poznat) tím v tomto ohraničení uzavřelo také možnost všech věcí vůbec, jednak aby vedly samo rozvažování při pozorování přírody podle principu úplnosti, jakkoli jí nikdy nemůže dosáhnout, a aby tím podporovaly konečný úmysl všeho poznání.

Bylo to tedy vlastně *rozvažování*, mající svou vlastní oblast v *poznávací schopnosti*, jen pokud obsahuje konstitutivní poznávací principy a priori, které mělo být prostřednictvím všeobecně tak nazvané kritiky čistého rozumu položeno proti všem ostatním konkurentům do pevného výhradního vlastnictví. Právě tak je *rozumu*, který obsahuje konstitutivní principy a priori

jen a jen vzhledem k *žádací schopnosti*, přiděleno jeho vlastnictví v kritice praktického rozumu.

Zda také *soudnost*, která tvoří v pořádku našich poznávacích schopností prostřední článek mezi rozvažováním a rozumem, má pro sebe principy a priori; zda jsou tyto principy konstitutivní nebo pouze regulativní (a tedy nevykazují žádnou vlastní oblast), a zda dává a priori pravidlo pocitu libosti a nelibosti, jakožto prostřednímu článku mezi poznávací schopností a žádací schopností (stejně tak jako rozvažování předpisuje a priori zákony poznávací schopnosti, rozum ale žádací schopnosti) — to je to, čím se současná kritika soudnosti zabývá.

Kritika čistého rozumu, tj. naší schopnosti soudit podle principů a priori, by byla neúplná, kdyby kritika soudnosti, která si pro sebe jakožto poznávací schopnost na to také činí nárok, nebyla vykládána jako její zvláštní část, ačkoli její principy v systému čisté filosofie žádnou zvláštní část mezi teoretickou a praktickou tvořit nesmějí, mohou však být v naléhavém případě příležitostně připojeny ke každé z obou částí. Jestliže se tedy má jednou takový systém pod všeobecným názvem metafyziky uskutečnit (úplné vytvoření takového systému je možné a pro používání rozumu ve všech ohledech nanejvýš důležité), musí mít kritika k této stavbě půdu předem prozkoumánu do takové hloubky, v jaké leží první základ schopnosti principů nezávislých na zkušenosti, aby se tato stavba v nějaké části nepropadala, což by mělo za následek nevyhnutelné zřícení celku.

Avšak z povahy soudnosti (jejíž správné užití je tak nutné a všeobecně žádoucí, že pod tímto názvem zdravého rozvažování není proto míněna žádná jiná než právě tato schopnost) lze snadno zjistit, že musí být provázeno velkými obtížemi nalézt její zvláštní princip (neboť nějaký princip a priori v sobě obsahovat musí, protože by jinak sama nebyla předmětem té nejprostší kritiky jakožto zvláštní poznávací schopnost), který ovšem nemusí být odvozen z pojmů a priori, neboť tyto pojmy náleží rozvažování a soudnost se vztahuje jen k jejich používání. Má tedy sama udat pojem, jímž vlastně není poznávána žádná věc, nýbrž pojem, který slouží jen jí samé jako pravidlo, ale nikoli jako objektivní pravidlo, kterému může přizpůsobit svůj soud, protože k tomu by bylo potřeba opět jiné soudnosti, abychom mohli rozlišit, zda jde o případ pravidla nebo ne.

Tyto nesnáze kvůli principu (ať už je subjektivní nebo objektivní) se nacházejí hlavně v těch soudech, které nazýváme estetickými, jež se týkají toho, co je v přírodě a umění krásné a vznešené. A přece je kritické zkoumání principu soudnosti v těchto soudech nejdůležitější částí kritiky této schopnosti. Neboť třebaže samy o sobě k poznání věcí vůbec nic nepřinášejí, patří přece výhradně k poznávací schopnosti samotné a vykazují bezprostřední vztah této schopnosti k pocitu libosti a nelibosti podle nějakého principu a priori, aniž jej smísí s tím, co může být motivem žádací schopnosti, protože

ta má své principy a priori v pojmech rozumu. — Pokud však jde o logické posuzování přírody, zde, kde zkušenost buduje zákonitost věcí, kterou rozvažovací pojem toho, co je smyslové, není s to pochopit nebo vysvětlit, a kde soudnost ze sebe samé může vzít princip vztahu přírodní věci k tomu, co je nepoznatelným nadsmyslnem, a musí k poznání přírody tento princip užívat rovněž jen vzhledem k sobě samé, zde může a musí být takový princip a priori sice použit k *poznání* věcí ve světě a zároveň otevírá výhledy, které jsou výhodné pro praktický rozum, avšak tento princip a priori nemá žádný bezprostřední vztah k pocitu libosti a nelibosti. Právě tento vztah je oním tajemstvím v principu soudnosti, jenž si vynucuje v kritice pro tuto schopnost zvláštní oddíl, jelikož by logické posuzování podle pojmů (z nichž nikdy nemůže být vyvozen bezprostřední závěr pro pocit libosti nebo nelibosti) mohlo být v každém případě připojeno k teoretické části filosofie včetně jejího kritického ohraničení.

Poněvadž zkoumání schopnosti vkusu jakožto estetické soudnosti zde není prováděno pro formování a výchovu vkusu (neboť tyto činnosti půjdou svou cestou i beze všech těchto zkoumání, jako dosud, tak i nadále), nýbrž pouze s transcendentálním úmyslem, bude toto zkoumání, jak si lichotím, posuzováno vzhledem k omezenosti účelu se shovívavostí. Pokud jde o tento úmysl, musí být připraven na nejtěžší zkoušku. Ale i zde může velká obtížnost při řešení problému, který příroda tak zamotala, sloužit, jak doufám, k prominutí některých ne zcela vyhnutelných temných míst, jen když byl dost jasně vyložen a správně udán princip; i kdyby způsob, jakým se odvozuje od tohoto principu fenomén soudnosti, neměl veškerou zřetelnost, kterou lze jinde, totiž od poznání podle pojmu, právem vyžadovat a které jsem, jak věřím, ve druhé části tohoto díla dosáhl.

Tím tedy končím veškeré své kritické dílo. Bez meškání nyní přikročím k doktrinálnímu dílu, abych, jak jen to bude možné, ze svého přibývajícího stáří vytěžil k tomuto účelu ještě vhodnou dobu. Rozumí se samo sebou, že tam pro soudnost nebude zvláštního místa, protože jí slouží kritika místo teorie, nýbrž že ve shodě s rozdělením filosofie na teoretickou a praktickou a čisté filosofie na tytéž části bude tvořit ono dílo metafyzika přírody a mravů.

ÚVOD

I
O ROZDĚLENÍ FILOSOFIE[3]

Jestliže filosofii, pokud obsahuje principy rozumového poznání věcí prostřednictvím pojmů (ne pouze, jak to činí logika, principy formy myšlení vůbec bez rozdílu objektů), jako obvykle rozdělíme na *teoretickou* a *praktickou*, postupujeme zcela správně. Ale pak musí být také pojmy, které principům tohoto rozumového poznání vykazují jejich objekt, specificky odlišné, protože by jinak neopravňovaly k žádnému rozdělení, jež vždy předpokládá protiklad principů rozumového poznání, které patří k různým částem jedné vědy.

Jsou však jen dvojí pojmy, které připouštějí právě tolik různých principů možnosti jejich předmětů: totiž *pojmy přírody* a *pojem svobody*. Protože nyní pojmy přírody umožňují teoretické poznání podle principů a priori, pojem svobody však vzhledem k nim již ve svém pojmu u sebe má jen negativní princip (pouhého protikladu)[4], a oproti tomu pro určení vůle vytváří rozšiřující zásady, které se proto nazývají praktickými, rozdělujeme filosofii právem na dvě co do principů zcela rozdílné části, na teoretickou jakožto *přírodní filosofii* a praktickou jakožto *morální filosofii* (neboť tak se praktické zákonodárství rozumu podle pojmu svobody nazývá). Dosud však vládlo velké zneužívání těchto výrazů pro rozdělení různých principů a s nimi také filosofie, tím že bylo bráno to, co je praktické podle pojmů přírody, jako jedno s tím, co je praktické podle pojmu svobody, a tak bylo pod týmiž názvy teoretické a praktické filosofie tvořeno rozdělení, kterým ve skutečnosti nebylo nic rozděleno (protože obě části mohly mít tytéž principy).

Vůle, jakožto žádací schopnost, je totiž jednou z mnoha přírodních příčin ve světě, totiž tou, která působí podle pojmů, a vše, co je představováno jako možné (nebo nutné) prostřednictvím vůle, je nazýváno prakticky možné (nebo nutné), na rozdíl od fyzické možnosti nebo nutnosti působení, k němuž není příčina určována ke kauzalitě pojmy (nýbrž jako u neživé matérie mechanismem a u zvířat instinktem). — Zde je nyní vzhledem k tomu, co je praktické, ponecháno neurčeným, zda pojem, který dává pravidlo kauzalitě vůle, je pojmem přírody nebo pojmem svobody.

Uvedený rozdíl je však podstatný. Neboť je-li pojem určující kauzalitu pojmem přírody, pak jsou principy *technicko-praktické;* je-li však pojmem svobody, pak jsou tyto principy *morálně-praktické.* Protože při rozdělení rozumové vědy záleží zcela na té rozdílnosti předmětů, jejichž poznání vyžaduje odlišné principy, budou patřit první principy k teoretické filosofii (jakožto přírodní nauka), druhé principy ale budou tvořit samy druhou část, totiž (jakožto mravní nauka) praktickou filosofii.

Všechna technicko-praktická pravidla (tj. pravidla umění a dovednosti vůbec, nebo také chytrosti, jakožto dovednosti mít vliv na lidi a jejich vůli), pokud jejich principy spočívají na pojmech, musí být počítána k teoretické filosofii jen jako korolarie. Neboť se týkají jen možnosti věcí podle pojmů přírody, a k tomu patří nejen prostředky, které lze za tímto účelem v přírodě nalézt, nýbrž sama vůle (jakožto žádací, a tedy také přírodní schopnost), pokud může být určena hybnými silami přírody přiměřeně oněm pravidlům. Avšak takováto praktická pravidla se nenazývají zákony (např. jako fyzikální), nýbrž jen předpisy, a to proto, že vůle spadá nejen pod pojem přírody, nýbrž také pod pojem svobody, ve vztahu k němuž se její principy nazývají zákony a se svými důsledky výhradně tvoří druhou část filosofie, totiž praktickou.

Jak málo tedy vyřešení problémů čisté geometrie patří k její zvláštní části, nebo zeměměřičské umění zasluhuje jméno praktické geometrie na rozdíl od čisté jako druhá část geometrie vůbec, tak a ještě méně smí být mechanické nebo chemické umění experimentů nebo pozorování považováno za praktickou část přírodní nauky. Konečně ani domácí hospodářství, zemědělství, státní hospodářství, umění slušného chování, předpis dietetiky, ani všeobecná nauka o blaženosti, dokonce ani ovládnutí sklonů a zkrocení afektů za účelem tohoto štěstí nesmějí být počítány do praktické filosofie, nebo snad dokonce tvořit druhou část filosofie vůbec. Je tomu tak proto, že obsahují vesměs jen pravidla dovednosti, která jsou tedy jen technicko-praktická, za účelem vyvolání účinku, jenž je možný podle přírodních pojmů příčin a účinků, které, jelikož patří k teoretické filosofii, jsou oněm předpisům jakožto pouhým korolariím z přírodní vědy podřízeny a tedy nemohou požadovat místo ve zvláštní filosofii, jež je nazývána praktickou. Morálně-praktické předpisy, které se zakládají zcela na pojmu svobody s úplným vyloučením určujících fundamentů vůle z přírody, naproti tomu tvoří zcela zvláštní druh předpisů. Tyto předpisy se stejně jako pravidla, kterým se podřizuje příroda, nazývají jednoduše zákony, ale nespočívají jako tyto na smyslových podmínkách, nýbrž na nadsmyslovém principu a vedle teoretické části filosofie samy si pro sebe vyžadují jinou část pod názvem praktické filosofie.

Z toho je vidět, že souhrn praktických předpisů, který filosofie dává, netvoří zvláštní část, položenou vedle teoretické, proto, že jsou praktické; neboť praktické by mohly být, kdyby jejich principy byly vzaty veskrze

z teoretického poznání přírody (jako technicko-praktická pravidla); nýbrž protože a jestliže jejich princip není vůbec odvozen od pojmu přírody, který je vždy smyslově podmíněn; tento princip tedy spočívá v nadsmyslnu, jež je zjevováno pojmem svobody samým prostřednictvím formálních zákonů, a tyto jsou morálně-praktické, tj. jsou nejen předpisy a pravidly v tom nebo onom ohledu, nýbrž jsou bez předchozího vztahu k účelům a úmyslům zákony.

II
O OBLASTI FILOSOFIE VŮBEC[5]

Do jaké míry mají užití pojmy a priori, tak daleko sahá používání naší poznávací schopnosti podle principů a s ní filosofie.

Souhrn všech předmětů ale, k nimž se ony pojmy vztahují, aby pokud možno uskutečnily jejich poznání, může být k tomuto účelu rozdělen podle různé dostatečnosti nebo nedostatečnosti našich schopností.

Pojmy, pokud se vztahují k předmětům, nehledě na to, zda je jejich poznání možné nebo ne, mají své pole, které je určováno pouze podle vztahu, který má jejich objekt k naší poznávací schopnosti vůbec. — Ta část tohoto pole, v níž je pro nás poznání možné, je půda (territorium) pro tyto pojmy a pro poznávací schopnost, jež je k tomu požadována. Ta část půdy, na níž jsou tyto pojmy zákonodárné, je oblast (ditio) těchto pojmů a jim příslušejících poznávacích schopností. Pojmy zkušenosti mají tedy svou půdu v přírodě, jakožto souhrnu všech předmětů smyslů, ale nikoli oblast (nýbrž jen svůj pobyt, domicilium), protože jsou sice zákonitě vytvářeny, ale nejsou zákonodárné, nýbrž na nich založená pravidla jsou empirická, tedy náhodná.

Naše veškerá poznávací schopnost má dvě oblasti, oblast pojmů přírody a oblast pojmu svobody; neboť prostřednictvím obou je a priori zákonodárná. Filosofie se nyní podle toho také dělí na teoretickou a praktickou. Ale půda, na které je její oblast vystavěna a její zákonodárství *vykonáváno*, je přece jen stále souhrnem předmětů vší možné zkušenosti, pokud nejsou brány za nic víc než za pouhé jevy; neboť bez toho by vzhledem k nim nemohlo být žádné zákonodárství rozvažovací schopnosti myšleno.

Zákonodárství prostřednictvím pojmů přírody se uskutečňuje rozvažováním a je teoretické. Zákonodárství prostřednictvím pojmu svobody se uskutečňuje rozumem a je pouze praktické. Výhradně jen v tom, co je samo praktické, může být rozum zákonodárný; vzhledem k teoretickému poznání (přírody) může rozum jen (jako znalý zákonů prostřednictvím rozvažování) vyvozovat z daných zákonů závěry, které nikdy pomocí úsudků nepřekročí hranice přírody. Naopak tam, kde jsou pravidla praktická, není rozum proto ihned *zákonodárný*, protože mohou být technicko-praktická.

Rozvažování a rozum tedy mají dvě odlišná zákonodárství na jedné a téže

půdě zkušenosti, aniž jedno druhému vadí. Právě tak jako nemá pojem přírody vliv na zákonodárství prostřednictvím pojmu svobody, právě tak neruší pojem svobody zákonodárství přírody. — Možnost myslet si spolubytí obou zákonodárství a k nim patřících schopností v témže subjektu alespoň tak, aniž by si odporovaly, dokázala kritika čistého rozumu, tím že námitky proti tomu odstranila objevením dialektického zdání v těchto námitkách.

Ale že tyto dvě odlišné oblasti, které se sice nikoli ve svém zákonodárství, ale přece jen ve svých účincích ve smyslovém světě nepřetržitě omezují, netvoří jednu, plyne z toho, že pojem přírody sice své předměty představuje v názoru, ale ne jako věci samy o sobě, nýbrž jako pouhé jevy, pojem svobody naproti tomu představuje ve svém objektu sice věc samu o sobě, ale ne v názoru. Žádný z obou pojmů tedy nemůže zajistit teoretické poznání svého objektu (a ani myslícího subjektu) jakožto věci o sobě, která by byla oním nadsmyslnem, jehož ideu sice musíme položit za základ možnosti všech oněch předmětů zkušenosti, tuto ideu ale nemůžeme nikdy k poznání pozvednout a rozšířit.

Existuje tedy neohraničené, ale také nepřístupné pole pro naši veškerou poznávací schopnost, totiž pole nadsmyslna, v němž pro sebe nenacházíme žádnou půdu, tedy na němž nemůžeme mít oblast teoretického poznání ani pro rozvažovací, ani pro rozumové pojmy; pole, které sice za účelem teoretického jakož i praktického užívání rozumu musíme obsadit idejemi, kterým však ve vztahu k zákonům z pojmu svobody nemůžeme zajistit žádnou jinou než praktickou realitu, čímž v důsledku toho není naše teoretické poznání ani v nejmenším do nadsmyslového rozšiřováno.

Ačkoli nyní mezi oblastí pojmu přírody, jakožto smyslového, a oblastí pojmu svobody, jakožto nadsmyslového, leží nepřehledná propast, takže od prvého k druhému (tedy prostřednictvím teoretického použití rozumu) není možný přechod, jako kdyby to byly natolik odlišné světy, z nichž první nemůže mít žádný vliv na druhý, má *mít* tento svět přece jen vliv na onen, totiž pojem svobody má ve smyslovém světě uskutečnit účel, daný jeho zákony; a příroda proto může být myšlena také tak, že zákonitost její formy je v souladu alespoň s možností účelů, které v ní mají být uskutečněny podle zákonů svobody. — Musí tedy přece jen existovat základ *jednoty* nadsmyslna, jež je základem přírody, s tím, co pojem svobody obsahuje prakticky, čehož pojem, i když nedospěje ani k teoretickému, ani k praktickému poznání onoho základu, tedy nemá žádnou zvláštní oblast, přesto umožňuje přechod od způsobu myšlení podle principů přírody ke způsobu myšlení podle principů svobody.

III
O KRITICE SOUDNOSTI JAKO PROSTŘEDKU SPOJUJÍCÍM OBĚ ČÁSTI FILOSOFIE V JEDEN CELEK

Kritika poznávacích schopností vzhledem k tomu, co tyto mohou a priori vykonat, nemá vlastně vzhledem k objektům žádnou oblast, protože není doktrínou, nýbrž má jen prozkoumat, zda a jak je na jejím základě a podle toho, co je jim vlastní, doktrína možná. Pole této kritiky se týká všech přílišných nároků zmíněných schopností, aby byly odkázány do hranic své oprávněnosti. Avšak to, co nemůže vejít do rozdělení filosofie, může přece vejít jako hlavní část do kritiky čisté poznávací schopnosti vůbec, jestliže totiž obsahuje principy, které pro sebe nejsou způsobilé ani k teoretickému, ani praktickému užití.

Přírodní pojmy, které obsahují základ všeho teoretického poznání a priori, spočívaly na zákonodárství rozvažování. — Pojem svobody, který obsahoval základ všech smyslově nepodmíněných praktických předpisů a priori, spočíval na zákonodárství rozumu. Obě schopnosti tedy mimo to, že mohou být co do logické formy použity pro principy jakéhokoli původu, mají nadto ještě každá své vlastní zákonodárství co do obsahu, mimo které (a priori) není žádné další a které proto ospravedlňuje rozdělení filosofie na teoretickou a praktickou.

Avšak v rodině výše uvedených poznávacích schopností je přece jen ještě prostřední článek mezi rozvažováním a rozumem. Tímto prostředním článkem je *soudnost*, o níž máme příčinu se podle analogie domnívat, že by mohla právě tak obsahovat, i když ne vlastní zákonodárství, přece jen jí vlastní princip jak hledat zákony, v každém případě v sobě obsahovat subjektivní princip a priori, který, i když by mu nepříslušelo žádné pole předmětů jako oblast, přece může mít nějakou půdu a jisté její uzpůsobení, pro což by mohl platit právě jen tento princip.

K tomu přistupuje ale ještě (soudě podle analogie) nový důvod pro vnášení soudnosti do spojení s jiným řádem našich představivostí, které se zdá mít ještě větší důležitost než spojení příbuznosti s rodinou poznávacích schopností. Neboť všechny duševní schopnosti nebo způsobilosti mohou být zredukovány na tři, jež se dají dále ze společného základu vyvodit: na *poznávací schopnost*, *pocit libosti* a *nelibosti* a *žádací schopnost*.* Pro poznávací

* Je užitečné pokusit se pro pojmy, kterých se používá jako empirických principů, máme-li příčinu domnívat se, že jsou příbuzné s čistou poznávací schopností a priori, vzhledem k tomuto vztahu vytvořit transcendentální definici: totiž prostřednictvím čistých kategorií, pokud tyto samy již dostatečně ukazují rozdíl mezi daným pojmem a druhými pojmy. Následuje se zde příkladu matematika, který ponechává empirická data své úlohy neurčitými a vnáší jen jejich vztah v čisté syntéze pod pojmy čisté aritmetiky a tím si její vyřešení zevšeobecňuje. — Za podobný postup mi byla učiněna výtka (Krit. prakt. roz., předmluva) a napadena definice žádací schopnosti jakožto *schopnosti být prostřednictvím svých představ příčinou skutečnosti předmětů těchto představ*, protože prý pouhá přání jsou přece také žádosti, u nichž přece každý uzná, že jimi samotnými nemůže jejich objekt vytvořit. — Tato výtka však nedokazuje nic víc než to, že v člověku existují také žádosti, jimiž je v rozporu se sebou samým, tím že svou představou samotnou

schopnost je zákonodárné pouze rozvažování, jestliže se tato schopnost (jak tomu také musí být, je-li nahlížena pro sebe bez směšování s žádací schopností) jakožto schopnost *teoretického poznání* vztahuje k přírodě, vzhledem k níž (jakožto jevu) výlučně můžeme dávat prostřednictvím pojmů přírody a priori, které jsou vlastně čistými pojmy rozvažování, zákony. — Pro žádací schopnost, jako výše uvedenou schopnost podle pojmu svobody, je a priori zákonodárný pouze rozum (v němž jediném má tento pojem místo). — Nyní se mezi poznávací a žádací schopností nachází pocit libosti, tak jako se mezi rozvažováním a rozumem nachází soudnost. Lze se tedy alespoň předběžně domnívat, že soudnost obsahuje právě tak pro sebe určitý princip a priori, a protože s žádací schopností je nutně spojena libost či nelibost (ať už jako u nižší žádací schopnosti předchází před jejím principem, nebo jako u vyšší žádací schopnosti vychází jen z jejího určení prostřednictvím morálního zákona), že bude rovněž tak tvořit přechod od čisté poznávací schopnosti, tj. z oblasti pojmů přírody, do oblasti pojmu svobody, jako umožňuje při svém logickém užití přechod od rozvažování k rozumu.

Ačkoli tedy může být filosofie rozdělena jen na dvě hlavní části, na teoretickou a praktickou, ačkoli vše, co bychom o vlastních principech soudnosti mohli říci, by v ní muselo být počítáno k teoretické části, tj. k rozumovému poznání podle pojmů přírody, sestává kritika čistého rozumu, která toto vše musí prokázat před uskutečňováním onoho systému, za účelem jeho možnosti, přece jen ze tří částí: z kritiky čistého rozvažování, čisté soudnosti a čistého rozumu. Tyto schopnosti jsou nazývány čistými proto, že jsou a priori zákonodárné.

působí k vytvoření objektu, od níž nemůže přece očekávat úspěch, protože si je vědom toho, že jeho mechanické síly (mám-li tak nepsychologické síly nazvat), které by musely být onou představou určeny, aby způsobily objekt (tedy zprostředkovaně), jsou buď nedostatečné anebo se dokonce vztahují k něčemu nemožnému, např. to, co se stalo, učinit tím, co se nestalo (O mihi praeteritos, etc.), nebo v nedočkavém čekání moci škrtnout časový úsek až k okamžiku, který si přejeme. — I když jsme si v takových fantastických žádostech vědomi nedostatečnosti našich představ (nebo dokonce jejich nezpůsobilosti) být *příčinou* jejich předmětů, je přece jejich vztah jakožto příčina, tedy představa jejich *kauzality* v každém *přání* obsažena a především pak viditelná, je-li toto přání afektem, totiž *touhou*. Neboť tato přání dokazují tím, že rozšiřují srdce a nechávají je chřadnout a tak vyčerpávají síly, to, že jsou síly představami opakovaně napínány, ale mysl nechávají s ohledem na nemožnost nepřetržitě klesat do únavy. Dokonce i modlitby za odvrácení velkých, a pokud můžeme nahlédnout, nevyhnutelných zel a některé prostředky pověr k dosažení cílů, jejichž uskutečnění je přirozenou cestou nemožné, dokazují kauzální vztah představ ke svým objektům, který nemůže být ani vědomím jejich nedostatečnosti pro efekt od snažení se o to potlačen. — Proč ale byl do naší přirozenosti vložen sklon k vědomě prázdným žádostem, to je otázka antropologicko-teleologická. Zdá se, že, nebudeme-li určeni k užití síly dříve, než bychom se ujistili o dostatečnosti naší schopnosti k vytvoření nějakého objektu, zůstala by tato síla z velké části nevyužita. Neboť obvykle se učíme naše síly poznávat nejprve jen tak, že je zkoušíme. Tento klam prázdných přání je tedy jen následkem blahodárného uspořádání naší přirozenosti.

IV

O SOUDNOSTI JAKOŽTO A PRIORI ZÁKONODÁRNÉ SCHOPNOSTI

Soudnost vůbec je schopnost myslet to, co je zvláštní, jako obsažené v obecném. Je-li dáno obecné (pravidlo, princip, zákon), pak je ta soudnost, která to, co je zvláštní, pod toto obecné subsumuje (také tehdy, když jako transendentální soudnost a priori udává podmínky, za nichž je subsumpce pod obecno jedině možná) soudností určující. Je-li však dáno jen to, co je zvláštní, k němuž má být nalezeno obecné, pak je soudnost pouze *reflektující*[6].

Určující soudnost pod obecnými transcendentálními zákony, které dává rozvažování, je jen subsumující; zákon je jí a priori předznačen, a tedy, aby mohla to, co je v přírodě zvláštní, podřadit obecnému, nemusí sama vymýšlet zákon. — Avšak existuje tolik rozmanitých forem přírody, abychom tak řekli stejný počet modifikací obecných transcendentálních pojmů přírody, které jsou oněmi zákony, jež dává čisté rozvažování a priori, protože se tyto zákony vztahují jen k možnosti přírody (jakožto předmětu smyslů) vůbec, nechávány neurčenými, že pro tyto formy musí přece být také zákony, které sice mohou být jako empirické podle *našeho* rozvažování náhodné, avšak mají-li být nazývány zákony (jak to také pojem přírody vyžaduje), musí být nahlíženy z jednoho, ačkoli nám neznámého, principu jednoty rozmanitostí jako nutné. — Reflektující soudnost, která má povinnost postupovat od toho, co je v přírodě zvláštní, k obecnému, tedy potřebuje princip, který nemůže odvodit ze zkušenosti, protože právě tento princip má založit jednotu všech empirických principů pod rovněž empirickými, ale vyššími principy, a tedy možnost jejich vzájemného systematického podřazení. Takový transcendentální princip si tedy může reflektující soudnost dávat jako zákon jen sobě samé, nemůže jej vzít odjinud (protože by jinak byla určující soudností), ani jej nesmí předpisovat přírodě, protože reflexe o zákonech přírody se řídí podle přírody a nikoli tato podle podmínek, podle nichž se snažíme získat pojem o ní, který je vůči těmto podmínkám zcela náhodný.

Jelikož obecné zákony přírody mají svůj základ v našem rozvažování, které je předpisuje přírodě (i když jen podle obecného pojmu o ní jako přírodě), nemůže být nyní tento princip jiný než ten, že zvláštní empirické zákony musí být vzhledem k tomu, co je v nich obecnými přírodními zákony ponecháno neurčitým, zkoumány podle takové jednoty, jako kdyby je dalo rovněž rozvažování (i když ne naše) za účelem našich poznávacích schopností, aby byl umožněn systém zkušenosti podle zvláštních zákonů přírody. Ne jako kdyby tímto způsobem muselo být předpokládáno skutečně takové rozvažování (neboť je to jen reflektující soudnost, které tato idea slouží za princip, k reflektování, nikoli k určování), nýbrž tato schopnost dává takto zákon jen sobě samé, a nikoli přírodě.

Protože se nyní pojem o nějakém objektu, pokud zároveň obsahuje důvod skutečnosti tohoto objektu, nazývá účelem a soulad věci s tou povahou věcí, která je možná jen podle účelů, se nazývá *účelností*[7] jejich formy, je princip soudnosti vzhledem k formě věcí přírody pod empirickými zákony vůbec *účelností přírody* v její rozmanitosti. Tj. příroda je tímto pojmem představována tak, jako by rozvažování obsahovalo základ jednoty rozmanitosti jejích empirických zákonů.

Účelnost přírody je tedy zvláštní pojem a priori, jenž má svůj původ toliko v reflektující soudnosti. Neboť přírodním produktům nelze připsat něco takového jako vztah přírody v nich k účelům, nýbrž tohoto pojmu lze užít jen tak, aby bylo o nich možno reflektovat vzhledem k sloučení jevů přírody, které je dáno podle empirických zákonů. Tento pojem je také zcela odlišný od praktické účelnosti (lidského umění nebo také mravů), i když je myšlen podle analogie s touto účelností.

V
PRINCIP FORMÁLNÍ ÚČELNOSTI PŘÍRODY JE TRANSCENDENTÁLNÍ PRINCIP SOUDNOSTI[8]

Transcendentální princip je princip, jímž je a priori představována obecná podmínka, jedině za níž mohou vůbec být věci objekty našeho poznání. Metafyzickým nazýváme princip tehdy, představuje-li a priori výlučnou podmínku, za níž mohou být objekty, jejichž pojem musí být empiricky dán, a priori dále určeny. Tak je princip poznání těles jakožto substancí a jakožto proměnlivých substancí transcendentální, jestliže je tím řečeno, že jejich změna musí mít příčinu; princip je ale metafyzický, je-li tím řečeno, že jejich změna musí mít vnější příčinu, protože v prvním případě může být těleso myšleno jen prostřednictvím ontologických predikátů (čistých rozvažovacích pojmů), např. jako substance, abychom tuto větu poznali a priori; v druhém případě ale musí být této větě položen za základ empirický pojem tělesa (jakožto pohyblivé věci v prostoru), tehdy však může být zcela a priori pochopeno, že tělesu přísluší naposled uvedený predikát (pohybu jen prostřednictvím vnějších příčin). — Tak je, jak hned ukáži, princip účelnosti přírody (v rozmanitosti jejích empirických zákonů) principem transcendentálním. Neboť pojem o objektech, pokud jsou myšleny tak, že stojí pod tímto principem, je jen čistý pojem o předmětech možného zkušenostního poznání vůbec a neobsahuje nic empirického. Naproti tomu by byl princip praktické účelnosti, která musí být myšlena v ideji *určení* svobodné *vůle*, principem metafyzickým, protože pojem žádací schopnosti jakožto vůle musí být přece dán empiricky (nepatří k transcendentálním predikátům)[9]. Oba principy však přesto nejsou empirické, nýbrž principy a priori, protože ke spojení predikátů

s empirickým pojmem subjektu jejich soudů není potřeba další zkušenosti, nýbrž ono spojení může být pochopeno zcela a priori.

Že pojem účelnosti přírody náleží k transcendentálním principům, to lze dostatečně nahlédnout z maxim soudnosti, které jsou položeny za základ bádání o přírodě a priori a které se přesto nevztahují k ničemu jinému než k možnosti zkušenosti, tedy k poznání přírody, ale ne pouze jako přírody vůbec, nýbrž jako přírody, určené rozmanitostí zvláštních zákonů. — Jakožto sentence metafyzické moudrosti se vyskytují při příležitosti mnohých pravidel, jejichž nutnost nelze dovozovat z pojmu, v průběhu této vědy dost často, avšak jen rozptýleně. Příroda se ubírá nejkratší cestou (lex parsimoniae); nicméně nečiní žádný skok, ani v sledu svých změn, ani v sestavování specificky rozdílných forem (lex continui in natura); její velká rozmanitost v empirických zákonech je nicméně jednotou pod několika málo principy (principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda), apod.

Jestliže však zamýšlíme stanovit původ těchto zásad a zkoušíme to psychologickou cestou, pak je to zcela v rozporu s jejich smyslem. Neboť neříkají, co se děje, tj. podle jakého pravidla naše poznávací síly skutečně jednají, a jak soudíme, nýbrž jak máme soudit. A tato logická objektivní nutnost nevychází najevo, jsou-li principy pouze empirické. Pro naše poznávací schopnosti a jejich užití je tedy účelnost přírody, která z nich zjevně vysvítá, transcendentálním principem soudů a potřebuje proto také transcendentální dedukci, jejímž prostřednictvím musí být důvod, aby se takto soudilo, vyhledáván v apriorních zdrojích poznání.

Nacházíme totiž v důvodech možnosti zkušenosti zprvu ovšem něco nutného, totiž obecné zákony, bez nichž příroda vůbec (jako předmět smyslů) nemůže být myšlena. Tyto obecné zákony spočívají na kategoriích užitých pro formální podmínky veškerého nazírání, jež je pro nás možné, pokud je rovněž dáno a priori. Pod těmito zákony je nyní soudnost určující; neboť nečiní nic jiného než že subsumuje pod dané zákony. Např. rozvažování říká: každá změna má svou příčinu (obecný přírodní zákon); transcendentální soudnost dále nečiní nic jiného, než že stanoví podmínku subsumpce pod daný rozvažovací pojem a priori: a to je sukcese určení jedné a téže věci. Pro přírodu vůbec (jako předmět možné zkušenosti) je nyní onen zákon poznáván jako naprosto nutný. — Nyní jsou však předměty empirického poznání kromě oné formální časové podmínky určené nebo, do jaké míry lze a priori soudit, určitelné ještě několikerým způsobem, takže specificky rozdílné přírody[10] kromě toho, co mají společného jakožto náležející k přírodě vůbec, mohou být ještě nekonečně rozmanitým způsobem příčinami. Každý z těchto způsobů musí (podle pojmu příčiny vůbec) mít své pravidlo, jež je zákonem, zahrnuje tedy v sobě nutnost: ačkoliv co do povahy a hranic našich poznávacích schopností tuto nutnost vůbec nenahlížíme. Musíme tedy v přírodě, máme-li na zřeteli její zákony, jež jsou pouze empirické, uvažovat možnost nekonečně rozmani-

tých empirických zákonů, které jsou pro náš úsudek přesto náhodné (nemohou být a priori poznány); a vzhledem k nim posuzujeme jednotu přírody podle empirických zákonů a možnost jednoty zkušenosti (jakožto systému podle empirických zákonů) jako náhodnou. Poněvadž ale musí být taková jednota přece jen nutně předpokládána — jinak by totiž nedocházelo k žádnému průběžnému spojování empirických poznatků v celek zkušenosti, protože obecné přírodní zákony sice dávají takovou spojitost mezi věcmi co do jejich druhu, jakožto věcmi přírody vůbec, ovšem ne specificky, jako spojitost mezi určitými zvláštními přírodními bytostmi — musí soudnost pro svou vlastní potřebu pokládat za apriorní princip, že to, co je pro lidský úsudek náhodné ve zvláštních (empirických) přírodních zákonech, obsahuje přesto pro nás sice neprobadatelnou, ale přece jen myslitelnou zákonitou jednotu ve spojení toho, co je v ní rozmanité, ve zkušenost o sobě možnou. Protože je tedy zákonitá jednota ve spojení, které sice poznáváme ve shodě s nutným úmyslem (potřebou rozvažování), ale zároveň jako o sobě náhodné, představována jako účelnost objektů (zde přírody), musí soudnost, která je vzhledem k věcem, jež podléhají možným (ještě zjistitelným) empirickým zákonům, pouze reflektující, myslet přírodu, má-li na zřeteli tyto zákony, podle *principu účelnosti* příslušejícího naší poznávací schopnosti, a to je vyjádřeno v předchozích maximách soudnosti. Tento transcendentální pojem účelnosti přírody není ani pojem přírody, ani pojem svobody, protože vůbec nic objektu (přírodě) nepřipisuje, nýbrž jen představuje jediný způsob, jak musíme postupovat v reflexi o předmětech přírody s ohledem na průběžně souvislou zkušenost, představuje tedy subjektivní princip (maximu) soudnosti. Proto jsme také potěšeni (vlastně zproštěni jedné potřeby), jako by to byla šťastná náhoda zvýhodňující náš úmysl, jestliže nalezneme takovou systematickou jednotu pod pouze empirickými zákony: i když jsme nutně museli předpokládat, že taková jednota existuje, aniž jsme byli schopni ji nahlížet a dokázat.

Abychom se přesvědčili o správnosti této dedukce daného pojmu a o nutnosti pokládat jej za transcendentální poznávací princip, uvažme jen velikost úkolu: utvořit z daných vněmů přírody, která obsahuje v každém ohledu nekonečnou rozmanitost empirických zákonů, souvislou zkušenost. (Tato úloha leží a priori v našem rozvažování.) Rozvažování sice a priori vlastní obecné zákony přírody, bez nichž by vůbec nemohla být předmětem zkušenosti: ale vyžaduje kromě toho ještě jistý řád přírody v jejích zvláštních pravidlech, která se mu mohou stát známými jen empiricky a která jsou vzhledem k němu náhodná. Tato pravidla, bez nichž by nebyl možný postup od obecné analogie možné zkušenosti vůbec k zvláštní[11], si rozvažování musí myslet jako zákony (tj. jako nutná), protože by jinak netvořila řád přírody, ačkoli jejich nutnost nepoznává, ani by nikdy nemohlo pochopit. Přestože tedy, pokud jde o tyto objekty, rozvažování nemůže a priori nic určit, přesto musí, aby sledovalo

tyto empirické takzvané zákony, učinit základem veškeré reflexe o přírodě princip a priori, totiž ten, že podle nich je poznatelný pořádek přírody možný. Tento princip vyjadřují následující věty: že v přírodě existuje pro nás pochopitelné podřazení rodů a druhů; že tyto se navzájem opětně sbližují podle společného principu proto, aby byl možný přechod od jednoho k druhému a tím k vyššímu rodu; a přestože se našemu rozvažování zdá zpočátku nevyhnutelné, že je nutné předpokládat pro specifickou odlišnost přírodních účinků právě tolik odlišných druhů kauzality, mohou podléhat malému počtu principů, jejichž vyhledáním se musíme zabývat, atd. Tento soulad přírody s naší poznávací schopností je soudností a priori předpokládán za účelem její reflexe o přírodě podle jejích empirických zákonů, tím že rozvažování tento soulad zároveň uznává objektivně jako něco náhodného a pouze soudnost ho přírodě připisuje jako transcendentální účelnost (ve vztahu k poznávací schopnosti subjektu). Bez tohoto předpokladu bychom neměli pořádek přírody podle empirických zákonů, tedy žádný návod pro zkušenost, která má být jimi vytvořena podle jejich veškeré rozmanitosti, a pro bádání o něm. Neboť snad je možné si myslet, že nehledě na veškerou stejnorodost přírodních věcí podle obecných zákonů, bez nichž by se forma zkušenostního poznání vůbec nemohla uskutečnit, mohla by specifická různost empirických zákonů přírody včetně jejích účinků být přesto tak velká, že by pro naše rozvažování bylo nemožné odhalit v ní pochopitelný řád, rozdělit její produkty do rodů a druhů, aby bylo použito principů objasnění a pochopení jednoho také k objasnění a pochopení druhého a z látky, jež je pro nás tak spletitá (vlastně jen nekonečně rozmanitá, nepřiměřená naší chápavosti), vytvořit souvislou zkušenost.

Soudnost tedy v sobě má také princip a priori pro možnost přírody, ale jen v subjektivním ohledu, čímž předpisuje zákon pro reflexi o přírodě nikoli přírodě (jakožto autonomie), nýbrž sobě samé (jakožto heautonomie). Tento zákon bychom mohli nazvat *zákonem specifikace přírody* vzhledem k jejím empirickým zákonům. Soudnost tento zákon v přírodě a priori nepoznává, nýbrž jej za účelem jejího pořádku, pro naše rozvažování poznatelného, předpokládá v rozdělení jejích obecných zákonů, jestliže těmto zákonům chce podřídit rozmanitost zvláštních zákonů. Řekneme-li tedy, že příroda specifikuje své obecné zákony podle principu účelnosti pro naši poznávací schopnost, tj. přiměřeně s lidským rozvažováním v jeho nutné činnosti, jež spočívá v tom, že k jednotlivému, jež mu poskytuje vněm, nalézá obecné a k rozdílnému (jež je sice pro každou species obecné) opětně nalézá sloučení v jednotě principu, ani tím nepředpisujeme přírodě zákon, ani od ní pozorováním žádný nezískáváme (ačkoliv onen princip může být tímto pozorováním potvrzen). Neboť to není princip určující, nýbrž pouze reflektující soudnosti. Chceme jen, aby se po empirických zákonech přírody pátralo veskrze podle onoho principu a podle maxim, na něm založených, příroda ať už je co

do svých obecných zákonů zařízena jakkoli, protože můžeme s použitím našeho rozvažování ve zkušenosti mít úspěch a získat poznání, jen pokud platí tento princip.

VI
O SPOJENÍ POCITU LIBOSTI S POJMEM ÚČELNOSTI PŘÍRODY

Myšlený soulad přírody v rozmanitosti jejích zvláštních zákonů s naší potřebou nalézt pro ni obecnost principů musí být podle veškeré naší evidence posuzován jako náhodný, přesto však pro potřebu našeho rozvažování jako nepostradatelný, tedy jako účelnost, jejímž prostřednictvím je příroda v souladu s naším, ale jen na poznání zaměřeným úmyslem. — Obecné zákony rozvažování, jež jsou zároveň zákony přírody, jsou pro ni právě tak nutné (i když vzniklé ze spontaneity) jako pohybové zákony pro hmoty; a jejich vytváření nepředpokládá žádný záměr s našimi poznávacími schopnostmi, protože jen prostřednictvím těchto schopností získáváme zprvu pojem o tom, co poznání věcí (přírody) je, a ony přírodě jakožto objektu našeho poznání vůbec nutně přísluší. Avšak to, že pořádek přírody podle jejích zvláštních zákonů při veškeré alespoň možné rozmanitosti a nestejnorodosti, jež přesahují naši chápavost, je naší chápavosti přece skutečně přiměřený, to je, pokud můžeme nahlédnout, náhodné; jeho nalezení je záležitost rozvažování, jež je prováděna s ohledem na jeho nutný účel, totiž vnést do onoho pořádku přírody podle zvláštních zákonů jednotu principů. Tento účel pak soudnost musí připsat přírodě, protože rozvažování jí v tomto ohledu žádný zákon nemůže předepsat.

Dosažení každého úmyslu je spojeno s pocitem libosti; a je-li podmínka úmyslu představa a priori, tak jako zde princip pro reflektující soudnost, pak je pocit libosti určován také důvodem a priori a jako platný pro každého, a to pouze prostřednictvím vztahu objektu k poznávací schopnosti, přičemž pojem účelnosti zde ani v nejmenším nebere ohled na žádací schopnost a tedy se zcela odlišuje od veškeré praktické účelnosti přírody.

Vskutku, jelikož spadání vněmů vjedno se zákony podle obecných přírodních pojmů (kategorií) v nás nevyvolává nejmenší účinek pocitu libosti a ani vyvolat nemůže, protože rozvažování zde nutně postupuje neúmyslně podle své přirozenosti, je na druhé straně objevená slučitelnost dvou nebo více empirických heterogenních přírodních zákonů pod jeden princip, který oba zahrnuje, základem velmi znatelného uspokojení, často dokonce obdivu, i takového, který nepřestává, ačkoliv jsme s jeho předmětem dosti obeznámeni. Z pochopitelnosti přírody a jednoty jejího rozdělení do druhů a rodů, díky čemu jsou možné empirické pojmy, jejichž prostřednictvím ji poznáváme podle jejích zvláštních zákonů, sice žádné znatelné uspokojení necítíme, ale svého času jistě existovalo, a jen proto, že by bez něho nebyla možná ani

nejprostší zkušenost, byla postupně směšována s pouhým poznáním a nebyla už samostatně pozorována. — Je tedy zapotřebí něčeho takového, co při posuzování obrací pozornost na její účelnost pro naše rozvažování, úsilí přivést, kde je to možné, její nestejnorodé zákony pod vyšší, i když stále ještě empirické zákony, abychom, podaří-li se to, pociťovali uspokojení z takového jejich souladu pro naši poznávací schopnost, který považujeme za pouze náhodný. Naproti tomu by se nám naprosto nelíbila představa přírody, kterou by nám bylo předem řečeno, že bychom při sebemenším zkoumání za hranicemi nejprostší zkušenosti narazili na heterogenitu jejích zákonů, která by našemu rozvažování znemožnila sjednocení jejích zvláštních zákonů pod obecnými empirickými zákony, protože to odporuje principu subjektivně účelné specifikace přírody v jejích rodech a naší reflektující soudnosti vzhledem k této specifikaci.

Tento předpoklad soudnosti je nicméně tak neurčitý vzhledem k tomu, jak dalece má být ona ideální účelnost přírody rozšířena pro naši poznávací schopnost, že řekne-li se nám, že hlubší nebo rozšířenější znalost přírody prostřednictvím pozorování musí nakonec narazit na rozmanitost zákonů, které žádné lidské rozvažování nemůže převést na jeden princip, jsme s tím také srozuměni; ačkoliv raději slyšíme, dávají-li nám jiní naději, že čím víc bychom znali přírodu v nitru nebo ji mohli srovnat s vnějšími teď ještě neznámými částmi, nalezli bychom ji v jejích principech o to jednodušší a při zdánlivé heterogenitě jejích empirických zákonů jednomyslnější, čím dále by postoupila naše zkušenost. Neboť je příkazem naší soudnosti postupovat podle principu přiměřenosti přírody k naší poznávací schopnosti, pokud to půjde, aniž zjišťujeme (protože to není určující soudnost, která nám dává toto pravidlo), zda má někde své hranice nebo ne, protože sice vzhledem k racionálnímu užití naší poznávací schopnosti můžeme hranice určit, avšak v empirickém poli žádné určení hranic není možné.

VII
O ESTETICKÉ PŘEDSTAVĚ ÚČELNOSTI PŘÍRODY

Co je na představě nějakého objektu pouze subjektivní, tj. co tvoří její vztah k subjektu, nikoli k předmětu, je její estetická povaha; co však na ní slouží nebo může být použito k určení předmětu (k poznání), je její logická platnost. V poznání předmětu smyslů se vyskytují oba vztahy společně. Ve smyslové představě věcí mimo mne je kvalita prostoru, v němž je nahlížíme, tím, co je v mé představě těchto věcí pouze subjektivní (tím zůstává nevysvětleno, čím by mohly věci být jako objekty o sobě). Tak je díky tomuto vztahu předmět myšlen také pouze jako jev. Nehledě na jeho pouze subjektivní kvalitu je prostor přece jen momentem poznání věcí jakožto jevů. Počitek

(zde vnější) vyjadřuje rovněž to, co je v našich představách věcí mimo nás pouze subjektivní, ale co je v nich vlastně materiální (reálné) (kterým je dáváno něco existujícího), tak jako prostor vyjadřuje pouhou apriorní formu možnosti jejich nazírání; přesto však je počitek také používán k poznání objektů mimo nás.

Avšak to subjektivní na nějaké představě, co se *vůbec nemůže stát momentem poznání*, je s touto představou spojená *libost* či *nelibost*. Neboť jimi nepoznáváme nic na předmětu představy, přestože snad může být účinkem nějakého poznání. Nyní účelnost nějaké věci, pokud je představována ve vnému, není také žádná povaha objektu samého (neboť tato nemůže být vnímána), i když může být z poznání věcí vyvozena. Tedy účelnost, která předchází poznání objektu a která je dokonce bezprostředně spojována s představou objektu, i když chybí chtění používat této představy pro poznání, je to, co je v představě subjektivní, a to se nemůže stát momentem poznání. Předmět tedy je pak nazýván jen proto účelným, protože jeho představa je bezprostředně spojena s pocitem libosti; a tato představa sama je estetickou představou účelnosti. — Je jen otázka, zda vůbec taková představa účelnosti existuje.

Je-li s pouhým pojetím (apprehensio) formy předmětu názoru —bez jeho vztahu k pojmu tak, aby byl vytvořen určitý poznatek — spojena libost, není tím představa vztahována k objektu, nýbrž výhradně k subjektu. Libost nemůže vyjadřovat nic jiného než soulad objektu s poznávacími schopnostmi, které v reflektující soudnosti vystupují, a pokud tam jsou, vyjadřuje tedy pouhou subjektivní formální účelnost objektu. Neboť ono pojetí forem do obrazotvornosti se nikdy nemůže uskutečnit, jestliže je reflektující soudnost nesrovná, i neúmyslně, alespoň se svou schopností vztahovat názor na pojmy. Jestliže je nyní v tomto srovnání obrazotvornost (jakožto schopnost nazírání a priori) vsazována prostřednictvím dané představy neúmyslně do souladu s rozvažováním (jakožto schopností pojmů), pak musí být předmět nahlížen jako účelný pro reflektující soudnost. Takový soud je estetický soud o účelnosti objektu, který se nezakládá na žádném daném pojmu předmětu a žádný o něm nevytváří. Forma tohoto předmětu (nikoli to, co je v jeho představě materiální, tj. počitek) je v pouhé reflexi o ní (bez úmyslu získat o něm pojem) posuzována jako základ libosti a představy takového objektu. Tato libost je také souzena jako nutně spojená s představou objektu, tedy nejen pro subjekt, který tuto formu pojímá, nýbrž vůbec pro každého, kdo soudí. Předmět se pak nazývá krásný a schopnost soudit prostřednictvím takové libosti (následkem toho také s všeobecnou platností) se nazývá vkus. Neboť jelikož důvod libosti je kladen pouze ve formě předmětu pro reflexi vůbec, tedy nikoli v počitku předmětu a také bez vztahu k pojmu, který by obsahoval nějaký úmysl, je to jedině zákonitost v empirickém užití soudnosti vůbec (jednota obrazotvornosti s rozvažováním) v subjektu, se kterou je představa objektu v reflexi, jejíž podmínky a priori platí všeobecně, v souladu; a jelikož je tento soulad předmětu se

schopnostmi subjektu náhodný, způsobuje představu jeho účelnosti vzhledem k poznávacím schopnostem subjektu.

Jde zde nyní o takovou libost, která jako každá libost či nelibost, jež není způsobena pojmem svobody (tj. předcházejícím určením vyšší žádací schopnosti prostřednictvím čistého rozumu), nemůže být nikdy chápána z pojmů jako nutně spojená s představou předmětu, nýbrž musí být poznána vždy jen reflexí na vněm jako spojená s tímto vněmem; tedy jako všechny empirické soudy nemůže zvěstovat objektivní nutnost a ani si činit nárok na platnost a priori. Ale soud vkusu jako každý jiný empirický soud si činí také jen nárok na platnost pro každého, což je vždy možné, nehledě na jeho vnitřní náhodnost. Zarážející a nezvyklé je zde jen to, že ne empirický pojem, nýbrž pocit libosti (tedy vůbec žádný pojem) má být prostřednictvím soudu vkusu, jako by to byl s poznáním objektu spojený predikát, každému předpisován a spojován s představou objektu.

Jednotlivý soud zkušenosti, např. toho, kdo v křišťálu vnímá pohyblivou kapku vody, právem požaduje, aby každý druhý viděl totéž, protože tento soud vyslovil podle obecných podmínek určující soudnosti, která podléhá možné zkušenosti vůbec. Stejně tak si právem činí nárok na souhlas každého ten, kdo v pouhé reflexi o formě nějakého předmětu pociťuje libost bez ohledu na pojem, přestože je tento soud empirický a jednotlivý: protože důvod této libosti je v obecné, ačkoliv subjektivní podmínce reflektujících soudů, totiž v účelném souladu předmětu (ať už je produktem přírody nebo umění) se vzájemným vztahem poznávacích schopností (obrazotvornosti a rozvažování), které jsou vyžadovány pro každé empirické poznání. Libost je tedy v soudu vkusu sice závislá na empirické představě a nemůže být a priori spojena se žádným pojmem (nelze a priori určit, který předmět bude vkusu přiměřený nebo ne, musí se to zkusit), ale tato libost je přesto motivem tohoto soudu pouze tím, že jsme si vědomi, že spočívá pouze na reflexi a na obecných, ačkoliv jen subjektivních podmínkách jejího souladu s poznáním objektů, pro něž je forma objektu účelná.

To vysvětluje, proč jsou soudy vkusu co do své možnosti také předmětem kritiky, protože tato možnost předpokládá princip a priori, i když tento princip není ani poznávacím principem pro rozvažování, ani praktickým principem pro vůli a není tedy a priori určujícím principem.

Náchylnost k libosti z reflexe o formách věcí (přírody i umění) označuje nejen účelnost objektů ve vztahu k reflektující soudnosti, přiměřeně pojmu přírody, v subjektu, ale i obráceně účelnost subjektu vzhledem k předmětům, pokud jde o jejich formu či dokonce o jejich bezforemnost, přiměřeně pojmu svobody. Proto je estetický soud vztahován ne jen jako soud vkusu ke krásnu, nýbrž také, jako soud vzniklý z nějakého duchovního pocitu, k vznešenu, a tak se musí ona kritika estetické soudnosti rozpadat do dvou hlavních částí, které jsou jim přiměřené.

VIII
O LOGICKÉ PŘEDSTAVĚ ÚČELNOSTI PŘÍRODY

V předmětu, daném ve zkušenosti, si můžeme představit účelnost buď z pouze subjektivního důvodu, jako soulad jeho formy, v *pojetí* (apprehensio) předmětu před pojmy, s poznávacími schopnostmi, abychom sjednotili názor s pojmy za účelem poznání vůbec; nebo z objektivního důvodu, jako soulad jeho formy s možností věci samé, podle pojmu o něm, který předchází a který obsahuje důvod této formy. Viděli jsme, že představa účelnosti prvého druhu spočívá na bezprostřední libosti z formy předmětu v pouhé reflexi o ní; představa účelnosti druhého druhu, protože nevztahuje formu objektu k poznávacím schopnostem subjektu v pojetí této formy, nýbrž k určitému poznání předmětu podle pojmů, nemá žádný vztah k pocitu libosti z věcí, nýbrž k rozvažování v posuzování těchto věcí. Je-li dán pojem o nějakém předmětu, pak spočívá úloha soudnosti v jeho použití pro poznání ve *znázornění* (exhibitio), to znamená postavit k pojmu korespondující názor: kromě toho případu, že se tak děje prostřednictvím naší vlastní obrazotvornosti, jako v umění, když realizujeme předem vytvořený pojem o předmětu, který je pro nás účelem, nebo prostřednictvím přírody v její technice (jako u organických těles), když jí pro posouzení jejích produktů připisujeme náš pojem účelu. V tomto případě je představována nejen *účelnost* přírody ve formě věci, nýbrž tento její produkt jako *přírodní účel.* — I když náš pojem o subjektivní účelnosti přírody v jejích formách není podle empirických zákonů vůbec žádným pojmem objektu, nýbrž jen principem soudnosti opatřovat si v této její převeliké rozmanitosti pojmy (mít možnost se v ní orientovat), přece jen jí tím připisujeme jakoby ohled na naši poznávací schopnost podle analogie účelu. Tak můžeme *přírodní krásu* nahlížet jako *znázornění* pojmu formální (pouze subjektivní) účelnosti a *přírodní účely* jako znázornění pojmu reálné (objektivní) účelnosti, z nichž první posuzujeme vkusem (esteticky, prostřednictvím pocitu libosti), druhou rozvažováním a rozumem (logicky, podle pojmů).

Na tom se zakládá rozdělení kritiky soudnosti na *estetickou* a *teleologickou.* První rozumíme schopnost posuzovat formální účelnost (jinak zvanou také subjektivní) na základě pocitu libosti či nelibosti, druhou rozumíme schopnost posuzovat reálnou účelnost (objektivní) přírody na základě rozvažování a rozumu.

Ta část v kritice soudnosti, která obsahuje estetickou soudnost, jí bytostně přísluší, protože jen ona obsahuje princip, který soudnost klade zcela a priori za základ své reflexe o přírodě, totiž princip formální účelnosti přírody podle jejích zvláštních (empirických) zákonů pro naši poznávací schopnost, bez nichž by se rozvažování do ní nemohlo vpravit; ale nelze udat žádný základ a priori, ani se z pojmu přírody, jakožto předmětu zkušenosti v obecném jakož i zvláštním, nevysvětluje možnost toho, že musí existovat objektivní účely přírody,

tj. věci, které jsou možné jen jako přírodní účely; nýbrž potom co onen transcendentální princip již připravil rozvažování k tomu, aby pojmu účelu použil pro přírodu, jen soudnost, aniž by pro to v sobě obsahovala princip a priori, obsahuje v předložených případech (jistých produktů) pravidlo, aby bylo použito pojmu účelů pro rozum (alespoň co do formy).

Avšak transcendentální zásada — představovat si účelnost přírody v subjektivním vztahu k naší poznávací schopnosti ve formě věcí jako princip jejího posuzování — neřeší nijak otázku, kde a v jakých případech mám posuzovat produkt podle principu účelnosti a ne pouze podle obecných přírodních zákonů, a přenechává *estetické soudnosti*, aby na základě vkusu zjistila jeho přiměřenost (jeho formy) k našim poznávacím schopnostem (pokud tato soudnost nerozhoduje na základě souladu s pojmy, nýbrž na základě citu). Naproti tomu udává teleologicky užitá soudnost určitě podmínky, podle nichž má být něco (např. organické tělo) posuzováno podle ideje účelu přírody. Nemůže ale udat žádnou zásadu z pojmu přírody jakožto předmětu zkušenosti pro to, aby měla právo připisovat jí vztah k účelům a priori a předpokládat byť i jen neurčitě něco takového o skutečné zkušenosti o takových produktech. Důvodem toho je, že musíme učinit mnohé zvláštní zkušenosti a zkoumat je podle jednoty jejich principu, aby bylo možno jen empiricky poznat objektivní účelnost v tom či onom předmětu. — Estetická soudnost je tedy zvláštní schopnost posuzovat věci podle nějakého pravidla, ale nikoli podle pojmů. Teleologická soudnost není zvláštní schopnost, nýbrž jen reflektující soudnost vůbec, pokud postupuje jako všude v teoretickém poznání podle pojmů, ale vzhledem k jistým předmětům přírody podle zvláštních principů, totiž podle pouze reflektující soudnosti, neurčující objekty. Co do svého užití tedy patří k teoretické části filosofie a pro zvláštní principy, které nejsou určující, jak tomu musí být v nějaké doktríně, musí také tvořit zvláštní část kritiky. Na druhé straně estetická soudnost ničím nepřispívá k poznání svých předmětů a musí být tedy počítána jen ke kritice soudícího subjektu a jeho poznávacích schopností, pokud jsou schopny principů a priori, ať už jsou tyto ostatně jakéhokoli užití (teoretického nebo praktického), a tato kritika je propedeutikou veškeré filosofie.

IX
O SPOJENÍ ZÁKONODÁRSTVÍ ROZVAŽOVÁNÍ A ROZUMU PROSTŘEDNICTVÍM SOUDNOSTI

Rozvažování je a priori zákonodárné pro přírodu jakožto objekt smyslů za účelem jejího teoretického poznání v možné zkušenosti. Rozum je a priori zákonodárný pro svobodu a její vlastní kauzalitu, jakožto nadsmyslno v sub-

jektu, za účelem bezpodmínečně praktického poznání. Oblast pojmu přírody pod jedním zákonodárstvím a oblast pojmu svobody pod druhým zákonodárstvím jsou od veškerého vzájemného vlivu, který by na sebe (každá podle svých základních zákonů) mohly mít, naprosto odděleny velikou propastí, která odděluje nadsmyslno od jevů. Pojem svobody neurčuje nic vzhledem k teoretickému poznání přírody; pojem přírody stejně tak neurčuje nic vzhledem k praktickým zákonům svobody. V tomto smyslu není možné překlenout most od jedné oblasti k druhé. — Avšak třebaže určující důvody kauzality podle pojmu svobody (a praktického pravidla, jež obsahuje) nejsou v přírodě doloženy a smyslovost nemůže v subjektu určit nadsmyslové, je to přece jen obráceně možné (sice ne vzhledem k poznání přírody, ale vzhledem k důsledku působení prvního na druhou) a obsaženo již v pojmu kauzality skrze svobodu, jejíž *působení* se má ve světě dít přiměřeně těmto jejím formálním zákonům, i když slovo *příčina*, použito o nadsmyslnu, znamená jen *důvod* pro jasné určení kauzality přírodních věcí k působení podle jejich vlastních přírodních zákonů, zároveň však přece jen v souhlase s formálním principem rozumových zákonů. Možnost toho, co bylo právě uvedeno, sice nemůže být nahlédnuta, ale námitka domnělého rozporu, který se tam prý nalézá, může být dostatečně vyvrácena.*

Působení podle pojmu svobody je konečný účel, který (nebo jeho jev ve smyslovém světě) má existovat, a k tomu je předpokládána podmínka jeho možnosti v přírodě (subjektu jakožto smyslové bytosti, totiž jako člověku). To, co tato podmínka předpokládá a priori a bez ohledu na praktickou stránku, tj. soudnost, nám udává v pojmu *účelnosti* přírody zprostředkující pojem mezi pojmy přírody a pojmem svobody, který umožňuje přechod od čistého teoretického k čistému praktickému rozumu, přechod od zákonitosti podle pojmů přírody ke konečnému účelu podle pojmu svobody; neboť tím se poznává možnost konečného účelu, který se jediný může uskutečnit v přírodě a se souhlasem jejích zákonů.

Rozvažování dává možností svých zákonů a priori pro přírodu důkaz o tom, že příroda je námi poznávána jen jako jev, tedy zároveň poukaz na její nadsmyslový substrát, ale nechává ho zcela neurčitý. Soudnost svým apriorním principem posuzování přírody podle jejích možných zvláštních zákonů dává jejímu nadsmyslovému substrátu (v nás i mimo nás) *určitelnost prostřednictvím intelektuální schopnosti*. Rozum ale svým praktickým zákonem a priori dává

* Jeden z různých domnělých rozporů v tomto celkovém odlišení přírodní kauzality od kauzality skrze svobodu je vyjádřen v následující námitce proti tomuto odlišení: jestliže mluvíme o překážkách, které příroda klade kauzalitě podle zákonů svobody (morálních zákonů), nebo o její podpoře přírodou, přece přiznáváme vliv přírody na svobodu. Ale chceme-li to, co bylo řečeno, pochopit, pak se lze tohoto nesprávného výkladu lehce vyvarovat. Odpor nebo podpora není mezi přírodou a svobodou, nýbrž mezi přírodou jakožto jevem a účinky svobody jakožto jevy ve smyslovém světě; a sama kauzalita svobody (čistého a praktického rozumu) je kauzalitou přírodní příčiny podřízené svobodě (subjektu nahlíženého jako člověk, tedy jako jev), z jejíhož určení inteligibilita, jež je myšlena jako podléhající svobodě, dostává důvod, ostatně nevysvětlitelným způsobem (tak jako inteligibilní jsoucno, jež tvoří nadsmyslový substrát přírody).

témuž substrátu určení, a tak umožňuje soudnost přechod z oblasti pojmu přírody do oblasti pojmu svobody.

Vzhledem k duševním schopnostem vůbec, pokud jsou uvažovány jako nejvyšší, tj. takové, které obsahují autonomii, je pro *poznávací schopnost* (teoretickou schopnost poznání přírody) rozvažování tou, která obsahuje *konstitutivní* principy a priori; pro *pocit libosti* a *nelibosti* je to soudnost nezávislá na pojmech a počitcích, které se vztahují k určení žádací schopnosti, a tím by mohly být bezprostředně praktické; pro *žádací schopnost* je to rozum, který je praktický bez zprostředkování jakékoli libosti, ať už přichází odkudkoli, a který této žádací schopnosti určuje jakožto nejvyšší schopnost konečný účel, jenž s sebou zároveň nese čisté intelektuální zalíbení v objektu. — Pojem soudnosti o nějaké účelnosti přírody patří ještě k pojmům přírody, ale jen jako regulativní princip poznávací schopnosti, ačkoli estetický soud o jistých předmětech (přírody nebo umění), který jej způsobuje, je vzhledem k pocitu libosti či nelibosti principem konstitutivním. Spontaneita v činnosti poznávacích schopností, jejichž soulad obsahuje základ této libosti, uschopňuje myšlený pojem ke zprostředkování spojení oblastí pojmu přírody s pojmem svobody tím, že tato spontaneita zároveň podporuje vnímavost mysli pro morální cit. — Následující tabulka může usnadnit přehled všech nejvyšších schopností, pokud jde o jejich systematickou jednotu.*

* Bylo shledáno povážlivým, že má rozdělení v čisté filosofii bývají skoro vždy trojdílná. To však spočívá v povaze věci. Má-li se uskutečnit rozdělení a priori, bude buď analytické podle zásady sporu; a tehdy je vždy dvojdílné (quodlibet ens est aut A aut non A). Nebo je *syntetické;* a má-li být v tomto případě vyvozeno z *pojmů* a priori (ne jako v matematice z názoru, a priori korespondujícího s pojmem), pak musí být podle toho, co je k syntetické jednotě vůbec zapotřebí, totiž 1) podmínka, 2) něco podmíněného, 3) pojem, který vzniká ze sjednocení podmíněného s jeho podmínkou, rozdělení nutně trichotomie.

Veškeré schopnosti mysli	*Poznávací schopnosti*	*Principy a priori*	*Užití na*
Poznávací schopnost	Rozvažování	Zákonitost	Přírodu
Pocit libosti a nelibosti	Soudnost	Účelnost	Umění
Žádací schopnost	Rozum	Konečný účel	Svobodu

ROZDĚLENÍ CELÉHO DÍLA

PRVNÍ DÍL KRITIKY SOUDNOSTI

KRITIKA ESTETICKÉ SOUDNOSTI

PRVNÍ ČÁST
Analytika estetické soudnosti[12]

PRVNÍ KNIHA
Analytika krásna

PRVNÍ MOMENT
soudu vkusu* co do jeho kvality

§ 1
SOUD VKUSU JE ESTETICKÝ

Abychom rozlišili, zda je něco krásné nebo ne, nevztahujeme představu[13] prostřednictvím rozvažování k objektu kvůli poznání, nýbrž prostřednictvím obrazotvornosti (možná také s rozvažováním spojenou) k subjektu a k jeho pocitu libosti nebo nelibosti. Soud vkusu tedy není poznávacím soudem, není tedy logický, nýbrž estetický, a tím rozumíme takový soud, jehož motiv nemůže být *jiný* než *subjektivní*. Veškerý vztah představ, dokonce i představ počitků, ale může být objektivní (a zde znamená to, co je v empirické představě reálné); jen ne vztah k pocitu libosti a nelibosti, kterým není v objektu nic označováno, ale ve kterém se subjekt sám cítí tak, jak na něj představa působí.

Pojmout pravidelnou, účelnou stavbu svou poznávací schopností (ať už zřetelným nebo zmateným způsobem představování) je něco naprosto jiného než si být této představy vědom prostřednictvím počitku zalíbení. Zde je představa vztahována zcela k subjektu, a to k jeho životnímu pocitu[14], který se nazývá pocit libosti či nelibosti. Tento pocit zakládá zcela zvláštní rozlišovací a posuzovací schopnost, jež nepřispívá ničím k poznání, nýbrž jen srovnává danou představu v subjektu s veškerou schopností představ, které si je mysl v pocitu svého stavu vědoma. Dané představy v nějakém soudu mohou být empirické (tedy estetické); avšak soud, jenž je jimi určen, je logický, jestliže ony představy jsou v soudu pouze vztahovány k objektu. Obráceně ale, kdyby dané představy byly dokonce racionální, v soudu by ale byly vztaženy pouze k subjektu (k jeho citu), jsou potud vždy estetické.

* Definice vkusu, z které vycházíme, zní: vkus je schopnost posuzovat krásno. Co ale je zapotřebí k tomu, abychom nějaký předmět nazvali krásným, to musí odhalit analýza soudů vkusu. Momenty, na které tato soudnost ve své reflexi bere zřetel, jsem nalezl, řídě se logickými funkcemi souzení (neboť v soudu vkusu je stále ještě obsažen vztah k rozvažování). Momenty kvality jsem pojal do zkoumání nejprve, protože estetický soud o krásnu bere nejprve ohled na tyto momenty.

§ 2
ZALÍBENÍ, KTERÉ URČUJE SOUD VKUSU, JE ZCELA BEZ ZÁJMU[15]

Zájmem nazýváme to zalíbení, jež spojujeme s představou existence nějakého předmětu. Takové zalíbení má proto vždy zároveň vztah k žádací schopnosti, buď jako její určující základ, nebo alespoň s jejím určujícím základem nutně souvisí. Jde-li však o to, zda je něco krásné či ne, nechceme vědět, zda nám nebo někomu na existenci věci nějak záleží nebo jen mohlo záležet, nýbrž jak ji posuzujeme v pouhém pozorování (názoru nebo reflexi). Zeptá-li se mě někdo, zda považuji palác, který vidím před sebou, za krásný, mohu sice říci: nemiluji takové věci, které jsou udělány jen na okukování, nebo podobně jako onen *irokézský sachem*, kterému se prý v Paříži nelíbí nic lépe než veřejné kuchyně; mohu dále ještě po *rousseauovsku* spílat samolibosti mocných, kteří užívají potu lidu na tak postradatelné věci; mohu se konečně velmi lehce přesvědčit, že kdybych se nacházel na neobydleném ostrově, bez naděje na návrat k lidem, a pouhým přáním bych si mohl přičarovat takovou velkolepou budovu, ani bych se kvůli tomu nenamáhal, kdybych už měl chýši, která by byla dost příjemná. Všechno to mi můžete přiznat a schválit, jenže o tom teď není řeč. Chceme jen vědět, zda pouhá představa předmětu je ve mně provázena zalíbením, ať už jsem vzhledem k existenci předmětu této představy sebelhostejnější. Lze snadno vidět, že záleží na tom, co z této představy v sobě vytvořím, a ne na tom, v čem na existenci předmětu závisím, abych mohl říci, že je *krásný*, a dokázat tak, že mám vkus. Každý musí přiznat, že takový soud o kráse, ke kterému se druží sebemenší zájem, je velmi stranný a není čistým soudem vkusu. Člověk nemůže být ani v nejmenším zaujat pro existenci věci, nýbrž musí být v tomto ohledu zcela lhostejný, aby mohl být soudcem ve věcech vkusu.

Tuto větu ale, která má výjimečnou důležitost, nemůžeme vysvětlit lépe, než když proti čistému nezainteresovanému* zalíbení postavíme takové zalíbení, jež je spojeno se zájmem, především můžeme-li si být zároveň jisti, že neexistuje více druhů zájmu než ty, které právě teď mají být jmenovány.

* Soud o předmětu zalíbení může být úplně *bez zájmu*, ale přesto velmi *zajímavý*, tj. nezakládá se na zájmu, ale zájem vzbuzuje; takové jsou všechny čisté morální soudy. Ale soudy vkusu o sobě nezakládají vůbec žádný zájem. Mít vkus se stává zajímavým jen ve společnosti; příčina toho bude ukázána v následujícím.

§ 3
ZALÍBENÍ V PŘÍJEMNÉM JE SPOJENO SE ZÁJMEM

Příjemné *je to, co se líbí smyslům v počitku.*

Zde se nyní nabízí příležitost poukázat na zcela obvyklou záměnu dvojího významu slova počitek (Empfindung). Veškeré zalíbení (říkáme nebo myslíme) je samo počitkem (nějaké libosti). Je tedy vše, co se líbí, právě tím, že se líbí, příjemné (a podle různých stupňů nebo také vztahů k jinému příjemnému počitku *půvabné*, *rozkošné*, *potěšující*, *radostné* atd.). Jestliže to ale připustíme, pak jsou dojmy smyslů, které určují náklonnost, nebo zásady rozumu, jež určují vůli, nebo reflektované formy nazoru, které určují soudnost, zcela shodné, co se týče působnosti na pocit libosti. Neboť tato působnost by byla příjemností v počitku svého stavu, a protože konečně veškeré zpracování našich schopností musí směřovat k tomu, co je praktické, a musí se v něm spojit jakožto ve svém cíli, nemohlo by jim být přičteno jiné ocenění věcí a jejich hodnoty než takové, jež spočívá v potěšení, které slibují. Na způsobu, jak toho dosahují, koneckonců vůbec nesejde; a protože pouze volba prostředků zde může učinit rozdíl, mohli by se lidé obviňovat sice z hlouposti a nerozumnosti, ale nikdy z podlosti a zlomyslnosti, protože přece všichni, každý podle svého způsobu, jak vidí věci, směřují k jednomu cíli, kterým je pro každého potěšení.

Jestliže je určení pocitu libosti či nelibosti nazýváno počitkem, znamená tento výraz něco naprosto jiného, než když nazvu počitkem představu nějaké věci (prostřednictvím smyslů jakožto receptivity náležející k poznávací schopnosti). Neboť v tomto případě je představa vztahována k objektu, zatímco v prvním případě k subjektu a neslouží žádnému poznání, ani tomu, jímž se poznává subjekt sám.

V předešlém vysvětlení však rozumíme slovem počitek objektivní představu smyslů; a abychom stále nebyli v nebezpečí, že budeme chybně vykládáni, chceme to, co musí zůstat vždy pouze subjektivní a co naprosto nemůže tvořit představu předmětu, pojmenovat jinak běžným názvem pocitu. Zelená barva luk patří k *objektivnímu* počitku, jako vněm předmětu smyslů, její příjemnost ale patří k *subjektivnímu* počitku, jímž není představován žádný předmět, tj. k pocitu, jímž je předmět brán jako objekt zalíbení (které není jeho poznáním).

Že můj soud o nějakém předmětu, kterým jej prohlašuji za příjemný, vyjadřuje zájem o tento předmět, je jasné již z toho, že prostřednictvím počitku vzbuzuje žádost po takových předmětech, že tedy zalíbení nepředpokládá pouhý soud o předmětu, nýbrž vztah jeho existence k mému stavu, pokud na něj takový objekt působí. Proto se o tom, co je příjemné, neříká jenom, že se *líbí*, ale že *způsobuje potěšení*. Není to pouhý souhlas, který mu věnuji,

ale vytváří se tím náklonnost; a k tomu, co je nejživěji příjemné, nepatří žádný soud o povaze objektu natolik, že ti, kteří vždy myslí jen na požitek (neboť to je slovo, kterým se označuje jádro potěšení), se rádi vzdávají všeho souzení.

§ 4
ZALÍBENÍ V DOBRÉM JE SPOJENO SE ZÁJMEM

Dobré je to, co se líbí prostřednictvím rozumu skrze pouhý pojem. Nazýváme něco *dobrým k něčemu* (to, co je užitečné), co se líbí jen jako prostředek; něco jiného ale *dobrým o sobě*, co se líbí samo pro sebe. V obou je vždy obsažen pojem nějakého účelu, tedy vztah rozumu k (alespoň možnému) chtění, tudíž zalíbení v *jsoucnu* nějakého objektu nebo nějakého konání, tj. nějaký zájem.

Abych něco považoval za dobré, musím vždy vědět, čím má předmět být, tj. musím o něm mít pojem. Proto, abych na něčem nalezl krásu, toto nutně nepotřebuji. Květiny, volné kresby, bez úmyslu spletené linie pod názvem listového ornamentu nic neznamenají, nezávisí na určitém pojmu, a přesto se líbí. Zalíbení v krásnu musí záviset na reflexi o předmětu, která vede k nějakému pojmu (neurčito jakému), a liší se tím také od toho, co je příjemné, které spočívá zcela na počitku.

Zdá se sice, že příjemné je s dobrem v mnoha případech shodné. Tak obvykle řekneme: veškeré (především trvalé) potěšení je samo o sobě dobré; to znamená přibližně tolik, jako že být trvale příjemné a dobré je totéž. Avšak lze lehce zjistit, že to je pouze chybná záměna slov, protože pojmy, které se k těmto výrazům zvláštním způsobem pojí, nemohou být nijak navzájem zaměněny. Příjemné, jež jako takové představuje předmět jen ve vztahu k smyslu, musí být nejprve prostřednictvím pojmu účelu přivedeno pod principy rozumu, aby je, jakožto předmět vůle, bylo možno nazvat dobrým. Že pak ale jde o úplně jiný vztah k zalíbení, nazvu-li to, co způsobuje potěšení, zároveň *dobrým*, je vidět z toho, že u toho, co je dobré, je vždy otázka, zda je nepřímo dobré nebo bezprostředně dobré (užitečné nebo dobré o sobě). Naproti tomu u toho, co je příjemné, tato otázka vůbec nepřichází v úvahu, protože toto označení znamená vždy něco, co se líbí bezprostředně. (Stejně je tomu i s krásnem).

I v nejprostší řeči se rozlišuje příjemné od dobrého. O pokrmu, jehož chuť je zlepšena kořením a jinými přísadami, se říká bez rozmyšlení, že je příjemný, ale zároveň se přiznává, že není dobrý, protože je sice bezprostředně *příjemný* smyslům, ale nepřímo se nelíbí, tj. nahlíženo rozumem, který vidí následky. Dokonce i při posuzování zdraví lze tento rozdíl zpozorovat. Zdraví je každému, kdo je má, bezprostředně příjemné (alespoň negativně, tj. jako stav bez všech tělesných bolestí). Ale aby se dalo říci, že je dobré, musíme je ještě

rozumem zaměřit k účelům, aby totiž bylo stavem, který nás činí schopnými všech našich činností. Ale pokud jde o štěstí, věří konečně každý, že může největší počet (jak co do množství, tak i kvality) příjemností života nazvat pravým, ba dokonce nejvyšším dobrem. Avšak i proti tomu se rozum vzpírá. Příjemnost je požitek. Jde-li však jen o něj, bylo by hloupé být úzkostlivý vzhledem k prostředkům, které nám jej opatřují, ať už je dosažen trpně štědrostí přírody nebo vlastním přičiněním a naším působením. Ale rozum si nikdy nedá namluvit, že má o sobě hodnotu existence člověka, který žije jen (a v tomto záměru může být sebeaktivnější), aby *užíval*, i kdyby přitom jiným lidem, kteří rovněž usilují jen o požitek, sloužil jako nejlepší zprostředkovatel požitku, a to proto, že by díky sympatii s nimi užíval všech potěšení společně. Jen tím, co dělá bez ohledu na požitek, v plné svobodě a nezávisle na tom, co by mu příroda mohla i trpně obstarat, dává svému jsoucnu jakožto existenci osoby absolutní hodnotu; a štěstí není s celým přebytkem své příjemnosti zdaleka bezpodmínečným dobrem.*

Ale nehledě na veškerou rozdílnost mezi tím, co je příjemné a dobré, shodují se obě přece jen v tom, že jsou vždy spojeny se zájmem o svůj předmět, tedy ne jenom to, co je příjemné (§ 3) a nepřímo dobré (užitečné), jež se líbí jako prostředek k nějaké příjemnosti, ale i to, co je vůbec a v každém smyslu dobré, totiž morální, jež má u sebe nejvyšší zájem. Neboť dobro je objektem vůle (tj. rozumem určené žádací schopnosti). Něco ale chtít a mít v jeho jsoucnu zalíbení, tj. mít o ně zájem, je identické.

§ 5
SROVNÁNÍ TŘÍ SPECIFICKY ODLIŠNÝCH DRUHŮ ZALÍBENÍ

Příjemné a dobré mají vztah k žádací schopnosti a prvé v sobě zahrnuje patologicky podmíněné zalíbení (prostřednictvím podnětů, stimuli), druhé čistě praktické zalíbení, které je určováno nejen představou předmětu, ale zároveň představovaným spojením subjektu s jeho existencí. Líbí se nejen předmět, ale i jeho existence. Naproti tomu je soud vkusu pouze *kontemplativní*, tj. soudem, který, jsa indiferentní vzhledem k jsoucnosti předmětu, sdružuje svou povahu jen s pocitem libosti či nelibosti. Ale ani tato kontemplace sama není zaměřena na pojmy; neboť soud vkusu není poznávacím soudem (ani teoretickým, ani praktickým), a proto také není založen na pojmech, ani je nemá za cíl.

Příjemné, krásné a dobré označují tedy tři odlišné vztahy představ k pocitu

* Závaznost k požitku je zřejmý nesmysl. Nesmyslem tedy musí být také předstíraná závaznost ke všem činnostem, které mají za svůj cíl pouhý požitek, ať je tento vymyšlen (nebo přikrášlen) sebeduchovněji, a i kdyby to byl mystický, takzvaný nebeský požitek.

libosti či nelibosti, podle něhož rozlišujeme předměty nebo druhy představ. Ani každému odpovídající výrazy, které v nich označují líbivost, nejsou shodné. *Příjemné* znamená pro někoho to, co mu ***působí potěšení***, *krásné*, co se mu pouze ***líbí***, *dobré*, co ***oceňuje***, *schvaluje*, tj. v čem vidí objektivní hodnotu. Příjemnost platí i pro nerozumná zvířata; krása jen pro lidi, tj. živočišné, ale přece jen rozumné bytosti, ale také ne pouze rozumné (např. duchy), nýbrž zároveň živočišné; dobro ale platí pro každou rozumnou bytost vůbec. Toto je věta, kterou lze úplně ospravedlnit a vysvětlit teprve v následujícím. Můžeme říci, že mezi všemi třemi druhy zalíbení je zalíbení vkusu v krásnu jediným a výlučným nezainteresovaným a *svobodným* zalíbením, neboť žádný zájem, jak smyslů, tak rozumu, si tu nevynucuje souhlas. Proto bychom mohli o zalíbení říci, že se v oněch třech jmenovaných případech vztahuje k *náklonnosti* nebo *přízni* nebo *úctě*. Neboť ***přízeň*** je jediným svobodným zalíbením. Předmět náklonnosti a předmět, který žádáme podle předpisu rozumového zákona, nám neponechávají svobodu, abychom si sami z něčeho utvořili předmět libosti. Veškerý zájem předpokládá potřebu nebo ji vyvolává; a jako motiv souhlasu neponechává soud o předmětu svobodným.

Co se týče zájmu náklonnosti u něčeho příjemného, řekne každý: hlad je nejlepší kuchař, a lidem se zdravým apetitem chutná všechno, co je jen k jídlu; takové zalíbení tedy nedokazuje volbu podle vkusu. Jen když je uspokojena potřeba, lze rozlišit, kdo mezi mnohými má nebo nemá vkus. Rovněž existují mravy (konduity) bez ctnosti, zdvořilost bez laskavosti, slušnost bez počestnosti. Neboť tam, kde promlouvá mravní zákon, objektivně už neexistuje svobodná volba vzhledem k tomu, co se má učinit; a ukázat vkus ve svém vystupování (nebo při posuzování chování druhých) je něco zcela jiného než vyjádřit svůj morální způsob myšlení, neboť ten obsahuje příkaz a vytváří potřebu, zatímco mravní vkus si s předměty zalíbení jen hraje, aniž by se s jedním ztotožnil.

Vysvětlení krásna, vyvozené z prvního momentu

Vkus je schopnost posuzovat nějaký předmět nebo způsob představy na základě zalíbení nebo znelíbení *bez jakéhokoli zájmu*. Předmět takového zalíbení se nazývá *krásný*.

DRUHÝ MOMENT
soudu vkusu, totiž co do jeho kvantity

§ 6
KRÁSNÉ JE TO, CO JE PŘEDSTAVOVÁNO BEZ POJMŮ JAKO OBJEKT VŠEOBECNÉHO ZALÍBENÍ

Toto vysvětlení krásna může být vyvozeno z předcházejícího vysvětlení krásna jakožto předmětu zalíbení bez jakéhokoli zájmu. Neboť tu věc, o níž jsme si vědomi, že zalíbení v ní je u nás bez jakéhokoli zájmu, nemůžeme posuzovat jinak než tak, že musí obsahovat základ zalíbení platný pro každého. Protože se zalíbení nezakládá na nějaké náklonnosti subjektu (ani na nějakém jiném úmyslném zájmu), nýbrž ježto ten, kdo soudí, se vzhledem k zalíbení, které předmětu věnuje, cítí zcela *svobodný*, nemůže nalézt žádné soukromé podmínky jako důvody zalíbení, které by byly charakteristické jen pro jeho subjekt; proto musí zdůvodnit zalíbení tím, co může předpokládat také u každého druhého. Tudíž si musí myslet, že má důvod každému přiřknout podobné zalíbení. Bude proto o krásnu mluvit tak, jako by krása byla vlastností předmětu a jako by soud byl logický (tvořit poznání objektu prostřednictvím pojmu o něm); ačkoli je jen estetický a obsahuje pouze vztah představy předmětu k subjektu: bude tak mluvit proto, že estetický soud je logickému podobný v tom, že jeho platnost lze předpokládat pro každého. Ale také z pojmů tato všeobecnost nemůže vyvstat. Neboť od pojmů není žádný přechod k pocitu libosti nebo nelibosti (vyjma v čistých praktických zákonech, jež však jsou provázeny zájmem, který s čistým soudem vkusu není spojen). Následkem toho jsme-li si vědomi nezávislosti soudu vkusu na jakémkoli zájmu, pak musí soudu vkusu být vlastní nárok na platnost pro každého bez všeobecnosti, založené na objektech, tj. musí s ním být spojen nárok na subjektivní všeobecnost.

§ 7
SROVNÁNÍ KRÁSNA S TÍM, CO JE PŘÍJEMNÉ, A S TÍM, CO JE DOBRÉ, Z HLEDISKA PŘEDCHOZÍHO ZNAKU

Pokud jde o to, co je příjemné, spokojí se každý s tím, že se jeho soud, který zakládá na soukromém pocitu, a kterým o nějakém předmětu říká, že se mu líbí, omezuje také jen na jeho osobu. Proto se rád smíří i s tím, když mu někdo jiný jeho výraz, že šumivé víno je příjemné, opraví a připomene mu, že má říci: *mně* je příjemné; a tak je tomu nejen v chuti jazyka, patra

a jícnu, nýbrž také v tom, co může být každému příjemné pro oči a uši. Pro někoho je fialová barva jemná a milá, pro druhého mrtvá a odumřelá. Někdo miluje zvuk dechových nástrojů, druhý nástrojů smyčcových. Bylo by bláznostvím přít se s úmyslem znevažovat soud druhých, který je od našeho odlišný, jako nesprávný, jako by byl vůči našemu soudu v logickém protikladu. Vzhledem k tomu, co je příjemné, tedy platí zásada, že *každý má svůj vlastní vkus* (smyslový).

Zcela jinak je tomu s krásnem. Bylo by (právě opačně) směšné, kdyby se někdo, kdo si zakládá na svém vkusu, pokoušel ospravedlňovat tím, že by řekl: tento předmět (budova, kterou vidíme, šaty, které někdo nosí, koncert, kterému naslouchá me, báseň, kterou je třeba posoudit) je krásný *pro mne*. Neboť nemusí jej nazvat *krásným*, jestliže se líbí pouze jemu. Půvab a příjemnost pro něj může mít mnohé, o to se nikdo nestará; vydává-li ale něco za krásné, přičítá ostatním právě totéž zalíbení. Nesoudí pouze za sebe, nýbrž za každého, a mluví pak o kráse, jako by byla vlastností věcí. Říká tedy: *věc* je krásná, a nečeká od ostatních souhlas se svým soudem zalíbení snad proto, že jej mnohdy nalezl ve shodě se svým vlastním, nýbrž jej od nich *vyžaduje*. Kárá je, když soudí jinak, a upírá jim vkus, jehož přítomnost u nich přece vyžaduje; a potud nelze říci, že každý má svůj zvláštní vkus. To by znamenalo tolik, jako že neexistuje vůbec žádný vkus, tj. žádný estetický soud, který by si mohl činit právem nárok na souhlas všech.

Nicméně i pokud jde o příjemné, lze se při jeho posuzování setkat s jednomyslností mezi lidmi, a s ohledem na to přece jen někomu vkus přičítáme, jinému zase upíráme, a to nikoli ve významu orgánového smyslu, nýbrž posuzovací schopnosti vzhledem k tomu, co je příjemné vůbec. Tak řekneme o někom, kdo dokáže své hosty bavit příjemnostmi (z požitku prostřednictvím všech smyslů) tak, že se to všem současně líbí: že má vkus. Ale zde je všeobecnost pojata jen komparativně; a v tom případě existují jen *generální* (tak jak jsou všechna empirická), nikoli *univerzální* pravidla, o něž se opírá nebo na něž si činí nárok soud vkusu o krásnu. To je soud ve vztahu k družnosti, pokud spočívá na empirických pravidlech. Vzhledem k tomu, co je dobré, si soudy sice také právem činí nárok na platnost pro každého, jenže to, co je dobré, je představováno jako objekt všeobecného zalíbení pouze *prostřednictvím pojmu*, a to není ani u toho, co je příjemné, ani u krásna.

§ 8
VŠEOBECNOST ZALÍBENÍ JE V SOUDU VKUSU PŘEDSTAVOVÁNA JEN JAKO SUBJEKTIVNÍ

Toto zvláštní určení všeobecnosti estetického soudu, jež lze v soudu vkusu nalézt, je pozoruhodnost, ne sice pro logika, ale jistě pro transcendentálního filosofa, která vyžaduje jeho nemalého úsilí, aby objevil její původ, ale zato odkrývá také jednu vlastnost naší poznávací schopnosti, která by zůstala bez této analýzy neznámá.

Nejprve se musíme zcela přesvědčit o tom, že soudem vkusu (o krásnu) přičítáme zalíbení v nějakém předmětu *každému*, aniž bychom měli za základ nějaký pojem (neboť pak by to bylo dobro), a že tento nárok na všeobecnou platnost patří tak bytostně k soudu, jímž něco prohlašujeme za *krásné*, že bez myšlení na tuto všeobecnost by nikomu nepřišlo na mysl užít tohoto výrazu, nýbrž vše, co se líbí bez pojmu, by ale bylo počítáno k příjemnému, vzhledem k němuž ponecháváme každému jeho vlastní mínění, a nikdo od nikoho neočekává souhlas se svým soudem vkusu; naopak v soudu vkusu o kráse ale tomu tak je. První mohu nazvat smyslovým vkusem, druhý reflexívním vkusem, pokud první vyslovuje pouze soukromé soudy, druhý ale vydávané za obecně platné (veřejné), obojí však estetické (nikoli praktické) soudy o předmětu pouze vzhledem k vztahu jeho představy k pocitu libosti a nelibosti. Nyní je ale přece podivné, že — poněvadž o smyslovém vkusu říká nejen zkušenost, že jeho soud (libosti či nelibosti z něčeho) neplatí všeobecně, nýbrž také každý sám od sebe je tak skromný, že tento souhlas nepřipisuje právě druhým (ačkoli se skutečně často velmi rozsáhlá jednomyslnost vyskytuje i v těchto soudech) — reflexívní vkus, u kterého je přece také, jak učí zkušenost, dost často nárok na všeobecnou platnost jeho soudu (o krásnu) pro každého odmítán, by nicméně mohl považovat za možné (a skutečně tak také činí) představit si soudy, které by tento souhlas mohly všeobecně požadovat, a reflexívní soud také vskutku souhlas s každým svému soudu vkusu připisuje; přitom se ti, co soudí, nepřou o možnosti takového nároku, nýbrž jen ve zvláštních případech se nemohou na správném užití této schopnosti shodnout.

Zde je třeba nejprve poznamenat, že všeobecnost, která nespočívá na pojmech o objektu (i když jen empirických), není vůbec logická, ale estetická, tj. neobsahuje objektivní kvantitu soudu, ale jen subjektivní, pro kterou užívám výrazu *obecná platnost*. Tento výraz neoznačuje platnost vztahu představy k poznávací schopnosti, nýbrž k pocitu libosti či nelibosti pro každý subjekt. (Je však také možné užít téhož výrazu pro logickou kvantitu soudu, pokud dodáme *objektivní* obecná platnost, na rozdíl od pouze subjektivní, která je vždy estetická).

Ale *objektivně obecně platný* soud je také vždy subjektivní, tj. platí-li soud pro všechno, co je obsaženo v daném pojmu, pak platí soud rovněž pro každého, kdo si představuje předmět prostřednictvím tohoto pojmu. Avšak za *subjektivní obecné platnosti*, tj. estetické, která nespočívá na žádném pojmu, nelze usuzovat na logickou, protože soudy tohoto druhu se vůbec nevztahují k objektu. Ale právě proto musí být také estetická obecnost, která je soudu přisuzována, zvláštního druhu, protože nespojuje predikát krásy s pojmem *objektu*, nahlíženého v celé jeho logické sféře, a přesto jej rozšiřuje na všechny ty, kteří soudí.

Vzhledem k logické kvantitě jsou všechny soudy vkusu *jednotlivými* soudy. Protože předmět musím bezprostředně spojovat s mým pocitem libosti či nelibosti, a nikoli prostřednictvím pojmů, nemohou mít ony soudy kvantitu objektivně obecně platných soudů; ačkoli, je-li jednotlivá představa objektu soudu vkusu podle podmínek, které tento soud určují, srovnáním proměňována v pojem, může z toho vzniknout logicky obecný soud: např. růži, kterou si prohlížíme, prohlašuji soudem vkusu za krásnou. Naproti tomu je soud, který vznikne srovnáním mnoha jednotlivých soudů: růže vůbec jsou krásné, vyřčen nejen jako estetický, nýbrž jako logický soud, založený na estetickém. Nyní je soud, že růže je příjemná (svou vůní), sice také estetický a jednotlivý, ale nikoli soud vkusu, ale smyslů. Liší se totiž od prvého tím, že soud vkusu v sobě zahrnuje *estetickou kvantitu* všeobecnosti, tj. platnosti pro každého, kterou v soudu o něčem příjemném nelze najít. Pouze soudy o dobru, i když také určují zalíbení v nějakém předmětu, mají logickou, nikoli jen estetickou obecnost, neboť platí o objektu, jako jeho poznání, a proto pro každého.

