

O PŮVABU A DŮSTOJNOSTI

Řecká báje¹ připisuje bohyni krásy pás, který má sílu propůjčit půvab a získat lásku tomu, kdo ho nosí. Právě toto božstvo doprovázejí Charitky nebo Grácie.

Řekové tedy ještě odlišují půvab a Grácie od krásy, protože půvab vyjadřují pomocí atributů, které bylo třeba oddělit od bohyně krásy. Všechn půvab je krásný, neboť kouzelný pás lásky je vlastnictví bohyně z Knidu; ne všechno krásno je však půvab, protože i bez tohoto pásu zůstává Venuše tím, čím je.

Právě podle této alegorie je to bohyně krásy sama, která nosí a půjčuje kouzelný pás lásky. Juno, nádherná královna nebe, si musí onen pás teprve od Venuše vypůjčit, když chce okouzlit Jupitera na Idě. Tedy vznešenost, dokonce když ji zdobí určitý stupeň krásy (který Jupiterově družce vůbec neupíráme), se bez půvabu nebude jistě líbit; protože vznešená královna bohů neočekává své vítězství nad Jupiterovým srdcem od svých vlastních půvabů, ale od Venušina pásu.

Bohyně krásy se však přece může zbavit svého pásu a přenést svoji sílu na méně krásné. Půvab tedy není žádná výlučná přednost krásna, ale může se také přenést na méně krásné, dokonce na to, co krásné není, ačkoli vždy jen z ruky krásna.

⁹ Grandisson, hrdina románu S. Richardsona (1689 – 1761) *The History of Sir Charles Grandisson*. Kimón, vítěz nad Peršany v r. 470 př. n. l. Fókión byl aténský politik a vojevůdce ve 4. st. př. n. l., stál na straně Makedoňanů. Tom Jones je hrdina stejnojmenného Fieldingova (1707 – 1754) románu.

¹⁰ „Krásné umění naproti tomu je způsob představy ...“ Kant, I.: *Kritika soudnosti*. Praha 1975, s. 124.

¹¹ „přesně tak pojmenované“.

Tíž Řekové doporučovali tomu, komu při všech ostatních přednostech ducha chyběl půvab, to, co se líbí, aby obětoval Gráciím. Tyto bohyně si tedy představovali jako průvodkyně krásného pohlaví, přece však jako takové, které mohou být nakloněny muži a které jsou pro něho nepostradatelné, když se chce líbit.

Co je však nyní půvab, když se sice spojuje s krásnem nejraději, ne však výlučně? Když sice pochází z krásna, ale jeho účinky zjevuje také tomu, co není krásné? Když krása sice může trvat *bez půvabu*, ale náklonnost může vzbudit jen *jeho prostřednictvím*?

Jemný cit Řeků odlišil již záhy, co rozum ještě nebyl s to objasnit, a usilováním na základě jednoho výrazu získal na fantazii obrazy tam, kde mu rozum ještě nemohl poskytnout žádné pojmy. Onen mýtus proto stojí za pozornost filozofa, který se beztak musí spokojit s vyhledáváním pojmů k názorům, do nichž ukládá své objevy čistý přirozený smysl, jinými slovy, musí objasnit obrázkové písmo pocitů.

Zbavíme-li představu Řeků jejího alegorického hávu, zdá se, že neobsahuje žádný jiný než následující smysl: Půvab je *přenosná* krása; totiž krása, která může na svém subjektu nahodile vzniknout a právě tak zaniknout. Tím se liší od *fixní* krásy, která je sama nutně dána se subjektem. Svůj pás může Venuše odložit, a okamžitě ho přenechat Junoně; svoji krásu by mohla odložit jen se svou osobou. Bez svého pásu není půvabnou Venuší, bez krásy není vůbec Venuší.

Tento pás, jako symbol přenosné krásy, má však tu zvláštnost, že osobě, která se jím zdobí, propůjčuje objektivní vlastnost půvabu, a tím se liší od každé jiné ozdoby, která neproměňuje samu osobu, ale proměňuje jen subjektivně dojem z ní u druhé osoby. Je výslovným smyslem řeckého mýtu, že se půvab proměňuje ve vlastnost osoby a že nositelka pásu je skutečně milá, *nejeví* se jen takovou.

Pás, který není nic než nahodilá vnější ozdoba, se vůbec nezdá být vhodným obrazem k označení *osob-*

ni vlastnosti půvabu; ale osobní vlastnost, kterou současně myslíme jako odlučitelnou od subjektu, nemohla být jistě znázorněna jinak, než nahodilou ozdobou, kterou lze oddělit od osoby, aniž by osoba utrpěla újmu.

Pás lásky nepůsobí tedy *přirozeně*, protože by v tomto případě nemohl na osobě nic změnit, ale působí *magicky*, tj. jeho síla přesahuje všechny přirozené podmínky. Pomocí tohoto údaje (který není ovšem nic jiného než pomůcka) měl být zrušen rozpor, do něhož se schopnost znázorňovat vždy nevyhnutelně zaplétá, když hledá v přírodě výraz pro to, co leží mimo přírodu v říši svobody.

Jestliže pás lásky vyjadřuje objektivní vlastnost, kterou lze oddělit od jejího subjektu, aniž by se proto něco změnilo na jeho přirozenosti, nemůže označovat nic jiného než krásu pohybu; neboť pohyb je jediná změna, která se nemůže díť s předmětem, aniž by ztratil svoji identitu.

Krásu pohybu je pojem, který vyhovuje oběma požadavkům, jež obsahuje uvedený mýtus. *Za první* je objektivní a náleží předmětu samému, ne pouze druhu, jak jsme předpokládali. *Za druhé* je něco nahodilé na tomto pojmu samém, a předmět zůstává, i když si tuto jeho vlastnost odmyslíme.

Pás lásky neztrácí svoji magickou sílu ani u toho, co je méně krásné nebo dokonce u toho, co krásné není; to znamená, že také to, co je méně krásné nebo co není krásné, se může *krásně pohybovat*.

Půvab, říká mýtus, je něco *nahodilého* na svém subjektu; tuto vlastnost mohou mít proto jen nahodilé pohyby. Na ideálu krásy musí být všechny *nutné* pohyby krásné, protože, jako nutné, náleží k jeho přirozenosti; krása těchto pohybů je tedy *dána* již s pojmem Venuše; krása nahodilého je naproti tomu *rozštěpením* tohoto pojmu. Existuje půvab hlasu, ale ne půvab oddychování.

Je však každá krása nahodilých pohybů *půvabem*?

Sotva bude třeba připomenout, že řecký mýtus

omezuje půvab a Grácie jen na lidství; zachází dokonce ještě dále, a omezuje samu krásu postavy na lidský rod, pod nějž, jak známo, zahrnovali Řekové také své bohy. Je-li však půvab jen přednostním právem utváření lidské podoby, nemůže si na něj činit nárok žádný z těch pohybů, které má člověk společné s tím, co je pouhou přírodou. Kdyby se tedy mohly kadeře na krásné hlavě pohybovat s půvabem, neexistoval by již žádný důvod, proč by se neměly pohybovat s půvabem také větve na stromě, vlny v proudu, klasy na poli, údy zvířat. Bohyně z Knidu však reprezentuje jen lidský rod, a tam, kde člověk není nic než přírodní věc a smyslová bytost, přestává pro něj mít význam.

Půvab tedy může příslušet jen volným pohybům, a z nich jen těm, které vyjadřují *morální* pocity. Pohyby, které nemají žádný jiný zdroj než smyslovost, patří při všem volném charakteru přece jen přírodě, která se sama pro sebe nikdy nepozvedá k půvabu. Kdyby se žádost mohla vyjádřit s půvabem, instinkt s grácií, nebyly by půvab a grácie již schopné a vhodné, aby sloužily lidstvu jako výraz.

A přece je to pouze lidstvo, v něž Řek vkládá veškerou krásu a dokonalost. Nikdy se mu nesmí ukázat smyslnost bez duše a pro jeho lidský cit je nemožné osamostatnit jak surovou zvířecost, tak i inteligenci. Jestliže Řek hned ke každé ideji vytváří tělo a snaží se také ztělesnit duchovno, tak také současně požaduje od každého jednání instinktu na člověku výraz jeho mravního určení. Pro Řeka není příroda nikdy *pouhou* přírodou: proto také nesmí zčervenat studem, když ji má ctít; pro něj není rozum nikdy *pouhým* rozumem: proto se také nesmí chvět, když se má podřídit jeho měřítku. Příroda a mravnost, látka a duch, země a nebe nádherně splývají v jeho básních. Uvádí svobodu, která je doma jen na Olympu, i do záležitostí smyslnosti, a proto mu tolerujeme, že přenesl smyslnost na Olymp.

Tento jemný smysl Řeků, který trpí materiální vždy jen v doprovodu duchovního, nezná na člověku

Pravda krásy, kterou nedarovala
příroda.

žádný volný pohyb, jenž by náležel jen smyslovosti, aniž by byl současně výrazem morálně citícího ducha. Proto mu také půvab není ničím jiným než nějakým takovým krásným výrazem duše ve volných pohybech. Kde se tedy rozvíjí půvab, tam je duše hybným principem, a v ní je obsažen důvod krásy pohybu. A tak se rozplývá ona mýtická představa v následující myšlenke: „Půvab je taková krása, kterou nedarovala příroda, ale kterou vytvořil sám subjekt.“

Dosud jsem se omezoval na rozvíjení pojmu půvabu z řecké báje, a to, jak doufám, aniž bych jí činil násilí. Necht' je mi nyní povolen pokus rozvinout pojem půvabu také cestou filozofického zkoumání a zkoumat, zda také zde je pravdou, jako v tak mnoha jiných případech, že se filozofující rozum může pyšnit málo objevy, které by smysly již temně *netušily* a které by poezie *nezjevila*.

Venuše, bez svého pásu a bez Grácií, pro nás představuje ideál krásy, tak jako krása může vyjít z rukou pouhé přírody a je zplomena plastickými silami bez zásahu pociťujícího ducha. Báje právem ustavuje vlastní božskou postavu jako reprezentantku této krásy, neboť již přirozený cit ji rozlišuje co nejpřísněji od té krásy, která vděčí za svůj původ vlivu pociťujícího ducha.

Budiž mi dovoleno tuto krásu vytvořenou pouhou přírodou podle zákona nutnosti nazvat krásou postavy (*architektonickou krásou*), na rozdíl od té, která se řídí podmínkami svobody. Tímto jménem chci tedy označit ten díl lidské krásy, který je nejen *uskutečněn* pouze silami přírody (což platí o každém jevu), ale který je také pouze silami přírody *určen*.

Šťastný poměr údů, plynulé obrysy, líbezná a jemná pleť, jemný a svobodný vzrůst, dobře znějící hlas atd. jsou přednosti, za něž vděčíme jen přírodě a štěstí; *přírodě*, která poskytla vlohu a sama ji rozvinula; *štěstí*, které ochránilo tvořivý proces přírody před každým zásahem nepřátelských sil.

Tato Venuše vystupuje z mořské pěny již úplně hotová, protože je v sobě uzavřená, přísně vyvážená dílo nutnosti, a jako taková není schopna žádné obměny, žádného dalšího rozvoje. Protože není totiž nic jiného, než krásné předvedení účelů, které sleduje příroda s člověkem, a proto je každá z jejích vlastností zcela rozhodnuta pojmem, na němž se zakládá, můžeme ji posuzovat – podle vlohy – jako úplně danou, ačkoli se rozvíjí teprve v podmínkách času.

Architektonickou krásu lidské postavy musíme dobře odlišit od technické dokonalosti této postavy. Dokonalostí je třeba rozumět sám *system účelů*, jak se vzájemně spojují v nejvyšší poslední účel; pod architektonickou krásou naproti tomu pouhou *vlastnost znázornění* těchto účelů, jak se ukazují v jevu schopnosti nazírat. Když tedy hovoříme o kráse, tak neuvažujeme ani materiální hodnotu těchto účelů, ani formální uměleckost jejich spojení. Schopnost nazírání se drží jedině druhu zjevování, aniž by brala jen nejmenší ohled na logickou povahu svého objektu. Ačkoli je architektonická krása lidské postavy podmíněna pojmem, na němž postava spočívá, a účely, které s ní má příroda, estetický soud přece plně izoluje architektonickou krásu od těchto účelů, a do představy krásy není pojata nic, než co bezprostředně a vlastním způsobem náleží jevu.