Posuzujeme-li objekty pouze podle pojmů, ztrácíme veškerou představu krásy. Nemůže tedy existovat ani pravidlo, podle něhož by měl být někdo nucen uznat něco za krásné. Zda jsou šaty, dům, květina krásné, o tom si svůj soud nenecháme žádnými důvody a zásadami namluvit. Chceme objekt předložit vlastním očím, jako by jeho zalíbení záviselo na počitku; a přesto, nazveme-li pak předmět krásným, myslíme si, že s námi všichni souhlasí, a také si na jejich souhlas činíme nárok; naproti tomu každý soukromý počitek by rozhodoval jen pro nahlížejícího a jeho zalíbení.

Z toho vyplývá, že v soudu vkusu není postulováno nic jiného než takovýto *všeobecný souhlas*, pokud jde o zalíbení, které není zprostředkováno pojmy; tedy *možnost* estetického soudu, který může být zároveň nahlížen jako platný pro všechny. Soud vkusu sám nám *nepostuluje* souhlas všech (neboť to může činit pouze logicky obecný soud, protože může uvést důvody); nýbrž ho jen od každého *očekává*, jako případ takového pravidla, pro něž neočekává potvrzení od pojmů, ale od souhlasu druhých. Všeobecný souhlas je tedy pouhá idea (v čem spočívá, zatím ještě nezkoumáme). Že ten, kdo věří, že vynáší soud vkusu, soudí vskutku přiměřeně této ideji, může být nejisté, ale že jej přece jen na ni vztahuje, tedy že to má být soud vkusu, ohlašuje slovem krása.

Pro sebe samotného se ale tento esteticky soudící člověk může pouhým vědomím oddělení všeho toho, co patří k příjemnému a dobrému, od zalíbení, jež mu ještě zbývá, o tom ujistit, a to je vše, od čeho si slibuje souhlas všech: nárok, k němuž by byl za těchto podmínek také oprávněn; jen kdyby se proti těmto podmínkám ale často neprohřešoval, a proto nevynášel mylné soudy vkusu.

§ 9
ZKOUMÁNÍ OTÁZKY, ZDA V SOUDU VKUSU PŘEDCHÁZÍ POCIT LIBOSTI POSOUZENÍ PŘEDMĚTU, NEBO OBRÁCENĚ

Vyřešení této úlohy je klíčem ke kritice vkusu, a proto hodno veškeré pozornosti.

Kdyby předcházela libost z daného předmětu a měla být v soudu vkusu představě předmětu přiznána pouze její všeobecná sdělitelnost, byl by takový postup v rozporu se sebou samým. Neboť taková libost by nebyla ničím jiným než pouhou příjemností ve smyslovém počitku, a proto by mohla mít, pokud jde o její přirozenost, jen soukromou platnost, protože by bezprostředně závisela na představě, kterou *je* předmět *dán*.

Je to tedy všeobecná sdělitelnost stavu mysli v dané představě, která jako subjektivní podmínka soudu vkusu musí být jeho základem a musí mít jako svůj následek libost z předmětu. Ale nemůže být obecně sděleno nic kromě poznání a představy, která patří k poznání. Neboť představa je jen v tomto případě objektivní a má jen proto obecný vztažný bod, jímž je představivost všech přinucena k jednomyslnosti. Má-li nyní být motiv soudu o této obecné sdělitelnosti představy myšlen pouze subjektivně, totiž bez jakéhokoli pojmu o předmětu, pak nemůže být jiný než stav mysli, který je nalézán ve vzájemném vztahu různých sil představovací schopnosti, pokud danou představu vztahují na *poznání vůbec*.

Síly poznání, které jsou touto představou uváděny do činnosti[16], jsou přitom ve svobodné činnosti, protože je žádný určitý pojem neomezuje na zvláštní pravidlo poznání. Stav mysli v této představě tedy musí být stavem pocitu svobodné činnosti sil představovací schopnosti na dané představě za účelem poznání vůbec. Nyní patří k představě (jíž je dán předmět), aby vůbec došlo k poznání, *obrazotvornost* pro složení rozmanitosti nazírání a *rozvažování* pro jednotu pojmu, který spojuje představy. Tento stav *svobodné činnosti* poznávacích schopností při představě, jíž je dán předmět, musí být obecně sdělitelný, protože poznání jakožto určení objektu, s nímž se mají dané představy (ať je to v jakémkoli subjektu) shodovat, je jediným druhem představy, který platí pro každého.

Subjektivní všeobecná sdělitelnost druhu představy v soudu vkusu, jelikož

se má uskutečnit bez předpokladu určitého pojmu, nemůže být nic jiného než stav mysli ve svobodné činnosti obrazotvornosti a rozvažování (pokud, jak to *poznání vůbec* vyžaduje, jsou v souladu); přitom jsme si vědomi, že tento subjektivní vztah, vhodný k poznání vůbec, musí rovněž platit pro každého, a tudíž být obecně sdělitelný, tak jako je každé určité poznání, které přece vždy spočívá v onom vztahu jakožto subjektivní podmínce.

Toto pouze subjektivní (estetické) posouzení předmětu nebo představy, kterou je dáván, tedy předchází libost z tohoto předmětu a je důvodem této libosti z harmonie poznávacích schopností; ale jedině na oné všeobecnosti subjektivních podmínek posuzování předmětů se zakládá tato všeobecná subjektivní platnost zalíbení, jež spojujeme s představou předmětu, který nazýváme krásným.

To, že možnost sdělovat svůj stav mysli, i kdyby jen vzhledem k poznávacím schopnostem, je spojena s libostí, by se dalo lehce vyvodit z přirozeného sklonu člověka k družnosti (empiricky a psychologicky). To však pro náš účel nestačí. Libost, kterou cítíme, přičítáme každému druhému v soudu vkusu jako nutnou, jako by se to, když nazveme něco krásným, dalo pokládat za vlastnost předmětu, která je v něm určena podle pojmů. Vždyť přece krása bez vztahu k pocitu subjektu není pro sebe ničím. Objasnění této otázky musíme odložit, až zodpovíme otázku: zda a jak jsou možné estetické soudy a priori.

Teď se ještě zabýváme méně závažnou otázkou: jakým způsobem si začínáme být vědomi vzájemného subjektivního souladu poznávacích sil v soudu vkusu, zda esteticky pouhým vnitřním smyslem a počitkem nebo intelektuálně vědomím naší úmyslné činnosti, jejímž prostřednictvím ony poznávací síly zapojujeme v činnost.

Kdyby byla daná představa, která způsobuje soud vkusu, pojmem, který by při posuzování předmětu sjednotil rozvažování a obrazotvornost k poznání objektu, bylo by vědomí tohoto vztahu intelektuální (jako v objektivním schematismu soudnosti, o kterém pojednává Kritika). Ale ani tehdy by soud nebyl vyřčen ve vztahu k libosti a nelibosti, nebyl by tedy soudem vkusu. Nyní ale soud vkusu určuje objekt vzhledem k zalíbení a predikátu krásy nezávisle na pojmech. Ona subjektivní jednota vztahu tedy může být znatelná jen pomocí počitku. Počitek, jehož obecnou sdělitelnost postuluje soud vkusu, je oživení obou schopností (obrazotvornosti a rozvažování) k neurčité, ale přece jen prostřednictvím podnětu dané představy, souladné činnosti, totiž té, která náleží k poznání vůbec. Objektivní vztah sice může být jen myšlen, ale pokud je co do svých podmínek subjektivní, může být přece v působení na mysl vnímán; a při vztahu, který neklade za základ žádný pojem (jako vztah představivosti k poznávací schopnosti vůbec), není také možné žádné jiné jeho vědomí než prostřednictvím počitku působení, které spočívá v uvolněné činnosti obou vzájemným souladem oživených duševních sil

(obrazotvornosti a rozvažování). Představa, která jako jednotlivá a bez srovnání s jiným je přesto v souladu s podmínkami obecnosti, ve které rozvažování vůbec spočívá, přivádí poznávací schopnosti do onoho harmonického naladění, které požadujeme pro veškeré poznání a které proto považujeme za platné pro každého, kdo je určen tak, že může soudit prostřednictvím rozvažování spojeného se smysly (pro každého člověka).

Vysvětlení krásna, vyvozené z druhého momentu

Krásné je to, co se líbí všeobecně bez pojmu.

TŘETÍ MOMENT
soudů vkusu podle relace účelů, která je v nich vzata v úvahu

§ 10
O ÚČELNOSTI VŮBEC[17]

Chceme-li vysvětlit, co je účel, podle transcendentálních určení (aniž bychom předpokládali něco empirického, jako např. pocit libosti), pak je účel předmětem pojmu, pokud je tento pojem nahlížen jako příčina onoho předmětu (reálný důvod jeho možnosti); a kauzalita *pojmu* vzhledem k jeho *objektu* je účelnost (forma finalis). Tam, kde tedy myslíme ne snad jenom poznání předmětu, nýbrž předmět sám (jeho formu nebo existenci) jako působení, možné jen prostřednictvím pojmu tohoto účinku, tam je myšlen účel. Představa účinku je zde motivem jeho příčiny a předchází ji. Vědomí kauzality nějaké představy, pokud jde o stav subjektu, který chce toto v sobě *podržet*, může zde obecně označovat to, co nazýváme libostí. Nelibost je naproti tomu ta představa, která obsahuje důvod pro určení stavu představ k jejich vlastnímu opaku (zadržovat je nebo je odstraňovat).

Žádací schopnost, pokud ji lze určit jen prostřednictvím pojmu, to znamená jednat přiměřeně představě nějakého účelu, by byla vůlí. Účelný je ale objekt nebo stav mysli nebo také jednání, i když jejich možnost představu účelu nutně nepředpokládá, pouze proto, že jejich možnost námi může být vysvětlena a pochopena jen tehdy, pokud předpokládáme jako jejich důvod kauzalitu podle účelů, tj. vůli, která by je sestavila podle představy jistého pravidla. Účelnost tedy může být bez účelu, pokud příčiny této formy neklademe do vůle, ale přece jen vysvětlení její možnosti můžeme pochopit pouze tehdy, když ji odvodíme z vůle. To, co pozorujeme, nyní nemusíme vždy nutně

nahlížet rozumem (co do možnosti pozorovaného). Můžeme tedy alespoň pozorovat účelnost co do formy, aniž bychom jí za základ kladli účel (jako matérii nexus finalis), a zjišťovat ji na předmětech, třebaže ne jinak než reflexí.

§ 11
ZÁKLADEM SOUDU VKUSU NENÍ NIC JINÉHO NEŽ FORMA ÚČELNOSTI PŘEDMĚTU (NEBO ZPŮSOBU JEHO PŘEDSTAVY)[18]

Veškerý účel, je-li nahlížen jako důvod zalíbení, je spojen se zájmem jako určujícím důvodem soudu o předmětu libosti. Základem soudu vkusu tedy nemůže být subjektivní účel. Určit soud vkusu ale nemůže ani představa objektivního účelu, tj. možnosti předmětu samého podle principů spojení účelů, tedy ani pojem dobra, protože soud vkusu je estetickým a nikoli poznávacím soudem, netýká se tedy žádného *pojmu* o povaze a vnitřní nebo vnější možnosti předmětu prostřednictvím té nebo oné příčiny, nýbrž pouze vzájemného vztahu sil představovací schopnosti, pokud jsou určovány představou.

Nyní je tento vztah při označení předmětu za krásný spojen s pocitem libosti, a ta je soudem vkusu zároveň prohlašována za platnou pro každého; proto nemůže ani příjemnost, provázející představu, ani představa dokonalosti předmětu a pojem dobra obsahovat motiv. Nic jiného tedy než subjektivní účelnost v představě předmětu, bez jakéhokoli (ani subjektivního, ani objektivního) účelu, tudíž nic než pouhá forma účelnosti v představě, jíž je nám předmět *dáván*, pokud jsme si jí vědomi, nemůže tvořit zalíbení, které posuzujeme bez pojmu jako obecně sdělitelné, tedy nemůže tvořit motiv soudu vkusu.

§ 12
SOUD VKUSU SPOČÍVÁ NA DŮVODECH A PRIORI

Vytvořit a priori spojení pocitu libosti či nelibosti jakožto účinku s nějakou představou (počitkem nebo pojmem) jakožto jeho příčinou je zcela nemožné; neboť by to byl kauzální vztah, který (u předmětů zkušenosti) může být poznán vždy jen a posteriori a prostřednictvím zkušenosti samé. V Kritice praktického rozumu jsme sice skutečně cit úcty (jakožto zvláštní a pozoruhodnou modifikaci tohoto citu, který se nechce tak docela shodovat ani s pocitem libosti, ani nelibosti, které dostáváme od empirických předmětů) odvodili z obecných mravních pojmů a priori. Ale tam jsme také mohli překročit hranice zkušenosti a přizvat na pomoc kauzalitu, která spočívala na nadsmyslové

povaze subjektu, totiž kauzalitu svobody. Avšak ani zde jsme vlastně tento *cit* nevyvodili z ideje mravnosti jakožto příčiny, nýbrž z ní bylo vyvozeno pouze určení vůle. Ale stav mysli čímkoli určené vůle je již sám o sobě pocitem libosti a s ním identický, nepochází z něho tedy jako účinek. Toto by muselo být předpokládáno jen tehdy, kdyby pojem mravnosti jakožto dobra předcházel určení vůle zákonem; poněvadž pak by byla libost, která by byla spojena s pojmem, marně odvozována z tohoto pojmu jakožto pouhého poznání.

Podobné je to nyní s libostí v estetickém soudu; jen s tím rozdílem, že je zde pouze kontemplativní, a nezpůsobuje zájem o objekt, naproti tomu v morálním soudu je praktická. Vědomí pouze formální účelnosti v činnosti poznávacích sil subjektu při představě, kterou je dán předmět, je libost sama, protože obsahuje určující důvod činnosti subjektu vzhledem k oživení jeho poznávacích sil, tedy vnitřní kauzalitu (jež je účelná) vzhledem k poznání vůbec, ale aniž by byla omezena na určité poznání, tedy pouhou formu subjektivní účelnosti nějaké představy o estetickém soudu. Tato libost není také žádným způsobem praktická[19], ani jako libost z patologického důvodu příjemnosti, ani z intelektuálního důvodu představovaného dobra. Přece však má v sobě kauzalitu, totiž bez dalšího úmyslu *podržet* stav představy samé a činnost poznávacích sil. *Prodléváme* u prohlížení krásna, protože toto prohlížení se samo posiluje a reprodukuje, což je analogické (ale přece jen ne totéž) s tím prodléváním, kdy přitažlivost v představě předmětu opakovaně vzbuzuje pozornost, přičemž mysl je pasívní.

§ 13

ČISTÝ SOUD VKUSU JE NEZÁVISLÝ NA PŮVABU A DOJETÍ[20]

Jakýkoli zájem kazí soud vkusu a bere mu jeho nestrannost, zejména jestliže na rozdíl od zájmu rozumu nepředesílá účelnost pocitu libosti, nýbrž ji na tomto pocitu zakládá, a to poslední se odehrává vždy v estetickém soudu o něčem, co vzbuzuje potěšení nebo bolest. Proto soudy, jež jsou takto modifikovány, si nemohou činit na obecné zalíbení buď žádný, nebo o tolik menší nárok, o co víc počitků uvedeného druhu se nachází mezi motivy vkusu. Vkus je stále ještě barbarský tam, kde potřebuje pro zalíbení příměs *půvabů* a *dojetí*, kde je dokonce činí měřítkem svého souhlasu.

Půvaby jsou nicméně často nejen počítány ke kráse (která by se vlastně měla týkat pouze formy) jako příspěvek k estetickému obecnému zalíbení, nýbrž jsou dokonce pro sebe samy vydávány za krásy, tedy matérie zalíbení je vydávána za formu. Toto nedorozumění, které, jako mnohé jiné, mající přece jen v základě něco pravdivého, lze odstranit pečlivým určením těchto pojmů.

Soud vkusu, na který nemají půvab a dojetí žádný vliv (i když je lze spojit se zalíbením v krásnu), jehož motivem tedy je pouze účelnost formy, je *čistý soud vkusu.*

§ 14
OBJASNĚNÍ POMOCÍ PŘÍKLADŮ

Estetické soudy mohou být stejně jako teoretické (logické) rozděleny na empirické a čisté. První jsou ty, které vyjadřují příjemnost nebo nepříjemnost, druhé ty, jež vyjadřují krásu nějakého předmětu nebo způsobu jeho představy. První jsou smyslové soudy (materiální estetické soudy), a pouze druhé (jakožto formální) jsou vlastní soudy vkusu.

Soud vkusu je tedy čistý jen v tom případě, jestliže jeho motivu není přidáváno žádné pouze empirické zalíbení. To se však děje tehdy, mají-li půvab nebo dojetí účast na soudu, kterým má být něco prohlášeno za krásné.

Nyní se opět objevují mnohé námitky, které koneckonců předstírají, že půvab je nejen nutnou ingrediencí krásy, ale že už sám o sobě postačuje, aby byl nazván krásným. Pouhá barva, např. zelená barva trávníku, pouhý tón (na rozdíl od obyčejného zvuku a šumu), např. tón houslí, je většinou o sobě prohlašován za krásný; ačkoli základem obou se zdá být jen matérie představ, totiž pouze počitek, a proto by bylo příhodné nazvat je pouze příjemnými. Avšak zároveň lze zjistit, že počitky barvy a tónu je možno oprávněně považovat za krásné jen tehdy, pokud jsou oba *čisté.* To je určení, které se týká již formy, a také toho jediného, co se o těchto představách dá s jistotou obecně sdělit, protože lze stěží předpokládat, že kvalita počitků samých bude ve všech subjektech posuzována jednomyslně a příjemnost jedné barvy přednostně před druhou nebo tónu jednoho hudebního nástroje před tónem jiného u každého stejným způsobem.

Předpokládáme-li s *Eulerem*, že barvy jsou současně za sebou následující pulsy éteru a že tóny jsou pulsy zvukem rozechvěného vzduchu, a co je nejdůležitější, že mysl nevnímá (o čem přece vůbec nepochybuji) jejich účinek na oživení orgánu jen pomocí smyslu, nýbrž také pravidelnou hru dojmů pomocí reflexe (tedy formu ve spojení různých představ), pak by barva a tón nebyly pouhými počitky, nýbrž již formálním určením jednoty jejich rozmanitosti, a pak by mohly být také samy počítány za krásné.

Čistota jednoduchého druhu počitku ale znamená, že jeho stejnorodost není rušena a přerušována žádným cizím počitkem a patří jen k formě, protože přitom lze abstrahovat od kvality onoho druhu počitku (zda a jakou barvu nebo tón představuje). Proto jsou všechny jednoduché barvy, pokud jsou čisté, pokládány za krásné; smíšené tuto přednost nemají, právě proto, že jelikož nejsou jednoduché, nemáme měřítko pro posuzování toho, zda je máme nazvat čistými nebo nečistými.

Ale pokud jde o mínění, že krásu, kterou připisujeme předmětu pro jeho formu, lze snad dokonce zvýšit půvabem, je to obyčejný a pro pravý, neúplatný a důkladný vkus velmi škodlivý omyl; třebaže je možno ke kráse přidat půvaby, aby mysl byla představou předmětu kromě suchého zalíbení ještě zaujata a aby tak sloužily k velebení vkusu a jeho kultury, zejména je-li vkus ještě hrubý a nezkušený. Avšak ve skutečnosti soudu vkusu půvaby vadí, jestliže jakožto důvody posuzování krásy strhují pozornost na sebe. Neboť mínění, že přispívají kráse, je natolik mylné, že musí být spíše přijímány shovívavě jako něco cizího, a jen pokud onu krásnou formu neruší, když je vkus ještě slabý a nezkušený.

V malířství, sochařství, ve všech výtvarných uměních jako stavitelství a zahradnictví, pokud jsou krásnými uměními, je podstatou *kresba*, ve které základ všech vloh pro vkus netvoří to, co v počitku vytváří potěšení, ale jen to, co se líbí svou formou. Barvy, které iluminují obrys, náleží k půvabu. Mohou sice předmět o sobě oživit pro počitek, ale nemohou jej učinit hodným nahlížení ani krásným; spíše jsou tím, co vyžaduje krásná forma, z velké části dokonce omezovány, a i tam, kde se připouští půvab, jsou krásnou formou samy zušlechťovány.

Veškerá forma předmětů smyslů (vnějších a nepřímo také vnitřního) je buď *tvar*, nebo pouhá *hra*. V posledním jmenovaném případě buď hra tvarů (v prostoru mimika a tanec), nebo pouhá hra počitků (v čase). *Půvab* barev nebo příjemných tónů nástroje k tomu můžeme připojit, avšak vlastní předmět čistého soudu vkusu tvoří v prvém případě *kresba* a v druhém kompozice; a to, že čistota barev a tónů nebo také jejich rozmanitost a odlišnost, jak se zdá, přispívají ke kráse, znamená, že jakoby přidávají něco stejnorodého k zalíbení ve formě ne proto, že jsou samy o sobě příjemné, nýbrž protože tuto formu činí jen přesnější, určitější a názornější, a kromě toho ještě svým půvabem oživují představu tím, že vzbuzují a udržují pozornost k samotnému předmětu.

I to, co nazýváme *okrasami*, tj. to, co nepatří vnitřně k celé představě předmětu jako součást, nýbrž jen vnějškově jako přídavek, a co zároveň zvyšuje zalíbení vkusu, činí tak zase jen svou formou, například rámy obrazů nebo drapérie soch nebo kolonády kolem nádherných budov. Jestliže ale okrasa sama nespočívá v krásné formě a slouží jako např. zlatý rám pouze k tomu, aby svou přitažlivostí získala pro obraz úspěch, nazývá se okrasa, a to je pravé kráse na újmu.

Pocit *dojetí*, kde je příjemnost způsobena jen prostřednictvím okamžitého zadržení a následujícího silnějšího projevu životní síly, ke kráse vůbec nepatří. Vznešenost (s níž je pocit dojetí spojen) vyžaduje však jiné měřítko posuzování, než jaké je základem vkusu; a tak motivem čistého soudu vkusu není ani půvab, ani dojetí, jedním slovem žádný počitek jako matérie estetického soudu.

§ 15
SOUD VKUSU JE ZCELA NEZÁVISLÝ NA POJMU DOKONALOSTI

Objektivní účelnost může být poznána jen prostřednictvím vztahu rozmanitosti k určitému účelu, tedy jen prostřednictvím nějakého pojmu. Již z toho vysvítá, že to, co je krásné, jehož posouzení má za základ pouze formální účelnost, tj. účelnost bez účelu, je zcela nezávislé na představě dobra, protože dobro předpokládá objektivní účelnost, tj. vztah předmětu k určitému účelu. Objektivní účelnost je buď vnější, tj. *užitečnost*, nebo vnitřní, tj. *dokonalost* předmětu. Z obou hlavních předchozích rozlišení je patrné, že zalíbení v nějakém předmětu, pro něž jej nazýváme krásným, nemůže spočívat v představě jeho užitečnosti, protože by pak nebylo bezprostředním zalíbením v předmětu, a to je přece podstatnou podmínkou soudu o kráse. Avšak objektivní vnitřní účelnost, tj. dokonalost, je predikátu krásy již bližší a byla proto i známými filosofy pokládána za shodnou s krásou, ale s dodatkem, *je-li myšlena mlhavě*. Je nanejvýš důležité, abychom v kritice vkusu rozhodli, zda by se skutečně krása mohla převést na pojem dokonalosti.

Abychom posoudili objektivní účelnost, potřebujeme pokaždé pojem účelu (má-li být ona účelnost nikoli vnější, tj. užitečnost, nýbrž vnitřní) a pojem vnitřního účelu, který obsahuje základ vnitřní možnosti předmětu. Tak jako je účel vůbec to, čehož *pojem* může být nahlížen jako základ možnosti samotného předmětu, tak bude, abychom si představili objektivní účelnost nějaké věci, předcházet pojem o tom, *čím má věc být;* a soulad její rozmanitosti s tímto pojmem (který dává pravidlo spojení rozmanitosti ve věci) je *kvalitativní dokonalost* věci. Od ní se zcela odlišuje *kvantitativní* dokonalost jakožto úplnost každé věci ve svém druhu a pouhý pojem veličinný (veškerosti), u něhož je to, *čím má věc být*, myšleno již předem jako určené a ptáme se zde jen, zda má věc *vše*, co k tomu potřebuje. To, co je v představě nějaké věci formální, tj. sladění rozmanitosti v jednotu (bez určení, co to má být), samo o sobě vůbec neodhaluje objektivní účelnost, protože, jelikož je od této jednoty jakožto *účelu* (čím má věc být) abstrahováno, v mysli nahlížejícího nezůstává nic jiného než subjektivní účelnost představ. Tato účelnost snad ukazuje jistou účelnost stavu představ v subjektu a jakési jeho uspokojení v tomto stavu tím, že daná forma je pojímána v obrazotvornosti, ale neukazuje dokonalost nějakého objektu, který zde není myšlen pomocí pojmu účelu. Jako např. najdu-li v lese palouček, kolem kterého stojí stromy v kruhu, a nepředstavuji-li si přitom žádný účel, totiž že by snad mohl sloužit k tanci v přírodě, není pouhou formou dán ani v nejmenším pojem o dokonalosti. Představit si ale formální *objektivní* účelnost bez účelu, tj. pouhou formu *dokonalosti* (bez jakékoli matérie a *pojmu* o tom, co je přiváděno k souladu, i kdyby to byla jen idea nějaké zákonitosti vůbec), je opravdový rozpor.

Nyní je soud vkusu estetickým soudem, tj. takovým soudem, který spo-

čívá na subjektivních důvodech a jehož motivem nemůže být pojem, tedy ani pojem určitého účelu. Krásou jakožto formální subjektivní účelností není tedy v žádném případě myšlena dokonalost předmětu jakožto především formální, ale nicméně objektivní účelnost; a rozdíl mezi pojmy krásna a dobra, jako by oba byly rozlišeny jen co do logické formy a jako by první byl pouze nejasný, druhý jasný pojem dokonalosti, ale na druhé straně byly co do obsahu a původu shodné, takový rozdíl je nicotný, protože pak by mezi nimi nebyl žádný *specifický* rozdíl, nýbrž soud vkusu by byl stejně tak dobře soudem poznávacím jako soud, jímž je něco prohlašováno za dobré; jako např. prostý člověk, když řekne, že podvod je něco nesprávného, zakládá svůj soud na nejasných, filosof na jasných, v zásadě však oba na jedněch poznávacích principech. Už jsem ale uvedl, že estetický soud je ve svém druhu jedinečný a nedává vůbec žádné poznání (ani nejasné) o objektu; poznání se odehrává pouze prostřednictvím logického soudu; naproti tomu estetický soud vztahuje představu, kterou je dán objekt, pouze k subjektu a neukazuje žádnou vlastnost předmětu, ale jen účelnou formu v určení představovacích sil, které se jím zabývají. Soud se nazývá estetický také právě proto, že jeho motivem není pojem, nýbrž pocit (vnitřního smyslu) oné jednomyslnosti ve hře duševních sil, jen pokud může být vnímána. Naproti tomu kdybychom chtěli nazvat estetickými nejasné pojmy a objektivní soud, který je má za základ, pak bychom měli rozvažování, jež soudí smyslově, nebo smysl, který by své objekty představoval pomocí pojmů, což si obojí odporuje. Schopnost tvořit pojmy, ať jsou nejasné nebo jasné, je rozvažování; a přestože k soudu vkusu jakožto estetickému soudu patří také (jako ke všem soudům) rozvažování, nepatří k soudu vkusu jako schopnost poznání předmětu, nýbrž jako schopnost určení soudu a představy o něm (bez pojmu) podle vztahu této představy k subjektu a k jeho vnitřnímu pocitu, pokud je tento soud možný podle nějakého obecného pravidla.

§ 16
SOUD VKUSU, KTERÝM JE PŘEDMĚT PROHLÁŠEN ZA KRÁSNÝ POD PODMÍNKOU URČITÉHO POJMU, NENÍ ČISTÝ[21]

Jsou dva druhy krásy: volná krása (pulchritudo vaga) nebo pouze fundovaná krása (pulchritudo adhaerens). První nepředpokládá pojem o tom, čím má předmět být; druhá předpokládá takový pojem a dokonalost předmětu podle tohoto pojmu. První znamená (nezávisle existující) krásu té nebo oné věci; druhá, jakožto závislá na pojmu (podmíněná krása), je připisována objektům, které jsou podřízeny pojmu zvláštního účelu.

Květiny jsou svobodné přírodní krásy. Co květina vskutku má být, kromě

botanika stěží někdo ví; ale ani botanik, který na ní dokáže poznat rozmnožovací orgán rostliny, nebere na tento přírodní účel žádný ohled, soudí-li o květinách na základě vkusu. Základem tohoto soudu tedy není žádná dokonalost jakéhokoli druhu, žádná vnitřní účelnost, na niž se vztahuje syntéza rozmanitosti. Mnozí ptáci (papoušek, kolibřík, rajka), mnozí mořští korýši jsou krásou sami o sobě, která nepřísluší žádnému předmětu, určenému podle pojmů vzhledem k jeho účelu, ale líbí se svobodně a sami o sobě. Tak kresby à la grecque, ornamenty z listoví na rámech nebo papírových tapetách atd. neznamenají samy o sobě nic: nic nepředstavují, žádný objekt podřízený určitému pojmu, a jsou svobodnými krásami. K tomuto druhu lze přičíst i to, co v hudbě nazýváme fantazírováním (bez tématu), ba dokonce veškerou hudbu bez textu.

V posuzování volné krásy (co do pouhé formy) je soud vkusu čistý. Není zde předpokládán žádný pojem o nějakém účelu, kvůli němuž by měla rozmanitost sloužit danému objektu a jenž by tedy ukázal, co má tento objekt představovat. Tímto účelem by byla svoboda obrazotvornosti, která je při pozorování nějakého tvaru jakoby ve hře, jen omezována.

Avšak krása člověka (a v tomto druhu krása muže, ženy nebo dítěte), krása koně, nějaké stavby (kostela, paláce, zbrojnice nebo besídky) předpokládá pojem účelu, který určuje, čím má věc být, tedy pojem její dokonalosti, a je tudíž pouze adherující krásou. Tak jako spojení toho, co je příjemné (v počitku), s krásou, která se týká vlastně jen formy, překáželo čistotě soudu vkusu, tak jeho čistotě škodí i spojení dobra (totiž k čemu je rozmanitost dobrá pro věc samu podle jejího účelu) s krásou.

Bylo by možné na nějaké budově umístit mnohé, co by se při nahlížení bezprostředně líbilo, pokud by to zrovna neměl být kostel; bylo by možné zkrášlit postavu četnými ozdobami a lehkými, ale pravidelnými tahy, jako to dělají Novozélanďané se svým tetováním, jen kdyby to nebyl právě člověk; a ten by mohl mít mnohem jemnější rysy a líbivější, jemnější obrys obličeje, jen kdyby neměl představovat právě muže nebo dokonce válečníka.

Nyní je zalíbení v rozmanitosti nějaké věci ve vztahu k vnitřnímu účelu, jenž určuje její možnost, zalíbením, které je založeno na pojmu. Zalíbení v kráse je ale takové, které nepředpokládá žádný pojem, nýbrž které je bezprostředně spojeno s představou, jíž je předmět dáván (ne však myšlen). Jestliže je soud vkusu vzhledem k poslednímu zalíbení činěn závislým na účelu v prvém zalíbení jakožto rozumovém soudu a tímto omezován, pak již není svobodným a čistým soudem vkusu.

Vkus sice tímto spojením estetického zalíbení s intelektuálním získává to, že je fixován, a ačkoli není obecný, mohou mu být vzhledem k jistým účelně určeným objektům předpisována pravidla. Tato pak ale nejsou pravidla vkusu, nýbrž pouze pravidla souladu vkusu s rozumem, tj. krásna s dobrem, a díky tomu se může krásno použít jako instrument úmyslu ve věci dobra, aby bylo

naladění mysli, které udržuje samo sebe a má subjektivní obecnou platnost, podřízeno způsobu myšlení, který může být udržen jen namáhavým předsevzetím, ale který má objektivní obecnou platnost. Lépe řečeno nezískává ani dokonalost krásou ani krása dokonalostí; ale protože se při srovnání představy, jíž je nám předmět dán, s objektem (vzhledem k tomu, čím má být) prostřednictvím pojmu nelze vyhnout tomu, abychom zároveň v subjektu tuto představu nedrželi společně s počitkem, získává tím *veškerá schopnost* představovacích sil, jsou-li oba stavy mysli v souladu.

Soud vkusu by vzhledem k předmětu s určitým vnitřním účelem byl jen tehdy čistý, kdyby soudící buď o tomto účelu neměl žádný pojem, nebo by od něho ve svém soudu abstrahoval. Ale třebaže by tento soudící vynesl správný soud vkusu tím, že by předmět posoudil jako volnou krásu, přesto by ho jiný soudící, který krásu předmětu pokládá jen za fundovanou vlastnost (má na zřeteli účel předmětu), pokáral a obvinil z falešného vkusu, i když oba soudí svým způsobem správně: jeden podle toho, co má před smysly, druhý podle toho, co má v myšlenkách. Tímto rozlišením lze urovnat mnohý spor posuzovatelů vkusu o kráse, jestliže se jim ukáže, že u jednoho jde o volnou, u druhého o fundovanou krásu, že první vynáší čistý, druhý aplikovaný soud vkusu.

§ 17
O IDEÁLU KRÁSY

Nemůže existovat žádné objektivní pravidlo vkusu, které by prostřednictvím pojmů určovalo, co je krásné. Neboť veškerý soud z tohoto pramene je estetický, tj. jeho motivem je pocit subjektu a nikoli pojem objektu. Hledat princip vkusu, který by udával obecné kritérium krásna pomocí určitých pojmů, je neplodné snažení, protože to, co je hledáno, je nemožné a samo si odporující. Obecná sdělitelnost počitku (toho, co se líbí či nelíbí), a to taková, jež se uskutečňuje bez pojmu, jednomyslnost, pokud je možná, všech dob a národů vzhledem k tomuto pocitu v představě jistých předmětů je empirické, ač slabé a pro domněnku sotva dostatečné kritérium původu vkusu, potvrzeného takto příklady, z hluboko skrytého a všem lidem společného základu jednomyslnosti v posuzování forem, ve kterých jsou jim předměty dávány.

Proto jsou některé produkty vkusu považovány za *exemplární*, ale ne tak, že by vkus mohl být získán napodobením druhých. Neboť vkus musí být samostatnou schopností. Ale kdo napodobuje nějaký vzor, ukazuje, pokud jej vystihne, sice dovednost, avšak vkus jen tehdy, dokáže-li tento vzor sám posoudit.* Z toho ale plyne, že nejvyšší vzor, praobraz vkusu je pouze idea, kterou

* Vzory vkusu v oblasti slovesných umění musí být napsány v mrtvém a učeném jazyce. V mrtvém jazyce proto, aby nepodléhaly změnám, které živé jazyky nevyhnutelně postihují, že ušlechtilé výrazy zevšední, běžné zestárnou a nově vytvořené jsou uváděny jen do krátkodobého oběhu; v učeném jazyce, aby měl gramatiku, která nepodléhá svévolným změnám módy, nýbrž má své neměnné pravidlo.

každý musí vytvořit sám v sobě a podle které musí posuzovat vše, co je objektem vkusu, co je příkladem posuzování prostřednictvím vkusu, a dokonce vkus každého. *Idea* znamená vlastně rozumový pojem a *ideál* představu jednotlivé bytosti, která je shodná s ideou. Proto onen praobraz vkusu, který ovšem spočívá na neurčité ideji rozumu o nějakém maximu, který ale přesto nemůže být představován prostřednictvím pojmů, nýbrž jen v jednotlivém znázornění, může být lépe nazýván ideálem krásna, který, ačkoli jej nevlastníme, se přece jen v sobě snažíme vytvořit. Bude to však pouze ideál obrazotvornosti, právě proto, že nespočívá na pojmech, ale na znázornění. Schopnost znázornění ale je obrazotvornost. — Jak nyní dospějeme k takovému ideálu krásy? A priori nebo empiricky? A ještě: který druh krásna je schopný ideálu?

Nejprve je snad třeba poznamenat, že krása, k níž má být nalezen ideál, nesmí být *vágní*, nýbrž musí být krásou, *fixovanou* pojmem objektivní účelnosti, nesmí tedy náležet objektu naprosto čistého soudu vkusu, nýbrž soudu vkusu, který je zčásti intelektualizován. To znamená, v kterém druhu důvodů posuzování se má uskutečňovat nějaký ideál, tam musí být základem nějaká idea rozumu podle určitých pojmů, která a priori určuje účel, v němž spočívá vnitřní možnost předmětu. Nelze si myslet ideál krásné květiny, krásného nábytku či krásné vyhlídky. Ale ani o kráse závislé na určitých účelech, např. o krásném domu, krásném stromu, krásné zahradě atd., si nelze představit ideál; pravděpodobně proto, že tyto účely nejsou svým pojmem dostatečně určeny a fixovány, účelnost je tedy skoro tak svobodná jako u *vágní* krásy. Jen to, co má účel své existence v sobě samém, *člověk*, jenž může rozumem sám určovat své účely nebo tam, kde je musí brát z vnějšího vnému, je přece jen může sjednocovat s bytostnými a obecnými účely a tento soulad pak může posuzovat také esteticky: jen tento *člověk* tedy může být ideálem *krásy*, tak jako mezi všemi předměty ve světě může být jen lidství v jeho osobě, jakožto inteligenci, ideálem *dokonalosti*.

Ale k tomu jsou zapotřebí dvě věci: *za prvé* estetická *idea normy*, jež je jednotlivým názorem (obrazotvornosti), který představuje měřítko pro posuzování člověka jakožto toho, co náleží k zvláštnímu živočišnému druhu; *za druhé idea rozumu*, která činí účely lidstva, pokud nemohou být představovány smyslově, principem posuzování té nebo oné postavy, prostřednictvím které se tyto účely zjevují jako její působení v jevu. Idea normy musí pro postavu živočicha zvláštního druhu brát své elementy ze zkušenosti; ale i nejvyšší účelnost v konstrukci postavy, která by byla vhodná pro obecné měřítko estetického posuzování každého jednotlivce tohoto druhu, obraz, který byl jakoby úmyslně základem techniky přírody a kterému je adekvátní jen druh v celku, ale žádný jednotlivec odděleně, to vše se nachází pouze v ideji toho, kdo posuzuje. Ale tato idea se svými proporcemi jakožto estetická idea může být znázorněna ve vzoru zcela in concreto. Abychom alespoň do jisté míry uči-

nili pochopitelným, jak to probíhá (neboť kdo může zcela vyrvat přírodě její tajemství?), chceme se pokusit o psychologické vysvětlení.

Nutno poznamenat, že nám naprosto nepochopitelným způsobem obrazotvornost dokáže nejen příležitostně přivolat zpět, i z dávné doby, znaky pro pojmy, ale také reprodukovat obraz a tvar nějakého předmětu z nepřeberného množství předmětů různých druhů nebo také jednoho a téhož druhu; ba dokonce, jde-li mysli o srovnání, obrazotvornost dokáže, jak se zdá skutečně, ačkoli nedostatečně pro vědomí, jakoby klást jeden obraz na druhý a kongruencí více obrazů téhož druhu obdržet něco středního, co slouží všem jako společné měřítko. Někdo viděl tisíc dospělých mužů. Chce-li nyní soudit o jejich normální velikosti, jež má být odhadnuta srovnáním, pak obrazotvornost (podle mého mínění) klade na sebe velký počet obrazů (možná všech tisíc); bude-li mi dovoleno použít zde analogie optického znázornění, v prostoru, kde se jich spojuje nejvíce, a uvnitř obrysu, kde je iluminováno místo s nejsilněji nanesenou barvou, tam je znatelná *střední velikost*, která je co do výšky i šířky vzdálena stejně od nejzazších hranic největších a nejmenších postav, a to je postava krásného muže. (Totéž by se dalo zjistit i mechanicky, kdybychom změřili všech tisíc, sečetli mezi sebou jejich výšky a zvlášť šířky (a tloušťky) a sumu dělili tisícem. Obrazotvornost to však provádí dynamickým efektem, který vzniká z mnohonásobného uchopení v orgánu vnitřního smyslu.) Jestliže je nyní podobným způsobem hledána pro tohoto středního muže střední hlava, pro tuto střední nos atd., pak jsou tyto proporce základem ideje normy krásného muže v té zemi, kde je srovnání prováděno. Proto musí mít černoch nutně jinou ideu normy krásné postavy než běloch, Číňan jinou než Evropan. Stejné by to bylo se *vzorem* krásného koně nebo psa (jisté rasy). — Tato *idea normy* není odvozena z proporcí vzatých ze zkušenosti, z proporcí jakožto *určitých pravidel*, nýbrž teprve podle ní jsou možná pravidla posuzování. Je obrazem pro celý druh, který se vznáší mezi všemi jednotlivými, mnohým způsobem odlišnými názory individuí, obrazem, který příroda stanovila jako praobraz svých výtvorů v témže druhu, ale kterého, jak se zdá, v žádném jednotlivci úplně nedosáhla. Idea normy není v žádném případě celý *praobraz krásy* v tomto druhu, nýbrž jen forma, která tvoří neochabující podmínku veškeré krásy, tedy pouze *správnost* v znázornění druhu. Je, jak byl nazván *Polykleitův slavný Doryphoros*, *pravidlem* (k tomu mohla být použita též *Myronova* kráva ve svém druhu). Nemůže právě proto také obsahovat něco specificky charakteristického; neboť jinak by nebyla *ideou normy* pro druh. Její znázornění se také nelíbí svou krásou, ale jen proto, že neodporuje žádné podmínce, při které jedině může být věc tohoto druhu krásná. Znázornění pouze odpovídá školským pravidlům.*

* Je známo, že dokonale pravidelný obličej, který slouží malíři jako model, obvykle nic neříká, protože neobsahuje nic charakteristického, vyjadřuje tedy víc ideu druhu než to, co je na osobě specifické. To, co je charakteristické natolik, že jde o přehnanost, tj. co ideji normy (účelnosti druhu) samo škodí, se jmenuje

Od *ideje normy* krásna je přece jen nutné ještě odlišit jeho *ideál*, který lze očekávat z již uvedených důvodů jedině na *lidské postavě*. Pokud jde o lidskou postavu, spočívá její ideál ve vyjádření *mravnosti*, bez níž by se předmět nelíbil obecně a přitom pozitivně (nejen negativně ve školském znázornění). Viditelné vyjádření mravních idejí, které člověka vnitřně ovládají, může být sice vzato jen ze zkušenosti; ale k tomu, aby jejich spojení se vším tím, co náš rozum spojuje s mravně dobrým v ideji nejvyšší účelnosti, — duševní dobrota nebo čistota nebo síla nebo klid atd. — bylo učiněno jakoby viditelným v tělesném vyjádření (jako účinek nitra), patří spojení čistých idejí rozumu a velké moci obrazotvornosti u toho, kdo je chce jen posuzovat, ještě víc u toho, kdo je chce znázorňovat. Správnost takového ideálu krásy je dokázána tím, že ideál nedovoluje připojit k zalíbení ve svém objektu smyslové podráždění, a přesto umožňuje mít o něj velký zájem. To pak dokazuje, že posuzování podle takového měřítka nemůže být nikdy čistě estetické, a posuzování podle ideálu krásy není pouhým soudem vkusu.

Vysvětlení krásna, vyvozené z třetího momentu

Krása je forma účelnosti předmětu, pokud je v něm vnímána *bez představy účelu.**

ČTVRTÝ MOMENT
soudu vkusu podle modality zalíbení v předmětu

§ 18
CO JE TO MODALITA SOUDU VKUSU

O každé představě mohu říci alespoň to, že je *možné*, že je (jako poznání) spojena s libostí. O tom, co nazývám *příjemné*, říkám, že ve mně vyvolává *skutečně* libost. Ale o tom, co je *krásné*, si myslíme, že má nutný vztah k za-

karikatura. Zkušenost také ukazuje, že ony obličeje, které jsou zcela pravidelné, prozrazují, pokud jde o nitro, obvykle jen průměrného člověka; zřejmě (smíme-li předpokládat, že příroda ve vnějšku vyjadřuje proporce nitra) proto, že nevyniká-li žádná z duševních vloh nad tu proporci, která je požadována, aby tvořila pouze člověka bez chyby, nesmí být očekáváno nic z toho, co nazýváme *géniem*, v němž příroda ustupuje, jak se zdá, od svých obvyklých poměrů duševních sil ve prospěch jedné jediné.

* Proti tomuto vysvětlení by bylo možné uvést, že existují věci, na nichž je vidět účelná forma, aniž bychom znali jejich účel; např. ve starých hrobkách nalezené kamenné nástroje, opatřené otvorem k držení, které, ačkoli svým tvarem zřetelně prozrazují účelnost, ale není pro ně znám účel, přece proto nejsou prohlašovány za krásné. Avšak to, že jsou pokládány za umělecké dílo, stačí, abychom si museli přiznat, že jejich figura je vztahována k nějakému záměru a určitému účelu. Proto také nemáme vůbec žádné bezprostřední zalíbení v jejich prohlížení.

Naproti tomu květina, např. tulipán, je pokládána za krásnou, protože se v jejím vnímání setkáváme s jistou účelností, která tak, jak ji posuzujeme, není vztahována k žádnému účelu.

líbení. Tato nutnost je zvláštního druhu: není teoretickou objektivní nutností, kdy lze a priori poznat, že každý *bude cítit* toto zalíbení v předmětu, který jsem nazval krásným; ani praktickou nutností, kdy je prostřednictvím pojmů čisté rozumové vůle, která slouží jako pravidlo svobodně jednajícím bytostem, toto zalíbení nutným následkem objektivního zákona a neznamená nic jiného než to, že vůbec (bez dalšího úmyslu) máme jednat jistým způsobem. Jako nutnost, jež je myšlena v estetickém soudu, může být nazvána jen *exemplární*, tj. nutností souhlasu *všech* se soudem, který je nahlížen jako příklad obecného pravidla, jež nemůže být udáno. Jelikož estetický soud není objektivní ani poznávací soud, nemůže být tato nutnost odvozena z určitých pojmů a není tedy apodiktická. Jestě v mnohem menší míře může být vyvozena ze všeobecnosti zkušenosti (z průběžné jednomyslnosti soudů o kráse jistého předmětu). Nejde jen o to, že by zkušenost k tomu stěží poskytla dostatečné množství dokladů, ale také o to, že se na empirických soudech nedá založit žádný pojem nutnosti tohoto soudu.

§ 19
SUBJEKTIVNÍ NUTNOST, KTEROU PŘIPISUJEME SOUDU VKUSU, JE PODMÍNĚNÁ

Soud vkusu očekává od každého souhlas; a kdo něco prohlásí za krásné chce, aby každý s předloženým předmětem *závazně* souhlasil a prohlásil je rovněž za krásný. Tato závaznost v estetickém soudu je tedy i podle všech dat, která jsou požadována pro posouzení, vyslovována přece jen podmíněně. Ucházíme se o souhlas každého jiného, protože k tomu máme důvod, který je všem společný. S tímto souhlasem bychom také mohli počítat, jen kdybychom si byli vždy jisti, že je daný případ správně subsumován pod uvedený důvod jako pravidlo souhlasu.

§ 20
PODMÍNKA NUTNOSTI, KTEROU SOUD VKUSU PŘEDPOKLÁDÁ, JE IDEA OBECNÉHO SMYSLU[22]

Kdyby soudy vkusu (stejně jako poznávací soudy) měly určitý objektivní princip, pak by si ten, kdo je vynáší podle tohoto principu, činil nárok na bezpodmínečnou nutnost svého soudu. Kdyby neměly žádný princip, jako soudy pouhého smyslového vkusu, nepřipustili bychom vůbec žádnou nutnost těchto soudů. Musí tedy mít subjektivní princip, který určuje jen prostřednictvím citu a nikoli pojmu, ale přesto s všeobecnou platností, co se líbí nebo

nelíbí. Takový princip by ale mohl být pokládán jen za *obecný smysl*, který je podstatně odlišen od běžného rozvažování, které je také někdy nazýváno obecným smyslem (sensus communis). Rozvažování nesoudí podle citu, ale vždy podle pojmů, i když obvykle jen jako nejasně představených principů.

Tedy jen za předpokladu, že existuje obecný smysl (který ale nechápeme jako nějaký vnější smysl, nýbrž jako působení vznikající ze svobodné hry našich poznávacích sil), jen za předpokladu, říkám, takového obecného smyslu může být vynesen soud vkusu.

§ 21
ZDA JE ODŮVODNĚNÉ PŘEDPOKLÁDAT OBECNÝ SMYSL

Poznání a soudy včetně přesvědčení, které je provází, musí být obecně sdělitelné, neboť jinak by jim nebyl vlastní soulad s objektem, byly by všechny pouze subjektivní hrou představivosti, tak jak to žádá skepticismus. Mají-li být poznatky sdělitelné, musí být všeobecně sdělitelný také stav mysli, tj. naladění poznávacích sil k poznání vůbec, a to ta proporce, kterou potřebuje představa (jíž je nám předmět dáván), aby z ní bylo učiněno poznání, protože bez této jakožto subjektivní podmínky poznání by nemohlo vzniknout poznání jako účinek. Tak tomu skutečně je vždy tehdy, když daný předmět prostřednictvím smyslů uvádí v činnost obrazotvornost za účelem syntézy rozmanitosti, a obrazotvornost zase uvádí v činnost rozvažování za účelem jednoty rozmanitostí v pojmech. Ale toto naladění poznávacích sil má podle rozdílnosti objektů, které jsou dávány, rozdílnou proporci. Nicméně však musí existovat proporce, ve které tento vnitřní vztah pro oživení (jedné druhou) je nejvýhodnější pro obě duševní síly vzhledem k poznání (daných předmětů) vůbec, a toto naladění nemůže být určeno jinak než citem (ne podle pojmů). Poněvadž nyní musí být toto naladění samo všeobecně sdělitelné, tedy také jeho pocit (při dané představě), všeobecná sdělitelnost pocitu ale předpokládá obecný smysl, můžeme tento obecný smysl odůvodněně předpokládat, a to aniž bychom se proto opírali o psychologická pozorování, nýbrž jako nutnou podmínku všeobecné sdělitelnosti našeho poznání, která musí být předpokladem v každé logice a každém principu poznání, který není skeptický.

§ 22
NUTNOST VŠEOBECNÉHO SOUHLASU, KTERÁ JE MYŠLENA V SOUDU VKUSU, JE SUBJEKTIVNÍ NUTNOST, JEŽ JE ZA PŘEDPOKLADU OBECNÉHO SMYSLU PŘEDSTAVOVÁNA JAKO OBJEKTIVNÍ

Ve všech soudech, jimiž něco prohlašujeme za krásné, nedovolujeme nikomu, aby byl jiného mínění, ačkoli náš soud nezakládáme na pojmech, nýbrž na našem citu, od kterého nevycházíme jako od něčeho soukromého, ale jako společného citu. Nyní nemůže být tento obecný smysl založen pro tento účel na zkušenosti, neboť chce opravňovat k soudům, které obsahují nějakou závaznost: neříká, že každý s naším soudem *bude* souhlasit, ale že s ním *má* souhlasit. Obecný smysl, jako příklad jeho soudu zde uvádím svůj soud vkusu, a proto mu připisuji *exemplární* platnost, je tedy pouhou ideální normou; za předpokladu této normy lze právem učinit pravidlem pro všechny soud, který s touto normou souhlasí, a také zalíbení v objektu, vyjádřené v tomto soudu, neboť ačkoli je princip jen subjektivní, přesto by mohl být pokládán za subjektivně všeobecný (idea, nutná pro každého), pokud jde o jednomyslnost různých posuzovatelů; takový princip by mohl stejně jako objektivní požadovat všeobecný souhlas, jen kdybychom si byli jisti, že jsme pod něj subsumovali správně.

Tuto neurčitou normu obecného smyslu skutečně předpokládáme. Dokazuje to náš nárok na tvoření soudů vkusu. Zda vskutku existuje takový obecný smysl jako konstitutivní princip možnosti zkušenosti, nebo zda nám nějaký ještě vyšší princip rozumu z něho činí jen regulativní princip, aby v nás nejprve vzbudil tento obecný smysl pro vyšší účely; zda tedy vkus je původní a přirozená schopnost nebo pouze idea umělecké schopnosti, kterou je třeba ještě získat, takže by soud vkusu se svým předpokladem všeobecného souhlasu byl vskutku jen požadavkem rozumu, vytvořit takovou jednomyslnost smýšlení, a zda závaznost, tj. objektivní nutnost splynutí pocitu všech s jednotlivým pocitem každého, znamená jen možnost být v něm v souladu a zda soud vkusu nastoluje jen příklad užití tohoto principu — to vše zde ještě nechceme a nemůžeme zkoumat, nýbrž musíme teď soud vkusu jen rozložit do jeho elementů a spojit je nakonec v ideji obecného smyslu.

Vysvětlení krásna, vyvozené ze čtvrtého momentu

Krásné je to, co je poznáváno bez pojmu jako předmět *nutného* zalíbení.

OBECNÁ POZNÁMKA K PRVNÍ ČÁSTI ANALYTIKY

Učiníme-li závěr z předchozích rozlišení, ukazuje se, že všechno směřuje k pojmu vkusu: že vkus je schopnost posouzení předmětu ve vztahu k *svobodné zákonitosti* obrazotvornosti. Musí-li být v soudu vkusu obrazotvornost zkoumána ve své svobodě, není v prvé řadě považována za reproduktivní, tak jak podléhá asociačním zákonům, nýbrž za produktivní a samočinnou (jako původkyně libovolných forem možných názorů); a třebaže je při pojímání daného předmětu smyslů vázána na určitou formu tohoto objektu a potud nemá svobodnou hru (jako v básnictví), přesto se dá ještě pochopit, že předmět jí může předložit právě takovou formu, která obsahuje syntézu rozmanitosti, jak by ji obrazotvornost, kdyby jí byla ponechána naprostá svoboda, vytvořila ve shodě se *zákonitostí rozvažování* vůbec. Avšak to, že *obrazotvornost* je *svobodná* a přece *sama od sebe zákonitá*, tj. že obsahuje autonomii, je rozpor. Pouze rozvažování dává zákon. Je-li ale obrazotvornost nucena postupovat podle určitého zákona, je její produkt, pokud jde o formu, určován pojmy, jaký má být; ale pak není zalíbení, jak jsme ukázali výše, zalíbením v krásnu, nýbrž v dobru (dokonalosti, v každém případě jen formální) a soud není soudem na základě vkusu. Zákonitost bez zákona a subjektivní soulad obrazotvornosti s rozvažováním bez objektivního souladu, kdy představa je vztahována k určitému pojmu předmětu, jsou tedy slučitelné jen se svobodnou zákonitostí rozvažování (jež byla také nazvána účelností bez účelu) a se zvláštností soudu vkusu.

Nyní jsou geometricky pravidelné tvary, kruh, čtverec, krychle atd., kritiky vkusu uváděny obvykle jako nejjednodušší a nejnepochybnější příklady krásy; a přesto jsou nazývány pravidelnými právě proto, že si je nelze představit jinak než tak, že jsou považovány za pouhá znázornění určitého pojmu, který onomu tvaru předepisuje pravidlo (podle něhož je onen tvar jedině možný). Jeden z obou soudů musí být mylný: buď onen soud kritiků, který připisuje uvedeným tvarům krásu, nebo náš, který pro krásu požaduje nutně účelnost bez pojmu.

Nikdo snad nebude tvrdit, že je zapotřebí člověka s vkusem k tomu, aby v kruhu nalezl větší zalíbení než v nějakém hrbolatém obrysu, větší v pravidelném čtverhranu než v křivém, nepravidelném a jakoby zmrzačeném, neboť k tomu stačí prosté rozvažování a není třeba vůbec vkusu. Kde je patrný úmysl, např. posoudit velikost nějakého místa nebo učinit pochopitelným poměr částí mezi sebou a k celku v rozdělení, tam jsou nutné pravidelné tvary, a to nejjednoduššího druhu; a zalíbení nespočívá bezprostředně v pohledu na onen tvar, nýbrž v jeho užitečnosti pro všemožné úmysly. Místnost, jejíž zdi tvoří kosé úhly, zahradní prostranství stejného druhu a vůbec veškeré porušení symetrie jak ve vzhledu zvířat (např. jednookost), tak budov nebo květin se nelíbí, protože je to neúčelné, nejen prakticky vzhledem k určitému

užití těchto věcí, ale také pro posouzení v jakémkoli možném záměru. V soudu vkusu tomu tak není; ten v případě, že je čistý, spojuje zalíbení nebo nelibost bez ohledu na užití nebo účel bezprostředně s pouhou *kontemplací* předmětu.

Pravidelnost, která vede k pojmu předmětu, je sice nezbytnou podmínkou (conditio sine qua non) k tomu, abychom uchopili předmět v jediné představě a určili rozmanitost jeho formy. Toto určení je účel pro poznání a ve vztahu k němu je také vždy spojeno se zalíbením (které provází uskutečnění každého, i pouze problematického úmyslu). Je to pak ale pouhé schválení řešení, které odpovídá úloze, a ne svobodné a neurčitě účelné pobavení duševních sil tím, co nazýváme krásným, a při čem slouží rozvažování obrazotvornosti a ne naopak.

Na nějaké věci, jež je možná jen prostřednictvím nějakého úmyslu, na budově, dokonce i živočichu musí pravidelnost, která spočívá v symetrii, vyjadřovat jednotu názoru, která provází pojem účelu a patří také k poznání. Ale tam, kde má být udržována jen svobodná činnost představovacích sil (ale pod podmínkou, že přitom rozvažování neutrpí škodu), v parcích, výzdobě pokojů, mnohých vkusných předmětech, tam se pravidelnosti, která se vnucuje, pokud možno vyhýbáme. Proto anglický vkus v zahradách a barokní vkus v nábytku spíše přibližují svobodu obrazotvornosti k něčemu groteskním a v této nezávislosti na vnucování pravidel vidíme případ, kdy vkus může ukázat v náčrtech obrazotvornosti svou největší dokonalost.

Všechno upjatě pravidelné (co se blíží matematické pravidelnosti) má v sobě něco nevkusného, neboť při prohlížení neposkytuje dlouhou zábavu a nudí, pokud není výslovně jeho úmyslem poznání nebo nějaký určitý praktický účel. Naproti tomu je pro nás to, s čím si obrazotvornost může hrát nenuceně a účelně, vždy nové a pohled na to nás neznechutí. Marsden ve svém popisu Sumatry poznamenává, že tam svobodné krásy přírody člověka všude obklopují a mají proto pro něj už jen málo přitažlivosti. Když naproti tomu narazil uprostřed lesa na pepřové pole, kde tyče, na nichž se pnou tyto rostliny, mezi sebou tvoří v paralelních liniích aleje, mělo to pro něj mnoho půvabu. Z toho Marsden vyvozuje, že divoká, zdánlivě nepravidelná krása se líbí pro svou pestrost jen tomu, kdo se nasytil pohledem na pravidelnou. Avšak stačilo, aby učinil pokus zdržet se jeden den u svého pepřového pole, aby zjistil, že když se rozvažování díky pravidelnosti dostalo do nálady pro pořádek, který vždy potřebuje, předmět jej už dál nebaví, spíše se obrazotvornosti nepříjemně vnucuje, a že naproti tomu příroda, která je tam v rozmanitostech marnotratná až k bujnosti a která nepodléhá žádnému vnucování umělých pravidel, je schopna dávat jeho vkusu neustálou potravu. — Dokonce i ptačí zpěv, který nelze zařadit pod žádná hudební pravidla, zdá se mít více svobody a proto víc pro vkus než zpěv člověka, který je řízen všemi pravidly hudby, protože zpěv člověka, je-li často a dlouho opakován, se mnohem dříve znechutí. Avšak zde zřejmě zaměňujeme naši účast na veselosti onoho malého oblíbe-

ného zvířátka s krásou jeho zpěvu, který, je-li úplně přesně napodoben člověkem (jak se to někdy zkouší s tlukotem slavíka), se našemu sluchu jeví jako něco nevkusného.

Ještě je třeba rozlišit krásné předměty od krásných pohledů na předměty (které často pro jejich vzdálenost už nemůžeme jasně rozeznat). V druhém případě vkus pravděpodobně není spojen ani tolik s tím, co obrazotvornost *pojímá* v tomto poli, jako spíše s tím, co jí dává podnět k básnění, tj. s vlastními fantaziemi, jimiž se mysl baví, zatímco je nepřetržitě probouzena rozmanitostí, na kterou naráží pohled, jako snad při pohledu na proměnlivé tvary ohně v krbu nebo bublající potok; ani to, ani ono není krása, ale přesto mají pro obrazotvornost určitý půvab, protože udržují její svobodnou hru.

DRUHÁ KNIHA
Analytika vznešena[23]

§ 23
PŘECHOD OD SCHOPNOSTI POSUZOVAT KRÁSNO K SCHOPNOSTI POSUZOVAT VZNEŠENOST

Krása se shoduje se vznešeností v tom, že obě se líbí samy o sobě. Dále v tom, že obě nepředpokládají smyslový ani logicky určující soud, nýbrž reflektující soud; zalíbení zde tedy nezávisí na počitku, jako v počitku toho, co je příjemné, ani na určitém pojmu jako zalíbení v dobru, ale nicméně se vztahuje k pojmům, i když neurčito jakým. Zalíbení je tedy spojeno s pouhým znázorněním nebo schopností tohoto znázornění, přičemž je schopnost znázornění neboli obrazotvornost při daném pohledu nahlížena v souladu se *schopností pojmů* rozvažování nebo rozumu jakožto podpora těchto pojmů. Proto jsou také oba tyto soudy *jednotlivé*, a přece soudy prohlašující se za všeobecně platné pro každý subjekt, ačkoli si činí nárok pouze na pocit libosti a nikoli na poznání předmětu.

Mezi oběma soudy jsou však nápadné i značné rozdíly. To, co je v přírodě krásné, se týká formy předmětu, která tkví v omezení. Vznešenost lze naproti tomu nalézt také v předmětu postrádajícím formu, pokud je v něm nebo díky němu představována *neomezenost* a zároveň je přimýšlena její totalita, takže krásno je, jak se zdá, používáno pro znázornění neurčitého pojmu rozvažování, vznešenost ale pro znázornění neurčitého pojmu rozumu. Zalíbení je tedy v prvém případě spojeno s představou *kvality*, v druhém ale s představou *kvantity*. Poslední zalíbení je svým charakterem také silně odlišeno od prvního zalíbení tím, že toto (krásno) přímo obsahuje pocit podpory života a je proto slučitelné s půvaby a s hrou obrazotvornosti, kdežto druhé zalíbení (pocit vznešenosti) je libost, která vzniká jen nepřímo, totiž tak, že je vytvářena pocitem okamžitého zabrzdění životních sil a nato jejich ihned následujícím a o to silnějším výlevem, tedy jakožto dojetí, jak se zdá, není hrou, ale vážností v činnosti obrazotvornosti. Proto je také neslučitelné s půvaby, a protože je mysl předmětem nejen přitahována, ale střídavě také stále znovu odpuzována, obsahuje zalíbení ve vznešenosti nejen pozitivní libost, ale spíše obdiv nebo úctu, to znamená, že zaslouží být nazváno negativní libostí.

Nejdůležitější a vnitřní rozdíl vznešenosti a krásna je snad ten, že budeme-li zkoumat, jak je nasnadě, nejprve jen vznešenost v přírodních objektech (vznešenost umění je totiž vždy omezována na podmínky souladu s přírodou), pak přírodní krása (samostatná) obsahuje ve své formě účelnost, kterou se zdá být předmět pro naši soudnost jakoby předurčen, a tak tvoří o sobě před-

mět zalíbení; naopak to, co v nás bez rozumování vzbuzuje pocit vznešenosti jen v pochopení, se může naší soudnosti jevit co do formy sice jako neúčelné, nepřiměřené naší schopnosti znázorňování a jakoby násilné pro naši obrazotvornost, ale přesto soudíme, že je tím vznešenější.

Z toho je však hned vidět, že se vyjadřujeme vůbec nesprávně, když nazýváme nějaký *předmět přírody* vznešeným, ačkoli zcela správně mnoho z nich můžeme nazvat krásnými; neboť jak může být označeno výrazem souhlasu to, co je o sobě pojato jako neúčelné? Nelze říci víc než to, že předmět je vhodný k znázornění vznešenosti, s kterou se můžeme setkat v mysli; neboť vlastní vznešenost nemůže být obsažena v žádné smyslové formě, nýbrž zasahuje jen ideje rozumu. Tyto ideje, i když je jim přiměřené znázornění nemožné, vznikají a jsou vyvolávány v mysli právě touto nepřiměřeností, kterou lze smyslově znázornit. Tak nemůže být bouří vzedmutý oceán nazván vznešeným. Pohled na něj je děsivý a musíme mít mysl naplněnu již mnohými idejemi, má-li takový pohled navodit pocit, který je sám vznešený, protože je mysl vybízena k tomu, aby opustila smyslovost a zabývala se ideami, které obsahují vyšší účelnost.

Samostatná přírodní krása nám odhaluje techniku přírody, kterou představuje jako systém podřízený zákonům, jejichž princip vůbec v naší rozvažovací schopnosti nenacházíme, totiž zákonu nějaké účelnosti příslušejícího k užití soudnosti na jevy, takže jevy musí být posuzovány nejen jako náležející k přírodě v jejím bezúčelném mechanismu, ale také k analogii s uměním. Samostatná přírodní krása tedy skutečně rozšiřuje ne sice naše poznání přírodních objektů, ale přece jen náš pojem přírody, totiž jako pouhého mechanismu, k jejímu pojmu jakožto umění, což nabádá k hlubokým zkoumáním o možnosti takové formy. Ale v tom, co na ní nazýváme vznešené, není vůbec nic, co by vedlo k zvláštním objektivním principům a formám přírody, které jsou těmto principům přiměřené, tak, že příroda nejvíce vzbuzuje ideje vznešenosti právě ve svém chaosu nebo ve svém nejdivočejším a nejnepravidelnějším nepořádku a zpustošení, ukazuje-li jen velikost a moc. Z toho je patrné, že pojem vznešenosti přírody není zdaleka tak důležitý a bohatý v důsledcích jako pojem krásna v přírodě a že neukazuje na vůbec nic účelného v přírodě samotné, ale jen v možném *užití* jejího nazírání, aby nás sama nechala pocítit účelnost zcela nezávislou na přírodě. Pro krásu přírody musíme hledat důvod mimo nás, ale pro vznešenost pouze v nás a ve způsobu myšlení, který do představy přírody vnáší vznešenost. Toto je velmi nutná předběžná poznámka, která ideje vznešenosti zcela odděluje od ideje účelnosti *přírody* a která z teorie vznešenosti činí pouhý dodatek k estetickému posuzování účelnosti přírody, protože idea vznešenosti nepředstavuje žádnou zvláštní formu v přírodě, nýbrž jen rozvíjí účelné užití, které má obrazotvornost pro její představu.

§ 24
O ROZDĚLENÍ ZKOUMÁNÍ POCITU VZNEŠENOSTI

Pokud jde o rozdělení momentů estetického posuzování předmětů ve vztahu k pocitu vznešenosti, bude moci analytika postupovat podle téhož principu, jak tomu bylo při členění soudů vkusu. Neboť jako soud estetické reflektující soudnosti musí být zalíbení ve vznešenosti stejně jako v kráse co do *kvantity* všeobecně platné, co do *kvality* bez zájmu, co do *relace* musí představovat subjektivní účelnost a co do *modality* tuto účelnost představovat jako nutnou. V tom se tedy nebude metoda lišit od metody v předchozím oddílu; ledaže bychom brali v úvahu to, že jsme tam, kde se estetický soud týkal formy objektů, začali zkoumáním kvality, zatímco zde, kde se setkáváme s bezforemností, která může tomu, co nazýváme vznešeností, příslušet, začneme kvantitou jakožto prvním momentem estetického soudu o vznešenosti; důvod k tomu lze ostatně nahlédnout v předešlém paragrafu.

Pro analýzu vznešenosti je však nutné rozdělení, jež analýza krásna nepotřebovala, totiž rozdělení na *matematickou* a na *dynamickou vznešenost*.

Neboť protože pocit vznešenosti obsahuje s předmětem spojené *hnutí* mysli[24] jako svůj charakter, zatímco záliba v krásnu předpokládá a udržuje mysl v *klidné* kontemplaci; a protože má být toto hnutí posuzováno jako subjektivně účelné (protože se vznešenost líbí), je vztahováno prostřednictvím obrazotvornosti buď k *poznávací*, nebo k *žádací schopnosti*, v obou vztazích je ale účelnost dané představy posuzována jen vzhledem k těmto schopnostem (bez účelu nebo zájmu); první je pak objektu připisován jako *matematické*, druhý jako *dynamické* naladění obrazotvornosti a objekt je proto představován jako vznešený tímto dvojím způsobem.

A
O MATEMATICKÉ VZNEŠENOSTI

§ 25
OBJASNĚNÍ NÁZVU VZNEŠENOSTI

Vznešeným nazýváme to, co je *velké naprosto*[25]. Být velké a být veličinou jsou zcela odlišné pojmy (magnitudo a quantitas). Stejně tak *jednoduše* (simpliciter) říci, že je něco velké, je rovněž něco úplně jiného, než říci, že je to *velké naprosto* (absolute, non comparative magnum). Velké naprosto je to, co je velké *nad veškeré srovnání*. — Co ale znamená výraz, že je něco velké nebo malé nebo střední? Čistým pojmem rozvažování tento výraz není, ještě méně smyslovým nahlížením a stejně tak málo pojmem rozumu, protože neobsahuje

žádný princip poznání. Musí tedy být pojmem soudnosti nebo mít původ v takovém pojmu a zakládat subjektivní účelnost představy ve vztahu k soudnosti. Že je něco velikost (quantum), lze poznat z věci samé bez jakéhokoli srovnání s druhými, když množství stejnorodého tvoří spolu jedno. Ale otázka, jak je něco velké, potřebuje vždy jako míru něco jiného, co je také veličinou. Protože však při posuzování velikosti nezáleží jen na množství (počtu), ale také na velikosti jednotky (míry), a velikost této jednotky zase potřebuje za míru něco jiného, s čím by mohla být srovnána, vidíme, že veškeré určení velikosti jevů naprosto nemůže poskytnout absolutní pojem velikosti, nýbrž vždy jen srovnávací pojem.

Říkám-li jednoduše, že je něco velké, zdá se, že nemám na mysli žádné srovnání, alespoň ne srovnání s nějakou objektivní mírou, protože tím vůbec není určeno, jak velký předmět je. Ale třebaže je měřítko srovnání jen subjektivní, činí si soud nicméně nárok na všeobecný souhlas. Soudy: tento muž je krásný a velký, se neomezují pouze na soudící subjekt, ale požadují stejně jako teoretické soudy souhlas všech.

Protože však v soudu, kterým je něco jednoduše označováno jako velké, nechce být řečeno jen to, že předmět má velikost, ale že tato velikost je mu zároveň připisována přednostně před mnoha jinými stejného druhu, aniž by tato přednost byla určitě udána, je tomuto soudu ovšem dáváno za základ měřítko, o kterém se předpokládá, že může být jako takové přijato každým, ale které není použitelné pro logické (matematicky určené), nýbrž jen estetické posuzování velikosti, protože je měřítkem, jež je pouze subjektivně základem soudu, který reflektuje o velikosti. Ostatně může být empirickým měřítkem, jako např. střední velikost nám známých lidí, zvířat jistého druhu, stromů, domů, hor apod., nebo a priori daným měřítkem, které je pro nedostatky posuzujícího subjektu omezeno na subjektivní podmínky znázornění in concreto, jako např. v praktické oblasti velikost jisté ctnosti, nebo veřejné svobody a spravedlnosti v nějaké zemi, nebo v teoretické oblasti velikost správnosti či nesprávnosti nějakého pozorování nebo měření apod.

Zde je nyní zajímavé, že i když nemáme o objekt žádný zájem, tj. jeho existence je nám lhostejná, přece jen jeho pouhá velikost, i v tom případě, je-li považován za neforemný, může obsahovat zalíbení, jež je obecně sdělitelné a obsahuje tedy vědomí subjektivní účelnosti v užití našich poznávacích schopností; ale ne snad zalíbení v objektu, jako u krásna (protože může být bezforemný), kde se reflektující soudnost ukazuje ve vztahu k poznání vůbec naladěna účelně, nýbrž zalíbení v rozšíření obrazotvornosti o sobě samé.

Řekneme-li (za výše uvedeného omezení) jednoduše o nějakém předmětu, že je velký, pak to není matematicky určující, ale pouhý reflektující soud o jeho představě, která je pro jisté užití našich poznávacích sil při odhadování velikosti subjektivně účelná. Spojujeme pak s představou vždy nějaký druh úcty, stejně jako s tím, co jednoduše nazveme malým, spojujeme pohrdání.

Posuzování věcí jako velké nebo malé se ostatně vztahuje na všechno, i na všechny jejich vlastnosti; proto i krásu nazýváme velkou nebo malou. Důvod k tomu lze hledat v tom, že všechno, co můžeme v názoru znázorňovat (tedy esteticky představit) podle předpisu soudnosti, je jev, tudíž také kvantum.

Jestliže ale něco nazveme nejen velké, nýbrž vůbec, absolutně, v každém ohledu (nad veškeré srovnání) velké, tj. vznešené, brzy zjistíme, že si pro to nedovolíme hledat jemu přiměřené měřítko mimo ně, ale pouze v něm. Je to velikost, jež se rovná jen sama sobě. Z toho vyplývá, že vznešenost není třeba hledat ve věcech přírody, nýbrž jen v našich ideách; ve kterých ideách ale leží, to musí být ponecháno dedukci.

Předcházející objasnění lze vyjádřit také tak: *vznešené je to, ve srovnání s nímž je všechno ostatní malé.* Zde je snadno vidět, že v přírodě nemůže být dáno nic, ať je posuzováno jako sebevětší, co by nahlíženo v jiném poměru nemohlo být sníženo na nekonečně malé, a naopak nic tak malé, co by se ve srovnání s ještě menšími měřítky nedalo pro naši obrazotvornost rozšířit až na světovou velikost. Teleskopy nám poskytly bohatou látku k tomu, abychom mohli učinit prvou poznámku, mikroskopy druhou. Z tohoto hlediska tedy nelze nic z toho, co může být předmětem smyslů, nazvat vznešeným. Ale právě proto, že v naší obrazotvornosti leží snaha po postupu do nekonečna, v našem rozumu ale nárok na absolutní totalitu jako reálnou ideu, je sama ona nepřiměřenost mezi naší schopností odhadovat velikosti věcí smyslového světa s touto ideou probuzením pocitu nadsmyslové schopnosti v nás; a přirozené užití jistých předmětů soudností za účelem tohoto pocitu, ne ale předmět smyslů, je velké vůbec, naproti tomu je každé jiné užití malé. Vznešeným je tedy nutno nazvat nikoli objekt, ale naladění ducha jistou představou, zaměstnávající reflektující soudnost.

Můžeme tedy k předchozím poučkám připojit ještě tuto: *vznešené je to, u čeho již pouhá možnost to myslet dokazuje schopnost mysli, přesahující jakékoli měřítko smyslů.*

§ 26

O ODHADOVÁNÍ VELIKOSTI VĚCÍ PŘÍRODY, KTERÉ JE POTŘEBNÉ PRO IDEU VZNEŠENOSTI

Odhadování velikosti pomocí číselných pojmů (nebo jejich algebraických znaků) je matematické, avšak odhadování pouhým pohledem (podle míry zraku) je estetické. Nyní ale můžeme určité pojmy o tom, *jak velké* něco je, získat jen prostřednictvím čísel (nejspíše přiblížením pomocí číselných řad ubíhajících do nekonečna), jejichž mírou je jednotka; a potud je veškeré logické odhadování velikosti matematické. Ale protože musí být velikost míry

pokládána za známou, nemohli bychom, kdyby tato velikost nyní měla být znovu odhadována jen prostřednictvím čísel, jejichž jednotka by musela být jejich mírou, kdyby tedy měla být odhadována matematicky, nikdy mít první neboli základní míru, tedy ani určitý pojem o dané velikosti. Odhad velikosti základní míry tedy musí spočívat pouze v tom, že ji lze bezprostředně uchopit v názoru a pomocí obrazotvornosti užít k znázornění číselných pojmů, to znamená, že veškerý odhad velikosti předmětů přírody je nakonec estetický (tj. určený subjektivně a nikoli objektivně).

Pro matematický odhad velikosti nyní neexistuje nic největšího (neboť moc čísel sahá do nekonečna), ale pro estetický odhad velikosti něco největšího ovšem existuje, a o tom říkám, že je-li posuzováno jako absolutní míra, mimo niž není subjektivně (pro posuzující subjekt) žádná větší možná, obsahuje ideu vznešenosti a vytváří pohnutí, které nemůže způsobit matematický odhad velikosti pomocí čísel (mimo ty případy, kdy je estetická základní míra přitom živě uchovávána v obrazotvornosti). Matematický odhad tedy představuje vždy jen relativní velikost srovnáním s jinými téhož druhu, zatímco estetický velikost vůbec, pokud ji může mysl uchopit v názoru.

Pojmout názorně nějaké kvantum do obrazotvornosti, aby mohlo být použito jako míra nebo jednotka pro odhadování velikosti prostřednictvím čísel, k tomu patří dva akty této schopnosti: *pojetí* (apprehensio) a *sjednocení* (comprehensio aesthetica). Pojetí nečiní žádné potíže, neboť může jít do nekonečna, ale sjednocení se stává stále těžší tehdy, čím dál postoupí pojetí, a dosáhne brzy svého maxima, totiž esteticky největší základní míry odhadu velikosti. Neboť dospěje-li pojetí tak daleko, že dílčí představy smyslového názoru, které byly pojaty nejdříve, již začínají v obrazotvornosti zanikat, zatímco obrazotvornost pokročí k pojetí většího počtu, ztrácí tím na jedné straně právě tolik, kolik na druhé straně získává, a v sjednocení je něco největšího, nad něž již nemůže pokročit.

Z toho lze vysvětlit to, co poznamenává *Savary* ve svých zprávách o Egyptě, že se k pyramidám člověk nesmí příliš přiblížit ani se od nich příliš vzdálit, aby získal plný dojem z jejich velikosti. Neboť jestliže se vzdálíme příliš, pak jsou vnímané části (jejich kameny nad sebou) představovány jen nejasně a jejich představa nemá žádný účinek na estetický soud subjektu. Dojde-li však k přílišnému přiblížení, potřebuje oko jistou dobu, než dokončí vnímání od základů až k vrcholu; přitom ale vždy zčásti zaniknou první dojmy, dříve než obrazotvornost získala poslední, a sjednocení není nikdy úplné. — Totéž by mohlo postačit k vysvětlení ohromení nebo jistého druhu zmatku, který, jak se vypráví, dolehne na diváka při vstupu do chrámu sv. Petra v Římě. Neboť zde je pocit nepřiměřenosti mezi jeho obrazotvorností a ideou celku, kterou se snaží znázornit, přičemž obrazotvornost dosahuje svého maxima a ve snaze je rozšířit klesá zpět do sebe; tím se však dostává do pohnutého zalíbení.

Nechci teď ještě nic uvádět o důvodu tohoto zalíbení, jež je spojeno s představou, od níž by se ono zalíbení mohlo nejméně očekávat, která nám totiž ukazuje nepřiměřenost, tudíž také subjektivní neúčelnost představy pro soudnost při odhadování velikosti. Poznamenám jen tolik, že má-li být estetický soud *čistý (nesmíšený s žádným teleologickým* jakožto rozumovým soudem) a má-li být dán jeho příklad, zcela přiměřený kritice *estetické* soudnosti, nesmí být vznešenost ukázána v produktech umění (např. stavbách, sloupech atd.), kde určuje formu i velikost nějaký lidský účel, ani v přírodních věcech, *jejichž pojem již obsahuje určitý účel* (např. na zvířatech známého přírodního určení), nýbrž v surové přírodě (a v ní také jen potud, pokud neobsahuje ani půvab, ani vzrušení ze skutečného nebezpečí), pouze pokud obsahuje velikost. Neboť v tomto druhu představy neobsahuje příroda nic, co by bylo ohromné (ani nádherné ani ošklivé); velikost, která je zde pojímána, může dosáhnout jakéhokoli stupně, může-li jen být obrazotvorností sjednocena v celek. *Ohromný* je předmět, jestliže svou velikostí ničí účel, který tvoří jeho pojem. *Kolosální* je však nazýváno pouhé znázornění pojmu, který je skoro příliš velký pro jakékoli znázornění (hraničí s relativně ohromným), protože zde je účel znázornění nějakého pojmu ztěžován tím, že nazírání předmětu je pro naši schopnost pojímat skoro příliš velké. Motivem čistého soudu o vznešenosti ale nemusí být účel objektu, jestliže má být estetický a nemá-li být zaměňován s nějakým rozvažovacím nebo rozumovým soudem.

Protože všechno, co se má bez zájmu líbit pouhé reflektující soudnosti, musí ve své představě obsahovat subjektivní a jako takovou všeobecně platnou účelnost, třebaže zde základem posuzování není účelnost *formy* předmětu (jako u krásna), můžeme se tázat: jaká je tato subjektivní účelnost? A díky čemu je předepisována jako norma, aby sloužila jako důvod všeobecně platného zalíbení při pouhém odhadování velikosti, a to tom, jež bylo dovedeno až k nepřiměřenosti naší schopnosti obrazotvornosti v znázornění pojmu nějaké veličiny?

V syntéze, která je pro představu velikostí nutná, jde obrazotvornost sama od sebe do nekonečna, aniž by jí něco překáželo; rozvažování ji však řídí prostřednictvím číselných pojmů, k nimž musí dát obrazotvornost schéma. V tomto postupu, jenž náleží k logickému odhadování velikosti, je sice něco objektivně účelného podle pojmu účelu (jakým je např. každé měření), ale není v něm nic účelného a líbivého pro estetickou soudnost. Také v této úmyslné účelnosti není nic takového, co by nás nutilo dovést velikost míry, tedy *velikost shrnutí* mnohosti do jednoho pohledu až na hranici obrazivé schopnosti a tak daleko, kam jen může obrazotvornost v znázorněních sahat. Neboť v rozvažovacím odhadování velikosti (v aritmetice) dospějeme stejně

daleko, dovedeme-li sjednocení jednotek až k číslu 10 (v dekadickém systému) nebo jen k číslu 4 (v tetraice); další vytváření velikostí se však provádí skládáním nebo, je-li kvantum dáno v názoru, chápáním pouze progresívně (nikoli komprehenzívně) podle přijatého progresívního principu. Rozvažování je při tomto matematickém odhadování velikosti obsluhováno a uspokojováno stejně dobře, volí-li obrazotvornost za jednotku měření veličinu, kterou lze pojmout jedním pohledem, např. jednu stopu nebo jeden loket, nebo zvolí-li jednu německou míli nebo dokonce průměr zeměkoule, jejichž pojetí je sice možné, ale sjednocení do jednoho názoru obrazotvornosti možné není (ne prostřednictvím comprehensio aesthetica, ačkoli velmi dobře prostřednictvím comprehensio logica v číselný pojem). V obou případech jde logické odhadování velikosti bez překážky do nekonečna.

Nyní ale mysl v sobě naslouchá hlasu rozumu, který pro všechny dané veličiny, i ty, které sice nemohou být nikdy zcela pochopeny, ale které jsou nicméně (ve smyslové představě) posuzovány jako úplně dané, požaduje totalitu, tedy sjednocení do *jednoho* názoru, a pro všechny členy postupně rostoucí číselné řady požaduje *znázornění*. Z tohoto požadavku nevyjímá ani nekonečno (prostor a uplynulý čas), spíše činí nevyhnutelným myslet si nekonečno (v soudu běžného rozumu) jako *úplně* (co do jeho totality) *dané*.

Nekonečno ale je velké vůbec (nejen komparativně). Ve srovnání s ním je všechno ostatní (téhož druhu veličin) malé. Ale co je nejdůležitější, pouhá možnost myslet si je jako *jeden celek* ukazuje na schopnost mysli, přesahující veškeré měřítko smyslů. Neboť k tomu by bylo zapotřebí sjednocení, které by dávalo jako jednotku měřítko, jež by mělo určitý, v číslech vyjádřitelný vztah k nekonečnu, a to je nemožné. Ale *možnost* danou nekonečnost bez rozporu *byť jen myslet* vyžaduje v lidské mysli schopnost, která je sama nadsmyslová. Neboť jen jí a její ideou noumenu, které samo nedovoluje žádné nazírání, ale přesto je jako substrát podkládáno pohledu na svět jako na pouhý jev, je nekonečno smyslového světa v čistém intelektuálním odhadu velikosti cele sjednoceno *pod* jedním pojmem, ačkoli v matematickém odhadu *prostřednictvím číselných pojmů* nemůže být nikdy cele myšleno. Dokonce i schopnost moci si myslet nekonečno nadsmyslového nazírání jako (v jeho inteligibilním substrátu) dané přesahuje veškeré měřítko smyslovosti a je velká nade vše srovnání, i nad srovnání s matematickým odhadováním; ovšem ne snad v teoretickém ohledu za účelem poznávací schopnosti, ale přece jen jako rozšíření mysli, která se cítí schopna překročit hranice smyslovosti v jiném (praktickém) ohledu.

Příroda je tedy vznešená v těch svých jevech, jejichž názor obsahuje ideu její nekonečnosti. To se nemůže dít jinak než nepřiměřeností i sebevětšího úsilí naší obrazotvornosti při odhadování velikosti předmětu. Při matematickém odhadu velikosti si ale obrazotvornost dovede poradit s každým předmětem a dát pro tento odhad dostatečnou míru, protože číselné pojmy roz-

važování mohou prostřednictvím progrese učinit každou míru přiměřenou každé dané velikosti. Tedy v *estetickém* odhadu velikosti lze cítit úsilí o sjednocení, které překračuje schopnost obrazotvornosti rozvinout progresívní pojímání do celku názoru, a přitom lze zároveň vnímat nepřiměřenost této v postupování neomezené schopnosti uchopit s nejmenším úsilím rozvažování základní míru, vhodnou pro odhadování velikosti, a užít ji k takovému odhadu. Nyní je vlastní neměnnou základní mírou přírody její absolutní celek, který je v ní jakožto jevu sjednocená nekonečnost. Ale protože je tato základní míra sama sobě odporujícím pojmem (vzhledem k nemožnosti absolutní totality postupu bez konce), musí ta velikost nějakého přírodního objektu, pro niž obrazotvornost bez úspěchu užívá své veškeré schopnosti sjednocování, vést pojem přírody k nadsmyslovému substrátu (který je jejím základem a zároveň základem naší schopnosti myslet), který převyšuje svou velikostí veškeré měřítko smyslů, a proto při odhadování předmětu dovoluje posuzovat jako *vznešené* spíše naladění mysli než předmět.

Tedy podobně jako estetická soudnost při posuzování krásna vztahuje obrazotvornost v její svobodné hře *k rozvažování*, aby zcela souzněla s jeho *pojmy* (bez jejich určení), tak vztahuje tutéž schopnost při posuzování věci jako vznešené k *rozumu*, aby se subjektivně shodovala s jeho ideami (neurčito jakými), tj. aby vyvolala naladění mysli, které se shoduje a je slučitelné s tím naladěním, které by vyvolal vliv určitých idejí (praktických) na cit.

Z toho je také patrné, že pravá vznešenost musí být hledána jen v mysli soudícího, nikoli v přírodním objektu, jehož posouzení způsobuje tuto jeho náladu. Kdo by také chtěl nazvat vznešenými neforemné horské masívy, navazující na sebe v divokém nepořádku, s jejich zasněženými vrcholy, nebo temné, hučící moře atd.? Ale mysl se cítí ve svém vlastním posuzování povznesena, když — oddávajíc se při pohledu na ně, bez ohledu na jejich formu, obrazotvornosti a rozumu, který s ní je ve spojení, i když bez jakéhokoli určitého účelu, a který ji pouze rozšiřuje — nalézá celou moc obrazotvornosti přesto nepřiměřenou idejím rozumu.

Příklady matematické vznešenosti přírody v pouhém názoru nám poskytují všechny ty případy, kdy je nám dáván nejen větší číselný pojem, ale spíše velká jednotka jako míra (pro zkrácení číselných řad) pro obrazotvornost. Strom, který odhadujeme podle výšky člověka, dává v krajním případě měřítko pro nějakou horu; a kdyby tato byla vysoká asi jednu míli, mohla by sloužit jako jednotka pro číslo, které vyjadřuje průměr zeměkoule, aby tento průměr učinila názorným; průměr zeměkoule pro nám známou sluneční soustavu; ta pak pro mléčnou dráhu; a nespočetné množství takových systémů mléčných drah pod názvem mlhovin, které zřejmě opět mezi sebou tvoří takový systém, nám zde nedovoluje očekávat žádné hranice. Při estetickém posuzování takového nesmírného celku spočívá vznešenost ne tak ve velikosti čísla, nýbrž spíše v tom, že postupně spějeme k stále větším jednotkám; tomu

napomáhá systematické rozdělení výstavby světa, které nám všechno velké v přírodě stále znovu představuje jako malé, tedy vlastně představuje naši obrazotvornost v celé její neomezenosti a s ní přírodu jako něco mizivého ve srovnání s ideami rozumu, jestliže má obrazotvornost obstarat znázornění přiměřené těmto ideám.

§ 27
O KVALITĚ ZALÍBENÍ PŘI POSUZOVÁNÍ VZNEŠENOSTI

Pocit nepřiměřenosti naší schopnosti k dosažení ideje, *která je pro nás zákonem*, je ***úcta***. Nyní je idea sjednocení každého jevu, který nám může být dán, v názoru celku taková, jež je nám uložena zákonem rozumu, který nezná jinou určitou, obecně platnou a neměnnou míru než absolutní celek. Naše obrazotvornost ale i ve svém největším úsilí o jí požadované sjednocení daného předmětu v celku názoru (tedy pro znázornění ideje rozumu) dává najevo své hranice a nepřiměřenost, avšak zároveň s tím také své určení dosáhnout přiměřenosti s uvedenou ideou jako zákonem. Pocit vznešenosti v přírodě je tedy úcta k našemu vlastnímu určení, kterou prokazujeme nějakému objektu přírody jistou subrepcí (záměna úcty k ideji lidstva v našem subjektu za úctu k objektu), což nám jakoby činí názornou převahu rozumového určení našich poznávacích schopností nad nejvyšší schopností smyslovosti.

Pocit vznešenosti je tedy pocit nelibosti z nepřiměřenosti obrazotvornosti při estetickém odhadování velikosti k odhadování prostřednictvím rozumu a přitom zároveň libost vzbuzená souladem právě tohoto soudu nepřiměřenosti nejvyšší smyslové schopnosti s ideami rozumu, pokud je směřování k nim pro nás zákonem. Oceňovat všechno, co příroda jakožto předmět smyslů pro nás obsahuje velkého, ve srovnání s ideami rozumu jako malé, je totiž pro nás zákonem (rozumu) a patří k našemu určení; a co v nás vzbuzuje pocit tohoto nadsmyslového určení, je ve shodě s oním zákonem. Nyní je největší snažení obrazotvornosti při znázorňování jednotky pro odhad velikosti vztahem k něčemu *absolutně velkému*, tudíž také vztahem k zákonu rozumu, který předepisuje uznávat jedině toto absolutně velké za nejvyšší míru velikosti. Je tedy vnitřní vněm nepřiměřenosti všech smyslových měřítek k odhadování velikosti prostřednictvím rozumu souladem s jeho zákonem a nelibostí, která v nás probouzí pocit našeho nadsmyslového určení; a ve shodě s tímto určením je účelné, tedy libostí, považovat každé měřítko smyslovosti za nepřiměřené ideám rozumu.

Mysl se při představě vznešenosti v přírodě cítí *pohnuta*, zatímco je v estetickém soudu o její kráse v *klidné* kontemplaci. Toto pohnutí může být (především ve svém začátku) srovnáváno s otřesem, tj. s rychle se střídajícím odpuzováním a přitahováním téhož objektu. To, co je pro obrazotvornost nesmírné (až k němuž je při chápání v názoru doháněna), je jako propast, ve které se

obrazotvornost bojí, že ztratí sama sebe; ale pro ideu rozumu o nadsmyslovém není přílišné, ale zákonité, vyvolat takové úsilí obrazotvornosti, tedy ve stejné míře přitažlivé jako pro pouhou smyslovost odpuzující. Soud sám ale přitom zůstává nadále jen estetický, protože aniž má za základ určitý pojem o objektu, představuje pouze subjektivní hru duševních sil samých (obrazotvornosti a rozumu) pomocí jejich kontrastu jako harmonickou. Neboť tak jako obrazotvornost a *rozvažování* vytvářejí při posuzování krásna svou jednomyslností subjektivní účelnost duševních sil, tak také obrazotvornost a rozum svým sporem tuto účelnost vytvářejí, totiž pocit, že máme čistý, samostatný rozum nebo schopnost odhadování velikosti, jejíž znamenitost nemůže být učiněna názornou ničím jiným než nedostatečností schopnosti, která je v znázorňování velikosti (smyslových předmětů) sama neomezená.

Měření nějakého prostoru (jakožto pojímání) je zároveň jeho popisem, tedy objektivním pohybem v obrazotvornosti a progresem. Sjednocení mnohosti v jednotu, nikoli v jednotu myšlenky, ale názoru, tedy toho, co bylo pojato sukcesívně v jediném okamžiku, je naproti tomu regresem, který opět ruší časovou podmínku v progresu obrazotvornosti a činí názorným *současné bytí*. Ono sjednocování je tedy (poněvadž časový sled je podmínkou vnitřního smyslu a nějakého nahlížení) subjektivním pohybem obrazotvornosti, jímž činí vnitřnímu smyslu násilí, které je tím znatelnější, čím větší je kvantum, které obrazotvornost sjednocuje do jednoho názoru. Úsilí přijmout míru pro velikosti do jednotlivého názoru, což pojmout vyžaduje jistý čas, je způsob představování, který je, nahlíženo subjektivně, neúčelný, objektivně ale potřebný pro odhadování velikosti, tedy účelný, přičemž ale je totéž násilí, které obrazotvornost způsobuje subjektu, posuzováno *pro veškeré určení* mysli jako účelné.