Nemůžeme proto také říci, že lidská důstojnost zvyšuje krásu lidského těla. Do našeho soudu o této kráse sice může vniknout představa lidské důstojnosti, ale ten pak současně přestane být čistým estetickým soudem. Technika lidské postavy je ovšem výrazem určení člověka, a jako taková nás smí a musí naplnit úctou. Tato technika se však nepředstavuje *smyslu*, ale *rozvažování*; můžeme ji jen *myslet*, nemůžeme se *jevit*. Proti tomu architektonická krása nemůže být nikdy výrazem svého určení, protože se obrací na úplně jinou schopnost, než je ta, která má rozhodovat o onom určení.

Když se proto člověku, přednostně před všemi ostatními technickými výtvoři přírody, přisuzuje krása, tak je to pravda jen potud, pokud člověk tuto přednost prosazuje již v *pouhém jevu*, aniž bychom si přitom potřebovali připomenout jeho lidství. Protože k tomu nemůže dojít jinak než prostřednictvím pojmu, nebyly by soudcem krásy smysly, nýbrž rozvažování, což obsahuje rozpor. Člověk tedy nemůže přihlédnout k důstojnosti svého mravního určení, svoji přednost jako inteligence nemůže uplatnit, když chce uhájit cenu krásy; zde není nic než věc v prostoru, nic než jev mezi jevy. Na jeho hodnotu ve světě idejí se ve smyslovém světě nedbá, a má-li v tomto světě obhájit první místo, může za ně vděčit jen tomu, co je v něm přírodou.

Avšak právě tato jeho přirozenost byla, jak víme, určena ideou jeho lidství, a tak je potom zprostředkovaně určena i jeho architektonická krása.² Když se tedy člověk odlišuje od všech ostatních smyslových bytostí svou vyšší krásou, je za to nesporně zavázán svému lidskému určení, jež obsahuje důvod, proč jen se vůbec odlišuje od ostatních smyslových bytostí. Lidská postava však není krásná proto, že je výrazem tohoto vyššího určení; neboť kdyby tomu tak bylo, potom by táž podoba přestala být krásná, jakmile by vyjadřovala nějaké nižší určení, pak by byl krásný také protiklad této podoby, jakmile bychom jen mohli předpokládat, že vyjadřuje ono vyšší určení. Předpokládejme však, že bychom mohli u nějaké krásné lidské podoby zcela zapomenout, co vyjadřuje, mohli bychom jí podsunout, aniž bychom ji změnili v jevu, surový instinkt tygra, potom by zůstal soud zraku úplně týž, a smysly by prohlásily tygra za nejkrásnější dílo stvořitele.

Určení člověka, jako inteligence, se tedy podílí na kráse jeho postavy jen potud, nakolik se její znázornění, tj. její výraz v jevu, současně setkává s podmínkami, za nichž se vytváří krásno ve smyslovém světě. Krása sama musí totiž vždy zůstat svobodným přírodním účinkem a rozumová idea, která ur-

čuje techniku lidské postavy, jí nemůže krásu nikdy *udělit*, nýbrž jen *dovolit*.

Mohlo by se mi sice namítnout, že vůbec všechno, co se ukazuje v jevu, se uskutečňuje silami přírody, a že to tedy nemůže být žádný výlučný znak krásna. Je pravda, že všechny technické útvary stvořila příroda, ale nejsou technické prostřednictvím přírody, přinejmenším je tak neposuzujeme. Technické jsou jen rozvažováním, a jejich technická dokonalost má tedy již existenci v rozvažování, dříve než přejde do smyslového světa a stane se jevem. Krása má proti tomu ten bytostný rys, že se ve smyslovém světě nejen znárodnuje, ale že v něm také především vzniká; že příroda krásu nejen vyjadřuje, ale i tvoří. Krása je vůbec jen vlastnost smyslového, a také umělec, jenž o ni usiluje, jí může dosáhnout jen tehdy, když podporuje zdání, že ji tvořila příroda.

Abychom posoudili techniku lidské postavy, musíme vzít na pomoc představu účelu, jemuž je přiměřená; to vůbec není nutné, abychom posoudili krásu této postavy. Sám smysl je zde úplně kompetentním soudcem, a tím by nemohl být, kdyby smyslový svět (který je jeho jediným objektem) obsahoval všechny podmínky krásy, a tedy zcela postačoval k jejímu vytvoření. *Zprostředkovaně* se však krása člověka zakládá v pojmu jeho lidství, neboť v tomto pojmu je založena jeho celá smyslová přirozenost; ale víme, že smysl se drží jen *bezprostředního*, a je to pro něj tolik, jako by byl úplně nezávislý přírodní účinek.

Podle toho, co jsem dosud uvedl, by se mohlo zdát, že krásu nemůže mít pro rozum vůbec žádnou zajímavost, protože vzniká pouze ve smyslovém světě a obrací se také jen ke smyslové schopnosti poznání. Neboť potom, co jsme od jejího pojmu oddělili jako cizorodé to, co představa dokonalosti sotva může nepřimísit do našeho soudu o kráse, zdá se, že kráse nezbyvá již nic, čím by mohla být předmětem rozumové libosti. Nicméně je to zařízeno právě tak, že se krásu líbí rozumu, je-li rozhodnuto, že nespočívá

na žádné takové vlastnosti objektu, kterou bychom mohli odkrýt jen rozumem.

Abychom tento zdánlivý rozpor odstranili, musíme si vzpomenout, že jsou dva způsoby, jak se jevy mohou stát objekty rozumu a vyjádřit ideje. Není vždy nutné, aby rozum tyto ideje *vyabstrahoval* z jevů; může je do nich také *vložit*. V obou případech se jev stane adekvátní rozumovému pojmu, jen s tímto rozdílem: že v prvním případě rozum pojem již objektivně *nachází* v jevu a takřka ho od předmětu jen přijímá, protože pojem se musí klást, aby objasnil povahu a často samu možnost objektu; že proti tomu v druhém případě to, co je dáno v jevu nezávisle na jeho pojmu, *činí* automaticky výrazem pojmu, a tak zachází s něčím pouze smyslovým jako s nadsmyslovým. Tam je tedy idea spojena s předmětem objektivně nutně, zde proti tomu nejvýše subjektivně nutně. Nemusím říkat, že oním rozumím dokonalost, tímto krásu.

Protože tedy v druhém případě je vzhledem ke smyslovému objektu úplně nahodilé, zda existuje rozum, který s představou tohoto objektu spojuje jednu ze svých idejí, musíme uvažovat objektivní povahu předmětu jako zcela nezávislou na této ideji; tak úplně právem *objektivně* omezujeme krásno pouze na přírodní podmínky a prohlašujeme je za pouhý výsledek smyslového světa. Protože však – na druhé straně – rozum tento výsledek pouhého smyslového světa transcendentně užívá, a tím, že mu propůjčuje vyšší význam, otiskuje takřkajíc své razítko, máme rovněž právo přeložit krásno *subjektivně* do inteligibilního světa. Na krásu proto musíme pohlížet jako na občanku dvou světů, z nichž jednomu náleží *zrozením*, druhému *adopci*; svoji existenci přijímá ve smyslové přírodě a v rozumovém světě dosahuje občanského práva. Odtud se také objasňuje, jak dochází k tomu, že vkus, jakožto schopnost posuzování krásna, vstupuje doprostřed mezi ducha a smyslovost a tyto obě vzájemně se hanící přirozenosti spojuje ve šťastný soulad – jak získává

pro *materiálně* úctu rozumu, jak získává *racionálně* náklonnost smyslů – jak povyšuje názory na ideje, a dokonce smyslový svět proměňuje do určité míry v říši svobody.

Jakkoli je však – vzhledem k předmětu samému – nahodilé, zda rozum spojuje s představou předmětu nějakou ze svých idejí, tak je přece – pro představující subjekt – nutné spojit s touto představou takovou ideu. Tato idea a jí odpovídající smyslový znak na objektu musí být vzájemně v takovém vztahu, že rozum je donucen svými nezměnitelnými zákony k tomuto jednání. V rozumu samém musí tedy ležet důvod, proč spojuje určitou ideu výlučně jen s *určitým* způsobem ukazování se věcí, a v objektu musí zase spočívat důvod, proč vyvolává výhradně jen *tuto* ideu a žádnou jinou. Co to nyní je za ideu, kterou rozum vnáší do krásna a pomocí níž jako objektivní vlastnosti je krásný předmět s to sloužit této ideji jako symbol – to je příliš důležitá otázka na to, než aby mohla být zodpovězena jen zběžně, a její pojednání tedy ponechám analytice krásna.

Architektonická krása člověka je tedy, tak jak jsem se o ní právě zmínil, *smyslovým výrazem rozumového pojmu*; není však tímto výrazem v jiném smyslu a větším právem než vůbec každý krásný výtvar přírody. *Co do stupně* přesahuje sice všechny ostatní krásy, ale *co do druhu* s nimi stojí v téže řadě, protože ani ona neukazuje ze subjektu nic, než co je smyslové, a teprve v představě dostává nadsmyslový význam.*Ze znázornění účelů na člověku

* Neboť – abych to ještě jednou zopakoval – v *pouhém názoru* je dáno všechno, co je na kráse *objektivní*. Protože však to, co člověku poskytuje výhodu nad všemi ostatními smyslovými bytostmi, se v *pouhém názoru* nevyskytuje, nemůže vlastnost, která se zjevuje již v *pouhém názoru*, ukázat tuto přednost. Vyšší určení člověka, které samo zakládá tuto přednost, se tedy nevyjadřuje prostřednictvím jeho krásy, a představa onoho vyššího určení nemůže proto nikdy podat ingre-

dopadlo krásněji než u ostatních organických podob, je třeba pokládat za *přízeň*, kterou rozum, jako zákonodárce lidské postavy, prokázal přírodě jako vykonavatelce svých zákonů. Rozum sice technikou člověka sleduje své účely s přísnou nutností, ale jeho požadavky se šťastně setkávají s nutností přírody, takže příroda vykonává pověření účelů tím, že jedná jen podle svého vlastního sklonu.

To však může platit jen o *architektonické* kráse člověka, kde přírodní nutnost je podporována nutností teleologického důvodu, který ji určuje. Jen zde bychom mohli *uvážít* krásu proti technice postavy, která tu však již není, jakmile je nutnost jen jednostranná a nadsmyslová příčina, která určuje jev, se nahodile proměňuje. O architektonickou krásu člověka pečuje tedy příroda *sama*, protože jí zde, hned v prvopočátku, tvořící rozvažování předalo jednou provždy výkon všeho toho, co člověk potřebuje ke splnění svých účelů, a nemusí se tedy v tomto svém organickém podnikání obávat žádné novoty.

Člověk je však současně osoba, tedy bytost, která je sama příčinou, a to absolutně poslední příčinou svých stavů, která se může proměňovat podle důvodů, jež bere ze sebe sama. Způsob jeho ukazování závisí na způsobu jeho cítění a chtění, tedy na stavech, které neurčuje příroda podle své nutnosti, ale on sám podle své svobody.

Kdyby byl člověk jen smyslová bytost, poskytla by příroda současně zákony a určila by případy jejich aplikace; nyní sdílí příroda vládu se svobodou, a tře-

diens krásy, nemůžeme ji nikdy pojmut do estetického soudu. Ne myšlenka sama, jejímž výrazem je lidská podoba, nýbrž pouze její účinky v jevu se zjevují smyslu. K nadsmyslovému základu těchto účinků se *pouhý smysl* pozvedá právě tak málo, jako (když mi dovolíte tento příklad) jen smyslový člověk vystupuje k ideji nejvyšší příčiny světa, když uspokojuje své pudy.

baže její zákony mají trvání, je to přece spíše duch, který rozhoduje o jednotlivých případech.

Oblast ducha se prostírá potud, pokud je příroda živá, a nekončí dříve, než kde se organický život ztrácí v beztvaré mase a kde zanikají animální síly. Je známo, že všechny hybné síly v člověku spolu souvisí, a tak lze nahlédnout jak duch – chápaný též jen jako princip volního pohybu – může rozšířit své působení po celém jeho systému. Nejen nástroje vůle, také ty, nad nimiž vůle nemůže bezprostředně panovat, zakoušejí zprostředkovaně jeho vliv. Duch je určuje nejen záměrně, když jedná, ale také bezděčně, když cítí.