Kvalita pocitu vznešenosti spočívá v tom, že je pocitem nelibosti nad estetickou schopností posuzování předmětu, která je přitom ale zároveň představována jako účelná; a to je možné proto, že vlastní neschopnost odkrývá vědomí neomezené schopnosti téhož subjektu a že mysl ji může esteticky posuzovat jen prostřednictvím tohoto vědomí.

V logickém odhadování velikosti byla nemožnost dospět prostřednictvím progresu měření věcí smyslového světa v čase a prostoru vůbec někdy k absolutní totalitě považována za objektivní, tj. za nemožnost *myslet* si nekonečno jako dané, a nikoli za pouze subjektivní, tj. jako neschopnost je *uchopit*, protože zde se vůbec nehledí na stupeň sjednocení v jeden názor jako na míru, ale vše závisí na číselném pojmu. Avšak v estetickém odhadování velikosti musí číselný pojem odpadnout nebo být změněn a jen komprehense obrazotvornosti v jednotu míry (při vyvarování se pojmům o zákonu sukcesívního vytváření pojmů velikosti) je pro ně výhradně účelná. — Dosáhne-li nyní nějaká velikost skoro krajního stupně naší schopnosti sjednocování do jednoho názoru, ale vyžadují-li číselné velikosti (pro něž jsme si vědomi naší schopnosti

jako neomezené) od obrazotvornosti estetické sjednocení do větší jednotky, cítíme se v mysli esteticky omezeni; ale nelibost je přece vzhledem k nutnému rozšíření obrazotvornosti do přiměřenosti s tím, co je v naší schopnosti rozumu neomezené, tedy do přiměřenosti s ideou absolutního celku, představována jako účelná; jako účelná je tedy představována neúčelnost schopnosti obrazotvornosti pro ideje rozumu a jejich vyvolání. Ale právě proto se estetický soud sám stává subjektivně účelným pro rozum jakožto zdroj idejí, tj. takového intelektuálního sjednocení, pro které je veškeré estetické sjednocení malé; a předmět je jako vznešený pojímán s libostí, která je možná jen prostřednictvím nějaké nelibosti.

B
O DYNAMICKÉ VZNEŠENOSTI PŘÍRODY

§ 28
O PŘÍRODĚ JAKO MOCI

Moc je schopnost překonávat velké překážky. Tato moc se nazývá nadvláda, jestliže může překonávat odpor toho, co také má moc. Příroda, nahlížena v estetickém soudu jako moc, která nad námi nemá žádnou nadvládu, je *dynamicky vznešená.*

Má-li námi být posuzována příroda dynamicky jako vznešená, musí být představována jako vzbuzující strach (ačkoli nemůže být každý předmět vzbuzující strach v našem estetickém soudu posuzován jako vznešený). Neboť v estetickém posuzování může být převaha nad překážkami posuzována jen podle velikosti odporu. Ale to, čemu se snažíme čelit, je zlo, a jestliže naši schopnost nepokládáme za jemu rovnou, je předmětem strachu. Může tedy pro estetickou soudnost příroda platit jen potud jako moc, tedy jako dynamicky vznešená, pokud je nahlížena jako předmět strachu.

Lze však považovat nějaký předmět za *strašný*, aniž bychom z něho měli strach, posuzujeme-li ho totiž tak, že si pouze *myslíme* případ, kdy bychom mu snad chtěli klást odpor, a že by přitom byl jakýkoliv odpor marný. Tak se ten, kdo je ctnostný, bojí boha, aniž by před ním měl strach, protože v žádném případě bohu a jeho přikázáním nechce odporovat. Ale v každém takovém případě, který nepovažuje za o sobě nemožný, uznává boha jako strašného.

Ten, kdo se bojí, vůbec nemůže soudit o vznešenosti přírody, jako nemůže soudit o krásnu ten, kdo je zaujat náklonností a zálibou. První se vyhýbá pohledu na předmět, který mu nahání strach, a je nemožné nacházet zalíbení v hrůze, která by byla míněna vážně. Proto je příjemný pocit ze skončení ně-

jaké nesnáze pocitem *radosti*. Tento pocit radosti z osvobození od nějakého nebezpečí je radost s předsevzetím, že se takovému nebezpečí již nikdy nebude vystavovat; dokonce na ně už nechce ani příliš myslet, natož aby k němu vyhledával příležitost.

Odvážně převislé, jakoby hrozící skály, bouřková mračna kupící se na nebi, provázená blýskáním a hřměním, sopky v celé své zničující síle, orkány se svými pustošivými následky, bezbřehý bouřící oceán, vysoký vodopád mocné řeky apod. činí z naší schopnosti klást odpor ve srovnání s jejich silou bezvýznamnou maličkost. Ale pohled na ně se stává o to přitažlivější, čím je strašlivější, jen když se nacházíme v bezpečí; a nazýváme tyto předměty rádi vznešenými, protože duševní sílu povznášejí nad obvyklý průměr a odkrývají v nás schopnost odolávat zcela jiného druhu, která nám dává odvahu k tomu, abychom se mohli měřit se zdánlivou všemohoucností přírody.

Neboť tak jak jsme v nesmírnosti přírody a v nedostatečnosti naší schopnosti získat měřítko, přiměřené estetickému odhadování velikosti její *oblasti*, nalezli naše vlastní omezení, ale nicméně nalezli v naší rozumové schopnosti také jiné, ne smyslové měřítko, které obsahuje tuto nekonečnost samu jako jednotku a ve srovnání s nímž je všechno v přírodě malé, tedy tak jak jsme nalezli v naší mysli převahu nad přírodou v samé její nesmírnosti: tak také neodolatelnost její moci nám, jakožto přírodním bytostem, dává sice poznat naši fyzickou bezmocnost, ale zároveň nám odhaluje schopnost k tomu, abychom se posuzovali jako na ní nezávislí, a převahu nad přírodou, na čemž se zakládá sebeuchování zcela jiného druhu než to, které je přírodou napadáno a přiváděno do nebezpečí vně nás, přičemž zůstává lidství v naší osobě neponíženo, i když by vlastně člověk musel oné nadvládě podlehnout. Takovým způsobem je příroda v našem estetickém soudu posuzována jako vznešená ne proto, že vzbuzuje strach, nýbrž proto, že v nás vyvolává sílu (která není přírodou), abychom to, o co se staráme (majetek, zdraví a život), považovali za něco malého, a proto její moc (které jsme, pokud jde o tyto věci, ovšem podřízeni) pro nás a naši osobnost přesto nepokládali za takovou nadvládu, před níž bychom se měli sklonit, kdyby šlo o naše nejvyšší zásady a jejich hájení nebo opuštění. Přírodu zde tedy nazýváme vznešenou pouze proto, že povyšuje obrazotvornost k znázornění těch případů, v nichž může mysl pociťovat vznešenost svého určení i ve srovnání s přírodou.

Toto sebehodnocení neztrácí nic tím, že se musíme cítit jistými, abychom pociťovali toto nadšené zalíbení; tedy protože nebezpečí není vážné, tak ani (jak by se mohlo jevit) vznešenost naší duchovní schopnosti nemusí být nutně vážná. Neboť zalíbení se zde netýká jen v takových případech se odhalujícího *určení* naší schopnosti, tak jak je vloha k ní v naší přirozenosti; zatímco její rozvoj a udržování nám zůstává přenecháno a přísluší nám. A v tom je pravda, jakkoli mnoho je si člověk vědom své přítomné skutečné bezmocnosti, rozšíří-li svou reflexi až sem.

Tento princip se sice zdá být nezvyklý a vykonstruovaný a pro estetický soud přemrštěný, avšak pozorování člověka dokazuje opak, a to, že může být základem nejběžnějších soudů, ačkoli si toho nejsme vždy vědomi. Neboť co je předmětem největšího obdivu i pro divocha? Člověk, který se neleká, který nemá strach, který neustupuje nebezpečí, ale zároveň se s naprostou rozvahou čile pouští do díla. I v nejmravnější společnosti zůstává vojákovi tato znamenitá vážnost; k tomu se ovšem ještě vyžaduje, aby svou osobou zároveň prokazoval všechny ctnosti míru, mírnou mysl, soucit a dokonce i náležitou pečlivost o vlastní osobu, a to proto, že ukazují nezviklatelnost jeho mysli nějakým nebezpečím. Proto se při srovnání státníka a vojevůdce můžeme sebevíc přít o tom, kdo zaslouží větší úctu, estetický soud rozhodne pro vojevůdce. Dokonce i válka, je-li vedena podle pravidel a s úctou před posvátností občanských práv, má v sobě něco vznešeného a zároveň činí způsob myšlení národa, který ji vede tímto způsobem, tím vznešenějším, čím větším nebezpečím byl vystaven a mohl se v nich odvážně prosadit. Naproti tomu dlouhý mír nechává vládnout pouhého obchodního ducha, s ním ale nízkou ziskuchtivost, zbabělost a změkčilost, a činívá smýšlení národa nízkým.

Zdá se, že proti této analýze pojmu vznešenosti, pokud je připisována moci, mluví to, že si obvykle představujeme boha vyjadřujícího se v rozpoutání živlů, v bouři, v zemětřesení apod. jako v hněvu, zároveň ale také v jeho vznešenosti, přičemž by přece bylo bláznivé a vzpurné představovat si převahu naší mysli nad účinky a, jak se zdá, dokonce i nad úmysly takové moci. Zdá se, že tu není žádný pocit vznešenosti naší vlastní přirozenosti, nýbrž jen poddanost, skleslost a pocit úplné bezmocnosti naladění mysli, jež se hodí pro jev takového předmětu a obvykle je při podobných jevech přírody spojováno s ideou onoho předmětu. V náboženství vůbec se zdá být padnutí na kolena, modlení se sklopenou hlavou, se zkroušenými, ustrašenými výrazy a hlasy jedině vhodným chováním v přítomnosti božstva, což proto také přijala a ještě zachovává většina národů. Avšak toto naladění mysli není ani zdaleka o sobě a nutně spojeno s *ideou vznešenosti* nějakého náboženství nebo jeho předmětu. Člověk, který se skutečně bojí, protože k tomu v sobě nalézá příčinu, tím že si je vědom, že svým zavrženíhodným smýšlením se vzpírá nějaké moci, jejíž vůle je neodolatelná a zároveň spravedlivá, vůbec není v takovém naladění mysli, aby obdivoval božskou velikost; k tomu je totiž třeba naladění klidné kontemplace a naprosto svobodný soud. Jen tehdy, když si je vědom svého upřímného bohulibého smýšlení, slouží ony účinky síle, která je schopna v něm vzbudit ideu vznešenosti této bytosti, pokud v sobě odhaluje vznešenost smýšlení, přiměřenou vůli této bytosti, a díky tomu se povznáší nad strach před takovými účinky přírody, které nenahlíží jako výlevy jeho hněvu. Dokonce i pokora jakožto neúprosné posuzování vlastních nedostatků, které by jinak při vědomí dobrých smýšlení mohlo být lehce zahaleno do pláštíku slabosti lidské přirozenosti, je vznešená duševní nálada, z vlastní vůle se podřídit

bolestivým výčitkám sobě samému, aby byla jejich příčina postupně zrušena. Jen takovým způsobem se náboženství vnitřně odlišuje od pověry, která v mysli nezakládá úctu k vznešenosti, nýbrž bázeň a strach před vševládnou bytostí, jejíž vůli se ustrašený člověk cítí podřízen, aniž by si té bytosti hluboce vážil. Z toho ovšem nemůže vzniknout nic jiného než ucházení se o přízeň a vlichocování místo náboženství dobrého životního způsobu.

Vznešenost tedy není obsažena v žádné věci přírody, nýbrž jen v naší mysli, pokud si dokážeme být vědomi své převahy nad přírodností v nás, a tím také nad přírodou (pokud na nás působí) mimo nás. Všechno, co v nás vyvolává tento pocit — a sem patří *mohutnost* přírody, která vzbuzuje naše síly — se pak (ačkoli nepřesně) nazývá vznešeným; a jen za předpokladu této ideje v nás a ve vztahu k ní jsme schopni dospět k ideji vznešenosti oné bytosti, která v nás vzbuzuje niternou úctu nejen svou mocí, již dokazuje v přírodě, ale ještě více prostřednictvím do nás vložené schopnosti posuzovat přírodu bez strachu a myslet naše určení jako nad ni povznesené.

§ 29
O MODALITĚ SOUDU O VZNEŠENOSTI PŘÍRODY

V přírodě je nespočetně mnoho krásných věcí, u nichž přímo přičítáme souhlas každého s naším soudem a také, aniž příliš chybíme, jej můžeme očekávat. Ale s naším soudem o vznešenosti v přírodě si nemůžeme jen tak snadno slibovat jeho přijetí druhými. Neboť se zdá, že je zapotřebí mnohem větší kultury nejen estetické soudnosti, ale i poznávacích schopností, které jsou jejím základem, abychom mohli vyslovit soud o této kladné hodnotě přírodních předmětů.

Naladění mysli pro pocit vznešenosti vyžaduje její vnímavost pro ideje; neboť právě v nepřiměřenosti přírody vzhledem k těmto ideám, tedy jen za tohoto předpokladu nepřiměřenosti a úsilí obrazotvornosti zacházet s přírodou jako se schématem pro tyto ideje existuje to, co odpuzuje smyslovost, co je však zároveň přitažlivé, jelikož to je nadvláda, kterou má rozum nad smyslovostí, jen aby ji rozšířil ve shodě se svou vlastní oblastí (praktickou) a nechává ji vyhlížet k nekonečnu, jež je pro smyslovost propastí. To co, připravené kulturou, nazýváme vznešeným, bude vskutku připadat nevzdělaným lidem bez rozvoje mravních idejí jako pouze odpuzující. V důkazech nadvlády přírody, v její ničivosti a velkém měřítku její moci, ve srovnání s kterou je jeho vlastní síla nicotná, bude vidět jen samé svízele, nebezpečí a nouzi, které by obklopovaly člověka, jenž by jim byl vydán na milost. Tak nazval dobrý, ostatně moudrý savojský rolník (jak vypravuje de Saussure) bez rozmyšlení všechny milovníky ledovců blázny. Kdo ví, zda by měl tak docela nepravdu, kdyby náš pozorovatel na sebe vzal nebezpečí, kterým se

zde vystavoval, jen, pokud by to dělal, jak to dělává většina cestujících, z amatérismu nebo aby je jednou mohl pateticky popisovat? Ale jeho úmyslem ve skutečnosti bylo poučení lidí a duši povznášející dojem dal tento znamenitý muž čtenářům svých cestopisů ještě navíc.

Ale proto, že soud o vznešenosti přírody vyžaduje kulturu (víc než soud o krásnu), neznamená to ještě, že by musel být vytvořen kulturou a zaveden pouze konvenčně do společnosti, nýbrž má svůj základ v lidské přirozenosti, a to v tom, co může zdravým rozvažováním přičíst zároveň každému a požadovat od něho, totiž ve vloze citu pro (praktické) ideje, tj. ve vloze morálního citu.

Na tom je založena nutnost souhlasu soudu druhých s naším soudem o vznešenosti, nutnost, kterou do našeho soudu také zahrnujeme. Neboť tak jako tomu, kdo při posuzování nějakého předmětu přírody, který pokládáme za krásný, zůstává lhostejný, vyčítáme nedostatek *vkusu*, tak říkáme o tom, kdo u toho, o čem soudíme, že je vznešené, zůstává nedojat, že nemá *cit*. Obojí ale požadujeme od každého člověka a také to, pokud má alespoň nějakou kulturu, u něho předpokládáme; jen s tím rozdílem, že vkus, protože soudnost v prvním případě vztahuje obrazotvornost pouze k rozvažování jakožto schopnosti pojmů, požadujeme skoro od každého, cit však, protože v něm soudnost vztahuje obrazotvornost k rozumu jakožto schopnosti idejí, požadujeme jen za subjektivního předpokladu (o němž však smíme oprávněně věřit, že jej každý splňuje), totiž za předpokladu morálního citu v člověku, a tím také tomuto estetickému soudu připisujeme nutnost.

V této modalitě estetických soudů, totiž v jim připisované nutnosti, leží hlavní moment pro kritiku soudnosti. Neboť kritika soudnosti na nich právě ukazuje princip a priori a vyděluje je z empirické psychologie, ve které by jinak zůstaly pohřbeny mezi city potěšení a bolesti (jen s nicotným přívlastkem *jemnějšího* citu), aby je a jejich prostřednictvím soudnost postavila do třídy těch, jejichž základem jsou principy a priori, a jako takové je převedla do transcendentální filosofie.

OBECNÁ POZNÁMKA K EXPOZICI ESTETICKÝCH REFLEKTUJÍCÍCH SOUDŮ

Ve vztahu k pocitu libosti lze nějaký předmět zařadit k *příjemnému* nebo ke *krásnému* nebo k *vznešenému* nebo k *dobrému* (vůbec) (iucundum, pulchrum, sublime, honestum).

Příjemné je jakožto pohnutka žádosti vždy jednoho druhu, ať přichází odkudkoli a ať je představa (smyslů a počitku, nahlížena objektivně) jakkoli specificky různá. Proto při posuzování jeho vlivu na mysl záleží jen na množství podnětů (současných a po sobě jdoucích) a jakoby jen na množství pří-

jemného počitku; a toto množství nelze učinit pochopitelným jinak než prostřednictvím *kvantity*. To, co je příjemné, nevzdělává, nýbrž patří k pouhému požitku. — *Krásno* naproti tomu vyžaduje představu jisté *kvality* objektu, která se dá rovněž objasnit a pojmově formulovat (ačkoli v estetickém soudu je neformuluje); a vzdělává tím, že zároveň učí dbát o účelnost v pocitu libosti. — *Vznešenost* spočívá pouze v *relaci*, ve které je smyslovost v představě přírody posuzována jako vhodná pro její možné nadsmyslové užití. — To, co je *dobré vůbec*, posuzováno subjektivně podle citu, který vzbuzuje (objekt morálního citu) jakožto určitelnost sil subjektu představou *veskrze závazného* zákona, je odlišné především *modalitou* v pojmech a priori spočívající nutnosti, která v sobě obsahuje nejen *nárok*, ale také *příkaz* souhlasu pro všechny a nepatří o sobě sice k estetické, nýbrž k čisté intelektuální soudnosti; není připisováno přírodě, ale svobodě a ne v pouze reflektujícím soudu, ale v určujícím. Ale *určitelnost subjektu* touto ideou, a to subjektu, který v sobě může u smyslovosti pociťovat *překážky*, ale zároveň pociťovat převahu nad smyslovostí díky překonání těchto překážek jako *modifikaci jeho stavu*, tj. morální cit, je přece jen spjata s estetickou soudností a jejími *formálními podmínkami* do té míry, že může sloužit k tomu, aby zákonitost jednání z povinnosti představovala zároveň jako estetickou, tj. jako vznešenou nebo také jako krásnou, aniž by něco ztratil ze své čistoty: a k tomu nedochází, pokud bychom jej chtěli přirozeně spojit s pocitem příjemnosti.

Učiníme-li závěr z dosavadní expozice obou druhů estetických soudů, vyplynou z ní následující krátká objasnění:

Krásné je to, co se líbí v pouhém posouzení (tedy ne prostřednictvím smyslového počitku podle pojmu rozvažování). Z toho zřetelně vyplývá, že se musí líbit bez jakéhokoli zájmu.

Vznešené je to, co se bezprostředně líbí v důsledku svého odporu proti zájmu smyslů.

Obě objasnění estetického všeobecně platného posuzování jsou vázána na subjektivní důvody, totiž na jedné straně na důvody smyslovosti, tak jak jsou pro kontemplativní rozvažování, na druhé straně důvody, tak jak jsou proti smyslovosti, ale pro účely praktického rozumu, a přece obojí spojeno v témže subjektu je účelné ve vztahu k morálnímu citu. Krásno nás připravuje k tomu, abychom něco, i přírodu milovali bez zájmu. Vznešenost nás připravuje k tomu, abychom totéž ctili proti našemu (smyslovému) zájmu.

Vznešenost lze popsat takto: je to předmět (přírody), *jehož představa vede mysl k tomu, aby si myslela nedosažitelnost přírody jako znázornění idejí.*

Vzato doslova a nahlíženo logicky, nemohou být ideje znázorněny. Avšak rozšíříme-li naši empirickou představovací schopnost (matematicky nebo dynamicky) pro názor přírody, pak k tomu nevyhnutelně přistupuje rozum jakožto schopnost nezávislosti absolutní totality a vytváří třebaže marné úsilí mysli učinit představu smyslů přiměřenou této totalitě. Toto úsilí a pocit

nedosažitelnosti ideje prostřednictvím obrazotvornosti jsou samy znázorněním subjektivní účelnosti naší mysli v užití obrazotvornosti pro její nadsmyslové určení a nutí nás subjektivně *myslet* samu přírodu v její totalitě jakožto znázornění něčeho nadsmyslového, aniž bychom byli s to toto znázornění *objektivně* vytvořit.

Neboť brzy zjistíme, že příroda v prostoru a čase zcela postrádá bezpodmínečnost, tedy také absolutní velikost, kterou přece vyžaduje i nejprostší rozum. Právě tím jsme také upozorňováni na to, že máme co činit jen s přírodou jako jevem a že tento jev musí být nahlížen ještě jako pouhé znázornění přírody o sobě (kterou má rozum v ideji). Ale tato idea nadsmyslna, kterou sice nemůžeme dál určit, přírodu jako její znázornění tedy nemůžeme *poznat*, nýbrž jen *myslet*, je v nás vzbuzována předmětem, jehož estetické posouzení napíná obrazotvornost až k jejím mezím, ať už jde o meze rozšíření (matematicky) nebo o meze její moci nad myslí (dynamicky), protože je založena na pocitu určení mysli, které zcela překračuje oblast přírody (na morálním citu), a vzhledem k této oblasti je představa předmětu posuzována jako subjektivně účelná.

Vskutku není dost dobře možné si myslet cit pro vznešenost přírody, aniž bychom s ním spojili naladění mysli, které je podobné morálnímu citu. A ačkoli bezprostřední libost z krásna přírody rovněž předpokládá jistou *liberalitu* způsobu myšlení, tj. nezávislost zalíbení na pouhém smyslovém požitku, a ačkoli vzdělává, je v důsledku toho svoboda představována více ve *hře* než v zákonné *činnosti*. Tato činnost je pravou povahou mravnosti člověka, kde rozum musí ovládat smyslovost, jen s tím rozdílem, že v estetickém soudu je toto ovládání představováno jako prováděné samotnou obrazotvorností jako nástrojem rozumu.

Zalíbení ve vznešenosti přírody je proto také jen *negativní* (zatímco je zalíbení v krásnu *pozitivní*), totiž pocit privace svobody obrazotvornosti samotnou obrazotvorností, tím že je účelně určována podle jiného zákona než zákona empirického užití. Díky tomu získává rozšíření a sílu, která je větší než ta, kterou obětuje, jejíž základ je jí samé ale skryt, namísto toho *cítí* zmíněné obětování nebo privace a zároveň příčinu, které je podřízena. *Úžas*, který hraničí s hrůzou, děs a posvátná hrůza, jež uchopí diváka při pohledu na nebetyčné horské masívy, na hluboké propasti, v nichž hučí voda, na temné, stinné a k trudnomyslnému přemítání vábící pustiny atd. nejsou skutečným strachem, jestliže divák ví, že se nachází v bezpečí, nýbrž jen pokusem všechno zmíněné uchopit obrazotvorností, aby pocítil sílu schopnosti spojit takto vzbuzené hnutí mysli s jejím klidným stavem a mít tak převahu nad přirozeností v nás samých, tedy také vně nás, pokud může mít vliv na duševní pohodu. Neboť obrazotvornost podle zákona asociace činí náš stav spokojenosti fyzicky závislý; ale obrazotvornost podle principů schematismu soudnosti (tudíž potud podřízená svobodě) je nástroj rozumu a jeho idejí, ale jako ta-

kový je silou, která je schopna uhájit naši nezávislost proti přírodním vlivům, snížit to, co je podle první velké, na malé, a tak klást to, co je absolutně velké, v jeho vlastním určení (subjektu). Tato reflexe estetické soudnosti, zaměřená na to, abychom se povznesli k přiměřenosti s rozumem (avšak bez jeho určitého pojmu), představuje sám předmět prostřednictvím objektivní nepřiměřenosti obrazotvornosti v jejím největším rozšíření pro rozum (jakožto schopnost idejí) přesto jako subjektivně účelný.

Musíme zde vůbec dbát na to, na co bylo upozorněno výše, že v transcendentální estetické soudnosti smí být řeč jedině o čistých estetických soudech. Proto nesmějí být brány příklady z takových krásných a vznešených předmětů přírody, které předpokládají pojem nějakého účelu. Neboť pak by to byla buď teleologická účelnost, nebo účelnost založená na pouhých počitcích předmětu (potěšení nebo bolest), tedy v prvním případě by nešlo o estetickou, v druhém ne pouze formální účelnost. Nazveme-li tedy pohled na hvězdné nebe *vznešeným*, pak základem jeho posouzení nemusí být pojmy světů, obydlených rozumnými bytostmi, a na světlé body, jimiž, jak vidíme, je prostor nad námi zaplněn, nemusíme hledět jako na jejich slunce, která se pohybují v kruzích pro ně účelných, ale pouze tak, jak je vidíme, jako rozlehlou klenbu, jež objímá vše. Jen v této představě můžeme určit vznešenost, kterou onomu předmětu připisuje čistý estetický soud. Stejně tak na oceán nesmíme hledět tak, jak jej *myslíme* obohaceni všelijakými znalostmi (které však nejsou obsaženy v bezprostředním pohledu), tedy jako na rozlehlou říši vodních živočichů, jako na velkou zásobárnu vody k vypařování, která nasycuje vzduch mraky ve prospěch souší, ani jako na element, který od sebe sice odděluje světadíly, ale přesto mezi nimi umožňuje nejširší styk, neboť to jsou samé teleologické soudy. Oceán můžeme považovat za vznešený pouze tak, jak to činí básníci, totiž podle toho, co ukazuje první pohled, např. je-li pozorován v klidu, považovat jej za čirou vodní hladinu, která je ohraničena pouze nebem, nebo je-li pozorován v rozbouření, za vše pohlcující propast. Totéž lze říci o vznešenosti a kráse lidského těla, kde se nemusíme ohlížet na pojmy účelů — *k čemu* tu všechny lidské údy jsou — jako na určující důvody soudu a nechat ovlivňovat náš estetický soud (pak již nikoli čistý) souladem s těmito pojmy, ačkoli je ovšem nutnou podmínkou estetického zalíbení neodporovat jim. Estetická účelnost je zákonitost soudnosti v její *svobodě*. Zalíbení v předmětu závisí na vztahu, do něhož chceme obrazotvornost uvést, ale tak, aby pro sebe samu udržovala mysl ve svobodné činnosti. Jestliže naproti tomu je soud určován něčím jiným, ať už smyslovým počitkem nebo pojmem rozvažování, je sice účelný, ale nikoli soudem *svobodné* soudnosti.

Mluví-li se tedy o intelektuální kráse či vznešenosti, pak *za prvé* nejsou tyto výrazy zcela správné, protože tu jde o estetické způsoby představ, které by v nás neexistovaly, kdybychom byli pouhými čistými inteligencemi (nebo kdybychom si v myšlenkách přisvojili tuto kvalitu). *Za druhé*, ačkoli inte-

lektuální krása a vznešenost jako předměty intelektuálního (morálního) zalíbení jsou sice slučitelné s estetickým zalíbením, pokud *nespočívají* v žádném zájmu, jsou přece jen s ním těžko slučitelné, protože mají *vyvolat* zájem, který — má-li být znázornění v souladu se zalíbením v estetickém posuzování — by se mohl uskutečnit pouze prostřednictvím smyslového zájmu, jenž je s ním v znázornění spojován; a tím intelektuální účelnost dochází újmy a je znečišťována.

Předmět čistého a nepodmíněného intelektuálního zalíbení je morální zákon ve své moci, kterou v nás vykonává nad všemi pohnutkami mysli, jež *mu předcházejí;* a poněvadž se tato moc esteticky ukazuje vlastně jen v sebeobětování (které je ztráta, i když pro vnitřní svobodu, zatímco v nás odkrývá neprobadatelnou hloubku této nadsmyslové schopnosti s jejími nedohlednými následky), je zalíbení z estetické stránky (ve vztahu k smyslovosti) negativní, tj. proti tomuto zájmu, ale nahlíženo z intelektuální stránky pozitivní a spojeno se zájmem. Z toho vyplývá, že intelektuální, samo o sobě účelné (morální) dobro, posuzováno esteticky, musí být představováno ne tak jako krásné, ale spíše jako vznešené, takže vzbuzuje spíš pocit úcty (který opovrhuje půvabem) než lásky a důvěrné náklonnosti; protože lidská přirozenost není v souladu s oním dobrem sama od sebe, nýbrž jen nátlakem, kterým rozum působí na smyslovost. Naopak to, co nazýváme vznešeným v přírodě vně nás nebo i v nás (např. jisté afekty), bude představováno jen jako moc mysli překonávat *jisté* překážky smyslovosti pomocí morálních zásad a v důsledku toho se stane zajímavým.

Zde bych se chtěl na chvíli zastavit. Idea dobra spojená s afektem se nazývá *entuziasmus*. Tento duševní stav se zdá být vznešený do té míry, že se všeobecně předstírá, že bez něho nemůže být nic velkého vykonáno. Každý afekt* je ale slepý, buď ve volbě svého účelu, nebo, když byl dán rozumem, v jeho provádění. Neboť afekt je tím hnutím mysli, které nás činí neschopnými určovat se podle zásad svobodné úvahy. Rozum v něm tedy v žádném případě nemůže nalézt zalíbení. Avšak esteticky je entuziasmus vznešený, protože je napnutím sil ideami, které dávají mysli rozmach, jenž působí mnohem mocněji a trvaleji než popud, který dává smyslová představa. Ale (a to se jeví jako zarážející) sama *bezafektnost* (apatheia, phlegma in significatu bono) mysli sledující důrazně své neměnné zásady je, a to mnohem výtečnějším způsobem vznešená, protože má na své straně zároveň zalíbení čistého rozumu. Jen takový způsob mysli se nazývá ušlechtilý. Tento výraz je později užíván i pro věci, např. budovy, šaty, styl psaní, tělesnou cudnost apod.,

* *Afekty* jsou specificky odlišné od *vášní*. Afekty se vztahují pouze k pocitu, vášně náleží k žádací schopnosti a jsou sklony, které ztěžují nebo znemožňují veškerou určitelnost našeho rozhodování zásadami. Afekty jsou bouřlivé a nezáměrné, vášně jsou trvalejší a promyšlené. Tak je např. nevole jako hněv afektem, ale jako nenávist (pomstychtivost) vášní. Vášeň nemůžeme v žádném případě nazvat vznešenou, protože v afektu je svoboda mysli sice omezována, ve vášni však rušena.

jestliže vyvolávají nejen *úžas* (afekt v představě novoty, která přesahuje očekávání), ale spíše *obdiv* (úžas, který nepřestává při ztrátě novoty), a to nastává tehdy, když jsou ideje ve svém znázornění neúmyslně a bez určení v souladu s estetickým zalíbením.

Každý ***energický*** afekt (který totiž vzbuzuje vědomí našich sil k překonání každého odporu (animi strenui)) je *esteticky vznešený*, např. hněv, dokonce i zoufalství (totiž *rozhořčené*, ale nikoli *malomyslné*). *Mdlý* afekt ale (který samo úsilí odporovat činí předmětem nelibosti, animum languidum) nemá v sobě nic *ušlechtilého*, může však být počítán ke krásnu smyslového druhu. Proto jsou *dojetí*, která mohou zesílit až k afektu, také velmi rozdílná. Existují *odvážná* i *něžná* dojetí. Něžná dojetí, stoupnou-li až k afektu, nejsou k ničemu; sklon k nim se nazývá *sentimentalita*. Účastná bolest, která se nechce dát utěšit, nebo které se záměrně poddáváme, jestliže se týká smyšleného hoře, až ke klamu způsobenému fantazií, jako kdyby bylo ono hoře skutečné, dokazuje a dělá citlivou, ale zároveň slabou duši, která ukazuje krásné stránky, kterou je možné sice nazvat fantastickou, ale nikoli entuziastickou. Romány, plačtivá dramata, plané mravní předpisy, které laškují s (i když falešně) takzvaným ušlechtilým smýšlením, ve skutečnosti ale nechávají srdce vadnout a činí je necitlivé pro přísný předpis povinnosti, dále je činí neschopné úcty k důstojnosti lidství v naší osobě a k právu člověka (které je něco zcela jiného než jeho štěstí) a vůbec všech pevných zásad; také náboženský výklad, který doporučuje ponížené, nízké ucházení se o přízeň a vlichocování, zbavující nás veškeré důvěry ve vlastní schopnost odporu proti zlému v nás, místo statečné odhodlanosti pokusit se překonat sklony silami, které nám při vší naší slabosti přesto ještě zbývají; i falešná pokora, spatřující v sebeopovržení, v naříkající pokrytecké lítosti a pouze trpném stavu mysli jediný způsob, jak se zalíbit nejvyšší bytosti — všechno to se nijak neshoduje s tím, co by mohlo být počítáno ke kráse, ale ještě mnohem méně ke vznešenému způsobu mysli.

Ale ani bouřlivá hnutí mysli, ať jsou pod názvem povznesení spojena s ideami náboženství nebo spojena jako náležející pouze ke kultuře s ideami, které obsahují společenský zájem, nemohou si, jakkoli napínají obrazotvornost, v žádném případě činit nárok na čest *vznešeného* znázornění, jestliže nezanechávají naladění mysli, které, i když jen nepřímo, má vliv na vědomí síly a odhodlanosti k tomu, co obsahuje čistou intelektuální účelnost (k tomu, co je nadsmyslové). Neboť jinak patří všechna tato pohnutí jen k *pohybu*, který máme rádi kvůli zdraví. Příjemná únava, která následuje po vybičování hrou afektů, je požitek z blaženého stavu z nabyté rovnováhy různých životních sil v nás. Tento požitek nakonec směřuje k témuž jako ten požitek, který shledávají tak příjemným prostopášníci Orientu, když nechávají masírovat své tělo a jemně mačkat a ohýbat své svaly a klouby, jen s tím rozdílem, že v prvním případě je hybný princip z větší části v nás, naproti tomu zde zcela mimo nás. Mnozí lidé se domnívají, že je povznáší nějaké kázání, ve kterém

přece není nic vystavěno (žádný systém dobrých maxim); nebo že se cítí polepšeni nějakou tragédií, přestože mají pouze radost ze šťastně rozptýlené nudy. Vznešenost tedy musí mít vždy vztah k *způsobu myšlení*, tj. k maximám, které zjednávají inteligenci a rozumovým ideám nadvládu nad smyslovostí.

Nemusíme se obávat, že pocit vznešenosti něco ztratí takovým odtažitým způsobem znázornění, který se stává vzhledem k smyslovosti zcela negativní; neboť obrazotvornost, ačkoli kromě smyslovosti nenalézá nic, čeho by se mohla držet, se přesto cítí právě díky tomuto odstranění svých hranic neomezená, a ona odtažitost je tedy znázornění nekonečna, které sice právě proto nemůže být nikdy nic jiného než pouze negativní znázornění, jež ale přesto rozšiřuje duši. Neexistuje snad vznešenější místo v židovském zákoně přikázání: neuděláš si modly v podobě něčeho, co je nahoře na nebi, nebo dole na zemi nebo ve vodě pod zemí atd. Jedině toto přikázání může vysvětlit entuziasmus, který cítil židovský národ ve své mravní epoše pro své náboženství, když se srovnával s jinými národy, nebo tu pýchu, kterou vzbuzuje mohamedánství. Totéž platí o představě mravního zákona a o vloze k moralitě v nás. Je zcela mylné se obávat, že pokud bychom moralitě odňali všechno, co ji může doporučit smyslům, že by neobsahovala nic jiného než studený, neživoucí souhlas a žádnou hybnou sílu nebo pohnutí. Je tomu právě naopak, neboť tam, kde smysly již před sebou nic nevidí a kde přesto zbývá zjevná a nevyhladitelná idea mravnosti, by bylo spíše nutné mírnit rozmach neomezené obrazotvornosti, aby nedostoupil až k entuziasmu, než ze strachu před slabostí těchto idejí hledat oporu v obrazech a dětinských prostředcích. Proto také vlády rády dovolovaly, aby bylo náboženství bohatě zásobeno takovými prostředky, a snažily se odebrat poddanému námahu, ale zároveň ho také zbavit jeho schopnosti napínat své duševní síly za hranice, které mu mohou být libovolně kladeny a jimiž ho lze jako někoho pouze pasívního snáze manipulovat.

Toto čisté, duši povznášející, pouze negativní znázornění mravnosti nepřináší naproti tomu žádné nebezpečí *blouznění*, které je *blud chtít něco vidět za veškerými hranicemi smyslovosti*, tj. snít podle zásad (blouznit s rozumem), právě proto, že je znázornění mravnosti pouze negativní. Neboť *neprobadatelnost ideje svobody* zcela znemožňuje každé pozitivní znázornění. Ale morální zákon je v nás sám o sobě dostatečně a původně určující, takže ani nedovoluje ohlížet se po nějakém určujícím důvodu mimo sebe. Je-li entuziasmus srovnatelný s *šílenstvím*, je blouznění srovnatelné s *pošetilostí*, která se ze všeho nejméně snáší se vznešeností, protože je směšným mudrováním. V entuziasmu jakožto afektu je obrazotvornost nespoutaná, v blouznění jakožto zakořeněné mudrující vášni je obrazotvornost bez pravidel. První je přechodným případem, který občas zasáhne i nejzdravější rozvažování, druhé je nemoc, která rozvažování rozvrací.

Prostota (účelnost bez dovednosti) je jakoby styl přirozenosti ve vznešе-

nosti, a tak také mravnosti, která je druhou (nadsmyslovou) přirozeností; známe jen zákony této přirozenosti, aniž bychom mohli v nás samých názorem dosáhnout nadsmyslové schopnosti, která v sobě zahrnuje základ tohoto zákonodárství.

Ještě je třeba poznamenat, že ačkoli zalíbení v krásnu a také vznešenosti je od jiných estetických posouzení znatelně odlišeno nejen svou všeobecnou *sdělitelností*, ale také touto vlastností ve vztahu k společnosti (v níž je sdělitelné) získává zájem, přesto je také *odloučení od společnosti* nahlíženo jako něco vznešeného, spočívá-li v ideách, které hledí nad veškerý smyslový zájem. Být soběstačný, tedy nepotřebovat společnost, aniž by byl člověk nespolečenský, tj. aniž by se společnosti vyhýbal, se velice blíží vznešenosti, tak jako nepodléhat potřebám. Naproti tomu vyhýbat se lidem z *mizantropie*, protože je někdo nenávidí, nebo z antropofobie (strach z lidí), protože se jich bojí jako svých nepřátel, je jednak odporné, jednak opovrženíhodné. Existuje však jedna (velmi nepřesně zvaná) mizantropie, sklon k níž se ve stáří dostává do mysli mnoha dobře smýšlejících lidí, která je sice co do *blahovůle* filantropická dost, ale od *zalíbení* v lidech je vzdálena dlouhou smutnou zkušeností; o tom svědčí sklon k samotářství nebo fantastická přání moci svůj život v kruhu rodiny strávit na odlehlém vesnickém sídle nebo také (u mladých lidí) prožít vysněné štěstí na ostrově, neznámém ostatnímu světu. Toho dovedou mistrně využít romanopisci nebo básníci robinzonád. Faleš, nevděk, nespravedlnost, dětinskost v účelech, jež jsou námi samotnými považovány za důležité a velké, při jejichž uskutečňování si lidé navzájem činí všemožná hoře, jsou s idejí toho, čím by mohli být, kdyby jen chtěli, v takovém rozporu a stojí s živým přáním, vidět je lepšími, v takovém protikladu, že proto, abychom k nim nepociťovali nenávist, poněvadž milovat je nelze, zdá se být zřeknutí všech společenských radostí jen malou obětí. Tento smutek ne ze zla, které osud sesílá na jiné lidi (jehož příčinou je sympatie), nýbrž ze zla, které si lidé činí sami sobě (smutek, který v zásadě spočívá v antipatii), je, protože spočívá v ideách, vznešený, zatímco první může platit jen za krásný. — Duchaplný a důkladný *Saussure* říká v popisu své alpské cesty o savojském pohoří Bonhomme: „Vládne zde jistý *nezajímavý smutek*.“ Znal tedy také *zajímavý* smutek, který vzbuzuje pohled na nějakou pustinu, kde by se chtěl člověk rád usadit, aby už o světě dál nic neslyšel a ani se nedověděl, a která přece nemusí být tak nehostinná, aby lidem poskytovala jen svízelný pobyt. — Činím tuto poznámku jen proto, abych připomenul, že také zármutek (nikoli sklíčenost) může být počítán k *statečným* afektům, má-li svůj důvod v morálních ideách; je-li však založen na sympatii a jako takový je tklivý, patří pouze k *mdlým* afektům; tím chci obrátit pozornost na naladění mysli, které je *vznešené* jen v prvém případě.

S právě provedenou transcendentální expozicí estetických soudů nyní můžeme srovnat také fyziologickou expozici, jak ji zpracoval například *Burke* a mnoho bystrých mužů mezi námi, abychom viděli, kam vede pouhá empirická expozice vznešenosti a krásna. *Burke**, který v tomto druhu pojednání zaslouží, aby byl uveden jako nejdůležitější autor, uvádí touto cestou (str. 223 jeho díla): „že pocit vznešenosti se zakládá na pudu sebezáchovy a na *strachu*, tj. na nějaké bolesti, která protože nevede až ke skutečné poruše tělesných orgánů, vytváří pohyby, které jelikož zbavují jemnější nebo hrubší cévy nebezpečných a obtížných usazení, jsou s to vzbuzovat příjemné počitky, ne sice libost, avšak druh libé hrůzy, jistý klid smísený s úlekem.“ Krásno, jež zakládá na lásce (v níž má za to, že ji odděluje od žádosti), redukuje (str. 251 až 252) „na ochabnutí, uvolnění a slábnutí tělesných vláken, tedy na změknutí, rozklad, únavu, pokles, uhasínání a rozplývání z rozkoší.“ Taková objasnění dokládá případy, ve kterých v nás může obrazotvornost vzbudit pocit krásna jakož i vznešenosti nejen ve spojení s rozvažováním, nýbrž i se smyslovým počitkem. — Jako psychologické poznámky jsou tyto rozbory fenoménů naší mysli velmi krásné a poskytují bohatou látku pro nejoblíbenější zkoumání empirické antropologie. Nelze rovněž popřít, že všechny představy v nás, ať už jsou objektivně pouze smyslové nebo zcela intelektuální, přece mohou být spojeny subjektivně s potěšením nebo bolestí, i když obojí může být neznatelné (protože všechny vyvolávají pocit života a žádná z nich, pokud je modifikací subjektu, nemůže být indiferentní); dokonce, jak tvrdil Epikuros, veškerá *slast* a *bolest* je koneckonců přece jen tělesná, ať už má původ v obrazotvornosti nebo dokonce v rozvažovacích představách, protože život by prý bez pocitu tělesného orgánu byl pouhým vědomím své existence, ale ne pocitem blaženého či zlého stavu, tj. rozvoje či brzdění životních sil; neboť duše sama o sobě je cele život (životní princip sám), a překážky nebo rozvíjení musí být hledány mimo ni, a přece v člověku samém, tedy ve spojení s jeho tělem.

Určíme-li ale zalíbení v předmětu zcela a bezvýhradně tak, že předmět navozuje potěšení půvabem nebo dojetím, pak nemusíme ani od někoho *jiného* očekávat, že bude souhlasit s estetickým soudem, který *my* vynášíme; neboť o tom se každý právem radí jen se svým vlastním smýšlením. Pak ale také zcela končí veškerá cenzura vkusu, leda kdybychom příklad, který dávají jiní náhodným souladem svých soudů, učinili pro nás *příkazem* souhlasu. Proti tomuto principu bychom se ale pravděpodobně bránili a dovolávali bychom se přirozeného práva podřizovat soud, který spočívá na bezprostředním pocitu vlastního blaženého stavu, svému vlastnímu smyslu a nikoli jejich.

Musí-li tedy soud vkusu platit nikoli za *egoistický*, nýbrž co do své vnitřní přirozenosti, tj. pro něj sám, ne pro příklady, které dávají o svém vkusu jiní,

* Podle německého překladu jeho spisu: Philosophische Untersuchungen über den Ursprung unserer Begriffe vom Schönen und Erhabenen, Riga, bei Hartknoch 1773.

nutně za *pluralistický*, hodnotíme-li jej jako takový, který zároveň smí požadovat, aby s ním každý souhlasil: musí být jeho základem nějaký (ať už objektivní nebo subjektivní) princip a priori, jehož nelze nikdy dosáhnout vyslíděním empirických zákonů duševních změn, protože tyto zákony pouze ukazují, jak se soudí, nepřikazují však, jak se má soudit, a to tak, že příkaz je *bezpodmínečný;* to soudy vkusu předpokládají, protože se pokoušejí spojit zalíbení *bezprostředně* s představou. Třebaže empirická expozice estetických soudů tvoří vždy počátek, aby pořídila látku pro vyšší zkoumání, je transcendentální objasnění této schopnosti přece jen možné a bytostně náleží ke kritice vkusu. Neboť kdyby vkus neměl principy a priori, nemohl by nikdy usměrňovat soudy druhých a vynášet o nich byť jen s jakýmsi zdáním oprávněnosti souhlasné nebo zamítavé výroky.

To, co zbývá s ohledem na analytiku estetické soudnosti, obsahuje především

DEDUKCE ČISTÝCH ESTETICKÝCH SOUDŮ

§ 30
DEDUKCE ESTETICKÝCH SOUDŮ O PŘEDMĚTECH PŘÍRODY NESMÍ BÝT ZAMĚŘENA NA TO, CO V PŘÍRODĚ NAZÝVÁME VZNEŠENÝM, NÝBRŽ JEN NA KRÁSNO

Nárok estetického soudu na obecnou platnost pro každý subjekt vyžaduje jakožto soud, jenž se musí zakládat na nějakém principu a priori, dedukci (tj. ospravedlnění jeho pretendování), která musí ještě přistoupit k jeho expozici, jestliže se totiž týká zalíbení nebo odmítání *formy objektu.* Takové jsou soudy vkusu o krásnu přírody. Neboť účelnost má pak svůj důvod přece v objektu a jeho tvaru, i když neudává jeho vztah k jiným předmětům podle pojmů (pro poznávací soud), nýbrž se týká vůbec jen uchopení této formy, pokud je v mysli přiměřená jak *schopnosti* pojmů, tak schopnosti jejích znázornění (která je shodná se schopností uchopení). Můžeme proto také, pokud jde o krásno přírody, položit mnoho otázek, které se týkají příčiny této účelnosti jejích forem, např. jak bychom chtěli vysvětlit, proč příroda rozšířila krásu tak marnotratně na všechny strany, dokonce i na dno oceánu, kam jen zřídka lidské oko (vždyť pouze pro ně je krása účelná) dohlédne apod.

Avšak vznešenost přírody — vyslovujeme-li o ní čistý estetický soud, jenž není smísen s pojmy dokonalosti jakožto objektivní účelnosti, v kterémžto případě by to byl teleologický soud — může být nazírána zcela jako bezforemná nebo beztvará, přesto ale jako předmět čistého zalíbení, a ukazovat subjektivní účelnost dané představy. Zde nyní vyvstává otázka, zda pro este-

tický soud tohoto druhu může být také kromě expozice toho, co je v něm myšleno, ještě vyžadována dedukce jeho nároku na nějaký (subjektivní) princip a priori.

Na to lze odpovědět, že vznešenost přírody je tak nazývána jen v přeneseném smyslu a musí být vlastně přičítána jenom způsobu myšlení nebo spíše jeho základu v lidské přirozenosti. Abychom si tohoto základu byli vědomi, dává uchopení jinak bezforemného a neúčelného předmětu pouze podnět; a takovým způsobem je předmět *užíván* subjektivně účelně, ale jako takový není posuzován *pro něj sám* a pro jeho formu (jakoby species finalis accepta, non data). Proto byla naše expozice soudů o vznešenosti přírody zároveň její dedukce. Neboť když jsme reflexi soudnosti v těchto soudech rozložili, nalezli jsme v nich účelný poměr poznávacích schopností, jenž musí být položen za základ schopnosti účelu (vůli) a priori, a proto je sám a priori účelný, a to zahrnuje zároveň dedukci, tj. ospravedlnění nároku takového soudu na obecně nutnou platnost.

Máme tedy hledat jen dedukci soudů vkusu, tj. soudů o kráse přírodních věcí, a tak učinit zadost úkolu pro veškerou estetickou soudnost vcelku.

§ 31
O METODĚ DEDUKCE SOUDŮ VKUSU

Požadavek dedukce, tj. záruky správnosti nějakého druhu soudů, vyvstává jen tehdy, když si soud činí nárok na nutnost. Tento případ nastává i tehdy, když požaduje subjektivní všeobecnost, tj. souhlas všech, avšak tento soud není poznávacím soudem, nýbrž jen soudem libosti či nelibosti z daného předmětu, tj. nárokem na subjektivní účelnost, která platí bez výjimky pro každého a která se nemá zakládat na pojmech věci, protože jde o soud vkusu.

Protože v posledním případě před sebou nemáme poznávací soud — ani teoretický, který klade za základ pojem *přírody* vůbec prostřednictvím rozvažování, ani (čistý) praktický soud, který klade za základ ideu *svobody* jako a priori danou rozumem — a tedy ani soud, který představuje, co ta která věc je, a ani to, že mám něco vykonat, abych tu věc vytvořil, není podle jeho platnosti a priori ospravedlnitelné, bude třeba dokázat pro soudnost vůbec pouze *obecnou platnost jednotlivého* soudu, který vyjadřuje subjektivní účelnost empirické představy formy nějakého předmětu, aby se vysvětlilo, jak je možné, že se něco může líbit pouze v posouzení (bez smyslového počitku nebo pojmu), a že tak jako má posouzení předmětu za účelem *poznání* vůbec obecná pravidla, smí být také zalíbení každého prohlášeno za pravidlo pro všechny ostatní.

Nemá-li se nyní tato všeobecná platnost zakládat na hlasování a na vyptávání se druhých na jejich způsob pociťování, nýbrž má-li spočívat jakoby

v nějaké autonomii subjektu soudícího o pocitu libosti (z dané představy), tj. v jeho vlastním vkusu, a nemá-li přesto být odvozen z pojmů, pak má takový soud — jakým soud vkusu vskutku je — dvojí, a to logickou zvláštnost. Totiž *za prvé* všeobecnou platnost a priori, ale přece jen ne logickou všeobecnost podle pojmů, nýbrž všeobecnost jednotlivého soudu; *za druhé* nutnost (která musí vždy spočívat na důvodech a priori), která však přesto nezávisí na žádných apriorních argumentech, jejichž představa by mohla vynutit souhlas, který soud vkusu přičítá každému.

Jen objasnění těchto logických zvláštností, jimiž se soud vkusu liší od všech poznávacích soudů, jestliže zde zpočátku abstrahujeme od jeho veškerého obsahu, totiž od pocitu libosti, a pouze srovnáváme estetickou formu s formou objektivních soudů, jak je předpisuje logika, bude dostačující pro dedukci této pozoruhodné schopnosti. Chceme tedy nejprve představit tyto charakteristické vlastnosti vkusu a objasnit je pomocí příkladů.

§ 32
PRVNÍ ZVLÁŠTNOST SOUDU VKUSU

Soud vkusu určuje svůj předmět vzhledem k zalíbení (jako krásu) s nárokem na souhlas každého, jako kdyby byl objektivní.

Říci, že tato květina je krásná, znamená totéž jako po ní jen opakovat její vlastní nárok na zalíbení všech. Příjemností své vůně nemá vůbec žádné nároky. Někoho tato vůně oblažuje, jiného z ní zase bolí hlava. Co z toho lze usoudit jiného, než že krása musí být pokládána za vlastnost květiny samé, která se neřídí podle rozdílnosti lidí nebo tolika smyslů, nýbrž podle které se musí řídit lidé, chtějí-li o ní soudit? A přece to tak není. Neboť soud vkusu spočívá právě v tom, že nazývá nějakou věc krásnou jen podle té vlastnosti, v níž se řídí podle našeho způsobu jejího vnímání.

Kromě toho se od každého soudu, který má dokázat vkus subjektu, vyžaduje, aby subjekt soudil samostatně, aniž by měl zapotřebí prostřednictvím zkušenosti tápat mezi soudy druhých a předem se seznamovat s jejich zalíbením v témže předmětu, aby tedy vyslovoval svůj soud ne jako napodobení, protože se snad věc skutečně líbí všeobecně, nýbrž a priori. Mělo by se ale předpokládat, že soud a priori musí obsahovat nějaký pojem o objektu, pro jehož poznání obsahuje princip; avšak soud vkusu se vůbec nezakládá na pojmech a není vůbec poznáním, nýbrž jen estetickým soudem.

Proto si mladý básník nedá vymluvit přesvědčení, že jeho báseň je krásná, ani soudem publika, ani soudem svých přátel; a vezme-li je v úvahu, nedělá to proto, že ji nyní posuzuje jinak, nýbrž proto, že, i kdyby (alespoň vzhledem k němu) celé publikum mělo špatný vkus, nachází ve své touze po souhlasu přece jen příčinu k podřízení se společnému bludu (i proti svému soudu). Pouze

později, když se jeho soudnost cvikem zostřila, vzdává se dobrovolně svého předchozího soudu, tak jak to dělá také se svými soudy, které cele spočívají na rozumu. Vkus si činí nárok pouze na autonomii. Motivem pro své soudy učinit soudy cizí by byla heteronomie.

To, že jsou antická díla právem vychvalována jako vzory a jejich autoři nazýváni klasickými, jako jistá šlechta mezi spisovateli, která dává lidu svým příkladem zákony, zdá se poukazovat na zdroje vkusu a posteriori a vyvracet jeho autonomii v každém subjektu. Avšak stejně tak dobře by se dalo říci, že staří matematikové, kteří jsou až do nynější doby považováni za nepostradatelné vzory největší důkladnosti a elegance syntetické metody, také dokazují napodobující rozum na naší straně a jeho neschopnost vytvářet ze sebe sama přímé důkazy s největší názorností a konstrukcí pojmů. Neexistuje takové užití našich sil, ať je jakkoli volné, ani užití rozumu (který všechny své soudy musí čerpat ze společného zdroje a priori), které, kdyby měl každý subjekt začínat vždy ze syrového základu svého naturelu, by se nedostalo do mylných pokusů, kdyby mu nepředcházeli jiní se svými pokusy, ne aby z následovníků učinili pouhé napodobovatele, nýbrž aby svými postupy přivedli druhé na stopu, aby hledali principy v sobě samých, a tak se ubírali svou vlastní, často lepší cestou. Dokonce ani v náboženství, kde každý přece musí pravidlo svého chování čerpat ze sebe sama, protože je za ně také sám zodpovědný a vinu svých přestupků nemůže svádět na jiné, jako na učitele nebo předchůdce, se nepořídí nikdy tolik obecnými předpisy, které člověk obdrží od kněží nebo filosofů, nebo které čerpá ze sebe sama, jako nějakým příkladem ctnosti nebo svatosti, který vzal z historie, činí nepostradatelnou autonomii ctnosti z vlastní a původní ideje mravnosti (a priori) nebo ji přeměňuje v mechanismus napodobování. *Následování*, jež se vztahuje k nějakému postupu, nikoli napodobování je pravý výraz pro všechen vliv, který mohou mít produkty nějakého exemplárního tvůrce na druhé; tento výraz znamená jen tolik jako čerpat z týchž zdrojů, z nichž čerpal sám onen tvůrce, a naučit se od svého předchůdce jen způsob, jak se přitom chovat. Ale ze všech schopností a talentů právě vkus, protože jeho soud není určitelný pomocí pojmů a předpisů, potřebuje nejvíce příklady toho, co si ve vývoji kultury udrželo nejdéle souhlas, aby hned zase neupadl do hrubosti a syrovosti prvních pokusů.

§ 33
DRUHÁ ZVLÁŠTNOST SOUDU VKUSU

Soud vkusu není určitelný žádnými argumenty, jako kdyby byl pouze *subjektivní*.

Když někdo nepovažuje za krásnou nějakou stavbu, vyhlídku či báseň, nenechá si *za prvé* vnitřně vnutit souhlas ani od sta lidí, kteří ji vychvalují.

Může se sice tvářit tak, jako by se mu také líbila, aby nebyl pokládán za člověka bez vkusu; může dokonce začít i pochybovat, zda také dostatečně vzdělal svůj vkus znalostí dostatečného množství předmětů jistého druhu (jako když ten, kdo se domnívá, že v dálce poznává jako les to, co všichni ostatní vidí jako město, pochybuje o soudu svého vlastního zraku). Jasně ale vidí jedno, totiž to, že souhlas druhých neznamená vůbec žádný platný důkaz pro posouzení krásy; že druzí mohou nanejvýš za něj vidět a pozorovat a to, co mnozí viděli jedním způsobem, může být pro něj, který si myslí, že to viděl jinak, dostatečným argumentem pro teoretický, tedy logický soud; ale to, co se líbilo druhým, nemůže nikdy sloužit jako základ estetického soudu. Soud druhých, který je nám nepříznivý, v nás může sice právem vzbudit pochybnost o našem soudu, nikdy nás však nemůže přesvědčit o jeho nesprávnosti. Neexistuje tedy žádný empirický *argument*, který by na někom mohl vynutit soud vkusu.

Za druhé, soud o kráse může být ještě méně určen apriorním důkazem podle určitých pravidel. Jestliže mi někdo přečte svou báseň nebo mě vezme na nějaké drama, které se nakonec mému vkusu nebude líbit, pak může uvést jako důkaz toho, že jeho báseň je krásná, třeba Batteuxe nebo Lessinga nebo ještě starší a slavnější kritiky vkusu a všechna jimi sestavená pravidla, také mohou jistá místa, která se mi rovněž nelíbí, velice dobře souhlasit se všemi pravidly krásy (tak jak jsou tam dána a všeobecně uznávána), přesto si zacpu uši a nechci slyšet žádné důvody a rozumování a raději si budu myslet, že ona pravidla kritiků jsou špatná nebo že se zde alespoň nedají aplikovat, než abych měl nechat svůj soud určovat apriorními argumenty, poněvadž to má být soud vkusu a ne soud rozvažování nebo rozumu.

Zdá se, že toto je jednou z hlavních příčin, proč byla tato estetická schopnost posuzování označena právě názvem vkusu. Neboť kdyby mi někdo vypočítal všechny přísady nějakého pokrmu a o každé by poznamenal, že bude zvlášť příjemná, a nadto by ještě chválil prospěšnost zdraví tohoto pokrmu, budu pro všechny důvody hluchý, zkusím pokrm na svém jazyku a patru a teprve potom (ale bez obecných principů) vyslovím svůj soud.

Soud vkusu je vskutku naprosto vždy vyslovován jako jednotlivý soud o objektu. Rozvažování může srovnáním objektu z hlediska toho, co se líbí, se soudem druhých vynést obecný soud, např. všechny tulipány jsou krásné; ale to pak není soud vkusu, nýbrž logický soud, který dělá vztah objektu ke vkusu predikátem věcí jistého druhu vůbec. Avšak jen to, proč považuji jednotlivý daný tulipán za krásný, tj. proč je mé zalíbení v něm všeobecně platné, je soud vkusu. Jeho zvláštnost je ale v tom, že ačkoli má pouze subjektivní platnost, přesto zaměstnává *všechny* subjekty tak, jak by to mohlo být jen v tom případě, kdyby byl objektivním soudem, který spočívá na důvodech poznání a který by mohl být vynucen nějakým důkazem.

§ 34
OBJEKTIVNÍ PRINCIP VKUSU NENÍ MOŽNÝ

Principem vkusu by se měla rozumět zásada, pod jejíž podmínkou by mohl být subsumován pojem předmětu a nějakým závěrem vysloveno, že předmět je krásný. To je však naprosto nemožné. Neboť musím pocítit libost z jeho bezprostřední představy a nemůže mi být namluvena žádnými argumenty. Ačkoli tedy kritikové, jak říká *Hume*, mohou rozumovat se zdánlivě větším oprávněním než kuchaři, mají přece s nimi společný osud. Motiv svého soudu nemohou očekávat od síly argumentů, nýbrž jen od reflexe subjektu o svém vlastním stavu (libosti či nelibosti) s odmítnutím všech předpisů a pravidel.

O čem však kritikové přesto mohou a mají rozumovat, tak že to postačí k opravení a rozšíření našich soudů vkusu, není to, aby vyložili motiv tohoto druhu estetických soudů v obecně použitelné formuli, což je nemožné; nýbrž aby uskutečňovali zkoumání o poznávacích schopnostech a jejich podílech na těchto soudech a objasňovali na příkladech vzájemnou subjektivní účelnost, o níž bylo nahoře ukázáno, že její forma v dané představě je krása jejího předmětu. Tedy kritika vkusu je sama jen subjektivní vzhledem k představě, jejímž prostřednictvím je nám nějaký objekt dáván; je totiž uměním nebo vědou zahrnout oboustranný vzájemný vztah rozvažování a obrazotvornosti v dané představě (bez vztahu k předešlému počitku nebo pojmu), tedy jejich jednomyslnost nebo nejednomyslnost pod pravidla a určit je vzhledem k jejich podmínkám. Je *uměním*, ukazuje-li to jen na příkladech; je *vědou*, odvozuje-li možnost takového posuzování z přirozenosti těchto schopností jakožto poznávacích schopností vůbec. A jen s touto jakožto transcedentální kritikou zde všude máme co činit. Má vyvinout a ospravedlnit subjektivní princip vkusu jako apriorní princip soudnosti. Kritika jako umění se snaží k posouzení svých předmětů využít jen fyziologická (zde psychologická), tedy empirická pravidla, podle nichž vkus skutečně jedná (aniž by přemýšlel o jejich možnosti), a kritizuje produkty krásného umění; *kritika jako věda* na druhé straně kritizuje samu schopnost tyto produkty posuzovat.

§ 35
PRINCIP VKUSU JE SUBJEKTIVNÍ PRINCIP SOUDNOSTI VŮBEC

Soud vkusu se liší od logického soudu tím, že logický soud subsumuje představu pod pojmy objektu, soud vkusu ji ale nesubsumuje vůbec pod žádné pojmy, protože by jinak mohl být nutný všeobecný souhlas vynucen důkazy. Nicméně však je logickému podobný v tom, že předkládá všeobecnost a nutnost, ale nikoli podle pojmů objektu, tedy všeobecnost a nutnost pouze sub-

jektivní. Protože nyní pojmy tvoří v soudu jeho obsah (to, co patří k poznání objektu), ale soud vkusu není určitelný pojmy, zakládá se tento soud jen na subjektivní formální podmínce soudu vůbec. Subjektivní podmínka všech soudů je sama schopnost soudit neboli soudnost. Soudnost, použitá vzhledem k nějaké představě, jíž je dáván předmět, vyžaduje soulad dvou představivostí, totiž obrazotvornosti (pro nazírání a shrnutí její rozmanitosti) a rozvažování (pro pojem jakožto představu jednoty tohoto shrnutí). Protože nyní základem soudu není žádný pojem objektu, může tkvět jen v subsumpci obrazotvornosti samé (při představě, jíž je předmět dáván) pod podmínkou, že rozvažování vůbec dospěje od nazírání k pojmům. Tj. protože svoboda obrazotvornosti spočívá právě v tom, že schematizuje bez pojmu, musí soud vkusu spočívat v pouhém počitku vzájemně se oživující obrazotvornosti v její *svobodě* a rozvažování s jeho *zákonitostí*, tedy v pocitu, který dovoluje posoudit předmět podle účelnosti představy (jíž je předmět dáván) pro podnícení poznávacích schopností v jejich svobodné hře; a vkus jakožto subjektivní soudnost obsahuje princip subsumpce, ale nikoli subsumpce nazírání pod *pojmy*, nýbrž *schopnosti* nazírání nebo znázorňování (tj. obrazotvornosti) pod *schopnost* pojmů (tj. rozvažování), pokud první schopnost *ve své svobodě* je v souladu s druhou v její *zákonitosti*.

Abychom nyní tento zákonný základ nalezli dedukcí soudů vkusu, mohou nám sloužit jako vodítko jen formální zvláštnosti tohoto druhu soudů, tedy pokud je na nich zkoumána pouze logická forma.

§ 36
O ÚLOZE DEDUKCE SOUDŮ VKUSU

S vněmem nějakého předmětu může být bezprostředně spojen do poznávacího soudu pojem objektu vůbec, jehož empirické predikáty vněm obsahuje, a tím může být vytvořen soud zkušenosti. Základem tohoto soudu jsou nyní apriorní pojmy syntetické jednoty rozmanitosti nazírání, aby tato rozmanitost byla myšlena jako určení objektu; a tyto pojmy (kategorie) vyžadují dedukci, která mohla být dána i v kritice čistého rozumu, čímž bylo také možné dospět k vyřešení úlohy: Jak jsou syntetické poznávací soudy a priori možné? Tato úloha se tedy týkala apriorních principů čistého rozvažování a jeho teoretických soudů.

S vněmem však může být bezprostředně spojen také pocit libosti (či nelibosti) a zalíbení, jež doprovází představu objektu a slouží jí jako predikát, a tak může vzniknout estetický soud, jenž není soudem poznávacím. Základem takového soudu, není-li pouhým počitkovým, nýbrž formálním reflexívním soudem, který toto zalíbení přičítá každému jako nutné, musí být něco jako princip a priori, který může být v každém případě pouze subjektivní (kdyby

objektivní princip měl být pro takový druh soudu nemožný), ale také jako takový vyžaduje dedukci, aby bylo možno pochopit, jak si estetický soud může činit nárok na nutnost. Na tom je nyní založen úkol, jímž se teď zabýváme: jak jsou možné soudy vkusu? Tento úkol se tedy týká apriorních principů čisté soudnosti v estetických soudech, tj. v takových, kde soudnost nemá (jako v teoretických) pouze subsumovat pod objektivní rozvažovací pojmy a nestojí pod zákonem, nýbrž kde je sobě samé subjektivně jak předmětem, tak zákonem.

Tento úkol může být představen také tak: jak je možný soud, který pouze z *vlastního* pocitu libosti z předmětu, nezávisle na jeho pojmu, apriorně posuzuje tuto libost jako odpovídající představě téhož objektu *v každém druhém subjektu*, tj. aniž bychom museli čekat na cizí souhlas?

Že jsou soudy vkusu syntetické, lze lehce nahlédnout, protože jdou za hranice pojmu, a dokonce za názor objektu, a k tomu přidávají jako predikát něco, co naprosto není poznáním, totiž pocit libosti (či nelibosti). Že jsou však, ačkoli predikát (s představou spojené *vlastní* libosti) je empirický, nicméně, pokud jde o požadovaný souhlas *všech*, soudy a priori nebo za ně chtějí být považovány, je už rovněž obsaženo ve výrazech jejich nároku; a tak náleží tento úkol kritiky soudnosti k obecnému problému transcendentální filosofie: jak jsou možné syntetické soudy a priori?

§ 37
CO SE VLASTNĚ V SOUDU VKUSU O PŘEDMĚTU A PRIORI TVRDÍ?

To, že představa o nějakém předmětu je bezprostředně spojena s libostí, může být vnímáno jen vnitřně a dalo by, kdybychom nechtěli ukázat nic víc než toto, pouze empirický soud. Neboť a priori nemohou s žádnou představou spojit určitý cit (libosti či nelibosti), kromě těch případů, kde je v rozumu základem vůli určující princip a priori; neboť jelikož je libost (v morálním citu) jeho následkem, právě proto však nemůže být vůbec srovnávána s libostí vkusu, vyžaduje totiž určitý pojem zákona, naproti tomu libost vkusu má být spojena bezprostředně s pouhým posouzením před veškerým pojmem. Proto jsou také všechny soudy vkusu jednotlivými soudy, protože spojují svůj predikát zalíbení nikoli s nějakým pojmem, nýbrž s danou jednotlivou empirickou představou.

Není to tedy libost, ale *všeobecná platnost této libosti*, která je vnímána v mysli jako spojená s pouhým posouzením nějakého předmětu, která je v soudu vkusu představována a priori jako obecné pravidlo pro soudnost, platné pro

každého. Když předmět vnímám a posuzuji s libostí, jde o empirický soud. Když předmět považuji za krásný, tj. když mohu ono zalíbení přičíst každému jako nutné, pak jde o soud a priori.

§ 38
DEDUKCE SOUDŮ VKUSU

Připouštíme-li, že v čistém soudu vkusu je zalíbení v předmětu spojeno s pouhým posouzením jeho formy, není to nic jiného než subjektivní účelnost této formy pro soudnost, a tuto účelnost pociťujeme v mysli jako spojenou s představou předmětu. Jelikož nyní soudnost může být — pokud jde o formální pravidla posuzování bez veškeré matérie (jak smyslového počitku, tak pojmu) — zaměřena jen na subjektivní podmínky užití soudnosti vůbec (jež není omezena ani na zvláštní druh smyslů, ani na zvláštní rozvažovací pojem), tudíž na to subjektivní, jež můžeme předpokládat u všech lidí (jako nezbytné k možnému poznání vůbec), musí být možnost souhlas nějaké představy s těmito podmínkami soudnosti přijímat a priori jako platný pro všechny. Tj. libost nebo subjektivní účelnost představy pro vztah poznávacích schopností při posuzování nějakého smyslového předmětu vůbec bude moci být právem očekávána od každého.*

POZNÁMKA

Tato dedukce je proto tak snadná, že nemá zapotřebí ospravedlňovat objektivní realitu nějakého pojmu, neboť krása není pojem o objektu a soud vkusu není poznávací soud. Tvrdí jen, že jsme oprávněni předpokládat všeobecně u každého člověka tytéž subjektivní podmínky soudnosti, jaké nacházíme v sobě, a jen ještě to, že jsme pod tyto podmínky daný objekt subsumovali správně. Ačkoli má toto poslední tvrzení nevyhnutelné těžkosti, nepříznačné pro logickou soudnost (protože v této soudnosti se subsumuje pod pojmy, v estetické ale pod pouze pociťovatelný vztah k představované formě objektu vzájemně se mezi sebou shodující obrazotvornosti a rozvažování, kde subsumpce

* Abychom byli oprávněni činit si nárok na všeobecný souhlas se soudem estetické soudnosti, který spočívá pouze v subjektivních důvodech, je postačující, když připustíme: 1) že u všech lidí jsou subjektivní podmínky této schopnosti, pokud jde o vztah poznávacích sil uvedených v ní do činnosti za účelem poznání vůbec, stejné; což musí být pravda, protože jinak by si lidé nemohli sdělovat své představy a ani poznání; 2) že soud bral ohled jen na tento vztah (tedy *formální podmínku* soudnosti) a že je čistý, tj. nesmísen ani s pojmy o objektu, ani s počitky jakožto motivy. Bylo-li vzhledem k tomuto poslednímu i chybeno, týká se to jen nesprávného užití pravomoci, kterou nám dává nějaký zákon v nějakém zvláštním případě, čímž ona pravomoc není vůbec rušena.

může snadno klamat), není tím přece oprávněnosti nároku soudnosti počítat s všeobecným souhlasem nic upíráno. Tento nárok směřuje jen k tomu, soudit správnost principu ze subjektivních důvodů jako platnou pro každého. Neboť pokud jde o těžkosti a pochyby pro správnost subsumpce pod onen princip, činí tyto oprávněnost nároku na tuto platnost estetického soudu vůbec, tedy princip sám tak málo pochybným, jak může stejně tak (i když ne tak často a snadno) chybná subsumpce logické soudnosti pod svůj princip učinit pochybným tento logický princip, který je objektivní. Kdyby však byla otázka taková: jak je možné a priori považovat přírodu za souhrn předmětů vkusu? má tento úkol vztah k teleologii, protože nastolení účelné formy pro naši soudnost by muselo být nahlíženo jako účel přírody, jenž jejímu pojmu bytostně přísluší. Avšak správnost této domněnky je ještě velmi pochybná, zatímco skutečnost přírodních krás je v zkušenosti jasná.

§ 39
O SDĚLITELNOSTI POČITKU

Je-li počitek jakožto věcný obsah vnému vztahován k poznání, nazývá se smyslovým počitkem; a to, co je v jeho kvalitě specifické, si můžeme představit jako něco naprosto stejným způsobem sdělitelného, jen když předpokládáme, že každý má stejný smysl jako my; to se však o smyslovém počitku naprosto nedá předpokládat. Tak tomu, komu chybí smysl čichu, nemůže být sdělen tento druh počitku. A ani kdyby mu tento smysl nechyběl, nemůžeme si být přece jisti, zda má právě týž počitek květiny, který máme my. Ještě více rozdílné si však musíme představit lidi vzhledem k *příjemnosti* nebo *nepříjemnosti* při počitku právě téhož předmětu smyslů. Nelze naprosto požadovat, aby libost z takových předmětů byla přiznána každým. Libost tohoto druhu, protože přichází do mysli prostřednictvím smyslu a my přitom tedy jsme pasívní, můžeme nazvat libostí *požitku*.

Zalíbení v nějakém jednání kvůli jeho morální povaze není naproti tomu libost požitku, nýbrž libost samočinnosti a její přiměřenosti ideji jeho určení. Tento cit, jenž se nazývá mravní, však vyžaduje pojmy a nepředstavuje svobodnou, nýbrž zákonnou účelnost, nedá se tedy obecně sdělit také nijak jinak než prostřednictvím rozumu, a má-li být libost u každého stejná, musí být sdělena jen prostřednictvím velice určitých praktických rozumových pojmů.

Libost ze vznešenosti přírody jakožto libost rozumující kontemplace si sice také činí nárok na všeobecnou účast, ale předpokládá přece jen už jiný cit, totiž cit jejího nadsmyslového určení, který, ať je jakkoli temný, má morální základ. Že ale jiní lidé na to budou brát ohled a v pohledu na drsnou velikost přírody naleznou zalíbení (jež opravdu nemůže být připisováno pohledu na ni, který je spíš odstrašující), to nejsem oprávněn vůbec předpo-

kládat. Nehledě na to mohu přece vzhledem k tomu, že by na ony morální dispozice měl být při každém vhodném popudu brán ohled, také ono zalíbení přičíst každému, ale jen prostřednictvím morálního zákona, který je ze své strany opět založen na pojmech rozumu.

Naproti tomu není libost z krásna ani libost požitku ani zákonné činnosti, také ne rozumující kontemplace podle idejí, nýbrž libost pouhé reflexe. Aniž má za vodítko jakýkoli účel nebo zásadu, provází tuto libost prosté pojetí předmětu pomocí obrazotvornosti, jakožto schopnosti nazírání, ve vztahu k rozvažování, jakožto schopnosti pojmů, prostřednictvím postupu soudnosti, který musí provádět také za účelem nejprostší zkušenosti, jen že to zde je nucena činit proto, aby vnímala empirický objektivní pojem, tam ale (v estetickém posuzování) jen proto, aby vnímala přiměřenost představy k harmonické (subjektivně účelné) činnosti obou poznávacích schopností v jejich svobodě, tj. aby pociťovala stav představy s libostí. Tato libost musí nutně u každého spočívat ve stejných podmínkách, protože jsou subjektivními podmínkami možnosti poznání vůbec a protože proporce těchto poznávacích schopností, která je vyžadována pro vkus, je nezbytná také pro prosté a zdravé rozvažování, jež smíme u každého předpokládat. Právě proto smí také ten, kdo soudí s vkusem (jen když se v tomto vědomí nemýlí a nebere matérii za formu a půvab za krásu), očekávat od každého druhého subjektivní účelnost, tj. jeho zalíbení v objektu, a pokládat svůj cit za všeobecně sdělitelný, a to bez zprostředkování pojmů.

§ 40
O VKUSU JAKO JISTÉM DRUHU SENSUS COMMUNIS

Soudnosti se často, je-li patrná ne tak její reflexe, jako spíše pouze její rezultát, dává jméno smyslu a mluví se o smyslu pravdy, o smyslu pro slušnost, spravedlnost atd.; ačkoliv se ví, alespoň by se správně mělo vědět, že ve smyslu nemohou mít tyto pojmy své sídlo a že tento smysl tím spíše nemá pro vyslovení obecných pravidel ani nejmenší schopnost: nýbrž že by nám o pravdě, slušnosti, kráse nebo spravedlivosti nikdy nemohla přijít na mysl představa tohoto druhu, kdybychom se nemohli povznést nad smysly k vyšším poznávacím schopnostem. *Prosté lidské rozvažování*, na něž, jako na zdravé (ještě nekultivované) rozvažování, je nahlíženo jako na to nejmenší, čeho se vždy můžeme od toho, kdo si činí nárok na jméno člověka, nadít, má proto také pochybnou čest být označeno jménem obecného smyslu (sensus communis), a to tak, že pod slovem obecný (nejen v našem jazyce, který zde obsahuje skutečně dvojznačnost, nýbrž i v mnohých jiných) rozumíme tolik jako vulgární, s nímž se všude setkáváme, a jež vlastnit naprosto není žádnou zásluhou nebo předností.

Pod sensus *communis* však musíme rozumět ideu *společného* smyslu, tj. posuzovací schopnosti, která ve své reflexi bere ohled na způsob představy každého druhého v myšlenkách (a priori), aby svůj soud *jakoby* přizpůsobovala veškerému lidskému rozumu a tím se vyhnula iluzi, která by měla kvůli subjektivním podmínkám, které mohou být lehce pokládány za objektivní, na soud nepříznivý vliv. To se děje tím, že svůj soud přizpůsobujeme ani ne tak skutečným, jako spíše pouze možným soudům druhých, a že se vmýšlíme do situace každého druhého, tím že abstrahujeme pouze od omezení, která našemu vlastnímu posouzení náhodně přísluší; a to je opětně způsobováno tím, že to, co je v našem stavu představy matérií, tj. počitkem, jak jen to je možné, vypouštíme a všímáme si pouze formálních zvláštností své představy nebo svého stavu představy. Nyní se zdá být tato operace reflexe snad příliš umělá, než aby ji bylo možno připsat schopnosti, kterou nazýváme *obecným* smyslem. Avšak vypadá tak jen, když ji vyjadřujeme abstraktními formulemi. O sobě není nic přirozenějšího než abstrahovat od půvabu a dojetí, hledáme-li soud, jenž má sloužit jako obecné pravidlo.

Následující maximy prostého lidského rozvažování sem sice nepatří, jako části kritiky vkusu, mohou však přece jen sloužit k objasnění jejích zásad. Jsou to tyto maximy: 1. Myslet samostatně. 2. Myslet ze stanoviska každého druhého. 3. Myslet vždy v souhlasu se sebou samým. První je maxima od *předsudku osvobozeného*, druhá rozšířeného a třetí *konsekventního* způsobu myšlení. První maxima je maxima rozumu, který nikdy není *pasívní*. Sklon k pasivitě, tedy k heteronomii rozumu, se nazývá předsudkem; a největší ze všech předsudků je představovat si přírodu nepodřízenou těm pravidlům, která rozvažování prostřednictvím svého vlastního bytostného zákona klade za základ, tj. *pověra*. Osvobození od pověry se nazývá *osvícenství;* protože, i když toto pojmenování přísluší také osvobození od předsudků vůbec, pověra přece jen zaslouží být nazývána předsudkem přednostně (in sensu eminenti), neboť slepota, do níž uvrhuje pověra a kterou dokonce vyžaduje jako povinnost, přednostně činí znatelnou potřebu být veden druhými, tedy stav pasívního rozumu. Pokud jde o druhou maximu způsobu myšlení, jsme jistě jinak zvyklí nazývat toho *omezeným* (opakem *rozšířeného*), jehož talenty nedostačují pro žádné velké užití (především intenzívní). Avšak není zde řeč o schopnostech poznání, nýbrž o *způsobu myšlení*, usilujícím o účelné užití této schopnosti, který, i kdyby byl sebemenší obsah a stupeň toho, kam směřuje přírodní dar člověka, přesto ukazuje člověka rozšířeného způsobu myšlení, jestliže si nevšímá subjektivních soukromých podmínek soudu, v nichž je tolik dru-

* Brzo lze zpozorovat, že osvícenství je sice v tezích snadná, v hypotézách ale těžká a pomalu postupující věc; patrně mít rozum nikoliv pasívní, nýbrž vždy sám sobě zákonodárný, je sice něco zcela snadného pro člověka, který chce být přiměřený jen svému bytostnému účelu a nechce vědět nic, co je nad jeho rozvažování: ale poněvadž úsilí po tom, co je nad rozvažováním, lze sotva zabránit a nikdy nebude chybět těch, kteří s velkou sebedůvěrou slibují uspokojit tuto touhu po vědění, pak musí být velmi těžké podržet nebo vytvořit to, co je pouze negativní (jež tvoří vlastní osvícenost), ve způsobu myšlení (zvláště veřejného).

hých, jakoby zakleto, a reflektuje o svém vlastním soudu z *obecného stanoviska* (jež může určit jen tím, že se vžije do stanoviska druhých). Třetí maxima, totiž *konsekventního* způsobu myšlení, je nejtíže realizovatelná, a může být realizována také jen spojením obou prvních, a po jejich častějším následování, jež se stalo dovedností. Lze říci: první z těchto maxim je maxima rozvažování, druhá soudnosti, třetí rozumu. —

Nyní budu pokračovat opět v linii opuštěné touto epizodou a řeknu, že vkus může být nazýván větším právem sensus communis než zdravé rozvažování; a že estetická soudnost může spíše než intelektuální mít jméno společného smyslu,* jestliže chceme slovo smysl použít pro působení pouhé reflexe na mysl; neboť pak rozumíme pod smyslem pocit libosti. Bylo by možné definovat vkus dokonce posuzovací schopností toho, co činí náš pocit z dané představy *obecně sdělitelným* bez prostřednictví pojmu.

Dovednost lidí sdělovat si své myšlenky vyžaduje také vztah obrazotvornosti a rozvažování, aby byly s pojmy spojeny názory, a s těmi opětně pojmy, které splývají v jeden poznatek; ale pak je soulad obou sil mysli *zákonný* pod tlakem určitých pojmů. Jen tam, kde obrazotvornost ve své svobodě probouzí rozvažování, a rozvažování bez pojmů vsazuje obrazotvornost do pravidelné hry, sděluje se představa nikoliv jako myšlenka, nýbrž jako vnitřní pocit účelného stavu mysli.

Vkus je tedy schopnost a priori posuzovat sdělitelnost citů, které jsou spojeny s danou představou (bez zprostředkování pojmy).

Kdybychom směli předpokládat, že pouhá obecná sdělitelnost jeho citu u sebe musí mít o sobě již pro nás zájem (což však nejsme z povahy pouze reflektující soudnosti oprávněni vyvozovat), mohli bychom si vysvětlit, proč je cit v soudu vkusu od každého vyžadován jaksi jako povinnost.

§ 41
O EMPIRICKÉM ZÁJMU O KRÁSNO

Bylo již dostatečně ukázáno, že *motivem* soudu vkusu, jímž je něco prohlašováno za krásné, nesmí být zájem. Ale z toho neplyne, že potom, co byl dán jakožto čistý estetický soud, by s ním nemohl být spojen zájem. Toto spojení bude moci být ale vždy jen nepřímé, tj. vkus musí být ze všeho nejdříve představován jako spojený s něčím jiným, aby mohl se zalíbením pouhé reflexe o předmětu sloučit ještě *libost z jeho existence* (v čemž spočívá veškerý zájem). Neboť zde o estetickém soudu platí to, co je řečeno v poznávacím soudu (o věcech vůbec): a posse ad esse non valet consequentia. To druhé může být

* Bylo by možné označit vkus jako sensus communis aestheticus, prosté lidské rozvažování jako sensus communis logicus.

nyní něco empirického, totiž nějaký sklon, který je lidské přirozenosti vlastní; nebo něco intelektuálního jakožto vlastnost vůle, moci být a priori určen rozumem: což obojí obsahuje zalíbení v existenci nějakého objektu, a tak může položit základ zájmu o to, co se líbilo již o sobě a bez ohledu na jakýkoliv zájem.

Empiricky zajímá krásno jen ve *společnosti*, a jestliže pud po společnosti přiznáme člověku jako přirozený, způsobilost ale a sklon k tomu, tj. *společenskost*, přiznáme pro potřebu člověka jakožto tvora určeného pro společnost jako vlastnost patřící k *humanitě:* pak vkus nelze nenahlížet jako posuzovací schopnost všeho toho, čím lze dokonce svůj *cit* sdělit každému druhému, tedy jako prostředek napomáhající tomu, co vyžaduje přirozená náklonnost každého jednotlivce.

Člověk opuštěný na pustém ostrově by sám pro sebe nevyzdobil ani svou chatrč, ani sebe, nebo by nevyhledával květiny, tím méně je pěstoval, aby se jimi ozdobil; nýbrž jen ve společnosti si uvědomí, že není pouze člověk, nýbrž že je také svého druhu zjemnělý člověk (počátek civilizace). Neboť tak je posuzován ten, kdo je nakloněn a hodlá sdělovat svou libost jiným a kterého neuspokojuje objekt, jestliže zalíbení v něm nemůže cítit ve společenství s druhými. Každý také očekává a požaduje ohled na všeobecné sdělení každého, jakoby z nějaké původní smlouvy, která je diktována samotným lidstvím. Tak jsou ovšem pro společnost důležité a s velkým zájmem spojené nejdříve jen půvaby, např. barvy, aby se jimi lidé mohli pomalovat (oranžově žlutá u Karaibů a rumělka u Irokézů), nebo květiny, skořápky mušlí, krásně barevné peří ptáků, časem ale také krásné formy (jako na člunech, šatech ap.), které nepřinášejí žádné potěšení, tj. zalíbení v požitku, až konečně na nejvyšší stupeň dospěvší civilizace z nich činí skoro nejdůležitější věc zjemnělé náklonnosti a počitky jsou pokládány jen do té míry za hodnotné, do jaké se dají obecně sdělit; přičemž pak, i když libost, kterou každý z takového předmětu má, je jen nepatrná a o sobě bez znatelného zájmu, přece jen idea její všeobecné sdělitelnosti zvyšuje její hodnotu téměř nekonečně.

Tento zájem, jenž je připojen krásnu prostřednictvím sklonu ke společnosti, tedy jenž je empirický, zde pro nás však nemá žádnou důležitost, kterou máme vidět jen v tom, co má vztah k soudu vkusu a priori, byť i jen nepřímo. Neboť kdyby se i v této formě měl objevit s tím spojený zájem, odhalil by vkus přechod naší posuzovací schopnosti od smyslového požitku k mravnímu pocitu; a nejen že bychom díky tomu byli více s to zaměstnávat vkus účelně, také prostřední článek řetězu lidských schopností a priori, na nichž musí veškeré zákonodárství záviset, by byl představen jako takový. Tolik se snad o empirickém zájmu o předměty vkusu a o sám vkus může říci, že se, jelikož vkus holduje sklonu, ať je sebezjemnělejší, tento zájem přece jen rád nechává slučovat také se všemi sklony a vášněmi, které ve společnosti dosahují své největší rozmanitosti a nejvyššího stupně, a že zájem o krásno, je-li založen

na empirickém zájmu, může poskytnout jen velice dvojsmyslný přechod od příjemného k dobrému. Máme však příčinu zkoumat, zda tento zájem nemůže být snad přece jen vkusem, je-li brán ve své čistotě, prosazován.

§ 42
O INTELEKTUÁLNÍM ZÁJMU O KRÁSNO

Stalo se v dobrém úmyslu, že ti, kteří chtěli všechny činnostii lidí, k nimž je žene přirozená vloha, zaměřit na poslední účel lidstva, totiž na morální dobro, považovali za znak dobrého morálního charakteru zájem o krásno vůbec. Nebylo jim však bez důvodu odporováno druhými, kteří se odvolávají na zkušenost, že virtuózové vkusu nejen častěji, nýbrž dokonce obvykle planě a sobecky oddáni zhoubným vášním, si snad ještě méně než jiní mohou činit nárok na přednost oddanosti mravním zásadám; a tak se zdá, že cit pro krásno není pouze (jak také skutečně je) specificky odlišen od morálního citu, nýbrž že také zájem, jejž s ním lze spojit, je těžko slučitelný s morálním zájmem, přičemž v žádném případě vnitřní afinitou.

Nyní sice rád připouštím, že zájem o *krásno v umění* (k tomu počítám i umělé užití přírodních krás k ozdobě, tedy k marnivosti) neposkytuje žádný důkaz o způsobu myšlení, příslušejícím morálnímu dobru, také ne o tom, jež má jen k němu sklon. Naproti tomu tvrdím, že mít *bezprostřední zájem* o krásu *přírody* (ne mít pouze vkus ji posuzovat) je vždy znak dobré duše; a že, když se stal zvykem, ukazuje alespoň naladění mysli příznivé morálnímu citu, spojuje-li se rád s *pozorováním přírody*. Musíme si ale dobře uvědomit, že zde vlastně mám na mysli krásné formy přírody, zatímco *půvaby*, které se tak hojně spojují také s oněmi formami, ještě kladu stranou, protože zájem o ně je sice také bezprostřední, ale přece jen empirický.

Ten, kdo sám (a bez úmyslu chtít své poznatky sdělovat druhým) pozoruje krásný tvar nějaké divoké květiny, ptáka, hmyzu atd., aby je obdivoval, miloval a chtěl, aby jich příroda nebyla zbavena, i když by tím utrpěl nějakou škodu, nemluvě již o nějakém užitku, který by mohl od toho očekávat, má bezprostřední a přitom intelektuální zájem o krásu přírody. Tj. líbí se mu produkt přírody nejen pokud jde o formu, ale i jeho jsoucno, aniž by na tom měl podíl nějaký smyslový půvab, nebo on s tím spojoval jakýkoliv účel.

Je přitom však pozoruhodné, že kdybychom takového milovníka krásna tajně oklamali a vsadili do země umělé květiny (které lze zhotovit tak, že jsou zcela podobné přírodním) nebo posadili na větve stromů dovedně vyřezávané ptáky, a on by poté podvod objevil, bezprostřední zájem, který o ně předtím měl, by okamžitě zmizel, a možná že by se na jeho místo dostavil jiný, totiž zájem marnivosti — vyzdobit si s nimi svůj pokoj kvůli hostům. Že onu krásu vytvořila příroda: tato myšlenka musí doprovázet nazírání a re-

flexi; a na této myšlence je založen bezprostřední zájem, který zde máme. Jinak zůstane buď pouhý soud vkusu, beze všeho zájmu, nebo soud spojený jen se zprostředkovaným, totiž ke společnosti se vztahujícím zájmem, který nedává žádný důkaz morálně dobrého způsobu myšlení.

Tato přednost přírodní krásy před uměleckou krásou — ačkoliv přírodní by uměleckou mohla být, pokud jde o formu, dokonce překonána, přesto jako jediná je s to vzbuzovat bezprostřední zájem — souhlasí s vysvětleným a důkladným způsobem myšlení všech lidí, kteří kultivovali svůj mravní cit. Jestliže člověk, který má dost vkusu, aby soudil o produktech krásného umění s největší správností a jemností, opustí rád pokoj, ve kterém lze najít ony krásy, které baví marnivost a nanejvýš společenské radosti, a obrátí se ke krásnu přírody, aby zde jaksi nalezl rozkoš pro svého ducha v myšlenkovém postupu, který nikdy úplně nemůže rozvinout: budeme na tuto jeho volbu pohlížet sami s úctou a budeme u něho předpokládat krásnou duši, na kterou si nemůže činit nárok žádný znalec umění a milovník kvůli zájmu, který o své předměty má. — V čem nyní spočívá rozdíl tak odlišného ocenění předmětů dvojího druhu, které by se o soudu pouhého vkusu sotva přely o přednost?

Máme schopnost pouze estetické soudnosti, soudit o formách bez pojmů a nalézat v jejich pouhém posouzení zalíbení, které zároveň děláme pravidlem pro každého, aniž se tento soud zakládá na nějakém zájmu a ani takový nevytváří. — Na druhé straně máme také schopnost intelektuální soudnosti, a priori určovat zalíbení pro pouhé formy praktických maxim (pokud se samy od sebe kvalifikují pro obecné zákonodárství), a toto zalíbení děláme zákonem pro každého, aniž se náš soud zakládá na nějakém zájmu, *ale přesto takový zájem vyvolává.* Libost či nelibost v prvém soudu se nazývá libost či nelibost vkusu, v druhém morálního citu.

Jelikož ale rozum také zajímá, že ideje (pro které v morálním citu způsobuje bezprostřední zájem) mají také objektivní realitu, tj. že příroda alespoň ukazuje stopu nebo dává pokyn, že obsahuje v sobě nějaký důvod předpokládat zákonité souznění jejích produktů s naším na některém zájmu nezávislým zalíbením (které a priori poznáváme jako zákon pro každého, aniž bychom jej mohli založit na důkazech): musí rozum mít zájem o každý projev přírody, který se podobá takovému souznění; tudíž mysl nemůže o kráse *přírody* přemýšlet, aniž by se přitom zároveň necítila zainteresována. Tento zájem je však podle příbuznosti morální, a ten, kdo má zájem o krásno přírody, může jej mít jen potud, pokud předtím již svůj zájem založil na mravním dobru. Koho tedy krása přírody zajímá bezprostředně, u toho máme příčinu domnívat se, že má alespoň vlohu pro dobré morální smýšlení.