Příroda sama pro sebe může, jak je zjevné z předchozího, pečovat o krásu jen těch jevů, které má sama určovat, neomezeně, podle zákona nutnosti. Avšak s libovůlí vstupuje do jejího stvoření náhoda, a ačkoli změny, které nastanou pod vládou svobody, neprobíhají *podle* žádných jiných než jejích vlastních zákonů, tak k nim přece již nedochází z těchto zákonů. Protože nyní záleží na duchu, jak chce užívat těchto svých nástrojů, nemůže již příroda panovat nad tímto dílem krásy, které závisí na tomto užívání, a nemůže se již také z ničeho odpovídat.

A tak by byl člověk v nebezpečí, že právě zde, kde se užíváním své svobody pozvedá k čisté inteligenci, klesne jako jev a ztratí v soudu vkusu, co získal před soudcovskou stolicí rozumu. Určení *naplněné* jeho jednáním by ho stálo přednost, kterou zvýhodnilo určení v jeho postavě jen *ohlášené*; a je-li rovněž tato přednost jen smyslová, přece jsme shledali, že jí rozum uděluje vyšší význam. Tak hrubým rozporům se neproviňuje příroda milující soulad, a co je v říši rozumu harmonické, neprojeví se žádným nesouzvukem ve světě smyslů.

Tím, že tedy osoba či svobodný princip v člověku na sebe bere určování hry jevů, a svým zásahem zbavuje přírodu moci ochránit krásu svého díla, vstupuje sám na místo přírody a přejímá (je-li mi tento výraz dovolen) s jejími právy část jejích závaz-

ků. Tím, že duch zaplétá sobě podřízenou smyslovost do svého osudu a nechá ji záviset na svých stavech, činí se sám do určité míry jevem a hlásí se jako poddaný zákona, který se vztahuje na všechny jevy. Kvůli sobě samému se zavazuje ponechat přírodu, která na něm závisí, přírodou i ve své službě a nezacházet s ní v rozporu s její dřívější povinností. Nazývám krásu *povinností* jevů, protože jí odpovídající potřeba v subjektu je založena v rozumu samém, a proto je obecná a nutná. Nazývám ji *dřívější* povinností, protože smysl již soudil, dříve než rozvažování začalo svou práci.

Svoboda tedy nyní vládne kráse. Příroda dala krásu postavy, duše dává krásu hry. A nyní také víme, co máme rozumět půvabem a grácií. Půvab je krása postavy pod vlivem svobody; krása těch jevů, které určuje osoba. Architektonická krása dělá čest původci přírody, půvab a grácie svému nositeli. Architektonická krása je talentem, půvab a grácie osobní zásluhou.

Půvab může připadnout jen pohybu, protože změna v mysli se může projevit jen jako pohyb ve smyslovém světě. To však nebrání tomu, aby i pevné a klidné rysy nemohly vykazat půvab. Tyto pevné rysy nebyly původně nic než pohyby, které se nakonec častým opakováním staly habituálními a otiskly trvalé stopy.*

* Proto chápe Home³ pojem půvabu příliš úzce, když (Grundsätze d. Kritik II, 39, poslední vydání) říká: „že, když je ta nejpůvabnější osoba v klidu a ani se nepohybuje, ani nehovoří, ztrácíme z očí vlastnost půvabu jako barvu v temnotě.“ Ne, neztrácíme ji z očí, dokud na spící osobě vnímáme rysy, které zformoval laskavý něžný duch; a zbývá právě ten nejzávažnější díl grácie, ten totiž, který z gest strnul v rysy, a odhaluje tedy zběhlost mysli v krásných pocitech. Když se však pan opravovatel Homeova díla domníval, že svého autora usadil (viz též díl, strana 459): „že se půvab neomezuje jen na volný pohyb, že spící osoba nepřestala být okouzlující“, – a proč? „protože během tohoto stavu se mimovolně, něžně, a právě proto tím půvabnější pohyby stávají teprve

Ale ne všechny lidské pohyby jsou schopny grácie. Grácie je vždy jen krása postavy, kterou pohybuje svoboda, a pohyby, které náleží pouze přírodě, si nikdy nezasluhují toto jméno. Jde sice o to, že živý duch se vposledku zmocňuje bezmála všech pohybů svého těla. Je-li však řetěz příliš dlouhý, čímž se přirazuje krásný rys k morálním pocitům, stává se tento rys vlastností postavy a sotva ho lze ještě počítat ke grácii. Nakonec si duch dokonce vytváří své tělo, a postava sama se musí řídit hrou, takže se půvab nezřídka nakonec proměňuje v architektonickou krásu.

Tak jako nepřátelský, se sebou nejednotný duch sám ničí tu nejvznešenější krásu postavy, že pod nehodnými rukama svobody nakonec již nemůžeme poznat nádherné mistrovské dílo přírody, vidíme též tu a tam, jak radostná a v sobě harmonická mysl přichází na pomoc technice spoutané překážkami, aby osvobodila přírodu a ještě nevyvinutou, utlačenou postavu obohatila boží slávou. Plastická přirozenost člověka má v sobě nekonečně mnoho prostředků k nápravě opomenutí přírody a k nápravě svých chyb, jakmile jen ji chce mravní duch podporovat či také jen mnohdy znepokojoval v jejím díle utváření.

Protože ani zafixované pohyby (gesta, jež přešla v rysy) nejsou vyloučeny z půvabu, mohlo by to vypadat, jako by se vůbec i krása zdánlivých nebo napodobených pohybů (plamenovité či zvlněné čáry) musela rovněž připočíst k půvabu, jak Mendelssohn také skutečně tvrdí.* Tím by se

dobře patrné“, tak úplně ruší pojem grácie, který Home jen příliš omezil. Mimovolné pohyby ve spánku, nejsou-li to mechanická opakování pohybů volných, nemožou být nikdy půvabné, natož aby byly nad jiné půvabné, a když je nějaká spící osoba okouzluje, není to způsobeno v žádném případě pohyby, které dělá, ale jejími rysy, které svědčí o předcházejících pohybech.

* Philosophische Schriften I, 90.

však pojem půvabu rozšířil v pojem krásy vůbec; neboť veškerá krása je vposledku vlastnost pravého či zdánlivého (objektivního či subjektivního) pohybu, jak jsem doufám dokázal v analýze krásna. Půvab však mohou vykazovat jen takové pohyby, jež současně odpovídají nějakému pocitu.

Osoba – je zjevné, co tím chci naznačit – buď předpisuje tělu pohyby svou vůlí, chce-li realizovat představovaný účinek ve smyslovém světě, a v tomto případě se pohyby nazývají *volní* či záměrné, nebo dochází k pohybům bez vůle osoby, podle zákona nutnosti – ale z podnětu pociťování; tyto pohyby nazývám *sympatetické*. Ačkoli tyto pohyby jsou rovněž mimovolné a založené na počítku, nesmíme je přece zaměnit s těmi, které určuje smyslové cítění a přirozený pud; neboť přirozený pud není žádný svobodný princip, a co on provádí, není jednání osoby. Sympatetickými pohyby, o nichž zde mluvím, chci tedy rozumět jen takové pohyby, jež doprovázejí morální pocit nebo morální smýšlení.

Nyní vyvstává otázka, který z těchto dvou druhů pohybů založených v osobě je způsobilý k půvabu?

Co musíme nutně vzájemně oddělit při filozofování, není pro to vždy odděleno také ve skutečnosti. Tak nacházíme zřídka záměrné pohyby bez sympatetických, protože vůle jako příčina oněch se řídí morálními pocity, z nichž pocházejí tyto pohyby. Zatímco osoba mluví, vidíme, jak současně mluví její pohledy, rysy jejího obličejce, její ruce, často celé tělo, a mimická část zábavy se nezřídka pokládá za tu nejvýmluvnější. Můžeme však současně nahlížet i na záměrný pohyb jako na sympatetický, a k tomu dochází tehdy, když se přimísí něco mimovolného do volního pohybu.

Způsob, jak probíhá volní pohyb, není totiž tak přesně určen svým cílem, aby nemohl neprobíhat různými způsoby. To, co přitom zůstává neurčeno vůlí nebo účelem, může být sympateticky určeno stavem cítění osoby, a tedy sloužit k vyjádření tohoto stavu.

Tím, že natahuji svou paži, abych uchopil předmět, uskutečňuji účel, a pohyb, který dělám, je předepsán záměrem, který tím chci dosáhnout. Ale kterou dráhou nechám pohybovat svou paži k předmětu a nakolik chci nechat zbytek svého těla sledovat tento pohyb – jak hbitě či pomalu, a jak mnoho či málo síly chci vynaložit na pohyb, do tohoto přesného výpočtu se v tomto okamžiku nepouštím, a přírodě ve mně se zde tedy něco ponechá na vůli. Nějakým způsobem se však přece musí toto pouhým účelem neurčené rozhodnout, a zde tedy může můj způsob pocíťování rozhodnout a určit druh a způsob pohybu prostřednictvím tónu, který udává. Podíl, který má stav cítění osoby na nějakém volném pohybu, je to mimovolné na něm a je to také to, v čem musíme hledat grácii.

Nespojuje-li se volný pohyb se sympatetickým, nebo, což znamená totéž, nemísí-li se s něčím mimovolným, co má svůj důvod ve stavu cítění osoby, nemůže nikdy ukázat grácii, k čemuž se vždy požaduje stav mysli jako příčina. K volnému pohybu *dochází* po jednání mysli, které tedy, když dochází k pohybu, již uplynulo.

Sympatetický pohyb proti tomu *doprovází* jednání mysli a její stav cítění, jehož prostřednictvím je schopen tohoto jednání, a musíme ho tedy chápat jako současně probíhající s oběma.

Z toho již vysvítá, že první druh pohybu, který neplyne bezprostředně ze smýšlení osoby, nemůže být ani jejím znázorněním. Protože mezi smýšlení a sám pohyb vstupuje rozhodnutí, které, uvažováno pro sebe, je něčím úplně lhostejným; pohyb je účinek rozhodnutí a účelu, ne však osoby a smýšlení.

Volný pohyb je se smýšlením, které mu předchází, spojen nahodile, pohyb doprovázející naproti tomu nutně. Onen se vztahuje k mysli jako konvenční jazykový znak k myšlence, kterou vyjadřuje; sympatetický či doprovázející pohyb naproti tomu jako vášnivý hlas k vášni. Volný pohyb proto není svou přirozeností, ale jen svým užitím znázorněním du-

cha. Nemůžeme tedy také dobře říci, že duch se zjevuje v nějakém volném pohybu, protože ten vyjadřuje jen látku vůle (účel), ne však formu vůle (smýšlení). O té poslední nás může poučit jen doprovázející pohyb.*

Proto sice z mluvení člověka můžeme odečíst, za co chce být pokládán, ale to, co skutečně je, se musíme snažit uhodnout z mimického přednesu jeho slov a z jeho gest, tedy z pohybů, které nechce. Zjistíme-li však, že člověk může chtít také rysy svého obličejí, tak od okamžiku tohoto odhalení již nevěříme jeho obličejí a neponecháme oněm rysům již platnost výrazu jeho smýšlení.

Člověk může pomocí umění a studia skutečně dosáhnout toho, že podřídí své vůli též doprovázející pohyby a stejně jako obratný kejklř může nechat padnout na mimické zrcadlo své duše podobu, kterou chce. Na takovém člověku je však potom také všechno lež a veškerá přirozenost je pohlcena uměním.

Grácie naproti tomu musí být vždy přirozeností, tj. musí být mimovolná (alespoň se tak musí jevit), a subjekt sám nesmí nikdy vypadat tak, jako by věděl o svém půvabu.