Někdo snad řekne: že tento výklad estetických soudů podle příbuznosti s morálním citem vypadá příliš strojeně, než aby se dal pokládat za pravdivé vyložení šifrovaného písma, jímž k nám příroda ve svých krásných formách

obrazně promlouvá. Avšak za prvé není tento bezprostřední zájem o krásno přírody skutečně obecný, nýbrž vlastní jen těm, jejichž způsob myšlení je buď k dobru již vychován, nebo této výchově obzvláště přístupný; a pak analogie mezi čistým soudem vkusu, který umožňuje pociťovat nezávisle na nějakém zájmu zalíbení, a zároveň je představuje a priori jako příslušející lidstvu vůbec, a mezi morálním soudem, který činí právě totéž z pojmů, ale bez jasného, subtilního a záměrného přemýšlení, vede k pravidelnému bezprostřednímu zájmu o předmět soudu vkusu, tak jako o předmět morálního soudu; jenže první zájem je svobodný, druhý založený na objektivních zákonech. K tomu se přidruží ještě obdiv přírody, která se ve svých krásných produktech ukazuje jako umění, ne pouze náhodou, nýbrž jakoby úmyslně, podle zákonitého pořádku a jako účelnost bez účelu: protože nikde vně účel nenalézáme, přirozeně ho hledáme v nás samých, a sice v tom, co tvoří poslední účel našeho jsoucna, totiž v morálním určení (ale o této otázce po základu možnosti takové přírodní účelnosti bude řeč teprve v teleologii).

Že zalíbení v krásném umění není v čistém soudu vkusu spojeno s bezprostředním zájmem tak, jako zalíbení v krásné přírodě, je také lehce vysvětlitelné. Neboť krásné umění je buď takové napodobení krásné přírody, které jde až ke klamu, a pak má účinek jako (za ni považovaná) přírodní krása; nebo je uměním zjevně úmyslně zaměřeným na naše zalíbení: pak by se ale zalíbení v tomto produktu sice uskutečňovalo bezprostředně vkusem, ale nevzbuzoval by se jiný než zprostředkovaný zájem o příčinu, která je základem, totiž o umění, které může zajímat jen svým účelem, nikoliv samo o sobě. Snad někdo řekne, že tomu je také tak, když objekt přírody svou krásou zajímá jen potud, pokud je k ní přidružena morální idea. Ale bezprostředně zajímá ne toto, nýbrž povaha přírody sama o sobě, spočívající v tom, že je způsobilá k takovému přidružení, které jí tedy vnitřně přísluší.

Půvaby v krásné přírodě, které se vyskytují tak často jakoby splývající s krásnou formou, patří buď k modifikacím světla (v zbarvení), nebo zvuku (v tónech). Neboť to jsou jediné počitky, které dovolují ne pouze smyslový pocit, nýbrž také reflexi o formě těchto modifikací smyslů, a tak jako by v sobě obsahovaly řeč, kterou k nám příroda promlouvá a která se zdá mít vyšší smysl. Tak se zdá bílá barva lilie nalaďovat mysl k ideji nevinnosti a podle pořádku sedmi barev, od červené až k fialové, 1. k ideji vznešenosti, 2. smělosti, 3. přímosti, 4. přívětivosti, 5. skromnosti, 6. stálosti a 7. něžnosti. Zpěv ptáků ohlašuje veselost a spokojenost se svou existencí. Alespoň tak vykládáme přírodu, ať už je to její úmysl či ne. Ale tento zájem, který zde máme o krásu, naprosto vyžaduje, aby to byla krása přírody; a zcela mizí, jakmile poznáme, že jsme oklamáni a že je to jen umění, dokonce ani vkus pak na něm nemůže nalézt nic krásného nebo zrak něco půvabného. Co je básníky více velebeno než kouzelně krásný tlukot slavíka, v opuštěných křovinách, v tichém letním večeru, při mírném měsíčním svitu? Máme však příklady, že tam,

kde se takoví zpěváci nevyskytují, nějaký veselý hostitel oklamal své hosty, zastavivší se u něho pro požitek venkovského vzduchu, k jejich největší spokojenosti tím, že v křovinách schoval rozpustilého chlapíka, který tento zpěv (s rákosovou trubičkou v ústech) dovedl zcela podle přírody napodobit. Jakmile však poznáme, že to byl podvod, nikdo nevydrží dlouho naslouchat tomuto zpěvu, který byl předtím pokládán za tak půvabný; a tak je tomu s každým jiným zpěvavým ptákem. Musí to být příroda nebo to musí být námi za ni pokládáno, abychom mohli mít o krásno jako takové bezprostřední *zájem;* ještě více ale, když dokonce druhým smíme připisovat, že o to mají mít zájem, což se vskutku děje, tím že pokládáme za hrubé a neušlechtilé smýšlení těch, kteří nemají žádný *cit* pro krásu přírody (neboť tak nazýváme přístupnost zájmu o její nazírání), a při jídle nebo láhvi vína se daří požitku pouhých smyslových počitků.

§ 43
O UMĚNÍ VŮBEC[26]

1. *Umění* se odlišuje od *přírody* jako tvoření (facere) od činnosti nebo působení vůbec (agere), a produkt nebo důsledek umění jakožto dílo (opus) od produktu přírody jakožto účinku (affectus).

Přísně vzato bychom měli nazývat uměním jen vytváření ze svobody; tj. z libovůle, která vychází z rozumu. Neboť, ačkoliv produkt včel (pravidelně stavěné plástve) nazýváme uměleckým dílem, děje se to jen kvůli analogii s ním; jakmile si totiž uvědomíme, že svou práci nezakládají na žádné vlastní rozumové úvaze, řekneme hned, že je to produkt jejich přirozenosti (instinktu) a jako umění je to připisováno jen jejímu tvůrci.

Když při prohlídce bažiny, jak se to tu a tam stane, narazíme na kus osekaného dřeva, neřekneme, že je to produkt přírody, nýbrž umění; jeho vytvářející příčina si myslela nějaký účel, kterému tento kus dřeva vděčí za svou formu. Jinak vidíme umění snad také ve všem, co je uzpůsobeno tak, že představa toho musela v jeho příčině předcházet před jeho skutečností (jako dokonce u včel), aniž by však touto příčinou mohl být její účinek myšlen; nazveme-li však něco vůbec uměleckým dílem, abychom je odlišili od nějakého přírodního účinku, rozumíme tím vždy dílo člověka.

2. *Umění* jako dovednost člověka je odlišováno také od *vědy (tvořivá schopnost* od *vědění*), jakožto praktická od teoretické schopnosti, jakožto technika od teorie (jako zeměměřičství od geometrie). A tak tedy to, co *dovedeme*, jakmile jen *víme*, co má být uděláno, a tedy jakmile jen dostatečně známe požadovaný účinek, není nazýváno uměním. Jen to patří tou měrou k umění, co známe-li to třeba zcela dokonale, přesto proto ještě nedává ihned doved-

nost, abychom to udělali. Camper zcela přesně popisuje, jak by musela být uzpůsobena nejlepší bota, ale určitě nedovedl žádnou udělat.*

3. *Umění* je odlišováno také od *řemesla;* první se nazývá *svobodným*, druhé lze nazvat také *uměním pro výdělek*. Na první se díváme tak, jako by mohlo účelně sloužit (podařit se) jen jako hra, tj. jako zaměstnání, které je příjemné samo o sobě, na druhé tak, že může být uloženo jako práce, tj. zaměstnání, které je samo o sobě nepříjemné (obtížné), a jen svým účinkem (např. výdělkem) přitažlivé, tedy které může být uloženo nuceně. Zda v žebříčku cechů mají platit hodináři za umělce, zatímco kováři za řemeslníky, k tomu je zapotřebí jiného hlediska posuzování než toho, kterého používáme zde, totiž proporce talentů, která musí být základem té či oné z těchto činností. Zda je možno mezi tzv. sedmi svobodnými uměními snad některá počítat k vědám, některá srovnávat s řemesly, o tom zde nechci hovořit. Že však je ve všech svobodných uměních zapotřebí přesto něčeho nuceného, nebo, jak se tomu říká, nějakého mechanismu, bez něhož by duch, který musí být v umění svobodný a sám oživuje dílo, neměl vůbec žádné tělo a zcela by se vypařil, není nevhodné připomenout (např. v básnictví jazyková správnost i bohatství jazyka, stejně jako prozódie a časomíra), protože někteří novější vychovatelé se domnívají, že podporují svobodné umění nejlépe tak, když mu vezmou veškerou nucenost a přemění je z práce v pouhou hru.

§ 44
O KRÁSNÉM UMĚNÍ

Neexistuje ani věda o krásnu, nýbrž jen kritika, ani krásná věda, nýbrž jen krásné umění. Neboť co se týče prvé vědy, mělo by v ní být zjišťováno vědecky, tj. prostřednictvím důkazů, zda má být něco pokládáno za krásné nebo ne; soud o kráse by tedy, kdyby náležel do vědy, nebyl soudem vkusu. Pokud jde o druhou vědu, věda, která jako taková má být krásná, je nesmysl. Neboť kdybychom se v ní jako vědě ptali po důvodech a důkazech, byli bychom obdařeni elegantními výroky (bonmoty). — Co dalo podnět k obvyklému výrazu *krásné vědy*, není bezpochyby nic jiného než to, že bylo zcela správně postřehnuto, že ke krásnému umění v jeho úplné dokonalosti je zapotřebí mnohé vědy, jako např. znalost starých jazyků, sečtělost v autorech, kteří platí za klasiky, historie, znalost starověkých památek atd., a proto byly tyto historické vědy, protože tvoří nutnou přípravu a základ pro krásné umění, zčásti také proto, že v tom byla také pojata znalost produktů krásného umění (řečnictví a básnictví), záměnou slov nazvány krásnými vědami.

* V mém kraji říká prostý muž, když mu předložíme třeba takovou úlohu jako Kolumbovo vejce: *to není žádný kumšt, je to pouze věda:* tj. jestliže to známe, *dovedeme* to, a totéž říká o všech předstíraných uměních kejklířů. Naproti tomu umění provazolezce vůbec neodmítne nazývat kumštem.

Jestliže umění, přiměřené *poznání* nějakého možného předmětu, vykonává, jen aby jej skutečně vytvořilo, k tomu potřebné činnosti, pak je *mechanické*. Má-li však jako bezprostřední úmysl pocit libosti, nazývá se *estetické* umění. Toto estetické umění je buď *příjemné*, nebo *krásné*. První je tehdy, je-li jeho účelem: aby libost doprovázela představy jako pouhé *počitky*, druhé, aby je doprovázela jako *druhy poznatků*.

Příjemná umění jsou ta, jejichž účel je zaměřen pouze k požitku, jímž jsou všechny ty půvaby, které mohou společnost potěšit u tabule: jako zábavně vyprávět, zapojit společnost do otevřeného a živého hovoru, naladit žertem a smíchem společnost do jistého tónu, kdy, jak se říká, se toho může hodně u stolu nažvanit, a nikdo za to, co mluví, nechce být zodpovědný, protože jde jen o okamžitou zábavu a nikoli o trvalou látku k přemýšlení nebo opakování. (Sem pak patří také způsob, jak je k požitku vybaven stůl, nebo dokonce při velkých hostinách hudba při tabuli, podivná věc, která má jen jako příjemný šum povzbudit náladu mysli k veselosti, a aniž někdo v nejmenším dbá o její kompozici, podporuje volný rozhovor jednoho souseda s druhým). Sem patří dále všechny hry, které nemají jiný záměr, než nechat nepozorovaně uplývat čas.

Krásné umění naproti tomu je způsob představy, který je účelný sám o sobě, a ačkoli bez účelu, přesto podporuje kulturu duševních sil kvůli společenskému sdělování.

Obecná sdělitelnost libosti má již ve svém pojmu, že libost nemusí být libost požitku z pouhého počitku, nýbrž z reflexe; a tak je estetické umění, jako krásné umění, takové, které má jako míru reflektující soudnost a ne smyslový počitek.

§ 45

KRÁSNÉ UMĚNÍ JE UMĚNÍ, POKUD SE ZÁROVEŇ ZDÁ BÝT PŘÍRODOU

U produktu krásného umění si musíme být vědomi, že je to umění a ne příroda; ale přece se musí zdát účelnost v jeho formě tak svobodná od jakékoli nucenosti libovolných pravidel, jako by to byl produkt pouhé přírody. Na tomto pocitu svobody ve hře našich poznávacích schopností, která však zároveň musí být účelná, spočívá ta libost, která je sama všeobecně sdělitelná, aniž se zakládá na pojmech. Příroda byla krásná, pokud zároveň vypadala jako umění, a umění může být nazváno krásným jen tehdy, když jsme si vědomi, že je uměním, a přece pro nás vypadá jako příroda.

Neboť můžeme obecně říci, ať se to týká krásy přírody nebo umění: *krásné je to, co se líbí v pouhém posouzení* (ne ve smyslovém počitku, ani prostřednictvím pojmu). Nyní má umění vždy určitý úmysl něco vytvořit. Kdyby to

však bylo pouhým počitkem (něco pouze subjektivního), který by měl být provázen libostí, líbil by se tento produkt, v posouzení, jen prostřednictvím smyslového pocitu. Kdyby byl úmysl zaměřen na vytvoření určitého objektu, pak by, kdyby mělo být dosaženo uměním, se objekt líbil jen prostřednictvím pojmů. V obou případech ale by se umění líbilo ne *v pouhém posouzení*, tj. ne jako krásné, nýbrž mechanické umění.

Účelnost v produktu krásného umění se tedy, i když je úmyslná, nesmí přece jevit jako úmyslná; tj. krásné umění musí být *nahlíženo* jako příroda, třebaže si jí jsme jako umění vědomi. Jako příroda se ale jeví produkt umění tím, že sice nalézáme veškerou *přesnost* ve shodě s pravidly, pouze podle nichž se může produkt stát tím, čím má být; ale bez *úzkostlivé pečlivosti*, aniž by byla zjevná školní forma, tj. aniž by ukázal stopu, že se pravidla umělci vznášela před očima a spoutala jeho duševní síly.

§ 46
KRÁSNÉ UMĚNÍ JE UMĚNÍ GÉNIA

Génius je talent (přírodní dar), který dává umění pravidlo. Poněvadž talent jakožto vrozená produktivní schopnost umělce sám patří k přírodě, mohli bychom se vyjádřit také tak: *génius* je vrozená duševní vloha (ingenium), *kterou* dává příroda umění pravidlo.

Jak je to s touto definicí a zda je pouze libovolná nebo přiměřená pojmu, který jsme zvyklí spojovat se slovem *génius*, nebo ne (to má být vysvětleno v následujícím §): lze přesto již předem dokázat, že podle zde přijatého významu onoho slova musí být krásné umění nahlíženo nutně jako umění *génia*.

Neboť každé umění předpokládá pravidla, jejichž zavedením si lze teprve představit možnost produktu, má-li být nazýván uměleckým. Pojem krásného umění však nedovoluje, aby soud o kráse jeho produktu byl odvozen z nějakého pravidla, které má jako motiv *pojem*, a tak za základ klade takový pojem, který udává, jak je produkt možný. Krásné umění si tedy nemůže samo pro sebe vymyslet pravidlo, podle něhož má vytvořit svůj produkt. Jelikož nicméně nyní bez předcházejícího pravidla se produkt nemůže nazývat uměním, musí příroda v subjektu (a naladěním jeho schopností) dávat umění pravidlo, tj. krásné umění je možné jen jako produkt génia.

Z toho je patrno, že génius, je 1) *talent* vytvářet to, čemu se nedá dát žádné určité pravidlo, nikoli vloha dovednosti k tomu, co může být podle nějakého pravidla naučeno; tedy že *originalita* musí být jeho první vlastností. 2) Že, poněvadž může existovat také originální nesmysl, jeho produkty musí být zároveň vzory, tj. musí být *exemplární*, tedy samy nevzniklé napodobením; jiným však k němu musí sloužit, tj. za měřítko nebo pravidlo posuzování. 3) Že to, jak vytváří svůj produkt, nedovede sám popsat nebo vědecky vy-

světlit, nýbrž že dává pravidlo jako *příroda*; a proto původce nějakého produktu, za který vděčí svému géniu, sám neví, jak se v něm příslušné ideje objeví, a rovněž nemá v moci vymýšlet si je libovolně nebo plánovitě a jiným je sdělovat v takových předpisech, které je uvedou do stavu, v němž lze vytvářet produkty stejné úrovně. (Proto je také pravděpodobně slovo génius odvozeno od latinského *genius*, zvláštního chránícího a vedoucího ducha, jenž byl člověku dán při narození a od jehož vnuknutí pocházejí ony originální ideje.) 4) Že příroda prostřednictvím génia nepředpisuje pravidlo vědě, ale umění, a to jen pokud má být umění krásným uměním.

§ 47
OBJASNĚNÍ A POTVRZENÍ VÝŠE UVEDENÉHO VYSVĚTLENÍ GÉNIA

Všichni jsou zajedno v tom, že génia je třeba postavit do úplného protikladu k *duchu napodobování*. Protože učení není nic jiného než napodobování, nemůže přece ani největší způsobilost, učenlivost (kapacita), jakožto učenlivost, platit za génia. Jestliže však také sami myslíme nebo básníme, a nepojímáme pouze to, co již myslili jiní, ba dokonce vynalezneme-li něco pro umění a vědu, není ani to přece ještě pravý důvod, abychom nazvali takovou (často velkou) *hlavu géniem* (na rozdíl od toho, komu se, protože nikdy nedokáže nic víc než se pouze učit a napodobovat, říká *papoušek*): protože to by *mohlo* být také naučeno, tedy leží přece na přirozené cestě bádání a přemýšlení podle pravidel, a není specificky odlišeno od toho, co může být získáno pílí prostřednictvím napodobování. Tak se lze všemu, co přednesl *Newton* ve svém nesmrtelném díle principů přírodní filosofie, jakkoli velká hlava k vynalezení něčeho takového byla zapotřebí, docela dobře naučit, ale nelze se naučit duchaplně básnit, i kdyby byly všechny předpisy pro básnictví sebezevrubnější a jeho vzory sebeznamenitější.

Příčinou je, že Newton by všechny své kroky, které musel učinit od prvních elementů geometrie až k svým velkým a hlubokým *vynálezům*, mohl nejen sám sobě, nýbrž každému druhému zcela názorně předvést a určit k napodobení, avšak žádný *Homér* nebo *Wieland* nedovede ukázat, jak jeho ideje, plné fantazie a zároveň plné myšlenek, v jeho hlavě vznikají a se shromažďují, protože to sám neví a nemůže to proto naučit nikoho jiného. Ve vědecké oblasti je tedy největší vynálezce odlišen od nejusilovněji pracujícího napodobovatele a učně jen stupněm, naopak od toho, kterého příroda nadala pro krásné umění, je odlišen specificky. Avšak není v tom žádné snižování oněch velkých mužů, kterým lidský rod tolik vděčí, vůči oblíbencům přírody vzhledem k jejich talentu pro krásné umění. Právě v tom, že talent oněch je uzpůsoben pro stále postupující větší dokonalost poznatků a všeho užitku, který je na nich závislý, a rovněž pro poučení druhých v těchže poznatcích,

spočívá jejich velká přednost před těmi, jimž přísluší čest být nazýván géniem, protože těmto se umění někdy odmlčí, tím že je mu postavena hranice, přes niž nemůže jít dále, a která je pravděpodobně také už dávno dosažena a nemůže být rozšířena; a nadto se taková dovednost nedá také sdělit, nýbrž musí být každému přidělena bezprostředně rukou přírody, tedy s ním umírá, dokud příroda opětně jednou takto nenadá někoho jiného, kdo nepotřebuje nic jiného než příklad, aby nechal talent, jehož je si vědom, podobným způsobem působit.

Protože musí přírodní dar dávat umění (jakožto krásnému umění) pravidlo, jakého druhu je toto pravidlo? Nemůže sloužit jako předpis, i kdyby byl načrtnut v jakékoli formuli, neboť jinak by byl soud o krásnu určitelný pojmy; nýbrž pravidlo musí být abstrahováno z činu, tj. z produktu, na němž druzí mohou zkoušet svůj vlastní talent, aby jim produkt sloužil jako vzor, ne pro *padělání*, nýbrž pro *napodobení*. Jak je to možné, lze těžko vysvětlit. Ideje umělce vzbuzují podobné ideje u jeho učně, jestliže ho příroda obdařila podobnou proporcí duševních sil. Vzory krásného umění jsou tedy jediným vůdčím prostředkem k převedení těchto idejí na potomstvo; což by se nemohlo stát pouhými popisy (především ne v oboru slovesných umění); a i v těchto se mohou stát klasickými jen staré, mrtvé jazyky, teď udržované už jen ve vědě.

Ačkoli mechanické a krásné umění, prvé jako pouhé umění píle a naučení, druhé jako umění génia, jsou od sebe velmi odlišena, přece jen neexistuje žádné krásné umění, v němž by nebylo něco mechanického, co může být zachyceno v pravidlech a podle nich, a v němž by tedy něco takového jako *vyškolenost* netvořilo podstatnou podmínku umění. Neboť něco musí být myšleno zároveň jako účel, jinak by nebylo možné připsat její produkt vůbec žádnému umění; byl by to pouhý produkt náhody. Aby byl však realizován účel, k tomu jsou zapotřebí určitá pravidla, která nelze prominout. Jelikož originalita talentu tvoří (ale nikoli jedinou) podstatnou část charakteru génia, myslí si mělké hlavy, že nemohou ukázat lépe, že jsou vzkvétajícími génii, než když ustoupí od vší školské nucenosti všech pravidel a věří, že lze defilovat lépe na jankovitém koni než na cvičeném. Génius může přinést jen bohatou *látku* pro produkty krásného umění, její zpracování a *forma* vyžaduje školou vzdělaný talent, aby z ní mohl učinit takové užití, které může obstát před soudností. Jestliže ale někdo dokonce ve věcech nejpečlivějšího rozumového zkoumání mluví a rozhoduje jako génius, pak je to úplně směšné; nevíme jen, zda se máme smát více kejklíři, který kolem sebe rozšiřuje tolik mlhy, že nelze nic jasně posoudit, ale o to víc si dokreslit, nebo publiku, které si prostomyslně namlouvá, že jeho neschopnost jasně poznat a pochopit mistrovské dílo pochází z toho, že je zasypáváno novými pravdami v celých masách, zatímco se mu detail (vytvořený odměřenými vysvětleními a školským zkoušením zásad) zdá být jen břídilstvím.

§ 48
O POMĚRU GÉNIA KE VKUSU

K *posouzení* krásných předmětů jako takových je zapotřebí *vkusu*, ke krásnému umění samému ale, tj. k *vytvoření* takových předmětů, je zapotřebí *génia*.

Je-li génius nahlížen jako talent pro krásné umění (což s sebou přináší zvláštní význam toho slova) a chceme-li ho z tohoto hlediska rozčlenit na schopnosti, které se musí spojit, aby vytvořily takový talent, pak je nutné předtím přesně určit rozdíl mezi přírodní krásou, jejíž posouzení vyžaduje jen vkus, a uměleckou krásou, jejíž možnost (na což musí být při posuzování takového předmětu také brán zřetel) vyžaduje génia.

Přírodní krása je *krásná věc*, umělecká krása je *krásná představa* o nějaké věci.

Abych posoudil přírodní krásu jako takovou, nepotřebuji předtím mít pojem o tom, jakou věcí má předmět být; tj. nemusím znát materiální účelnost (účel), nýbrž pouhá forma bez znalosti účelu se líbí v posouzení sama o sobě. Je-li však předmět dán jako produkt umění a jako takový má být prohlášen za krásný, pak musí, protože umění vždy předpokládá nějaký účel v příčině (a její kauzalitě), být nejprve položen za základ pojem o tom, čím ta věc má být; a jelikož souhlas rozmanitosti, která je ve věci, s jejím vnitřním určením jakožto účelem, je dokonalost té věci, bude muset být při posuzování umělecké krásy přihlédnuto zároveň k dokonalosti věci, na což se při posuzování přírodní krásy (jako takové) vůbec neptáme. — Při posuzování především živých předmětů přírody, např. člověka nebo koně, je obvykle brána v potaz také objektivní účelnost, když chceme soudit o jejich kráse, ale pak také již nejde o čistě—estetický soud, tj. pouhý soud vkusu. Příroda již není posuzována tak, jak se jeví jako umění, nýbrž pokud *je* skutečně (třebaže nadlidské) umění; a teleologický soud slouží estetickému jako základ a podmínka, na něž musí brát tento soud ohled. V takovém případě také nemyslíme, řekne-li se např.: „To je krásná žena", vskutku nic jiného než: příroda představuje v její podobě účely ženské postavy jako krásné; neboť se musíme ještě kromě na pouhou formu dívat na nějaký pojem, aby byl předmět takovým způsobem myšlen logicky podmíněným estetickým soudem.

Krásné umění ukazuje právě svou znamenitost v tom, že věci, které by byly v přírodě ošklivé nebo nelibé, popisuje krásně. Fúrie, nemoci, škody způsobené válkou ap. mohou (jakožto škodlivosti) být velice krásně popsány, ba dokonce znázorněny na obraze; jen jeden druh ošklivosti nemůže být znázorněn v souladu s přírodou, aniž by nezničil veškeré estetické zalíbení, tedy uměleckou krásu; totiž ta, která vzbuzuje *odpor*. Protože je předmět představován v tomto zvláštním, na samé obrazotvornosti spočívajícím počitku, jako by se vnucoval pro požitek, proti čemuž *se vší mocí bráníme*, není už umělá představa

předmětu odlišena od přírody tohoto předmětu ani v našem počitku, a proto nemůže být ona představa považována za krásnou. Také sochařské umění, protože v jeho produktech je umění s přírodou skoro zaměňováno, vyloučilo bezprostřední znázornění ošklivých předmětů ze svých výtvorů, a proto si dovoluje představovat např. smrt (v krásném géniovi), válečnou odvahu (v Martovi) alegorií nebo atributy, které vypadají líbivě, tedy jen nepřímo prostřednictvím výkladu rozumu a ne pro pouhou estetickou soudnost.

Tolik o krásné představě nějakého předmětu, která je vlastně jen formou znázornění nějakého pojmu, skrze niž je tento pojem všeobecně sdělován. — Dávat ale tuto formu produktu krásného umění, k tomu je zapotřebí pouze vkusu, na němž umělec, poté co ho mnohými příklady umění a přírody procvičil a opravil, zakládá své dílo, a po mnohých, často namáhavých pokusech nalezne tu formu, která ho uspokojuje; proto tato forma není nějakou věcí vnuknutí nebo svobodného rozkvětu duševních sil, nýbrž pomalého a velice trýznivého poopravování, aby se stala přiměřenou myšlenkám, a přece jen ne nepříznivou svobodě ve hře oněch duševních sil.

Vkus však je pouze posuzovací, nikoli produktivní schopnost; a co je mu přiměřené, není proto právě dílem krásného umění: může to být produkt náležející k užitečnému a mechanickému umění nebo dokonce produkt náležející k vědě podle určitých pravidel, která se lze naučit a která musí být přesně sledována. Ale líbivá forma, kterou mu dáváme, je jen prostředek sdělení a jakoby manýra přednesu, vzhledem k tomuto prostředku zůstáváme ještě do jisté míry svobodní, i když je přece jen vázán na určitý účel. Tak vyžadujeme, aby příbory nebo také morální pojednání, dokonce kázání, u sebe měly tuto formu krásného umění, aniž by byla nápadně *hledaná*; přesto je proto nenazveme díly krásného umění. K dílům krásného umění však počítáme báseň, hudbu, obrazárnu ap., a zde lze v díle, které má být krásným uměním, často vnímat génia bez vkusu, v jiném díle vkus bez génia.

§ 49
O SCHOPNOSTECH MYSLI, KTERÉ TVOŘÍ GÉNIA

Říká se o jistých produktech, od nichž se očekává, že by měly, alespoň zčásti, náležet ke krásnému umění, že jsou bez *ducha*, ačkoli, co se týče vkusu, jim nelze nic upřít. Báseň může být velmi milá a elegantní, ale je bez ducha. Povídka je přesná a uspořádaná, ale bez ducha. Slavnostní řeč je důkladná a zároveň plná okras, ale bez ducha. Mnohá konverzace není nezábavná, ale přesto bez ducha; i o ženě se říká, že je hezká, hovorná a slušná, ale bez ducha. Copak to je, co zde rozumíme duchem?

Duch v estetickém významu znamená oživující princip v mysli. To ale, čím tento princip duši oživuje, látka, kterou k tomu používá, je to, co uvádí

duševní síly účelně do pohybu, tj. do takové hry, která se udržuje sama sebou a zvětšuje k tomu i síly.

Nyní tvrdím, že tento princip není nic jiného než schopnost znázornění *estetických idejí*; estetickou ideou ale rozumím tu představu obrazotvornosti, která dává podnět k četným úvahám, aniž jí může být adekvátní nějaká určitá myšlenka, tj. *pojem*, kterou tudíž žádný jazyk úplně nepostihne a nemůže učinit srozumitelnou. — Je lehce vidět, že je protikladem (pendantem) *rozumové ideje*, která je naopak pojmem, kterému nemůže být adekvátní žádný *názor* (představa obrazotvornosti).

Obrazotvornost (jakožto produktivní poznávací schopnost) je totiž velice mocná ve tvoření jakoby druhé přírody z látky, kterou jí dává skutečná příroda. Obíráme se jí tam, kde nám zkušenost připadá příliš všední; také tuto zkušenost proto přetváříme: sice pořád ještě podle analogických zákonů, ale přece také podle principů, které leží výše v rozumu (a které jsou pro nás stejně přirozené jako ty, podle nichž rozvažování chápe empirickou přírodu); přičemž cítíme naši nezávislost na zákonu asociace (který přísluší empirickému užití oné schopnosti), takže nám podle něho může být přírodou sice poskytována látka, tato látka však námi může být zpracovávána k něčemu zcela jinému, totiž k tomu, co převyšuje přírodu.

Takové představy obrazotvornosti můžeme nazvat *idejemi*; jednak proto, že alespoň usilují o něco, co leží za hranicí zkušenosti, a tak se snaží přiblížit se znázornění rozumových pojmů (intelektuálních idejí), což jim dává zdání objektivní reality; na druhé straně, a to hlavně, protože jim jakožto vnitřním názorům nemůže být zcela adekvátní žádný pojem. Básník se odvažuje znázorňovat rozumové ideje neviditelných bytostí, říši blažených, peklo, věčnost, stvoření ap., nebo také to, co sice má příklady ve zkušenosti, např. smrt, závist a všechny neřesti, rovněž lásku, slávu ap., ale co překračuje hranice zkušenosti, smyslově představit prostřednictvím obrazotvornosti, která se snaží následovat rozumovou předehru v dosažení nejvyššího, v úplnosti, pro kterou v přírodě příklad nenalezneme; a je to vlastně básnictví, ve kterém se může schopnost estetických idejí ukázat v celé své míře. Tato schopnost ale, nahlížena sama o sobě, je vlastně jen talent (obrazotvornosti).

Jestliže nyní nějakému pojmu podřizujeme představu obrazotvornosti, která patří k jeho znázornění, ale pro sebe samotnou dává podnět k tolikerému myšlení, že se v určitém pojmu nikdy nedá shromáždit, tedy esteticky rozšiřuje pojem sám neomezeným způsobem; pak je při tom obrazotvornost tvořivá a uvádí do pohybu schopnost intelektuálních idejí (rozum), myslet totiž při podnětu nějaké představy více (což sice k pojmu předmětu patří), než v ní může být pochopeno a učiněno zřetelným.

Ty formy, které samy netvoří znázornění daného pojmu, nýbrž jen, jako vedlejší představy obrazotvornosti, vyjadřují s ním spojené následky a jeho příbuznost s jinými pojmy, nazýváme *atributy* (estetickými) předmětu, jehož

pojem, jakožto idea rozumu, nemůže být adekvátně znázorněn. Tak je orel Jupiterův, s bleskem v drápech, atributem mocného krále nebes a páv atributem nádherné královny nebes. Nepředstavují, tak jak je tomu u *logických atributů*, to, co je obsaženo v našich pojmech o vznešenosti a majestátu stvoření, nýbrž něco jiného, co dává podnět obrazotvornosti, aby se rozprostřela nad množstvím příbuzných představ, které ponechávají k myšlení více, než lze vyjádřit pojmem určeným slovy; a dávají *estetickou ideu*, která slouží oné rozumové ideji namísto logického znázornění, vlastně ale aby oživila mysl, tím že jí otevírá výhled na nedohledné pole příbuzných představ. Krásné umění to nečiní jen v malířství nebo sochařství (kde se obvykle názvu atributu užívá), nýbrž básnictví a řečnictví berou ducha, který oživuje jejich díla, také pouze z estetických atributů předmětů, které jdou spolu s logickými, a dávají obrazotvornosti popud myslet přitom více, i když nerozvinutým způsobem, než se dá vyjádřit v nějakém pojmu, tedy v určitém jazykovém výrazu. — Kvůli stručnosti se musím omezit jen na několik málo příkladů.

Jestliže se velký král v jedné své básni vyjádří takto: „Odejděme ze života bez reptání a bez lítosti, a zanechme ještě i pak svět zahrnut dobrodiním. Tak rozšiřuje slunce, poté co dokončilo svůj denní běh, ještě mírné světlo po nebi, a poslední paprsky, které vysílá do vzduchu, jsou jeho posledním vydechnutím pro blaho světa," oživuje svou rozumovou ideu světoobčanského smýšlení ještě na konci života atributem, který obrazotvornost (ve vzpomínce na všechny příjemné věci dokončeného krásného letního dne, které jasný večer vyvolává v naší mysli) přidružuje oné představě a který vzbuzuje množství citů a vedlejších představ, pro něž nenalézáme výraz. Na druhé straně může dokonce i intelektuální pojem sloužit jako atribut představy smyslů, a tak oživit tuto smyslovou představu ideou nadsmyslna; ale jen, užije-li se k tomu estetično, které subjektivně přísluší k vědomí nadsmyslna. Tak například říká jistý básník v popisu krásného rána: „Slunce vyšlo, jako vzchází mír ze ctnosti." Vědomí ctnosti, i když zaujmeme místo ctnostného jen v myšlenkách, rozšiřuje v mysli množství vznešených a uklidňujících pocitů, a neohraničený výhled do radostné budoucnosti, který zcela nedosáhne žádný výraz, který je přiměřený určitému pojmu.*

Jedním slovem, estetická idea je danému pojmu přidružená představa obrazotvornosti, která je spojena ve svém svobodném užití s takovou rozmanitostí částečných představ, že pro ni nemůže být nalezen žádný výraz, který označuje určitý pojem, která tedy dovoluje přimýšlet k pojmu mnoho nepojmenovatelného, jehož pocit oživuje poznávací schopnost, a s jazykem, jako pouhou literou, spojuje ducha.

* Nebylo řečeno snad nic vznešenějšího nebo vznešeněji vyjádřena myšlenka, než v onom nápisu nad chrámem Isidy *(matky přírody)*: „Jsem vše, co je, co bylo a co bude, a můj závoj neodkryl žádný smrtelník." *Segner* použil této ideje jako smysluplné viněty, předeslané jeho přírodní nauce, aby svého učně, kterého chtěl zavést do tohoto chrámu, předtím naplnil posvátnou hrůzou, která měla naladit mysl k slavnostní pozornosti.

Duševní síly tedy, jejichž sjednocení (v jistém poměru) tvoří *génia*, jsou obrazotvornost a rozvažování. Jen v užití obrazotvornosti k poznání je obrazotvornost podřízena nátlaku rozvažování a omezení, které vyplývá z přiměřenosti jeho pojmu; v estetickém ohledu ale je obrazotvornost volná, aby poskytla mimo onen soulad s pojmem, přestože nezáměrně, ještě bohatou nerozvitou látku pro rozvažování, na niž rozvažování ve svém pojmu nebralo ohled, ale kterou užívá, ne jen objektivně k poznání, ale subjektivně k oživení poznávacích sil, nepřímo tedy přece jen také k poznání: jen proto spočívá génius vlastně ve šťastném poměru, který nedokáže žádná věda naučit a který se nenaučí žádná píle, v nalezení idejí k danému pojmu, a na druhé straně k těmto idejím nalézt *výraz*, kterým může být tím způsobené subjektivní naladění mysli, jako doprovod pojmu, sděleno druhým. Takový talent je vlastně ten, který nazýváme duchem; neboť vyjádřit a učinit obecně sdělitelným to, co je ve stavu mysli nadsmyslové, ať už je výraz jazykem, nebo malířstvím, nebo plastikou: to vyžaduje schopnosti pojmout rychle míjející hru obrazotvorností a sjednotit ji v jeden pojem (který je právě proto originální a otevírá zároveň nové pravidlo, jež nebylo možné vyvodit z žádných předchozích principů nebo příkladů), který je sdělitelný bez nátlaku pravidel.

Když se po těchto zkoumáních podíváme zpět na výše dané vysvětlení toho, co nazýváme *géniem*, zjišťujeme: *za prvé* že je talentem k umění, ne k vědě, ve které předcházejí jasně poznaná pravidla, a ta musí určovat postup v ní; *za druhé* že, jakožto umělecký talent, předpokládá určitý pojem o produktu jako účel, tedy rozvažování, ale také (ačkoli neurčitou) představu látky, tj. názoru, pro znázornění tohoto pojmu, tedy vztah obrazotvornosti k rozvažování; a *za třetí* že se ukazuje ne jen v provedení předem daného účelu v znázornění určitého *pojmu*, ale spíše v přednesu, nebo ve výrazu *estetických idejí*, které k onomu úmyslu obsahují bohatou látku, tudíž že představuje obrazotvornost v jejím osvobození od veškerého návodu pravidel, přesto jako účelnou pro znázornění daného pojmu; že konečně *za čtvrté* nehledaná, neúmyslná subjektivní účelnost ve svobodném souladu obrazotvornosti se zákonností rozvažování předpokládá takovou proporci a naladění těchto schopností, jichž nedosáhne žádné sledování pravidel, ať už vědy nebo mechanického napodobování, nýbrž které může vyvolat jen přirozenost subjektu.

Po těchto předpokladech je génius: příkladná originalita přirozenosti subjektu ve *svobodném* užití jeho poznávacích schopností. Takovým způsobem je produkt génia (podle toho, co je v něm třeba připsat géniu, nikoli možnému naučení nebo škole) příkladem nikoli napodobení (neboť přitom by se to, co je na něm génius a co tvoří ducha díla, ztratilo), nýbrž příkladem sledování pro druhého génia, který jím je probouzen k pocitu své vlastní originality

a k tomu, aby v umění vykonával nezávislost na nátlaku pravidel tak, že umění tím dostává samo nové pravidlo, jímž se talent ukáže jako příkladný. Protože ale je génius miláček přírody, jehož lze nahlížet jen jako řídký zjev: pak jeho příklad vytváří pro druhé dobré hlavy školu, tj. metodické poučení podle pravidel, pokud je bylo možné z oněch duchovních produktů a jejich zvláštností vyvodit; a pro tyto hlavy je krásné umění takové napodobení, kterému dala příroda pravidlo prostřednictvím génia.

Avšak z tohoto napodobování se stane opičení, dělá-li žák všechno stejně, i s tím, co musel génius pouze připustit jako znetvoření, protože je nemohl dost dobře vypustit, aniž by tím neoslabil ideu. Tato odvaha je pouze u génia zásluhou; a jistá *smělost* ve výrazu a vůbec některé odchylky od obecného pravidla mu dobře sluší, nejsou však v žádném případě hodné napodobení, nýbrž zůstávají samy o sobě vždy chybami, které musíme hledět odstranit, pro které je ale génius privilegován, protože by to, co je nenapodobitelné v jeho duchovním elánu, bázlivou opatrností utrpělo. *Manýrování* je zvláštní druh opičení, totiž po pouhé *zvláštnosti* (originalitě) vůbec, jen aby se manýrista od napodobovatelů, jak daleko jen to bude možné, vzdálil, aniž však má talent být přitom zároveň *příkladný*. — Existují sice vůbec dva způsoby (modus) sestavování vlastních myšlenek přednesu, z nichž jeden se nazývá *manýra* (modus aestheticus), druhý *metoda* (modus logieus), které se liší v tom: že prvý nemá jiné měřítko než *cit* jednoty znázornění, druhý v tom ale sleduje určité *principy*; pro krásné umění tedy platí jen první. Avšak *manýrovaným* se nazývá produkt umění jen tehdy, když přednes jeho ideje je v něm tvořen jen jako *zaměřený* na zvláštnost a ne jako přiměřený ideji. To, co je honosné (preciózní), šroubované, afektované, aby se jen odlišilo od obyčejného (ale bez ducha), je podobné chování toho, o němž se říká, že se rád poslouchá, nebo kdo chodí a stojí, jako by byl na jevišti, aby se lidé na něj dívali, což vždy prozrazuje duševní nulu.

§ 50

O SPOJENÍ VKUSU S GÉNIEM V PRODUKTECH KRÁSNÉHO UMĚNÍ

Jestliže se tážeme, na čem ve věcech krásného umění záleží víc, zda na tom, že se v nich ukazuje génius, nebo že se ukazuje vkus, je to totéž, jako bychom se tázali, zda v nich záleží více na obrazotvornosti nebo na soudnosti. Jelikož nyní umění vzhledem ke géniovi zaslouží být nazýváno spíše *duchaplným*, vzhledem ke vkusu ale jen *krásným* uměním: pak je vkus přinejmenším jeho nevyhnutelná podmínka (conditio sine qua non), to nejdůležitější, na co máme při posuzování umění jako krásného umění hledět. Ke kráse není tak nutně zapotřebí být bohatý a originální v idejích, jako spíše přiměřenosti svobodné obrazotvornosti k zákonitosti rozvažování. Neboť veškeré bohatství

obrazotvornosti nevytváří v její svobodě, prosté zákona, nic než nesmysl; soudnost je ale schopnost přizpůsobit obrazotvornost rozvažování.

Vkus je, tak jako soudnost vůbec, disciplína (nebo vychování) génia, která mu velmi přistřihává křídla a činí ho slušným a uhlazeným; zároveň mu však dává vedení, kam a jak daleko až může jít, aby zůstal účelný; a tím, že vnáší do mnohosti myšlenek jasnost a pořádek, činí ideje udržitelnými, činí je schopnými trvalého a zároveň také všeobecného souhlasu, schopnými sledování jiných idejí a stále postupující kultury. Když tedy ve sporu obou vlastností má být na nějakém produktu něco obětováno, muselo by se to stát spíše na straně génia; a soudnost, která se vyjadřuje ve věcech krásného umění z vlastních principů, dovolí poškodit spíše svobodu a bohatství obrazotvornosti než rozvažování.

Ke krásnému umění by tedy bylo zapotřebí *obrazotvornosti*, *rozvažování*, *ducha* a *vkusu*.*

§ 51
O ROZDĚLENÍ KRÁSNÝCH UMĚNÍ

Krásou lze vůbec nazvat (ať je přírodní nebo uměleckou krásou) *vyjádření* estetických idejí: jenom že v krásném umění musí tato idea dostat podnět prostřednictvím pojmu o objektu, v krásné přírodě je dostačující ale pro vznik a sdělení ideje, jejímž *výrazem* je onen objekt, pouhá reflexe o daném názoru, bez pojmu o tom, čím má předmět být.

Jestliže tedy chceme rozdělit krásná umění: nemůžeme si pro to, alespoň pro pokus, zvolit pohodlnější princip než analogii umění s tím druhem vyjádření, jehož užívají lidé při mluvení, aby si vzájemně sdělovali jak nejvíce je to jen možné, tj. nejen své pojmy, ale také city.** — Toto vyjádření existuje ve slově, v posuncích a v tónu (artikulaci, gestikulaci a modulaci). Jen spojení těchto tří druhů výrazu tvoří úplné sdělení mluvčího. Neboť myšlenka, názor a cit jsou tím zároveň a vzájemně přenášeny jeden na druhého.

Existují tedy jen tři druhy krásných umění, *slovesné*, *výtvarné* a umění *hry počitků* (jakožto vnějších smyslových dojmů). Toto rozdělení by se dalo vytvořit rovněž dichotomicky, takže by krásné umění bylo rozděleno na umění vyjádření myšlenek nebo názorů; a umění vyjádření názorů opět pouze podle své formy nebo matérie (počitku). Avšak vypadalo by to pak příliš abstraktně a ne tak přiměřeně obvyklým pojmům.

* První tři schopnosti se *sjednotí* teprve prostřednictvím čtvrté. *Hume* dává ve svých dějinách Angličanům na srozuměnou, že i když ve svých dílech nestojí za žádným národem světa, pokud jde o doklady prvních tří vlastností, jsou-li vzaty každá zvlášť, v té, která je sjednocuje, však stojí za svými sousedy, za Francouzi.

** Čtenář tento návrh možného rozdělení krásných umění nebude posuzovat jako zamýšlenou teorii. Je to jen jeden z mnoha pokusů, které mohou a mají být ještě učiněny.

1) *Slovesná* umění jsou *řečnictví* a *básnictví*. *Řečnictví* je umění provozovat úkon rozvažování jako svobodnou hru obrazotvornosti; *básnictví* provádět svobodnou hru obrazotvornosti jako věc rozvažování.

Řečník tedy ohlašuje nějakou záležitost, a činí to tak, jako by to byla pouze *hra* s idejemi, aby upoutal posluchače. *Básník* ohlašuje pouze poutavou *hru* s idejemi, a přece z toho vznikne tolik pro rozvažování, jako by měl v úmyslu provozovat jen jeho záležitost. Spojení a harmonie obou poznávacích schopností, smyslovosti a rozvažování, které se sice navzájem nemohou postrádat, ale které nelze dost dobře spojit ani bez nátlaku a bez oboustranné újmy, se musí zdát být neúmyslné a pojit se jakoby samy od sebe; jinak to není *krásné* umění. Proto se v něm musí každý vyvarovat všeho násilného nebo úzkostlivého; neboť krásné umění musí být ve dvojím smyslu svobodným uměním; jednak aby nebylo činností za mzdu, prací, jejíž velikost lze posuzovat, vynucovat nebo platit podle určitých měřítek; jednak také, aby se mysl sice cítila zaměstnána, ale přitom se přesto cítila uspokojena a povzbuzena, aniž by se zaměřovala na nějaký jiný účel (nezávisle na platu).

Řečník tedy dává sice něco, co neslibuje, totiž poutavou hru obrazotvornosti; ale ubírá také něco z toho, co slibuje, a co je přece jeho ohlášenou záležitostí, totiž zaměstnávat účelně rozvažování. Básník naproti tomu slibuje málo a ohlašuje pouhou hru s idejemi, vykonává však něco, co je hodno nějaké věci, totiž obstarávat hravě potravu rozvažování a dávat jeho pojmům prostřednictvím obrazotvornosti život. Řečník tedy činí v základě méně než slibuje, básník více.

2) *Výtvarné* umění, nebo umění vyjádření idejí ve *smyslovém názoru* (ne prostřednictvím představ pouhé obrazotvornosti, které jsou probouzeny slovy) jsou buď uměním *smyslové pravdy* nebo *smyslového zdání*. První se nazývá *plastika*, druhé *malířství*. Obě vytvářejí útvary v prostoru k vyjádření idejí: první činí útvary znatelné pro dva smysly, pro zrak a hmat (i když pro poslední ne vzhledem ke kráse), druhé jen pro zrak. Základem estetické ideje (archetypu, praobrazu) je pro obě obrazotvornost; ale útvar, který tvoří její výraz (ectypon, reprodukce), je dáván buď v jeho tělesném rozprostření (jak předmět sám existuje), nebo podle způsobu, jak se toto rozprostření utváří v oku (podle jeho aparence v ploše). V prvém případě podmínku reflexe činí buď vztah ke skutečnému účelu, nebo jen jeho zdání.

K *plastice* jakožto prvnímu druhu krásných výtvarných umění patří *sochařské umění* a *stavitelství*. *První* je to, které znázorňuje tělesně pojmy o věcech, jak *by mohly existovat v přírodě* (avšak jako krásné umění s ohledem na estetickou účelnost); *druhé* je umění, které znázorňuje pojmy o věcech, které jsou možné *jen prostřednictvím umění* a jejichž forma nemá jako motiv přírodu, nýbrž libovolný účel, znázorňuje je tedy za tímto účelem, ale zároveň také jen esteticky účelně. U posledního je hlavní věc jisté *užití* umělého předmětu, na něž jako na podmínku jsou estetické ideje omezeny. U sochařského

umění je hlavním úmyslem pouhé *vyjádření* estetických idejí. Tak k němu patří sochy lidí, bohů, zvířat ap.; ale chrámy nebo nádherné budovy k účelu veřejných shromáždění, nebo také byty, čestné oblouky, sloupy, kenotafy ap., zřízené pro čestnou památku, patří k stavitelskému umění. Ba také všechny domácí užitkové *předměty* (práce tesařovy ap. užitkové věci) k němu mohou být počítány; protože podstatu nějaké *stavby* tvoří přiměřenost produktu k jistému užití; naproti tomu pouhé *výtvarné dílo*, které je vytvořeno toliko pro názor a které se má líbit samo o sobě, je jakožto tělesné znázornění pouhým napodobením přírody, avšak s ohledem na estetické ideje; smyslová pravda přitom ale nesmí jít tak daleko, aby se přestalo jevit jako umění a produkt libovůle.

Malířství, jako druhý druh výtvarných umění, které znázorňuje uměle *smyslové zdání* spojené s idejemi, bych rozdělil na umění krásného *líčení přírody* a na umění krásného *sestavování* jejích *produktů*. První by bylo *vlastní malířství*, druhé *dekorativní zahradnictví*. Neboť první dává jen zdání tělesného rozprostření, druhé sice dává takové rozprostření skutečně, ale dává jen zdání využití a použití k jiným účelům než pouze pro hru fantazie při obrazotvornosti v nazírání jejích forem.* Dekorativní zahradnictví není nic jiného než ozdobení půdy touž rozmanitostí (travinami, květinami, křovinami a stromy i vodními útvary, pahorky a údolími), jakou ji v názoru představuje příroda, jen sestavené jinak a přiměřené jistým ideám. Avšak krásné sestavení tělesných věcí je dáno také jen pro oko jako malířství; smysl hmatu ale nemůže obstarat žádnou názornou představu takové formy. K malířství v širokém smyslu bych počítal ještě výzdobu pokojů tapetami, ornamenty a veškerým krásným nábytkem, který slouží jen *pro oko*; stejně jako umění oblékat se podle vkusu (náušnice a kabelky atd.); neboť záhon plný všelijakých květin, pokoj s rozmanitými ozdobami (počítaje do toho i dámské toaletní věci) tvoří na nějaké nádherné slavnosti jakýsi obraz, který tak jako obrazy ve vlastním smyslu je tady jen (který nemá třeba v úmyslu *učit* dějinám nebo přírodním znalostem) pro oko, a aby bavil obrazotvornost ve svobodné hře s idejemi a aby bez určitého účelu zaměstnal estetickou soudnost. Ať už je způsob zpracování všech těchto ozdob mechanicky velmi rozdílný a vyžaduje zcela odlišné umělce, soud vkusu je přece jen o tom, co je v tomto umění krásné, do jisté míry určen jedním způsobem: posuzovat totiž formy tak (bez ohledu na nějaký účel), jak se představují oku, jednotlivě

* Zdá se podivné, že dekorativní zahradnictví může být nahlíženo jako druh malířského umění, ačkoliv znázorňuje své formy tělesně; protože však své formy bere skutečně z přírody (stromy, křoviny, trávy a květiny z lesů a polí, alespoň prapůvodně) a potud není uměním, jako třeba plastika, a protože také nemá žádný pojem o předmětu a jeho účelu (jako třeba stavitelství) jako podmínku jejích sestavení, nýbrž pouze svobodnou činnost obrazotvornosti při nazírání: do té míry se shoduje s pouze estetickým malířstvím, které nemá určité téma (zábavně sestavuje vzduch, zemi a vodu pomocí světel a stínů). — Nechť vůbec čtenář posuzuje toto jen jako pokus spojení krásných umění pod jedním principem, kterým je tentokrát princip vyjádření estetických idejí (podle založení jazyka), a nikoli jako odvození, které je možno považovat za definitivní.

a ve svém složení, podle účinku, který mají na obrazotvornost. — Ale to, že výtvarné umění může být (podle analogie) přičítáno k posunkové řeči (podle analogie), je ospravedlňováno tím, že duch umělce dává prostřednictvím těchto útvarů tělesné vyjádření tomu, co a jak myslel, a nechá tak věc samu jakoby mimicky mluvit: jde o obyčejnou hru naší fantazie, která do neživých věcí přiměřeně jejich formě vkládá ducha, který z nich mluví.

3) Umění *krásné hry počitků* (tyto počitky jsou způsobovány zvnějšku a jejich hra nicméně musí být všeobecně sdělitelná) se nemůže týkat ničeho jiného než proporce různých stupňů naladění (napětí) smyslu, kterému patří počitek, tj. jeho tóniny; a v tomto širokém významu slova může být rozděleno na umělou hru počitků sluchu a počitků zraku, tedy na *hudbu* a *umění barev*. — Je pozoruhodné, že tyto dva smysly, mimo vnímavost dojmů, jakkoli je jí potřeba, abychom jejich prostřednictvím dostali pojmy vnějších předmětů, jsou schopné ještě jednoho zvláštního, s tím spojeného počitku, o němž nelze dost dobře zjistit, zda jeho základem je smysl nebo reflexe, a že se této afektibility přece jen někdy nemusí dostávat, i když smysl, pokud jde o jeho užití pro poznání objektů, není vůbec nedostatečně, nýbrž dokonce neobyčejně jemný. To znamená, že nelze s jistotou říci, zda nějaká barva nebo tón (zvuk) je pouze příjemným počitkem nebo o sobě již krásnou hrou počitků a jakožto taková je v estetickém posouzení spojena se zalíbením ve formě. Jestliže uvážíme rychlost světelných nebo v druhém případě vzdušných záchvěvů, která pravděpodobně zdaleka přesahuje veškerou naši schopnost posuzovat bezprostředně při vněmu proporci jimi vytvářeného časového rozdělení; mohli bychom si myslit, že je pociťováno jen *působení* těchto záchvěvů na elastické části našeho těla, že ale jimi vytvářené *časové rozdělení* není pozorováno a není předmětem posouzení, tedy že s barvami a tóny je spojena jen příjemnost, nikoli krása jejich kompozice. Uvážíme-li však *za prvé*: matematické vztahy, jež se dají vypovídat o proporci těchto kmitů v hudbě a jejich posouzení, a posuzujeme-li kontrast barev, právem, podle analogie s hudbou; *za druhé*, vezmeme-li si na pomoc, i když řídké, příklady lidí, kteří s nejlepším zrakem na světě nedovedli rozlišovat barvy a s nejostřejším sluchem tóny, stejně jako je pro ty, kdo to dokáží, určen vněm změněné kvality (ne jen stupně počitku) při rozdílných napětích na stupnici barev a tónů, stejně jako je určen jejich počet pro *pochopitelné* rozdíly: pak je nutno nahlížet počitky obou nejen jako pouhý smyslový dojem, nýbrž jako účinek posouzení formy ve hře četných počitků. Rozdíl, který dává jedno nebo druhé mínění při posuzování základu hudby, by definici ale změnil jen v tom smyslu, že bychom ji prohlásili buď, jako jsme to učinili my, za *krásnou* hru počitků (prostřednictvím sluchu), nebo *příjemných* počitků. Jenom podle prvního způsobu vysvětlení bude hudba představována zcela jako *krásné* umění, podle druhého ale jako *příjemné umění* (alespoň zčásti).

§ 52

O SPOJENÍ KRÁSNÝCH UMĚNÍ V JEDNOM A TÉMŽE PRODUKTU

Řečnictví může být spojeno s malířským znázorněním svých subjektů, jakož i předmětů v *dramatu*, poezie s hudbou ve *zpěvu*, ten ale zároveň s malířským (teatrálním) znázorněním v *opeře*; hra počitků v hudbě s hrou tvarů v *tanci* atd. Také znázornění vznešena, pokud patří ke krásnému umění, může být sloučeno s krásou v *rýmované tragédii*, v *poučné básni*, v *oratoriu*; a v těchto spojeních je krásné umění ještě uměléčtější; zda ale také krásnější (poněvadž se vzájemně kříží příliš rozmanité druhy zalíbení), o tom lze v některých z uvedených případů pochybovat. Avšak ve veškerém krásném umění spočívá podstata ve formě, která je pro pozorování a posuzování účelná, kde libost zároveň vzdělává a obrací ducha k idejím, tedy jej činí přístupným většímu množství takové libosti a zábavy; nikoli v matérii počitku (v půvabu či dojetí), kde jde jen o požitek, jenž ideji nic nedává a jenž činí ducha tupým, předmět postupem času protivným a mysl samu se sebou nespokojenou a náladovou, díky vědomí jejího protiúčelného naladění v soudu rozumu.

Jestliže krásná umění nejsou tak nebo tak uváděna do spojení s morálními ideami, které jsou se samostatným zalíbením jen spojeny, pak je výše uvedené jejich konečným údělem. Slouží pak jenom k rozptýlení, které je žádáno tím více, čím více je používáno k tomu, aby zahnalo nespokojenost mysli se sebou tím, že se činí ještě nepotřebnější a se sebou nespokojenější. K prvému úmyslu jsou krásy přírody vůbec nejprospěšnější, pokud si již zpočátku navykneme je pozorovat, posuzovat a obdivovat.

§ 53

VZÁJEMNÉ SROVNÁNÍ ESTETICKÉ HODNOTY KRÁSNÝCH UMĚNÍ

Mezi všemi uměními si udržuje *básnictví* (které vděčí za svůj původ takřka cele géniovi a které se brání tomu, aby bylo vedeno předpisy nebo příklady) nejvyšší místo. Rozšiřuje mysl tím, že osvobozuje obrazotvornost a uvnitř hranic daného pojmu, z neomezené rozmanitosti možných s ním souhlasících forem, představuje tu formu, která slučuje znázornění pojmu s myšlenkovou náplní, které žádné jazykové vyjádření není zcela adekvátní, a pozvedá se tedy esteticky k idejím. Posiluje mysl, tím že jí dává pociťovat její svobodnou, samočinnou a na přírodním určení nezávislou schopnost pozorovat a posuzovat přírodu jakožto jev podle názorů, které nepředstavuje sama od sebe ani pro smysl, ani pro rozvažování ve zkušenosti; a použít jí tedy za účelem a jakoby ke schématu toho, co je nadsmyslové. Poezie si hraje se zdáním, které libovolně způsobuje, aniž tím ale klame; neboť prohlašuje samu svou

činnost za pouhou hru, která však může být účelně užita pro rozvažování a jeho záležitosti. — Řečnictví, pokud je jím rozuměno umění přemlouvat, tj. klamat pomocí krásného zdání (jakožto ars oratoria), a nikoli pouhá krásná mluva (výmluvnost a styl), je dialektika, která si z básnictví bere jen tolik, kolik je nutné, aby získala pro řečníka mysli před posouzením a k jeho prospěchu, a tomuto posouzení odebrala svobodu; nemůže být tedy doporučována ani pro soudní jednání, ani pro kazatelny. Neboť jde-li o občanské zákony, o právo jednotlivých osob nebo o trvalé poučení a určení myslí ke správné znalosti a svědomitému zachovávání jejich povinnosti, je pod důstojnost tak důležité věci ukázat jen stopu bujnosti vtipu a obrazotvornosti, ještě více ale ukázat jen stopu umění přemlouvat a získávat v něčí prospěch. Přestože může být občas užito k o sobě řádným a chvályhodným úmyslům, stává se přece jen zavrženíhodným tím, že tímto způsobem jsou maximy a smýšlení subjektivně kaženy, i když je čin objektivně zákonný; tím, že není dost dělat to, co je správné, nýbrž toto vykonávat také jen z toho důvodu, že je to správné. Vždyť již pouhý zřetelný pojem těchto druhů lidských záležitostí, spojen s živým znázorněním příkladů, a bez provinění proti pravidlům libozvuku řeči nebo slušnosti vyjádření, pro ideje rozumu (což dohromady tvoří krásnou mluvu), má o sobě dostatečný vliv na lidské mysli, aniž by bylo nutné ještě k tomu přizvat triky přemlouvání; které, jelikož mohou být užity také pro okrášlení nebo zakrytí nepravosti a omylu, nemohou zcela uhasit tajné podezření z umělého přelstění. V básnictví se všechno odehrává čestně a upřímně. Prohlašuje, že chce provozovat pouhou zábavnou hru s obrazotvorností, a pokud jde o formu, v souladu s rozvažovacími zákony, a nechce rozvažování pomocí smyslového znázornění oklamat a zaplést.*

Po básnictví bych, *pokud jde o vzrušení a pohnutí mysli*, zařadil to umění, které je básnictví bližší než jiným slovesným uměním a které se s ním dá také velmi přirozeně spojit, totiž hudbu. Neboť ačkoli promlouvá prostřednictvím pouhých počitků bez pojmů, tedy neponechává nic, jako poezie, k přemýšlení, přece jen dojímá mysl rozmanitěji a, i když jen přechodně, přece niterněji, je ale ovšem víc požitkem než kulturou (hra myšlenek, která je jí mimoděk vzbuzována, je pouze působení jakoby mechanické asociace) a má, souzeno

* Musím přiznat, že mi krásná báseň vždycky dělala čisté potěšení, zatímco čtení nejlepší řeči římského lidového řečníka nebo nynějšího parlamentního řečníka nebo kazatele bylo vždy smíseno s nepříjemným pocitem nesouhlasu se záludným uměním, které dokáže lidi jako stroje pohnout v důležitých věcech k soudu, který by při klidném přemýšlení u nich musel ztratit všechnu váhu. Výmluvnost a krásná mluva (dohromady rétorika) patří ke krásnému umění; řečnické umění (ars oratoria) jakožto umění používat slabostí lidí ke svým účelům (ať jsou myšleny sebelépe nebo jsou skutečně dobré) není hodno žádné *úcty*. Také se povzneslo, jak v Aténách, tak v Římě, na nejvyšší stupeň pouze v době, kdy stát se řítil do své záhuby a pravý patriotický způsob myšlení byl uhašen. Kdo, při jasném nahlédnutí věcí, vládne jazykem v jeho bohatství a čistotě, a při plodné, k znázornění svých idejí přičinlivé obrazotvornosti má živý podíl srdce na skutečném dobru, ten je vir bonus dicenti peritus, řečník bez umění, ale plný závažnosti, jak ho chce mít *Cicero*, aniž však tomuto ideálu sám zůstal vždy věrný.

rozumem, menší hodnotu než každé jiné krásné umění. Proto požaduje, jako každý požitek, častější změnu a nevydrží mnohé opakování, aniž by vznikla nuda. Její půvab, který se dá všeobecně sdělit, spočívá nejspíše v tom: že každý výraz jazyka souvisí s tónem, který je přiměřený jeho smyslu: že tento tón více či méně označuje určitý afekt mluvčího a vyvolává ho na druhé straně také u posluchače, afekt pak v posluchači vyvolává také ideu, která je v řeči takovým tónem vyjadřována; a že, tak jako je modulace, jakoby každému člověku obecnou srozumitelnou řečí počitků, hudba ji provozuje sama o sobě v celém jejím důrazu, totiž jako řeč afektů, a tak, podle zákona asociace, všeobecně sděluje s tím přirozeně spojené estetické ideje; protože ale ony estetické ideje nejsou pojmy a určité myšlenky, slouží forma skládání těchto počitků (harmonie a melodie) namísto formy řeči, jen k tomu, aby prostřednictvím jejich proporciovaného naladění (které, protože spočívá u tónů v poměru počtu záchvěvů vzduchu v témže čase, pokud jsou tóny spojovány zároveň nebo také po sobě, může být matematicky podřízeno jistým pravidlům) vyjádřila estetickou ideu souvislého celku nepojmenovatelné myšlenkové náplně, přiměřeně jistému tématu, které tvoří v tom kuse vládnoucí afekt. Jen na této matematické formě, ačkoli nepředstavované prostřednictvím určitých pojmů, závisí výhradně zalíbení, které pouhou reflexi o takovém množství doprovázejících se nebo následujících počitků spojuje s touto jejich hrou jako pro každého platnou podmínku její krásy; a je to jen ona, podle které si smí vkus činit nárok předem vyslovovat soud každého.

Ale na půvabu a pohnutí mysli, které vytváří hudba, nemá matematika jistě ani nejmenší podíl; nýbrž je jen nevyhnutelnou podmínkou (conditio sine qua non) té proporce dojmů, v jejich spojení, jakož i jejich změně, kterou je umožněno je pojmout dohromady a zabránit, aby se vzájemně nezničily, nýbrž aby souzněly v kontinuitním pohnutí a oživení mysli prostřednictvím s nimi souznějících afektů, a tím v uspokojivý sebepožitek.

Vážíme-li naproti tomu hodnotu krásných umění podle vzdělání, které dávají mysli, a bereme-li jako měřítko rozšíření schopností, které se v soudu musí spojit v poznání, pak zaujímá hudba mezi krásnými uměními nejnižší (tak jako mezi těmi, které jsou zároveň hodnoceny podle své příjemnosti, možná nejvyšší) místo v tom smyslu, že si jen hraje s počitky. Výtvarná umění jsou tedy v tomto ohledu daleko před ní; neboť tím, že uvádějí obrazotvornost do svobodné a přece zároveň rozvažování přiměřené hry, provozují tak zároveň činnost tím, že vytvářejí produkt, který slouží pojmům rozvažování jako trvalý a pro ně samotné se doporučující prostředek, jenž podporuje jejich spojení se smyslovostí, a tak jakoby urbanitu vyšších poznávacích sil. Oba druhy umění jdou úplně odlišnou cestou: první od počitků k neurčitým ideám; druhý druh ale od určitých idejí k počitkům. Poslední jsou *trvajícího*, první jen *přechodného* dojmu. Obrazotvornost může ony přivolat zpět a příjemně se

jimi bavit; tyto ale uhasínají buď úplně, nebo, jestliže jsou bez vlastní vůle obrazotvorností opakovány, jsou nám spíše na obtíž než příjemné. Mimoto je hudbě vlastní jistý nedostatek urbanity, protože, především díky vlastnostem jejích nástrojů, rozšiřuje svůj vliv dál, než je žádáno (na sousedstvo), a tak se jakoby vnucuje, škodí tedy svobodě druhých, kromě hudební společnosti. Umění, která mluví k očím, to nedělají, protože smíme kdykoli odvrátit zrak, nechceme-li připustit jejich vliv. Je to skoro stejné jako s rozkoší z široko se rozlévající vůně. Ten, kdo vytahuje svůj parfumovaný kapesník z kapsy, častuje všechny kolem sebe proti jejich vůli a nutí je, jestliže chtějí dýchat, aby měli požitek zároveň s ním; proto to také vyšlo z módy.*

Z výtvarných umění bych dal přednost *malířství*, zčásti proto, že jako umění kresby je základem všech ostatních výtvarných umění, zčásti proto, že mnohem více proniká do oblasti idejí a přiměřeně těmto může také rozšířit pole nazírání víc, než je dopřáno ostatním.

§ 54
POZNÁMKA

Mezi tím, *co se líbí pouze v posuzování*, a tím, co *těší* (co se líbí při vjemu), je, jak jsme již často ukázali, podstatný rozdíl. Poslední je něco, co se nedá přiřknout každému, na rozdíl od prvního. Potěšení (ať jeho příčina také třeba leží v idejích), zdá se, spočívá vždy v pocitu povýšení celého života člověka, tedy také dobrého tělesného stavu, tj. zdraví; takže *Epikuros*, který veškeré potěšení vydával v základě za tělesný počitek, snad potud nemusel mít nepravdu, a jen se sám nepochopil, když mezi potěšení počítal intelektuální, a dokonce praktické zalíbení. Máme-li před očima poslední rozdíl, můžeme si vysvětlit, jak se potěšení může tomu, kdo je pociťuje, i nelíbit (jako radost chudého, ale dobře smýšlejícího člověka nad dědictvím od jeho milujícího, ale skoupého otce), nebo jak se může bolest tomu, kdo jí trpí, přece jen líbit (smutek vdovy nad smrtí jejího zasloužilého muže), nebo jak se může potěšení ještě nadto líbit (jako potěšení z věd, které provozujeme) nebo bolest ještě k tomu nelíbit (např. nenávist, závist a pomstychtivost). Zalíbení nebo znelíbení zde spočívá v rozumu a shoduje se se *souhlasem* nebo *nesouhlasem*; potěšení a bolest ale mohou spočívat jen v pocitu nebo ve vyhlídce na (ať má jakýkoli základ) možný *dobrý nebo špatný (zdravotní) stav*.

Veškerá měnící se, svobodná hra počitků (jejichž základem není žádný úmysl) těší, protože *zvyšuje* pocit zdraví; ať nyní při rozumovém posouzení

* Ti, kdo pro domácí pobožnosti doporučili také zpívání duchovních písní, nepomysleli na to, že takovou hlučnou (právě proto obyčejně farizejskou) pobožností způsobili publiku velkou obtíž, protože nutí sousedy buď zpívat s sebou, nebo zanechat vlastní myšlenkové činnosti.

máme z jeho předmětu, a dokonce z tohoto potěšení, zalíbení nebo ne; a toto potěšení se může stupňovat až k afektu, ačkoliv o předmět sám zájem nemáme, alespoň ne takový, který by byl úměrný stupni tohoto afektu. Můžeme je rozdělit na *hazardní hry*, *hry tónů* a *hry myšlenkové*. *První vyžadují zájem*, buď ješitnosti, nebo ziskuchtivosti, který však není zdaleka tak velký jako zájem o způsob, jak si je hledíme získat; *druhé* vyžadují pouze změnu *počitků*, z nichž každý má svůj poměr k afektu, ale bez stupně afektu, a vzbuzuje estetické ideje; *třetí* vznikají pouze ze změny představ, v soudnosti, čímž sice není vytvářena žádná myšlenka, která by byla spojena s nějakým zájmem, avšak mysl je přece jen oživována.

Jak zábavné musí hry být, aniž by je bylo nutné odůvodnit zainteresovaným úmyslem, ukazují všechny naše večerní společnosti; neboť bez her se skoro žádná nedovede bavit. Ale afekty naděje, strachu, radosti, hněvu, výsměchu se přitom účastní tím, že každým okamžikem mění své role, a jsou tak živé, že se jimi jako vnitřním hnutím zdá být povýšen veškerý život v těle, což dokazuje jimi vzniklá svěžest mysli, třebaže nebylo nic získáno ani naučeno. Ale protože hazardní hra není krásná hra, nebudeme se jí zabývat. Naproti tomu hudba a látka k smíchu jsou dva druhy hry s estetickými idejemi nebo také představami rozvažování, jimiž nakonec není nic myšleno a které mohou těšit pouze svou změnou, ale přesto živě. Tím dávají dost jasně najevo, že oživení v obou je pouze tělesné, ačkoli je probuzeno idejemi mysli, a že pocit zdraví díky pohybu vnitřních orgánů odpovídajícímu této hře tvoří vše, co je vydáváno za tak jemné a duchaplné potěšení rozjařené společnosti. Nikoli posouzení harmonie v tónech a vtipech, které slouží svou krásou jen jako nutný prostředek, nýbrž zvýšený život v těle, afekt, který hýbe vnitřnostmi a bránicí, jedním slovem pocit zdraví (které bez takového podnětu nelze cítit) tvoří potěšení, jež máme z toho, že se lze dostat k tělu prostřednictvím duše a použít ji jako lékaře těla.

V hudbě jde tato hra od počitku těla k estetickým idejím (objektů pro afekty), od těch pak opět zpátky, ale se zdvojenou silou, k tělu. V žertu (který zaslouží, aby byl počítán stejně jako hudba spíše k příjemným než krásným uměním) začíná hra s myšlenkami, které vesměs, pokud se chtějí vyjádřit smyslově, zaměstnávají také tělo; a protože rozvažování při tomto znázorňování, v němž nenachází to, co očekávalo, náhle povoluje, cítíme účinek tohoto povolení v těle prostřednictvím kmitů orgánů, které zvyšují vytváření jejich rovnováhy a mají blahodárný vliv na zdraví.

Ve všem, co má vzbudit živý otřásající smích, má být něco nesmyslného (v čem tedy rozvažování nemůže o sobě najít žádné zalíbení). *Smích je afekt z náhlé proměny napjatého očekávání v nic.* Právě tato proměna, která pro rozvažování jistě není potěšující, potěší přece nepřímo na okamžik velmi živě. Příčina tedy musí být ve vlivu představy na tělo a jeho proměnlivém působení na mysl; a to nikoli, pokud je představa objektivně předmětem potěšení

(neboť jak může potěšit zklamané očekávání?), nýbrž toliko tím, že jakožto pouhá hra představ vytváří v těle rovnováhu životních sil.

Jestliže někdo vypráví, že Indián, který viděl u stolu jednoho Angličana v Surate otvírat láhev piva a jak všechno pivo, proměněné v pěnu, uniká, vyjadřoval mnoha zvoláními svůj velký údiv, a na otázku Angličana: čemu se tolik diví?, odpověděl: „Vždyť já se nedivím tomu, že to uniká, ale tomu, jak jste to tam mohli dostat," pak se smějeme, a vyvolává to v nás libost, ne protože se považujeme snad za chytřejší než tenhle nevědomec, nebo kvůli něčemu jinému, co by rozvažování mohlo shledat pěkným; nýbrž naše očekávání bylo napjato a mizí náhle v nic. Nebo když dědic bohatého příbuzného chce tomuto uspořádat slavný pohřeb, ale naříká, že se mu to nedaří, neboť (říká): čím víc peněz dávám mým plačkám na to, aby vypadaly sklíčeně, tím vypadají veseleji; hlasitě se zasmějeme, a důvod je ten, že se očekávání náhle proměnilo v nic. Je třeba poznamenat, že se očekávání nesmí proměnit v pozitivní opak očekávaného předmětu — neboť ten je vždy něco, a může častěji zarmoutit — ale musí se změnit v nic. Neboť jestliže v nás někdo vyprávěním nějaké příhody vzbudí velké očekávání a my na jejím konci ihned poznáme její nepravdu, znelíbí se nám to; jako např. příhoda o lidech, kterým prý pro velký žal jedné noci narostly šedivé vlasy. Naproti tomu, jestliže po tomto příběhu jako odpověď nějaký jiný vtipálek velmi obšírně vypráví o žalu jednoho kupce, který, vraceje se z Indie s veškerým svým majetkem dosaženém ve zboží do Evropy, byl v těžké bouři donucen hodit vše přes palubu a tak se rmoutil, že mu přes noc zešedivěla *paruka*, zasmějeme se a činí nám to potěšení, protože si s naší mýlkou v předmětu pro nás ostatně lhostejném, nebo spíše s naší sledovanou ideou ještě nějakou dobu pohazujeme jako s míčem, tím že si jenom myslíme, že ho držíme. Nejde zde o odmítnutí nějakého lháře nebo hlupáka, které vzbuzuje potěšení; neboť i o sobě by poslední příhoda s přijatou vážností vyprávěná hlasitě rozesmála společnost, a předchozí by ani nestála za námahu.

Pozoruhodné je, že ve všech těchto případech v sobě musí vtip vždy obsahovat něco, co může na okamžik oklamat; proto, když zdání zmizí v nic, ohlédne se mysl zpět, aby to s ním ještě jednou zkusila, a tak je rychle za sebou následujícím napětím a ochabnutím vymrštěna tam a zpět a uvedena do kolísání, které, protože se odtrhnutí od toho, co jakoby napjalo strunu, stalo náhle (nikoli postupným uvolněním), musí způsobit hnutí mysli a s ním harmonizující vnitřní tělesný pohyb, který bezděčně trvá a vyvolává únavu, přitom ale také rozveselení (účinky pohybu působícího zdraví).

Neboť jestliže předpokládáme, že se všemi našimi myšlenkami je zároveň harmonicky spojen nějaký pohyb v orgánech těla, pak snadno pochopíme, že s oním náhlým vsazením mysli hned do jednoho, hned do jiného stanoviska, aby sledovala svůj předmět, může korespondovat oboustranné napínání a uvolňování elastických částí našich vnitřností, které je zprostředkováno

bránicí (podobné tomu, jaké cítí lechtiví lidé), přičemž plíce vyrážejí vzduch v rychle za sebou následujících úsecích, a tím způsobují zdraví prospěšný pohyb, který sám, a nikoli to, co se děje v mysli, je vlastní příčinou potěšení z nějaké myšlenky, která v podstatě nic nepředstavuje. — Voltaire říká, že nebesa nám jako protiváhu proti přemnohým trampotám života dala dvě věci: *naději* a *spánek*. Byl by mohl k tomu ještě přičíst *smích*, pokud by byly prostředky k jeho vyvolání u rozumných lehce dosažitelné a kdyby vtip a originalita nálady, kterých je k tomu zapotřebí, nebyly právě tak vzácné, jako je často vzácný talent básnit *přemýšlivě* jako mystičtí hloubalové, *krkolomně* jako géniové nebo *srdcervoucně* jako spisovatelé sentimentálních románů (také snad takoví moralisté).

Lze tedy, jak se mi zdá, snad připustit s Epikurem, že veškeré potěšení, byť by bylo způsobeno pojmy, které vzbuzují estetické ideje, je *animální*, tj. tělesný počitek, aniž tím v nejmenším uškodíme *duchovnímu* pocitu úcty k morálním idejím, který není potěšením, nýbrž sebeoceněním (lidství v nás), které nás povyšuje nad potřebu zábavy, ba ani tím neuškodíme méně ušlechtilému pocitu *vkusu*.

Něco, co je složeno z obojího, nacházíme v *naivitě*, která je projevem upřímnosti, jež je lidstvu od původu přirozená oproti umění přetvářky, které se stalo druhou přirozeností. Smějeme se prostotě, která se ještě nedokáže přetvařovat, ale také se radujeme z prostoty přírody, která zde maří plány umění přetvářky. Očekávali jsme každodenní zvyk vyumělkovaného výrazu, opatrně zaměřeného na krásné zdání, a vida!, je to nezkažená nevinná příroda, na kterou jsme vůbec nebyli připraveni a kterou ten, kdo ji nechal zahlédnout, ani nemínil odhalit, že krásné, ale mylné zdání, které obvykle v našem soudu znamená velmi mnoho, zde bylo náhle přeměněno v nic, že je jakoby v nás samotných odhalen šibal, to vytváří pohyb mysli ve dvou protichůdných směrech, který zároveň hojivě otřásá tělo. Že ale něco, co je nekonečně lepší než všechny přijaté mravy, totiž čistota způsobu myšlení (alespoň vloha k tomu), přece jen zcela v lidské přirozenosti nevyhasla, vnáší do této hry soudnosti vážnost a velikou úctu. Protože ale jde o jev, který se objevuje jen na krátkou dobu, a plášť umění přetvářky je zase brzy přehozen, mísí se v to zároveň lítost, která je hnutí něžnosti, jež se jako hra dá s takovým dobrosrdečným smíchem velmi dobře spojit, a také se s ním obvykle skutečně spojuje, a která zároveň také toho, kdo k tomu dodává látku, odškodňuje za rozpaky z toho, že ještě není tak mazaný, jak je to běžný lidský způsob. — Umění být *naivní* je proto rozpor; avšak znázorňovat naivitu v nějaké vybásněné osobě je plně možné a je to krásné, i když také vzácné umění. S naivitou nesmí být zaměňována otevřená prostota, která jen proto nenahrazuje přirozenost, protože nedovede to, co je umění (společenského) styku.

K tomu, co je rozveselující, co je úzce spřízněno s potěšením ze smíchu a co

patří k originalitě ducha, ale nikoli k talentu krásného umění, může být rovněž počítána rozmarná *manýra*. *Rozmar* v dobrém smyslu znamená totiž talent moci se libovolně přenést do jisté duševní dispozice, v níž jsou všechny věci posuzovány zcela jinak než obvykle (dokonce obráceně), ale přesto přiměřeně jistým rozumovým principům v takovém naladění mysli. Kdo je takovým změnám podroben bezděčně, je *náladový*; kdo je však schopen přijímat je libovolně a účelně (za účelem živého znázornění prostřednictvím kontrastu, vzbuzujícího smích), ten a jeho přednes jsou rozmarné. Tato manýra ale patří více k příjemnému než krásnému umění, protože předmět krásného umění musí vždy o sobě ukazovat nějakou důstojnost, a vyžaduje tedy jistou vážnost v znázornění, tak jako vkus při posuzování.

DRUHÁ ČÁST

Dialektika estetické soudnosti

§ 55

Soudnost, která má být dialektická, musí být především rozumující, tj. její soudy si musí činit nárok na všeobecnost, a to a priori*: neboť v kladení takových soudů proti sobě spočívá dialektika. Proto není neslučitelnost estetických smyslových soudů (o příjemném a nepříjemném) dialektická. Také rozpor soudů vkusu, pokud se každý odvolává jen na svůj vlastní vkus, netvoří dialektiku vkusu; protože nikdo nezamýšlí učinit ze svého soudu obecné pravidlo. Nezůstává tedy jiný pojem dialektiky, která by se mohla týkat vkusu, než pojem dialektiky obsažené v *kritice* vkusu (nikoli vkusu samotného) vzhledem k jejím *principům*: protože totiž o základu možnosti soudů vkusu vůbec přirozeně a nevyhnutelně vystupují vzájemně si odporující pojmy. Transcendentální kritika vkusu bude tedy jen tehdy obsahovat část, která může nést název dialektiky estetické soudnosti, jestliže se nalezne antinomie principů této schopnosti, která učiní její zákonitost, tedy také její vnitřní možnost pochybenou.

§ 56

PŘEDSTAVA ANTINOMIE VKUSU

První obecná teze o vkusu je obsažena ve větě, kterou se každý, kdo nemá vkus, hájí proti výtkám. *Každý má svůj vlastní vkus.* To znamená tolik, že motiv tohoto soudu je pouze subjektivní (potěšení nebo bolest); a že tento soud nemá právo na nutný souhlas druhých.

Druhá obecná teze o vkusu, která je používána dokonce i těmi, kteří soudu vkusu přiznávají právo vyjadřovat něco jako platné pro každého, je, že *o vkusu nelze disputovat.* To znamená tolik, že motiv soudu vkusu sice může

* Rozumujícím soudem (iudicium ratiocinans) může být každý soud, který se prohlašuje za obecný) neboť potud může sloužit za horní premisu rozumového úsudku. Rozumový soud (iudicium ratiocinatum; může být naproti tomu jen ten, který je myšlen jako závěr rozumového úsudku, tedy jako zdůvodněný a priori.

být objektivní, ale nelze jej převést na určité pojmy, že tedy o soudu nemůže být nic *rozhodnuto* ani pomocí důkazů, třebaže se lze o něm dost dobře a právem *přít*. Neboť *spor* a *disputace* se sice shodují v tom, že se vzájemným odporováním soudů snaží vytvořit jejich jednomyslnost, ale liší se v tom, že disputace doufá, že způsobí tuto jednomyslnost podle určitých pojmů jakožto průkazných důvodů, že tedy předpokládá *objektivní pojmy* jako důvody soudu. Ale tam, kde to je považováno za nemožné, je disputování rovněž posuzováno jako nemožné.

Z toho je snadno vidět, že mezi těmito dvěma společnými místy chybí věta, která sice není příslovečně běžná, ale která je přece jen obsažena v mysli každého, totiž: *o vkusu se lze přít* (třebaže ne disputovat). Tato věta ale obsahuje opak věty první. Neboť o čem má být dovoleno se přít, tam musí být naděje na vzájemnou dohodu; musí tedy být možnost počítat s důvody soudu, které nemají jen soukromou platnost a nejsou tedy pouze subjektivní; a tomu přece odporuje právě ona zásada, že *každý má svůj vlastní vkus*.

Ukazuje se tedy vzhledem k principu vkusu následující antinomie:

1. *Teze*. Soud vkusu se nezakládá na pojmech; neboť pak by se o něm dalo disputovat (rozhodovat podle důkazů).

2. *Antiteze*. Soud vkusu se zakládá na pojmech; neboť pak by se, nehledě na jeho různost, nedalo o něm ani přít (činit si nárok na nutnou shodu druhých s tímto soudem).

§ 57
ROZŘEŠENÍ ANTINOMIE VKUSU

Není jiná možnost urovnat rozpor těch každému soudu vkusu příslušných principů (jež nejsou ničím jiným, než ony dvě zvláštnosti soudu vkusu výše znázorněné v analytice), než ukázat, že pojem, ke kterému vztahujeme objekt v tomto druhu soudů, není v obou maximách estetické soudnosti brán ve shodném smyslu; že tento dvojí smysl, nebo hledisko, je pro naši transcendentální soudnost nutný; ale také zdání, ve smíšení jednoho smyslu s druhým, jako přirozená iluze je nevyhnutelné.

K nějakému pojmu se soud vkusu musí vztahovat; neboť jinak by si vůbec nemohl činit nárok na nutnou platnost pro každého. Ale právě proto ho nelze dokázat z pojmu, protože pojem buď může být určitelný, nebo také o sobě neurčitý a zároveň neurčitelný. Prvního druhu je rozvažovací pojem, který je určitelný prostřednictvím predikátů smyslového nazírání, které s ním může korespondovat; druhého druhu je ale transcendentální rozumový pojem nadsmyslna, jež je základem veškerého smyslového nazírání, který tedy nemůže být dále teoreticky určen.

Nyní se ale soud vkusu vztahuje k předmětům smyslů, avšak nikoli aby určil jejich *pojem* pro rozvažování; neboť není soudem poznávacím. Je proto,

jakožto k pocitu libosti vztažená názorná jednotlivá představa, jen soukromým soudem; a potud by byl co do své platnosti omezen pouze na soudící individuum: předmět je *pro mne* předmětem zalíbení, pro druhé tomu může být jinak; — každý má svůj vkus.

V soudu vkusu je nicméně bezpochyby obsažen rozšířený vztah představy objektu (zároveň také subjektu), na čem zakládáme rozšíření tohoto druhu soudů na platné pro každého, a základem tohoto rozšíření musí být proto nutně nějaký pojem, avšak pojem, který vůbec nelze určit nazíráním, pojem, jímž nelze nic poznat a jímž *nelze provést žádný důkaz* pro soud vkusu. Takový pojem ale je pouhý čistý rozumový pojem nadsmyslna, jež je jakožto jev základem předmětu (a také soudícího subjektu) jakožto objektu smyslů. Neboť nebrali-li bychom takovýto ohled, nebylo by možné obhájit nárok soudu vkusu na všeobecnou platnost; kdyby byl pojem, na němž se zakládá, jenom pouze nejasným rozvažovacím pojmem, třebas dokonalosti, kterému by bylo možno shodně přidat smyslové nazírání krásna, bylo by alespoň o sobě možné založit soud vkusu na důkazech, což však odporuje tezi.

Avšak veškerý rozpor odpadne, řeknu-li, že se soud vkusu zakládá na pojmu (důvodu vůbec subjektivní účelnosti přírody pro soudnost), z něhož však vzhledem k objektu nemůže být nic poznáno a dokázáno, protože je o sobě neurčitelný a neuzpůsobený k poznání; soud vkusu ale právě tímto pojmem zároveň dostává platnost pro každého (u každého sice jako jednotlivý soud, bezprostředně provázející názor), protože jeho motiv možná leží v pojmu toho, co může být pokládáno za nadsmyslový substrát lidství.

Při rozřešení nějaké antinomie záleží jen na možnosti, že dvě vzájemně si zdánlivě odporující věty si ve skutečnosti neodporují, nýbrž mohou existovat vedle sebe, i když vysvětlení možnosti jejich pojmu přesahuje naši poznávací schopnost. Díky tomu lze také učinit pochopitelným, že je toto zdání také přirozené a pro lidský rozum nevyhnutelné, rovněž proč takové je a zůstává, ačkoli pro rozřešení tohoto zdánlivého rozporu neklame.

Bereme totiž pojem, na němž se musí zakládat všeobecnost soudu, v obou si odporujících soudech ve stejném významu, ale přesto o něm vyjadřujeme dva protikladné predikáty. V tezi by se tedy mělo říkat: soud vkusu se nezakládá na *určitých* pojmech; v antitezi ale: soud vkusu se zakládá přece jen na, třebaže *neurčitém*, pojmu (totiž o nadsmyslovém substrátu jevů), a pak by mezi nimi nebyl rozpor.

Víc než překonat tento rozpor v nárocích a protinárocích vkusu nemůžeme dokázat. Dát určitý objektivní princip vkusu, podle kterého by bylo možné jeho soudy řídit, zkoumat a dokazovat, je naprosto nemožné; neboť by pak nebyl soudem vkusu. Subjektivní princip, totiž neurčitá idea nadsmyslna v nás, může být označen jako jediný klíč k rozluštění této schopnosti, jež je nám samým co do svých pramenů skryta, ale nelze jej pochopit prostřednictvím něčeho jiného.

Základem zde nastolené a urovnané antinomie je správný pojem vkusu, totiž jako pouze reflektující estetické soudnosti; a tak byly spolu spojeny obě zdánlivě si odporující zásady tím, že *obě mohou být pravdivé*, což také postačuje. Kdyby naproti tomu byla za motiv vkusu (kvůli jednotlivosti představy, jež je základem soudu vkusu) pokládána, jak to někteří dělají, *příjemnost*, nebo, jak chtějí jiní (kvůli jeho všeobecnosti), princip *dokonalosti*, a podle toho by se vytvořila definice vkusu, vzniká z toho antinomie, kterou nelze vůbec jinak urovnat, než tak, že ukážeme, že *obě* (ale nikoli jen kontradiktoricky) protikladné *věty jsou mylné*; což pak dokazuje, že si pojem, na němž je každá založena, sám odporuje. Je tedy vidno, že překonání antinomie estetické soudnosti jde podobnou cestou, kterou sledovala kritika při rozřešení antinomií čistého teoretického rozumu, a že, právě tak zde jako také v kritice praktického rozumu, antinomie nutí proti vůli hledět nad to, co je smyslové, a hledat v nadsmyslnu styčný bod všech našich schopností a priori, protože nezbývá jiné východisko, jak uvést rozum do souhlasu se sebou samým.

POZNÁMKA I

Protože v transcendentální filosofii nacházíme tak často popud rozlišovat ideje od pojmů rozvažování, může být užitečné zavést pro jejich rozdíly odborné výrazy. Domnívám se, že nikdo nebude nic namítat, jestliže některé navrhnu. — Ideje v nejobecnějším významu jsou, podle jistého (subjektivního nebo objektivního) principu, k určitému předmětu vztažené představy, pokud se nikdy nemohou stát jeho poznáním. Buď se vztahují podle pouze subjektivního principu vzájemného souladu poznávacích schopností (obrazotvornosti a rozvažování) k nějakému názoru a nazývají se pak *estetické*, nebo se podle nějakého objektivního principu vztahují k nějakému pojmu, nemohou se nikdy stát poznáním předmětu a nazývají se rozumové ideje. V tomto případě je pojem pojmem *transcendentním*, který se odlišuje od rozvažovacího pojmu, který lze vždy adekvátně podložit korespondující zkušeností a který se proto nazývá *imanentní*.

Estetická idea se nemůže stát poznáním, protože je názorem (obrazotvornosti), pro který nemůže být nikdy adekvátně nalezen pojem. *Rozumová idea* se nikdy nemůže stát poznáním, protože obsahuje pojem (nadsmyslna), kterému nemůže být nikdy přiměřeně dán názor.

Nyní se domnívám, že lze estetickou ideu nazvat *inexponibilní* představou obrazotvornosti, rozumovou ideu ale *indemonstrabilním* pojmem rozumu. O obou se předpokládá, že nejsou vytvořeny snad bezdůvodně, nýbrž (podle výše uvedeného vysvětlení ideje vůbec) přiměřeně jistým principům poznávacích schopností, k nimž patří (první subjektivním, druhá objektivním principům).

Rozvažovací pojmy musí jako takové být vždy demonstrabilní (rozumí-li se demonstrováním, jako v anatomii, pouze *znázorňování*); tj. s nimi korespondující předmět musí být možno ukázat v názoru jako daný (čistém nebo empirickém), neboť jen tak se mohou stát poznáními. Pojem *veličiny* může být dán v prostorovém názoru a priori, např. přímky atd.; pojem *příčiny* v neprostupnosti, rázu těles atd. Oba tedy mohou být doloženy empirickým názorem, tj. jejich myšlenka může být dokázána na příkladu (demonstrována, ukázána), a musí to být možné; v opačném případě není jisté, zda myšlenka není prázdná, tj. bez jakéhokoli objektu.

V logice se používá výrazů demonstrabilní nebo indemonstrabilní obvykle jen vzhledem k *větám;* protože první by mohl být lépe označen pojmenováním jen nepřímo jistých vět, druhý *bezprostředně-jistých* vět; neboť čistá filosofie má také výroky obou druhů, rozumíme-li jimi důkazuschopné a důkazuneschopné pravdivé věty. Avšak z důvodů a priori může je filosofie sice dokazovat, ale nikoli demonstrovat, nechceme-li zcela opustit význam slova, podle kterého znamená demonstrovat (ostendere, exhibere) tolik jako (ať při dokazování nebo také jen při definování) podat svůj pojem zároveň v názoru; je-li toto nazírání apriorní, nazývá se konstruováním pojmu, je-li však také empirické, zůstává nicméně ukázáním objektu, kterým je pojmu zajišťována objektivní realita. Tak se říká o anatomovi, že demonstruje lidské oko, když pomocí rozčlenění tohoto orgánu znázorňuje pojem, který předtím diskurzívně přednesl.

V důsledku toho je rozumový pojem o nadsmyslovém substrátu všech jevů vůbec nebo také o tom, co musí být považováno za základ naší libovůle ve vztahu k morálním zákonům, totiž o transcendentální svobodě, již co do druhu indemonstrabilním pojmem a rozumovou ideou, ctnost je taková ale co do stupně; protože prvnímu nemůže být o sobě dáno vůbec nic, co by co do kvality korespondovalo se zkušeností, ve druhé ale nedosáhne žádný produkt zkušenosti oné kauzality toho stupně, který rozumová idea předpisuje jako pravidlo.