Z toho také mimochodem vidíme, co si máme myslet o napodobeném či naučeném půvabu (který bych chtěl nazvat divadelní grácií a grácií tanečnického mistra). Takový půvab je důstojným protějškem

* Když se něco stane před početnou společností, tak se může přihodit, že každý přítomný má o smýšlení jednáncích osob své vlastní mínění; tak nahodile jsou spojeny volní pohyby se svou morální příčinou. Když naproti tomu někdo z této společnosti spatřil nečekaně velmi milovného přítele nebo velmi nenáviděného nepřítel, odhalil by nedvojznačný výraz jeho obličejí rychle a určitě pocity jeho srdce, a soud celé společnosti o přítomném stavu cítění tohoto člověka by byl pravděpodobně zcela jednoznačný; neboť výraz je zde spojen se svojí příčinou v mysli prostřednictvím přirozené nutnosti.

k té kráse, která vzniká u toaletního stolku z karmínu a běloby, falešných kadeří, fausses georges a kostice, a má se k pravému půvabu asi tak jako krása toalety k architektonické kráse.* Na necvičený smysl mohou mít obě týž účinek jako originál, který napodobují; a je-li umění velké, může tu a tam oklamat i znalce. Ale z nějakého rysu přece nakonec vysvítá nucení a záměr a nevyhnutelným dů-

* Jsem právě tak dalek toho, abych v tomto výčtu upíral tanečnímu mistru zásluhu o pravou grácii, jako herci jeho nárok na ni. Taneční mistr nesporně přichází na pomoc pravému půvabu tím, že zjedná vůli vládu nad jejtmi nástroji a odkládá překážky, které kladou masu a tíži proti hře živých sil. Nemůže toho dosáhnout jinak než podle pravidel, která drží tělo v prospěšné kázni, a dokud se lenost bouří, mohou být nesmlouvavá, tj. donucující, a mohou tak také vypadat. Propustí-li však učně ze své školy, tak muselo pravidlo na něm již vykonat svoji službu tak, že ho již nemusí provázet do společnosti: zkrátka, pravidlo se musí stát přirozeností.

Pohrdání, s nímž jsem mluvil o divadelnické grácii, platí jen té napodobené, a tu se nerozpakuji zavrhnout na jevišti jako v životě. Přiznávám, že se mi nelíbí herec, který studoval svoji grácii před zrcadlem, ať již se mu nápodoba podařila jakkoli dobře. Požadavky, které klademe na herce jsou: 1. *Pravdivost* podání a 2. *krása* podání. Nyní tvrdím, že herec, co se týče pravdy podání, musí všechno vytvořit uměním⁴ a nic přirozeností, protože jinak není vůbec umělcem; a budu ho obdivovat, když uslyším či uvidím, že on, který mistrovsky hrál zuřícího Guelfa, je člověkem něžné povahy; na druhé straně naproti tomu tvrdím, že pokud jde o půvab podání, nesmí uměním vůbec za nic vděčit, a že zde všechno na něm musí být svobodné dílo přirozenosti. Když mi při pravdivosti jeho hry připadá, že pro něho tento charakter není přirozený, budu si ho jen o to více vážit; když mi při kráse jeho hry připadá, že pro něho nejsou tyto půvabné pohyby přirozené, nebudu se moci zdržet, abych se nezlobil na *člověka*, který zde musel vzít na pomoc *umělce*. Příčina je v tom, že bytostně určené grácie mizí s její přirozeností a že grácie je přece požadavek, o němž se domníváme, že jsme ho oprávněni klást na pouhého člověka. Co bych však nyní odpověděl mimickému umělci, který by chtěl rád vědět, jak má přijít ke grácii, protože se jí nesmí vyučít? Mé mínění je, že má nejdříve pečovat o to, aby v něm uzrálo samo lidství, a potom má jít (je-li to jinak jeho povolání) reprezentovat je na jevišti.

sledkem je pak lhostejnost, ne-li dokonce opovržení a odpor. Jakmile zpozorujeme, že architektonická krása je udělaná, vidíme, že z lidství (jako jevu) zmizelo tolik, kolik se k němu přidalo z jemu cizí oblasti přírody – a jak bychom měli my, kteří nepromíjíme ani zahození náhodné výhody, spokojeně, ano jen lhostejně pozorovat směnu, při níž část lidství byla obětována za obyčejnou přírodu? Jak bychom měli, i kdybychom mohli prominout účinek, neopovrhovat podvodem? – Jakmile zpozorujeme, že půvab je vyumělkovaný, uzavře se náhle naše srdce, a duše, která šla půvabu naproti, prchá zpět. Vidíme, že z ducha se stala náhle látka a z nebeské Junony se stal oblak.

Třebaže rovněž půvab musí být něčím mimovolným nebo se tak musí jevit, přece ho hledáme jen v pohybech, které více či méně závisí na vůli. Připisujeme grácii sice též určité řeči gest a mluvíme o půvabném smíchu a okouzlujícím zčervenání, což obojí jsou přece sympatetické pohyby, o nichž nerozhoduje vůle, ale pociťování. Abychom však nemuseli počítat s tím, že smích a zčervenání jsou v naší moci a že ještě může být pochybnost o tom, zda pociťování patří vlastně k půvabu, je přece mnohem více případů, v nichž se zjevuje grácie, z oblasti volných pohybů. Požadujeme půvab od řeči a od zpěvu, od volní hry očí a úst, od pohybů rukou a paží při každém jejich svobodném užití, od chůze a držení těla a od postoje, od celého projevu člověka, pokud je v jeho moci.

Od těch pohybů člověka, které vykonává přirozený pud či afekt na svoji pěst, a které jsou tedy též svým původem smyslové, požadujeme něco úplně jiného než půvab, jak se ukáže později. Takové pohyby náleží *přírodě*, a *ne osobě*, z níž samé musí přece pramenit veškerá grácie.

Je-li tedy půvab vlastností, kterou požadujeme od volných pohybů, a musí-li být přece na druhé straně z půvabu samého vypuzeno všechno volní, budeme ho muset vyhledávat v tom, co je na úmyslných po-

hybech neúmyslné, současně však v souladu s morální příčinou v mysli.

Tím je ostatně označen jen druh pohybů, mezi nimiž je třeba hledat grácií; pohyb však může mít všechny tyto vlastnosti, aniž by byl proto půvabný. Je tím jen *výmluvný* (mimický).

Výmluvným (v nejširším smyslu) nazývám každý tělesný jev, který doprovází a vyjadřuje nějaký stav mysli. V tomto významu jsou tedy všechny sympatické pohyby výmluvné, dokonce ty, které doprovázejí pouhé afekce smyslovosti.

I zvířecí podoby mluví tím, že jejich vnějšek zjevuje vnitřek. Zde však mluví jen příroda, nikdy ne svoboda. Ve stálé postavě a v pevných architektonických rysech zvířete ohlašuje příroda svůj účel, v mimických rysech probuzenou nebo ukojenou potřebu. Kruh nutnosti prochází zvířetem jako rostlinou a není přerušen ani osobou. Individualita zvířecí existence je pouze zvláštní představou obecného přírodního pojmu, zvláštnost přítomného stavu zvířete je jen příkladem uskutečnění přírodního účelu za určitých přírodních podmínek.