Tak jako v rozumové ideji *obrazotvornost* se svými názory nedosáhne daného pojmu, nedosáhne v estetické ideji *rozvažování* prostřednictvím svých pojmů nikdy úplného vnitřního nazírání obrazotvornosti, která ji spojuje s danou představou. Poněvadž nyní přivést představu obrazotvornosti k pojmům znamená tolik jako ji *exponovat*, může být estetická idea nazývána *inexponibilní* představou obrazotvornosti (v její svobodné hře). Budu mít ještě příležitost v následujícím uvést něco o tomto druhu idejí; teď jen poznamenávám, že oba druhy idejí, rozumové ideje i estetické, musí mít své principy; a to obě v rozumu, ony v objektivních, tyto v subjektivních principech jeho použití.

V důsledku toho lze vysvětlit *génia* také schopností *estetických idejí;* čímž je zároveň ukázán důvod, proč v produktech génia přirozenost (subjektu)

dává pravidlo umění (vytvoření krásna). Protože krásno nemusí být posuzováno podle pojmů, nýbrž podle účelného naladění obrazotvornosti k souladu se schopností pojmů vůbec, nemůže oné estetické avšak bezpodmínečné účelnosti v krásném umění, které si má činit oprávněný nárok na to, že se musí líbit každému, sloužit jako subjektivní měřítko pravidlo a předpis, nýbrž jen to, co je pouze přirozenost v subjektu, ale co nemůže být pojato pod pravidla nebo pojmy, tj. nadsmyslový substrát všech jeho schopností (kterého nedosáhne žádný rozvažovací pojem), tudíž to, do vztahu k čemu zharmonizovat všechny naše poznávací schopnosti je poslední účel daný prostřednictvím inteligibility naší přirozenosti. Jen tak je také možné, že základem krásného umění, kterému nelze předepsat žádný objektivní princip, je subjektivní a přece všeobecně platný princip a priori.

POZNÁMKA II

Zde se samo od sebe nabízí následující důležité upozornění: že totiž existují *tři druhy antinomie* čistého rozumu, které se ale všechny shodují v tom, že jej nutí opustit jinak velmi přirozený předpoklad pokládat předměty smyslů za věci samy o sobě a nechat je platit jen jako jevy a připsat jim inteligibilní substrát (něco nadsmyslového, jehož pojem je jen idea a nepřipouští vlastní poznání). Bez takové antinomie by se rozum nikdy nemohl rozhodnout k přijetí takového principu, který tak mnoho zužuje pole jeho spekulace, a k obětem, při nichž musí zcela zmizet tolik jinak velmi zářivých nadějí; neboť ani teď, kdy se mu jako náhrada za tuto ztrátu otevírá o to větší použití v praktickém ohledu, zdá se, že se nedokáže odloučit od oněch nadějí a uvolnit od starých vztahů bez bolesti.

Že existují tři druhy antinomie, má svůj důvod v tom, že existují tři poznávací schopnosti: rozvažování, soudnost a rozum, z nichž každá (jakožto vyšší poznávací schopnost) musí mít své principy a priori; neboť rozum, pokud posuzuje samy tyto principy a jejich užití, požaduje vzhledem k nim všem pro dané podmíněno, bez výhrad nepodmíněno, jež však nikdy nelze nalézt, jestliže je to, co je smyslové, nahlíženo jako náležející k věcem samým o sobě a jestliže mu spíše, jako pouhému jevu, není připisováno něco nadsmyslového (inteligibilní substrát přírody mimo nás a v nás) jako věc sama o sobě. Tu pak existuje 1. antinomie rozumu vzhledem k teoretickému užití rozvažování až k nepodmíněnu *pro poznávací schopnost*; 2. antinomie rozumu vzhledem k estetickému užití soudnosti *pro pocit libosti či nelibosti;* 3. antinomie vzhledem k praktickému užití samého o sobě zákonodárného rozumu *pro žádací schopnost:* pokud všechny tyto schopnosti mají své vyšší principy a priori a pokud, přiměřeně nevyhnutelnému požadavku rozumu, podle těchto principů také mohou *bezpodmínečně* soudit a určovat svůj objekt.

Vzhledem k dvěma antinomiím, antinomii teoretického a praktického užití, oněch vyšších poznávacích schopností jsme již jinde ukázali jejich *nevyhnutelnost*, jestliže takové soudy nehledí na nadsmyslový substrát daných objektů jakožto jevů, naproti tomu také jejich *rozřešitelnost*, pokud tomu tak jest. Co se nyní týká antinomie v užití soudnosti, přiměřeně požadavku rozumu, a jejího zde daného rozřešení, nemáme jiný prostředek, jak se jí vyhnout, než *buď* popřít, že základem estetického soudu vkusu je nějaký princip a priori, takže veškerý nárok na nutnost všeobecného souhlasu je neodůvodněný prázdný blud, a že si soud vkusu jen potud zaslouží být pokládán za správný, *protože je tomu náhodou tak*, že ho mnozí pokládají za správný, a také toto vlastně ne proto, že se za touto shodou *tuší* princip a priori, nýbrž (jako při smyslové chuti) protože jsou subjekty náhodou stejně organizovány; *nebo* bychom museli předpokládat, že soud vkusu je skrytý rozumový soud o dokonalosti objevené v nějaké věci a o vztahu rozmanitosti v ní k nějakému účelu, že se tedy nazývá estetickým jen kvůli nejasnosti, která je vlastní této naší reflexi, i když je v základě teleologický, v kterémžto případě by bylo možné prohlásit rozřešení antinomie pomocí transcendentálních idejí za zbytečné a nicotné a tak by bylo možno ony zákony vkusu spojit s objekty smyslů nejen jakožto pouhými jevy, ale také jako věcmi o sobě. Jak málo však jeden jako druhý únik znamená, bylo ukázáno na více místech expozice soudů vkusu.

Přizná-li se však naší dedukci alespoň tolik, že postupuje správnou cestou, ačkoli není ve všech částech prováděna dost jasně, ukazují se tři ideje: *za prvé* idea nadsmyslna vůbec, bez dalšího určení, jakožto substrátu přírody; *za druhé* idea nadsmyslna jakožto principu subjektivní účelnosti přírody pro naši poznávací schopnost; *za třetí* idea nadsmyslna jakožto principu účelů svobody a principu souladu svobody s účelností přírody v tom, co je mravní.

---

§ 58
O IDEALISMU ÚČELNOSTI PŘÍRODY A UMĚNÍ JAKOŽTO JEDINÉM PRINCIPU ESTETICKÉ SOUDNOSTI

Princip vkusu lze především *spatřovat* buď v tom, že vkus soudí vždy podle empirických motivů, tedy podle takových, které jsou dávány jen a posteriori smysly, nebo lze připustit, že soudí z důvodu a priori. První případ by byl *empirismus* kritiky vkusu, druhý by byl jejím *racionalismem*. Podle *prvního* by objekt našeho zalíbení nebyl odlišen od toho, co je *příjemné*, podle druhého, kdyby soud spočíval na určitých pojmech, od toho, co je *dobré;* a tak by byla popřena veškerá *krása* světa a místo toho by zůstal jen zvláštní název, snad

pro jisté smíšení obou jmenovaných druhů zalíbení. Avšak ukázali jsme, že jsou také důvody zalíbení a priori, které tedy mohou existovat společně s principem racionalismu, přestože nemohou být pojaty do *určitých pojmů*.

Racionalismus principu vkusu je naproti tomu buď racionalismus *realismu* účelnosti, nebo jejího *idealismu*. Protože nyní soud vkusu není soudem poznávacím a krása není vlastností objektu, nahlíženého pro sebe, nemůže být racionalismus principu vkusu nikdy spatřován v tom, že by byla účelnost v tomto soudu myšlena jako objektivní, tj. že by se soud v subjektu vztahoval teoreticky, tedy také logicky (i když jen v nejasném posouzení) k dokonalosti objektu, nýbrž jen *esteticky* k souladu své představy v obrazotvornosti s bytostnými principy soudnosti vůbec. Tudíž může být, i podle principu racionalismu, soud vkusu a rozdíl jeho realismu a idealismu spatřován jen v tom, že je ona subjektivní účelnost pojímána buď v prvním případě jako skutečný (úmyslný) *účel* přírody (nebo umění) být v souladu s naší soudností, nebo v druhém případě jen jako bez účelu, sám od sebe a náhodně vznikající účelný soulad se soudností, vzhledem k přírodě a jejím podle zvláštních zákonů vytvořeným formám.

Pro realismus estetické účelnosti přírody, poněvadž bychom totiž chtěli předpokládat, že základem vytváření krásna je jeho idea ve vytvářející příčině, totiž *účel* ve prospěch naší obrazotvornosti, velmi mluví krásné výtvory v říši organické přírody. Květiny, květy, i tvary celých porostů, půvabnost zvířecích tvarů různých druhů, pro jejich vlastní užití nepotřebná, ale pro náš vkus jakoby vybraná; především pro naše oko tak líbivá a půvabná rozmanitost a harmonické složení barev (na bažantovi, korýších, hmyzu až k nejprostším květinám), které tím, že se týkají pouze povrchu, a na tom se netýkají ani tvaru těchto tvorů, který by přece jen ještě mohl být potřebný k jejich vnitřním účelům, se zdají být zaměřeny zcela na vnější vzhled, dávají způsobu vysvětlení pomocí předpokladu skutečných účelů přírody pro naši estetickou soudnost velikou váhu.

Tomuto předpokladu odporuje nejen rozum svými maximami, aby všude podle možností zabránil zbytečnému rozmnožení principů; nýbrž i příroda ukazuje ve svých svobodných výtvorech všude tolik mechanického sklonu k vytváření forem, které se zdají být jakoby udělány pro estetické užití naší soudnosti, aniž by zavdala nejmenší důvod k domněnce, že je k tomu zapotřebí ještě něco víc než její mechanismus jako čisté přírody, podle čehož mohou být ony formy, také bez všech idejí, které jsou jejich základem, pro naše posuzování účelné. *Svobodným vytvářením* přírody ale rozumíme *takové*, jímž z něčeho *tekutého v klidu*, vypařením nebo oddělením nějaké jeho části (někdy pouze tepelné matérie) přijímá zbytek při tuhnutí určitý tvar, nebo tkanivo (figuru nebo texturu), který je, podle specifické rozdílnosti matérií, odlišný, v téže matérii, ale přesně týž. K tomu je ale předpokládáno to, co je pokaždé rozuměno pravou tekutinou, totiž že matérie je v ní zcela rozpuště-

ná, tj. nelze ji nahlížet jako pouhou směs pevných a pouze se v ní vznášejících částí.

Tvoření se pak uskutečňuje *krystalizováním*, tj. náhlým tuhnutím, nikoli postupným přechodem z tekutého do pevného stavu, nýbrž jakoby skokem, a tento přechod se právě nazývá *krystalizováním*. Nejprostší příklad tohoto způsobu tvoření je zamrzající voda, ve které se nejprve vytvářejí rovné ledové paprsky, které se spojují v šedesátistupňových úhlech, zatímco se na každém jejich bodu nasazují stejně tak další, až se všechno stane ledem; takže během této doby se voda mezi ledovými paprsky nestává postupně tužší, nýbrž je tak dokonale tekutá, jaká by byla při mnohem vyšší teplotě, a přesto má úplnou teplotu ledu. Oddělující se matérie, která v okamžiku tuhnutí náhle uniká, je značné kvantum tepelné látky, jejíž odchod, jelikož byla zapotřebí jen k tekutému stavu, nezanechává tento nynější led ani v nejmenším chladnější než krátce předtím v něm tekutou vodu.

Mnoho solí, stejně kamenů, které mají krystalickou podobu, je rovněž právě tak vytvářeno druhem zeminy, rozpuštěné ve vodě, aniž víme prostřednictvím čeho. Stejně tak se tvoří drúzovité konfigurace mnoha nerostů, krychlového leštěnce olovnatého, stříbrné rudy ap. pravděpodobně také ve vodě a krystalizací částí; tím že jsou nějakou příčinou donuceny opustit tento prostředek a spojit se vzájemně v určité vnější tvary.

Ale také vnitřně ukazují všechny materie, které byly tekuté jen prostřednictvím tepla a ochlazením ztuhly, v lomu učitou texturu, a lze z ní soudit, že kdyby tomu nezabránily jejich vlastní váha nebo styk se vzduchem, prokázaly by také vnějškově svůj specificky zvláštní tvar, který je možné zpozorovat na některých kovech, které byly po roztavení vnějškově ztvrdlé, uvnitř ale ještě tekuté, odebráním vnitřní ještě tekuté části a dalším klidným krystalizováním ostatní části, která zůstala uvnitř. Mnohé z oněch minerálních krystalizací, jako drúzy živce, železné rudy, aragonit, tvoří často velmi krásné tvary, jak by je bylo schopno myslet pouze umění, a stalaktit v jeskyni na Antiparu je pouze produkt vody prosakující sádrovým ložiskem.

To, co je tekuté, je podle všeho zdání vůbec starší než to, co je pevné, a jak rostliny, tak těla živočichů jsou tvořeny z tekuté živné matérie, pokud se formuje v klidu: ovšem sice u živočichů se formuje především podle jisté původní na účely zaměřené osnovy (která, jak bude ukázáno v druhé části, musí být posuzována nikoli esteticky, nýbrž teleologicky podle principu realismu); ale vedle toho se formuje snad přece jen také prostřednictvím krystalizace a svobodného tvoření, v souladu s obecným zákonem příbuznosti matérií. Tak jako nyní v atmosféře, která je směsí různých druhů vzduchu, rozpuštěné vodnaté tekutiny, jestliže se ztrátou tepla od atmosféry oddělují, vytvářejí sněhové tvary, které mají podle různosti té či oné vzduchové směsi často velmi umělecky vypadající a překrásný tvar, tak lze, aniž by bylo něco odebráno teleologickému principu posuzování organizace, snad uvažovat, že pokud jde

o krásu květin, ptačího peří, mušlí co do jejich tvaru i barvy, může být krása připsána přírodě a její schopnosti vytvářet se také esteticky účelně ve své svobodě, bez zvláštních na to zaměřených účelů, podle chemických zákonů, uvolněním matérie, potřebné k organizaci.

To, co ale právě dokazuje princip *ideality* účelnosti v krásnu přírody jako princip, který klademe vždy za základ v estetickém soudu vůbec a který nám nedovoluje používat realismus účelu přírody jako důvod vysvětlení pro naši představivost, je, že v posouzení krásy vůbec hledáme její měřítko *a priori* v nás samých a že estetická soudnost je vzhledem k soudu, zda je něco krásné nebo ne, sama zákonodárná, což se při předpokladu realismu účelnosti přírody stát nemůže, protože bychom se zde museli učit od přírody, co bychom měli pokládat za krásné, a soud vkusu by podléhal empirickým principům. Neboť při takovém posuzování nezáleží na tom, co je příroda nebo také zda je pro nás účelem, nýbrž jak ji přijímáme. Kdyby příroda utvořila své formy pro naše zalíbení, byla by to pořád objektivní účelnost přírody; a nikoli subjektivní účelnost, která by spočívala ve *hře* obrazotvornosti ve své svobodě, kde je přízeň to, čím přírodu přijímáme, tedy ne taková přízeň, kterou příroda poskytuje nám. Vlastnost přírody, že pro nás obsahuje příležitost vnímat vnitřní účelnost ve vztahu našich duševních sil v posuzování jistých jejích produktů, a sice takovou, která má být z nějakého nadsmyslového důvodu prohlášena za nutnou a všeobecně platnou, nemůže být přírodním účelem, nebo spíše nemůže být námi jako takový posuzován; protože by jinak soud, který by byl takto určen, byl heteronomií, ale nikoli, jak se na soud vkusu sluší, svobodný, a neměl by za základ autonomii.

V krásném umění lze princip idealismu účelnosti poznat ještě zřetelněji. Neboť krásné umění má společné s krásnou přírodou to, že v něm nemůže být předpokládán estetický realismus prostřednictvím počitků (jinak by bylo místo krásného pouze příjemným uměním). Avšak že zalíbení prostřednictvím estetických idejí nemusí záviset na dosažení určitých účelů (jako v mechanicky úmyslném umění), že tudíž v samotném racionalismu principu je základem idealita účelů, nikoli jejich realita, je zřejmé již z toho, že krásné umění jako takové nesmí být nahlíženo jako produkt rozvažování a vědy, nýbrž jako produkt génia, a že tedy dostává své pravidlo prostřednictvím *estetických* idejí, které jsou od rozumových idejí určitých účelů bytostně odlišné.

Tak jako je *idealita* předmětů smyslů jakožto jevů jediný způsob, jak vysvětlit možnost, že jejich formy mohou být určeny *a priori*, tak je také *idealismus* účelnosti při posuzování krásna přírody a umění jediný předpoklad, jen za něhož kritika může vysvětlit možnost soudu vkusu, který požaduje *a priori* platnost pro každého (aniž by však účelnost, která je u objektu představována, zakládala na pojmech).

§ 59
O KRÁSE JAKOŽTO SYMBOLU MRAVNOSTI

Abychom dokázali realitu našich pojmů, jsou vždy zapotřebí názory. Jsou-li to empirické pojmy, nazývají se názory *příklady*. Jsou-li to čisté pojmy rozvažování, nazývají se názory *schématy*. Požaduje-li se dokonce, aby byla dokázána objektivní realita rozumových pojmů, tj. idejí, a to za účelem jejich teoretického poznání, žádá se něco nemožného, protože jim nemůže být přiměřený názor vůbec dán.

Veškerá *hypotypóza* (znázornění, subjectio sub adspectum) jakožto smyslové znázornění je dvojitá: buď *schematická*, protože je pojmu, který je uchopován rozvažováním, dáván korespondující názor a priori; nebo *symbolická*, protože pojmu, který může myslet jen rozum a kterému nemůže být přiměřený žádný smyslový názor, musí podléhat takový názor, s nímž je postup soudnosti, to, co pozoruje ve schematizování, pouze analogický, tj. je v souladu s ním jen co do pravidla tohoto postupu, nikoli co do názoru samotného, tedy pouze co do formy reflexe, nikoli co do obsahu.

Je to novějšími logiky sice přijímané, ale smysl obracející, nesprávné užití slova *symbolický*, jestliže je stavěno do protikladu k *intuitivnímu* způsobu představy; neboť symbolický je jen jeden druh intuitivního. Poslední (intuitivní) může být totiž rozdělen na *schematický* a na *symbolický* způsob představy. Oba jsou hypotypózami, tj. znázorněními (exhibitiones); ne pouze *charakterismy*, tj. označeními pojmů pomocí doprovodných smyslových znaků, které neobsahují vůbec nic, co by náleželo k názoru objektu, nýbrž jim slouží jen podle zákonů asociace obrazotvornosti, tedy v subjektivním ohledu, jako prostředek reprodukce; taková jsou buď slova, nebo viditelné (algebraické, i mimické) znaky, jakožto pouhé výrazy pro pojmy.*

Veškeré názory, které jsou připisovány pojmům a priori, jsou tedy buď *schémata* nebo *symboly*, z nichž první obsahují přímá, druhé nepřímá znázornění pojmu. Schémata to činí demonstrativně, symboly prostřednictvím analogie (k níž slouží také empirické názory), ve které soudnost vykonává dvojí činnost, za prvé používá pojmu pro předmět smyslového názoru a pak za druhé pouhého pravidla reflexe o onom názoru, pro zcela jiný předmět, pro který je prvý jen symbol. Tak je monarchistický stát představován oduševnělým tělem, je-li ovládán podle vnitřních lidových zákonů, ale pouhým strojem (např. ručním mlýnkem), je-li ovládán jednotlivou absolutní vůlí, v obou případech ale jen *symbolicky*. Neboť mezi despotickým státem a ručním mlýnkem sice není žádná podobnost, ale mezi pravidly reflexe o nich a jejich kauzalitě. Tato záležitost byla doposud ještě málo rozebrána, jakkoli zasluhuje hlub-

* To, co je v poznání intuitivní, musí být dáno do protikladu k diskurzívnímu (ne symbolickému). První je nyní buď *schematické*, prostřednictvím *demonstrace*, nebo *symbolické*, jako představa podle pouhé *analogie*.

šího zkoumání; avšak zde není místo se u ní zdržet. Náš jazyk je plný takových nepřímých znázornění, podle analogie, díky čemuž výraz neobsahuje vlastní schéma pro pojem, ale pouze symbol pro reflexi. Tak jsou slova *základ* (opora, báze) *zá — viset* (být drženým seshora), z něhož *plyne* (místo následuje), substance (jak se vyjadřuje *Locke:* nositel akcidencí), a nespočetné jiné neschematické, ale symbolické hypotypózy a výrazy pro pojmy nikoli prostřednictvím přímého názoru, nýbrž jen podle analogie s ním, tj. prostřednictvím přenesení reflexe o předmětu názoru na zcela jiný pojem, s kterým možná nikdy nemůže názor přímo korespondovat. Jestliže smíme pouhý způsob představy již nazvat poznáním (což je jistě dovoleno, je-li principem nikoli teoretického určení předmětu, čím je o sobě, nýbrž principem praktického určení, čím má být jeho idea pro nás a pro své účelné užití), pak je veškeré naše poznání o bohu pouze symbolické; a ten, kdo je bere schematicky s takovými vlastnostmi, jako rozvažování, vůle atd., které dokazují svou objektivní realitu pouze na světových bytostech, dostává se do antropomorfismu, tak jako když vypustí všechno intuitivní, do deismu, jímž není vůbec nikde nic, ani v praktickém úmyslu poznáváno.

Nyní říkám: krásno je symbolem mravního dobra. A také se jen v tomto ohledu (ve vztahu, který je každému přirozený a který každý druhým připisuje jako povinnost) líbí, s nárokem na souhlas každého druhého, přičemž si je mysl zároveň vědoma jistého zušlechtění a pozvednutí nad pouhou vnímavost libosti pomocí smyslových dojmů, a oceňuje hodnotu druhých také podle podobné maximy jejich soudnosti. A to je právě *inteligibilita*, k čemu, jak ukázal předchozí paragraf, směřuje vkus, s čím totiž souladí samy naše vyšší poznávací schopnosti a bez čeho by mezi jejich přirozeností, srovnáno s nároky, které činí vkus, vznikaly samé rozpory. V této schopnosti soudnost nepodléhá, jako jinak v empirickém posuzování, heteronymii zákonů zkušenosti; dává vzhledem k předmětům tak čistého zalíbení sobě samé zákon, tak jak to činí rozum vzhledem k žádací schopnosti; a je jak kvůli této vnitřní možnosti v subjektu, tak kvůli vnější možnosti s tím souladící přírody vztažena k čemusi v subjektu samém a mimo něj, co není příroda ani svoboda, co je však spojeno se základem svobody, totiž s nadsmyslnem, ve kterém je teoretická schopnost spojena v jednotu s praktickou schopností vzájemným a neznámým způsobem. Uvedeme několik částí této analogie, a zároveň si všimneme jejich rozdílu.

1. Krásno se líbí *bezprostředně* (ale jen v reflektujícím názoru, nikoli jako mravnost v pojmu). 2. Líbí se *bez jakéhokoli zájmu* (mravní dobro je spojeno sice nutně se zájmem, ale není spojeno s takovým zájmem, který předchází soud o zalíbení, nýbrž který je jím teprve vyvolán). 3. *Svoboda* obrazotvornosti (tedy smyslovosti naší schopnosti) je představována v posuzování krásna jako jednomyslná se zákonitostí rozvažování (v morálním soudu je svoboda vůle myšlena jako soulad vůle se sebou samou podle obecných rozumových

zákonů). 4. Subjektivní princip posuzování krásna je představován jako *všeobecný*, tj. platný pro každého, ale nepoznatelný pomocí žádného obecného pojmu (objektivní princip morality je také vysvětlován jako všeobecný, tj. pro všechny subjekty, zároveň však také pro všechna jednání téhož subjektu, a přitom poznatelný pomocí obecného pojmu). Proto není morální soud schopný jen určitých konstitutivních principů, nýbrž je možný jen tím, že zakládá maximy na těchto principech a jejich obecnosti.

Ohled na tuto analogii je obvyklý také pro obecné rozvažování; a krásné předměty přírody nebo umění pojmenováváme často jmény, která, jak se zdá, mají za základ mravní posouzení. Nazýváme stavby nebo stromy majestátnými a nádhernými nebo luhy usměvavými a radostnými; i barvy jsou nazývány nevinnými, skromnými, něžnými, protože vzbuzují počitky, protože obsahují něco analogického s vědomím duševního stavu, vyvolaného morálními soudy. Vkus jakoby umožňuje přechod od smyslového podnětu k habituálnímu morálnímu zájmu bez příliš násilného skoku tím, že představuje obrazotvornost také v její svobodě jako účelně určitelnou pro rozvažování, a dokonce učí mít v předmětech smyslů svobodné zalíbení také bez smyslového podnětu.

§ 60
DODATEK. O METODOLOGII VKUSU

Rozdělení kritiky na elementární nauku a metodologii, které předchází vědu nelze užít pro kritiku vkusu, protože žádná věda o krásnu neexistuje a ani existovat nemůže, a soud vkusu není určitelný prostřednictvím principů. Neboť pokud jde o to, co je v každém umění vědecké, co směřuje k *pravdě* při znázornění jeho objektu, je to sice nezbytná podmínka (conditio sine qua non) krásného umění, ale není jím samým. Je tedy pro krásné umění jen *manýra* (modus), nikoli *způsob učení* (methodus). Mistr musí předvést, co a jak má žák dělat, a obecná pravidla, pod která nakonec shrnuje svůj postup, mohou spíše sloužit k tomu, aby si na jeho hlavní momenty žák příležitostně vzpomněl, než aby mu je předepsal. Přitom musí však být přesto brán zřetel na jistý ideál, který umění musí mít před očima, třebaže jej při provádění nikdy zcela nedosáhne. Jen probuzením obrazotvornosti žáka pro přiměřenost s nějakým daným pojmem, uvedenou nedostatečností výrazu pro ideu, kterou pojem sám nedosáhne, protože je estetická, a ostrou kritikou lze zabránit tomu, aby příklady, které jsou mu předkládány, jím byly hned považovány za původní obrazy a vzory, nepodléhající už žádné vyšší normě a vlastnímu posouzení, a aby tak byl udušen génius, s ním ale také jeho svoboda obrazotvornosti samé ve své zákonitosti, bez níž není možné krásné umění, a ani správně toto umění posuzující vlastní vkus.

Propedeutika k veškerému krásnému umění, pokud je zaměřena na nejvyšší stupeň dokonalosti, nespočívá, zdá se, v předpisech, nýbrž v kultuře duševních sil založené na předchozích znalostech, jež se nazývají humaniora, patrně proto, že *humanita* znamená na jedné straně všeobecný pocit *účastnictví*, na druhé straně schopnost moci se co nejvnitřněji a všeobecně sdělit. Tyto vlastnosti, spolu spojené, přinášejí lidstvu přiměřenou družnost, jíž se liší od zvířecí omezenosti. Věk, jakož i národy, v nichž zápasil živý pud po *zákonném* společenství, kterým národ vytváří trvající stát, s obtížemi, které jsou spojeny s těžkým úkolem sjednotit svobodu (a tedy také rovnost) s nutností (více s nutností úcty a podřízenosti z povinnosti než ze strachu); takový věk a takový národ musel nejprve vynalézt umění vzájemného sdělování idejí nejvzdělanější části s hrubší, sladění rozšíření a zjemnění první části s přirozenou prostotou a originalitou druhé, a tak zprostředkovací článek mezi vyšší kulturou a skromnou přirozeností, který tvoří správné měřítko, jež nelze udat žádnými obecnými pravidly, také pro vkus jakožto obecný lidský smysl.

Stěží učiní nějaká pozdější doba ony vzory postradatelnými, protože bude přírodě stále více vzdálena a nakonec snad sotva bude s to vytvořit si, bez stálých příkladů, které o ní zůstaly, pojem o šťastném sloučení zákonné nutnosti nejvyšší kultury se silou a pravostí svobodné přírody, která cítí svou vlastní hodnotu, v jednom a témže národě.

Jelikož ale vkus je v základě posuzovací schopnost smyslového znázornění mravních idejí (prostřednictvím jisté analogie reflexe o obojím), z čehož a z větší vnímavosti, která na tom spočívá, pro cit vycházející z mravních idejí (jenž se nazývá morální) vyplývá ta libost, kterou vkus prohlašuje za platnou pro lidstvo vůbec, nikoli pouze pro soukromý cit každého jedince: je jasné, že pravá propedeutika k založení vkusu je rozvoj mravních idejí a kultura morálního citu, protože jen když je s tímto citem smyslovost dána do souladu, může pravý vkus přijmout určitou neměnnou formu.

DRUHÝ DÍL KRITIKY SOUDNOSTI

KRITIKA TELEOLOGICKÉ SOUDNOSTI[27]

§ 61
O OBJEKTIVNÍ ÚČELNOSTI PŘÍRODY

Podle transcendentálních principů máme dobrý důvod předpokládat subjektivní účelnost přírody v jejích zvláštních zákonech proto, aby je mohla pochopit lidská soudnost a pro možnost spojení zvláštních zkušeností v jeden systém; pak mohou být mezi mnoha produkty přírody očekávány jako možné i takové, které, jako kdyby byly stvořeny vlastně jen pro naši soudnost, mají specifické jí přiměřené formy, které svou rozmanitostí a jednotou slouží k tomu, aby jaksi posilovaly a podporovaly duševní síly (které se spoluúčastní užití této schopnosti), a které jsou proto nazývány *krásnými* formami.

Že ale věci přírody si slouží vzájemně jako prostředky k účelům a že je jejich možnost sama dostatečně pochopitelná jen pomocí tohoto druhu kauzality, k tomu nemáme v obecné ideji přírody jakožto souhrnu předmětů smyslů vůbec žádný důvod. Neboť v horním případě mohla být představa věcí, protože je něčím v nás, také velmi dobře myšlena a priori jako vhodná a schopná k vnitřně účelnému naladění našich poznávacích schopností. Jak ale mohou a mají účely, které nejsou naše a které nepřísluší ani přírodě (kterou nechápeme jako inteligentní bytost), tvořit zvláštní druh kauzality nebo alespoň její zcela vlastní zákonitost, nelze a priori vůbec důvodně předpokládat. Dokonce ani zkušenost nám nemůže dokázat její skutečnost; ledaže by předcházelo jisté rozumování, které vkládá pojem účelu do povahy věcí, ale nečerpá jej z objektů a jejich zkušenostního poznání, užívá ho tedy spíše proto, aby učinilo přírodu pochopitelnou podle analogie se subjektivním důvodem spojení našich představ, místo aby ji poznalo z objektivních důvodů.

Kromě toho je objektivní účelnost jakožto princip možnosti věcí v přírodě tak dalece vzdálena od toho, aby *nutně* souvisela s jejím pojmem, že je spíše právě to, na co se především odvoláváme, chceme-li z toho dokázat nahodilost přírody a její formy. Neboť uvádí-li se např. stavba ptáka, dutina jeho kostí,

poloha jeho křídel při letu a ocasu při kormidlování, říká se, že to všechno je v nejvyšší míře náhodné podle pouhého nexus effectivus v přírodě, aniž se bere na pomoc ještě zvláštní druh kauzality, totiž kauzality účelů (nexus finalis). To znamená, že se příroda, nahlížena jako pouhý mechanismus, byla mohla utvořit tisícerým jiným způsobem, aniž by dospěla k jednotě právě podle takového principu, a že tedy nemůžeme doufat, že k tomu nalezneme ten nejmenší důvod a priori v pojmu přírody, nýbrž vně tohoto pojmu.

Přesto je teleologické posuzování alespoň problematicky právem zahrnováno do bádání o přírodě, ale jen aby bylo podle *analogie* s kauzalitou podle účelů podřízeno principům pozorování a zkoumání, aniž by si činilo nárok podle nich je *vysvětlovat*. Patří tedy k reflektující, nikoli k určující soudnosti. Pojem forem a spojení přírody podle účelů znamená alespoň *princip navíc* pro podřízení přírodních jevů pravidlům tam, kde nestačí zákony kauzality podle pouhého přírodního mechanismu. Neboť uvádíme teleologický důvod tam, kde pojmu objektu, jako by se nacházel v přírodě (ne v nás), přisuzujeme kauzalitu vzhledem k objektu nebo si spíše podle analogie takové kauzality (kterou v sobě nacházíme) představujeme možnost předmětu, tedy si přírodu myslíme jako *technickou* prostřednictvím vlastní schopnosti. Naproti tomu kdybychom jí nepřisuzovali takový způsob působení, museli bychom si její kauzalitu představovat jako slepý mechanismus. Kdybychom naproti tomu přírodě přiřkli *úmyslně* působící příčiny, tedy kladli za základ teleologie nejen *regulativně* princip pro pouhé *posouzení* jevů, vzhledem k nimž může být příroda podle svých zvláštních zákonů myšlena jako podřízená, nýbrž také *konstitutivní* princip *odvození* jejích produktů z jejích příčin, pak by pojem přírodního účelu nenáležel už k reflektující, nýbrž k určující soudnosti. Ve skutečnosti by pak ale tento pojem specificky vůbec nepatřil k soudnosti (jako pojem krásy jakožto formální subjektivní účelnosti), nýbrž by jako rozumový pojem zavedl v přírodovědě novou kauzalitu, kterou ale odvozujeme ze sebe samých a připisujeme ji druhým bytostem, aniž bychom je chtěli považovat za sobě rovné.

PRVNÍ ODDÍL

Analytika teleologické soudnosti

§ 62

O OBJEKTIVNÍ ÚČELNOSTI, KTERÁ JE POUZE FORMÁLNÍ, NA ROZDÍL OD MATERIÁLNÍ

Všechny geometrické obrazce, jež jsou kresleny podle nějakého principu, vykazují rozmanitou, často obdivovanou objektivní účelnost, totiž způsobilost k vyřešení mnoha problémů podle jediného principu a také snad každého jednotlivého problému o sobě nekonečně mnoha způsoby. Účelnost je zde zjevně objektivní a intelektuální, ne pouze subjektivní a estetická. Neboť vyjadřuje přiměřenost obrazce pro vytváření mnoha účelně rozvržených tvarů a je poznávána rozumem. Avšak účelnost přece jen neumožňuje pojem o předmětu samém, tj. pojem není považován za možný jen vzhledem k tomuto užití.

V takovém jednoduchém obrazci, jako je kružnice, je základ pro vyřešení mnoha problémů, z nichž každý by pro sebe potřeboval různé přípravy a řešení vyplyne jakoby samo od sebe, jako jedna z nekonečně mnoha významných vlastností tohoto obrazce. Jde-li např. o to, z dané základny a z protilehlého úhlu zkonstruovat trojúhelník, je úloha neurčitá, tj. dá se vyřešit nekonečně mnoha způsoby. Avšak kružnice je shrnuje všechny dohromady, jako geometrické místo všech trojúhelníků, které jsou přiměřené této podmínce. Nebo dvě přímky se mají protínat tak, aby pravoúhelník z dvou částí jedné byl shodný s pravoúhelníkem z dvou částí druhé, pak se zdá, že řešení této úlohy je velmi obtížné. Ale všechny přímky, které se protínají ve středu kružnice, jejíž obvod ohraničuje každou přímku, se dělí samy od sebe v této proporci. Jiné *křivky* poskytují opět jiná účelná řešení, na něž v pravidlu, které tvoří jejich konstrukci, vůbec nebylo myšleno. Všechny kuželosečky samy o sobě a ve vzájemném srovnání jsou bohaté na principy pro řešení množství možných problémů, ať jakkoli jednoduchá je jejich definice, která určuje jejich pojem. — Je pravé potěšení přihlížet zápalu starých geometrů, s jakým prozkoumávali tyto vlastnosti linií podobného druhu, aniž se nechali zmást otázkou omezených hlav: k čemu jsou takové znalosti dobré, např. znalost paraboly, když neznali zákon, podle něhož působí tíže na zemi, který by

jim býval poskytl její aplikaci na linii vrhu těžkých těles (směr tíže v jejich pohybu může být považován za paralelní); nebo znalost elipsy, aniž tušili, že tíži mají také nebeská tělesa, a aniž znali její zákon o rozdílných vzdálenostech od bodu přitažlivosti, jenž způsobuje, že nebeská tělesa tyto linie opisují ve volném pohybu. Zatímco, aniž si toho byli vědomi, pracovali pro potomstvo, kochali se účelností v podstatě věcí, kterou ale dovedli znázornit zcela a priori v její nutnosti.

Platón, sám mistr v této vědě, se dostal z takového původního uzpůsobení věcí, pro jehož objevení můžeme postrádat jakékoli zkušenosti, a ze schopnosti mysli moci čerpat harmonii bytostí z jejich nadsmyslového principu (k čemuž ještě přistupují vlastnosti čísel, s kterými si mysl hraje v hudbě) do nadšení, které jej pozvedlo přes pojmy zkušenosti k ideám, jež se mu zdály vysvětlitelné jen intelektuální vzájemností s původem všech bytostí. Žádný div, že ze své školy vyloučil toho, kdo neznal geometrii, přičemž to, co Anaxagorás vyvozoval z předmětů zkušenosti a jejich účelného spojení, považoval za vyvoditelné z čistého názoru, který lidskému duchu vnitřně přísluší. Neboť v nutnosti toho, co je účelné a co je uzpůsobeno tak, jako kdyby bylo úmyslně zařízeno pro naše užití, co však jak se zdá nicméně původně přísluší podstatě věcí, aniž by bralo ohled na naše užití, leží právě důvod velkého obdivu k přírodě, ani ne tak mimo nás, jako spíše v našem vlastním rozumu, přičemž je snad omluvitelné, že tento obdiv mohl díky neporozumění dostoupit až k blouznění.

Tuto intelektuální účelnost ale, ačkoli je objektivní (ne jako estetická subjektivní), lze nicméně podle její možnosti docela dobře, ale jen všeobecně pochopit jako pouze formální (nikoli reálnou), tj. jako účelnost, aniž by bylo třeba jí položit za základ nějaký účel, tedy aniž by k tomu bylo zapotřebí teleologie. Obrazec kružnice je názor, jenž byl určen rozvažováním podle nějakého principu; jednota tohoto principu, který libovolně předpokládám a kladu za základ jako pojem, užitá na formu názoru (na prostor), kterou v sobě nalézám rovněž pouze jako představu a sice a priori, činí pochopitelnou jednotu mnoha z konstrukce onoho pojmu plynoucích pravidel, která jsou v mnohém možném ohledu účelná, aniž bychom této účelnosti směli připsat nějaký *účel* nebo nějaký jiný důvod. Zde tak tomu není, jako kdybych v souhrnu *věcí* mimo mne, jenž je uzavřen v jistých hranicích, např. v zahradě, nalezl pořádek a pravidelnost stromů, záhonů, cestiček atd., které nemohu vyvodit a priori z ohraničení prostoru, které bylo učiněno podle libovolného pravidla, protože jsou to existující věci, jež musí být dány empiricky, aby je bylo možno poznat, a ne pouhá podle principu a priori určená představa ve mně. Proto je poslední (empirická) účelnost jakožto *reálná* závislá na pojmu nějakého účelu.

Ale také důvod obdivu k účelnosti, i když je vnímána v podstatě věcí (pokud mohou být konstruovány jejich pojmy), lze velmi dobře nahlédnout jako

oprávněný. Rozmanitá pravidla, jejichž jednota (z jednoho principu) vzbuzuje tento obdiv, jsou všechna syntetická a nevyplývají z *pojmu* objektu, např. kružnice, nýbrž potřebují, aby byl tento objekt dán v názoru. Díky tomu se ale zdá, jako by tato jednota měla empiricky od naší představivosti odlišený vnější základ pravidel a jako by tedy soulad objektu s potřebou pravidel, která je rozvažování vlastní, byl o sobě náhodný a tedy možný jen prostřednictvím výslovně na to zaměřeného účelu. Nyní by nás sice právě tato harmonie, protože nehledě na veškerou tuto účelnost přesto není poznávána empiricky, nýbrž a priori, měla sama od sebe přivést na to, že prostor, jehož určením (prostřednictvím obrazotvornosti, přiměřeně pojmu) byl objekt jedině možný, není uzpůsobení věcí mimo mne, nýbrž pouhým způsobem představy ve mně, a že tedy do nějakého obrazce, který kreslím *přiměřeně nějakému pojmu*, tj. do mého vlastního způsobu představy o tom, co je mi dáno vnějškově, ať už je to o sobě cokoli, *vnáším účelnost*, a nejsem pojmem empiricky poučován o této účelnosti, tudíž že pro ni v objektu nepotřebuji žádný zvláštní účel mimo mne. Protože však tato úvaha již vyžaduje kritické užití rozumu, že tedy nemůže být hned obsažena v posuzování předmětu podle jeho vlastností, pak mi toto posuzování nedává bezprostředně nic než sjednocení heterogenních pravidel (dokonce podle toho, co mají v sobě nestejnorodého) v jednom principu, který, aniž by k tomu vyžadoval zvláštní důvod ležící a priori mimo můj pojem a vůbec mimo mou představu, je mnou přesto poznáván a priori jako pravdivý. Nyní je *údiv* tím, že se mysl pozastavuje nad neslučitelností představy a jí daného pravidla s principy, jež jsou již jeho základem, který tedy vytváří pochybnost, zda jsme také dobře viděli nebo soudili; *obdiv* je ale neustále se vracející údiv, nehledě na mizení pochyb. Obdiv je tudíž přirozeným účinkem oné pozorované účelnosti v bytnosti věcí (jako jevů), který nemůže být potud také zavrhován, pokud sloučení oné formy smyslového názoru (jež se nazývá prostor) se schopností pojmů (rozvažováním), ne jen proto, že je právě takové a žádné jiné, nám je nevysvětlitelné, ale nadto ještě rozšiřuje mysl, aby jakoby tušila něco, co leží ještě za oněmi smyslovými představami, v čemž, i když nám neznámém, lze nalézt poslední základ onoho souladu. Tento základ nemusíme sice také nutně znát, jde-li pouze o formální účelnost našich představ a priori, ale už jen to, že takto musíme vyhlížet za tímto posledním základem, zároveň vnuká k předmětu obdiv.

Jsme zvyklí uvedené vlastnosti jak geometrických tvarů, tak také čísel kvůli jejich jisté, z jednoduchosti jejich konstrukce neočekávané apriorní účelnosti k všelijakému užití pro poznání nazývat *krásou* a mluvíme např. o té či oné *krásné* vlastnosti kružnice, jež by byla odhalena tím nebo oním způsobem. Avšak není to žádné estetické posuzování, kterým je pokládáme za účelné; žádné posuzování bez pojmu, které by upozorňovalo na pouhou *subjektivní* účelnost ve svobodné hře našich poznávacích schopností, nýbrž intelektuální posuzování podle pojmů, které zřetelně umožňuje poznat ob-

jektivní účelnost, tj. způsobilost k všemožným (do nekonečnosti rozmanitým) účelům. Spíše bychom ji měli nazývat *relativní dokonalostí* než krásou matematického obrazce. Ani název *intelektuální krásy* nemůže být vůbec vhodný; protože byj inak slovo krása muselo ztratit veškerý určitý význam nebo intelektuální zalíbení by muselo ztratit všechnu přednost před smyslovým. Spíše by bylo možné krásným nazvat *důkaz* takových vlastností, protože tím se rozvažování jako schopnost pojmů a obrazotvornost jako schopnost jejich apriorního znázornění cítí posilněny (což společně s precizností, kterou sem vnáší rozum, by se mohlo nazývat elegancí důkazu), protože zde je subjektivní alespoň zalíbení, ačkoli jeho důvod leží v pojmech, zatímco dokonalost obsahuje objektivní zalíbení.

§ 63
O RELATIVNÍ ÚČELNOSTI PŘÍRODY NA ROZDÍL OD VNITŘNÍ

Zkušenost přivádí naši soudnost k pojmu objektivní a materiální účelnosti, tj. k pojmu účelu přírody jen tehdy, je-li třeba posuzovat vztah příčiny k účinku*, a tento vztah chápat jako zákonný se cítíme schopni jen proto, že ideu účinku připisujeme kauzalitě jeho příčiny, jako podmínku možnosti, která je základem této kauzality samé. To se však může uskutečnit dvojím způsobem, buď tím, že účinek považujeme bezprostředně za produkt umění, nebo jen za materiál pro umění jiných možných přírodních bytostí, tedy buď za účel, nebo za prostředek k účelnému užití jiných příčin. Poslední účelnost se nazývá užitečnost (pro člověka) nebo také prospěšnost (pro každé druhé stvoření) a je pouze relativní, zatímco první je vnitřní účelnost přírodní bytosti.

Řeky s sebou plaví např. množství půdy sloužící k růstu rostlin, kterou usazují někdy ve středním toku, často také u svých ústí. Příliv tuto usazeninu odnáší k jiným břehům nebo rozptyluje na tomto břehu, a jestliže napomáhají především lidé k tomu, aby ji odliv zase neodplavil, rozšiřuje se úrodná půda a říše rostlin zaujímá místo tam, kde předtím pobývaly ryby a korýši. Většinu rozšíření souše tímto způsobem vykonala příroda sama a také v tom ještě pokračuje, i když pomalu. Nyní je otázka, zda to lze posuzovat jako účel přírody, protože obsahuje užitečnost pro člověka; neboť k užitečnosti pro říši rostlin samu nelze přihlédnout, protože je naproti tomu mořským tvorům bráno zrovna tolik, kolik výhod z toho má souše.

Nebo abych uvedl příklad prospěšnosti jistých přírodních věcí jako prostředků pro jiné tvory (předpokládáme-li je jako prostředky): tak smrkům

* Protože v čisté matematice nemůže být řeč o existenci, nýbrž jen o možnosti věcí, totiž o názoru korespondujícím s jejich pojmem, tudíž vůbec ne o příčině a účinku, musí proto být veškerá uvedená účelnost nahlížena pouze jako formální, nikdy však jako účel přírody.

nesvědčí žádná půda lépe než písčitá. Nyní staré moře, než se stáhlo ze souše, zanechalo tolik písečných pásem v našich severních krajích, že na této půdě pro veškerou kulturu jinak tak nepotřebné mohly vyrůst rozlehlé smrkové lesy, kvůli jejichž nerozumnému vykácení často spíláme našim předkům; a zde se lze tedy ptát, zda toto prastaré usazení písečných pásem bylo účelem přírody, aby na nich byly možné smrkové lesy. Tolik je jasné, že předpokládáme-li tyto lesy jako účel přírody, musíme onomu písku rovněž přiznat účel, i když jen relativní účel, k němuž byl opět prostředkem starý mořský břeh a jeho ústup; neboť v řadě vzájemně subordinovaných členů systému účelů musí být každý prostřední člen nahlížen jako účel (třebaže ne právě jako konečný účel), prostředkem k němuž je jeho nejbližší příčina. Stejně tak, když jednou měly být na světě skot, ovce, koně atd., musela být na zemi tráva, ale v písečných pouštích musely také růst slané trávy, měli-li žít velbloudi, nebo se také musely vyskytovat tyto a jiné býložravé druhy zvířat, jestliže měli existovat lvi, tygři a vlci. Tedy objektivní účelnost, která se zakládá na prospěšnosti, není objektivní účelností věcí o sobě samých, jako by písek nemohl být pro sebe chápán jako účinek ze své příčiny, z moře, aniž bychom připisovali moři nějaký účel, a aniž bychom účinek, totiž písek považovali za umělé dílo. Je to pouze relativní, pouze náhodná účelnost pro věc samu, které je přisuzována; a ačkoli mezi uvedenými příklady je možné druhy trav posuzovat samy o sobě jako organické produkty přírody, tedy jako něco umělého, jsou přesto ve vztahu k zvířatům, která se jimi živí, nahlíženy jako pouhá surová matérie.

Jestliže ale navíc člověk na základě svobody své kauzality pokládá přírodní věci za prospěšné pro své často pošetilé úmysly (barevné peří ptáků pro okrasu svých šatů, barevné hlinky nebo šťávy rostlin pro líčení), někdy také rozumné úmysly, koně k ježdění, býka a na Minorce dokonce osla a vepře k orání, nelze zde předpokládat ani relativní účel přírody (pro takové použití). Neboť jeho rozum dovede dát věcem soulad s jeho svévolnými nápady, k čemuž člověk nebyl ani přírodou predestinován. Jen *jestliže* připouštíme, že lidé měli žít na zemi, nesmí také chybět alespoň prostředky, bez kterých by nemohli jako živočichové a ani jako rozumní živočichové (ať už na jakkoli nízkém stupni) existovat; pak by ale musely být ty přírodní věci, které jsou pro tento účel nezbytné, považovány také za přírodní účely.

Z toho je lehce vidět, že vnější účelnost (prospěšnost nějaké věci pro jiné) může být pokládána za vnější přírodní účel jen pod podmínkou, že existence té věci, které je nějaká věc bližším anebo vzdálenějším způsobem prospěšná, je sama o sobě účel přírody. Ale protože to nikdy nelze vyřešit pouhým pozorováním přírody, plyne z toho, že relativní účelnost, ačkoli hypoteticky ukazuje na přírodní účel, přesto neopravňuje k žádnému absolutnímu teleologickému soudu.

Sníh chrání v chladných zemích sadbu před mrazem, ulehčuje styk lidí na

saních. Laponec tam nachází zvířata, která umožňují tento styk (sobi) a která nalézají dostatečnou potravu v suchém mechu, jejž si musí sama vyhrabat ze sněhu; lze je lehce ochočit a nechají se snadno připravit o svobodu, kterou by si dost dobře mohla podržet. Pro jiné národy v tomto ledovém pásu obsahuje moře bohatou zásobu zvířat, která jim kromě potravy a ošacení a kromě dřeva, které jim moře jakoby naplavuje pro stavbu obydlí, poskytuje ještě hořlavý materiál pro ohřátí jejich chýší. Zde se nyní obdivuhodným způsobem setkává v jednom účelu tolik svazků přírody a tento účel je obyvatel Grónska, Laponec, Samojed, Jakutec atd. Ale není jasné, proč tam vůbec lidé musí žít. Tedy říci, že *proto* padají na zem výpary ze vzduchu ve formě sněhu, že proto má moře své proudy, které tam naplavují dřevo vyrostlé v teplejších krajích, a že proto tam jsou velká, tukem oplývající mořská zvířata, *protože* základem příčiny, která vytváří všechny tyto přírodní produkty, je idea užitku pro jisté ubohé tvory, by bylo velmi odvážným a svévolným soudem. Neboť i kdyby tato rozličná užitečnost přírody neexistovala, nepostrádali bychom na přírodních příčinách nic, co by bylo nutné k působení takto uzpůsobených následků, spíše by se nám zdálo drzé a nepromyšlené i jen požadovat takovou vlohu a přisuzovat přírodě takový účel (protože beztak jen největší nesnášenlivost mezi lidmi je mohla rozptýlit až do tak nehostinných krajů).

§ 64
O ZVLÁŠTNÍM CHARAKTERU VĚCÍ JAKO PŘÍRODNÍCH ÚČELŮ

Abychom pochopili, že nějaká věc je možná jen jako účel, tj. že musíme kauzalitu jejího původu hledat ne v mechanismu přírody, nýbrž v příčině, jejíž schopnost působit je určována pojmy, k tomu je zapotřebí, aby její forma byla možná nikoli podle pouhých zákonů přírody, tj. podle takových, které můžeme poznat jen rozvažováním v užití na předměty smyslů, nýbrž aby samo empirické poznání formy věci, co do její příčiny a účinku, předpokládalo pojmy rozumu. Tato *náhodnost* formy věci při všech empirických přírodních zákonech ve vztahu k rozumu — protože rozum, který v každé formě přírodního produktu musí poznat také její nutnost, i kdyby chtěl nahlédnout jen podmínky spojené s jeho vytvořením, nicméně nemůže v oné dané formě tuto nutnost předpokládat — je sama důvodem k tomu, abychom předpokládali její kauzalitu tak, jako by byla právě proto možná jen prostřednictvím rozumu; tato kauzalita je pak schopnost jednat podle účelů (vůle); a objekt, jenž je představován jen jako možný z této schopnosti, by byl představován jako možný jen jako účel.

Kdyby někdo ve zdánlivě neobydlené zemi uviděl v písku nakreslen geometrický obrazec, například pravidelný šestiúhelník, uvědomila by si jeho reflexe, zabývajíc se pojmem tohoto obrazce, pomocí rozumu, i když temně,

jednotu principu jeho vytvoření, a tak v souladu s rozumem nebude považovat za důvod možnosti takového tvaru ani písek, ani sousedící moře, ani větry nebo zvířata s jejich stopami, které zná, nebo nějakou jinou nerozumnou příčinu, protože náhodnost setkání s takovým pojmem, který je možný jen v rozumu, by se mu zdála být tak nekonečně velká, že by to bylo stejné, jako kdyby pro to nebyl vůbec žádný přírodní zákon, a tedy také žádná příčina v čistě mechanicky působící přírodě; nýbrž že jen pojem takového objektu jakožto pojem, který dát a srovnat s předmětem může jen rozum, může obsahovat také kauzalitu k takovému účinku; proto může být tento účinek bezpodmínečně považován za účel, ale ne za účel přírody, tj. může být nazírán jako produkt *umění* (vestigium hominis video).

Abychom ale něco, co poznáváme jako produkt přírody, nicméně posuzovali také jako účel, tedy jako *přírodní účel*, k tomu, jestliže v tom snad dokonce není rozpor, je už zapotřebí více. Řekl bych předběžně, že věc existuje jako přírodní účel, *jestliže je sama sobě* (i když ve dvojím smyslu) *příčinou i účinkem;* neboť v tom tkví kauzalita, kterou nelze spojit s pouhým pojmem přírody, aniž bychom jí připisovali nějaký účel, ale i v takovém případě ji sice lze myslet bez rozporu, ale nelze ji pochopit. Dříve než úplně rozebereme tuto ideu o přírodním účelu, objasníme její určení pomocí příkladu.

Strom za prvé plodí jiný strom podle známého přírodního zákona. Ten strom ale, který je jím vytvořen, je téhož rodu a tak plodí sebe sama co do *rodu*, ve kterém se jakožto rod ustavičně udržuje tak, že na jedné straně jako účinek, na druhé jako příčina je sebou samým ustavičně vytvářen a právě tak často vytvářející.

Za druhé se strom vytváří také sám jako *individuum*. Tento druh účinku sice nazýváme jen růstem; ale to je třeba chápat v tom smyslu, že růst je zcela odlišný od každého jiného přírůstku velikosti podle mechanických zákonů, a je třeba jej chápat jako rovný s plozením, ačkoli pod jiným názvem. Matérii, kterou strom přivtěluje, zpracovává nejprve a ve specificky zvláštní kvalitu, kterou přírodní mechanismus mimo něj nemůže poskytnout, a formuje se dále sám, prostřednictvím látky, která je co do své směsi jeho vlastním produktem. Neboť, co se týká součástí, které dostává od přírody zvnějšku, musí být sice nahlížen jen jako edukt; avšak v rozložení a novém složení této surové látky lze nalézt takovou originalitu rozkládací a utvářecí schopnosti tohoto druhu přírodních bytostí, že veškeré umění zůstává nekonečně daleko pozadu, jestliže se pokouší z elementů, které dostává jejich rozčleněním, nebo také z látky, kterou jim příroda poskytuje jako potravu, znovu vytvořit ony produkty rostlinné říše.

Za třetí se část tohoto výtvoru vytváří také sama tak, že na udržení jedné střídavě závisí udržení druhé. Očko na listu, naočkované na větev jiného stromu, vytváří na cizorodém kmeni rostlinu svého vlastního druhu, tak jako roub na nějakém jiném kmenu. Proto také můžeme každou větev a každý list

téhož stromu považovat za pouze naroubované nebo naočkované, tedy za samostatně existující strom, který se jen zavěšuje na jiný a paraziticky se na něm živí. Zároveň jsou listy sice produkty stromu, avšak také jej ze své strany udržují; neboť opakované odlistění by jej zabilo a jeho růst závisí na jejich účinku na kmen. O svépomoci přírody v těchto výtvorech při jejich poranění, kdy nedostatek jedné části, která byla nezbytná pro udržení sousední části, je nahrazen ostatními; o zrůdách nebo odchylkách v růstu, kdy se jisté části, pro vyskytující se nedostatky nebo překážky, formují zcela novým způsobem, aby to, co zde je, udržely a vytvořily anomální výtvor, — o tom se zde chci zmínit jen mimochodem, přestože to patří k nejpodivuhodnějším vlastnostem organických tvorů.

§ 65
VĚCI JAKO PŘÍRODNÍ ÚČELY JSOU ORGANICKÉ BYTOSTI

Podle charakteru, uvedeného v předešlém paragrafu, se musí věc, která jakožto produkt přírody má být zároveň poznána za možnou pouze jako přírodní účel, k sobě samé vztahovat střídavě jako příčina a účinek; je to poněkud obrazný a neurčitý výraz, jenž vyžaduje odvození z učitého pojmu.

Kauzální spojení, pokud je myšleno pouze rozvažováním, je spojení, které tvoří neustále klesající řadu (příčin a účinků), a věci samy, které jako účinky předpokládají jiné věci jako příčinu, nemohou být na druhé straně zároveň příčinami těchto jiných věcí. Toto kauzální spojení nazýváme spojením působících příčin (nexus effectivus). Naproti tomu však můžeme myslet také kauzální spojení podle nějakého pojmu rozumu (o účelech), které, kdybychom je pokládali za řadu, by obsahovalo závislost jak po klesající, tak po stoupající linii, závislost, v níž věc, která je jednou označena jako účinek, přesto při stoupání zaslouží název příčiny té věci, pro kterou je účinkem. Ve sféře toho, co je praktické (totiž v umění), nalezneme lehce takové spojení, tak např. dům je sice příčinou peněz, které jsou vybírány jako nájem, ale obráceně přece také představa tohoto možného příjmu byla příčinou postavení domu. Takové kauzální spojení nazýváme spojením účelných příčin (nexus finalis). Bylo by snad možné první spojení nazvat vhodněji spojením reálných příčin, druhé spojením ideálních příčin, protože při takovém pojmenování je zároveň jasné, že nemůže existovat více druhů kauzality než tyto dva.

Pro věc jako přírodní účel je nyní *za prvé* požadováno, aby části (co do svého jsoucna a své formy) byly možné jen díky svému vztahu k celku. Neboť věc sama je účel, je tudíž zahrnuta pod pojem nebo ideu, která musí a priori určovat vše, co v ní má být obsaženo. Pokud ale je nějaká věc myšlena jako možná jen tímto způsobem, je pouze dílem umění, tj. produktem od její matérie (částí) odlišné rozumné příčiny, jejíž kauzalita (při shromažďování

a spojování částí) je určena její ideou o díky tomu možném celku (tedy ne přírodou vně věci).

Má-li však věc jakožto produkt přírody v sobě samé a ve své vnitřní možnosti přece jen obsahovat vztah k účelům, tj. má-li být možná jen jako účel přírody a bez kauzality pojmů rozumných bytostí vně věci, je k tomu *za druhé* zapotřebí, aby se její části spojily v jednotu celku tím, že jsou si vzájemně příčinou a účinkem své formy. Neboť jedině tak je možné, aby naopak idea celku (vzájemně) opět určovala formu a spojení všech částí, ne jako příčina — neboť tehdy by byla produktem umění — nýbrž jako důvod poznání systematické jednoty formy a spojení veškeré rozmanitosti, která je obsažena v dané matérii, pro toho, kdo ji posuzuje.

Tedy pro těleso, které má být o sobě a co do své vnitřní možnosti posuzováno jako přírodní účel, je zapotřebí, aby jeho části se co do své formy a svého spojení vesměs vytvářely navzájem a tak vytvářely z vlastní kauzality celek, jehož pojem by zase naopak (v bytosti, která by obsahovala pro takový produkt přiměřenou kauzalitu podle pojmů) mohl být jeho příčinou podle nějakého principu, spojení *působících příčin* by proto mohlo být zároveň posuzováno jako *účinek skrze účelné příčiny*.

V takovém produktu přírody je každá část tak, jak je zde jen *prostřednictvím* všech ostatních, myšlena také jako existující *kvůli druhým* a *kvůli* celku, tj. jako nástroj (orgán), což však ještě nestačí (neboť by mohla být také produktem umění a tak představována jako možná jen jako účel vůbec); nýbrž je myšlena jako orgán *vytvářející* druhé části (tudíž každá druhou navzájem), který nemůže být nástrojem umění, nýbrž jen nástrojem přírody, jež poskytuje veškerou látku pro nástroje (i pro nástroje umění), a jen tehdy a proto bude moci být takový produkt jako *organická* a *sebe samu organizující* bytost nazván *přírodním účelem*.

V hodinách je jedna část nástrojem pohybu druhých částí, ale jedno kolečko není působící příčinou vytvoření druhého; jedna část sice existuje kvůli druhé, ale nikoli díky ní. Proto také není vytvářející příčina těchto částí a jejich formy obsažena v přírodě (této matérii), nýbrž vně ní v bytosti, která je schopna působit podle idejí celku, možného skrze její kauzalitu. Proto také jedno kolečko v hodinách nevytváří druhé, tím spíše jedny hodiny nevytvářejí druhé hodiny, tak, že by k tomu použily jinou matérii (ji organizovaly); proto také nenahrazují samy od sebe jim odejmuté části, také nenahrazují jejich nedostatek při prvním zhotovení připojením ostatních částí a ani se samy neopravují, když se rozbijí, zatímco toto vše můžeme od organické přírody očekávat. — Organická bytost není tedy pouhý stroj, neboť ten má jedině *pohybující* sílu, nýbrž obsahuje v sobě *utvářející* sílu, a to takovou, kterou dodává matériím, které ji nemají (organizuje je), obsahuje tedy dále se šířící tvořivou sílu, již nelze vysvětlit jen schopností pohybu (mechanismem).

O přírodě a její schopnosti v organických produktech se říká zdaleka příliš

málo, jestliže je označována za *analogon umění;* neboť zde je myšlen umělec (rozumná bytost) vně ní. Organizuje se naopak sama a v každém druhu svých organických produktů sice podle stejného vzoru v celku, avšak přece jen také se zdařilými odchylkami, které podle okolností vyžaduje sebezáchova. Tuto neprobadatelnou vlastnost si snad přiblížíme, nazveme-li ji *analogon života*, ale pak musíme matérii jako pouhou matérii obdařit vlastností (hylozoismem), která odporuje její podstatě, nebo k ní přidružit cizorodý s ní v *pospolitosti se nacházející* princip (duši), ale k tomu, má-li být takový produkt produktem přírody, buď již předpokládáme organizovanou matérii jako nástroj oné duše a onu vlastnost tedy ani v nejmenším nevysvětlíme, nebo duši učiníme umělkyní této stavby a tak musíme produkt odejmout přírodě (hmotné). Řečeno přesně, organizace přírody nemá nic analogického s jakoukoli kauzalitou, kterou známe.* Krása přírody, protože je předmětům připisována jen vzhledem k reflexi o jejich *vnějším* názoru, tedy jen kvůli formě povrchu, může být právem nazvána analogon umění. Ale *vnitřní dokonalost přírody*, tak jak ji obsahují věci, které jsou možné jen jako *přírodní účely*, a proto se nazývají organickými bytostmi, není myslitelná a vysvětlitelná podle žádné analogie nějaké nám známé fyzické, tj. přírodní schopnosti, ba ani, jelikož sami patříme k přírodě v nejširším smyslu, přesně přiměřenou analogií s lidským uměním.

Pojem věci jakožto přírodního účelu o sobě tedy není konstitutivní pojem rozvažování nebo rozumu, může však být regulativním pojmem pro reflektující soudnost, aby se podle vzdálené analogie s naší kauzalitou podle účelů vůbec vedlo bádání o předmětech takového druhu a přemýšlelo o jejich nejvyšším důvodu; poslední sice ne kvůli znalosti přírody nebo jejího prapůvodu, ale spíše kvůli právě téže praktické rozumové schopnosti v nás, s kterou jsme nazírali příčinu oné účelnosti v analogii.

Organické bytosti jsou tedy v přírodě jediné, které, i když je zkoumáme o sobě a bez vztahu k jiným věcem, musí být přece myšleny jako možné jen jako její účely a které tedy předně dávají pojmu účelu — ne praktického účelu, nýbrž *přírodního účelu* —objektivní realitu, a tím přírodní vědě základ pro teleologii, tj. pro způsob posuzování objektů přírody podle zvláštního principu, který zavádět do přírodní vědy bychom jinak nebyli vůbec oprávněni (protože možnost takového druhu kauzality nelze a priori vůbec nahlédnout).

* Obráceně lze osvětlit jisté spojení, jež je ale možné nalézt také spíše v ideji než ve skutečnosti, analogií s jmenovanými bezprostředními účely přírody. Tak bylo při nedávno provedeném úplném přetvoření jednoho velkého národa ve stát velmi vhodně užito slova *organizace* často pro zařízení úřadů atd. a dokonce celého státního tělesa. Neboť každý článek ovšem má v takovém celku být nejen prostředkem, ale zároveň také účelem a tím, že spolupůsobí možnost celku, má být zase co do svého místa a své funkce určen ideou celku.

§ 66
O PRINCIPU POSUZOVÁNÍ VNITŘNÍ ÚČELNOSTI V ORGANICKÝCH BYTOSTECH

Tento princip a zároveň definice této účelnosti zní: *organický produkt přírody je ten, ve kterém je všechno účel a reciprocně také prostředek.* Nic v něm není nadarmo, bez účelu, nic v něm nelze připsat slepému přírodnímu mechanismu.

Tento princip je sice nutné, pokud jde o podnět k němu, odvodit ze zkušenosti, totiž té, která je prováděna metodicky a kterou nazýváme pozorováním; avšak kvůli obecnosti a nutnosti, s kterou vyjadřuje takovou účelnost, nemůže spočívat pouze na důvodech zkušenostních, nýbrž jeho základem musí být nějaký princip a priori, i kdyby byl pouze regulativní a ony účely ležely jedině v ideji posuzovatele a nikde v nějaké působící příčině. Lze tedy výše uvedený princip nazvat *maximou* posuzování vnitřní účelnosti organických bytostí.

Je známo, že ti, kdo se zabývají anatomií rostlin a živočichů, aby mohli probádat jejich strukturu a najít důvody, proč a za jakým účelem jim byly dány takové části, proč taková poloha a spojení částí a právě tato vnitřní forma, přijímají jako nezbytně nutnou uvedenou maximu: že nic není v takové bytosti *nadarmo*, a že ji uplatňují právě tak jako zásadu obecné nauky o přírodě: že *nic se neděje náhodně. Ve skutečnosti* se také nemohou zříci této teleologické zásady, tak jako se nemohou zříci obecně fyzické zásady, protože tak jako by při opuštění fyzické zásady nezůstala vůbec žádná zkušenost, tak by při opuštění teleologické zásady nezůstalo žádné vodítko pro pozorování toho druhu přírodních věcí, který jsme už jednou mysleli teleologicky jako podřízený pojmu přírodních účelů.

Neboť tento pojem uvádí rozum do zcela jiného pořádku věcí než je pořádek pouhého mechanismu přírody, který nám zde už nestačí. Nějaká idea má být základem možnosti produktu přírody. Protože ale tato idea je absolutní jednotou představy, zatímco matérie je mnohostí věcí, která sama o sobě nemůže poskytnout žádnou určitou jednotu složení, pak, má-li ona jednota ideje sloužit dokonce jako motiv a priori přírodního zákona kauzality takové formy složenosti, musí být účel přírody rozšířen na všechno, co je obsaženo v jejím produktu. Neboť když jednou vztahujeme takový účinek *v celku* k nadsmyslovému motivu, překračujíce hranice slepeného mechanismu přírody, musíme ho také posuzovat zcela podle tohoto principu; a není zde důvod, abychom předpokládali, že forma takové věci zčásti závisí na mechanismu, protože by pak při smísení nestejnorodých principů nezůstalo vůbec žádné jisté pravidlo posuzování.

Může se vždycky stát, že např. ve zvířecím těle by mohly být některé části jako konkrece pochopeny podle pouze mechanických zákonů (jako kůže, kosti, srst). Avšak příčina, která k tomu dodává vhodnou matérii, tuto pak modi-

fikuje, formuje a staví na její příslušné místo, musí být posuzována vždy teleologicky, tak, že všechno v tomto těle musí být nazíráno jako organizované a všechno je také v jistém vztahu k věci samé zase orgánem.

§ 67
O PRINCIPU TELEOLOGICKÉHO POSUZOVÁNÍ PŘÍRODY VŮBEC JAKOŽTO SYSTÉMU ÚČELŮ

Výše jsme o *vnější* účelnosti věcí přírody řekli, že nedává dostatečné oprávnění k tomu, abychom je kvůli zdůvodnění jejich jsoucna zároveň chápali jako účely přírody a jejich náhodně účelné účinky v ideji (chápali) jako zdůvodnění jejich jsoucna podle principu účelných příčin. Tak nelze považovat za přírodní účely *řeky* jen proto, že přispívají k pospolitosti mezi národy uvnitř zemí, *pohoří* proto, že obsahují prameny pro řeky a že pro jejich udržování v suchých obdobích obsahují zásobu sněhu, stejně tak *svahy* hor, které tyto toky odvádějí a ponechávají zemi suchou; přestože tato podoba povrchu zemského byla velmi nutná pro vznik a zachování rostlinné a živočišné říše, přece o sobě nemá nic, pro jehož možnost bychom byli nuceni připustit kauzalitu podle účelů. Totéž platí o rostlinách, které člověk užívá pro svou potřebu nebo pro své potěšení; o zvířatech, velbloudu, skotu, koni, psu atd., která dovede tak různorodě užívat buď ke své potravě, nebo pro své služby a která z velké části ani nemůže postrádat. U věcí, kde nemáme žádnou příčinu některou z nich považovat samu o sobě za účel, může být vnější vztah posuzován jako účelný jen hypoteticky.

Posuzovat nějakou věc jako účel přírody pro její vnitřní formu je něco zcela jiného, než pokládat její existenci za přírodní účel. Pro poslední tvrzení potřebujeme nejen pojem o možném účelu, nýbrž poznání konečného účelu (scopus) přírody, a to vyžaduje vztah přírody k něčemu nadsmyslovému, který daleko přesahuje veškeré naše teleologické poznání přírody; neboť účel existence přírody samé musí být hledán za hranicemi přírody. Vnitřní forma pouhého stébla trávy může pro naši lidskou posuzovací schopnost dostatečně dokázat jeho původ možný pouze podle pravidla účelů. Odhlédneme-li však od toho a díváme-li se jen na to, jak ho užívají jiné přírodní bytosti, opouštíme-li tedy nazírání vnitřní organizace a díváme-li se jen na vnější účelné vztahy, jak je tráva nutná pro dobytek, jak dobytek je nutný pro člověka jako prostředek k jeho existenci, a nevidíme-li, proč je nutné, aby lidé existovali (na což není tak lehké odpovědět, máme-li na mysli třeba obyvatele Austrálie či Ohňové země), nedospějeme k žádnému kategorickému účelu, nýbrž veškerý tento účelný vztah spočívá v podmínce, jež má být posuzována stále dál a jež jako bezpodmínečná (jsoucno věci jako konečného účelu)

leží zcela vně fyzicko-teleologického nahlížení na svět. Pak ale taková věc také není přírodním účelem, neboť ji (nebo její celý rod) nelze považovat za produkt přírody.

Je to tedy jen matérie, pokud je organizovaná, která nutně obsahuje pojem o sobě jako o přírodním účelu, protože tato její specifická forma je zároveň produktem přírody. Ale tento pojem nyní nutně vede k ideji celé přírody jakožto systému podle pravidla účelů a této ideji musí být nyní podle principů rozumu podřízen veškerý mechanismus přírody (alespoň proto, aby na tom byl vyzkoušen jev přírody). Princip rozumu jí přísluší jen subjektivně, tj. jako maxima, že všechno na světě je pro něco dobré; nic v něm není nadarmo; a příklad, který dává příroda ve svých organických produktech, nás přece opravňuje k tomu, abychom od ní a jejích zákonů neočekávali nic než to, co je účelné v celku.

Rozumí se, že to není princip pro určující, nýbrž pouze pro reflektující soudnost, že je regulativní a ne konstitutivní a že nám dává jen vodítko, abychom nazírali přírodní věci ve vztahu k motivu, který už je dán, podle nového zákonného pořádku a rozšířili nauku o přírodě podle jiného principu, totiž podle principu účelných příčin, avšak bez újmy principu mechanismu její kauzality. Ostatně se tím ještě nikterak neřeší otázka, zda něco, co posuzujeme podle tohoto principu, je *úmyslně* účelem přírody, zda tráva zde je pro skot a ovce a zda tato zvířata a ostatní věci přírody existují kvůli člověku. Je dobré nahlížet i na nám nepříjemné a ve zvláštních vztazích protiúčelné věci také z této stránky. Tak bychom např. mohli říci, že hmyz, který souží lidi v jejich šatech, vlasech či postelích, je podle moudrého zařízení přírody pohnutkou k čistotě, která je sama o sobě již důležitým prostředkem k uchování zdraví. Nebo že moskyti a jiný bodavý hmyz, který divochům tak ztěžuje život v pustinách Ameriky, jsou pobídkami k činnosti pro tyto lidi v počátcích lidskosti, aby vysušili bažiny a prosekali husté lesy, znemožňující proudění vzduchu, a tím stejně jako obděláváním půdy zároveň učinili místo svého pobytu zdravějším. Dokonce i to, co se zdá být člověku v jeho vnitřní organizaci nepřirozené, jestliže se to pojednává tímto způsobem, dává zábavný, někdy také poučný náhled do teleologického pořádku věcí, ke kterému by nás pouze samotné fyzické nahlížení nemohlo bez takového principu přivést. Tak jako někteří usuzují, že tasemnice je dána člověku nebo zvířeti, v kterém přebývá, jako náhrada nějakého nedostatku jeho životních orgánů, tak bych se já zeptal, zda by sny (bez nichž spánek nikdy není, třebaže si na ně jen zřídka vzpomeneme) nemohly být účelným uspořádáním přírody tím, že totiž při oslabení všech tělesných hybných sil slouží k tomu, aby prostřednictvím obrazotvornosti a její velké aktivity (která se v tomto stavu často stupňuje až k afektu) pohnuly co nejintenzívněji životními orgány; podobně jako při přeplněném žaludku, kdy je tento pohyb o to nutnější, obrazotvornost účinkuje v nočním spánku s živostí o to větší a že obyčejně bez této vnitřní hybné

síly a znavujícího neklidu, z kterého obviňujeme sny (zatímco ve skutečnosti jsou možná léčebnými prostředky), by spánek, i ve zdravém stavu, byl snad dokonce úplným vyhasnutím života.

Také krása přírody, tj. její soulad se svobodnou hrou našich poznávacích schopností v pojetí a posuzování jejího jevu, může být takovým způsobem nahlížena jako objektivní účelnost přírody v jejím celku jako systému, v němž jedním členem je člověk, jestliže nám jednou její teleologické posouzení prostřednictvím přírodních účelů, které nám dávají organické bytosti, dalo právo na ideu velkého systému účelů přírody. Lze považovat za přízeň*, kterou nám věnovala příroda, (to), že kromě toho, co je užitečné, ještě tak bohatě rozdělila, krásu a půvaby, a můžeme ji proto milovat tak jako pro její nesmírnost na ni pohlížet s úctou a cítit se sami v tomto nahlížení zušlechtěni, právě jako by příroda zcela jednotně s tímto úmyslem postavila a vyzdobila své nádherné jeviště.

Nechceme v tomto paragrafu říci nic jiného než to, že jakmile jsme jednou v přírodě odhalili schopnost vytvářet produkty, které námi mohou být myšleny jen podle pojmu účelných příčin, jdeme dál a také ty produkty, které (nebo jejich, třebaže účelný poměr) právě nenutí vyhledávat za hranicemi mechanismu slepě působících příčin jiný princip pro jejich možnost, přesto můžeme posuzovat jako náležející k systému účelů, protože už první idea, pokud jde o její důvod, nás vede za hranice smyslového světa, protože jednotu nadsmyslového principu musíme stejným způsobem nahlížet jako platnou nejen pro jisté druhy přírodních bytostí, nýbrž pro celou přírodu jako systém.

§ 68
O PRINCIPU TELEOLOGIE JAKO VNITŘNÍM PRINCIPU PŘÍRODOVĚDY

Principy nějaké vědy jsou buď vnitřní a nazýváme je domácími (principia domestica), nebo jsou založeny na pojmech, které mohou nalézt své místo jen vně ní, a jsou přespolními principy (peregrina). Vědy, které obsahují ty přespolní principy, kladou svým učením za základ vypůjčené výroky (lemmata), tj. vypůjčují si nějaký pojem a s ním důvod uspořádání z jiné vědy.

Každá věda je sama o sobě systém a nestačí v ní stavět podle principů a tedy postupovat technicky, ale musíme s ní zacházet i architektonicky jako se samostatnou stavbou a nechovat se k ní jako k nějakému přístavku nebo

* V estetické části bylo řečeno, že hledíme na přírodu s přízní, když máme v její formě zcela svobodné (nezaujaté) zalíbení. Neboť v tomto pouhém soudu vkusu není brán vůbec ohled na to, pro jaký účel tyto přírodní krásy existují, zda proto, aby v nás vzbudily libost, nebo bez jakéhokoli vztahu k nám jako účelům. V teleologickém soudu si ale všímáme také tohoto vztahu a zde můžeme považovat za přízeň přírody, že vytvořením tolika krásných tvarů nám chtěla přispět ke kultuře.

k části jiné stavby, nýbrž jako k celku, který je sám pro sebe, ačkoli potom můžeme učinit přechod od jedné k druhé a naopak.

Jestliže se tedy pro přírodovědu a do jejího kontextu zavádí pojem boha, aby se vysvětlila účelnost v přírodě, a jestliže se pak užívá zase této účelnosti, aby se dokázalo, že existuje bůh, pak v žádné z obou věd není vnitřní pevnost a do klamu vedoucí diallela uvádí každou v nejistotu tím, že směšují své hranice.

Výraz „účel přírody" již tomuto zmatení dostatečně zabraňuje, aby přírodověda a podnět, který dává k *teleologickému* posuzování svých předmětů, nebyla směšována s nahlížením boha a tedy s *teologickou* dedukcí; a není bezvýznamné, zda onen výraz zaměňujeme s výrazem božského účelu v uspořádání přírody nebo dokonce poslední výraz vydáváme za vhodnější a přiměřenější zbožné duši, protože přece nakonec musíme dojít k tomu, abychom odvozovali ony účelné formy v přírodě od moudrého tvůrce světa, nebo zda se pečlivě a skromně omezíme na výraz, který nám říká právě tolik, kolik víme, totiž na výraz účelu přírody. Neboť ještě dříve než se zeptáme na příčinu přírody samé, najdeme v přírodě a v průběhu jejího vytváření takové produkty, které jsou v ní vytvářeny podle známých zkušenostních zákonů, podle nichž přírodověda musí posuzovat své předměty a také hledat její kauzalitu podle pravidla účelů v přírodě samé. Proto nesmí překračovat své hranice, aby do sebe zahrnula jako domácí princip to, pojmu čeho nemůže být přiměřená žádná zkušenost a k čemu bychom měli právo se odvážit teprve po dokončení přírodovědy.

Ačkoli vlastnosti přírody, které se demonstrují a priori a které tedy lze co do jejich možnosti nahlédnout z obecných principů bez jakéhokoli přispění zkušenosti, obsahují technickou účelnost, přesto, protože jsou naprosto nutné, je vůbec nesmíme počítat k teleologii přírody jakožto metodě náležející k fyzice, aby se vyřešily její otázky. Aritmetické, geometrické analogie, stejně jako obecné mechanické zákony, jakkoli zarážející a podivuhodné se nám na nich může jevit spojení různých zdánlivě na sobě zcela nezávislých pravidel v jednom principu, neobsahují proto nárok na to, aby byly teleologickými výkladovými důvody ve fyzice; a třebaže vůbec zaslouží, aby na ně byl brán zřetel v obecné teorii účelnosti věcí přírody, přece jen jejich místo není zde, ale v metafyzice, a netvoří vnitřní princip přírodovědy; to je snad u empirických zákonů přírodních účelů v organických bytostech nejen dovoleno, ale i nevyhnutelné, totiž použít teleologického *způsobu posuzování* jako principu nauky o přírodě vzhledem k zvláštní třídě jejích předmětů.

Aby se nyní fyzika držela přesně ve svých hranicích, zcela abstrahuje od otázky, zda přírodní účely jsou *úmyslné* či *neúmyslné;* neboť to by bylo vměšováním do cizí oblasti (totiž do metafyziky). Stačí, že jsou předměty, *vysvětlitelnými* jedině podle přírodních zákonů, které si můžeme myslet jako princip, jen když máme ideu účelů, a dokonce také vnitřně *poznatelnými* jen

takovým způsobem co do jejich vnitřní formy. Abychom tedy nebyli podezíráni ani v nejmenším z troufalosti, že bychom chtěli mezi základy našeho poznání přimíchat něco, co vůbec do fyziky nepatří, totiž nadpřirozenou příčinu, mluvíme v teleologii sice o přírodě, jako by v ní účelnost byla úmyslná, ale zároveň tak, že tento úmysl připisujeme přírodě, tj. matérii; čímž (protože zde nemůže být žádné nedorozumění, neboť nikdo sám od sebe nebude připisovat neživé látce úmysl ve vlastním významu slova) chceme poukázat na to, že toto slovo zde znamená jen princip reflektující, nikoli určující soudnosti, nemá tedy zavádět žádný zvláštní základ kauzality, nýbrž že k užívání rozumu přidává jiný způsob bádání, než je bádání podle mechanických zákonů, aby doplnil jeho nedostatečnost dokonce i pro empirické vyhledávání všech zvláštních zákonů přírody. Proto se v teleologii, pokud je spojena s fyzikou, zcela správně mluví o moudrosti, o šetrnosti, prozíravosti, dobročinnosti přírody, aniž bychom tím z přírody dělali rozvažující bytost (protože to by bylo nesmyslné) a aniž bychom se odvážili postavit nad ní jako demiurga nějakou jinou rozvažující bytost, protože to by bylo upřílišené (vermessen)*, nýbrž tím má být označen jen jeden druh kauzality přírody podle analogie s naší kauzalitou v technickém užití rozumu, abychom měli před očima pravidlo, podle kterého se musí bádat po jistých produktech přírody.

Proč však přesto teleologie obvykle netvoří vlastní část teoretické přírodovědy, nýbrž je připoutána k teologii jako propedeutika nebo jako přechod? Je tomu tak proto, aby se studium přírody podle jejího mechanismu pevně drželo toho, co můžeme podřídit našemu zkoumání nebo experimentům tak, abychom to mohli sami vytvořit podobně jako příroda, alespoň co do podobnosti zákonů; neboť jen to je nám dokonale jasné, co dokážeme podle pojmů sami udělat či vytvořit. Avšak organizace jakožto vnitřní účel přírody nekonečně překračuje veškerou schopnost podobného znázornění prostřednictvím umění, a co se týká vnějších za účelné považovaných zařízení přírody (např. větrů, deště ap.), zkoumá sice fyzika jejich mechanismus, ale není vůbec s to znázornit jejich vztah k účelům, pokud tento vztah má být k příčině nutně náležející podmínkou, protože tato nutnost spojení se týká zcela spojení našich pojmů a nikoli vlastnosti věcí.

* Německé slovo vermessen (upřílišený) je dobré významuplné slovo. Soud, při kterém zapomeneme rozpočítat míru velikosti svých sil (rozvažování), může někdy znít velmi pokorně, a přece mít velké nároky a být velmi upřílišený. Takového druhu je většina soudů, jimiž se pokoušíme vyzdvihnout božskou moudrost tím, že jí připisujeme v dílech stvoření a uchování úmysly, které by vlastně měly dělat část vlastní moudrosti toho, kdo rozumuje.

DRUHÝ ODDÍL

Dialektika teleologické soudnosti

§ 69
CO JE TO ANTINOMIE SOUDNOSTI?

Určující soudnost nemá sama o sobě žádné principy, které zakládají *pojmy objektů*. Není autonomií; neboť *subsumuje* jen pod dané zákony nebo pojmy jako principy. Právě proto také není vystavena nebezpečí své vlastní antinomie a sporu svých principů. Tak transcendentální soudnost, která obsahovala podmínky subsumpce pod kategorie, sama o sobě nebyla *nomotetická;* nýbrž jen jmenovala podmínky smyslového názoru, při kterých může být danému pojmu jakožto zákonu rozvažování dána realita (užití): proto se nikdy nemohla dostat do nesouladu sama se sebou (alespoň co do principů).

Avšak *reflektující* soudnost má subsumovat pod zákon, který ještě není dán a který tedy je ve skutečnosti jen principem reflexe o předmětech, pro něž objektivně nemáme vůbec žádný zákon nebo žádný pojem objektu, který by byl dostačující pro to, aby byl principem pro vyskytující se případy. Jelikož nyní nesmí být připuštěno žádné užití poznávacích schopností bez principů, bude muset sloužit v takových případech reflektující soudnost sama sobě jako princip, který, protože není objektivní a nemůže dát pro daný úmysl dostatečný základ poznání objektu, má sloužit jako pouze subjektivní princip pro účelné užití poznávacích schopností, totiž pro reflexi o nějakém druhu předmětů. Ve vztahu k takovým případům tedy má reflektující soudnost své maximy, a to nutné, pro poznání přírodních zákonů ve zkušenosti, aby prostřednictvím těchto maxim dospěla k pojmům, i kdyby tyto pojmy měly být pojmy rozumu; jestliže je nutně potřebuje, aby toliko poznala přírodu podle jejích empirických zákonů. — Mezi těmito nutnými maximami reflektující soudnosti nyní může nastat spor, tedy antinomie; na tom se zakládá dialektika, která, jestliže každá ze dvou navzájem si odporujících maxim má svůj důvod v povaze poznávacích schopností, může být nazývána přirozenou dialektikou a je nevyhnutelným zdáním, které musíme v kritice odhalit a odstranit, aby neklamalo.

§ 70
PŘEDSTAVA TÉTO ANTINOMIE

Pokud rozum má co činit s přírodou jako souhrnem předmětů vnějších smyslů, může se zakládat na zákonech, které rozvažování zčásti samo a priori předpisuje přírodě, zčásti může rozšířit do nedohledna pomocí empirických určení vyskytujících se ve zkušenosti. Pro užití prvého druhu zákonů, totiž *obecných* zákonů materiální přírody vůbec, nepotřebuje soudnost žádný zvláštní princip reflexe; neboť zde je určující, protože je jí dán objektivní princip rozvažováním. Ale co se týká zvláštních zákonů, které můžeme poznat jen prostřednictvím zkušenosti, může mezi nimi být tak veliká rozmanitost a nestejnorodost, že soudnost musí sloužit za princip sobě samé, aby vůbec mohla hledat a najít zákon v jevech přírody, protože takový zákon potřebuje jako vodítko, jestliže má alespoň doufat v souvislé zkušenostní poznání podle průběžné zákonitosti přírody a v její jednotu podle empirických zákonů. Při takové náhodné jednotě zvláštních zákonů může nyní nastat to, že soudnost ve své reflexi vychází ze dvou maxim, z nichž jednu jí dává pouhé rozvažování a priori; druhá je však vyvolána zvláštními zkušenostmi, které přivádějí do hry rozum, aby podle zvláštního principu posuzoval tělesnou přírodu a její zákony. Zde se pak stává, že tyto dvojí maximy zdánlivě nemohou dobře existovat vedle sebe, vzniká tedy dialektika, která mate soudnost v principu její reflexe.

Její *první maxima* je *věta:* veškeré vytváření materiálních věcí a jejich forem musí být posuzováno jako možné podle pouze mechanických zákonů.

Druhá maxima je *protiklad:* Některé produkty materiální přírody nemohou být posuzovány jako možné podle jen mechanických zákonů (jejich posuzování vyžaduje zcela jiný zákon kauzality, totiž zákon účelných příčin).

Kdybychom tyto regulativní zásady pro bádání nyní změnili v konstitutivní zásady možnosti objektů samých, pak by zněly takto:

Věta: Veškeré vytváření materiálních věcí je možné podle pouze mechanických zákonů.

Protiklad: Vytváření některých materiálních věcí je nemožné podle pouze mechanických zákonů.

V této poslední kvalitě, jako objektivní principy pro určující soudnost, by si odporovaly, jedna z obou vět by tedy byla nutně mylná; to by ale pak sice byla antinomie, avšak ne soudnosti, nýbrž spor v zákonodárství rozumu. Rozum však není s to dokázat ani jednu z obou těchto zásad, protože o možnosti věcí podle pouze empirických zákonů nemůžeme mít žádný určující princip a priori.

Co se naproti tomu týká nejdříve uvedené maximy reflektující soudnosti, neobsahuje ve skutečnosti vůbec žádný rozpor. Neboť když řeknu, že musíme všechny události v materiální přírodě, tedy také všechny formy jako její pro-

dukty co do jejich možnosti *posuzovat* podle pouze mechanických zákonů, neříkám tím, že *jsou jedině takto možné* (s vyloučením každého jiného druhu kauzality); nýbrž má to znamenat jen to, *že mám* o nich *reflektovat* vždy *podle principu* pouhého mechanismu přírody a tedy pokud možno zkoumat tento mechanismus, protože nevezmeme-li ho za základ zkoumání, není možné vůbec žádné vlastní poznání přírody. To nyní nebrání druhé maximě v příležitostných případech, totiž u některých přírodních forem (a na jejich popud dokonce u celé přírody), hledat a reflektovat o nich podle principu, který je zcela odlišný od vysvětlení podle mechanismu přírody, totiž podle principu účelných příčin. Neboť reflexe podle první maximy se tím neruší, naopak je třeba ji pokud možno sledovat; ani se tím neříká, že by ony formy nebyly možné podle mechanismu přírody. Zde se jen tvrdí, že *lidský rozum* v sledování první maximy a tímto způsobem nikdy nemůže najít ani nejmenší důvod toho, co tvoří specifičnost přírodního účelu, ačkoli snad může najít jiné poznatky o zákonech přírody; přičemž jako nevyřešená se nechává stranou otázka, zda nemohou být v jednom principu spojeny v nám neznámém vnitřním základu přírody samé fyzicko-mechanické spojení a spojení účelů v jedněch a těchže věcech; víme jen to, že náš rozum není s to je v takovém principu spojit, a že tedy soudnost, jakožto *reflektující* (z nějakého subjektivního důvodu), nikoli (podle nějakého objektivního principu možnosti věcí o sobě) určující soudnost, je nucena myslet pro jisté formy v přírodě jako základ jejich možnosti jiný princip, než je princip přírodního mechanismu.

§ 71
PŘÍPRAVA K ŘEŠENÍ VÝŠE UVEDENÉ ANTINOMIE

Nemožnost vytváření organických přírodních produktů prostřednictvím pouhého mechanismu přírody nemůžeme žádným způsobem dokázat, protože nekonečnou rozmanitost zvláštních přírodních zákonů, které jsou pro nás náhodné, protože je lze poznat jen empiricky, nemůžeme nahlédnout co do jejich prvního vnitřního důvodu a nemůžeme tak vůbec dosáhnout vnitřního úplně dostačujícího principu možnosti přírody (který leží v nadsmyslnu). Zda tedy produktivní schopnost přírody postačuje také pro to, co posuzujeme jako formované nebo spojené podle ideje účelů, stejně jako pro to, pro co, jak se domníváme, je zapotřebí pouze mechanismu přírody, a zda vskutku základem věcí jakožto vlastních účelů přírody (jak je nutně musíme posuzovat) je úplně jiný druh původní kauzality, který nemůže být vůbec obsažen v materiální přírodě nebo jejím inteligibilním substrátu, totiž architektonické rozvažování — na tyto otázky nemůže dát náš vzhledem k pojmu kauzality, má-li být a priori specifikován, velmi úzce ohraničený rozum naprosto žádnou odpo-

věď. — Avšak stejně tak nepochybně je jisté, že pokud jde o naši poznávací schopnost, pouhý mechanismus přírody také nemůže dát základ pro objasnění vzniku organických bytostí. Pro *reflektující soudnost* je tedy zcela správnou zásadou, že pro tak zjevné spojení věcí podle účelných příčin musí být myšlena kauzalita odlišná od mechanismu, totiž kauzalita podle účelů jednající (rozumné) příčiny světa; jakkoli unáhlená a nedokazatelná by tato zásada byla pro *určující* soudnost. V prvém případě je pouhou maximou soudnosti, přičemž je pojem oné kauzality pouhou ideou, které se nikterak nepokoušíme přiznat realitu, nýbrž ji užíváme jen jako vodítko reflexe, která přitom zůstává stále otevřená pro všechny mechanické vysvětlovací důvody a neztrácí se ze smyslového světa. V druhém případě by byla ona zásada objektivním principem, který by předpisoval rozum a kterému by se musela soudnost jakožto určující podřídit, přitom se ale soudnost ztrácí za hranice smyslového světa až do fantastična a možná, že bloudí.

Veškeré zdání antinomie mezi maximami vlastního fyzického (mechanického) a teleologického (technického) způsobu vysvětlení tedy spočívá v tom, že se zaměňuje zásada reflektující soudnosti se zásadou určující soudnosti a autonomie reflektující soudnosti (která platí jen subjektivně pro naše užití rozumu vzhledem k zvláštním zákonům zkušenosti) s *heteronomií* určující soudnosti, která se musí řídit podle zákonů daných rozvažováním (obecných nebo zvláštních zákonů).

§ 72
O RŮZNÝCH SYSTÉMECH ÚČELNOSTI PŘÍRODY

Ještě nikdo nepochyboval o správnosti zásady, že o jistých věcech přírody (organických bytostech) a o jejich možnosti se musí soudit podle pojmu účelných příčin, dokonce i tehdy, požadujeme-li *vodítko* pro pozorování, abychom poznali jejich uzpůsobení, aniž bychom šli až ke zkoumání o jejich prvním původu. Otázka tedy může být jen ta, zda je tato zásada pouze subjektivně platná, tj. zda je pouze maximou naší soudnosti, nebo objektivním principem přírody, podle kterého přírodě kromě jejího mechanismu (podle pouhých zákonů pohybu) přísluší ještě jiný druh kauzality, totiž kauzality účelných příčin, kterým by byly ony (pohybující síly) podřízeny jen jako prostředečné příčiny.

Nyní by bylo možné ponechat tuto otázku nebo úlohu pro spekulaci úplně otevřenou a nevyřešenou, protože jestliže se spokojíme se spekulací uvnitř hranic pouhého poznání přírody, stačí nám ony uvedené maximy, abychom studovali přírodu, nakolik vystačí lidské síly, a hledali její nejskrytější tajemství. Je to tedy snad jisté tušení našeho rozumu nebo přírodou nám jakoby daný pokyn, abychom prostřednictvím onoho pojmu účelných příčin mohli jít snad dokonce za hranice přírody a ji samu napojit na nejvyšší bod v řadě

příčin, kdybychom opustili zkoumání přírody (i kdybychom v něm ještě nedospěli daleko) nebo alespoň s ním na čas přestali a předtím se pokusili zjistit, kam vede onen cizinec v přírodovědě, totiž pojem přírodních účelů.

Zde by ovšem ona nesporná maxima musela přejít v úlohu otevírající široké pole ke sporům: zda účelné spojení v přírodě *dokazuje* pro ni zvláštní druh kauzality nebo zda, nahlíženo o sobě a podle objektivních principů, není spíše shodné s mechanismem přírody nebo zda nespočívá na jednom a témže základu; jen s tím rozdílem, že jelikož je tento základ pro naše zkoumání v mnoha přírodních produktech často příliš hluboko skryt, zkoušíme to se subjektivním principem, totiž s principem umění, tj. s principem kauzality podle idejí, abychom ji podle analogie přisoudili přírodě. Tato pomoc v nouzi se nám také v mnoha případech daří, v některých se nám sice jakoby nedaří, ale v žádném případě nás neopravňuje zavádět do přírodovědy zvláštní způsob působení, odlišný od kauzality podle pouze mechanických zákonů přírody samé. Protože postup (kauzalitu) přírody vzhledem k tomu, že v jejích produktech nalézáme něco podobného účelům, nazveme technikou, chceme tuto techniku rozdělit na *úmyslnou* (technica intentionalis) a na neúmyslnou (technica naturalis). První má znamenat, že produktivní schopnost přírody podle účelných příčin musí být pokládána za zvláštní druh kauzality; druhá, že je v základě zcela shodná s mechanismem přírody a že náhodné setkání s našimi pojmy umění a jejich pravidly jako pouze subjektivní podmínka pro její posuzování je mylně vykládáno jako zvláštní druh přírodního utváření.

Jestliže nyní mluvíme o systémech vysvětlování přírody, pokud jde o účelné příčiny, musíme asi poznamenat, že jsou vesměs dogmatické, tj. že jsou ve vzájemném rozporu o objektivních principech možnosti věcí, ať už na základě úmyslně či naprosto neúmyslně působících příčin, avšak ne snad o subjektivní maximě, na jejímž základě pouze soudíme o příčině takových účelných produktů. V posledním případě by snad ještě mohly být *disparátní* principy sjednoceny, zatímco v prvém se *kontradiktoricky protikladné* principy ruší a nemohou vedle sebe existovat.

Systémy jsou, pokud jde o techniku přírody, tj. její produktivní sílu podle pravidla účelů, dvojí: systém *idealismu* nebo *realismu* přírodních účelů. První je tvrzení, že veškerá účelnost přírody je *neúmyslná*, druhá, že některá účelnost (v organických bytostech) je *úmyslná;* z toho by mohl být také učiněn hypotetický závěr, že technika přírody je také, co se týká všech jejích jiných produktů ve vztahu k přírodnímu celku, úmyslná, tj. že je účelem.

1. *Idealismus* účelnosti (rozumím zde vždy objektivní účelnost) je nyní buď idealismus *kauzality*, nebo *fatálnosti* určení přírody co do účelných forem jejích produktů. První princip se týká vztahu matérie k fyzickému základu její formy, totiž zákonů pohybu; druhý se týká vztahu matérie k *hyperfyzickému* základu matérie a celé přírody. Systém *kauzality*, který je připisován Epikurovi nebo Demokritovi, vzat doslova, je tak zjevně nesmyslný, že nás nesmí

zdržet. Naproti tomu systém fatálnosti (za jehož původce je pokládán Spinoza, ačkoli je zřejmě mnohem starší), který se odvolává na něco nadsmyslového, kam tedy naše chápání nedosahuje, nelze jen tak lehce vyvrátit; a to proto, že jeho pojem prabytosti nelze naprosto pochopit. Tolik je však jasné, že účelné spojení ve světě musí být v tomto systému považováno za neúmyslné (protože je odvozováno z prabytosti, ale nikoli z jejího rozvažování, tedy ne z nějakého jejího úmyslu, nýbrž z nutnosti její přirozenosti a odtud pocházející světové jednoty); fatalismus účelnosti je tedy zároveň jejím idealismem.

2) *Realismus* účelnosti přírody je také buď fyzický, nebo hyperfyzický. *První* zakládá účely v přírodě na analogon schopnosti, jednající úmyslně, tj. zakládá je na *životě matérie* (v ní nebo také prostřednictvím oživujícího vnitřního principu, světové duše), a nazývá se *hylozoismus*. *Druhý* je vyvozuje z prazákladu vesmíru jakožto rozvažující bytosti, jednající úmyslně (původně živé), a je *teismus*.*

§ 73
ŽÁDNÝ Z UVEDENÝCH SYSTÉMŮ NESPLŇUJE TO, CO SLIBUJE

Co chtějí všechny ony systémy? Chtějí vysvětlit naše teleologické soudy o přírodě a postupují tak, že jedna část popírá jejich pravdu, prohlašuje je tedy za idealismus přírody (představovaný jako umění); druhá část je uznává jako pravdivé a slibuje dokázat možnost přírody podle ideje účelných příčin.

1) Systémy, které zastávají idealismus účelných příčin v přírodě, na jedné straně nyní sice připouštějí ve svém principu kauzalitu podle zákonů pohybu (díky které přírodní věci existují účelně), ale popírají v ní *intencionálnost*, tj. že je úmyslně určena pro toto jejich účelné vytváření nebo jinými slovy, že příčinou je určitý účel. To je Epikurův způsob vysvětlování, který zcela popírá odlišnost techniky přírody od pouhé mechaniky a přijímá slepou náhodu jako důvod vysvětlení nejen pro soulad vytvořených produktů s našimi pojmy účelu, tedy pro techniku, ale i pro určení příčin tohoto vytváření podle zákonů pohybu, tedy pro mechaniku; není tedy nic vysvětleno, ani zdání v našem teleologickém soudu, a ani domnělý idealismus v něm tedy není nijak vyložen.

Naproti tomu *Spinoza* nás chce zbavit jakéhokoli dotazování na základ možnosti účelů přírody a vzít této ideji veškerou realitu tím, že ji vůbec nenechá platit pro produkty, nýbrž pro akcidencie, příslušející prabytosti, a této bytosti jako substrátu oněch přírodních věcí nepřipisuje vzhledem k nim

* Z toho je vidět, že ve většině spekulativních záležitostí čistého rozumu, pokud jde o dogmatická tvrzení, filosofické školy obvykle vyzkoušely všechna řešení, která jsou v jisté otázce možná. Tak pro účelnost přírody zkoušeli hned buď neživou matérii, nebo neživého boha, hned živou matérii nebo také živého boha. Nám nezbývá než, kdyby mělo být nutné řešit tuto otázku, odmítnout všechna tato objektivní tvrzení a kriticky uvážit náš soud pouze ve vztahu k našim poznávacím schopnostem, abychom dali jejich principu třebaže ne dogmatickou, ale pro jisté užití rozumu postačující platnost maximy.

kauzalitu, nýbrž pouze subsistenci a zajišťuje (kvůli bezpodmínečné nutnosti tohoto substrátu včetně všech přírodních věcí jakožto akcidencií, které mu inherují) přírodním formám sice jednotu základu, která je potřebná pro veškerou účelnost, ale zároveň je zbavuje náhodnosti, bez níž nemůže být myšlena žádná *jednota účelů*, a tím s ní odebírá všechno *úmyslné*, tak jako prazákladu přírodních věcí odebírá veškeré rozvažování.

Spinozismus však nesplňuje to, co chce. Chce podat důvod vysvětlení účelného spojení (které nepopírá) věcí přírody a uvádí pouze jednotu subjektu, kterému všechny přísluší. Ale i kdybychom připustili takový způsob existence světových bytostí, ani pak ještě nebude ona ontologická jednota hned *jednotou účelů* a nikterak ji nečiní pochopitelnou. Tato jednota je totiž zcela zvláštním druhem té jednoty, která vůbec nevyplývá ze spojení věcí (světových bytostí) v subjektu (v prabytosti), nýbrž nutně obsahuje vztah k *příčině*, která má rozvažování, a i kdybychom všechny tyto věci sjednotili v jednoduchém subjektu, přece by nikdy nepředstavoval vztah účelů, pokud jimi nerozumíme za prvé vnitřní *účinky* substance jako *příčiny* a za druhé účinky této substance jako příčiny *prostřednictvím jejího rozvažování*. Bez těchto formálních podmínek je veškerá jednota pouhou přírodní nutností, a je-li nicméně připisována věcem, které si představujeme jako oddělené od sebe, slepou nutností. Chceme-li však to, co scholastika nazývá transcedentální dokonalostí věcí (ve vztahu k jejich vlastní podstatě), podle které mají všechny věci o sobě všechno, co se požaduje pro to, aby byly takovou věcí a žádnou jinou, nazvat účelností přírody, je to dětinská hra se slovy místo s pojmy. Neboť musí-li být všechny věci myšleny jako účely, že tedy být věcí a být účelem je totéž, neexistuje v zásadě nic, co by zasluhovalo být představeno zvlášť jako účel.

Z toho snadno vidíme, že Spinoza tím, že naše pojmy o účelnosti v přírodě redukuje na vědomí nás samých ve všeobjímající (ale zároveň jednoduché) bytosti, a tím, že onu formu hledal pouze v její jednotě, musel mít v úmyslu tvrdit nikoli realismus, ale pouze idealismus účelnosti přírody, ale nemohl dosáhnout ani toho, protože pouhá představa jednoty substrátu nemůže vytvořit ani ideu účelnosti, byť jen neúmyslné.

2) Ti, kdo nejen tvrdí *realismus* přírodních účelů, nýbrž se také domnívají, že jej vysvětlují, věří, že mohou nahlížet zvláštní druh kauzality, totiž kauzality úmyslně působících příčin alespoň co do její možnosti; jinak by se nemohli odvážit chtít jej vysvětlit. Neboť pro oprávnění i té nejodvážnější hypotézy musí být jistá alespoň *možnost* toho, co se předpokládá jako důvod, a musíme být s to zajistit jeho pojmu jeho objektivní realitu.

Ale možnost živé matérie (jejíž pojem obsahuje rozpor, protože neživost, inertia, tvoří její podstatný rys) nelze ani myslet; možnost oživené matérie a celé přírody jako živočicha může být omezeně užívána (za účelem hypotézy účelnosti přírody ve velkém) jen potud, pokud je nám zjevována ve zkušenosti v organizaci přírody v malém, žádným způsobem však nemůže být nahlížena

a priori co do své možnosti. Musíme se tedy při vysvětlování (nutně) dopustit kruhu, chceme-li účelnost přírody v organických bytostech vyvodit z života matérie a neznáme-li tento život opět jinak než v organických bytostech, nemůžeme-li si tedy bez takové zkušenosti učinit pojem její možnosti. Hylozoismus tedy nesplňuje to, co slibuje.

Ani *teismus* nakonec nemůže dogmaticky odůvodnit možnost přírodních účelů jako klíč k teleologii; třebaže má před všemi jejími důvody vysvětlování přednost v tom, že prostřednictvím rozvažování, které připisuje prabytosti, nejlépe zbavuje účelnost přírody idealismu a zavádí pro její vytváření úmyslnou kauzalitu.

Neboť nejprve by musela být dostatečně pro určující soudnost dokázána nemožnost jednoty účelů v matérii prostřednictvím jejího pouhého mechanismu, abychom byli oprávněni určitým způsobem klást základ jednoty účelů za hranice přírody. Avšak nemůžeme zjistit nic víc než to, že vzhledem k uzpůsobení a hranicím našich poznávacích schopností (protože nechápeme první vnitřní důvod ani tohoto mechanismu) nesmíme žádným způsobem hledat v matérii princip určitých účelných vztahů, nýbrž pro nás nezůstane žádný jiný způsob posuzování vytváření jejích produktů jako přírodních účelů než posuzování prostřednictvím nejvyššího rozvažování jakožto příčiny světa. To je však jen důvod pro reflektující, nikoli pro určující soudnost a naprosto nemůže opravňovat k žádnému objektivnímu tvrzení.

§ 74
PŘÍČINOU NEMOŽNOSTI VYKLÁDAT POJEM TECHNIKY PŘÍRODY DOGMATICKY JE NEVYSVĚTLITELNOST ÚČELU PŘÍRODY

S nějakým pojmem zacházíme (i kdyby měl být empiricky podmíněný) dogmaticky, když jej pokládáme za podřízený jinému pojmu objektu, který tvoří princip rozumu, a když jej určujeme přiměřeně tomuto pojmu. Zacházíme s ním ale pouze kriticky, když jej nahlížíme jen ve vztahu k naší poznávací schopnosti, totiž k subjektivním podmínkám nutným k tomu, aby byl myšlen, aniž bychom se odvážili rozhodnout něco o jeho objektu. Dogmatické zacházení s pojmem je tedy to, jež je zákonité pro určující soudnost, kritické zacházení s pojmem je to, jež je zákonité pouze pro reflektující soudnost.

Nyní je pojem věci jako přírodního účelu pojmem, který subsumuje přírodu pod kauzalitu, která je myslitelná jen rozumem, aby se podle tohoto principu soudilo o tom, co je o objektu dáno ve zkušenosti. Abychom jej ale použili dogmaticky pro určující soudnost, museli bychom si nejprve být jisti objektivní realitou tohoto pojmu, protože bychom jinak nemohli žádnou věc přírody pod něj subsumovat. Pojem věci jakožto přírodního účelu je však

sice empiricky podmíněný pojem, tj. možný jen za jistých ve zkušenosti daných podmínek, ale přece jen jej nelze ze zkušenosti abstrahovat, nýbrž je pojmem, který je možný jen podle rozumového principu v posuzování předmětu. Jako takový princip jej tedy co do jeho objektivní reality (tj. že je možný nějaký jemu přiměřený objekt) nelze vůbec nahlížet a dogmaticky dokázat a nevíme, zda je pouze rozumujícím a objektivně prázdným pojmem (conceptus ratiocinans) či pojmem rozumu, zakládajícím poznání a potvrzeným prostřednictvím rozumu (conceptus rationatus). Nemůže tedy být používán dogmaticky pro určující soudnost; tj. nejen že nemůžeme zjistit, zda věci přírody, nazírané jako přírodní účely, pro své vytvoření vyžadují kauzalitu zcela zvláštního druhu (kauzalitu podle úmyslů) nebo ne; nýbrž se po tom ani nemůžeme ptát, protože pojem účelu přírody není co do své objektivní reality rozumem vůbec dokazatelný (tj. není konstitutivní pro určující soudnost, ale pouze regulativní pro reflektující soudnost).

Že tento pojem takový není, je z toho jasné, protože jako pojem *produktu přírody* v sobě zahrnuje přírodní nutnost a zároveň také náhodnost formy objektu (ve vztahu k pouhým zákonům přírody) v téže věci jakožto účelu; tudíž nemá-li v tom být rozpor, musí obsahovat důvod možnosti této věci v přírodě a přece také důvod možnosti této přírody samé a jejího vztahu k něčemu, co není empiricky poznatelná příroda (nadsmyslové), co tedy pro nás není vůbec poznatelné, abychom tento pojem posuzovali podle jiného druhu kauzality, než je kauzalita mechanismu přírody, když chceme zjistit jeho možnost. Poněvadž je tedy pojem věci jako účelu přírody *pro určující soudnost* upřílišený, jestliže objekt nazíráme rozumem(i když může být imanentní pro reflektující soudnost, pokud jde o předměty zkušenosti), tedy mu nemůže být opatřena pro určující soudy objektivní realita, je z toho pochopitelné, proč všechny systémy, které vůbec mohou být navrženy pro dogmatické nazírání pojmu přírodních účelů a přírody jakožto prostřednictvím účelných příčin souvislého celku, nemohou nic rozhodnout ani objektivně pozitivně, ani objektivně negativně; protože jsou-li věci subsumovány pod pojem, který je pouze problematický, pak jeho syntetické predikáty (zde např.: zda je účel přírody, který si myslíme pro vytváření věcí, úmyslný nebo neúmyslný) musí dávat právě takové (problematické) soudy o objektu, ať už jsou pozitivní nebo negativní, protože nevíme, zda soudíme o něčem nebo o ničem. Pojem kauzality skrze účely (umění) má ovšem objektivní realitu a pojem kauzality podle mechanismu přírody rovněž. Avšak pojem kauzality přírody podle pravidla účelů, ještě více podle pravidla bytosti, která nám ve zkušenosti vůbec nemůže být dána, totiž bytosti jakožto pradůvodu přírody, sice můžeme myslet bez rozporu, ale přesto se nemůže hodit k dogmatickým určením, protože pokud ho nebudeme moci vzít ze zkušenosti a nebude ani vyžadován pro její možnost, nemůžeme mu ničím zajistit jeho objektivní realitu. Ale i kdyby k tomu došlo, jak mohu věci, vydávané určitě za produkty božského umění, ještě počítat mezi produkty přírody, jejíž ne-

schopnost vytvořit takové předměty podle svých pravidel vynutila odvolání se na příčinu od ní odlišnou.

§ 75
POJEM OBJEKTIVNÍ ÚČELNOSTI PŘÍRODY JE KRITICKÝ PRINCIP ROZUMU PRO REFLEKTUJÍCÍ SOUDNOST

Jestliže řeknu: vytváření jistých věcí přírody nebo také celé přírody je možné jen skrze takovou příčinu, která se určuje k činnosti podle úmyslů, je to něco zcela jiného, než když řeknu: *podle zvláštního uzpůsobení mých poznávacích schopností* nemohu o možnosti oněch věcí a jejich vytváření soudit jinak než tak, že si pro tuto možnost myslím příčinu, která působí podle úmyslů, tedy bytost, která je produktivní podle analogie s kauzalitou rozvažování. V prvém případě chci něco zjistit o objektu a jsem zavázán dokázat objektivní realitu přijatého pojmu. Ve druhém případě rozum určuje jen užití mých poznávacích schopností přiměřeně jejich zvláštnosti a bytostným podmínkám jejich rozsahu a jejich hranic. První princip je tedy *objektivní* zásadou pro určující soudnost, druhý subjektivní zásadou pouze pro reflektující soudnost, tedy její maximou, kterou jí ukládá rozum.

Pro nás je nezbytně nutné přisoudit přírodě pojem úmyslu, dokonce i když ji jen chceme trvalým pozorováním zkoumat v jejích organických produktech, a tento pojem je tedy již pro užití zkušenosti našeho rozumu naprosto nutnou maximou. Je zjevné, že je-li už jednou takové vodítko pro studium přijato a ukázalo-li se jako osvědčené, musíme myšlenou maximu soudnosti alespoň vyzkoušet také na přírodě jako celku, protože bychom podle ní snad mohli ještě najít mnohé zákony přírody, které by nám vzhledem k omezení našeho nahlížení na nitro jejího mechanismu zůstaly jinak skryty. Ale pokud jde o poslední užití, je ona maxima soudnosti sice užitečná, ale nikoli nepostradatelná, protože nám příroda v celku není dána jako organická (ve výše uvedeném nejužším smyslu slova). Naproti tomu, pokud jde o její produkty, které musí být posuzovány jen jako formované úmyslně tak a ne jinak, abychom dostali třeba jen zkušenostní poznání jejich vnitřního uzpůsobení, je ona maxima reflektující soudnosti bytostně nutná, protože dokonce i myšlenka o nich jako organických věcech je nemožná, jestliže s ní nespojujeme myšlenku o jejich úmyslném vytváření.

Nyní je pojem věci, jejíž existenci nebo formu si představujeme jako možnou pod podmínkou nějakého účelu, neodlučitelně spjat s pojmem její náhodnosti (podle zákonů přírody). Proto také přírodní věci, které považujeme za možné jen jako účely, tvoří nejdůležitější důkaz pro náhodnost světového celku a slouží jak pro běžné rozvažování, tak pro filosofa jako jediný platný argument ve prospěch závislosti a původu tohoto celku na bytosti existující

mimo svět a přitom díky oné účelné formě rozumné, takže tedy teleologie nenachází úplné vysvětlení svých zkoumání jinde než v teologii.

Ale co koneckonců dokazuje i nejúplnější teleologie? Dokazuje snad, že existuje taková rozumná bytost? Ne; nedokazuje nic víc než to, že si podle uzpůsobení našich poznávacích schopností, tedy ve spojení zkušenosti s nejvyššími principy rozumu, nemůžeme učinit naprosto žádný pojem o možnosti takového světa jinak než tak, že si myslíme jeho *úmyslně působící* nejvyšší příčinu. Větu: existuje rozumná prabytost, nelze tedy objektivně dokázat, lze ji dokázat jen subjektivně pro užití naší soudnosti v její reflexi o účelech přírody, které nemohou být myšleny podle žádného jiného principu než principu úmyslné kauzality nejvyšší příčiny.

Kdybychom chtěli uvedenou větu dokázat dogmaticky z teleologických důvodů, byli bychom zahrnuti potížemi, z kterých bychom se nemohli vyprostit. Neboť za základ takových závěrů by musela být položena věta: Organické bytosti ve světě nejsou možné jinak než skrze úmyslně působící příčinu. Ale protože můžeme sledovat tyto věci v jejich kauzálním spojení a poznávat toto spojení v jeho zákonitosti jen tehdy, když máme ideu účelů, byli bychom také oprávněni předpokládat to pro každou myslící a poznávající bytost jako nutnou podmínku, která se týká tedy objektu a nikoli jen našeho subjektu; a to bychom nevyhnutelně museli tvrdit. Ale s takovým tvrzením bychom nic nedosáhli. Neboť protože účely v přírodě jako úmyslné vlastně *nenazíráme*, nýbrž v reflexi o jejích produktech si tento pojem jen *přimýšlíme* jako vodítko soudnosti, nejsou nám dány prostřednictvím objektu. A priori je pro nás dokonce nemožné zdůvodnit takový pojem jako přijatelný co do jeho objektivní reality. Zůstane tedy jen věta, spočívající pouze v subjektivních podmínkách, totiž v reflektující soudnosti, přiměřené našim poznávacím schopnostem, věta, která, kdybychom ji vyjádřili jako platnou objektivně dogmaticky, by zněla: existuje bůh. Avšak nám lidem je dovolena jen omezená formule: účelnost, která musí být položena za základ dokonce i našemu poznání vnitřní možnosti mnoha věcí přírody, si můžeme myslet a učinit pochopitelnou jen tím, že si je a vůbec svět představujeme jako produkt rozumné příčiny (boha).

Jestliže nyní tato věta, založená na nezbytně nutné maximě naší soudnosti, v každém *lidském* ohledu dokonale stačí pro veškeré jak spekulativní, tak praktické užití našeho rozumu, chtěl bych rád vědět, jakou škodu zakoušíme tím, že ji nemůžeme dokázat jako platnou také pro vyšší bytosti, totiž z čistých objektivních důvodů (které bohužel přesahují naši schopnost). Je totiž úplně jisté, že organické bytosti a jejich vnitřní možnost nemůžeme podle pouhých mechanických principů přírody ani dostatečně poznat, tím méně si je vysvětlit; a je to tak jisté, že lze směle říci, že je pro lidi nesmyslné o tom jen přemýšlet nebo doufat, že by se snad jednou zase mohl objevit nějaký Newton, který by dokázal učinit pochopitelným dokonce i vznikání stébla trávy

podle přírodních zákonů, které by neuspořádal žádný úmysl. Naopak, takovou prozíravost je nutno lidem naprosto upřít. Že pak ale také v přírodě, kdybychom mohli proniknout až k jejímu principu ve specifikaci jejích obecných nám známých zákonů, vůbec *nemůže* ležet skryt dostatečný základ možnosti organických bytostí, aniž bychom pro jejich vytváření předpokládali nějaký úmysl (tedy v jejím pouhém mechanismu), to bychom opět soudili upřílišeně; neboť odkud bychom to mohli vědět? — Pravděpodobnosti zde zcela odpadají, kde jde o soudy čistého rozumu. — Nemůžeme tedy o větě, zda je základem toho, co právem nazýváme přírodními účely, úmyslně jednající bytost jako světová příčina (tedy jako původce), objektivně vůbec soudit, ani pozitivně, ani negativně; jisté je jen tolik, že máme-li soudit alespoň podle toho, co je nám dovoleno naší vlastní přirozeností (podle podmínek a hranic našeho rozumu), nemůžeme za základ možnosti oněch přírodních účelů položit vůbec nic jiného než rozumnou bytost; jen ta je přiměřená maximě naší reflektující soudnosti, tudíž subjektivnímu, ale lidskému rodu nutně odpovídajícímu důvodu.

§ 76
POZNÁMKA

Tato úvaha, která zaslouží velmi důkladné rozvedení v transcendentální filosofii, zde může být vložena jen epizodicky pro ujasnění (nikoli pro důkaz toho, co zde bylo vyloženo).

Rozum je schopnost principů a směřuje ve svém nejzazším užití k bezpodmínečnému; naproti tomu rozvažování mu je k službám vždy jen za jisté podmínky, která musí být dána. Avšak bez pojmů rozvažování, jimž musí být dána objektivní realita, nemůže rozum vůbec soudit objektivně (syntetický) a neobsahuje jakožto teoretický rozum sám o sobě naprosto žádné konstitutivní, nýbrž jen regulativní principy. Brzy se přesvědčíme, že tam, kam nemůže rozvažování proniknout, se rozum stává přesahujícím a projevuje se sice v předem zdůvodněných ideách (jako regulativních principech), ale ne v objektivně platných pojmech; že ale rozvažování, které není s to s ním držet krok, které by však přesto bylo nutné pro platnost objektů, omezuje platnost oněch idejí rozumu jen na subjekt, ale přece jen obecně pro všechny subjekty tohoto druhu, tj. na podmínku, že v souladu s povahou naší (lidské) poznávací schopnosti nebo dokonce vůbec podle pojmu, *který si* vůbec můžeme *učinit* o schopnosti konečné rozumné bytosti, můžeme a musíme myslet jen tak a ne jinak, aniž bychom přece tvrdili, že důvod takového soudu leží v objektu. Chceme uvést příklady, které mají příliš velkou důležitost a také obtížnost, než abychom je zde mohli vnutit čtenáři hned jako prokázané teze; dávají mu však látku k přemýšlení a mohou sloužit pro objasnění toho, čím se vlastně zabýváme.

Pro lidské rozvažování je nezbytně nutné rozlišovat možnost a skutečnost věcí. Důvod pro to leží v subjektu a v povaze jeho poznávacích schopností. Neboť kdyby pro použití těchto schopností nebylo zapotřebí dvou zcela heterogenních věcí, rozvažování pro pojmy a smyslové nazírání pro objekty, které s těmito pojmy korespondují, nebylo by žádné takové rozlišení (mezi možným a skutečným). Kdyby totiž naše rozvažování bylo nazírající, nemělo by jiné předměty než to, co je skutečné. Pojmy (kterým jde jen o možnost předmětu) a smyslové názory (které nám něco dávají, aniž nám dovolují poznat toto něco jako předměty) by obojí odpadly. Nyní však spočívá veškeré naše rozlišení toho, co je pouze možné, od toho, co je skutečné, v tom, že první znamená jen pozici představy nějaké věci vzhledem k našemu pojmu a vůbec k schopnosti myslet, zatímco druhé znamená kladení věci o sobě samé (vně tohoto pojmu). Odlišení možných věcí od skutečných je tedy takové, jež platí pouze subjektivně pro lidské rozvažování, protože totiž můžeme mít něco stále ještě v myšlenkách, i když to není, nebo si něco představovat jako dané, i když o tom ještě nemáme pojem. Tedy věty, že věci mohou být možné, aniž skutečně jsou, že tedy z pouhé možnosti nelze vůbec dělat závěry o skutečnosti, platí zcela správně pro lidský rozum, aniž by se proto dokázalo, že tento rozdíl leží ve věcech samých. Neboť to, že toto z toho nemůže být vyvozeno, že tedy ony věty zajisté sice platí také o objektech, pokud se naše poznávací schopnost jako smyslově podmíněná zabývá také objekty smyslů, avšak neplatí o věcech vůbec: je jasné z neodkladného požadavku rozumu: předpokládat něco (prazáklad) jako bezpodmínečně nutně existující, v němž možnost a skutečnost už vůbec nemají být rozlišeny a pro jehož ideu naše rozvažování nemá naprosto žádný pojem, tj. nemůže nalézt žádný způsob, jak by si mělo takovou věc a její způsob existence představovat. Neboť jestliže ji *myslí* (ať už ji myslí jak chce), je představována pouze jako možná. Jestliže je si jí vědomo jako dané v názoru, pak je skutečná, a není zde už třeba si myslet něco o možnosti. Proto je pojem absolutně nutné bytosti sice nepostradatelnou ideou rozumu, ale pro lidské rozvažování nedosažitelným problematickým pojmem. Přece však platí pro užití našich poznávacích schopností ve shodě s jejich zvláštní povahou, neplatí tedy o objektu, a tím pro každou poznávající bytost, protože nemohu u každé předpokládat myšlení a nazírání jako dvě odlišné podmínky užívání jejích poznávacích schopností, tedy podmínky možnosti a skutečnosti věcí. Pro rozvažování, u kterého by nedošlo k tomuto rozlišení, by to znamenalo, že všechny objekty, které poznávám, *jsou* (existují); a možnost některých přece neexistujících objektů, tj. jejich náhodnost, jestliže existují, tedy také od této náhodnosti odlišitelná nutnost, by se do představy takové bytosti vůbec nemohla dostat. Jediné, co překáží našemu rozvažování, aby zde napodobovalo rozum s jeho pojmy, je to, že pro ně jakožto lidské rozvažování je přílišné (tj. nemožné pro subjektivní podmínky jeho poznání) to, co právě rozum činí principem jako to, co náleží k objektu. — Přitom platí

nyní stále maxima, že všechny objekty tam, kde jejich poznání přesahuje schopnost rozvažování, myslíme podle subjektivních, nám (tj. lidské přirozenosti) nutně vlastních podmínek užití jejích schopností, a jestliže soudy, vynesené takovým způsobem (a vzhledem k přesahujícím pojmům to ani jinak nemůže být), nemohou být konstitutivními principy, které určují objekt tak, jak je uzpůsoben, zůstanou přece jen principy regulativními, imanentními a jistými v užití a přiměřenými lidskému úmyslu.

Tak jako musí rozum při teoretickém zkoumání přírody předpokládat ideu bezpodmínečné nutnosti jejího prazákladu, tak také při praktickém zkoumání předpokládá svou vlastní (vzhledem k přírodě) bezpodmínečnou kauzalitu, tj. svobodu, tím že si je vědom svého morálního příkazu. Ale protože zde objektivní nutnost jednání jakožto povinnost je kladena do protikladu k té nutnosti, kterou by jednání mělo jako událost, kdyby jako důvod ležel v přírodě a nikoli ve svobodě (tj. v kauzalitě rozumu), a protože morálně naprosto nutné jednání je fyzicky nazíráno jako zcela náhodné (tj. že to, co by se *mělo* nutně stát, se přece často vůbec nestává), je jasné, že jen ze subjektivního uzpůsobení naší praktické schopnosti pochází to, že morální zákony musí být představovány jako příkazy (a jim přiměřená jednání jako povinnosti) a že rozum tuto nutnost nevyjadřuje skrze *bytí* (dění), nýbrž skrze to, že něco má být; což by nemohlo být, kdyby byl rozum nahlížen bez smyslovosti (jako subjektivní podmínky jeho užití na předměty přírody) co do své kauzality, tedy jako příčina v inteligibilním světě, plně souladícím s morálním zákonem, kde by mezi tím, co má být, a konáním, mezi praktickým zákonem o tom, co je naším prostřednictvím možné, a teoretickým zákonem o tom, co je naším prostřednictvím skutečné, nebyl žádný rozdíl. Ale přestože inteligibilní svět, v němž by všechno bylo skutečné jen proto, že je to (jako něco dobrého) možné, a i svoboda, jako formální podmínka tohoto světa je pro nás přesahující pojem, který se nehodí jako konstitutivní princip pro určení objektu a jeho objektivní reality, přesto svoboda v souladu s uzpůsobením naší (zčásti smyslové) přirozenosti a schopnosti slouží pro nás a pro všechny rozumné, se smyslovým světem ve spojení stojící bytosti, pokud si je můžeme představit podle uzpůsobení našeho rozumu, jako obecný *regulativní princip*, který neurčuje objektivně povahu svobody jakožto formy kauzality, nýbrž činí pravidlo jednání podle oné ideje příkazem pro každého, a to s nemenší platností, jako kdyby se to skutečně stalo.

Stejně tak lze také, pokud jde o náš daný případ, připustit, že bychom mezi přírodním mechanismem a technikou přírody, tj. účelným spojením v přírodě, nenalezli žádný rozdíl, kdyby nebylo naše rozvažování takového druhu, že musí jít od obecného k zvláštnímu, a že tedy soudnost vzhledem k zvláštnímu nemůže poznat žádnou účelnost, nemůže tudíž vynášet určující soudy, aniž by měla obecný zákon, pod nějž by mohla zvláštní subsumovat. Protože však nyní zvláštní jako takové obsahuje vzhledem k obecnému něco náhod-

ného, ale rozum ve spojení zvláštních zákonů přírody požaduje přece také jednotu, tedy zákonitost (kterážto zákonitost toho, co je náhodné, se nazývá účelnost), a protože vyvození zvláštních zákonů z obecných je vzhledem k tomu, co zvláštní zákony v sobě obsahují náhodného, a priori skrze určení pojmu o objektu nemožné, bude pojem účelnosti přírody v jejích produktech pojmem nutným pro *lidskou soudnost* vzhledem k přírodě, ale nikoli pojmem týkajícím se určení objektů samých, bude tedy subjektivním principem rozumu pro soudnost, který platí jako regulativní (nikoli konstitutivní) princip pro naši lidskou soudnost právě tak nutně, jako kdyby byl objektivním principem.

§ 77
O ZVLÁŠTNOSTI LIDSKÉHO ROZVAŽOVÁNÍ, DÍKY KTERÉ SE PRO NÁS STÁVÁ MOŽNÝM POJEM PŘÍRODNÍHO ÚČELU

V poznámce jsme uvedli zvláštnosti naší (i vyšší) poznávací schopnosti, přičemž jsme snadno sváděni k tomu, převádět je jako objektivní predikáty na věci samé; avšak tyto zvláštnosti se týkají idejí, v souladu s nimiž nemůže být žádný předmět dán ve zkušenosti a které tedy mohou sloužit jen jako regulativní principy při sledování zkušenosti. S pojmem přírodního účelu je tomu sice stejně tak, pokud jde o příčinu možnosti takového predikátu, která může ležet jen v ideji, ale jí přiměřený následek (produkt sám) je přece jen dán v přírodě a pojem kauzality přírody jakožto bytosti jednající podle účelů jako by činil ideu přírodního účelu jejím konstitutivním principem a v tom má něco, co ji odlišuje od všech ostatních idejí.

Tato odlišnost ale spočívá v tom, že myšlená idea není principem rozumu pro rozvažování, nýbrž pro soudnost, je tedy výhradně užitím rozvažování vůbec na možné předměty zkušenosti; a to tam, kde soud může být nikoli určující, nýbrž pouze reflektující, předmět tedy může být sice dán ve zkušenosti, ale nelze o něm nijak *soudit určitě* ve shodě s ideou (nemluvě o úplné shodě), nýbrž lze o něm jen reflektovat.

Jde tedy o zvláštnost *našeho* (lidského) rozvažování vzhledem k soudnosti, v její reflexi o věcech přírody. Avšak je-li tomu tak, pak zde musí být základem idea o nějakém jiném možném rozvažování než lidském (tak jako jsme v kritice čistého rozumu museli myslet jiný možný názor, měl-li být náš názor považován za zvláštní druh názoru, totiž takového, pro který platí předměty jen jako jevy), abychom mohli říci, že jisté produkty přírody *námi musí* být podle zvláštního uzpůsobení našeho rozvažování co do jejich možnosti *považovány* za vytvořené úmyslně a jako účely, aniž bychom proto požadovali, aby skutečně existovala zvláštní příčina, která má jako motiv představu účelu, tedy aniž bychom popírali, že jiné (vyšší) rozvažování než lidské

nemůže ani v mechanismu přírody, tj. v takovém kauzálním spojení, pro které není předpokládáno výlučně rozvažování jako příčina, nalézt důvod možnosti takových produktů přírody.

Jde zde tedy o vztah našeho rozvažování k soudnosti, že v něm totiž hledáme jistou náhodnost uzpůsobení našeho rozvažování, abychom označili tuto zvláštnost našeho rozvažování na rozdíl od jiných možných.

Je zcela přirozené, že se tato náhodnost nachází v těch *zvláštních případech*, jež má soudnost podřídit *obecnosti* rozvažovacích pojmů; neboť tím, co je v *našem* (lidském) rozvažování obecné, není to, co je zvláštní, určeno; a je náhodné, kolikerým způsobem se rozlišné věci, které se přece shodují ve společném znaku, mohou ukazovat našemu vnímání. Naše rozvažování je schopnost pojmů, tj. diskurzívní rozvažování, pro něž ovšem musí být náhodné, kolikeré a jak rozdílné může být to, co je zvláštní, které mu může být dáno v přírodě a které může být podřízeno jeho pojmům. Protože ale k poznání patří přece také nazírání a protože schopnost *úplné spontaneity názoru* by byla poznávací schopností odlišnou od smyslovosti a na ní zcela nezávislou, tedy rozvažováním v nejobecnějším významu, lze si myslet také *intuitivní* rozvažování (negativně, totiž jen jako nediskurzívní), které nepostupuje od obecného k zvláštnímu a tak k jednotlivému (prostřednictvím pojmů) a pro které není ona náhodnost souladu přírody v jejích produktech s rozvažováním podle *zvláštních* zákonů, která tak ztěžuje našemu rozvažování přivádět to, co je v ní rozmanité, do jednoty poznání; činnost, kterou naše rozvažování může provádět jen skrze soulad přírodních znaků s naší schopností pojmů, který je velmi náhodný; to však nazírající rozvažování nepotřebuje.

Naše rozvažování má tedy tu zvláštnost pro soudnost, že v poznání jeho prostřednictvím není to, co je zvláštní, určováno tím, co je obecné, a zvláštní tedy nemůže být odvozeno jedině z obecného, nicméně však toto zvláštní má v rozmanitosti přírody souladit s obecným (prostřednictvím pojmů a zákonů), aby mohlo být zvláštní subsumováno pod obecné; a za takových okolností musí být tento soulad velice náhodný a pro soudnost bez určitého principu.

Abychom si nyní nicméně mohli alespoň myslet možnost takového souladu věcí přírody se soudností (který si představujeme jako náhodný, tedy jako možný jen prostřednictvím na to zaměřeného účelu), musíme si zároveň myslet jiné rozvažování, ve vztahu k němuž, a to před veškerým jemu připisovaným účelem, můžeme onu shodu přírodních zákonů s naší soudností, která je pro naše rozvažování myslitelná jen skrze prostřednictví účelů, představit jako *nutnou*.

Naše rozvažování totiž má tu vlastnost, že ve svém poznání, např. příčiny nějakého produktu, musí postupovat od toho, co je *analyticky obecné* (od pojmů), k tomu, co je zvláštní (k danému empirickému názoru); přičemž tedy vzhledem k rozmanitosti toho, co je zvláštní, nic neurčuje, nýbrž musí toto

určení pro soudnost očekávat od subsumpce empirického názoru (je-li předmět produktem přírody) pod pojem. Nyní si ale také můžeme myslet rozvažování, které, protože není jako naše diskurzívní, nýbrž intuitivní, jde od toho, co je *synteticky obecné* (od názoru celku jako takového), k tomu, co je zvláštní, tj. od celku k částem, které tedy, a jeho představa celku, v sobě neobsahuje *náhodnost* spojení částí, aby umožnilo určitou formu celku, kterou potřebuje naše rozvažování, které musí postupovat od částí jako obecně myšlených důvodů k různým možným formám, jež mají být pod ony důvody subsumovány, tedy k formám jakožto následkům. Podle povahy našeho rozvažování je naproti tomu třeba pokládat reálný celek přírody jen za účinek konkurujících (zúčastněných, concursus = pomoc — *překl.*) hybných sil částí. Nechceme-li si tedy představovat možnost celku jako závislou na částech, jak si to představuje naše diskurzívní rozvažování, nýbrž podle pravidla intuitivního (originálního) rozvažování si představovat možnost částí (co do jejich uzpůsobení a spojení) jako závislou na celku, nemůže se to v souladu s touž zvláštností našeho rozvažování dít tak, že celek obsahuje důvod možnosti spojení částí (což by v diskurzívním způsobu poznávání bylo rozporem), nýbrž jen tak, že *představa* celku obsahuje důvod možnosti formy tohoto celku a k tomu náležejícího spojení částí. Protože by však potom celek byl účinkem, *produktem*, jehož *představa* je nazírána jako *příčina* jeho možnosti, ale produkt příčiny, jejímž motivem je pouze představa jejího účinku, se nazývá účel: z toho plyne, že je to pouze následek zvláštního uzpůsobení našeho rozvažování, jestliže si produkty přírody představujeme jako možné podle jiného druhu kauzality, než je kauzalita přírodních zákonů matérie, totiž jen podle kauzality účelů a účelných příčin, a že se tento princip netýká možnosti takových věcí samých (i nahlížených jako fenomény) podle tohoto způsobu vytváření, nýbrž jen jejich posuzování, které je možné pro naše rozvažování. Přitom zároveň chápeme, proč se v nauce o přírodě zdaleka nespokojujeme s objasněním produktů přírody prostřednictvím kauzality podle účelů, protože v této nauce totiž požadujeme posuzovat přírodní výtvory pouze ve shodě s naší schopností posuzovat je, tj. ve shodě s reflektující soudností, a nikoli přiměřeně věcem samým za účelem určující soudnosti. Není zde také vůbec nutné dokazovat, že je takový intellectus archetypus možný, nýbrž jen to, že srovnání našeho diskurzívního rozvažování, jež potřebuje obrazy (intellectus ectypus) s náhodností takového uzpůsobení nás vede k oné ideji (nějakého intellectus archetypus), která také neobsahuje žádný rozpor.

Pokládáme-li nyní celek matérie co do jeho formy za produkt částí a jejich sil a schopností spojovat se samy od sebe (přimýšlejíce jiné matérie, které sbližují navzájem tyto části), představujeme si mechanický způsob vytváření tohoto celku. Ale takovým způsobem nedostaneme žádný pojem celku jako účelu, jehož vnitřní možnost určitě předpokládá ideu celku, na níž závisí samo uzpůsobení a způsob působení částí, jak si i musíme představovat orga-

nické tělo. Z toho ale neplyne, jak bylo právě ukázáno, že mechanické vytváření takového těla je nemožné; neboť to by znamenalo tolik, že je *pro každé rozvažování* nemožné (tj. rozporné) představovat si takovou jednotu ve spojení rozmanitého, aniž by idea této jednoty zároveň byla její vytvářející příčinou, tj. bez úmyslného vytváření. Nicméně by to vskutku vyplynulo, kdybychom byli oprávněni považovat materiální bytosti za věci samy o sobě. Neboť pak by byla jednota, která tvoří základ možnosti přírodních výtvorů, pouze jednotou prostoru, který ale není reálným základem produktů, nýbrž jen jejich formální podmínkou; třebaže je s reálným základem, který hledáme, dosti podobný v tom, že v něm nemůže být žádná část určena bez vztahu k celku (jehož představa je tedy základem možnosti částí). Poněvadž je ale přece jen alespoň možné pokládat materiální svět za pouhý jev a myslet něco jako věc o sobě (která není jevem) jako substrát, tomuto substrátu ale přisoudit korespondující intelektuální názor (třebaže není náš), byl by tu, i když pro nás nepoznatelný, nadsmyslový reálný důvod pro přírodu, ke které sami patříme, ve které bychom tedy to, co je v ní jako předmět smyslů nutné, nahlíželi podle mechanických zákonů, ale soulad a jednotu zvláštních zákonů a jim přiměřených forem, které vzhledem k oněm musíme posuzovat jako náhodné, abychom zároveň nazírali jako předmět rozumu v ní (ba i přírodní celek jako systém) podle teleologických zákonů, a posuzovali bychom je podle dvojích principů, aniž by teleologický spůsob vysvětlování vylučoval mechanický, jako by si odporovaly.

Z toho lze také pochopit to, co můžeme sice snadno tušit, ale stěží s jistotou tvrdit a dokázat, že sice princip mechanického odvozování účelných přírodních produktů může vedle teleologického existovat, teleologický ale nemůže žádným způsobem učinit postradatelným, tj. že na věci, kterou musíme posuzovat jako přírodní účel (na organické bytosti), sice můžeme zkusit všechny známé a ještě neodhalené zákony mechanického vytváření a smíme doufat, že tím dosáhneme dobrých výsledků, avšak pro možnost takového produktu se nikdy nemůžeme obejít bez odvolání se na od toho zcela odlišný důvod vytváření, a to na účelnou kauzalitu, a naprosto nemůže žádný lidský rozum (ani konečný, který by byl co do kvality podobný našemu, co do stupně by ho ale o mnoho převýšil) doufat, že pochopí vznik alespoň jednoho stébla trávy z pouze mechanických příčin. Neboť je-li pro soudnost teleologické spojení příčin a účinků nepostradatelné pro možnost takového předmětu, dokonce pro to, aby byla studována jen podle vodítka zkušenosti; nemůže-li být pro vnější předměty jako jevy vůbec nalezen na účely se vztahující dostatečný důvod, nýbrž tento, který leží také v přírodě, musí být hledán jen v jejím nadsmyslovém substrátu, jehož veškeré možné pochopení je pro nás vyloučeno, pak je nám naprosto nemožné čerpat z přírody samé zdůvodnění pro účelné spojení, a je podle uzpůsobení lidské poznávací schopnosti nutné hledat k tomu nejvyšší důvod v původním rozvažování jakožto světové příčině.

§ 78

O SPOJENÍ PRINCIPU OBECNÉHO MECHANISMU MATÉRIE S TELEOLOGICKÝM PRINCIPEM V TECHNICE PŘÍRODY

Pro rozum je nekonečně důležité, aby nepouštěl ze zřetele mechanismus přírody v jejích výtvorech a při jejich vysvětlování si jej všímal, protože bez něho není možné proniknout do povahy věcí. I když se nám připustí, že nějaký nejvyšší architekt bezprostředně vytvořil formy přírody, tak jak jsou zde od pradávna, nebo predeterminoval formy, které se tvoří ve svém běhu kontinuitně podle stejného vzoru, není tím ani v nejmenším obohaceno naše poznání přírody, protože vůbec neznáme způsob jednání oné bytosti a její ideje, které mají obsahovat principy možnosti přírodních bytostí a nemůžeme z ní vysvětlit přírodu jakoby shora dolů (a priori). Chceme-li se však tím, že vyjdeme z forem předmětů zkušenosti, tedy jakoby zdola nahoru (a posteriori), protože se domníváme, že v nich nacházíme účelnost, abychom ji vysvětlili, odvolat na příčinu působící podle účelů, podávali bychom čistě tautologické vysvětlení a klamali bychom rozum slovy, aniž bychom se zmínili o tom, že tam, kde se s takovým způsobem vysvětlování ztrácíme v nesmírnosti, kam nás poznání přírody nemůže sledovat, je rozum sváděn k básnickému blouznění, jemuž zabránit je právě jeho prvořadé určení.

Na druhé straně je stejně tak nutná maxima rozumu, nepouštět v produktech přírody ze zřetele princip účelů, protože tento princip, i když nečiní způsob jejich vzniku pro nás pochopitelnějším, je přece jen heuristickým principem pro zkoumání zvláštních zákonů přírody; i když připustíme, že jsme jej nechtěli použít k tomu, abychom podle něho vysvětlili samu přírodu, neboť i když tato příroda zjevně ukazuje úmyslnou jednotu účelů, stále je ještě nazýváme přírodními účely, tj. aniž bychom hledali důvody možnosti přírody za hranicemi přírody. Protože však přece jen nakonec musí dojít k otázce po této možnosti, je pro ni rovněž nutné myslet zvláštní druh kauzality, kterou nenalezneme v přírodě, kde má mechanika přírodních příčin svou kauzalitu, protože k receptivitě mnohých a jiných forem, kterých není matérie schopna podle této mechaniky, musí přistoupit ještě spontaneita příčiny (která tedy nemůže být matérií), bez níž nemůže být pro ony formy udán žádný důvod. Rozum sice musí, předtím než učiní tento krok, postupovat opatrně a nepokoušet se prohlašovat za teleologickou každou techniku přírody, tj. její produktivní schopnost, která pro naši pouhou apprehensi o sobě ukazuje účelnost tvaru (jako u pravidelných těles), nýbrž prozatím ji má pokládat za pouze mechanicky možnou; avšak jestliže proto rozum bude chtít zcela vyloučit teleologický princip a tam, kde se účelnost pro rozumové zkoumání možnosti přírodních forem skrze jejich příčiny ukazuje zcela nepopiratelně jako vztah k jinému druhu kauzality, se přesto bude řídit vždy podle pouhého mechanis-

mu, stane se právě tak fantastickým a unášeným smyšlenkami o takových přírodních schopnostech, které nelze ani myslet, tak jako by jej učinil blouznivým pouze teleologický způsob vysvětlování, který nebere žádný ohled na přírodní mechanismus.

V jedné a téže věci přírody nelze spojit oba principy jako zásady vysvětlování (dedukce) jednoho z druhého, tj. nelze je sjednotit jako dogmatické a konstitutivní principy chápání přírody pro určující soudnost. Jestliže se např. o červu domnívám, že má být pokládán za produkt pouhého mechanismu matérie (novotvoření, které provádí sama pro sebe, jsou-li její elementy hnitím uvolněny), pak nemohu odvodit týž produkt z téže matérie jakožto kauzality jednání podle účelů. Jestliže naopak týž produkt považuji za přírodní účel, nemohu počítat s mechanickým způsobem jeho vzniku a pokládat takový způsob za konstitutivní princip jeho posuzování co do jeho možnosti, a tak spojit oba principy. Neboť jeden způsob vysvětlování vylučuje druhý; i v tom případě, že by oba důvody možnosti takového produktu objektivně spočívaly v jednom jediném, my bychom však na něj nebrali ohled. Princip, který má umožnit slučitelnost obou principů v posuzování přírody podle nich, musí být spatřován v tom, co leží vně obou (tedy také vně možné empirické představy přírody), co však přesto obsahuje jeho důvod, tj. v nadsmyslnu, a každý z obou způsobů vysvětlování se k němu musí vztahovat. Protože nyní o nadsmyslnu nemůžeme mít nic než neurčitý pojem důvodu, který umožňuje posuzování přírody podle empirických zákonů, jinak jej však nemůžeme blíže určit žádným predikátem, vyplývá z toho, že sjednocení obou principů nemůže spočívat v důvodu *vysvětlení* (explikaci) možnosti produktu podle daných zákonů pro *určující* soudnost, nýbrž jen v důvodu *výkladu* (expozice) možnosti produktu pro reflektující soudnost. — Neboť vysvětlovat znamená odvozovat z nějakého principu, který je tedy třeba nutně zřetelně poznat a udat. Nyní se sice musí princip mechanismu přírody a princip její kauzality v jednom a témže produktu přírody spojit v jediném vyšším principu a z něho společně vyplývat, protože by jinak při zkoumání přírody nemohly existovat vedle sebe. Je-li však tento objektivně společný princip, opravňující také pospolitost na něm závislých maxim přírodního bádání, takového druhu, že sice může být ukázán, nikdy ale určitě poznán a zřetelně udán pro užití ve vyskytujících se případech, nelze z takového principu vyvodit žádné vysvětlení, tj. jasné a určité odvození možnosti přírodního produktu možného podle těchto dvou heterogenních principů. Nyní je ale společným principem na jedné straně mechanického, na druhé straně teleologického odvození *nadsmyslno*, jež musíme přijmout jako podklad přírody jako fenoménu. O něm si však v teoretickém ohledu nemůžeme ani v nejmenším vytvořit pozitivně určitý pojem. Jakým způsobem tedy příroda (podle svých zvláštních zákonů) podle něho jakožto principu pro nás tvoří systém, který lze uznat jako možný jak podle principu vytváření z fyzických, tak podle

principu účelných příčin, to nelze žádným způsobem vysvětlit; nýbrž jen když se stane, že se vyskytnou předměty přírody, které námi nemohou být myšleny podle principu mechanismu (který má vždy nárok na přírodní bytost), aniž bychom se opírali o teleologické zásady, lze předpokládat, že můžeme klidně zkoumat přírodní zákony přiměřeně oběma principům (když je možnost jejího produktu našemu rozvažování poznatelná z jednoho nebo z druhého principu), aniž bychom narazili na zdánlivý spor, který vzniká mezi principy jeho posuzování, protože je zajištěna alespoň možnost, že oba mohou být také objektivně slučitelné v jednom principu (protože se týkají jevů, které předpokládají nadsmyslový důvod).

Ačkoli tedy jak mechanismus, tak teleologický (úmyslný) technicismus přírody mohou stát, pokud jde o týž produkt a jeho možnost, pod společným vyšším principem přírody podle zvláštních zákonů, nemůžeme, poněvadž tento princip je *transcendentní*, vzhledem k omezenosti našeho rozvažování spojit oba principy *ve vysvětlení* téhož přírodního výtvoru, ani tenkrát, když vnitřní možnost tohoto produktu je pochopitelná jen skrze kauzalitu podle účelů (jako u organických matérií). Zůstává tedy při uvedené zásadě teleologie: že ve shodě s uzpůsobením lidského rozvažování nemůže být pro možnost organických bytostí v přírodě přijata žádná jiná než úmyslně působící příčina a že pro vysvětlení těchto jejích produktů naprosto nestačí pouhý mechanismus přírody, aniž bychom tím chtěli pomocí této zásady řešit otázku možnosti takových věcí samých.

Jelikož totiž tato zásada je jen maximou reflektující, nikoli určující soudnosti, platí proto jen subjektivně pro nás, nikoli objektivně pro možnost tohoto druhu věcí samých (kde by oba způsoby vytváření mohly být dobře sjednoceny v jednom a témže důvodu); a jelikož dále bez k teleologicky myšlenému způsobu vytváření přistupujícího pojmu mechanismu přírody, který přitom zároveň nalézáme, by nemohlo být takové vytváření vůbec posuzováno jako přírodní produkt, obsahuje výše uvedená maxima zároveň nutnost spojení obou principů při posuzování věcí jako přírodních účelů, ale ne proto, abychom jednu nahradili cele nebo v jistých částech druhou. Neboť místo toho, co (alespoň námi) je myšleno jen jako možné podle úmyslu, nelze předpokládat žádný mechanismus a místo toho, co je poznáno jako nutné podle tohoto mechanismu, nelze předpokládat žádnou náhodnost, která vyžaduje jako motiv nějaký účel, nýbrž lze jen jedno (mechanismus) podřídit druhému (úmyslnému technicismu), což je zcela možné podle transcendentálního principu účelnosti přírody.

Neboť tam, kde jsou účely myšleny jako důvody možnosti jistých věcí, tam musíme také předpokládat prostředky, jejichž zákon působení *sám o sobě* nevyžaduje nic, co by předpokládalo nějaký účel, může tedy být mechanický a přece podřízenou příčinou úmyslných účinků. Proto lze i v organických produktech přírody, ještě více ale v těch případech, kdy, podníceni nekoneč-

ným množstvím těchto produktů, pokládáme to, co je úmyslné ve spojení přírodních příčin podle zvláštních zákonů, nyní také (alespoň prostřednictvím dovolené hypotézy) za *obecný princip* reflektující soudnosti pro celek přírody (svět), myslet ve výtvorech přírody velké a dokonce obecné spojení mechanických zákonů s teleologickými, aniž by se zaměňovaly principy posuzování těchto výtvorů a jeden byl nahrazován druhým; protože v teleologickém posuzování může být matérie, i v tom případě, že forma, kterou přijímá, je posuzována jako možná jen podle úmyslů, podřízena co do své přirozenosti ve shodě s mechanickými zákony onomu představovanému účelu jako prostředek; ačkoli, protože důvod této slučitelnosti leží v tom, co není jedno ani druhé (ani mechanismus, ani účelné spojení), nýbrž co je nadsmyslovým substrátem přírody, o němž nic nepoznáváme, nejsou pro náš (lidský) rozum oba způsoby představování možnosti takových objektů slučitelné, můžeme je posuzovat jen jako založené na nejvyšším rozvažování podle spojení účelných příčin, a tím není teleologickému způsobu vysvětlování nic vzato.

Protože je nyní ale zcela neurčité a pro náš rozum také navždy neurčitelné, kolik toho mechanismus přírody jako prostředek ke každé účelné příčině přírody dělá, a protože, kvůli výše uvedenému inteligibilnímu principu možnosti přírody vůbec, může být dokonce připuštěno, že je možná bezvýjimečně podle obou obecně souladících zákonů (fyzických a zákonů účelných příčin), třebaže způsob, jak se to děje, vůbec nemůžeme pochopit — proto také nevíme, jak daleko sahá pro nás možný mechanický způsob vysvětlování, nýbrž jen tolik je jisté, že jakkoli daleko tímto způsobem můžeme dojít, je přece jen pokaždé nedostatečný pro věci, které jednou uznáme jako účely přírody, a musíme tedy podle povahy našeho rozvažování ony důvody vesměs podřídit teleologickému principu.

Na tom se nyní zakládá právo, a — vzhledem k důležitosti, jakou má studium přírody podle principu mechanismu pro naše teoretické užití rozumu — také povinnost: všechny produkty a jevy přírody, i nejúčelnější, mechanicky vysvětlit tak dalece, jak jen je to v našich silách (jejichž meze nemůžeme uvnitř tohoto druhu zkoumání udat), nikdy však neztrácet ze zřetele, že ty, které můžeme zkoumat jen jako podřízené pojmu účelu rozumu přiměřeně bytostnému uzpůsobení našeho rozumu, nehledě na ony mechanické příčiny, musíme nakonec přece jen podřídit kauzalitě podle účelů.

DODATEK

Metodologie teleologické soudnosti

§ 79
ZDA MUSÍ BÝT TELEOLOGIE POJEDNÁVÁNA JAKO NÁLEŽEJÍCÍ K NAUCE O PŘÍRODĚ

Každá věda musí mít v encyklopedii všech věd své určité místo. Je-li to filosofická věda, musí jí být vykázáno místo v její teoretické nebo praktické části, a má-li své místo v první části, pak v nauce o přírodě, pokud uvažuje o tom, co může být předmětem zkušenosti (tedy v nauce o tělu, o duši a v obecné vědě o světě), nebo v nauce o bohu (o prazákladu světa jakožto souhrnu všech předmětů zkušenosti).

Nyní vyvstává otázka: jaké místo náleží teleologii? Patří k (vlastně tak zvané) přírodovědě nebo k teologii. Jedno z toho musí být; neboť k přechodu z jedné do druhé nemůže patřit žádná věda, protože by to znamenalo jen artikulaci nebo organizaci systému a nikoli místo v něm.

Že nepatří do teologie jako její část, ačkoli v ní může najít nejdůležitější užití, je jasné samo o sobě. Neboť jejím předmětem jsou výtvory přírody a jejich příčina, a ačkoli ukazuje na tuto příčinu jako na vně přírody a nad přírodou se nacházející důvod (ne božského tvůrce), nečiní to pro určující, nýbrž jen pro reflektující soudnost ve zkoumání přírody (aby řídila posuzování věcí ve světě prostřednictvím takové ideje ve shodě s lidským rozvažováním jakó regulativní princip).

Právě tak málo se však zdá náležet také do přírodovědy, která potřebuje určující a ne pouze reflektující principy, aby mohla udávat objektivní základy přírodních účinků. Skutečně také teorie přírody nebo mechanické vysvětlování jejích fenoménů prostřednictvím jejích působících příčin nic nezískává tím, že ji nazíráme podle vzájemného vztahu účelů. Stanovení účelů přírody v jejích produktech, pokud tvoří systém podle teleologických pojmů, patří vlastně jen k popisu přírody, který je sestavován podle zvláštního vodítka, kde sice rozum provádí nádherné poučné a prakticky v mnohém ohledu účelné dílo, ale vůbec neobjasňuje vznik a vnitřní možnost těchto forem, a o takové objasňování přece teoretické přírodovědě vlastně jde.

Teleologie jako věda nepatří tedy vůbec k žádné doktríně, nýbrž jen ke kritice, a to ke kritice zvláštní poznávací schopnosti, totiž soudnosti. Ale

pokud obsahuje principy a priori, musí udávat metodu, jakou musí být příroda posuzována podle principu účelných příčin; a tak má její metodologie alespoň negativní vliv na postup v teoretické přírodovědě a také na vztah, který přírodověda může v metafyzice mít k teologii jako propedeutika metafyziky.

§ 80
NUTNOST PODŘAZENÍ PRINCIPU MECHANISMU POD TELEOLOGICKÝ PRINCIP PŘI VÝKLADU VĚCI JAKOŽTO PŘÍRODNÍHO ÚČELU

Oprávnění vysvětlovat všechny produkty přírody pouze mechanickým způsobem je o sobě zcela neomezené; ale *schopnost vystačit* jen s tímto způsobem je vzhledem k uzpůsobení našeho rozvažování, pokud má co činit s věcmi jako přírodními účely, nejen velmi omezená, nýbrž také zřetelně ohraničená: totiž tak, že ve shodě s principem soudnosti, prvním způsobem nelze dosáhnout vůbec ničeho pro objasnění přírodních účelů, že tedy posuzování takových produktů námi musí být vždy zároveň podřízeno teleologickému principu.

Je proto rozumné, ba záslužné, sledovat mechanismus přírody za účelem objasnění přírodních produktů tak dalece, jak jen to je s pravděpodobností možné, a nevzdávat se tohoto pokusu proto, že je samo o sobě nemožné setkat se touto cestou s účelností přírody, nýbrž jen proto, že je to nemožné pro nás jako lidi, k tomu by bylo zapotřebí jiné než smyslové nazírání a určité poznání inteligibilního substrátu přírody, z něhož může být udán důvod mechanismu jevů podle zvláštních zákonů a který zcela přesahuje veškerou naší schopnost.

Aby tedy přírodovědec nepracoval nadarmo, musí při posuzování věcí, jejichž pojem jako přírodních účelů je nepochybně zdůvodněn (organických bytostí), vzít za základ vždy nějakou původní organizaci, která onoho mechanismu sama používá, aby vytvořila jiné organické formy nebo vyvinula své formy v nové tvary (které však vždy vyplývají z onoho účelu a ve shodě s ním).

Je chvályhodné projít prostřednictvím srovnávací anatomie soubor tvorstva organické přírody, abychom viděli, zda se v ní nenalézá něco podobného systému, a sice co do principu tvoření, aniž jsme nuceni zůstávat při pouhém posuzovacím principu (který neobjasňuje jejich vytváření) a sklesle se vzdávat veškerého nároku na *pochopení přírody* na tomto poli. Shodnost tolika živočišných rodů v jednom určitém společném schématu, které se nezdá mít základ jen v jejich kostře, nýbrž také v sestavení ostatních částí, kde obdivuhodná jednoduchost plánu mohla vytvořit zkrácením jedněch a prodloužením jiných částí, zavinutím těchto a rozvinutím oněch částí tak

velkou rozmanitost druhů, nám dává, třebaže slabý, paprsek naděje na to, že je zde snad možné něčeho dosáhnout principem mechanismu přírody, bez něhož žádná přírodověda nemůže existovat. Tato analogie forem, pokud se zdají být při vší různosti vytvořeny podle společného předobrazu, posiluje domněnku jejich skutečné příbuznosti ve vytvoření společnou pramatkou, prostřednictvím postupného přibližování jednoho živočišnému druhu druhému, počínajíc od toho, v němž se zdá být princip účelů osvědčen nejvíce, totiž od člověka až k polypu, od něho dokonce až k mechům a lišejníkům, a konečně k nejnižšímu nám rozeznatelnému stupni přírody, k surové matérii: ze které a z jejíchž sil, jak se zdá, pochází podle mechanických zákonů (shodně s těmi, podle kterých matérie působí při vytváření krystalů) veškerá technika přírody, která je v organických bytostech pro nás tak nepochopitelná, že se domníváme být nuceni myslet si pro to jiný princip.

Zde je nyní ponechána *archeologovi* přírody volnost, aby vytvořil ze zbylých stop jejích nejstarších revolucí, podle veškerého jemu známého nebo domnělého mechanismu přírody onu velkou rodinu tvorů (neboť tak bychom si ji měli představovat, má-li mít jmenovaná zcela souvislá příbuznost nějaký základ). Může přisoudit mateřskému lůnu Země, která právě vyšla z chaotického stavu (takřka jako velké zvíře), že zrodilo zpočátku tvory méně účelných forem, k těmto opět jiné, které se vytvořily přiměřeněji místu jejich zrození a přiměřeněji jejich vzájemnému vztahu; až by tato děloha sama ustrnula, zkostnatěla a omezila své rození na určité nadále neměnící se druhy, a rozmanitost by zůstala taková, jaká byla na konci činnosti oné plodné tvořivé síly. — Avšak onen archeolog musí nicméně proto této společné matce připsat účelnou organizaci zaměřenou na všechny tyto tvory, protože v opačném případě vůbec nelze myslet účelovou formu produktů živočišné a rostlinné říše co do jejich možnosti.* Pak ale jen posunul dál důvod vysvětlení a nemůže si osobovat, že vytvoření oněch obou říší učinil nezávisle na podmínce účelných příčin.

I to, co se týká změny, které náhodně podléhají jistá individua organických druhů, jestliže se zjistí, že se jejich tak změněný charakter stává dědičným a součástí schopnosti tvoření, nemůže být náležitě posuzována jinak než jako příležitostný vývoj v daném druhu původně se nacházející účelné vlohy k sebe-

* Hypotézu takového druhu lze nazvat odvážným dobrodružstvím rozumu a je určitě málo těch, i z nejbystřejších přírodovědců, kterým tato hypotéza občas nepřišla na mysl. Neboť nesmyslná právě není, jako generatio aequivoca, čímž rozumíme stvoření organických bytostí pomocí mechaniky surové neorganické matérie. Byla by stále ještě generatio univoca v nejobecnějším významu slova, pokud jen by bylo něco organického vytvořeno z nějakého jiného organického, třebaže v tomto druhu bytostí specificky od něho odlišného; např. když se jistí vodní živočichové postupně přetvořili v bahenní živočichy, a z těchto po několika pokoleních v suchozemské živočichy. A priori, v soudu pouhého rozumu, si to neodporuje. Avšak zkušenost nám o tom nedává žádný příklad; podle ní je veškeré rození, které známe, spíše generatio homonima, ne pouze univoca, v protikladu k rození z neorganické látky; vytváří produkt, jenž je v organizaci dokonce stejnorodý s tím, který ho rodí, a generatio heteronima, tak daleko, jak sahá naše zkušenostní poznání přírody, nikde nenacházíme.

záchově druhu, protože plození něčeho stejného je při všeobecné vnitřní účelnosti organické bytosti těsně spojeno s podmínkou: nezahrnovat do schopnosti plození nic, co by také nepatřilo v takovém systému účelů k jedné z nerozvinutých původních vloh. Neboť vzdáme-li se tohoto principu, nemůžeme s jistotou vědět, zda nemůže být víc složek formy, s kterou se teď setkáváme u nějakého druhu, stejně tak náhodného bezúčelného původu, a princip teleologie: v nějaké organizované bytosti neposuzovat jako neúčelné nic z toho, co se udržuje v rozmnožování této bytosti, by se tím stal v užití velmi nespolehlivý a byl by platný jen pro původní kmen (který ale už neznáme).

Hume uvádí proti těm, kteří se domnívají, že pro všechny takové přírodní účely je nutné předpokládat teleologický princip posuzování, tj. architektonické rozvažování, tuto námitku: že bychom se stejným právem mohli ptát, jak je takové rozvažování možné, tj. jak se tolik schopností a vlastností, které tvoří možnost rozvažování, jež má zároveň výkonnou moc, mohlo tak účelně spojit v jedné bytosti. Avšak tato námitka je nicotná. Neboť celá potíž, která je v otázce po prvním zplození věci obsahující v sobě účely a pochopitelné jen jejich prostřednictvím, spočívá v otázce po jednotě důvodu spojení rozmanitosti, jež se nachází *vně sebe*; v tomto produktu; zde pak, je-li tento důvod spatřován v rozvažování vytvářející příčiny jako prosté substanci, je ona otázka, pokud je teleologická, dostatečně zodpovězena, jestliže ale je příčina hledána jen v matérii jakožto agregátu mnoha substancí vně sebe, zcela se nedostává jednoty principu pro vnitřně účelnou formu jejího vytváření; a *autokracie* matérie ve výtvorech, které mohou být naším rozvažováním pojímány jen jako účely, je slovo beze smyslu.

Z toho plyne, že ti, kdo pro objektivně účelné formy matérie hledají nejvyšší důvod jejich možnosti, aniž mu přiznávají právě rozvažování, rádi činí ze světového celku jednu všeobjímající substanci (panteismus) nebo (což je jen určitější vysvětlení předcházejícího) souhru mnoha určení, příslušejících jediné *jednoduché substanci* (spinozismus), jen proto, aby obdrželi onu podmínku veškeré účelnosti, *jednotu* důvodu; přitom sice činí zadost *jedné* podmínce úkolu, totiž jednotě účelných vztahů, prostřednictvím pouze ontologického pojmu jednoduché substance, ale neuvádějí nic pro *druhou* podmínku, totiž pro její vztah k svému následku jakožto účelu, čímž má být onen ontologický důvod blíže určen pro naši otázku, tedy žádným způsobem neodpovídají na *celou* otázku. Tato otázka zůstane také naprosto nezodpověditelná (pro náš rozum), když si onen prazáklad věcí představíme ne jako jednoduchou *substanci* a její vlastnost pro specifické uzpůsobení na ní založených přírodních forem, totiž pro jednotu účelů, ne jako vlastnost inteligentní substance, zde její vztah k těmto formám (kvůli náhodnosti, kterou nacházíme ve všem, co si myslíme jako možné jen jako účel) ne jako vztah *kauzality*.

§ 81
O PŘIDRUŽENÍ MECHANISMU K TELEOLOGICKÉMU PRINCIPU VE VYSVĚTLENÍ PŘÍRODNÍHO ÚČELU JAKOŽTO PŘÍRODNÍHO PRODUKTU

Jako nemůže mechanismus přírody podle předešlého § sám stačit, abychom si podle něho mysleli možnost organické bytosti, nýbrž (alespoň podle uzpůsobení naší poznávací schopnosti) musí být původně podřízena úmyslně působící příčině, právě tak málo stačí pouze teleologický důvod takové bytosti k tomu, abychom ji zároveň nahlíželi a posuzovali jako produkt přírody, nepřidružíme-li mechanismus přírody k organické bytosti jaksi jako nástroj úmyslně působící příčiny, jejímuž účelu je příroda ve svých mechanických zákonech nicméně podřízena. Možnost takového spojení dvou zcela odlišných druhů kauzality, přírody v její obecné zákonitosti s ideou, která přírodu omezuje na zvláštní formu, pro kterou sama o sobě nemá vůbec žádný důvod, je pro náš rozum nepochopitelná; tato možnost spočívá v nadsmyslovém substrátu přírody, o němž nemůžeme nic pozitivně určit, jen to, že je bytostí o sobě a známe jen její jev. Ale princip: musit vše, co předpokládáme, že patří k této přírodě (fenomenon) a je jejím produktem, myslet jako s ní spojené také podle mechanických zákonů, přesto však zůstává v platnosti, protože by přece bez tohoto druhu kauzality organické bytosti jakožto účely přírody nebyly přírodními produkty.

Je-li nyní přijímán teleologický princip vytváření těchto bytostí (neboť to jinak ani nemůže být), pak můžeme klást za základ příčiny jejich vnitřně účelné formy buď *okasionalismus*, nebo *prestabilismus*. Podle prvního by nejvyšší příčina světa přiměřeně své ideji bezprostředně dala organické utváření při příležitosti každého oplodňování v něm se mísící matérie; podle druhého by do počátečních produktů této své moudrosti vnesla jen vlohu, jejímž prostřednictvím organická bytost vytváří sobě rovné a druh se sám neustále udržuje, zároveň úbytek individuí je kontinuitně nahrazován přírodou, jež zároveň pracuje na jejich zániku. Přijme-li se okasionalismus vytváření organických bytostí, ztrácí se přitom zcela veškerá příroda, s ní také veškeré užití rozumu v souzení o možnosti takového druhu produktů; proto lze předpokládat, že takový systém nepřijme nikdo, komu nějak záleží na filosofii.

Pokud jde o *prestabilismus*, může opět postupovat dvojím způsobem. Pokládá totiž každou organickou bytost vytvořenou z bytosti sobě rovné buď za *edukt*, nebo za *produkt* této bytosti. Systém výtvorů jako pouhých eduktů se nazývá *individuální preformace* nebo také *evoluční teorie*; systém výtvorů jako produktů je nazýván systémem *epigeneze*. Ten může být také nazýván systémem *generické preformace*, protože produktivní schopnost plodících byla

preformována přece podle vnitřních účelných vloh, které připadly jejich kmenu, specifická forma tedy byla virtualitně preformována. Přiměřeně tomu bychom mohli protikladnou teorii individuální preformace také lépe nazvat *involuční teorií* (nebo teorií zeškatulkování).

Zastánci evoluční teorie, kteří každé individuum vyčleňují z tvořivé síly přírody, aby je nechali přijít bezprostředně z rukou tvůrce, se přece jen nechtěli odvážit, aby se to dělo podle hypotézy okasionalismu, tak že by oplodnění bylo pouhou formalitou, při které by se nějaká nejvyšší rozumná příčina světa rozhodla pokaždé bezprostředně svýma rukama vytvořit plod a matce by přenechala jen jeho rozvoj a výživu. Vyslovili se pro preformaci; jako kdyby nebylo jedno, zda takové formy vzniknou nadpřirozeně v počátku nebo v průběhu vývoje světa; a jako kdyby se příležitostným tvořením spíše neušetřilo velké množství nadpřirozených příprav, kterých by bylo zapotřebí, aby embryo vzniklé na počátku světa po celou dobu až k svému rozvoji netrpělo ničivými silami přírody a udrželo se neporušeno; a jako kdyby tím nezměrně větší počet takových předtvořených bytostí, než těch, které kdy měly vzniknout a rozvinout se, a s nimi právě tolik výtvorů bylo učiněno nepotřebnými a bezúčelnými. Avšak chtěli při tom alespoň něco přenechat přírodě, aby se nedostali do úplné hyperfyziky, která může postrádat veškeré vysvětlení přírody. Stále se sice ještě pevně drželi své hyperfyziky, nalézali dokonce na zrůdách obdivuhodnou účelnost (které přece naprosto nelze považovat za přírodní účely), i kdyby měla jen ten cíl, aby se jí jakožto neúčelnou účelností měl cítit dotčen anatom a že by měl cítit skličující obdiv. Ale do systému preformace naprosto nemohli včlenit vytváření bastardů, nýbrž museli mužskému semenu, kterému ostatně nepřiznali nic než mechanickou vlastnost, aby sloužilo jako první prostředek obživy embrya, přece jen nadto přiznat ještě účelně tvořivou sílu, kterou přece vzhledem k celému produktu zrození ze dvou tvorů stejného druhu nechtěli přiznat ani jednomu z nich.

Kdybychom naproti tomu ani neznali velkou přednost zastánce *epigeneze*, kterou má před zastáncem individuální preformace vzhledem k zkušenostním důvodům pro důkaz své teorie, přesto by byl rozum již předem s velkou přízní zaujatý pro jeho způsob vysvětlování, protože nazírá přírodu vzhledem k věcem, které si lze představit jako možné původně jen podle kauzality účelů, alespoň co se týká rozmnožování, jako samovytvářející, ne pouze jako rozvíjející, a tak přece s nejmenším možným vynaložením sil nadpřirozenosti přenechává všechno následující od prvého počátku přírodě (aniž by ale něco určil o tomto počátku, na kterém fyzika vůbec ztroskotává, ať už to zkouší s jakýmkoli řetězem příčin).

Pokud jde o tuto teorii epigeneze, nevykonal nikdo víc než pan dvorní rada Blumenbach, jak co se týká jejího důkazu, tak také pro založení pravých principů jejího užití. Zčásti omezením jejího příliš nadměrného užívání. Veškerý fyzický způsob vysvětlování těchto výtvorů začíná od organické

matérie. Neboť to, že surová matérie se vytvořila původně sama podle mechanických zákonů, že z neživé přírody mohl vzniknout život a že matérie sama od sebe mohla nabýt formy sebe udržující účelnosti, prohlašuje právem za odporující rozumu, zároveň však nechává přírodnímu mechanismu podřízenému pro nás nepostižitelnému *principu* původní *organizace* neurčitelnou, zároveň však také zřejmou účast; schopnost matérie pro to je jím (na rozdíl od všeobecně jí příslušející, pouze mechanické *tvořivé síly*) v organickém těle nazýván (jakoby stojícím pod vyšším řízením a pod návodem prvé) pudem utváření.

§ 82
O TELEOLOGICKÉM SYSTÉMU VE VNĚJŠÍCH VZTAZÍCH ORGANICKÝCH BYTOSTÍ

Vnější účelností rozumíme tu, kdy nějaká věc přírody slouží nějaké druhé jako prostředek k účelu. Leč mohou být věci, které nemají vnitřní účelnost nebo ji nepředpokládají pro svou možnost, např. země, vzduch, voda atd. nicméně velmi účelné vnějškově, tj. ve vztahu k jiným bytostem, avšak tyto bytosti musí být vždy organickými bytostmi, tj. přírodními účely, neboť jinak by ony prvé věci také nemohly být posuzovány jako prostředky. Tak nemohou být voda, vzduch a země pokládány za prostředky k navršení hor, protože tyto o sobě neobsahují nic, co by vyžadovalo nějaký důvod jejich možnosti podle účelů, ve vztahu k čemuž tedy nemůže být jejich příčina nikdy představována pod predikátem prostředku (který by k tomu sloužil).

Vnější účelnost je zcela jiný pojem než pojem vnitřní účelnosti, která je spojena s možností předmětu, nehledě k tomu, zda je jeho skutečnost sama účelem nebo ne. O nějaké organické bytosti se lze ještě ptát: k čemu zde je?, ale ne tak snadno o věcech, na nichž poznáváme jen účinek mechanismu přírody. Neboť v organických bytostech si již představujeme kauzalitu podle účelů pro jejich vnitřní možnost, nějaké tvořivé rozvažování, a tuto činnou schopnost vztahujeme na jeho motiv, úmysl. Je jen jediná vnější účelnost, která souvisí s vnitřní účelností organizace a která, aniž se smíme ptát, za jakým účelem tato tak organizovaná bytost právě musela existovat, přesto ve vnějším vztahu slouží jako prostředek k účelu. Je to organizace obou pohlaví ve vzájemném vztahu pro rozmnožování svého druhu; neboť zde se stále ještě, stejně tak jako u individua, můžeme ptát: proč musel takový pár existovat? Odpověď zní: teprve on zde tvoří organizující celek, třebaže ne organizovaný v jednom jediném těle.

Ptáme-li se nyní, k čemu je zde nějaká věc, je odpověď buď, že její existence a její vytvoření nemá vůbec žádný vztah k nějaké příčině působící podl úmyslů, a pak vždy její původ chápeme z mechanismu přírody; nebo existuje

nějaký úmyslný důvod její existence (jakožto náhodné přírodní bytosti), a tuto myšlenku lze stěží oddělit od pojmu organické věci: protože jestliže už jednou její vnitřní možnosti musíme přiznat kauzalitu účelných příčin a ideu, která je základem této kauzality, nemůžeme si také existenci tohoto produktu myslet jinak než jako účel. Neboť představovaný účinek, jehož představa je zároveň motivem rozumně působící příčiny pro jeho vytvoření, se nazývá *účel*. V tomto případě lze tedy buď říci, že účel existence takové přírodní bytosti je v ní samé, tj. že není pouze účelem, nýbrž také *konečným účelem*; nebo že se tento účel nachází vně ní v jiných přírodních bytostech, tj. že existuje účelně ne jako konečný účel, nýbrž nutně zároveň jako prostředek.

Projdeme-li ale celou přírodu, nenajdeme v ní jakožto přírodě žádnou bytost, která by si mohla činit nárok na přednost být konečným účelem stvoření; a lze dokonce a priori dokázat, že ta, která by snad ještě pro přírodu mohla být *posledním účelem*, podle všech možných určení a vlastností, kterými bychom ji chtěli vyzbrojit, přesto jako přírodní věc nikdy nemůže být *konečným účelem*.

Pohlédneme-li na rostlinnou říši, mohli bychom zpočátku být nesmírnou plodností, s kterou se rozprostírá skoro přes každou půdu, přivedeni na myšlenku, abychom ji pokládali za pouhý produkt mechanismu přírody, jaký příroda ukazuje na výtvorech minerální říše. Ale bližší znalost nepopsatelně moudré organizace v rostlinné říši nás nenechá ustrnout na této myšlence, nýbrž podnítí otázku: k čemu jsou zde tato stvoření? Jestliže si odpovíme, že pro říši živočichů, která se jimi živí, aby se mohla rozšířit po Zemi v tolika rozmanitých druzích, znovu vznikne otázka: k čemu jsou zde tito živočichové požírající rostliny? Odpověď by mohla znít: pro dravce, kteří se mohou živit jen tím, co má život. Konečně je otázka: k čemu jsou dobří tito živočichové včetně předešlých přírodních říší? Pro člověka, kterého rozvažování učí rozmanitým způsobem užívat všechna ona stvoření. Člověk je zde na Zemi poslední účel tvoření, protože je na ní jedinou bytostí, která je s to si učinit pojem o účelech a z agregátu účelně vytvořených věcí prostřednictvím svého rozumu sestavit systém účelů.

Bylo by také možné jít s rytířem Linné zdánlivě opačnou cestou a říci, že živočichové požírající rostliny jsou zde proto, aby mírnili bujný růst rostlinné říše, jímž by byly mnohé její druhy udušeny; dravci proto, aby omezili žravost oněch živočichů; konečně člověk proto, aby tím, že tyto dravce pronásleduje a zmenšuje jejich počet, byla založena jistá rovnováha mezi tvořivými a ničivými silami přírody. A tak by měl člověk, ať je v jistém ohledu pokládán za účel sebevíce, v jiném ohledu opět jen hodnotu prostředku.

Jestliže učiníme principem objektivní účelnost v rozmanitosti druhů pozemských tvorů a v jejich vnějším vzájemném vztahu jako z účelně zkonstruovaných bytostí, pak je přiměřené rozumu, jestliže si v tomto vztahu myslíme

opět jistou organizaci a systém všech přírodních říší podle účelných příčin. Avšak zde se zdá zkušenost hlasitě odporovat maximě rozumu, především co se týká posledního účelu přírody, který je přece pro možnost takového systému nutný a který nelze vidět jinde než v člověku, protože vzhledem k němu jakožto jednomu z mnoha živočišných druhů příroda neučinila ani ve svých ničivých, ani tvořivých silách žádnou výjimku v podřízení všeho svému mechanismu bez jakéhokoli účelu.

První, co by při sestavení účelného celku přírodních bytostí na Zemi muselo být úmyslně zařízeno, by zajisté bylo jejich místo žití, půda a element, na níž a v němž by měly mít své pokračování. Avšak přesnější znalost povahy tohoto základu veškerého organického tvoření ukazuje pouze na zcela neúmyslně působící příčiny, ba spíše ničící, než na tvoření, pořádek a účely podporující příčiny. Souš a moře v sobě obsahují nejen památky dávných mocných pustošení, která postihla je a všechno, co bylo v nich a na nich; nýbrž jejich celá stavba, zemní vrstvy souše a hranice moře vypadají jako produkt divokých všemocných sil v chaotickém stavu pracující přírody. Jakkoli účelně se teď zdají být sestaveny tvar, stavba a svahy souše pro příjem vody ze vzduchu, pro prameny mezi zemními vrstvami rozmanitého druhu (pro mnohé produkty) a tokem řek, přesto ukazuje jejich bližší zkoumání, že vznikly pouze jako účinek zčásti ohnivých, zčásti vodních erupcí, nebo také vzedmutí oceánu, jak co se týká prvního vytvoření tohoto tvaru, tak především opětného přetvoření zároveň se zánikem jejich prvních organických výtvorů.* Jestliže nyní místo pobytu, mateřská půda (souš) a mateřské lůno (moře), pro všechna tato stvoření ukazují jen na zcela neúmyslný mechanismus jejich vytvoření; jak a jakým právem můžeme pro tyto produkty požadovat a hájit jiný původ? Ačkoli člověk, jak to, jak se zdá, dokazuje nejpřesnější zkoumání pozůstatků oněch přírodních katastrof (podle Camperova soudu), nebyl do těchto revolucí zahrnut, je přesto na ostatních pozemských tvorech tak závislý, že připustíme-li nad ostatními všeobecně vládnoucí mechanismus přírody, musíme do něho zahrnout i člověka, přestože by ho rozvažování (z velké části alespoň) bylo mohlo zachránit před všemi těmito katastrofami.

Tento argument ale, jak se zdá, dokazuje víc, než obsahoval úmysl, pro nějž byl uveden; totiž, nejen že člověk nemůže být posledním účelem přírody a z téhož důvodu agregát organizovaných bytostí na Zemi nemůže být systémem účelů, nýbrž že dokonce produkty přírody, které byly předtím považovány za přírodní účely, nemají jiný původ než mechanismus přírody.

Avšak ve výše uvedeném řešení antinomie principů mechanického a teleo-

* Má-li zůstat jednou přijatý název přírodopis zachován pro popis přírody, lze to, co přírodopis doslova udává, totiž představu někdejšího *dávného stavu* Země, který, třebaže nemůžeme doufat v jistotu, přesto se důvodně můžeme odvážit říci, že *archeologie přírody* je v protikladu k umění. K archeologii by patřily zkameněliny, tak jako k umění opracované kameny atd. Protože se přece skutečně na takové teorii (pod názvem teorie Země) neustále, i když nutně pomalu pracuje, byl by tento název dán ne pouze zdánlivému zkoumání přírody, nýbrž také takovému, k němuž nás vybízí a nabádá příroda sama.

logického způsobu vytváření organických přírodních bytostí jsme viděli, že jelikož jsou vzhledem k přírodě, tvořící podle jejích zvláštních zákonů (k jejichž systematické souvislosti nám však chybí klíč), pouze principy reflektující soudnosti, které totiž neurčují jejich původ o sobě, nýbrž jen říkají, že jej podle povahy našeho rozvažování a našeho rozumu nemůžeme v tomto druhu bytostí myslet jinak než podle účelných příčin — je nejen dovoleno největší možné snažení, ba smělost v pokusech v mechanickém vysvětlování přírody, nýbrž jsme k tomu také vyzýváni rozumem, bez ohledu na to, že víme, že s tím ze subjektivních důvodů zvláštního druhu a omezení našeho rozvažování nikdy nemůžeme vystačit (a ne snad, protože by mechanismus vytváření o sobě odporoval původu podle účelů), a že konečně v nadsmyslovém principu přírody (vně nás i v nás) může velmi dobře ležet slučitelnost obou způsobů představování si možnosti přírody, protože způsob představování podle účelných příčin je jen subjektivní podmínka našeho užití rozumu, jestliže nechce provádět posuzování předmětů jen jako jevů, nýbrž požaduje vztažení těchto jevů samých, včetně jejich principů, k nadsmyslovému substrátu, aby považoval za možné jisté zákony jejich jednoty, které si není s to představit jinak než prostřednictvím účelů (z nichž má rozum také takové, jež jsou nadsmyslové).

§ 83

O KONEČNÉM ÚČELU PŘÍRODY JAKO TELEOLOGICKÉHO SYSTÉMU

V předešlých paragrafech jsme ukázali, že máme podle zásad rozumu, sice ne pro určující, avšak přece pro reflektující soudnost, dostatečnou příčinu posuzovat člověka nejen, tak jako všechny organické bytosti, jako přírodní účel, nýbrž také zde na Zemi jako *poslední* účel přírody, ve vztahu k němuž tvoří všechny ostatní přírodní věci systém účelů. Jestliže musí být v člověku samém nalezeno to, čemu jakožto účelu má napomáhat jeho spojení s přírodou, pak účel musí být takového druhu, aby mohl být sám uspokojen dobročinností přírody, nebo je to způsobilost a dovednost k všelijakým účelům, k nimž by příroda (vnějškově i vnitřně) mohla být využívána člověkem. První účel přírody by bylo *štěstí*, druhý *kultura* člověka.

Pojem štěstí není takový pojem, který snad člověk abstrahuje od svých instinktů, a nezískává jej z živočišnosti v sobě samém, nýbrž je pouhou *ideou* stavu, s kterou chce člověk učinit adekvátním svůj stav za pouze empirických podmínek (což je nemožné). Udává si tuto ideu sám, a to různým způsobem, prostřednictvím svého rozvažování smíšeného s obrazotvorností a se smysly. Mění tento pojem dokonce tak často, že by příroda, i kdyby byla zcela podřízena jeho libovůli, přesto naprosto nemohla přijmout žádný určitý obecný a pevný zákon, aby byla v souladu s tímto kolísavým pojmem, a tak s účelem, který si každý svévolně stanoví. Ale i kdybychom chtěli buď

tento účel snížit na skutečnou přirozenou potřebu, ve které je náš druh zcela v souladu se sebou, nebo na druhé straně sebevíc stupňovat dovednost obstarávat si vymyšlené účely, přesto by člověk nikdy nedosáhl toho, co rozumí pod štěstím a co je vskutku jeho vlastní poslední účel přirozenosti (nikoli účel svobody). Neboť jeho přirozenost není takového druhu, aby někdy ustal v požitku a v dosaženém majetku a aby byl někdy uspokojen. Na druhé straně ho příroda neučinila svým zvláštním miláčkem a neprokazovala mu větší dobrodiní než ostatním živočichům, nýbrž ho ušetřila právě tak málo jako každé jiné zvíře svých ničivých účinků, od moru, hladu, vodních katastrof, mrazu, napadení jinými velkými a malými živočichy; nadto ho to, co je nerozumné v jeho *přirozených* sklonech, přivádí do jím samým vymyšlených útrap a ještě do jiného strádání vyvolaného jinými lidmi, útiskem vlády, barbarstvím války apod. a on sám, pokud to závisí na něm, pracuje na zničení svého vlastního druhu tak, že by ani při sebedobročinnější vnější přírodě její účel, jestliže by byl založen na štěstí našeho druhu, nikdy nebyl v systému jejích účelů na Zemi dosažen, protože naše přirozenost to není schopna přijmout. Člověk je tedy vždy jen článek v řetězu přírodních účelů, je sice principem, pokud jde o různé účely, k němuž ho příroda, zdá se, určila svými dispozicemi, protože on sám se takovým činí; ale přesto je také prostředkem k zachování účelnosti v mechanismu ostatních článků. Jakožto jediná bytost na Zemi, která má rozvažování, tedy schopnost klást si sama libovolně účely, je sice titulárním pánem přírody a, pokud přírodu považujeme za teleologický systém, je co do svého určení posledním účelem přírody, ale vždy jen podmíněně, totiž že dokáže a má vůli dát přírodě a sobě samému takový vztah účelů, který by mohl nezávisle na přírodě postačovat sám sobě, tudíž být konečným účelem, jenž však nemusí být v přírodě vůbec hledán.

Ale abychom zjistili, v čem máme alespoň u člověka předpokládat onen *poslední* účel přírody, musíme vyhledat to, co příroda dokáže vykonat, aby jej připravila k tomu, co musí sám učinit, aby se stal posledním účelem, a musíme to odlišit od všech těch účelů, jejichž možnost spočívá na podmínkách, které smíme očekávat jen od přírody. K podmínkám takového druhu patří štěstí na Zemi, jímž rozumíme souhrn všech účelů člověka možných skrze přírodu vně i uvnitř člověka; je to matérie všech jeho účelů na Zemi, která, učiní-li z ní svůj veškerý účel, jej dělá neschopným klást své vlastní existenci nějaký konečný účel a být s ním v souladu. Zůstává tedy ze všech jeho účelů v přírodě jen formální, subjektivní podmínka, totiž schopnost klást si vůbec účely a (nezávisle na přírodě ve svém určení účelů) užívat přírody jakožto prostředku přiměřeně maximám svých svobodných účelů, což může příroda vzhledem k poslednímu účelu, který leží vně ní, dokázat, a co tedy může být považováno za její poslední účel. Vytváření způsobilosti rozumné bytosti pro libovolné účely vůbec (tudíž v její svobodě) je *kultura*. Tedy pouze kultura může být posledním účelem, který jsme oprávněni připsat přírodě vzhledem

k lidskému druhu (ne jeho vlastní štěstí na Zemi, nebo dokonce snad jen jeho schopnost být hlavním nástrojem pro dosažení pořádku a jednomyslnosti v nerozumné přírodě vně něho).

Ale ne každá kultura je postačující pro tento poslední účel přírody. Kultura *dovednosti* je ovšem hlavní subjektivní podmínka schopnosti k dosažení účelů vůbec, ale přece jen nepostačuje k tomu, aby přispívala *vůli* v určení a volbě jejích účelů, což přece podstatně patří k celému obsahu schopnosti k účelům. Poslední podmínka schopnosti, kterou bychom mohli nazvat kulturou kázně (disciplínou), je negativní a spočívá v osvobození vůle od despotismu žádostí, které nás připoutávají k jistým přírodním věcem a činí neschopnými k tomu, abychom sami volili, protože si z našich pudů činíme pouta, která nám příroda přidala jen místo vodítek, aby v nás nezanedbávala nebo dokonce nezraňovala určení živočišnosti, přece ale jsme svobodní dost k tomu, abychom je přitahovali nebo povolovali, prodlužovali nebo zkracovali, když to potřebují účely rozumu.

Dovednost se v lidském rodě nemůže vyvíjet jinak než prostřednictvím nerovnosti mezi lidmi; protože většina lidí si obstarává životní potřeby jakoby mechanicky, aniž by k tomu zvlášť potřebovala umění, zabezpečujíc pohodlí a volnou chvíli druhých, kteří se zabývají méně nutnými oblastmi kultury — vědou a uměním — a drží první ve stavu nátlaku, těžké práce a mála požitků, ačkoli se i na tuto třídu postupně rozšiřuje mnohé z kultury vyšších tříd. Avšak s postupem kultury (jehož vrchol, jestliže sklon k postradatelnému již začíná poškozovat nepostradatelné, se nazývá luxus) rostou svízele na obou stranách stejně silně, na jedné straně v důsledku cizího násilí, na druhé straně v důsledku vnitřní nedostatečnosti; ale tato lesklá bída je přece jen spojena s vývojem přírodních vloh v lidském rodě, a účelu přírody samé je přitom přesto dosahováno, i když to není účel náš. Formální podmínka, za které pouze příroda může dosáhnout tohoto svého konečného úmyslu, je to uzpůsobení vzájemných vztahů mezi lidmi, kde je proti porušování svobody vzájemně si odporujících lidí postavena zákonná moc v nějakém celku, jenž se nazývá *občanskou společností;* neboť jen v ní se může uskutečnit největší rozvoj přírodních vloh. Avšak pro takovou společnost, i kdyby byli lidé dost chytří na to, aby ji vymysleli, a dost moudří na to, aby se dobrovolně podřídili její moci, by byl zapotřebí ještě *světoobčanský* celek, tj. systém všech států, u kterých je nebezpečí, že na sebe budou nepřátelsky působit. Bez něho a při překážce, kterou už proti možnosti takového návrhu kladou ctižádost, vládychtivost a touha po majetku, především u těch, kteří mají v rukou moc, je *válka* (zčásti taková, v níž se státy rozdrobují a rozpadají na menší, zčásti taková, ve které jeden stát si připojuje jiné menší státy a snaží se vytvořit větší celek) nevyhnutelná; ta válka, tak jak je neúmyslným (nespoutanými vášněmi podníceným) pokusem lidí, avšak hluboce skrytým, snad úmyslným pokusem nejvyšší moudrosti, jestliže ne přímo založit, tak přece

jen připravit zákonnost se svobodou států, a tím jednotu morálně odůvodněného systému oněch států, bez ohledu na nejhroznější útrapy, jež uvrhne na lidský rod, a bez ohledu na snad ještě větší útrapy, které vyvolává v době míru neustálá připravenost k válce; válka je přesto o hnací sílu víc (zatímco se naděje na klidný stav štěstí lidu stále více vzdaluje) k tomu, aby se rozvíjely až k nejvyššímu stupni všechny talenty, které slouží kultuře.

Co se týká disciplíny sklonů, k nimž přírodní vloha je vzhledem k našemu určení jakožto živočisného druhu zcela účelná, které však velmi ztěžují rozvoj lidstva; ukazuje se také vzhledem k této druhé potřebnosti kultury účelné snažení přírody o dokonalost, která nás činí chápavými k vyšším účelům, než jsou ty, které může příroda sama poskytnout. Nelze popřít převahu zla, kterým nás zahrnuje zjemnění vkusu až k jeho idealizaci, a dokonce luxus ve vědách jako potrava pro ješitnost prostřednictvím neuspokojitelného množství takto vytvořených sklonů; naproti tomu ale také nelze neuznat účel přírody — a sice stále více zmírňovat drsnost a nespoutanost těch sklonů (sklonů k požitku), které patří víc živočišnosti v nás a které jsou v největším protikladu k našemu zdokonalování pro naše vyšší určení, a uvolňovat místo pro rozvoj lidstva. Krásné umění a vědy, jež prostřednictvím libosti, kterou lze všeobecně sdělovat, a prostřednictvím vybroušenosti a zjemnění pro společnost činí člověka i když ne mravně lepším, tak přece civilizovaným, velice zmírňují tyranii smyslových sklonů a připravují tak člověka k takové vládě, v níž má mít moc jedině rozum, zatímco zla, jimiž nás poděluje zčásti příroda, zčásti nesnášenlivé sobectví lidí, napínají, stupňují a zocelují duševní síly, abychom nepodlehli oněm sklonům, a tak nám dávají cítit schopnost k vyšším účelům, která je v nás skryta.*

§ 84
O KONEČNÉM ÚČELU EXISTENCE SVĚTA, TJ. STVOŘENÍ SAMÉHO

Konečný účel je ten účel, který nepotřebuje žádný jiný účel jako podmínku své možnosti.

Jestliže pro účelnost přírody předpokládáme jako důvod objasnění její pouhý mechanismus, nemůžeme se ptát, k čemu existují věci světa; neboť pak je, podle takového idealistického systému, řeč jen o fyzické možnosti věcí

* Je lehké rozhodnout, jakou cenu by pro nás měl život, jestliže je ceněn pouze podle toho, *co užíváme* (podle přirozeného účelu sumy všech sklonů, tj. podle štěstí). Taková hodnota klesá pod nulu; neboť kdo by chtěl znovu začít život za týchž podmínek nebo také podle nového, samostatně navrženého (avšak chodu přírody přiměřeného) plánu, který by ale byl také jen založen na požitku? Ukázali jsme výše, jakou cenu má život podle toho, co v sobě obsahuje, je-li veden podle účelu, který s námi sleduje příroda, a jenž spočívá v tom, co *činíme* (ne pouze užíváme), kde jsme ale vždy přece jen prostředkem k neurčitému konečnému účelu. Zůstává tedy snad jen ta hodnota, kterou dáme našemu životu sami, tím, co nejen děláme, ale co děláme účelně a nezávisle na přírodě, že dokonce i existence přírody může být účelem pouze za této podmínky.

(které si myslet jako účely by byl opouhým mudrlanstvím bez objektu), ať si vykládáme tuto formu věcí ve smyslu náhody nebo slepé nutnosti, v obou případech by ona otázka byla prázdná. Považujeme-li ale účelné spojení ve světě za reálné a předpokládáme-li pro ně zvláštní druh kauzality, totiž kauzality úmyslně působící příčiny, pak nemůžeme zůstat stát u otázky, proč mají věci přírody (organické bytosti) tuto nebo onu formu, proč jsou přírodou postaveny do těchto nebo oněch vztahů vůči jiným; nýbrž, jelikož je jednou myšleno rozvažování, jež musí být pokládáno za příčinu možnosti takových forem, které skutečně ve věcech nalézáme, musíme se také právě v něm ptát po objektivním důvodu, který by mohl určit toto produktivní rozvažování k působení tohoto druhu a který pak je konečným účelem, pro nějž existují takové věci.

Výše jsem řekl, že konečný účel není takový účel, který by příroda dokázala způsobit a vytvořit přiměřeně jeho ideji, protože tento účel je nepodmíněný. Neboť v přírodě (jakožto smyslové bytosti) není nic, pro co by v ní samé se nalézající motiv nebyl vždy opět podmíněný, a toto neplatí pouze pro přírodu vně nás (pro přírodu materiální), nýbrž také pro přírodu v nás (pro přírodu myslící); rozumí se, že si v sobě všímám jen toho, co je příroda. Ale věc, která má nutně kvůli své objektivní povaze existovat jako konečný účel rozvažující příčiny, musí být takového druhu, aby v řádu účelů nebyla závislá na žádné jiné podmínce než na své ideji.

Nyní máme na světě jen jeden druh bytostí, jehož kauzalita je zaměřena teleologicky, tj. na účely, a přece zároveň uzpůsobena tak, že zákon, podle kterého si mají určovat účely, je jimi samými představován jako nepodmíněný a nezávislý na přírodních podmínkách, ale o sobě jako nutný. Bytost tohoto druhu je člověk, avšak jako noumenon; jediná přírodní bytost, u níž můžeme z hlediska jejího vlastního uzpůsobení zpozorovat nadsmyslovou schopnost *(svobodu)* a dokonce zákon kauzality, včetně jejího objektu, který si může stavět jako nejvyšší účel (jako nejvyšší dobro na světě).

Pokud jde nyní o člověka (a tak o každou rozumnou bytost světa) jakožto morální bytost, nemůžeme se dále ptát: proč (quem in finem) existuje. Jeho jsoucno má samo v sobě nejvyšší účel, jemuž může, nakolik je to v jeho silách, podřídit celou přírodu, nebo alespoň se nesmí považovat za podřízeného jakémukoli vlivu přírody, jenž je proti tomuto účelu. — Jestliže nyní věci světa jakožto co do své existence závislé bytosti potřebují nejvyšší příčinu jednající podle účelů, pak je člověk konečným účelem stvoření; neboť bez něho by nebyl řetěz vzájemně podřízených účelů úplně odůvodněn; a jen v člověku, ale také jen v něm jakožto v subjektu morality, lze nalézt nepodmíněné zákonodárství vzhledem k účelům, pouze které ho činí schopným být konečným účelem, jemuž je celá příroda teleologicky podřízena.*

* Bylo by možné, že by štěstí rozumných bytostí ve světě bylo účelem přírody, a pak by bylo také jejím posledním účelem. Alespoň a priori nelze pochopit, proč by tak příroda neměla být zařízena, protože by

§ 85
O FYZIKOTEOLOGII

Fyzikoteologie je pokusem rozumu usuzovat z účelů přírody (které lze poznat jen empiricky) na nejvyšší příčinu přírody a její vlastnosti. *Morální teologie* (etikoteologie) by byla pokusem usuzovat z morálního účelu rozumných bytostí v přírodě (který lze poznat a priori) na onu příčinu a její vlastnosti.

První přirozeně předchází druhou. Neboť chceme-li z věcí ve světě *teleologicky* usuzovat na příčinu světa, musí být nejdříve dány účely přírody, pro které máme potom hledat konečný účel a pro něj pak princip kauzality této nejvyšší příčiny.

Podle teleologického principu můžeme a musíme provádět mnoho zkoumání přírody, aniž máme příčinu ptát se po důvodu možnosti účelného působení, kterou nalézáme v různých produktech přírody. Chceme-li však mít pojem také o tomto důvodu, pak k tomu nemáme naprosto žádný náhled, který jde dále než maxima reflektující soudnosti, že totiž, kdyby nám byl dán i jen jediný organický produkt přírody, nemůžeme si podle uzpůsobení naší poznávací schopnosti myslet žádný jiný důvod než důvod příčiny přírody samé (ať už celé přírody nebo také jen této a její části), která díky rozvažování obsahuje k němu kauzalitu; je to posuzovací princip, jímž sice nejsme v objasňování věcí přírody a jejich původu přiváděni o nic dále, který nám ale přece jen otevírá jakýsi výhled nad přírodu, abychom snad mohli blíže určit jinak tak neplodný pojem prabytosti.

Nyní říkám: fyzikoteologie, ať bychom ji rozvíjeli sebevíce, nám přece jen nemůže povědět nic o *konečném účelu* stvoření; neboť nesahá ani k otázce po konečném účelu. Může tedy sice ospravedlnit pojem rozumné příčiny světa jakožto subjektivně jen pro uzpůsobení naší poznávací schopnosti vhodný pojem možnosti věcí, které můžeme učinit pochopitelnými podle účelů, avšak nemůže tento pojem blíže určit ani z teoretického, ani z praktického hlediska; a její pokus založit teologii nedosahuje svého úmyslu: nýbrž zůstává stále jen fyzickou teologií, protože účelný vztah v ní je nahlížen a musí být nahlížen

snad jejím mechanismem byl tento účinek, alespoň pokud do toho nahlížíme, možný. Ale moralita a jí podřízená kauzalita podle účelů je skrze přírodní příčiny vůbec nemožná; neboť princip jejího určení k jednání je nadsmyslový, je tedy možností toho, co je v řádu účelů jedině možné, co je vzhledem k přírodě vůbec nepodmíněné; a tím je jedině její subjekt kvalifikován jako *konečný účel* stvoření, jemuž je podřízena celá příroda. — *Štěstí* naproti tomu, tak jak bylo ukázáno v předchozím §, podle svědectví zkušenosti není ani *účelem přírody* vzhledem k lidem s předností před jinými tvory; tím méně může být *konečným účelem stvoření*. Lidé si je mohou učinit svým posledním subjektivním účelem. Když se však ptám na konečný účel stvoření: Proč museli existovat lidé? je řeč o objektivním nejvyšším účelu, jak by jej vyžadoval pro své stvoření nejvyšší rozum. Jestliže na to nyní odpovíme: aby existovaly bytosti, jimž by mohla ona nejvyšší příčina působit blaho, odporujeme tím podmínce, které lidský rozum podřizuje samo své nejniternější přání štěstí (totiž souladu se svým vlastním vnitřním morálním zákonodárstvím), To dokazuje, že štěstí může být jen podmíněným účelem, a že tedy člověk může být konečným účelem stvoření jen jako morální bytost; co se však týká jeho stavu, štěstí je spojeno s oním účelem jen jako následek, podle měřítka souladu s ním jakožto účelem jeho existence.

vždy jen jako podmíněný v přírodě; tedy pro jaký účel příroda sama existuje (důvod k tomu musí být hledán vně přírody), na to se fyzikoteologie ani nemůže ptát. Nicméně na určité ideji takového účelu záleží určitý pojem oné nejvyšší příčiny světa, tedy možnost teologie.

K jakému vzájemnému užitku jsou si věci ve světě, k čemu je dobrá rozmanitost nějaké věci pro tuto věc samu; proč máme dokonce důvod předpokládat, že nic není na světě nadarmo, nýbrž vše je *v přírodě* k něčemu dobré, za podmínky, že by jisté věci (jako účely) měly existovat, přičemž tedy náš rozum nemá pro soudnost ve své schopnosti žádný jiný princip možnosti objektu jejího nevyhnutelného teleologického posuzování než podřídit mechanismus přírody architektonice rozvažujícího původce světa — to vše velkolepě podává teleologické zkoumání světa a vzbuzuje největší obdiv. Ale protože jsou data, tedy i principy pro *určení* onoho pojmu inteligentní příčiny světa (jakožto nejvyššího umělce) pouze empirické, nelze z nich dále usuzovat na žádné jiné vlastnosti než na ty, které nám zjevuje zkušenost v jejích účincích; a protože zkušenost nemůže nikdy obejmout veškerou přírodu jako systém, musí často narážet na argumenty odporující (podle zdání) onomu pojmu a sobě navzájem, ale nikdy, i kdybychom byli schopni empiricky přehlédnout celý systém, pokud se týká pouhé přírody, by nás nemohla povznést nad přírodu k účelu samotné její existence, a tím k určitému pojmu oné nejvyšší inteligence.

Jestliže si někdo zjednoduší úkol, o jehož řešení fyzikoteologie usiluje, zdá se být jeho řešení snadné. Plýtvá-li totiž někdo pojmem *božstva* pro každou námi myšlenou rozvažující bytost, která může být jedna nebo jich může být mnoho, a která má mnohé a skvělé, ale právě ne všechny vlastnosti, jichž je vůbec zapotřebí pro založení přírody jsoucí v souladu s největším možným účelem; nebo považuje-li někdo za nicotné nahradit v teorii nedostatek toho, co dovolují argumenty, libovolnými dodatky a jestliže se tam, kde je jen důvod předpokládat *mnoho* dokonalosti (a co je pro nás mnoho?), někdo považuje za kompetentního předpokládat *všechnu možnou* dokonalost — pak si fyzická teleologie činí důležité nároky na slávu být základem teologie. Ale jestliže se požaduje, abychom ukázali, co nás vlastně pohání a nadto opravňuje k tomu, abychom dělali taková doplnění: budeme marně hledat důvod pro naše ospravedlnění v principech teoretického užití rozumu, jenž nutně požaduje, aby pro objasnění nějakého objektu zkušenosti nebyly tomuto objektu připisovány jiné vlastnosti než ty, pro jejichž možnost lze nalézt empirická data. Při bližším zkoumání bychom viděli, že v nás vlastně a priori leží v základě idea nějaké nejvyšší bytosti, která spočívá ve zcela odlišném užití rozumu (praktickém) a která nás pobízí doplnit nedostatečnou představu fyzické teleologie o prazákladu účelů v přírodě pojmem božstva; a nenamlouvali bychom si mylně, že jsme tuto ideu a s ní i teologii vytvořili teoretickým užitím rozumu k fyzickému poznání světa, nebo dokonce dokázali její realitu.

Nelze příliš kárat starověké lidi za to, že si své bohy myslili jako velmi odlišné, zčásti podle jejich schopnosti, zčásti podle úmyslů a vůle, ale všechny, nevyjímajíce ani jejich vládce, jako stále ještě omezené lidským způsobem. Neboť jestliže pozorovali zařízení a chod věcí v přírodě, nalézali sice dostatečný důvod k tomu, aby předpokládali za její příčinu něco víc než mechanismus a aby tušili za mechanikou tohoto světa úmysly jistých vyšších příčin, které nemohli myslet jinak než nadlidsky. Protože však nalézali v přírodě dobro a zlo, účelnost a neúčelnost, alespoň pro náš úsudek, velice smíšené, a protože si nemohli dovolit za účelem svévolné ideje nanejvýš dokonalého původce, přesto tajně předpokládat jako základ moudré a dobročinné účely, jejichž důkaz přece neviděli, mohl jejich soud o nejvyšší příčině světa stěží dopadnout jinak, pokud totiž postupovali zcela konsekventně podle maxim pouze teoretického užití rozumu. Jiní, kteří jako fyzikové chtěli být zároveň teology, se domnívali, že nalezli uspokojení pro rozum v tom, že se starali o absolutní jednotu principu přírodních věcí, kterou požaduje rozum, prostřednictvím ideje o bytosti, ve které jakožto jediné substanci by všechny ony věci byly jen inherujícími určeními; tato substance by sice nebyla prostřednictvím rozvažování příčinou světa, bylo by v ní však možné nalézt jako v subjektu veškeré rozvažování bytostí světa, je to tedy bytost, která by sice nevytvořila nic podle účelů, ale ve které by se přesto všechny věci, vzhledem k jednotě subjektu, jehož jsou pouze určeními, musely nutně k sobě účelně vztahovat i bez účelu a úmyslu. Tak zavedli idealismus účelných příčin: tím že proměnili tak těžce definovatelnou jednotu množství účelně spojených substancí v inherenci *v jedné* substanci namísto kauzální závislosti *na jedné* substanci. Tento systém byl později ze strany inherujících bytostí světa považovaný za panteismus, ze strany samostatně subsistujícího subjektu jakožto prapodstaty (později) jako spinozismus, v následku nejen zrušil otázku po prvním základu účelnosti přírody, ale také ji prohlásil za nicotnou, protože pojem účelnosti, oloupený o veškerou svou realitu, se stal nesprávným výkladem obecně ontologického pojmu věci vůbec.

Podle pouze teoretických principů užití rozumu (na nichž je fyzikoteologie jedině založena) nemůže být tedy nikdy objasněn pojem božstva, který by stačil pro naše teleologické posuzování přírody. Neboť buď prohlašujeme veškerou teleologii za pouhý klam soudnosti v posuzování kauzálního spojení věcí a uchylujeme se k jedinému principu pouhého mechanismu přírody, která není nic než rozmanitost určení substance a která, jak se nám zdá, v sobě obsahuje, vzhledem k jednotě substance, obecný vztah k účelům; nebo, jestliže místo tohoto idealismu účelných příčin chceme zůstat věrni zásadě realismu tohoto zvláštního druhu kauzality, můžeme účelům přírody podkládat mnoho rozumných prabytostí, nebo jen jednu; jakmile pro zdůvodnění pojmu o ní nemáme po ruce nic než principy zkušenosti vzaté ze skutečného účelného spojení ve světě, nemůžeme na jedné straně nalézt způsob, jak si poradit s ne-

shodami, které příroda ukazuje vzhledem k jednotě účelů na mnoha příkladech, na druhé straně z toho nemůžeme nikdy dost určitě vyvodit pojem jediné inteligentní příčiny — tak jak jej vysvětlujeme, jsouce k tomu oprávněni pouhou zkušeností — pro žádnou, ať už jakýmkoli způsobem (teoreticky nebo prakticky) použitelnou teologii.

Fyzická teleologie nás sice podněcuje k tomu, abychom hledali teologii, ale nemůže žádnou vytvořit, ať jakkoli daleko sledujeme přírodu pomocí zkušenosti a jakkoli přicházíme prostřednictvím idejí rozumu (které musí být pro fyzické úkoly teoretické) na pomoc v ní objevenému účelnému spojení. Co z toho, bude se právem naříkat, že všem těmto uzpůsobením klademe za základ veliké, pro nás nezměrné rozvažování a že je necháváme sestavovat tento svět podle jeho úmyslů, když nám příroda nic neříká o konečném úmyslu a ani nám o něm nikdy nemůže říci; a bez něho si přece nemůžeme učinit žádný společný vztažný bod všech těchto účelů přírody, žádný dostatečný teleologický princip, kterého je třeba k tomu, zčásti abychom poznali všechny účely v jednom systému a zčásti abychom si učinili pojem o nejvyšším rozvažování jakožto příčině takové přírody, který by mohl sloužit jako měřítko pro naši soudnost, jež o ní teleologicky reflektuje. Měl bych pak sice *umělé rozvažování* pro různé účely, ale žádnou *moudrost* pro konečný účel, který přece musí vlastně obsahovat motiv rozvažování. Chybí-li však konečný účel, který může poskytnout jen čistý rozum a priori (protože všechny účely ve světě jsou empiricky podmíněné a nemohou obsahovat nic než to, co je dobré pro to a to jako pro náhodný úmysl, ale nikoli pro to, co je dobré vůbec) a jedině který by mě učil, které vlastnosti, jaký stupeň a jaký vztah nejvyšší příčiny k přírodě si mám myslet, abych ji posuzoval jako teleologický systém; jak a jakým právem pak smím podle libosti rozšířit a doplnit až k ideji vševědoucí nekonečné bytosti svůj velice omezený pojem o onom původním rozvažování, který mohu založit na mé malé znalosti světa, pojem o moci této prabytosti schopné uskutečňovat své ideje, pojem její vůle k tomu, aby to učinila atd.? Jestliže by se to mělo uskutečňovat teoreticky, předpokládalo by to ve mně samotném vševědoucnost, abych pochopil účely přírody v jejich celé souvislosti a ještě nadto mohl myslet všechny jiné možné plány, ve srovnání s nimiž by přítomný musel být důvodně posouzen jako nejlepší. Neboť bez této dokonalé znalosti účinku nemohu usuzovat na žádný určitý pojem nejvyšší příčiny, který lze nalézt jen v pojmu v každém ohledu nekonečné inteligence, tj. v pojmu božstva, a nemohu bez toho vytvořit ani základ pro teologii.

Lze tedy při všem možném rozšíření fyzické teleologie podle výše uvedené zásady jistě říci, že si podle uzpůsobení a principů naší poznávací schopnosti nemůžeme přírodu v její námi poznané účelné organizaci myslet jinak než jako produkt rozvažování, jemuž je příroda podřízena. Zda však toto rozvažování mohlo snad mít s jejím celkem a jeho vytvořením ještě nějaký konečný úmysl (který by pak neležel v přirozenosti smyslového světa), to nám teore-

tické zkoumání přírody nemůže nikdy odhalit; nýbrž zůstává při vší znalosti přírody nerozhodnuto, zda ona nejvyšší příčina je pradůvodem všude podle konečného účelu nebo spíše prostřednictvím rozvažování určeného pouhou nutností své přirozenosti k vytváření jistých forem (podle analogie s tím, co u zvířat nazýváme uměleckým instinktem), aniž by bylo nutné připisovat proto této příčině alespoň moudrost, tím méně nejvyšší moudrost spojenou se všemi ostatními pro dokonalost jejího produktu potřebnými vlastnostmi.

Fyzikoteologie, nesprávně pochopená fyzická teleologie, je použitelná jen jako příprava (propedeutika) k teologii a postačuje pro tento úmysl, jen pokud přijme nějaký jiný princip, o nějž se může opřít, nikoli však sama o sobě, jak to chce naznačovat její název.

§ 86
O ETIKOTEOLOGII

Existuje soud, kterého se nemůže zříci ani nejobyčejnější rozvažování, jestliže přemýšlí o jsoucnu věcí ve světě a o existenci světa samého: že totiž všechna rozmanitá stvoření, ať jsou vytvořena s jakkoli velkým uměním a jakkoli účelná je jejich rozmanitá vzájemná souvislost, ba dokonce celek tak mnohých systémů těchto stvoření, která nesprávně nazýváme světy, by zde nebyly k ničemu, kdyby v nich nebyli lidé (rozumné bytosti vůbec); tj. že by bez člověka bylo veškeré stvoření pouhou pouští, nadarmo a bez konečného účelu. Není to však ani poznávací schopnost člověka (teoretický rozum), ve vztahu k níž jsoucno všeho ostatního ve světě teprve dostává svou hodnotu, jen aby byl někdo, kdo může *nahlížet* svět. Neboť jestliže pro něj toto nahlížení světa nepředstavuje nic jiného než věci bez konečného účelu, nemůže z toho, že je svět poznáván, jejich jsoucno nabývat žádné hodnoty; musí se již předpokládat nějaký jejich konečný účel, ve vztahu k němuž nahlížení světa samo má nějakou hodnotu. Není to také pocit libosti a její suma, ve vztahu k čemu si myslíme konečný účel stvoření jako daný, tj. ne blaženost, požitek (ať je tělesný nebo duchovní), jedním slovem štěstí, podle něhož odhadujeme onu absolutní hodnotu. Neboť: jestliže člověk existuje a činí ze štěstí svůj konečný úmysl, nedává to ještě žádný pojem o tom, k čemu vůbec existuje a jakou hodnotu sám má, aby učinil svou existenci pro sebe příjemnou. Musí tedy být už předpokládán jako konečný účel stvoření, abychom měli rozumný důvod pro to, proč musí být příroda v souladu s jeho štěstím, je-li nazírána jako absolutní celek podle principů účelů. — Je to tedy jen žádací schopnost: ale ne ta, která činí člověka závislým na přírodě (skrze smyslové pudy), ne ta, vzhledem k níž spočívá hodnota jeho jsoucna na tom, co přijímá a čeho užívá, nýbrž hodnota, kterou může dát jedině sám sobě a která spočívá v tom, co

činí, jak a podle jakých principů jedná ne jako článek přírody, nýbrž ve *svobodě* své žádací schopnosti, tj. dobrá vůle je to, jedině prostřednictvím čeho může mít jeho jsoucno absolutní hodnotu a ve vztahu k čemu může mít jsoucno světa *konečný účel.*

S tím se také zcela shoduje nejobyčejnější soud zdravého lidského rozumu; že totiž člověk může být konečným účelem stvoření jen jako morální bytost, jestliže posouzení zavádíme jen na tuto otázku a podněcujeme k zamyšlení se nad ní. Co je to platné, řekne se, že tento člověk má tolik talentu, že tak je dokonce velmi činný a že tím vykonává užitečný vliv na společnost, a že tedy má v poměru ke svému štěstí i k užitku druhých velkou hodnotu, jestliže nemá dobrou vůli? Jestliže ho posuzujeme podle jeho nitra, pak je opovrženíhodným objektem, a nemá-li být tvoření všude bez konečného účelu, pak se musí člověk, který také k němu náleží, jako zlý člověk ve světě podřízeném morálním zákonům přiměřeně těmto zákonům zbavit svého subjektivního účelu (štěstí) jakožto jediné podmínky, za které může být jeho existence slučitelná s konečným účelem.

Nalézáme-li nyní ve světě účelná zařízení a podřizujeme-li tak, jak to nevyhnutelně požaduje rozum, účely, které jsou jen podmíněné, nepodmíněnému nejvyššímu, tj. konečnému účelu: můžeme lehce vidět, že je pak řeč nikoli o účelu přírody (v jejím nitru), pokud tato existuje, nýbrž o účelu její existence se všemi jejími zařízeními, tedy v posledním *účelu tvoření*, a v něm také vlastně o nejvyšší podmínce, jedině za které se může uskutečnit konečný účel (tj. motiv nejvyššího rozvažování k vytvoření bytostí světa).

Protože nyní účelem tvoření uznáváme člověka jen jako morální bytost: máme za prvé důvod nahlížet alespoň hlavní podmínku, svět jako podle účelů související celek a jako *systém* účelných příčin; především ale máme podle uzpůsobení našeho rozumu pro nás nutný vztah přírodních účelů k rozvažující příčině světa, a to *princip*, myslet přirozenost a vlastnosti této první příčiny jakožto nejvyššího důvodu v říši účelů, a tak určovat její pojem, čehož fyzická teleologie nebyla schopna; ta mohla způsobit jen neurčité, a právě proto k teoretickému i praktickému užití nevhodné pojmy.

Vycházejíce z takto určeného principu kauzality prabytosti, budeme ji muset myslet nejen jako inteligenci dávající přírodě zákony, nýbrž také jako hlavu morální říše účelů, která dává zákony. Ve vztahu k *nejvyššímu dobru*, které je jedině možné pod její vládou, totiž k existenci rozumných bytostí, které se řídí morálními zákony, si budeme myslet tuto prabytost jako *vševědoucí*, aby jí nezůstalo skryto ani to nejvnitřnější ve smýšlení (jež tvoří vlastní morální hodnotu jednání rozumných bytostí světa); jako *všemocnou*, aby mohla celou přírodu učinit přiměřenou tomuto nejvyššímu účelu, jako *nejdobrotivější* a zároveň *spravedlivou*, protože obě tyto vlastnosti (spojeny v *moudrost*) tvoří podmínky kauzality nejvyšší příčiny světa jako nejvyššího dobra pod morálními zákony; tak si také musíme myslet i všechny její ještě

zbývající transcendentální vlastnosti jako *věčnost*, *všudypřítomnost* atd. (neboť dobrotivost a spravedlivost jsou morální vlastnosti), které jsou ve vztahu k takovému konečnému účelu předpokládány. — Takovým způsobem nahrazuje *morální* teleologie nedostatek *fyzické* a jen ona zakládá *teologii;* protože fyzická teleologie, kdyby si nepozorovaně nepůjčovala od prvé, nýbrž měla postupovat konsekventně, by sama o sobě nemohla zakládat nic jiného než *démonologii*, jež není schopna žádného určitého pojmu.

Ale princip vztahu světa — vzhledem k morálnímu účelovému určení jistých bytostí v něm — k nějaké nejvyšší příčině jako božstvu to nečiní pouze tím, že doplňuje fyzicko-teleologický argument a klade jej tedy nutně za základ, nýbrž je i sám *pro sebe* k tomu postačující a obrací pozornost k účelům přírody a ke zkoumání nepochopitelně velkého umění ležícího skrytě za jejími formami, aby na účelech přírody předběžně potvrdil ideje, které vytváří čistý praktický rozum. Neboť pojem bytostí světa pod morálními zákony je princip a priori, podle něhož se člověk musí nutně posuzovat. Dále, jestliže všude existuje úmyslně působící a na účel zaměřená příčina světa, pak musí být onen morální vztah právě tak nutně podmínkou možnosti stvoření jako vztah podle fyzických zákonů (má-li totiž ona rozvažující příčina také konečný účel); toto považuje rozum, také a priori, za zásadu nutnou pro něj k teleologickému posouzení existence věcí. Nyní záleží jen na tom, zda máme nějaký pro rozum (ať už spekulativní nebo praktický) dostatečný důvod k tomu, abychom nejvyšší příčině jednající podle účelů připsali *konečný účel*. Neboť to, že by pak tímto konečným účelem podle subjektivního uzpůsobení rozumu, a dokonce i podle toho, jak si myslíme rozum druhých bytostí, mohl být jen *člověk řídící se morálními zákony*, může pro nás platit a priori jako jisté; zatímco účely přírody ve fyzickém řádu nelze vůbec a priori poznat a především nelze žádným způsobem nahlédnout, že příroda nemůže existovat bez takových účelů.

POZNÁMKA

Vezměme nějakého člověka v okamžicích naladění jeho mysli k morálnímu cítění! Jestliže se, obklopen krásnou přírodou, oddává klidnému a radostnému prožitku své existence, cítí v sobě potřebu být za to někomu vděčný. Nebo když se jindy v témže stavu mysli vidí v návalu povinností, kterým může a chce dostát jen dobrovolným obětováním; cítí v sobě potřebu dělat to jako něco rozkázaného a být poslušen nějakému nejvyššímu vládci. Nebo když se snad nerozvážně provinil proti své povinnosti, čímž se přece nestal zodpovědný lidem, bude se v něm přesto ozývat hlas přísných sebevýtek, jako kdyby byly hlasem nějakého soudce, kterému se z toho měl zodpovědět. Jedním slovem, potřebuje morální inteligenci, aby měl pro účel, pro nějž existuje, bytost, která by přiměřeně tomuto účelu byla příčinou jeho i světa.

Myslit za těmito pocity nějaké pohnutky je marné, neboť bezprostředně souvisejí s nejčistším morálním smýšlením, protože *vděčnost*, *poslušnost* a *pokora* (podřízení se zaslouženému potrestání) jsou zvláštními naladěními mysli pro povinnost, a mysl nakloněná k rozšíření svého morálního smýšlení si zde dobrovolně myslí jen předmět, který není ve světě, aby pokud je to možné, dokázala svou povinnost i před ním. Je tedy alespoň možné, a důvod k tomu také leží v morálním způsobu myšlení, představit si čistou morální potřebu existence bytosti, při podřizování které naše mravnost získává buď větší sílu, nebo také (alespoň podle naší představy) větší objem, totiž nový předmět pro svou činnost; tj. představovat si morálně zákonodárnou bytost mimo tento svět bez jakéhokoli ohledu na teoretický důkaz, ještě méně na sobecký zájem, vycházeje z čistého morálního, od veškerého cizího vlivu osvobozeného (přitom ovšem jen subjektivního) základu, pouze pro slávu čistého praktického rozumu zákonodárného jen sobě samému. A třebaže by se takové naladění mysli vyskytlo jen zřídka, nebo by netrvalo dlouho, nýbrž by rychle a bez trvajícího účinku přešlo, nebo také bez jakéhokoli přemýšlení o předmětu, představeném tak stínovitě, nebo bez úsilí zařadit jej pod jasné pojmy, přece nelze nezpozorovat, že pro to je důvod, morální vloha v nás jako subjektivní princip nespokojit se v nazírání světa s jeho účelností skrze přírodní příčiny, nýbrž připsat mu nejvyšší příčinu ovládající přírodu podle morálních principů. — K tomu ještě přichází to, že cítíme, že morální zákon naléhá, abychom usilovali o obecný nejvyšší účel, ale že přece jen cítíme, že my ani celá příroda nejsme schopni ho dosáhnout; že jen tehdy, pokud o to usilujeme, se smíme považovat za přiměřené konečnému účelu rozumné příčiny světa (kdyby taková existovala); a tak máme čistý morální důvod praktického rozumu předpokládat tuto příčinu (poněvadž to lze učinit bez rozporu), alespoň abychom ono úsilí v jeho účincích nepokládali za zcela zbytečné a díky tomu se nedostali do nebezpečí, že je oslabíme.

Tím vším zde má být řečeno jen to, že sice teprve *strach* mohl vytvořit *bohy* (démony), ale teprve *rozum* prostřednictvím svých morálních principů mohl vytvořit pojem *boha* (i tehdy, když v teleologii přírody obvykle vládla nevědomost a nebo se o ní také velmi pochybovalo vzhledem k obtížnosti vyrovnat navzájem si zde odporující jevy dostatečně osvědčeným principem), a že vnitřní *morální* účelné určení svého jsoucna doplňovalo to, co chybělo poznání přírody, tím že totiž předepisovala myslet pro konečný účel jsoucna všech věcí, proč je princip, uspokojující rozum, jen *etický*, nejvyšší příčinu s vlastnostmi, jimiž je schopen (jako *božstvo*) podřídit celou přírodu onomu jedinému úmyslu (k němuž je příroda pouhým nástrojem).

§ 87
O MORÁLNÍM DŮKAZU BOŽÍ EXISTENCE

Existuje *fyzická teleologie*, jež poskytuje pro naši teoreticky reflektující soudnost postačující argument pro předpokládání jsoucna nějaké rozvažující příčiny světa. Avšak v nás samých a ještě více v pojmu rozumné, svobodou (své kauzality) nadané bytosti vůbec nacházíme také *morální teleologii*; ale protože účelný vztah v nás samých může být určen a priori včetně svého zákona, a tedy může být poznán jako nutný, nepotřebuje morální teleologie za tímto účelem žádnou rozumnou příčinu vně nás pro tuto vnitřní zákonitost; tak málo jako smíme tehdy, když nalézáme účelnost v geometrických vlastnostech obrazců (pro všelijaké možné zdokonalování umění), hledat nejvyšší rozvažování udělující těmto obrazcům účelnost. Ale tato morální teleologie se přesto týká nás jakožto bytostí světa, a tedy bytostí spojených ve světě s jinými věcmi, a právě tytéž morální zákony nám předpisují zaměřit naše posuzování na ně buď jako na účely, nebo jako na předměty, vzhledem k nimž jsme sami konečný účel. Z této morální teleologie, která se týká vztahu naší vlastní kauzality k účelům, a dokonce ke konečnému účelu, jenž námi musí být ve světě zamýšlen, stejně tak vzájemného vztahu světa k onomu mravnímu účelu a k vnější možnosti jeho provedení (a k tomu nám žádná fyzická teleologie nemůže dát návod), nyní vyvstává nutná otázka, zda tato teleologie nutí naše rozumné posuzování vycházet za hranice světa a hledat pro onen vztah přírody k tomu, co je v nás mravní, nějaký rozumný nejvyšší princip, abychom si přírodu představovali jako účelnou také ve vztahu k morálnímu vnitřnímu zákonodárství a jeho možnému uskutečňování. Je tedy jisté, že existuje morální teleologie a že souvisí právě tak nutně s *nomotetikou* svobody na jedné straně a s nomotetikou přírody na straně druhé, jako občanské zákonodárství souvisí s otázkou, kde má být hledána exekutivní moc; a vůbec existuje souvislost všude, kde má rozum dát princip skutečnosti jistého zákonitého, jen podle idejí možného řádu věcí. — Chceme nejprve vyložit postup rozumu od oné morální teleologie — a jejího vztahu k fyzické — až k *teologii* a potom provést zkoumání o možnosti a závaznosti tohoto závěru.

Předpokládáme-li jsoucno jistých věcí (nebo i jen jistých forem věcí) jako náhodné, tedy možné jen skrze něco jiného jako příčinu, pak lze pro tuto kauzalitu hledat nejvyšší důvod, a tedy pro to, co je podmíněné, nepodmíněný důvod buď ve fyzickém, nebo v teleologickém řádu (podle nexus effectivus nebo finalis). To znamená, že se můžeme zeptat, jaká je nejvyšší vytvářející příčina nebo co je jejím nejvyšším (vůbec nepodmíněným) účelem; tj. konečným účelem vytvoření těchto produktů nebo všech jejích produktů vůbec? Přitom se pak ovšem předpokládá, že je tato příčina schopna představy účelů, že tedy je rozumnou bytostí nebo že námi musí být alespoň myšlena jako jednající podle zákonů takové bytosti.

Jestliže zkoumáme teleologický řád, pak existuje *zásada*, s kterou je nucen bezprostředně souhlasit i nejobyčejnější lidský rozum: totiž ta, že má-li se všude uskutečňovat *konečný účel*, který musí udat rozum a priori, nemůže jím být nikdo jiný *než člověk* (jedna každá rozumná bytost světa), pod *morálními zákony*.* Neboť (tak soudí každý): kdyby svět sestával ze samých neživých, nebo zčásti sice živých, ale nerozumných bytostí, nemělo by jsoucno takového světa vůbec žádnou hodnotu, protože by v něm neexistovala bytost, která by měla alespoň nejmenší pojem o nějaké hodnotě. Kdyby to naproti tomu byly rozumné bytosti, jejichž rozum však by byl s to klást hodnotu jsoucna věcí jen do vztahu přírody k nim (k jejich štěstí), ale nebyl by s to opatřit si sám tuto hodnotu původně (svobodně), byly by ve světě sice (relativní) účely, ale žádný (absolutní) konečný účel, protože jsoucno takových rozumných bytostí by přece bylo vždy bezúčelné. Avšak morální zákony mají tu pozoruhodnou vlastnost, že pro rozum předepisují něco jako účel bez podmínky, tedy právě tak, jak to vyžaduje pojem konečného účelu; a existence takového rozumu, který může být ve vztahu účelů sám sobě nejvyšším zákonem, jinými slovy existence rozumných bytostí pod morálními zákony tedy jedině může být myšlena jako konečný účel jsoucna světa. Není-li tomu tak, pak není základem světa buď žádný účel obsažený v příčině, nebo jsou jeho základem účely bez konečného účelu.

Morální zákon jakožto formální rozumová podmínka užití naší svobody nás zavazuje sám o sobě, aniž by závisel na nějakém účelu jakožto materiální podmínce; avšak také nám určuje, a to a priori, konečný účel, k jehož dosažení nás zavazuje; a tento konečný účel je *nejvyšší dobro ve světě* možné skrze svobodu.

Subjektivní podmínka, pod níž si člověk (a podle všech našich pojmů také každá rozumná konečná bytost), pod uvedeným zákonem, může klást konečný účel, je štěstí. *Štěstí* je tudíž nejvyšší ve světě možné fyzické dobro, které je třeba, pokud se nás to týká, podporovat jako konečný účel: pod objektivní

* Říkám úmyslně: *pod* morálními zákony. Ne člověk podle morálních zákonů, tj. takový, kdo se chová jim přiměřeně, je konečným účelem stvoření. Neboť posledním výrazem bychom říkali víc než víme: totiž to, že je v moci tvůrce světa učinit to, aby se člověk vždy choval v souladu s morálními zákony, což předpokládá takový pojem svobody a přírody (jedině pro ni lze myslet vnějšího tvůrce), který by musel obsahovat náhled do nadsmyslového substrátu přírody a do jeho totožnosti s tím, co umožňuje ve světě kauzalita skrze svobodu; a to jde daleko za chápání našeho rozumu. Jen o člověku *pod morálními zákony* lze, aniž bychom překročili hranice našeho chápání, říci, že jeho existence tvoří konečný účel světa. To je také v dokonalém souladu se soudem lidského rozumu morálně reflektujícího o běhu světa. Domníváme se, že vnímáme stopy moudrého vztahu účelů také v tom, co je zlé, jen když vidíme, že opovážlivý zloduch nezemře dřív, než ho zasáhne jistě zasloužený trest za jeho zločiny. Podle našich pojmů svobodné kauzality závisí dobré nebo zlé chování na nás; ale za nejvyšší moudrost vlády světa považujeme to, že podnět k dobrému chování a výsledek pro obojí je určen podle morálních zákonů. V tom vlastně spočívá sláva boží, jež je proto teology ne nevhodně nazývána posledním účelem stvoření, jestliže ho užíváme, nerozumíme nic jiného než to, co zde bylo řečeno, totiž příčinu *existence světa* nebo věcí v něm (substancí); jak to s sebou nese také vlastní pojem tohoto slova (actuatio substantiae est creatio), jež tedy u sebe ještě nemá předpoklad svobodně působící, tudíž rozumné příčiny (jejíž existenci chceme teprve dokázat).

podmínkou souhlasu člověka se zákonem *mravnosti*, která činí, že je štěstí hoden.

Tyto dva požadavky konečného účelu uložené nám morálním zákonem si však podle všech našich rozumových schopností nejsme s to představit jako *spojené* pouhými přírodními příčinami a přiměřené ideji myšleného konečného účelu. Tedy pojem praktické *nutnosti* takového účelu skrze užití našich sil není v souladu s teoretickým pojmem *fyzické možnosti* jeho dosažení, jestliže s naší svobodou nespojujeme jinou kauzalitu (prostředku) než kauzalitu přírody.

Musíme proto předpokládat morální příčinu světa (původce světa), abychom přiměřeně s morálním zákonem mohli předpokládat konečný účel; a pokud je nutné předpokládat to druhé, potud (tj. v témže stupni a z téhož důvodu) je nutné předpokládat i to první: totiž to, že bůh jest.*

Tento důkaz, jemuž by mohla být snadno dodána forma logické precíznosti, nechce říci, že je stejně tak nutné předpokládat existenci boha jako uznávat platnost morálního zákona; že tedy ten, kdo se nemůže přesvědčit o existenci boha, by mohl usuzovat, že je zproštěn závaznosti vůči morálnímu zákonu. Nikoli! Pak by musel být opuštěn jen *záměr* konečného účelu ve světě (štěstí rozumných bytostí, harmonicky souladícího se sledováním morálních zákonů, jako nejvyššího dobra světa), jehož dosažení lze uskutečnit sledováním morálního zákona. Každý rozumný člověk by si musel přiznat, že je stále ještě přísně vázán na předpis mravů; neboť jejich zákony jsou formální a nařizují bezpodmínečně, bez ohledu na účely (jakožto matérii chtění). Ale jeden požadavek konečného účelu, jak jej obyvatelům světa předepisuje praktický rozum, je do těchto bytostí jejich přirozeností (jako konečných bytostí) vložený neodolatelný účel, který rozum podřizuje jen morálnímu zákonu *jako* nedotknutelné *podmínce* nebo také jej chce mít obecně tvořený podle tohoto zákona, a tak činí konečným účelem podporu štěstí v souladu s mravností. Podporovat tento konečný účel, nakolik stačí (pokud jde o štěstí) naše schopnost, nám přikazuje morální zákon; ať je výsledek tohoto snažení jakýkoli. Splnění povinnosti spočívá ve formě vážné vůle, nikoli ve zprostředkujících příčinách úspěchu.

Jestliže tedy předpokládáme, že by si nějaký člověk namluvil — zčásti pro slabost všech velice vychvalovaných spekulativních argumentů, zčásti

* Tento morální argument nemá poskytnout *objektivně* platný důkaz boží existence nebo dokázat tomu, kdo pochybuje, že bůh je; nýbrž to, že chce-li myslet morálně konsekventně, pak musí tuto větu *přijmout* mezi maximy svého praktického rozumu. — Tím také nemá být řečeno, že *pro mravnost* je nutné předpokládat štěstí všech rozumných bytostí světa přiměřeně jejich moralitě; nýbrž to, že je to nutné *skrze mravnost*. Je to tedy argument *subjektivně* dostačující pro morální bytosti.

podnícen mnohými nepravidelnostmi jevícími se mu v přírodě a mravním světě — větu, že bůh není, přece jen by byl ve svých vlastních očích ničema, kdyby proto chtěl zákony povinnosti považovat za pouze domnělé, neplatné, nezávazné, a kdyby se rozhodl je beze studu překračovat. Takový člověk zůstane s tímto svým smýšlením ničemou i v tom případě, jestliže se nakonec přesvědčí o tom, o čem zpočátku pochyboval, i kdyby ze strachu nebo ze ziskuchtivosti, bez vnitřního smyslu pro povinnost, přesně plnil svoji povinnost tak, jak jen si je možné přát co do účinku. A obráceně, jestliže jako věřící upřímně a nezištně plní povinnost v souladu se svým svědomím a přesto, kdykoli se i jen naskytne případ, že by mohl být jednou přesvědčen o tom, že bůh není, by se ihned pokládal za zproštěného veškeré mravní závaznosti, bylo by to s jeho vnitřním morálním smýšlením špatné.

Můžeme tedy předpokládat nějakého čestného člověka (jako třeba Spinozu), jenž se udržuje v pevném přesvědčení o tom, že bůh není, a (protože to vzhledem k objektu morality vede ke stejnému důsledku) o tom, že není také žádný posmrtný život; jak bude posuzovat své vlastní vnitřní určení účelu morálním zákonem, který činně uctívá? Nepožaduje od jeho sledování pro sebe žádnou výhodu, ani v tomto, ani v nějakém jiném světě; chce naopak nesobecky činit jen dobro, k čemuž onen svatý zákon dává směr všem jeho silám. Avšak jeho úsilí je omezené a od přírody sice může tu a tam očekávat náhodný souhlas, nikdy ale zákonitý a podle stálých pravidel (tak jak jsou a musí být vnitřně jeho maximy) uskutečněný soulad s tím účelem, který uskutečňovat se přece cítí zavázán a podněcován. Podvod, násilí a závist budou vždy kolem něho chodit, třebaže je sám poctivý, mírumilovný a dobrotivý; a ti čestní lidé, které kromě sebe ještě najde, budou, nehledě na to, že si zaslouží štěstí, přesto prostřednictvím přírody, která toho nedbá, podléhat všem zlům, nedostatkům, nemocem a předčasné smrti, tak jako ostatní živočichové Země, a také vždy takovými zůstanou až do té doby, dokud je všechny nepohltí široký hrob (poctivce nebo nepoctivce, to zde je jedno) a vrhne ty, kteří mohli věřit, že jsou konečným účelem stvoření, zpět do jícnu bezúčelného chaosu matérie, z něhož byli vyjmuti. — Toho účelu tedy, který měl a měl mít tento dobře smýšlející člověk při sledování morálních zákonů před očima, by se musel ovšem vzdát jako něčeho nemožného, nebo chce-li zůstat věrný hlasu svého mravního vnitřního určení a nechce-li oslabit úctu, kterou v něm bezprostředně mravní zákon vzbuzuje pro poslušnost, nicotností jediného ideálního konečného účelu přiměřeného jeho vysokému požadavku (což se nemůže stát bez újmy morálního smýšlení), pak musí předpokládat existenci *morálního* původce světa, tj. boha, což také může velmi dobře učinit, protože to alespoň o sobě není nic rozporného, z praktického hlediska, tj. pro to, aby si učinil pojem alespoň o možnosti morálně mu předepsaného konečného účelu.

§ 88
OMEZENÍ PLATNOSTI MORÁLNÍHO DŮKAZU

Čistý rozum jakožto praktická schopnost, tj. jako schopnost určovat svobodné užití naší kauzality prostřednictvím idejí (čistých rozumových pojmů), obsahuje nejen v morálním zákonu regulativní princip našeho jednání, nýbrž tím zároveň také dává subjektivně-konstitutivní princip v pojmu objektu, který může myslet jen rozum a který má být uskutečněn naším jednáním ve světě podle onoho zákona. Idea konečného účelu v užití svobody podle morálních zákonů tedy má subjektivně *praktickou* realitu. Jsme tedy a priori určováni rozumem k tomu, abychom ze všech sil podporovali to, co je ve světě nejlepší, totiž to, co spočívá ve spojení největšího blaha rozumných obyvatel světa s nejvyšší podmínkou dobra v nich, tj. všeobecného štěstí s nejzákonnější mravností. V tomto konečném účelu je možnost jedné části, totiž štěstí, empiricky podmíněna, tj. závislá na uzpůsobení přírody (ať odpovídá tomuto účelu nebo ne), a v teoretickém ohledu problematická; zatímco druhá část, totiž mravnost, vzhledem k níž jsme osvobozeni od spolupůsobení přírody, stojí a priori pevně a je dogmaticky jistá. Pro objektivní teoretickou realitu pojmu konečného účelu rozumných bytostí světa se tedy požaduje, abychom nejen my sami měli nám a priori daný konečný účel, nýbrž aby mělo také stvoření, tj. svět sám, co do své existence konečný účel; a to, pokud bychom to mohli dokázat a priori, by k subjektivní realitě konečného účelu připojilo i objektivní. Neboť má-li stvoření vůbec konečný účel, nemůžeme si jej myslet jinak než tak, že musí být v souladu s morálním účelem (který jedině umožňuje pojem účelu). Nyní však ve světě nacházíme sice účely, a fyzická teleologie je znázorňuje v takovém měřítku, že soudíme-li přiměřeně rozumu, máme nakonec důvod předpokládat jako princip zkoumání přírody to, že v přírodě není vůbec nic bez účelu; avšak konečný účel přírody v ní samotné hledáme marně. Tento konečný účel proto může a musí být, tak jako leží jeho idea jen v rozumu, i co do své objektivní možnosti hledán jen v rozumných bytostech. Jejich praktický rozum ale nejen udává tento konečný účel, nýbrž určuje také tento pojem vzhledem k podmínkám, jedině za nichž můžeme konečný účel stvoření myslet.

Vzniká nyní otázka, zda objektivní realita pojmu konečného účelu stvoření nemůže být dostatečně dokázána také pro teoretické požadavky čistého rozumu, třebaže ne apodikticky pro určující soudnost, přece dostatečně pro maximy teoreticky reflektující soudnosti. To je to nejmenší, co lze požadovat od spekulativní filosofie, která si troufá spojit mravní účel s přírodními účely prostřednictvím ideje jediného účelu; avšak i toto málo je přece mnohem více, než kdy bude schopna vykonat.

Podle principu teoreticky reflektující soudnosti bychom řekli: máme-li důvod předpokládat pro účelné produkty přírody nejvyšší příčinu přírody, jejíž

kauzalita je vzhledem ke skutečnosti přírody (tvoření) jiného druhu než ta, která je potřebná pro mechanismus přírody, totiž taková, která musí být myšlena jako kauzalita rozvažování; budeme mít dostatečný důvod myslet také u této prabytosti nejen všude v přírodě účely, nýbrž také konečný účel, třebaže ne proto, abychom dokázali existenci takové bytosti, tak alespoň (jak tomu bylo ve fyzické teleologii) proto, abychom se přesvědčili, že si můžeme možnost takového světa ujasnit nejen podle účelů, ale také jen tak, že jeho existenci přičteme konečný účel.

Avšak konečný účel je pouze pojem našeho praktického rozumu a nemůže být vyvozen z žádných dat zkušenosti pro teoretické posuzování přírody a ani nemůže být vztažen na její poznání. Není možné žádné užití tohoto pojmu kromě užití pro praktický rozum podle morálních zákonů; a konečný účel stvoření je to uzpůsobení světa, které je v souladu s tím, co můžeme označit jako určené jen podle zákonů, totiž s konečným účelem našeho čistého praktického rozumu, a to pokud má být praktický. — Prostřednictvím morálního zákona, který nám tento konečný účel ukládá v praktickém ohledu, totiž abychom vynaložili naše síly k jeho uskutečnění, máme nyní důvod předpokládat možnost a proveditelnost takového konečného účelu, tedy také (protože bez připojení přírody k její podmínce, která se nenachází v naší moci, by bylo jeho uskutečnění nemožné) povahu věcí, jež je s tím v souladu. Máme tedy morální důvod myslet si ve světě také konečný účel stvoření.

To však ještě není závěr morální teleologie aplikovaný na teologii, tj. na existenci morálního původce světa, nýbrž jen na konečný účel stvoření, který je tímto způsobem určován. To, že nyní pro toto stvoření, tj. pro tuto existenci věcí musí být v souladu s *konečným účelem* předpokládána za prvé rozumná, ale za druhé nejen (jako pro možnost věcí přírody, které jsme byli nuceni posuzovat *jako účely*) rozumná, nýbrž zároveň *morální* bytost jakožto původce světa, tedy *bůh*, je druhý závěr, jenž je očividně učiněn pouze pro soudnost podle pojmů praktického rozumu a jako takový pro reflektující, nikoli pro určující soudnost. Neboť si nemůžeme činit nárok na pochopení toho, že ačkoli je v nás morálně-praktický rozum co do svých principů podstatně odlišen od technicko-praktického, muselo by tak tomu být také v nejvyšší příčině světa, je-li pojímána jako inteligence, a že pro konečný účel je potřeba zvláštního druhu kauzality odlišného od té kauzality, která je zapotřebí pro účely přírody; že tedy v našem konečném účelu máme nejen *morální důvod* předpokládat konečný účel stvoření (jako účinek), ale i *morální bytost* jako prazáklad stvoření. Nicméně však můžeme říci, že *díky povaze naší rozumové schopnosti* nikterak nemůžeme pochopit možnost takové k *morálnímu zákonu* a jeho objektu vztažené účelnosti, jaká je v tomto konečném účelu, bez předpokladu tvůrce a vládce světa, který je zároveň morálním zákonodárcem.

Skutečnost nejvyššího morálně-zákonodárného původce je tedy dostatečně

dokázána jen *pro praktické užití* našeho rozumu, aniž by tím bylo něco teoreticky určeno vzhledem k jeho existenci. Neboť rozum potřebuje pro možnost svého účelu, který je nám beztoho uložen jeho vlastním zákonodárstvím, ideu, která odstraňuje překážku, vznikající z neschopnosti plnit toto zákonodárství podle pouhého přírodního pojmu o světě (postačujícího pro reflektující soudnost); a tato idea tak získává praktickou realitu, i když jí zcela chybí všechny prostředky k tomu, aby jí byla dána stejná realita v teoretickém ohledu k objasnění přírody a určení nejvyšší příčiny pro spekulativní poznání. Pro teoreticky reflektující soudnost dokázala v dostatečné míře fyzická teleologie, vycházejíc z účelů přírody, rozumnou příčinu světa; pro praktickou to činí morální teleologie prostřednictvím pojmu konečného účelu, který je nucena v praktickém ohledu připsat stvoření. Objektivní realita ideje boha jako morálního tvůrce světa nyní sice nemůže být dokázána *jen* pomocí fyzických účelů; nicméně ale je-li jejich poznání spojováno s poznáním morálního účelu, mají fyzické účely na základě maximy čistého rozumu — usilovat co možná nejvíc o jednotu principů — velký význam a mohou přijít na pomoc praktické realitě oné ideje prostřednictvím té, kterou již má v teoretickém ohledu pro soudnost.

Aby se předešlo nedorozumění, které by mohlo lehce vzniknout, je nanejvýš nutné poznamenat, že za prvé si tyto vlastnosti nejvyšší bytosti můžeme *myslet* jen podle analogie. Neboť jak bychom mohli prozkoumat její povahu, z níž nám zkušenost nemůže ukázat nic podobného? Za druhé si ji skrze analogii můžeme pouze myslet, avšak nemůžeme ji podle toho *poznat* nebo připsat snad jí tyto vlastnosti teoreticky; neboť to by bylo nutné pro určující soudnost ve spekulativním úmyslu našeho rozumu, abychom pochopili, co je nejvyšší příčina světa *o sobě*. Zde nám ale jde jen o to, který pojem, podle uzpůsobení našich poznávacích schopností, si o nejvyšší bytosti máme učinit a zda máme předpokládat její existenci, abychom tomu účelu, jehož uskutečňování všemi silami nám a priori ukládá čistý praktický rozum, bez jakéhokoliv takového předpokladu, obstarali rovněž jen praktickou realitu, tj. abychom si mohli myslet jako možný jen úmyslný účinek. Ať už je onen pojem pro spekulativní rozum upřílišený a ať už vlastnosti, které připisujeme takto myšlené bytosti, v objektivním užití v sobě skrývají antropomorfismus, úmysl jejich užití také není v tom, abychom podle toho chtěli určit její pro nás nedostižitelnou povahu, nýbrž v tom, abychom podle toho chtěli určit sebe samé a naši vůli. Tak jako příčinu nazýváme podle pojmu, který máme o účinku (ale jen vzhledem její relace k němu), aniž bychom proto chtěli vnitřně určit její vnitřní uzpůsobení pomocí vlastností, které jsou nám známy jedině o podobných příčinách a musí být dány zkušeností; tak jako např. duši připisujeme mimo jiné síly také vim locomotivam, protože skutečně vznikají pohyby těla, jejichž příčina leží v představách duše, aniž bychom jí chtěli připsat jediný druh hybných sil, který známe (totiž skrze přitažlivost, tlak, úder, tedy

pohyb, který vždy předpokládá rozprostraněnou bytost): — stejně tak budeme muset uznat *něco* co obsahuje důvod možnosti a praktické reality, tj. proveditelnosti nutného morálního konečného účelu; ale povahy účinku, který od něho očekáváme, si to něco můžeme myslet jako moudrou bytost ovládající svět podle morálních zákonů a přiměřeně uzpůsobení našich poznávacích schopností si to něco musíme myslet jako příčinu věcí odlišnou od přírody, abychom pouze vyjádřili *poměr* této všechny naše poznávací schopnosti přesahující bytosti k objektu *našeho* praktického rozumu, aniž bychom jí tím teoreticky připisovali nám jedinou známou kauzalitu tohoto druhu, totiž rozvažování a vůli, ba dokonce aniž bychom chtěli objektivně odlišit v ní myšlenou kauzalitu vzhledem k tomu, co je *pro nás* konečný účel jako (nacházející se) v této bytosti samé, od kauzality vzhledem k přírodě (a jejímu určení účelů vůbec); tento rozdíl můžeme uznat jen jako subjektivně nutný pro uzpůsobení naší poznávací schopnosti a platný pro reflektující, nikoli pro objektivně určující soudnost. Jestliže však jde o to, co je praktické, pak takový *regulativní* princip (pro chytrost nebo moudrost), jednat podle toho (jako účelu), co si podle povahy našich poznávacích schopností můžeme jedině jistým způsobem myslet jako možné, je zároveň *konstitutivní*, tj. prakticky určující; zatímco tentýž princip jako princip posuzování objektivní možnosti věcí není v žádném případě teoreticky určující (že totiž také objektu přísluší jediný druh možnosti, příslušející naší schopnosti myslet), nýbrž pouze regulativní princip pro reflektující soudnost.

POZNÁMKA

Tento morální důkaz není snad nově objevený, nýbrž nanejvýš jen nově objasněný argument; neboť byl v člověku již před nejranějším vzklíčením lidské schopnosti rozumu a je s jeho postupující kulturou pouze stále víc rozvíjen. Jakmile lidé začali reflektovat o právu a bezpráví, v době, kdy ještě lhostejně přehlíželi účelnost přírody a užívali jí, aniž si přitom mysleli něco jiného než obvyklý chod přírody, musel se nevyhnutelně objevit soud, že nakonec nemůže být nikdy lhostejné, zda se člověk choval poctivě nebo nepoctivě, spravedlivě nebo násilnicky, i když až do konce svého života ho, alespoň viditelně, nepotkalo za jeho ctnosti štěstí nebo za jeho zločiny trest. Je to, jako by v sobě slyšeli hlas, který jim říká, že tomu musí být jinak; tedy musela v nich být skryta také, ačkoli temná, představa o něčem, o což usilovat se cítili zavázáni, s čím se takové východisko nemůže vůbec shodovat nebo s čím, jestliže jednou považovali běh světa za jediný řád věcí, zase neuměli spojit ono vnitřní určení účelů jejich mysli. Ať už si nyní způsob, jak může být zrušena taková nepravidelnost (která musí pobuřovat lidskou mysl víc než slepá náhoda, kterou chtěli třeba učinit principem posuzování přírody),

představovali mnohým sebehrubějším způsobem, přece jen si nikdy nemohli vymyslet jiný princip možnosti sjednocení přírody se svým vnitřním mravním zákonem než nejvyšší příčinu ovládající svět podle morálních zákonů, protože konečný účel, daný v nich jako povinnost, a příroda bez jakéhokoli konečného účelu vně nich, v níž se má onen účel nicméně uskutečnit, jsou ve vzájemném rozporu. O vnitřní povaze oné světové příčiny mohli nyní vymyslit lecjaký nesmysl; onen morální vztah ve světovládě zůstal vždy týž, což je všeobecně pochopitelné i pro nejnerozvinutější rozum, pokud se považuje za praktický; kterému spekulativní rozum zdaleka nemůže stačit. — Podle veškeré pravděpodobnosti byla také tímto morálním zájmem poprvé probuzena pozornost pro krásu a účely v přírodě, jež pak výborně sloužila posílení oné ideje, aniž ji byla schopna zdůvodnit, ještě méně obejít se bez onoho zájmu, protože samo zkoumání účelů přírody dostává jen ve vztahu ke konečnému účelu ten bezprostřední zájem, který se v tak velké míře ukazuje v jejich obdivování, bez ohledu na jakoukoli výhodu, kterou by z toho bylo možno získat.

§ 89
O UŽITKU MORÁLNÍHO ARGUMENTU

Omezení rozumu, pokud jde o všechny naše ideje o nadsmyslnu, na podmínky jeho praktického užití má, co se týče ideje boha, ten nepochybný užitek, že zabraňuje, aby se teologie nepřepjala až do *teosofie* (do přepjatých pojmů, jež matou rozum) nebo neklesla do *démonologie* (antropomorfistického způsobu představovat si nejvyšší bytost); aby *náboženství* neupadlo do *teurgie* (fanatické blouznění o tom, že je možné mít pocity jiných nadsmyslových bytostí a mít zase na ně vliv) nebo do *idololatrie* (pověrčivý blud, že je možné zalíbit se nejvyšší bytosti jinými prostředky než morálním smýšlením).*

Neboť když samolibost a troufalosti rozumování vzhledem k tomu, co leží za hranicemi smyslového světa, dovolíme, aby třeba jen to nejmenší určovalo teoreticky (a tím rozšiřovalo poznání); jestliže dovolíme rozumování, aby se chlubilo pochopením jsoucna a uzpůsobení božské přirozenosti, jeho rozvažování a vůle, jejich zákonech a vlastností, vyplývajících z toho pro svět; pak bych rád věděl, kde a na jakém místě bychom chtěli omezit nároky rozumu; neboť tam, odkud je vzato takové chápání, lze očekávat přece ještě další (kdybychom jen, jak se míní, napnuli své myšlení). Omezení takových nároků by se přece mělo dít podle jistého principu, ne snad pouze z toho dů-

* Modlářství v praktickém smyslu je stále ještě to náboženství, jež si představuje nejvyšší bytost s vlastnostmi, podle nichž může být ještě něco jiného než moralita sama o sobě vhodnou podmínkou pro to, aby se člověk shodoval s vůlí nejvyšší bytosti v tom, co je schopen činit. Neboť jakkoli čistý a svobodný od smyslových obrazů je tento pojem chápán v teoretickém ohledu, v praktickém ohledu je pak přesto představován jako *idol*, tj. povaha vůle *nejvyšší bytosti* je představována antropomorfisticky.

vodu, protože si myslíme, že všechny pokusy s nimi dosud k ničemu nevedly; neboť to nedokazuje nic proti možnosti lepšího *výsledku*. Zde není však možný jiný princip, než buď předpokládat, že pokud jde o něco nadsmyslového, nelze vůbec nic určit teoreticky (leda jen negativně), nebo že náš rozum v sobě obsahuje ještě nepoužité naleziště neznámo jak velkých a rozšířených znalostí uschovaných pro nás a naše potomky. — Co se však týče náboženství, tj. morálky ve vztahu k bohu jako zákonodárci, musí se, kdyby mu mělo předcházet teoretické poznání boha, morálka řídit podle teologie a musí být nejen zavedeno místo vnitřního nutného zákonodárství rozumu vnější libovolné zákonodárství nejvyšší bytosti, nýbrž se v něm také musí všechno nedostatečné v chápání povahy této bytosti rozšířit na mravní předpis, a tak zvrátit náboženství a učinit je nemorálním.

Pokud jde o naději na budoucí život, pak jestliže se místo konečného účelu, který máme v souladu s předpisem morálního zákona sami uskutečnit, zeptáme naší teoretické poznávací schopnosti jako vodítka rozumového soudu na naše určení (tento soud je tedy považován za nutný a uznáníhodný jen v praktickém ohledu), nedává nauka o duši v tomto ohledu, tak jako už výše teologie, nic víc než negativní pojem o naší myslící bytosti; že totiž žádné z jejího jednání a žádný z jejích jevů vnitřního smyslu nelze vysvětlit materialisticky; že tedy na základě spekulativních důvodů nemůžeme učinit prostřednictvím naší veškeré teoretické poznávací schopnosti vůbec žádný rozšiřující určující soud o její zvláštní povaze a o trvání nebo netrvání její osobnosti po smrti. Jelikož zde tedy vše zůstává přenecháno teleologickému posuzování naší existence v prakticky nutném ohledu a také předpokladu našeho dalšího trvání jakožto podmínce požadované pro konečný účel, jenž je nám závazně dán rozumem, ukazuje se zde zároveň užitek (který se sice při prvním pohledu zdá být ztrátou), projevující se v tom, že tak jako se pro nás teologie nikdy nemůže stát teosofií, nemůže se racionální *psychologie* nikdy stát *pneumatologií* jako rozšiřující vědou, tak jako je na druhé straně také zajištěna před nebezpečím upadnout do materialismu; že je spíš pouhou antropologií vnitřního smyslu, tj. znalostí našeho myslícího Já *v životě* a jako teoretické poznání zůstane také pouze empirickou; naproti tomu racionální psychologie, co se týká otázky po naší věčné existenci, není vůbec teoretickou vědou, nýbrž spočívá v jediném závěru morální teleologie, jak je také její celé užití nutné jen kvůli morální teleologii jako našemu praktickému určení.

§ 90
O CHARAKTERU PŘESVĚDČENI O TELEOLOGICKÉM DŮKAZU EXISTENCE BOHA

Pro každý důkaz, ať je (jako u důkazu prostřednictvím pozorování předmětu nebo experimentu) veden bezprostředním empirickým znázorněním toho, co má být dokázáno, nebo a priori rozumem z principů, je nutné, aby nepřemlouval, nýbrž přesvědčoval, nebo aby alespoň působil na přesvědčení; tj. aby argument nebo závěr nebyl pouze subjektivním (estetickým) motivem souhlasu (pouhé zdání), nýbrž aby byl objektivně platný a aby byl logickým základem poznání; neboť jinak bude rozvažování svedeno, ale nikoli přesvědčeno. Takovým druhem zdánlivého důkazu je ten, který je snad s dobrým úmyslem, ale přesto se záměrným utajením jeho slabosti, prováděn v přirozené teologii, když se uvádí velké množství důkazů vzniku přírodních věcí podle principu účelů a využívá se pouze subjektivního důvodu lidského rozumu, totiž jemu vlastního sklonu, kde to jen jde učinit bez rozporu, místo mnoha principů používat jen jednoho a tam, kde se v tomto principu nacházejí jen některé nebo také mnohé požadavky pro určení pojmu, si přimýšlet ostatní, aby byl svévolným doplněním dán plný pojem věci. Neboť vskutku, jestliže nacházíme v přírodě tolik produktů, jež jsou pro nás svědectvími rozumné příčiny, proč si místo mnoha takových příčin nemáme myslet raději jednu jedinou, a přitom v ní ne snad pouze velké rozvažování, moc atd., nýbrž spíše vševědoucnost, všemohoucnost, jedním slovem takovou, která obsahuje pro všechny možné věci dostatečný důvod takových vlastností? A proč bychom kromě toho neměli této jediné všemohoucí prabytosti připsat nejen rozvažování pro přírodní zákony a produkty, nýbrž také jakožto morální příčině světa nejvyšší mravní praktický rozum; poněvadž je tímto završením pojmu udán princip dostačující společně pro pochopení přírody i pro morální moudrost a poněvadž nemůže být učiněna žádná alespoň trochu podložená námitka proti možnosti takové ideje. Jestliže jsou přitom zároveň uváděny do pohybu morální pohnutky mysli a je-li připojen živý zájem o ně silou řečnickou (jí jsou jistě hodny); vzniká z toho, že se přemluvíme k víře v objektivní dostatečnost důkazu a (ve většině případů jeho užití) také blahodárné zdání, které se zcela přenáší přes jakékoli zkoumání jeho logického ostří, a dokonce proti němu cítí nechuť a nevoli, jako by jeho základem byla rouhavá skepse. — Proti tomu nelze nic namítat, pokud se vlastně bere ohled jen na populární použitelnost. Ale poněvadž přece rozdělení důkazu na dvě nestejnorodé části, které tento argument obsahuje, totiž na tu, která patří k fyzické, a tu, která patří k morální teleologii, nemůžeme a nesmíme bránit, protože ze spojení obou částí nelze poznat, kde leží vlastní nerv důkazu a v jaké části a jak by měl být zpracován, aby jeho platnost mohla obstát před nejpřísnější pro-

věrkou (i kdybychom měli být v jedné jeho části nuceni přiznat slabost našeho rozumového chápání); pak je pro filosofa povinností (i v tom případě, že by nedbal na požadavek upřímnosti) odhalit ono i sebespásnější zdání, jež může takové smíšení vytvořit, a odlišit to, co patří k pouhému přemlouvání, od toho, co vede k přesvědčení (jež je obojí nejen co do stupně, ale dokonce i co do druhu rozdílným určením souhlasu), aby byl v tomto důkazu otevřeně znázorněn stav mysli v celé jeho čistotě a aby mohl být důkaz nepokrytě podřízen nejpřísnější prověrce.

Avšak důkaz, jenž je zaměřen na přesvědčení, může být zase dvojího druhu, buď takový, který má zjistit, co je předmět *o sobě*, nebo co je *pro nás* (lidi vůbec) podle pro nás nutných rozumových principů jeho posuzování (důkaz KAT ALETHEIAN nebo KAT ANTHROPON, poslední slovo je vzato v obecném smyslu pro lidi vůbec). V prvním případě je založen na principech postačujících pro určující soudnost, v druhém případě pouze pro reflektující soudnost. V posledním případě nemůže, spočívaje na pouze teoretických principech, nikdy působit na přesvědčení; položí-li si však jako základ praktický princip rozumu (jenž tedy platí obecně a nutně), pak si smí jistě činit nárok na přesvědčení postačující v čistém praktickém úmyslu, tj. morální přesvědčení. Důkaz však *působí na přesvědčení*, aniž by ještě přesvědčoval, je-li jen veden po cestě k němu, tj. obsahuje-li v sobě pro to jen objektivní důvody, které, ačkoli ještě nepostačují k jistotě, jsou přesto takového druhu, že slouží nejen jako subjektivní důvody soudu pro přemlouvání.

Všechny teoretické argumenty postačují nyní buď 1) k důkazu prostřednictvím logicky přísných rozumových *závěrů*, nebo tam, kde tomu tak není, 2) k *závěru* podle *analogie* nebo, není-li ani toto, přece jen ještě 3) k *pravděpodobnému mínění* nebo konečně 4), což je to nejmenší, k připuštění pouze možného důvodu objasnění jako *hypotézy*. — Nyní říkám, že všechny argumenty vůbec, jež působí na teoretické přesvědčení, nemohou způsobit žádné přesvědčení tohoto druhu od jeho nejvyššího až k nejnižšímu stupni, jestliže má být dokázána věta o existenci prabytosti jakožto boha v jejím významu, který odpovídá celému obsahu tohoto pojmu, totiž jako *morálního* tvůrce světa, tedy tak, že skrze ni má být zároveň udán konečný účel stvoření.

1) Co se týče *logicky oprávněného* důkazu, postupujícího od obecného k zvláštnímu, bylo v Kritice dostatečným způsobem dokázáno, že proto, že s pojmem bytosti, jež má být hledána nad přírodou, nekoresponduje žádný pro nás možný názor, jejíž pojem sám pro nás tedy, pokud má být teoreticky určen syntetickými predikáty, zůstává vždy problematický, naprosto nedochází k žádnému poznání této bytosti (které by alespoň trochu rozšířilo objem našeho teoretického vědění) a že pod obecné principy přírody věcí nemůže být zvláštní pojem nadsmyslové bytosti vůbec subsumován, aby bylo možné z oněch principů usuzovat na tuto bytost; protože ony principy platí jedině pro přírodu jakožto předmět smyslů.

2) I když je možné ze dvou nestejnorodých věcí, právě v bodě této nestejnorodosti, jednu z nich *myslet podle analogie** s druhou, z toho, v čem jsou nestejnorodé, však nelze podle analogie *usuzovat* z jedné na druhou; tj. nelze tento znak specifické rozdílnosti jedné přenést na druhou. Tak si mohu podle analogie se zákonem akce a reakce ve vzájemném přitahování a odpuzování těles myslet také pospolitost členů společnosti podle pravidel práva; ale nemohu ona specifická určení (materiální přitažlivost a odpudivost) přenést na tuto pospolitost a připsat je občanům, aby byl vytvořen systém, jenž se nazývá státem. — Stejně tak si snad můžeme kauzalitu prabytosti vzhledem k věcem světa jakožto účelům přírody myslet podle analogie s rozvažováním jakožto důvodem forem jistých produktů, které nazýváme uměleckými díly (neboť to se děje jen za účelem teoretického nebo praktického užití naší poznávací schopnosti, které máme najít pro tento pojem vzhledem k přírodním věcem ve světě podle jistého principu); avšak z toho, že mezi bytostmi světa musí být příčině účinku, který je posuzován jako umělý, připsáno rozvažování, nelze v žádném případě usuzovat podle analogie, že také bytosti, která je zcela odlišná od přírody, vzhledem k přírodě samé přísluší táž kauzalita, kterou zjišťujeme u člověka; protože to se týká právě bodu nestejnorodosti, který je myšlen mezi příčinou smyslově podmíněnou vzhledem k jejím účinkům a nadsmyslovou prabytostí v samotném jejím pojmu, a tedy nelze tuto kauzalitu přenést na prabytost. — Právě v tom, že si mám božskou kauzalitu myslet jen podle analogie s rozvažováním (takovou schopnost nemáme u žádné jiné bytosti než u smyslově podmíněného člověka), leží zákaz připisovat takové bytosti rozvažování ve vlastním smyslu.**

3) *Mínění* se v soudech a priori vůbec nevyskytuje; nýbrž v nich buď

* *Analogie* (v kvalitativním smyslu) je identita vztahu mezi důvody a následky (příčinami a účinky), pokud se uskutečňuje, bez ohledu na specifickou různost věcí nebo těch vlastností o sobě (tj. nazírány vně takového vztahu), které obsahují důvod podobných následků. Tak si pro činnosti zvířat spojené s dovedností ve srovnání s týmiž činnostmi člověka myslíme důvod těchto účinků u zvířat, který neznáme, jako analogon s důvodem podobných účinků člověka (rozumu), který známe, a chceme tím zároveň ukázat, že důvod zvířecí dovednosti pod názvem instinktu je vskutku specificky odlišný od rozumu, avšak má podobný poměr k účinku (obydlí bobrů ve srovnání s obydlím člověka). — Ale z toho, že člověk ke svým stavbám potřebuje *rozum*, nemohu usuzovat, že bobr jej musí mít také, a nazvat to závěrem podle analogie. Avšak s podobností působení zvířat (jehož důvod nemůžeme bezprostředně vnímat) s působením člověka (jehož jsme si bezprostředně vědomi) lze zcela správně usuzovat *podle analogie*, že zvířata jednají také podle *představ* (nejsou, jak to chce *Kartezius*, stroji) a že bez ohledu na svou specifickou rozdílnost jsou přece jen co do rodu (jako žijící bytosti) stejná s člověkem. Princip oprávnění takového úsudku leží ve stejnosti důvodu, počítat zvířata vzhledem k myšlenému určení ke stejnému rodu s člověkem jako člověkem, pokud je srovnáváme vnějškově podle jejich jednání. Je to par ratio. Právě tak si mohu kauzalitu nejvyšší příčiny světa, ve srovnání jejích účelných produktů ve světě s výtvory umění člověka, myslet podle analogie s rozvažováním, ale nemohu *usuzovat* podle analogie na tyto vlastnosti v něm; protože zde právě chybí princip možnosti takového způsobu usuzování, totiž paritas rationis, počítat nejvyšší bytost k jednomu a témuž rodu jako člověka. Kauzalita bytostí světa, jež je vždy smyslově podmíněna (taková je kauzalita skrze rozvažování), nemůže být přenesena na bytost, která s nimi nemá společný žádný jiný pojem rodu než pojem věci vůbec.

** Nepostrádáme tím ani to nejmenší v představě vztahů této bytosti k světu, máme-li na mysli jak teoretické, tak i praktické závěry z tohoto pojmu. Chtít vyzkoumat, co je tato bytost sama o sobě, je všetečnost právě tak bezúčelná jako marná.

něco poznáváme jako zcela jisté, nebo nepoznáváme vůbec nic. Ale třebaže jsou dané argumenty, z nichž vycházíme (jako zde z účelů ve světě), empirické, nelze jimi přesto mínit nic, co přesahuje hranice smyslového světa, a nelze takovým odvážným soudům přiznat ani ten nejmenší nárok na pravděpodobnost. Neboť pravděpodobnost je část jistoty, možné v určité řadě důvodů (její důvody jsou zde srovnávány s tím, co je dostatečné, jako části s celkem), ke kterým má být možné doplnit onen nedostatečný důvod. Poněvadž ale jako motivy jistoty jednoho a téhož soudu musí být stejnorodé, protože by jinak dohromady netvořily veličinu (jakou je jistota), nemůže ležet jedna jejich část uvnitř hranic možné zkušenosti a druhá vně veškeré možné zkušenosti. Protože tedy pouhé empirické argumenty nevedou k ničemu nadsmyslovému a nedostatek v jejich řadě nelze také ničím doplnit, není v pokuse dospět jejich prostřednictvím k nadsmyslnu a k jeho poznání ani to nejmenší přiblížení, tudíž také v soudu o nadsmyslnu pomocí argumentů vzatých ze zkušenosti není žádná pravděpodobnost.

4) Co má sloužit jako *hypotéza* k objasnění možnosti daného jevu, z toho musí být naprosto jistá alespoň jeho možnost. Stačí, že se při hypotéze vzdávám poznání skutečnosti (která je ještě potvrzována v mínění vydávajícím se za pravděpodobné), víc nemohu obětovat; možnost toho, co je základem nějakého objasnění, nesmí být alespoň vystavena žádné pochybnosti, protože by jinak nebyl konec prázdným výmyslům. Ale předpokládat možnost nadsmyslové bytosti určené podle jistých pojmů by bylo zcela bezdůvodné, protože pro to není dána žádná z požadovaných podmínek poznání z hlediska toho, co v něm spočívá na názoru, a jako kritérium této možnosti tedy zůstává pouhý zákon sporu (který nemůže dokázat nic než možnost myšlení a nikoli možnost myšleného předmětu samého).

Z toho vyplývá, že pro existenci prabytosti jako božstva a duše jako nesmrtelného ducha nemá lidský rozum naprosto žádný teoretický důkaz, aby dal alespoň ten nejnižší stupeň přesvědčení; a to ze zcela pochopitelného důvodu, že pro určení idejí nadsmyslna zde pro nás není vůbec žádná látka, protože bychom tuto látku museli brát z věcí ve smyslovém světě, ta však naprosto není přiměřená onomu objektu; tedy bez jakéhokoli určení těchto idejí nezůstává nic než pojem něčeho nadsmyslového, jež obsahuje poslední důvod smyslového světa, a takový pojem ještě netvoří poznání (jako rozšíření pojmu) vnitřních vlastností tohoto něčeho nadsmyslového.

§ 91
O CHARAKTERU PŘESVĚDČENÍ SKRZE PRAKTICKOU VÍRU

Hledíme-li pouze na to, jakým způsobem může být něco *pro nás* (podle subjektivního uzpůsobení našich představovacích sil) objektem poznání (res cognoscibilis), pak jsou pojmy srovnávány nikoli s objekty, nýbrž pouze s našimi poznávacími schopnostmi a s užitím, jaké tyto schopnosti mohou najít pro danou představu; a otázka, zda je něco poznatelnou bytostí či nikoli, není otázkou, jež se týká možnosti věcí samých, nýbrž našeho poznání těchto věcí.

Poznatelné věci jsou nyní trojího druhu: *věci mínění* (opinabile), *fakta* (scibile) a *věci víry* (mere credibile).

1) Předměty pouhých rozumových idejí, které pro teoretické poznání nemohou být vůbec znázorněny v nějaké možné zkušenosti, potud také zásadně nejsou *poznatelnými* věcmi, nelze tedy o nich ani mínit; poněvadž také mínit a priori je již o sobě nesmyslné a je přímá cesta k samým fikcím. Buď je tedy naše věta a priori jistá, nebo neobsahuje vůbec nic, o čem bychom mohli být přesvědčeni. *Věci mínění* jsou tedy vždy objekty alespoň o sobě možného zkušenostního poznání (předměty smyslového světa), které však je, podle pouhého stupně této schopnosti, kterou vlastníme, *pro nás* nemožné. Tak je éter novějších fyziků, elastická, všemi ostatními hmotami pronikající (s nimi co nejtěsněji smíšená) tekutina, pouhou věcí mínění; je však přece jen ještě takového druhu, že kdyby byly vnější smysly napjaty na nejvyšší míru, mohli bychom jej vnímat; ale nikdy nemůže být znázorněn v nějakém pozorování nebo experimentu. Předpokládat, že na jiných planetách žijí rozumní obyvatelé, je věc mínění; neboť kdybychom se jim mohli přiblížit, což je o sobě možné, zjistili bychom zkušeností, zda jsou nebo nejsou; ale nikdy se k nim takto nepřiblížíme, a proto zůstáváme při mínění. Avšak mínit, že v materiálním universu existují čistí, bez těla myslící duchové (jestliže, jak je spravné, odmítneme jisté skutečné jevy, vydávající se za duchy), znamená básnit a není vůbec věcí mínění, nýbrž pouhou ideou, která zůstává, jestliže se myslící bytosti odebere vše materiální a ponechá se jí pouze myšlení. Zda však v takovém případě zůstane myšlení (jež známe jen u člověka, tj. ve spojení s tělem), nemůžeme tvrdit. Taková věc je *rozumující bytost* (ens rationis ratiocinantis), a nikoli *rozumová bytost* (ens rationis ratiocinatae); a u této bytosti je přece jen možné dostatečně dokázat objektivní realitu jejího pojmu, alespoň pro praktické užití rozumu, protože takové užití, které má své zvláštní a apodikticky jisté principy a priori, tento pojem dokonce vyžaduje (postuluje).

2) Předměty pro pojmy, jejichž objektivní realitu (ať už prostřednictvím čistého rozumu nebo zkušenosti a v prvém případě z jejich teoretických nebo praktických dat, ve všech případech ale prostřednictvím názoru, jenž s nimi

koresponduje) je možné dokázat, jsou *fakta* (res facti).* Takové jsou matematické vlastnosti veličin (v geometrii), protože mohou být a priori *znázorněny* pro teoretické užití rozumu. Dále jsou věci nebo jejich vlastnosti, které mohou být dokázány zkušeností (vlastní nebo cizí zkušeností prostřednictvím svědectví), rovněž fakta. — Co je ale velmi pozoruhodné, je to, že se mezi skutečnostmi nachází dokonce jedna idea rozumu (která o sobě nijak nemůže být znázorněna v názoru, není tedy schopna také žádného teoretického důkazu své možnosti), a to idea *svobody*, jejíž realitu jakožto realitu zvláštního druhu kauzality (jejíž pojem by byl z teoretického hlediska nadměrný) lze dokázat praktickými zákony čistého rozumu a ve shodě s nimi ve skutečných projevech, tedy ve zkušenosti. — Je to jediná ze všech idejí čistého rozumu, jejíž předmět je skutečností a jež musí být počítána ke scibilia.

3) Předměty, které ve vztahu k nutnému užití čistého praktického rozumu musí být myšleny a priori (ať už jako důsledky nebo jako důvody), které jsou ale pro jeho teoretické užití přílišné, jsou pouhými *věcmi víry*. Takové je *nejvyšší dobro* ve světě, jež má být způsobeno skrze svobodu; pojem takového nejvyššího dobra nemůže být co do své objektivní reality dokázán v žádné pro nás možné zkušenosti v dostatečné míře pro teoretické užití rozumu, avšak jeho užití pro nejlépe možné uskutečnění onoho účelu je přesto přikázáno praktickým čistým rozumem a musí být tedy uznáno jako možné.

Tento předepsaný účinek *společně s jedinými pro nás myslitelnými podmínkami jeho možnosti*, totiž s existencí boha a nesmrtelností duše, jsou *věci víry* (res fidei), a to jediné ze všech předmětů, které tak mohou být nazývány.** Neboť i když musíme věřit tomu, co se můžeme naučit jen ze zkušenosti druhých skrze jejich *svědectví*, není to proto ještě samo o sobě věcí víry; neboť pro *jednoho* z oněch svědků to byla přece vlastní zkušenost a skutečnost, nebo je jako takové předpokládáno. Kromě toho musí být možné dospět touto cestou (historické víry) k vědění; a objekty dějin a geografie, jako vůbec všechno, co je podle povahy našich poznávacích schopností alespoň možné vědět, nepatří k věcem víry, nýbrž ke skutečnostem. Jen předměty čistého rozumu mohou být rozhodně věcmi víry, ale ne jako předměty pouhého čistého spekulativního rozumu, neboť tady nemohou být ani s jistotou počítány k věcem, tj. k objektům onoho pro nás možného poznání. Jsou to ideje, tj. pojmy, jimž nelze teoreticky zajistit objektivní realitu. Naproti tomu nejvyšší konečný

* Rozšiřuji zde, a, jak si myslím, právem, pojem faktu za obvyklý význam tohoto slova. Neboť není nutné, ba ani užitečné, omezit tento výraz pouze na skutečnou zkušenost, jestliže je řeč o vztahu věcí k našim poznávacím schopnostem, protože již stačí pouze možná zkušenost, aby se o nich mluvilo jen jako o předmětech určitého způsobu poznání.

** Věci víry ale proto nejsou *články víry;* rozumíme-li články takové věci víry, k jejichž *vyznávání* (vnitřnímu nebo vnějšímu) nás lze zavázat; takové tedy přirozená teologie neobsahuje. Poněvadž se jakožto věci víry (stejně jako skutečnosti) nemohou zakládat na teoretických důkazech, je to svobodná přesvědčenost a také jen jako taková slučitelná s moralitou subjektu.

účel, jenž má námi být uskutečněn; to, jedině prostřednictvím čeho se můžeme stát důstojnými proto, abychom byli sami účelem stvoření, je idea, která má pro nás v praktickém ohledu objektivní realitu, a věc; ale proto, že v teoretickém ohledu tomuto pojmu nejsme s to obstarat tuto realitu, je pouhou věcí víry čistého rozumu, ale společně s tímto pojmem jsou věcí víry také bůh a nesmrtelnost jakožto podmínky, jedině za kterých si podle uzpůsobení našeho (lidského) rozumu můžeme myslet možnost onoho efektu zákonitého užití naší svobody. Avšak přesvědčenost ve věcech víry je přesvědčenost v čistém praktickém ohledu, tj. morální víra, která nedokazuje nic pro teoretické poznání, ale pouze pro praktické, k plnění svých povinností zaměřené čisté poznání rozumem a vůbec nerozšiřuje spekulaci nebo praktická pravidla chytrosti podle principu sebelásky. Je-li nejvyšší princip všech mravních zákonů postulátem, je tím také postulována zároveň možnost jejich nejvyššího objektu, tedy také podmínka, za níž můžeme myslet tuto možnost. Tím se její poznání nestává ani věděním, ani míněním o existenci a uzpůsobení těchto podmínek jako teoretickým způsobem poznání, nýbrž pouze domněnkou o praktickém a k tomu předepsaném ohledu pro morální užití našeho rozumu.

I kdybychom na účelech přírody, které nám fyzická teleologie předkládá v tak hojné míře, mohli zdánlivě založit *určitý* pojem rozumné příčiny světa, přesto by existence této bytosti nebyla věcí víry. Poněvadž se to nepředpokládá pro splnění mé povinnosti, ale jen pro vysvětlení přírody, bylo by to pouze mínění a hypotéza, nejpřiměřenější našemu rozumu. Nyní nevede ona teleologie nikterak k určitému pojmu boha, který naproti tomu nalézáme jen v pojmu morálního tvůrce světa, protože jedině ten ukazuje konečný účel, k němuž se můžeme počítat jen potud, pokud se chováme v souladu s tím, co nám ukládá morální zákon jako konečný účel, tedy k čemu nás zavazuje. Proto pojem boha dostává právo platit v našem přesvědčení za věc víry jen skrze vztah k objektu naší povinnosti, jako podmínka možnosti dosáhnout konečného účelu povinnosti; naproti tomu přece tentýž pojem nemůže uplatnit svůj objekt jako skutečnost, protože, i když je snad nutnost povinnosti pro praktický rozum zcela jasná, dosažení jejího konečného účelu, pokud není zcela v naší moci, je uznáváno jen pro praktické užití rozumu, tedy není tolik prakticky nutné jako povinnost sama.*

* Konečný účel, jehož podporování ukládá morální zákon, není důvodem povinnosti; neboť ten leží v morálním zákonu, jenž jako formální praktický princip kategoricky řídí, bez ohledu na objekty žádací schopnosti (matérie chtění), tedy na jakýkoli účel. Tato formální povaha mých jednání (jejich podřízení principu všeobecnosti), v čem jedině spočívá jejich vnitřní morální hodnota, je naprosto v naší moci; a mohu velmi dobře abstrahovat od možnosti nebo neproveditelnosti účelů, které mi přísluší podporovat v souladu s oním zákonem (protože v nich spočívá jen vnější hodnota mých jednání), jako od něčeho, co nikdy není plně v mé moci, aby se hledělo jen na to, co se týká mne. Avšak úmysl podporovat konečný účel všech rozumných bytostí (štěstí, pokud může být ve shodě s povinností) je přece ukládán právě zákonem povinnosti. Ale spekulativní rozum její uskutečnitelnost vůbec nechápe (ani ze strany naší vlastní fyzické schopnosti, ani ze strany spolupůsobení přírody). Spíše musí z takových příčin, pokud můžeme rozumně soudit, pokládat takový úspěch našeho dobrého chování za zásluhu pouhé přirozenosti (v nás a vně nás), aniž by předpokládal boha a nesmrtelnost, za nepodložené a nicotné, třebaže dobře míněné očekávání, a kdyby

Víra (jako habitus, ne jako actus) je morální způsob myšlení rozumu v přesvědčení o tom, co je pro teoretické poznání nepřístupné. Je tedy vytrvalou zásadou mysli, to, co je nutné předpokládat jako podmínku pro možnost nejvyššího morálního konečného účelu, uznávat jako pravdivé kvůli závaznosti vůči tomuto účelu,* ačkoli jeho možnost, ale také nemožnost námi nemůže být nahlédnuta. Víra (v obvyklém smyslu) je důvěra v dosažení úmyslu, jehož podporování je povinnost, ale možnost jeho provedení nemůžeme *nahlédnout* (tudíž ani možnost jediných pro nás myslitelných podmínek). Víra, která se vztahuje k zvláštním předmětům, jež nejsou předměty možného vědění či mínění (v posledním případě by se, především vzhledem k historii, musela jmenovat lehkověrností a ne vírou), je zcela morální. Je svobodnou přesvědčeností, nikoli o tom, pro co lze nalézt dogmatické důkazy pro teoreticky určující soudnost, ani o tom, k čemu se považujeme být zavázáni, nýbrž o tom, co připouštíme kvůli úmyslu podle zákonů svobody, ale přece ne jako mínění bez dostatečného důvodu, nýbrž jako něco založeného v rozumu (třebaže jen vzhledem k jeho praktickému užití) *dostatečně pro jeho úmysl*; neboť bez víry nemá morální způsob myšlení při provinění proti požadavku teoretického rozumu jako důkaz (možnosti objektu morality) žádné pevné trvání, nýbrž kolísá mezi praktickými příkazy a teoretickými pochybami. Být *nedůvěřivý* znamená sledovat maximu: vůbec nevěřit svědectvím; *nevěřící* je ale ten, kdo odpírá jakoukoli platnost oněm ideám rozumu, protože se jim nedostává *teoretického* zdůvodnění jejich reality. Soudí tedy dogmaticky. Dogmatická *nevíra* však je neslučitelná s mravní maximou vládnoucí ve způsobu myšlení (neboť rozum nemůže přikázat sledování účelu, který není uznán za nic jiného než nesmysl); s touto maximou je však slučitelná *pochybující víra*, pro kterou je nedostatek přesvědčení skrze důvody spekulativního rozumu jen překážkou, jejíž vliv na naše chování může být odstraněn kritickým pochopením hranic tohoto rozumu, a toto pochopení jí může jako náhradu dát převažující praktické přesvědčení.

---

o tomto soudu mohl mít naprostou jistotu, musel by považovat morální zákon sám za pouhý klam našeho rozumu v praktickém ohledu. Poněvadž se ale spekulativní rozum zcela přesvědčuje, že to nemůže nikdy nastat a že naproti tomu ony ideje, jejichž předmět leží za hranicemi přírody, mohou být myšleny bez rozporu, bude muset pro svůj vlastní praktický zákon a jím uložený úkol, tedy v morálním ohledu, uznat ony ideje jako reálné, aby se nedostal do rozporu se sebou samým.

* Víra je důvěra v přislíbení morálního zákona; ale ne v takové, jež je v něm obsaženo, nýbrž které v něj kladu, a to z morálně postačujícího důvodu. Neboť konečný účel nelze přikázat žádným zákonem rozumu, aniž by zároveň rozum neslíbil, třebaže nejistě, jeho dosažitelnost a aniž by tím neopravňoval také k přesvědčenosti o jediných podmínkách, jedině za nichž si náš rozum může myslet tuto dosažitelnost. Výraz fides to také již vyjadřuje, a může se zdát jen divné, jak se tento dýraz a tato zvláštní idea dostávají do morální filosofie, protože byly nejdříve zavedeny s křesťanstvím a jejich přijetí se snad zdá být jen lichotným napodobením jeho jazyka. Ale není to jediný případ, kdy toto podivuhodné náboženství v největší prostotě svého projevu obohatilo filosofii daleko určitějšími a čistšími pojmy mravnosti, než do té doby filosofie mohla poskytnout, které ale, jestliže jsou jednou zde, jsou rozumem *svobodně* schvalovány a uznávány jako takové, na které snad mohl a měl přijít a je zavést sám od sebe.

Jestliže namísto jistých nezdařených pokusů ve filosofii chceme zavést jiný princip a chceme-li mu zajistit vliv, dosahujeme velkého uspokojení, pochopíme-li, jak a proč se ony pokusy nemohly zdařit.

Bůh, svoboda a *nesmrtelnost duše* jsou ty úkoly, k jejichž vyřešení směřují všechny snahy metafyziky jako ke svému poslednímu a jedinému účelu. Byly domněnky, že nauka o svobodě je nutná pro praktickou filosofii jen jako negativní podmínka, že naproti tomu nauka o bohu a vlastnostech duše, které náleží k teoretické filosofii, musí být dokazována sama o sobě a odděleně, aby pak byly obě spojeny s tím, co přikazuje morální zákon (jenž je možný jen pod podmínkou svobody), a aby tak bylo vytvořeno náboženství. Brzy je ale jasné, že se tyto pokusy nemohly zdařit. Neboť z pouhých ontologických pojmů věcí vůbec nebo existence nutné bytosti nelze nikterak sestavit žádný pojem prabytosti určený pomocí predikátů, jež by mohly být dány ve zkušenosti, a tedy mohly sloužit k poznání; avšak ten pojem, který byl založen na zkušenosti fyzické účelnosti přírody, nemohl zase dát postačující důkaz pro morálku, tedy pro poznání boha. Stejně tak málo mohla znalost duše prostřednictvím zkušenosti (kterou realizujeme jen v tomto životě) opatřit pojem její duchovní, nesmrtelné přirozenosti, tedy pojem dostatečný pro morálku. *Teologie* a *pneumatologie*, jakožto úkoly pro vědy spekulativního rozumu, vzhledem k tomu, že jejich pojem je pro všechny naše poznávací schopnosti přílišný, nemohou být realizovány pomocí žádných empirických dat a predikátů. — Určení obou pojmů, boha jakož i duše (vzhledem k její nesmrtelnosti), je možné jen prostřednictvím predikátů, které, ačkoli samy jsou možné jen z nadsmyslového základu, přesto musí dokázat svou realitu ve zkušenosti; neboť jedině tak mohou umožnit poznání zcela nadsmyslových bytostí. — Takový je jediný v lidském rozumu se nacházející pojem svobody člověka pod morálními zákony včetně konečného účelu, který rozum předepisuje skrze tyto zákony; tyto zákony jsou vhodné k tomu, aby se připisovaly tvůrci přírody, konečný účel k tomu, aby připsal člověku ty vlastnosti, které obsahují nutnou podmínku pro možnost obou; takže právě z této ideje lze usuzovat na existenci a uzpůsobení oněch jinak nám zcela skrytých bytostí.

Nezdar úmyslu dokázat boha a nesmrtelnost čistě teoretickou cestou má důvod v tom, že touto cestou (pojmů přírody) není možné vůbec žádné poznání něčeho nadsmyslového. Že se to naproti tomu daří morální cestou (pojmu svobody), má důvod v tom, že zde to nadsmyslové, jež je přitom základem (svoboda), pomocí určitého zákona kauzality, který z něj vzniká, opatřuje nejen látku pro poznání druhého nadsmyslna (morálního konečného účelu a podmínek jeho uskutečnitelnosti); nýbrž také dokazuje svou realitu jako skutečnost v jednáních, ale právě proto také nemůže dát jiný než pouze v praktickém ohledu (jenž je také jediný, který potřebuje náboženství) platný důkaz.

Přitom zůstává vždy velmi pozoruhodné, že ze tří čistých idejí rozumu,

boha, *svobody* a *nesmrtelnosti*, je idea svobody jediným pojmem nadsmyslna, který svou objektivní realitu (prostřednictvím kauzality, jež je v něm myšlena) dokazuje na přírodě skrze svůj účinek možný v této přírodě a právě tím umožňuje spojení obou ostatních idejí s přírodou, ale spojení všech tří navzájem v náboženství; a že tedy máme v sobě princip, který je schopen ideu nadsmyslna v nás, tím ale také ideu nadsmyslna vně nás určit jako poznatelnou, na čemž pouhá spekulativní filosofie (která také mohla o svobodě dát pouze negativní pojem) musela ztroskotat; tedy pojem svobody (jako základní pojem všech bezpodmínečně praktických zákonů) může rozšířit rozum za ty hranice, uvnitř kterých by beznadějně musel zůstat uzavřen každý (teoretický) pojem přírody.

OBECNÁ POZNÁMKA K TELEOLOGII

Položíme-li otázku: jaké místo mezi argumenty zaujímá ve filosofii morální argument, který dokazuje existenci boha jen jako věc víry pro praktický čistý rozum, lze snadno popsat celou oblast filosofie; přitom se pak ukazuje, že zde není volby, a že se teoretická schopnost rozumu musí před nestrannou kritikou zříci všech svých nároků sama od sebe.

Všechna přesvědčenost se musí především zakládat na skutečnosti, nemá-li být zcela neodůvodněná, a v dokazování může tedy být jen jediný rozdíl, totiž zda na této skutečnosti může být založena přesvědčenost o odtud vyvozeném závěru *vědění* pro teoretické poznání, nebo pouze jako *víra* pro praktické poznání. Všechny skutečnosti patří buď k *pojmu přírody*, který dokazuje svou realitu na předmětech smyslů, jež jsou dány (nebo mohou být dány) před všemi pojmy přírody; nebo k *pojmu svobody*, který svou realitu dostatečně dokazuje prostřednictvím kauzality rozumu vzhledem k jistým účinkům ve smyslovém světě možným skrze ni, nezvratně postulovaným v morálním zákoně. Pojem přírody (patřící pouze k teoretickému poznání) je nyní buď metafyzický a zcela a priori; nebo fyzický, tj. a posteriori a myslitelný nutně jen prostřednictvím určité zkušenosti. Metafyzický pojem přírody (který nepředpokládá žádnou určitou zkušenost) je tedy ontologický.

Ontologický důkaz existence boha z pojmu prabytosti je nyní buď takový, který z ontologických predikátů, prostřednictvím kterých jedině může být úplně určena, usuzuje na absolutně nutné jsoucno, nebo z absolutní nutnosti existence nějaké věci, ať už je jakákoli, na predikáty prabytosti; neboť k pojmu prabytosti, aby nebyla odvozena, patří bezpodmínečná nutnost její existence jakož i (abychom si tuto nutnost představovali) naprosté určení skrze pojem prabytosti. Věřilo se, že oba požadavky byly nyní nalezeny v pojmu ontologické ideje *nejreálnější bytosti*, a tak vznikly dva metafyzické důkazy.

Důkaz, jehož základem je pouze metafyzický pojem přírody (důkaz, zvaný

vlastně ontologickým), usuzoval z pojmu nejreálnější bytosti na její bezpodmínečně nutnou existenci; neboť (tvrdí se) kdyby neexistovala, chyběla by jí určitá realita, totiž existence. — Druhý důkaz (který se také nazývá metafyzický — *kosmologický* důkaz) usuzovat z nutnosti existence nějaké věci (což musíme naprosto připustit, protože mi je v sebevědomí dána existence) na její úplné určení jako ze všech nejreálnější bytosti; protože všechno, co existuje, prý musí být úplně určeno, ale to, co je naprosto nutné, totiž to, co musíme poznávat jako takové zároveň a priori, musí být prý úplně určeno *prostřednictvím svého pojmu*, a s tím se lze setkat jen v pojmu nejreálnější bytosti. Není zde třeba odkrývat sofistiku v obou závěrech; to již bylo učiněno jinde; nýbrž je nutné jen poznamenat, že takové důkazy, i kdyby je bylo možno všelijakou dialektickou subtilností obhajovat, se nikdy nemohou dostat za hranice scholastiky, proniknout k široké veřejnosti a nemohly by mít žádný vliv na prosté zdravé rozvažování.

Důkaz, jehož základem je pojem přírody, který může být jen empirický, ale přesto má vést za hranice přírody jakožto souhrnu všech předmětů smyslů, nemůže být jiný než důkaz *účelů* přírody, jejichž pojem sice nemůže být dán a priori, nýbrž jen prostřednictvím zkušenosti, ale přesto slibuje takový pojem prazákladu přírody, který se jako jediný ze všech, které můžeme myslet, hodí pro nadsmyslno, totiž pojem nejvyššího rozvažování jako příčiny světa, a to také opravdu dokonale uskutečňuje podle principů reflektující soudnosti, tj. podle uzpůsobení naší (lidské) poznávací schopnosti. — Zda je však nyní s to z týchž dat poskytnout tento pojem *nejvyšší*, tj. nezávislé rozvažující bytosti také jako boha, tj. tvůrce světa pod morálními zákony, tedy dostatečně určený pro ideu konečného účelu existence světa, to je otázka, na níž vše záleží; ať už požadujeme teoreticky dostatečný pojem prabytosti pro veškeré poznání přírody nebo praktický pojem prabytosti pro náboženství.

Tento argument, vzatý z fyzické teleologie, je hodný úcty. Má stejný účinek na přesvědčení jak prostého rozvažování, tak nejsubtilnějšího myslitele; a *Reimarus* ve svém ještě nepřekonaném díle, v němž tento argument rozvádí podrobně s jemu vlastní důkladností a jasností, si tím získal nesmrtelnou zásluhu. — Avšak čím získává tento důkaz tak mocný vliv na mysl, především při posuzování chladným rozumem (neboť pohnutí a povznesení mysli díky zázrakům přírody bychom mohli počítat k přemlouvání), na klidný a úplný souhlas? Nejsou to fyzické účely, které všechny ukazují na neproniknutelné rozvažování v příčině světa; neboť ty k tomu nepostačují, protože neuspokojují potřebu tázajícího se rozumu. Neboť k čemu jsou zde (ptá se rozum) všechny ony umělé věci přírody, k čemu sám člověk, u něhož musíme zůstat stát jako u posledního pro nás myslitelného účelu přírody; k čemu je zde tato celá příroda a co je konečným účelem tak velkého a rozmanitého umění? Být stvořen pro užívání nebo pro nahlížení, pozorování a obdivování (což, zůstane-li člověk u nich, není také nic víc než požitek zvláštního druhu) a pokládat to za

poslední konečný účel, pro který je svět a sám člověk zde, to nemůže rozum uspokojit, neboť rozum předpokládá osobní hodnotu, kterou si jen člověk může dát jako podmínku, jedině pod kterou může být on a jeho existence konečným účelem. Chybí-li tato osobní hodnota (jedině ona je schopna určitého pojmu), pak účely přírody neuspokojují jeho dotazy, především proto, že nemohou dát žádný *určitý pojem* nejvyšší bytosti jakožto naprosto postačující (a právě proto jediné, která má být tedy vlastně nazývána *nejvyšší*) bytosti a zákonů, podle nichž je její rozvažování příčinou světa.

To, že fyzicko-teleologický důkaz přesvědčuje tak, jako kdyby byl zároveň teologický, nevyplývá z toho, že tento důkaz používá ne tolik idejí o účelech přírody, jako empirických argumentů nejvyššího rozvažování; nýbrž k závěru se nepozorovaně připojuje každému člověku vlastní a jím tak nejniterněji hýbající morální argument, podle něhož bytosti, která se zjevuje v účelech přírody tak nepochopitelně uměle, připisujeme také konečný účel, tedy moudrost (ačkoli nás k tomu vněm účelů přírody neopravňuje), a tedy libovolně doplňujeme onen argument vzhledem k nedostatkům, které ještě má. Vskutku jen morální důkaz vytváří přesvědčení, a i to jen v morálním ohledu, s čímž hluboce každý cítí svůj souhlas. Fyzicko-teleologický důkaz ale má jen tu zásluhu, že ve zkoumání světa vede mysl cestou účelů, a tím k *rozumnému* tvůrci světa; poněvadž tehdy se morální vztah k účelům a idea právě takového zákonodárce a tvůrce světa jakožto teologický pojem, třebaže je pouhým přídavkem, přesto zdají vyvíjet samy od sebe z onoho důkazu.

V obyčejném *výkladu* se s tím také nadále můžeme spokojit. Neboť prostému a zdravému rozvažování je obvykle zatěžko odlišovat od sebe jako nestejnorodé ty různé principy, které směšuje a z nichž z jednoho jedině a správně činí vývody, když takové rozlišení vyžaduje mnoho přemýšlení. Morální důkaz existence boha ale také vlastně *nedoplňuje* snad pouze fyzicko-teleologický důkaz v jeden úplný důkaz, nýbrž je zvláštním důkazem, který odstraňuje z fyzicko-teleologického důkazu nedostatek přesvědčení, protože fyzicko-teleologický důkaz ve skutečnosti nemůže dělat nic jiného než v posuzování základu přírody a jejího sice náhodného, ale obdivuhodného řádu, který poznáváme jen prostřednictvím zkušenosti, vést a upozorňovat rozum na kauzalitu takové příčiny, která obsahuje důvod tohoto řádu v souladu s účely (a kterou si musíme podle povahy našich poznávacích schopností myslet jako rozvažující příčinu), a činit tak rozum schopnějším pro přijímání morálního důkazu. Neboť to, co je potřeba pro poslední pojem, je od všeho, co mohou obsahovat a učit pojmy přírody, tak bytostně odlišné, že je zapotřebí zvláštní, na předešlých zcela nezávislý důkaz a důkaz k tomu, aby byl dán pojem prabytosti, dostatečný pro teologii, a aby bylo možné usuzovat na její existenci. — Morální důkaz (který ovšem dokazuje existenci boha jen v praktickém, přesto však nezvratném ohledu rozumu) by proto zůstával platný i tehdy, kdybychom ve světě nenacházeli vůbec žádnou nebo jen dvojsmyslnou látku

pro fyzickou teleologii. Lze se domnívat, že rozumné bytosti se vidí obklopeny takovou přírodou, která neukazuje žádnou znatelnou stopu organizace, nýbrž jen účinky pouhého mechanismu surové matérie, kvůli níž a při proměnlivosti několika pouze náhodně účelných forem a vztahů se nezdá, že by byl důvod pro to, aby se usuzovalo na rozumnou příčinu; a v takovém případě by pak také nebyl žádný důvod k fyzické teleologii; a přesto by rozum, jenž zde nedostává návod skrze pojmy přírody, nalezl v pojmu svobody a na něm se zakládajících mravních ideách prakticky postačující důvod k tomu, aby postuloval v souladu s nimi pojem prabytosti, tj. jakožto božství, a přírodu (i naše vlastní jsoucno) jako konečný účel přiměřený svobodě a jejím zákonům, a to s ohledem na neslevující přikázání praktického rozumu. — To, že ale nyní ve skutečném světě je pro jeho rozumné bytosti bohatá látka k fyzické teleologii (což by právě nebylo nutné), slouží morálnímu argumentu jako žádoucí potvrzení, pokud je příroda schopna vytvořit něco analogického s ideami rozumu (morálními). Neboť pojem nejvyšší příčiny, která má rozvažování (což však zdaleka nestačí pro teologii), tím dostává realitu dostatečnou pro reflektující soudnost, ale tento pojem není zapotřebí k tomu, aby na něm byl založen morální důkaz; také neslouží k tomu, aby doplnil první důkaz, který sám o sobě vůbec neukazuje na moralitu, prostřednictvím rozvíjeného závěru podle jediného principu. Dva tak nestejnorodé principy, jako jsou příroda a svoboda, mohou dát jen dva rozdílné způsoby důkazu, protože pokus vést důkaz prvým způsobem se ukáže pro to, co má být dokázáno, jako nedostatečný.

Kdyby fyzicko-teleologický důkaz postačil hledanému důkazu, bylo by to pro spekulativní rozum velmi uspokojivé; neboť by dával naději k vytvoření teosofie (tak bychom totiž museli nazvat to teoretické poznání božské přirozenosti a existence boha, které by bylo dostatečné pro objasnění uzpůsobení světa a zároveň pro určení mravních zákonů). Stejně tak kdyby stačila psychologie, abychom s její pomocí dospěli k poznání nesmrtelnosti duše, umožnila by pneumatologii, která by spekulativnímu rozumu byla právě tak vítaná. Obě ale, jakkoli jsou milé domýšlivosti touhy po vědění, nesplňují přání rozumu vzhledem k teorii, která musí být založena na znalosti přirozenosti věcí. Zda však obě nesplňují lépe svůj objektivní konečný úmysl, prvá jako teologie, druhá jako antropologie, jestliže jsou založeny na mravním principu, tj. na principu svobody, tedy ve shodě s praktickým užitím rozumu, je jiná otázka, kterou není nutné zde dále sledovat.

Fyzicko-teleologický důkaz však není proto postačující k teologii, protože nedává žádný pro tento úmysl dostatečně určený pojem prabytosti a ani jej nemůže dát, nýbrž tento pojem musíme brát úplně odjinud nebo jeho nedostatek nahrazovat libovolným dodatkem. Z veliké účelnosti forem přírody a jejich vztahů usuzujete na rozumnou příčinu světa; ale na jaký stupeň tohoto rozvažování? Bezpochyby se nemůžete odvažovat usuzovat na nejvyšší možné

rozvažování; neboť k tomu by bylo zapotřebí, abyste pochopili, že není myslitelné větší rozvažování než to, o němž ve světě vnímáte důkazy; což by znamenalo, že si sami připisujete vševědoucnost. Stejně tak usuzujete z velikosti světa na velice velkou moc tvůrce; ale skromně připustíte, že to má jen komparativně význam pro vaši chápavost, a poněvadž nepoznáváte všechno, co je možné poznat, abyste to srovnali s velikostí světa, pokud ji znáte, nemůžete podle tak malého měřítka usuzovat na všemocnost tvůrce atd. Takto nedospějete k žádnému určitému pojmu prabytosti, který by byl pro teologii dobrý; neboť ten může být nalezen jen v pojmu celku dokonalostí souladících s rozvažováním, a v tom vám pouze *empirická* data nijak nemohou pomoci; bez takového určitého pojmu ale nemůžete usuzovat ani na *jedinou* rozumnou prabytost, nýbrž (ať už je to k jakémukoli účelu) můžete takovou bytost jen předpokládat. — Nyní je sice docela dobře možné připustit, že (poněvadž rozum proti tomu nemá nic opodstatněného) svévolně dodáte: kde nalézáme tolik dokonalosti, je snad možné předpokládat všechnu dokonalost spojenou v jediné příčině světa; protože rozum prakticky a teoreticky lépe pochodí s takto určeným principem. Avšak nemůžete vydávat tento pojem prabytosti za vámi dokázaný, protože jste jej přijali jen za účelem lepšího užití rozumu. Všechno naříkání tedy a bezmocný hněv nad marnou opovážlivostí těch, kdo pochybují o platnosti vašeho řetězu úsudků, je plané velikášství, které by chtělo, aby se pochybnost, jež je proti vašemu argumentu volně vyslovována, pokládala za pochybování o posvátné pravdě, jen aby se za tímto pláštíkem skryla mělkost onoho argumentu.

Naproti tomu morální teleologie, která je zdůvodněna neméně pevně než fyzická a která si spíše zaslouží přednost proto, že a priori spočívá na principech neodlučitelných od našeho rozumu, vede k tomu, co je požadováno k možnosti teologie, totiž k určitému pojmu nejvyšší příčiny jakožto příčiny světa podle morálních zákonů, tedy takové, která postačuje našemu morálnímu konečnému účelu. K tomu není zapotřebí vůbec vševědoucnosti, všemoci, všudypřítomnosti atd. jako pro to potřebných přirozených vlastností, které musí být myšleny jako spojené s morálním konečným účelem, jenž je nekonečný, tedy myšlený jako adekvátní s ním; a tak může jedině morální důkaz poskytnout pojem jediného tvůrce světa, který je vhodný pro teologii.

Takovým způsobem teologie také vede bezprostředně k *náboženství*, tj. *k poznání našich povinností jako božích přikázání*; protože teprve poznání naší povinnosti a konečného účelu, jenž je nám v ní uložen rozumem, mohlo vytvořit určitý pojem boha, který je tedy už ve svém počátku neoddělitelný od závaznosti vůči této bytosti; naopak jestliže by pojem prabytosti mohl být také jako určitý nalezen pouhou teoretickou cestou (totiž pojem prabytosti jako pouhé příčiny přírody), bylo by potom ještě velmi obtížné a možná dokonce nemožné bez svévolných vložek připsat pomocí důkladných důkazů

této bytosti kauzalitu podle morálních zákonů; bez níž přece onen údajně teologický pojem nemůže tvořit základ náboženství. I kdyby mohlo být náboženství založeno touto teoretickou cestou, bylo by vzhledem k smýšlení (v němž přece spočívá jeho podstata) skutečně odlišné od toho, ve kterém pojem boha a (praktické) přesvědčení o jeho existenci vzniká ze základních idejí mravnosti. Neboť kdybychom museli všemohoucnost, vševědoucnost atd. tvůrce světa považovat za odjinud nám dané pojmy; abychom potom naše pojmy o povinnostech jen aplikovali na náš vztah k němu, musely by tyto pojmy mít velmi silný nádech nucenosti a vynuceného podřízení se; naopak, když vážnost k mravnímu zákonu nám zcela svobodně podle předpisu našeho vlastního rozumu představuje konečný účel našeho určení, pak s nejopravdovější úctou, jež je zcela odlišná od patologického strachu, přijímáme do našich morálních názorů příčinu souladící s tímto konečným účelem a s jeho uskutečňováním a dobrovolně se jí podřídíme.*

Ptáme-li se, proč nám vůbec záleží na tom, abychom měli teologii, je zcela jasné, že není nutná pro rozšíření nebo zdokonalení naší znalosti přírody nebo vůbec nějaké teorie, nýbrž jedině pro náboženství, tj. pro praktické, jmenovitě morální užití rozumu v subjektivním ohledu. Ukáže-li se, že jediný argument, který vede k určitému pojmu předmětu teologie, je sám morální, pak nejenže neudiví, ale také vzhledem k dostatečnosti přesvědčenosti vycházející z tohoto důkazu nebude chybět nic pro její konečný úmysl, jestliže přiznáme, že takový argument dostatečně dokazuje existenci boha jen pro naše morální určení, tj. v praktickém ohledu, a že spekulace v něm nijak nedokazuje svou sílu a nerozšiřuje s jeho pomocí rozsah své oblasti. Podivnost nebo domnělý rozpor zde tvrzené možnosti teologie s tím, co pravila kritika spekulativního rozumu o kategoriích, — že totiž tyto kategorie mohou dávat poznání jen tehdy, jsou-li aplikovány na předměty smyslů, nikoli však na to, co je nadsmyslové — zmizí, jestliže je zde vidíme použity pro poznání boha, ale ne v teoretickém (vzhledem k tomu, co je jeho námi neproniknutelná přirozenost o sobě), nýbrž jedině v praktickém ohledu. — Abychom při této příležitosti učinili konec nesprávnému výkladu onoho velmi nutného učení, které však také, ke zlosti slepého dogmatika, ukazuje rozumu jeho hranice, připojuji zde jeho následující vysvětlení.

Jestliže nějakému tělesu připisuji *hybnou sílu*, tedy jej myslím prostřednictvím kategorie *kauzality*, pak ho tím zároveň *poznávám*, tj. určuji jeho pojem jako objektu vůbec prostřednictvím toho, co mu jako předmětu smyslů samo o sobě přísluší (jako podmínka možnosti oné relace). Neboť je-li hybná

* Obdivování krásy jakož i dojetí z tolika rozmanitých účelů přírody, jež je přemýšlející mysl s to pociťovat ještě před jasnou představou rozumného tvůrce světa, mají v sobě něco, co je podobné *náboženskému* citu. Proto, jak se zdá, působí na morální cit (vděčnosti a uctívání vůči nám neznámé příčině) způsobem jejich posuzování, jenž je analogický s morálním způsobem posuzování, a tedy působí na mysl vzbuzením morálních idejí, jestliže vzbuzují ten obdiv, který je spojen s mnohem větším zájmem, než je zájem, který může vyvolat pouhé teoretické zkoumání.

síla, kterou mu připisuji, odpudivá, pak mu přísluší (třebaže vedle něho ještě nekladu druhé, vůči kterému je vykonává) místo v prostoru, dále rozprostraněnost, tj. prostor v něm samém, kromě toho naplnění prostoru odpudivými silami jeho částí a konečně také zákon tohoto naplnění (že stupeň odpuzování částí se musí zmenšovat v té proporci, v jaké roste rozloha tělesa a zvětšuje se prostor, který touto silou naplňuje svými částmi). — Naproti tomu, jestliže si myslím nadsmyslovou bytost jako *prvního hybatele*, tedy prostřednictvím kategorie kauzality vzhledem k témuž určení světa (pohybu matérie), nemusím jej myslet na nějakém místě v prostoru ani jako rozprostraněného, ba dokonce jej ani nesmím myslet v čase a existujícího zároveň s druhými. Nemám tedy vůbec žádná určení, jež by mi mohla učinit pochopitelnou podmínku možnosti pohybu skrze tuto bytost jakožto základ. Tudíž prostřednictvím predikátu příčiny tuto bytost samu o sobě nepoznávám ani v nejmenším (jako prvního hybatele), nýbrž mám jen představu o něčem, co obsahuje důvod pohybů ve světě; a relace této bytosti k pohybům jako jejich příčiny nechává pojem této příčiny zcela prázdný, poněvadž mi nedává nic, co patří k povaze věci, jež je příčina. Důvod toho je v tom, že s predikáty, které nalézají svůj objekt jen ve smyslovém světě, sice můžeme pokročit k existenci něčeho, co musí obsahovat jejich důvod, ale ne k určení jeho pojmu jako nadsmyslové bytosti, který vylučuje všechny ony predikáty. Prostřednictvím kategorie kauzality, jestliže ji určuji pomocí pojmu *prvního hybatele*, nepoznávám ani v nejmenším, co je bůh; snad se to ale podaří lépe tehdy, jestliže ze světového řádu vezmu podnět nejen k tomu, abych *myslel* jeho kauzalitu jako kauzalitu nejvyššího *rozvažování*, nýbrž abych jej také *poznával* skrze toto určení uvedeného pojmu, protože tak odpadne obtížná podmínka prostoru a rozprostraněnosti. — Ovšem velká účelnost ve světě nás nutí *myslet* pro ni a její kauzalitu nejvyšší příčinu jako danou skrze rozvažování; avšak tím vůbec nejsme oprávněni *připisovat* jí takové rozvažování (jako např. myslet věčnost boha jako jsoucno v každé době, protože si jinak nemůžeme učinit žádný pojem o pouhém jsoucnu jako veličině, tj. jako trvání; nebo myslet božskou všudypřítomnost jako jsoucno na všech místech, abychom si učinili pochopitelnou bezprostřední přítomnost pro věci nacházející se vně sebe, aniž bychom směli tato určení připsat bohu jako něco, co bylo na něm poznáno). Jestliže kauzalitu člověka vzhledem k jistým produktům, jež jsou vysvětlitelné jen skrze úmyslnou účelnost, určuji tím, že ji myslím jako rozvažování člověka, nemusím zde zůstat stát, nýbrž mohu mu připsat tento predikát jako jeho dobře známou vlastnost, a tím jej poznat. Neboť vím, že názory jsou dávány smyslům člověka a jsou rozvažováním přiváděny pod pojem, a tím pod pravidlo; že tento pojem obsahuje jen společný znak (s vyloučením zvláštního) a že je tedy diskurzívní; že pravidla zavedení daných představ pod vědomí vůbec jsou tímto rozvažováním dávána ještě před oněmi názory atd. Připisuji tedy člověku tuto vlastnost jako takovou, prostřed-

nictvím které jej *poznávám*. Jestliže si však nyní chci *myslet* nadsmyslovou bytost (boha) jako inteligenci, je to v jistém ohledu mého užití rozumu nejen dovoleno, ale také nevyhnutelné; avšak v žádném případě není dovoleno jí připisovat rozvažování a namlouvat si, že skrze rozvažování jako skrze její vlastnost ji lze *poznat*; protože pak musím vyloučit všechny ony podmínky, jedině za nichž znám rozvažování, tedy predikát, jenž slouží jen k určení člověka, naprosto nemůže být aplikován na nadsmyslovou bytost a skrze takto určenou kauzalitu tedy nemůže být nijak poznáno, co je bůh. A tak je to se všemi kategoriemi, které nemohou mít žádný význam pro poznání v teoretickém ohledu, nejsou-li aplikovány na předměty možné zkušenosti. — Avšak v analogii s rozvažováním si snad mohu, ba musím v jistém jiném ohledu myslet i nadsmyslovou bytost, aniž bych ji tím chtěl teoreticky poznat; jestliže se totiž toto určení její kauzality týká účinku ve světě, který obsahuje morálně nutný, ale pro smyslové bytosti neuskutečnitelný úmysl; protože pak je poznání boha a jeho existence (teologie) možné prostřednictvím vlastnosti myšlené a určení jeho kauzality pouze podle analogie v něm; a toto poznání má z praktického hlediska a *jen s ohledem na toto hledisko* (jako morální) veškerou požadovanou realitu.

Tedy etikoteologie je plně možná; neboť morálka sice může se svým pravidlem existovat bez teologie, ale s konečným úmyslem, který právě morálku ukládá, bez teologie existovat nemůže, aniž by ponechala rozum vzhledem k ní bez pomoci. Ale teologická etika (čistého rozumu) je nemožná, protože zákony, které nedává původně sám rozum a jejichž sledování je způsobováno jím ne jako čistou praktickou schopností, nemohou být morální. Rovněž teologická fyzika by byla nesmyslem, protože by nevykládala přírodní zákony, ale nařízení nejvyšší vůle; naproti tomu fyzická (vlastně fyzicko-teleologická) teologie může přece jen sloužit alespoň jako propedeutika k vlastní teologii; protože prostřednictvím zkoumání účelů přírody, z nichž poskytuje bohatou látku, dává popud k ideji konečného účelu, který příroda nemůže nastolit; může tedy sice přiblížit potřebu teologie, která by dostatečně určovala pojem boha pro nejvyšší praktické užití rozumu, ale nemůže ji vytvořit a dostatečně ji zdůvodnit svými důkazy.

POZNÁMKY

1 *Titul:* Soudnost byla již tématem důležitých úvah v Kantově Kritice čistého rozumu. Řešení hlavní úlohy K. č. r., dokázat, že poznání a priori je možné jenom aplikací kategorií, základu naší schopnosti soudit, na čistý názor a jeho prostřednictvím na empirii, přináší zde kapitola nazvaná „transcendentální doktrína soudnosti".

V K. č. r. uvažuje Kant pouze o soudnosti, kterou v našem spise nazval určující či determinující. Ta se zde bere jako moment rozvažovací schopnosti. Předmluva nyní vysvětluje v stručnosti, proč je třeba zvláštní kritiky soudnosti. V první předmluvě ke Kritice soudnosti mluví Kant o svém podniku jakožto kritice reflektující soudnosti, což je pojem nový, kterého K. č. r. nepotřebovala, poněvadž se zabývala pouze objektivními nutnostmi. Existují však také subjektivní nutnosti, totiž nezbytné komponenty poznávací schopnosti, které nejsou poznatky, jež určují předmět, ale mají nicméně závaznost pro všechny lidské bytosti. Takové komponenty jsou ve smyslové oblasti posuzování věcí jako krásných, event. vznešených, v oblasti poznané přírody, uvažované tedy pojmově, její posuzování jako účelné. V oblasti smyslů máme tedy nutné subjektivní momenty, které smyslovost zobecňují a tím spiritualizují, v oblasti metod konkrétního poznávání přírody pak máme naopak zase všude tam, kde se splňuje předpoklad, že je jednoduchá, pocit libosti, který je smyslový, ale ne nahodilý. Tak se ukazuje soudnost jako zákonodárná ne sice objektivně, ale subjektivně, zvlášť v oné části zkušenosti, kterou objektivovat nelze, totiž v oblasti citu. Kritika poznávacích schopností by tedy bez kritiky soudnosti nebyla úplná. Teprve ona to jest, která ukazuje, že objektivní a priori, jež konstituuje přírodu, nezbytně nese s sebou též „subjektivní", ale závazné a priori, bez něhož bychom ji nemohli prakticky poznat, jejím živým bytostem porozumět a z ní jako pouhého jevu se těšit.

Reflektující soudnost, ta, která nepostupuje od obecného k zvláštnímu, nýbrž od zvláštního k obecnému, nekonstituuje fenomenální přírodu, jako soudnost transcendentálně determinující. Ukazuje ji jako svobodnou, jako možný odkaz k vyššímu, nefenomenálnímu světu. Tvoří tak střední člen mezi filosofií fenomenální přírody a o sobě jsoucí svobody; jako kritika rozvažování podává odůvodnění zákonitosti přírody, o kterou se opírá naše schopnost poznávací, jako kritika rozumu odhaluje v žádací schopnosti vlastní jeho panství a poslední cíl či účel autonomie svobodné bytosti, tak kritika soud-

nosti nachází v účelnosti princip, kterým se odůvodňuje závazné cítění, zalíbení i odpor. Klíčem vztahu soudnosti k citu a jeho závazné regulaci je však umění. Krása, která v umění má svůj nejvlastnější obor, je předmětem závazného zalíbení a ukazuje markantně, že ani nejsubjektivnější naše stránka neuniká regulaci a priori.

O práci na „kritice vkusu" zmiňuje se Kantova korespondence prvně v dopise Schützovi 25. června 1787. Kant doufal být hotov do velikonoc 1788 (dopis Jacobovi 1787), pozdější zmínky to spíše odsunují, 28. V. 1789 mluví dopis Herzovi o tom, že spis má brzy vyjít. První vydání je však až z r. 1790. Přetiskuje se však obyčejně druhé vydání, Berlín, Lagarde 1793, které se pokládá za vydání poslední ruky.

2 *Rozdíl „Konstitutivní — regulativní"*. Tento rozdíl, který nejprve se zdá srozumitelným ze svých termínů (konstitutivní: co tvoří samu povahu a strukturu věci — regulativní: co souvisí s pravidlem, jak se k něčemu chovat), nabývá svého významu teprve z hlediska Kantovy nauky o fenomenálním charakteru časoprostorového světa. Předměty naší zkušenosti nejsou, jak naivně předpokládá nekritický zdravý rozum, věci samy o sobě, jak jsou nezávisle na subjektu, nýbrž fenomény, jež jsou výsledkem syntetické činnosti subjektu v jeho apriorních funkcích názoru a myšlení ve spolupráci s daty smyslů, jež teprve odkazují k věcem samým o sobě. Konstitutivní principy jsou zde nyní ty, které ukazují, jaké jsou základní, vnitřní podmínky, bez kterých předmět není možný, jinými slovy, které udávají vnitřní vybudování (konstituci) předmětu. Naproti tomu regulativní principy již na základě prohlédnuté konstituce ukazují, že i tam, kde z povahy věci předmět nemůže být dán, je možno jej hledat nebo obor předmětnosti soustavně zpracovávat a rozšiřovat. To nyní ukazuje samo dvojí smysl výrazu „regulativní": tak např. jsou „analogie zkušenosti" mezi syntetickými principy rozvažování označeny za regulativní, protože nedovolují přímo zkonstruovat substanci nebo příčinu a priori, jako axiomy názoru nebo anticipace vněmu dovolují a priori zkonstruovat extenzívní nebo intenzívní velikost předmětu, nýbrž pouze hledat a nacházet je vždy podle apriorního pravidla. Rozumový princip totality nyní není s to vůbec postihnout a zkonstruovat předmětnost, jako to činí i dynamické principy rozvažovací, nýbrž pouze udávat směr, kterým se daná předmětnost zkušenostně prodlužuje a rozšiřuje k dalším a dalším podmíněným, protože opět zkušenostním oblastem; dovoluje tedy podmíněnost podmíněného pochopit hloub, ale ne vystoupit až k nepodmíněnému.

Je nyní patrné, že to, co je konstitutivní podmínkou možnosti předmětu, může být považováno za regulativní v tom smyslu, že je nelze konstruovat a priori. Princip účelnosti, který je regulativní pro reflexívní soudnost v otázce specifikace přírody, je naopak konstitutivní pro celou oblast vkusu, poněvadž udává podmínky estetického zalíbení v té specifické podobě, která odpovídá uměleckému předmětu a přírodě pozorované z estetického hlediska.

3 *Rozdělení filosofie*. Rozdělení, o němž je zde řeč, rozumí se z doktrinálního hlediska, Kant zde abstrahuje od té předběžné úlohy filosofie, kterou je kritika poznávací schopnosti. Rozdělení na teoretickou a praktickou filosofii je však založeno na ostré opozici mezi

přírodou a svobodou, která je výsledkem kritiky, na opozici mezi poznatelnými zjevy a mezi stricto sensu nepoznatelnou inteligibilní říší věcí o sobě. Toto rozdělení souvisí s novým pojetím podílu subjektu a objektu na oboru jevů, které je výsledkem kritiky: nejen „sekundární", ale i „primární" vlastnosti věcí jakožto předmětů zkušenosti patří k subjektivní výbavě mysli, a protože konečná mysl nepoznává jinak než v soudech, vždy odkázaných na názornou danost, zbývá jako podíl věci samé pouze prázdná, neurčená, ale nutně předpokládaná „věc o sobě".

4 *Pojem svobody má vzhledem k (principům teoretického poznání a priori) již ve svém pojmu jen negativní princip:* svoboda znamená *ne*podmíněnost, *ne*podřízenost přírodní kauzalitě, *ne*možnost být subsumována pod pojem zjevu. Jedna z velkých nesnází Kantovy filosofie se zde hlásí a zvl. též v následujících výkladech o kauzalitě svobody — kauzalita je přece fenomenální kategorie a bylo by patrně adekvátnější mluvit o svobodě jako podmínce než jako o příčině.

5 *O oblasti filosofie.* Model, pod kterým zde Kant metaforicky myslí vztah mysli k předmětům poznání, jsou právní vztahy feudálního pozemkového vlastnictví. Veškerá předmětnost tvoří souvislé pole; půda určitého hospodáře se dělí v nájemnou, vypůjčenou a ve vlastní, na které je pánem, zákonodárcem a pramenem veškerého práva. Zkušenostní pojmy jsou cosi jako poddanská půda, na které se sice smí hospodařit, ale s dovolením majitele panství. Majitel panství rovněž může hospodařit pouze s pomocí svých poddaných a tedy zkušenostních pojmů: ale panovat ve vlastním smyslu, vykonávat tedy činnost, kde není na žádnou pomoc odkázán, může pouze pán. Hospodaření se děje sice rovněž pod panskými zákony, ale smysl hospodaření udává nakonec pán podle vlastního vnitřního, pouze vlastním nahlédnutím odpovědně diktovaného zákona.

6 *Reflektující soudnost.* Název „reflektující" souvisí s Kantovým pojetím toho, co třeba rozumět „reflexí". K tomu v. K. č. r. A 260: „Rozmýšlení [reflexio) nezabývá se předměty samými, aby od nich přímo získávalo pojmy, nýbrž je to stav mysli, ve kterém se teprve chystáme k tomu, najít subjektivní podmínky, za kterých lze k pojmům dospět... je vědomím vztahu daných představ k různým našim pramenům poznatků... První otázka tu zní: jsou spojeny v rozvažovací schopnosti, nebo ve smyslech?... Ne všecky soudy vyžadují zkoumání... ale všecky vyžadují reflexe..." Reflektující soudnost se ve své podstatě neliší od rozvažování, není to však rozvažování, pokud nutně určuje předměty, nýbrž sebe za účelem jejich poznání nebo posuzování.

Reflektující soudnost vyžaduje kritiku, poněvadž je to subjektivní princip, který se nicméně týká předmětů zkoumaných nebo posuzovaných: její zásady mají platnost pro všecky subjekty naší konstituce, ale ne pro předměty zkušenosti jako takové, které jsou možné i bez krásy a bez účelnosti pro naše poznávací schopnosti. Odlišit tento dvojí pojem závaznosti je důležité, protože zásady reflektující soudnosti byly v minulosti považovány vždy za metafyzické, tj. platné pro předměty, a to nikoli jen pro zkušenostní, nýbrž pro věci o sobě.

Ne neprávem se snažil ukázat Jules Lachelier ve zvláštním spise, že princip, který Kant považuje za transcendentální (apriorní) zásadu reflektující soudnosti, totiž princip účelnosti přírody v její rozmanitosti, je vlastně to, co modernější logikové nazývají principem indukce.

Tento princip musí být a priori právě z toho důvodu, že má ucelovat veškeré empirické poznání, systematizovat je; nemůže tedy sám být pod empirii subsumován.

W. Biemel upozorňuje na užití pojmu reflexe v Kantově logice, kde patří k těm nezbytným výkonům (Handlungen) mysli, kterými dospívá „od daných představ" k pojmům. Tyto výkony jsou komparace, jíž vytyčujeme rozdíly, reflexe, kterou vytýkáme společné znaky, a abstrakce, kterou odhlížíme od nahodile individuálního. Je jasné, že reflexe takto určená je vlastní akt tvorby pojmu.

Je nyní sice zřejmé, že reflektující soudnost hledá obecné, tedy pojem, ke zvláštnímu. Činí tak zvláště, běží-li o teleologickou soudnost, a to ve zvláštním případě hledání principů podle maxim této soudnosti.

Avšak v případě estetické soudnosti, kde máme před sebou zálibu bez pojmu, neběží zajisté o reflexi v tomto smyslu. Zde se hodí mnohem spíše pojem reflexe z K. č. r. jako soustředění na subjektivní podmínky, za nichž k pojmům dospíváme. V estetické soudnosti má iniciativu cit, estetická soudnost se nemůže rozehrát jinak než jako záliba, a to záliba úplně specifická. Záliba je nyní něco zcela subjektivního, co nelze zpředmětnit jako počitky. Soudnost tu reflektuje tak, že si uvědomuje subjektivní a přitom přece jen závazný a nikoli ryze soukromě nahodilý ráz svého soudu. Pro soudy takového typu má nyní estetická soudnost obecný predikát „krásný". Na čem spočívá nyní přiřčení tohoto predikátu? Na tom, že můžeme mít vědomí účelnosti předmětu, který nám předvádí naše schopnost názoru (hlavně obrazotvornost), pro rozvažovací schopnost, účelnosti mimo vlastní poznávání a před ním. Toto vědomí účelnosti bezprostředně dává právě cit. Symetrie, shody, analogie a jiné formální vlastnosti předmětů jsou takové příležitosti, na nichž by se naše činnost rozvažovací mohla eventuelně rozehrát. Na tuto subjektivní stránku směřuje nyní reflexe, o ni se opírá soud vkusu, který tedy nepřipisuje předmětu žádnou objektivní vlastnost, není žádným jeho *logickým* určováním za účelem poznání. Je nyní jasné, že estetický soud, soud vkusu, spočívá na témže transcendentálním principu jako přírodní jednota, totiž na transcendentálním principu přírodní účelnosti, jak byla shora definována.

7 *Účel, účelnost.* V předmluvě ke Kritice praktického rozumu, vyd. Cass. sv. V str. 9 pozn., je definována žádací schopnost jako „schopnost bytosti být skrze své představy příčinou skutečnosti předmětů těchto představ". Taková představa, která je zároveň příčinou skutečnosti, je Kantovi účel. Mohlo by se namítnout, že je toto určení příliš široké, protože také prostředek je představa, která má za následek skutečnost předmětu. Ale prostředek je vždy parciální účel. Definice účelnosti, která je dále podána, „soulad formy věcí s tou povahou věcí, která je možná jen podle účelů", vyžaduje objasnění. Židle předpokládá představu pohodlného sezení v jisté vzdálenosti od země: podle toho, jak vyhovuje nebo nevyhovuje (shoduje se) této představě svou formou, je účelná. Zde

máme před sebou účelnost, která je možná pouze naší vlastní kauzalitou. V přírodní kráse a v účelnosti jejích částečných celků i v jejím posuzování jakožto zkušenostního celku máme před sebou sice účely pro nás subjektivně nutné, ale takové, že jejich realizace na nás nezávisí.

8 *Transcendentální princip formální účelnosti přírody.* Výraz „formální účelnost" neznamená totéž jako účelnost formy. Forma přírody je forma zákonů, z nichž nejobecnější jsou a priori. Těmto zákonům, jako zákon kauzality, zachování substance, vzájemného působení musí vyhovovat každá zkušenost o objektivní přírodě. Naproti tomu nemusí vyhovovat požadavku pochopitelnosti pro nás. Forma přírody vůbec nemusí být tedy v tomto směru účelná. Tento požadavek je nicméně nezbytným heuristickým principem bádání o přírodě. Nicméně sám neříká nic o obsahu (matérii) toho, co takovýmto způsobem, maximami jako kontinuita, úspornost, jednoduchost přírody je určeno.

Transcendentální principy nelze odůvodňovat psychologicky. Psychologické úvahy jsou empirické a nedovedou odůvodnit logickou, myšlenkovou nutnost. Transcendentální principy se odůvodňují „dedukcí". Tato dedukce u Kanta není pouhé logické odvození z nějakých opět vyšších premis. Dedukce je zde právní termín, který má ukázat, že jistý nárok je nebo není oprávněn. Naše poznatky pozvedají nárok na platnost. Tu je potřeba z povahy našich poznávacích pramenů samotných a z jejich rázu, zda a priori, zda empirické, zda názory, zda pojmy a jiné logické formy, zda syntézy z obojího, ukázat u každého poznatku, jaký je jeho ráz a kam až se může prostírat jeho platnost. Transcendentální dedukce je nyní podle K. č. r. A 85 „vysvětlení způsobu, jak se pojmy vztahují a priori na předměty". Transcendentální dedukce kategorií, vysvětlení způsobu apriorní platnosti rozvažovacích pojmů pro zkušenostní předměty, je hlavní nerv K. č. r. v její analytické části. V Kritice soudnosti je podána dedukce transcendentálního principu formální účelnosti přírody poměrně stručnou formou. Hlavní nerv této dedukce lze snad podat těmito slovy. Obecné zákony, na nichž spočívá možnost přírody jako předmětu zkušenosti, lze odůvodnit a priori a tím nahlédnout jejich nutnost; naproti tomu nemohou být speciální přírodní zákony z podstaty věci nahlédnuty a priori, přesto však o jejich charakteru nutnosti, nezbytně spojeném s pojmem zákona, nemůže být pochyby. Formálně pojatou nutnost přírodní zákonitosti chápeme a priori, protože ji náš rozum do přírody vnáší. Naproti tomu možnost, aby konkrétní empirické zákonitosti nám ukazovaly jakousi jednotu a tím pochopitelný řád věcí, takže empirické zákonitosti nejsou hromadou navzájem nesouvislých zákonů o sobě ani pro nás, na nás nezávisí a jest, v případě, že k takovému jednotnému pořádku pod principy empiricky dospíváme, prostě faktem účelnosti základu přírody pro naši poznávací schopnost. Máme-li však nyní ve svém úsilí o poznání přírody uvědoměle postupovat, pak musíme tak činit pomocí reflektující soudnosti, poněvadž ta to jest, která hledá vyšší, obecnější jednotu vůči konstatovaným faktům a speciálním zákonitostem, a naše soudnost tím, že tak činí, předpokládá již transcendentální princip přírodní účelnosti pro naše rozvažování.

Tato dedukce tedy ukazuje, že princip formální účelnosti je sice nutný, ale pouze subjektivně, že přesto, že se empiricky osvědčuje, zůstává navždy takovým subjektivním

předpokladem, že z této empirie nepochází, nýbrž že je to zvláštní princip transcendentální, který se ovšem zčásti opírá o fakt nutné regulace zkušenostních předmětů principy rozvažování, ale nijak se na ně nedá převést, nýbrž doplňuje tyto principy o nezbytný komplement, který udává smysl empirického bádání o přírodě.

9 *K transcendentálním predikátům:* tj. ke kategoriím, které jsou pouhé pojmy a priori bez jakéhokoli názorného obsahu (např. beze vztahu k prostoru a času a tím spíše k empirickým obsahům daným smyslově).

10 *Specificky rozdílné přírody...* Kant zde myslí na tzv. kontingenci přírodních zákonů (titul, který se u něho ovšem nevyskytuje, ale zato hojně ve filosofii 19. stol.): víme sice a priori, že přírodní děje jsou pravidelné, že se všecko děje podle zákonů známých nebo neznámých, které však se vždy dají se stupňovanou přesností vyzkoumat, ale způsobů přírodní pravidelnosti lze si myslet velký, možná nekonečný počet. Naproti tomu z pouhé abstraktní nerozpornosti něčeho, co si hypoteticky myslíme, nelze odvozovat ještě, že běží o reální možnost. Reální možnost v oboru přírody závisí vždycky na empirii, na konstatované realitě, není tedy vlastně správné uvažovat o různých přírodách jako možných. Ve skutečnosti se Kant nedomnívá, že v přírodě by se faktická možnost dala konstatovat nějak jinak: ale právě že nám taková faktická možnost nestačí, čili že přece jenom i v přírodě spatřujeme možností více, je ukázáno tím, že hledáme hlubší zdůvodnění faktického stavu jeho převedením na hlubší principy.

11 *Od obecné analogie zkušenosti k zvláštní:* Obecné analogie zkušenosti jsou ty, které vykládá Kritika čistého rozumu B 218—265. Jejich obecná formule zní „zkušenost je možná pouze představou nutného spojení vněmů" a jsou tři: princip trvalosti substance, princip kauzality a princip vzájemného působení (substancí na sebe navzájem). Analogiemi se tyto principy nazývají, protože učí objevovat neznámé členy přírodních souvislostí úměrně k fakticky daným souvislostem. (Co je v daném případě tím, co ve změně trvá nebo co je příčinou daného zjevu, neobjevíme nikdy pouhým přemýšlením, ale při každé konkrétní změně víme, že tu něco trvá a že toto trvalé, třeba kvantum hmoty nebo energie, vždy ze zkušenosti najdeme, podobně dosud neznámou příčinu k danému následku, jako byla konstatována v jiných případech.) Obecné analogie tedy říkají pouze, že jednotná zkušenost je možná jen za předpokladu substance a kauzality, ale nic o tom, kolik je substancí a jakých, jaké zákony přírodní platí atd.

12 *Analytika* atd. Kant bere vodítko svého výkladu soudu vkusu z logické tradice, která dělí logiku na část elementární, která obsahuje analytiku a dialektiku, a na část metodologickou. Analytika vykládá základní formy myšlení, na prvním místě soud. Jak říká poznámka, je vodítkem rozboru rozdělení soudu podle kvality, kvantity, relace a modality, kterou se řídí Kantova formální, ale i transcendentální logika. O sobě však Kantova nauka o soudu krásy jako spočívajícím na neinteresované (nezištné) zálibě obecného cha-

rakteru, jež nepředpokládá pojem svého předmětu, ale účelnost jeho formy bez účelu, a která má charakter nutnosti, nečerpá svůj obsah z této logické systematiky, nýbrž mnohem spíše z opozice mezi předmětným charakterem logického souzení a mezi subjektivitou soudu vkusu, opřeného o ryzí subjektivnost záliby. S tím souvisí, že v případě estetického soudu výklad o kvalitě předchází kvantitu (v teorii poznání je pořádek opačný, v K. č. r. A 80).

13 *Nevztahujeme představu...* Následující odstavec ukazuje na příkladě jisté architektury, kterou můžeme posuzovat jako věc jisté velikosti, rozměrů a poměrů, vlastností a vztahů (konstruktivní a technické složky) etc. a na druhé straně prostě ji mít v oblibě nebo k ní mít odpor, co znamená „vztahovat představu (paláce, kostela, školy atd.) k předmětu rozvažováním" a co znamená „vztahovat ji obrazností k subjektu", tj. tak, že pouhá představa ve svém názorném charakteru (rytmu svých složek, harmonii barev, výraznosti tvarů) vyzývá naše zalíbení nebo jeho opak.

14 *K životnímu pocitu (Lebensgefühl) subjektu...* Kant definuje v Kritice prakt. rozumu (Cass. V, 9 pozn. 1) život jako schopnost určité bytosti jednat podle zákonů schopnosti žádací. Život je tak schopnost bytosti realizovat své představy. Životní pocit nám tedy říká, že nějakou představu si přejeme nebo nepřejeme, ale neříká sám o sobě, zdali si také realitu jeho předmětu přejeme nebo ne. Srovnáváme-li přítomnou představu s celkovým životním pocitem, pak ji hodnotíme podle toho, jak přispívá k celkové libosti nebo nelibosti našeho stavu (jinými slovy: stavu naší představovací schopnosti, která zná větší a menší libosti a nelibosti než je ta právě přítomná).

15 *Zalíbení zcela bez zájmu...* Tento pojem neinteresované záliby je základ a východisko nejen Kantovy estetiky, nýbrž estetického uvažování celé další epochy německého idealismu, Schellinga a Hegela. Bylo právem upozorněno, že naopak výklad, který tomuto principu dává Schopenhauer v III. kn. Světa jako vůle a představy (Inselausgabe str. 257 sv. 1), že totiž estetické nazírání znamená proměnu v čistý teoretický pohled, v „ryzí oko", jak Schopenhauer říká, spolu s vyřazením veškeré vůle, proměnu, na níž spočívá Schopenhauerova nauka o umění jako kontemplaci platónských ideí, je hrubým porušením smyslu Kantova textu. „Neinteresovaná záliba" neznamená vyřazení vší vůle, nýbrž naopak možná její nejvyšší napětí za tím účelem, abychom vypřáhli věc, jejíž představa se nám prezentuje, z přediva našich „zájmů" a významů, které tyto zájmy na ni zavěšují, a nechali ji promlouvat samotnou. Neinteresovaná záliba se týká podle toho čistého zjevu věci bez ohledu na její vztah k naší žádací schopnosti, která se vždy týká existence věci a pro kterou se věc utápí v našich zájmech. Myšlenka Kantova je mnohem spíše postižena Hegelovými slovy (Est. č. př. 127: „Subjekt ruší své účely vůči objektu a považuje předmět za něco samostatného, za samoúčel... Proto je pozorování krásna štědrého, nesobeckého druhu, je to povolnost vůči předmětům jako vnitřně svobodným a nekonečným..." (tento poslední výraz je již nekantovský, ale předchozí vylíčení estetického postoje Kantovi odpovídá). Viz dále § 5 o rozdílu mezi náklonností, přízní a úctou a o přízni (Gunst)

jako jediném svobodném zalíbení. Je nyní důležité dále, že v tomto určení „neinteresované záliby" *není* obsaženo Kantovo určení podstaty krásy a estetického postoje, jak soudí Schopenhauer, nýbrž pouze předběžná podmínka, bez níž k této oblasti přístup není možný.

16 *Síly poznání, které jsou touto představou uváděny do činnosti...* Svobodná činnost, o níž je zde řeč, je činnost, jež není vázána pojmem, jako při určování předmětu, kde nám o toto určování běží, pojmy a soudy, abstrakce a konstrukce nás poutají jako její cíl. V estetickém vnímání neřešíme žádné úlohy, a přece realizujeme zcela svobodně postavy románu, slova básně, melodické fráze a anticipace, situaci, předváděnou obrazem. Realizací může zde být mnoho, a přece každá splňuje svůj cíl. Obecně sdělitelným nemíní přitom tedy Kant tyto výkony, nýbrž stav mysli, z něhož vyplývají, totiž stálá, představou nabízená shoda názoru a rozvažovacích pojmů, které jsou přestavou danou v názoru vyvolány a ji překračují. Z čeho máme tedy estetickou libost, nejsou bezprostřední dojmy a počitky, nýbrž tato v reflexi zachycovaná svobodná činnost. Svobodná neznamená libovolná: právě v této svobodné činnosti vzniká dojem, že věc sama se volně ukazuje, jako by nám její určování neukládalo žádné nutné výsledky, tj. pojmy: činnost fantazie spočívá tu právě v tom, že od takových výsledků odhlížíme, od nich se necháváme odvádět k pozornosti na tuto rozehranou činnost samu. Co se v této hře našich schopností imaginace a rozvažování však ukazuje, není nic jiného než sama věc nikoli jako pouhý předmět, nýbrž jakožto jev, věc ve svém zjevování. U obrazu, básně, hudebního díla nezáleží na tom, jaký je výsledek hry poznávacích sil, jako u objektivní pravdy, nýbrž na této hře samé, na její povaze, na vhodnosti imaginativních dat pro jednotu pojmu, a svoboda, kterou tu pociťujeme, je právě svoboda od úkolu určovat reální předmětnost.

17 *Účel, účelnost* viz výše poznámka 7

18 *Forma účelnosti předmětu.* Estetické zalíbení ukazuje jistou účelnost „bez účelu", tj. uspokojení bez úmyslu, který by mu předcházel. Bez úmyslu, který bychom museli předpokládat jako reálný. Krása přírodní je samozřejmě bez takového úmyslu. Ale také umělecká krása vzniká docela jinak nežli řemeslné dílo, bez vlastního úmyslu působit na nás určitým způsobem jakoby vykalkulovaným a osvědčeným ve zkušenosti. Účelnost se ukazuje na zálibě, která není nahodilá jako záliba v příjemném. Na čem však tato účelnost lpí, není ten a ten namalovaný předmět, ta či ona melodie, nýbrž zobrazování předmětů vůbec, melodické útvary vůbec, a to opět ne v abstraktní obecnosti, nýbrž v jedinečnosti oněch útvarů. Jelikož tedy nejde ani o ten který předmět, ani o obecninu, musí to být forma účelnosti, tj. to, co ten který materiál určuje k znázorňování, ukazování, zjevování toho či onoho, na níž závisí soud vkusu.

19 *Tato libost není také žádným způsobem praktická...* Přece však má v sobě *kauzalitu...* Není praktická jako cit úcty; má v sobě kauzalitu — vzniká z ní snaha ji prodloužit, setrvat v ní: v tom se právě též jev' účelnost, ovšem ryze formální, estetické záliby.

Formální účelnost vede k účelnosti forem: neboť formy to jsou, na nichž se především ostatním ukazuje vhodnost názoru obrazotvornosti pro jednotu rozvažování. Formální účelnost způsobuje, že soud vkusu se musí soustředit na jednotící momenty názorně prezentovaného, tj. na jeho formu, to v něm, co souvisí s jeho stavbou, strukturou, ohraničením proti vnějšku a členěním uvnitř. Toto zabývání formou nikoli jako kvalitou objektu, nýbrž ve vztahu k našim schopnostem nazíracím a jednotícím, nazývá Kant prodléváním, protože symetrie, analogie, rytmy, opakování v obměnách indukují vždy další vztahy, které vyvolávají totéž další chování. Estetický předmět nás poutá touto hrou našich vlastních schopností, jež vyvolává slastný funkční pocit, který se harmonií rozmnožovaných vztahů stupňuje: tomu Kant říká „prodlévání". Přitom není to tato slast, o kterou usilujeme jako o svůj účel, nýbrž slast je sama pouze výsledkem posuzování, je vlastně doprovodem této posuzovací činnosti: Kant dokonce říká, že slast není nic než toto vědomí formální účelnosti (tkvící v účelnosti formy, jak byla charakterizována výše) pro hru subjektivních poznávacích sil.

20 *Čistý soud vkusu je nezávislý na půvabu a dojetí...* Důvod této teze je vyjádřen ve slovech druhého odstavce, kde se mluví o tom, že zakládat krásu na půvabu znamená brát materii (látku, obsah) zalíbení za formu: kdyby tomu tak bylo, stal by se estetický soud krásy soudem příjemnosti, ryze empirickým a interesovaným, bez nároku na sdělitelnost a všeobecnou platnost. Ale nejen odůvodňovat takto dojem krásy nelze, nýbrž i zvyšovat krásu tím, co lahodí smyslům, a působením na emocionální stránku je nevkusné, protože odvrací pozornost od vlastní hry poznávacích schopností, tedy od vlastní specifiky vkusu.

V § 14. jsou obsaženy některé z hlavních úvah formalismu Kantova v estetice. Především co se týče role rozvažovací schopnosti vzhledem k názoru třeba přihlédnout k některým Kantovým reflexím, tak např. 658: „Rozvažování nedělí obecné pojmy, nýbrž koordinuje pouze dané pojmy a je schopnost formy předmětu, jak totiž koordinací částí z nich udělat celek." Rozvažování vnáší takto do nazírání jednotu. Odtud je pochopitelné, proč Kant nazývá krásnými momenty jednotící názory: na prvním místě linii jako hlavní prostředek kresby, který v sobě obsahuje vlastní strukturní moment formy. (Zde jsou patrné též dobové vlivy jako Winckelmannův.) Dále: Odtud lze chápat, proč za krásné považuje čisté barvy: Biemel říká: čistá barva je jednotná se sebou. Tóny mají tento charakter čistoty již samy o sobě. Proto mají proti barvám jistou přednost, která tkví též v té okolnosti, že tón je pro názor odloučen od znějícího předmětu. Ale jako krásný vnímáme tón pouze v jednotě melodie. Další důsledek této souhry mezi obrazotvorností a rozvažováním je zvláštní spojení svobody (obrazotvornost) a zákona (rozvažování) v uměleckém díle: krása je teprve tam, kde svobodná rozmanitost je zároveň v jednotě. Uveďme některá místa z Kantových reflexí, která sem patří.

Refl. 625: „Ars aspectabilis est pulchritudo (umění pro pohled vhodné je krása). Krásné je to, co umění předkládá názoru jasně a lehce. Proto nesmí být umění poznáváno rozumem, tedy tak, že věc je považována za prostředek, nýbrž ve věci samé. Pravidelnost, proporce, vyměřené rozdělení. Pravidelný mnohoúhelník. Čistá barva... úměrný

tón. Shoda (vztah) fenoménu k ideji vůbec; ke kráse náleží rozvažovací schopnost..." (Reflexe staršího data: později Kant pravidelné geometrické útvary již nepovažuje za krásné, viz níže.)

332: „Při všem, co má být vkusem schvalováno, musí být něco takového, co usnadňuje rozlišení rozmanitého (odlišení); něco podporujícího srozumitelnost (poměry, proporce); něco umožňujícího sloučení (jednota); a konečně něco umožňujícího odlišení od všeho možného (přesnost)."

„Formování (básnická síla) u malíře seskupením: dělat si celek z mnohosti; jinak nemá žádný názorný pojem, nýbrž je pouhý zjev; v hudbě tématem. (Proto se nám pořádek, symetrie též líbí, pokud podporují formování. Místo každé představy v celku. To se děje předně agregací, za druhé dispozicí, facultas formatrix. Rozdělení tohoto celku vytváří zřetelný pojem a přikazuje všemu jeho místo)..."

Biemel poukazuje na tomto místě na Hutchesona a Gerarda, z nichž Kant zde částečně čerpá. V Hutchesonově Enquiry into the Origin of our Ideas of Beauty and Virtue, čteme Sect. I art. 12: „Podobnost, proporce, analogie čili rovnost proporce jsou předměty rozvažování, jehož poznání musí nutně předcházet před poznáním přirozených příčin naší slasti." — V Gerardově Essay on Taste čteme: „Proporce nespočívá tak v poměru částí, které mohou být přesně vyměřeny, jako spíše ve všeobecné vhodnosti struktury k vytčenému cíli..."

Formování se podle své názorové komponenty dělí na takové, které se odehrává převahou ve sféře nazírací formy vnějšího smyslu, kterou je prostor, a na takové, které se odbývá ve sféře času, nazírací formy vnitřního smyslu. V prvním případě máme před sebou podobu, tvar, v druhém případě hru. Hra opět je buď hrou tvarů v pohybu a změně (mimika a tanec), nebo hrou pocitů v čase (hudba). Tvar je jednotný celek rozmanitých částí v prostoru, hra je jednotný celek pohybů, odehrávajících se v čase. Hra je jinými slovy časový útvar.

21 *Soud vkusu, kterým je předmět prohlášen za krásný pod podmínkou určitého pojmu...* Názvy „pulchritudo vaga" a „pulchritudo adhaerens", kterých zde Kant užívá, ukazují, že toto rozlišení není Kantovo, nýbrž převzato ze školské tradice. Veškeré předcházející teze (krása je záliba neinteresovaná, líbí se bez pojmu, je v účelnosti bez účelu) platí přesně vzato pouze pro krásu volnou. Kantova analytika vkusu se tak ukazuje vlastně nejvhodnější pro nefigurativní umění a pro přírodní tvary jako květiny atd. Pro krásu vázanou neplatí již např. zásada, že se líbí bez pojmu.

Přesto Kant dává kráse vázané přednost před volnou. Volná krása sice ukazuje účelnost bez pojmu a tedy bez účelu jako vlastní doménu soudu vkusu nejryzeji. Ale zprostředkující funkci mezi rozvažováním a rozumem jakožto konstitutivními funkcemi ukazuje mnohem více krása vázaná. Ta totiž teprve je s to představovat ideál, který je vázán na lidskou podobu, a lidská podoba jako taková souvisí s podstatou lidskosti, která tkví v rozumu jakožto schopnosti kauzality ze svobody.

Rozum je schopnost porozumět a vztahovat se k celku, k nepodmíněnému, k samotnému bytí na rozdíl od vždy částečného a podmíněného zjevu. Člověk tento vztah může reali-

zovat toliko v praktické oblasti. Soudnost však ukazuje, že jedna z nejdůležitějších kategorií praktické oblasti, totiž účel, se uplatňuje všude, kde je hra našich poznávacích schopností, kde názor se stýká s rozvažovací schopností, kde zjevování se a ukazování se nám samo bez ohledu na prospěch a neprospěch ve své posléze nevyčerpatelné a objektivně neproniknutelné povaze ukazuje — a to je podle Kantovy nauky právě estetická oblast. Kantův estetický formalismus má tak silně odlišný význam od formalismů pozdější doby, zejména též od formalismu moderních strukturalistů, poněvadž tento moderní formalismus se snaží ukázat co možná zřetelně objektivní zákonitosti, které spravují estetické fungování např. básnického díla, zatímco Kant má na zřeteli okolnost, že veškeré zákonitosti formálně konstatované jsou pouze jedním z momentů objektivně nevyčerpatelné a žádnou formulí nepostižitelné, proto právě bezpojmové hry schopností v její účelnosti bez účelu objektivně definovatelného.

Z toho důvodu také Kant nepovažuje posléze pravidelné útvary jako čtverec, kubus, geometricky konstruované mnohoúhelníky atd. za krásné ve vlastním smyslu slova, poněvadž všecky tyto útvary předpokládají pojem a zalíbení v nich není čisté, nýbrž souvisí s praktickým účelem, k němuž se jich třeba ve stavitelství, zahradnictví atd. používá. (Viz všeobecnou poznámku k prvnímu oddílu analytiky vkusu.)

Důležité je, že tam, kde něco posuzujeme jako krásné, při hře poznávacích schopností slouží rozvažovací schopnost obraznosti a nikoli naopak. Právě v tom tkví charakter svobody této hry. Následkem toho při všem zachování ryze kontemplativního a intelektuálního rázu celé oblasti vkusu není dotčeno ono „je ne sais quoi", ono nevýslovné a nevyjádřitelné pojmovým způsobem, co bylo od počátku nové doby námětem meditací filosofů krásy a moralistů, uvažujících o mezích „geometrického rozumu". Předmět soudu vkusu se tak hlásí mezi ona ineffabilia, jež jako individuum jsou objektivně nevyčerpatelná a jež v našem běžném životě hrají ustavičně důležitou, ne-li rozhodující roli. Právem proto A. Bäumler ve své knize o Kritice soudnosti zařadil toto dílo do tradice, která od B. Graciána přes Bouhourse a Pascala směřuje k Baumgartenovi a jiným pokusům o překonání leibnizovského intelektualismu a jeho estetiky dokonalosti, jako její vyvrcholení.

22 *Idea obecného smyslu.* Tento pojem dedukuje Kant z potřeby principu neinteresované záliby, který určuje nikoli pojmy, ale přece jen všeobecně, a to citem, co se líbí a co se nelíbí (přičemž má tento jedinečný soud charakter nutnosti). Tento princip není zvláštní duševní mohutnost, nýbrž „účinek z volné hry poznávacích schopností" — právě proto se nazývá „všeobecným smyslem". Čím se tento „smysl" liší od citu, který je přece právě tak „účinkem z volné hry poznávacích schopností"? Cit jako takový není sdělitelný, kdežto „obecný smysl" se týče právě toho, co je na estetickém dojmu sdělitelné, tedy oněch stránek účelnosti formy, které na nás působí s onou bezprostředností, která je vlastní smyslům, ačkoli zde neběží o smysl ve vlastním významu toho slova. Všeobecný smysl Kantův by se snad dal přirovnat k Pascalovu esprit de finesse, který se rovněž nedá převést na určitý počet premis jasně nahlédnutelných a funguje jako bezprostřední intuice, názor, tedy jakýsi „smysl". Kantův „obecný smysl" zároveň vytváří shodu

mezi jednotlivými lidmi, která nemá nahodilý ráz, třebaže nespočívá, jako věda a morálka, na důkazech.

23 *Analytika vznešena.* Je-li krásné to, co je bezpojmově, intuitivně účelné pro oživenou hru poznávacích sil, pak to, co takto účelné v pouhém názoru bez zájmu není, mělo by být opakem krásy, tedy nepěkné, ošklivé. Existuje však v pouhém názoru neadekvátnost, kterou nicméně nutno kvalifikovat jako účelnou, ne sice pro hru našich poznávacích schopností, ale pro smyslové vyjádření nepřiměřenosti smyslového světa pro nadsmyslový, pro ideje, pro totalitu, pro duchovně mravní svět. Tato neadekvátnost je základem zkušenosti o vznešeném. Vznešené je tedy ještě ve vyšší míře poukazem k mravnímu světu ve sféře smyslové, je dalším stupněm ve škále zprostředkující mezi oběma póly Kantovy myšlenky, mezi přírodou a svobodou, mezi fenoménem a inteligibilní skutečností, mezi světem zákonitostí mechanických a světem cílů.

Analytika vznešeného ukazuje ve své „matematické" části, že naše mysl má v pojmu nekonečna předmět radikálně nesouměřitelný se smyslovým světem, ve své „dynamické", že příroda nemá převahu nad mocí naší svobody. Nekonečno, na které zde Kant myslí, je aktuální nekonečno, myšlené jako totalita, nikoli potenciální nekonečno, s nímž počítá matematika a ostatní vědy, pokud matematiku předpokládají.

Analytika krásna se týká formy předmětu, a kdo říká forma, říká mez a hranice, konečnost; analytika krásna se dotýká právě proto předmětu a jeho pozitivních kvalit. Naproti tomu se vznešeno týká toho, co přesahuje každou předmětnost, toto přesahování je u vznešena hlavní věcí, proto vznešeno je spojeno s kvantitou a záliba, kterou vzbuzuje, jde na kvantitu. Samo zalíbení ve vznešeném se bytostně liší od zalíbení v krásném, ač je tu ten společný rys, že obojí je neinteresovaná záliba. Záliba v kráse je primárně pozitivní, je to primární slast, kdežto záliba ve vznešenu je „nepřímo vznikající slast", tj. slast vznikající tím, že něco negativního se odstraňuje, a jež je tím silnější, čím je negativní impuls mocnější. Zde je třeba připomenout, že v Kritice praktického rozumu se shledáváme s velkou analýzou takového nepřímo pozitivního citu, kterým je vlastní morální cit úcty. Uveďme zde některé pasáže této analýzy, pokud jsou pro analytiku vznešeného významné.

„...veškeré sklony a každá smyslová pohnutka je založena na citu a negativní zapůsobení na cit (tlumením sklonů) je samo cit. Následkem toho můžeme nahlédnout a priori, že morální zákon jako pohnutka vůle musí tím, že tlumí veškeré naše sklony, vyvolávat cit, který lze nazvat bolestí... Všechny sklony dohromady... tvoří sobectví (solipsismus). Sobectví je buď sobectví sebelásky (philautia)... nebo zalíbení v sobě (arrogantia); první se vlastně jmenuje sebeláskou, druhé ješitností. Čistý praktický rozum sebelásku pouze tlumí... ale ješitnost poráží, ježto všecky nároky na sebehodnocení, předcházející shodu s mravním zákonem, jsou nicotné a neoprávněné... Co nyní naši ješitnost tlumí v našem vlastním soudu, to pokořuje. Tedy mravní zákon pokořuje nezbytně každého člověka, když srovnává smyslový sklon své povahy s tímto zákonem. To pak, čeho představa *jakožto motiv naší vůle* nás pokořuje v našem sebevědomí, vzbuzuje pro sebe úctu, pokud je pozitivní a pokud je motivem. Tedy je mravní zákon také sub-

jektivně důvodem úcty. ...Tak chápeme, jak je možno nahlédnout a priori, že mravní zákon tím, že vylučuje sebelásku, tj. sklony a tendenci učinit sklony nejvyšší praktickou podmínkou, od všeho přístupu k nejvyššímu zákonodárství, může vyvíjet vliv na cit, který je z jedné strany pouze *negativní*, na druhé straně a vzhledem k omezujícímu důvodu, tj. čistému praktickému rozumu, je však pozitivní, k čemu nelze předpokládat žádný zvláštní druh citů pod jménem citu praktického nebo morálního jako něco, co mravní zákon předchází a je jeho základem... Tento cit (pod jménem morálního citu) je tedy způsoben toliko rozumem... Úcta se týče toliko osob, nikdy věcí... Úcta je tak málo cit slasti, že vzhledem k člověku se jí jen neradi poddáváme... Přesto je v ní přece také tak málo nelibosti, že odložil-li kdo jednou ješitnost a dal-li oné úctě praktický vliv, není možno se vynadívat na nádheru tohoto zákona a že se duše domnívá být sama tou měrou vznášena, jakou spatřuje posvátný zákon povýšen nad sebe a svou křehkou povahu."

Odtud je nyní patrnější, co vlastně znamená „negativní slast": není zde ve vlastním smyslu libost, ale překonání nelibosti respektem. Respekt se nyní obrací jednak k mravnímu zákonu jakožto pravidlu duchovního světa, jednak k lidským osobám, které se vyznačují schopností učinit jej pohnutkou svého jednání.

Negativní libost v případě vznešena se zakládá na tom, že něco neúčelného pro naše představování se stává nicméně předmětem účelného využití našich představ (např. rozbouřeného oceánu) naší obrazotvorností — k symbolizaci idejí, přesahujících veškerou představivost. Neadekvátnost smyslovosti k vyjádření nadsmyslna může být sama smyslově vyjádřena: předmětem citu vznešenosti pak ovšem nebude nic smyslového, tedy též nic přírodního, nýbrž to, co smyslovost překračuje, co je veliké v absolutním smyslu, ideje a rozumové, inteligibilní jsoucno.

24 ...*hnutí mysli* jakožto charakter vznešena, které je posuzováno (soudností) jako účelné jednou pro poznávací schopnost, podruhé pro schopnost žádací, takže odtud vyplývá rozdíl mezi matematickým a dynamickým vznešenem: viz k tomu zejména popis a rozbor této zkušenosti, tohoto hnutí mysli a na něm účastných schopností (obrazotvornosti a rozumu) v § 27 (O kvalitě zalíbení při posuzování vznešena), kde se poukazuje na ambivalenci této zkušenosti, při níž obraznost klesá závratí, ale rozum právě tato propast imaginace přitahuje. Zde jsou rovněž bližší podrobnosti pro vykázání souvislosti vznešena s citem úcty, o němž bylo mluveno výše.

25 *Vznešeným nazýváme to, co je velké naprosto...*

Kantovy úvahy o pojmu velikosti v § 25 a 26 patří k těm filosofickým úvahám, které ukazují jasně rozdíl mezi ryze matematickým a nematematickým smyslem tohoto pojmu. S myšlenkou, že matematické, tj. ryze relativní pojetí veličiny si samo nepostačí, se setkáme již u Platóna, tvoří pozadí jeho nauky o atomických liniích (jak ukazuje např. Gaiser, Platons ungeschriebene Lehre 158—163.). Kant chce nyní říci, že zkušenost vznešena jako vztaženého k velikosti vůbec je v podstatě estetickým způsobem uvědomění fenomenality naší předmětné sféry. Tato sféra, definovaná prostorem a časem jako rámci

všeho názoru, je sama darem tvůrčí obrazotvornosti a vyzývá obrazotvornost k postupu do nekonečna, který nikdy nedospěje k celku, nepronikne k jsoucnu o sobě; ale protože rozum udržuje tento požadavek nepodmíněnosti, vzniká v nás zkušenost transcendence, kterou živí zejména onen dvojí postup do nekonečna, v němž mizí pevná půda, kterou se domníváme v denní praxi mít pevně pod nohama.

Odtud potom též Kantův názor, že to nejsou věci přírody, kterým původně náleží atribut vznešena, nýbrž že tyto předměty jsou toliko záminkou pro jeho vystoupení a že se původně vztahuje k schopnosti nadsmyslna v nás, které žádná smyslovost nedosahuje (tedy též obrazotvornost ne). Nadsmyslno, rozum je tedy neuvědoměle tou půdou, po které člověk denně chodí, aniž si to uvědomuje, a zatímco krása je ve své poslední povaze svědectvím o tom, že a jak je člověk ve fenomenálním světě doma, je vznešeno naopak průkazem, že toto „doma" stojí na půdě transcendence.

Málokdy si uvědomujeme to, co Kant jako jemný psycholog ukazuje v § 26, že matematický odhad veličin je nepůvodní a že svými kořeny tkví v „estetičnu" ve smyslu aisthesis, smyslové bezprostřednosti. Jenže je otázka, zdali toto estetično postačí jako základ pro matematické hodnocení veličin (ryze relativní na základě konvence míry) a zda vůbec Kantovo pojetí smyslovosti jako nutného pendantu rozvažování s jeho pojmy není poplatné intelektualistické, kontemplativní tradici evropského racionalismu.

26 *O umění vůbec* (§ 43—54). V tomto oddílu probírá Kant různé způsoby vytváření produktů vzhledem k jejich příčinám a způsobu jejich působení; rozlišuje se tu působení přírodní (zejména instinktivní) od umění v širokém smyslu čili dovednosti (k ní patří pouze to, co není pouhé vědění, tj. zvláště to, nač pouhé vědění nestačí), dále svobodné umění od námezdného čili řemesla, přičemž se svobodné umění od řemesla neodlišuje jako obvykle tím, že svobodné umění je zábava, kdežto námezdné pouhá práce (neboť i svobodné umění vyžaduje nepochybně momentu práce).

Ve všech těchto případech běží o různé způsoby příčinného působení: mechanismus, instinkt, inteligence, působící jako taková, a inteligence, působící jako instinkt (tedy jako příroda).

Zde se zdá na první pohled, jako by Kant ve výkladu umělecké tvorby hlásal naturalismus. Inteligence zdánlivě může působit jako příroda jen tenkrát, je-li podřazena přírodě, běží-li, mluveno s Hegelem, o zjev z „duchovní zvířeny". Ve skutečnosti však neběží o působení, jež je p o d úrovní inteligence, která je mocna všech svých procedur, která se tedy metodicky ovládá, nýbrž která je n a d ní. Obdoba s přírodním působením spočívá tedy jen v negativním ohledu — vědění tu není příčinou výsledku.

Tuto vyšší úroveň než úroveň inteligence, působící věděním (i v řemeslném umění působí vědění, i když ne pouze vědění), označuje Kant, pokud běží nikoli o umění příjemna, nýbrž krásna, jako úroveň génia.

V této nauce o géniu leží základy nejen romantického pojetí umělce a umění, nýbrž také myšlenky později častěji obnovované, že spojení inteligence a instinktu může poskytnout vyšší druh pochopení skutečnosti, a to pochopení v její individuální konkrétnosti. Bylo právem zdůrazněno, že Kritika soudnosti pokračuje v linii, kterou zahájil

v 17. stol. Baltazar Gracián a Bouhours a v které pokračoval Pascal svým důrazem na esprit de finesse proti esprit de géométrie, který ulpívá v obecném.

Nauka o géniu převádí Kantovu estetickou doktrínu z oboru vkusu, tj. oboru vnímání krásy, do oboru umělecké tvorby. Tento nový obor vyžaduje ovšem též aspoň částečně nových základů.

Kantův rozdíl mezi „géniem" a „velkou hlavou" nebo „velkým duchem" není psychologický, nýbrž metodologický. Kant nechce říci, že vědecký badatel jako Newton neužívá intuice,ani že umělec nerozvažuje. Ale myšlenkové pochody, jimiž se přesvědčujeme o pravdivosti vědeckého objevu, jsou opakovatelné a kontrolovatelné a to je podmínkou možnosti vědeckého růstu, rozmnožování společného patrimonia vědy, tedy vědeckého pokroku. V umění však něco podobného neexistuje. Nejen umělec sám neví, jakým způsobem dochází ke svým výtvorům, nýbrž také opakování jeho tvorby by nemělo smysl a nevede k ničemu obdobnému, jako je vědecký pokrok.

Přitom třeba ovšem přihlížet k tomu, že smyslem výzkumu je poznání, smyslem umění výtvor. Umělecký výtvor se však neřídí pravidlem, které ukládá vnější účel, nýbrž jeho pravidlo, jak správně formuluje Biemel (s. 72), je vytvářeno umělcem samotným jako část jeho tvorby. Z toho vyplývá, že génius musí být originální, ale originalita nestačí, musí to být originalita v produkci vzorného, toho, co dává též pravidlo pro posuzování toho, co je umělecky kladné a co ne. Rovněž lze odtud vyvodit, že génius je příčinou toho, že zatímco ve vědění je možný a nutný pokrok do nekonečna, umění má svou mez dokonalosti, stanovenou přirozenou povahou génia, které bylo ve značném počtu případů již odedávna dosaženo. Zde Kant podává svůj příspěvek ke „sporu starých s moderními". Ve všech těchto případech se K. vyjadřuje tak, že máme dojem přírodní určenosti génia a tím umělecké tvorby.

Naproti tomu v § 49, kde je analyzována vlastní obsahová stránka geniální mysli, užívá pojednou nejvyšších atributů, které zná Kantova filosofie: duch, idea. Nauka o duchu jako vlastnosti génia, o „oživujícím principu" a „schopnosti estetických idejí", nevyčerpatelných žádným jednotlivým názorem, poukazuje k něčemu docela jinému než k přírodě přírodovědy.

Pojem „estetické ideje" má analogie u Gerarda (něm. překl. Essay on Genius s. 41), Baumgartena („trächtige Begriffe", pojmy „těhotné" dalšími významy), Eberharda (Theorie der schönen Künste § 46, zvl. pak pojem „Mittelidee"). Ovšem transcendentální význam ideje, že se totiž estetická idea tím, že sice navozuje myšlení rozvažovací, ale zároveň ukazuje jeho neschopnost zachytit to, co vlastně má být myšleno, poukazuje na ono nepodmíněno, jež je půdou rozumu, je úplně originální. Biemel první upozornil na to, že Kant zde postihl již takřka před 200 lety onu funkci estetické obrazotvornosti, kterou pregnantně v podobě očištěné od vlivu rozvažování uplatnilo umění 20. stol. Že se zde otvírají možnosti získat pro umění mezi duchovními činnostmi přední místo, zpozorovali již němečtí estetikové doby bezprostředně po Kantovi, ale není důsledně vytěženo dodnes Protože umění jako projev génia je nerozlučně spjato s oblastí nepodmíněna, je nutno zdůraznit, že příroda, jejímž výsledkem je génius a jeho oživující činnost, není objektivní

příroda přírodovědy, nýbrž „příroda o sobě", její nadsmyslový substrát. Tím se rozptyluje též zdání naturalismu, které mohly sugerovat výrazy § 46.

27 *Kritika teleologie* navazuje na kritiku estetickou (krásy a vznešena); estetická soudnost ukázala, že schopnost apriorního pochopení se neomezuje na principy objektivního poznání fenomenální přírody a na zásadu praktického rozumu, která nás činí účastnými svobody. Na to nyní může navázat nový způsob traktování teleologie na podkladě reflektující soudnosti a jejího subjektivního a priori.

Zatímco metafyzická tradice počínajíc Platónem a Aristotelem v teleologii spatřuje princip, kterým se spravuje objektivní příroda našich smyslů (FYSIS), a zatímco druhá metafyzická tradice, vycházející z moderního mechanismu, ji buď vůbec odkazuje do subjektivní sféry konfúzních představ (Descartes), nebo jí vyhražuje oblast metafyzickou od fyziky bytostně odlišnou, Kant se domnívá, že má možnost svým odlišením světa fenomenálního a věci o sobě na jedné, principem reflektující soudnosti na druhé straně podat řešení, schopné uvést ve shodu mechanickou matematickou přírodovědu jeho doby a zkušenost účelnosti, jak s ním pracuje popisná i vykládající biologie novější doby.

Aristoteles ukázal ve Fys. B 8, 199a sl., že účelnost je založena na fenoménech, které jsou specifické a jež nelze dát na jednu stránku s ryze nahodilým jsoucnem a děním. Z toho vyplývá, že Aristotelova účelnost nepředpokládá úmysl, nýbrž neúmyslný princip působení, který není nevědomý úmysl, nýbrž pouze analogie k němu. Aristotelova Fysis není nic duchovního. Jako fenomény přírodní účelnosti uvádí Aristoteles výkony zvířat, jež nejsou založeny ani na naučené dovednosti, ani na tom, co sama vyzkoušela, ani na rozvaze, tedy instinkty zvířat, ale též u rostlin lze sledovat účelné výkony. Další základní fenomén je pravidelný růst ze specifického vaječného zárodku.

Pozoruhodné je, že Aristoteles neuvádí mezi svými fenomény organické účelnosti právě ty, s nimiž pracuje Kant: Věc existuje jako přírodní účel, když je zároveň příčinou a účinkem sebe samé. Je vlastním účinkem specificky (pod to náleží Aristotelův růst z vajíčka), ale rovněž individuálně a tak, že každá část je zároveň příčinou a následkem působení druhých. Kant tedy definuje životní účelnost zvláštní podobou kauzality, která vede zároveň k dodržování formy v genericky souvislých jedincích i v témže individuu. Organická účelnost je u Kanta vázána k této cirkulární podobě kauzality. Cirkulární kauzalitu známe jinak jen ze svého (slaběji ze zvířecího) jednání, neboť naše představy zde jsou příčinou toho, čím a jak jejich následkem později jsme. V tomto případě cirkulární kauzalitu nejen zakoušíme, ale i chápeme. Cirkulární kauzalita nyní, tvrdí Kant (§ 64), může být myšlena i bez účelu (to proti Aristotelovi), ale nemůže být bez něho pochopena.

Aristoteles nyní znal sice přírodu našich smyslů, ale nikoli objektivní přírodu matematických zákonů. Tu zná moderní doba Newtonem počínaje v celkové, všeobjímající podobě. V této přírodě nemá účelnost v pravém slova smyslu místa. Proto ji Leibniz umístil do metafyzické roviny, roviny věcí o sobě, jednoduchých substancí. O této rovině však právě ukázala Kritika čistého rozumu, že nemůže být předmětem poznání, aspoň

ne poznání v plném smyslu slova, určujícího předmět v prostoru a čase pomocí kauzálních zákonů.

Princip reflektující soudnosti umožňuje nyní Kantovi, aby účelnosti udělil v poznání živé přírody funkci nezbytnou, ale nikoli konstitutivní, nýbrž pouze regulativní. Běží o nezbytný princip heuristický, ale nikoli o výkladovou zásadu založenou v podmínkách možnosti zkušenosti o předmětné přírodě.

Právě proto však, že princip organické účelnosti není konstitutivní zásadou fenomenálního světa, poukazuje bez dokazování k věcem o sobě. Kant se tedy nevzdává úplně Leibnizova způsobu řešení problému, účelnost mu však není principem metafyziky jako vědy, nýbrž pouze principem subjektivní povahy, který udává pravidlo, jak uvažovat rozumně o předmětech, které se poznání ve vlastním smyslu vymykají a které, jak mravní zkušenost nepochybně ukazuje, nicméně jsou a tvoří dokonce vlastní jádro skutečnosti. Jakmile začneme uvažovat o živých bytostech z hlediska účelu, stane se potom nezbytným uvažovat z tohoto hlediska o světě v celku, o živých bytostech jako účelech přírody a o celkovém významu účelnosti vzhledem k poslednímu základu skutečnosti.

Nyní se nám rovněž ukazuje, v jakém vzájemném poměru je vědění matematické přírodovědy, „vědění" biologie a teleologického uvažování o přírodě. V Kritice soudnosti jsou právě obsaženy výroky, které ukazují, že matematická přírodověda, založená na tom, co je podmínkou možnosti předmětů fenomenálních, je „vědění, které je moc"; právě § 68 nám říká, že plně teoreticky pochopitelné je pouze to, co na pojmovém základě můžeme sami udělat a vyrobit. Udělat a vyrobit však můžeme toliko to, co na základě zákonů přírody lze předvídat; o předvídání jako smyslu přírodovědeckého poznání sice Kant nikde nemluví, ale jak jeho výměr teoretické pochopitelnosti, tak pozitivistický cíl přírodovědy jako předvídání mají týž původ — Baconovu myšlenku, že vědění je moc. Naproti tomu teleologie v biologii, v principu indukce i v uvažování o smyslu světa v celku se vymyká mocenskému vědění a patří do oboru „vědění", které je *hra*, tj. podle Kantova výroku (Refl. 807) činnost, která má smysl v sobě samé, ovšem hra vážná, která je pro nás všecky z mravních důvodů závazná.

Kritika soudnosti počíná tedy právě odhalením subjektivního a priori s významem platnosti pro všecky, které nicméně není konstitutivní pro předměty, není podmínkou jejich možnosti, aby tuto všeobecnou platnost pak uplatnila v úvaze o živých bytostech a o smyslu reality v jejím celku.

Omezujeme aparát ke kritice teleologické soudnosti na tuto základní obecnou poznámku, poněvadž základní pojmy, kterých čtenář má zapotřebí, byly již předem vysvětleny v úvodu.

JMENNÝ REJSTŘÍK

OBSAH

PRVNÍ DÍL KRITIKY SOUDNOSTI

DRUHÝ DÍL KRITIKY SOUDNOSTI

ESTETICKÁ KNIHOVNA

SVAZEK 5

IMMANUEL KANT

KRITIKA SOUDNOSTI

Z německého originálu Immanuel Kant, Kritik der Urtheilskraft, Berlin 1913 (Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band V, Erste Abtheilung: Werke), přeložili Vladimír Špalek a Walter Hansel. Úvodní studii napsal Milan Sobotka. Poznámky napsal a rejstřík sestavil Vladimír Špalek. Obálku, vazbu a grafickou úpravu navrhl Vladimír Šmerda. Vydal Odeon, nakladatelství krásné literatury a umění, n. p., jako svou 3282. publikaci v redakci krásné literatury. Praha 1975. Odpovědná redaktorka Božena Koseková. Technická redaktorka Hana Blažejová. Vytiskl Tisk, knižní výroba, n. p., Brno, závod 3, Český Těšín. 21,01 autorských archů, 21,69 vydavatelských archů. 509 22 857. Vydání první. Náklad 4500 výtisků. 01—015—75. Váz. 41 Kčs. 09/1