Výmluvná v užším smyslu je jen lidská podoba, a i ta jen v těch svých jevech, které provázejí stav morálního citění člověka a slouží mu za výraz.

Jen v těchto jevech: neboť ve všech ostatních stojí člověk v téže řadě s ostatními smyslovými bytostmi. V jeho stálé podobě a v jeho architektonických rysech pouze předkládá příroda svůj záměr, jako u zvířete a všech organických bytostí. Záměr přírody s člověkem může jít sice mnohem dále než u organických bytostí a spojení prostředků k dosažení tohoto záměru může být umělečtější a komplikovanější; to vše jde jen na účet přírody a člověku samému nemůže poskytnout žádnou výhodu.

U zvířete a rostliny neudává příroda jen určení, ale také je sama provádí. Člověku však dává pouze určení a jeho naplnění přenechává člověku samému. Jen to z něj dělá člověka.

Ze všech známých bytostí jen člověk jako osoba má tu přednost, že může svou vůlí zasáhnout do kruhu nutnosti, který je pro pouhé přírodní bytosti neprolomitelný, a počít v sobě úplně novou řadu jevů. Akt, jímž to činí, se nazývá především *jednání*, a ta jeho konání, která z takového jednání plynou, se nazývají výlučně jeho *činy*. Dokázat, že je osoba, může tedy jen svými činy.

Podoba zvířete vyjadřuje nejen pojem jeho určení, ale také vztah jeho přítomného stavu k tomuto určení. Protože u zvířete příroda určení současně dává a naplňuje, nemůže podoba zvířete vyjadřovat nikdy něco jiného než dílo přírody.

Protože příroda sice člověku dává určení, ale jeho naplnění přenechává lidské vůli, nemůže být přítomný vztah jeho stavu a určení nikdy dílem přírody, musí být jeho vlastním dílem. Výraz tohoto vztahu v jeho podobě tedy nepatří přírodě, nýbrž jemu samému, tj. je to osobní výraz. Když se tedy z architektonické části jeho podoby dovíme, co s ním *příroda* zamýšlela, dovíme se z mimické části téže podoby, co *on sám* učinil pro naplnění tohoto záměru.

U lidské postavy se tedy nespokojíme s tím, že nám staví před oči jen obecný pojem lidství, nebo co snad příroda k jeho naplnění způsobuje na tomto individuu, protože to by mělo společné s každým technickým tvarem. Od jeho postavy ještě očekáváme, že nám současně sdělí, nakolik vyšla ve své svobodě vstříc přírodnímu účelu, tj. že projeví charakter.

V prvním případě vidíme dobře, že příroda s ním směřovala k člověku; ale jen z druhého vyplývá, zda se jí skutečně stal.

Podoba člověka je tedy jen potud jeho výtvořem, je-li mimická; ale také pokud je mimická, je jeho. Neboť i kdyby byla větší část jeho mimických rysů, dokonce kdyby byly všechny, pouhým výrazem smyslovosti, a mohly by mu tedy připadnout již jako pouhému zvířeti, byl by určen a dovedl by omezit smyslovost svojí svobodou. Přítomnost takových ry-

st dokazuje tedy neužití oné schopnosti a nenaplnění onoho určení; je tedy právě tak morálně výmluvná, jako je jednáním, když se zanedbá jednání, které přikazuje povinnost.

Od výmluvných rysů, jež jsou vždy výrazem duše, musíme odlišit němé rysy, které do lidské podoby kreslí jen plastická příroda, pokud působí nezávisle na onom vlivu duše. Nazývám tyto rysy *němé*, protože jako nesrozumitelné šifry přírody mlčí o charakteru. Ukazují jen zvláštnost přírody v přednesu rodu a často postačují samy o sobě, aby odlišily *individuum*, ale o *osobě* nemohou nikdy nic zjevit. Pro fyziognomika nejsou tyto němé rysy nijak bezvýznamné, protože fyziognomik nechce jen vědět, co člověk udělal sám ze sebe, nýbrž také co udělala příroda pro něho a proti němu.

Není tak snadné udat hranice, kde přestávají němé rysy a začínají rysy výmluvné. Stejněměrné působící síla utváření a afekt bez zákona jsou v neustálém sporu o svoji oblast; a co vybuodovala příroda neúnavnou tichou činností, opět často strhne svoboda, která vystupuje ze svých břehů stejně jako rozvodněná řeka. Cílý duch si zjedná vliv na všechny pohyby těla, a nakonec dospěje zprostředkovaně k tomu, aby proměnil mocí sympatetické hry dokonce pevné formy přírody, které jsou nedosažitelné vůli. Na takovém člověku se vposledku stane všechno charakterovým rysem, jak shledáváme na mnohé hlavě, kterou propracoval dlouhý život, mimořádné osudy a činný duch. Plastické přírodě náleží na takových formách jen rodové rysy, celá individualita provedení však přísluší osobě; proto velmi správně říkáme, že na takové postavě je všechno duše.

Oproti tomu nám neukazují oni „přistřižení“ chovanci pravidla (které sice může uklidnit smyslovost, ale nemůže probudit lidství) ve své ploché a bezvýrazné podobě nic než prst přírody. Nezaměstnaná duše je skromný host ve svém těle a mírný tichý soused tvůrčí síly ponechané sobě samé. Žádná usi-

lovná myšlenka, žádná vášeň nezasahuje do klidného taktu fyzického života; postava není nikdy uvedena v nebezpečí hrou, vegetování není nikdy znepokojeno svobodou. Protože hluboký klid ducha nezpůsobí žádnou významnou spotřebu sil, vydaje nikdy nepřesáhnou příjmy, zvířecí ekonomie bude mít spíše vždy přebytek. Pro malou dávku blaženosti, kterou mu předhazuje, dělá duch přesného správce přírody, a jeho celá sláva je udržovat účty v pořádku. Poskytne tedy, co organizace může vždy poskytnout, a vzkvétat bude funkce vyživování a plození. Taková šťastná shoda mezi přírodní nutností a svobodou nemůže být pro architektonickou krásu nic než příznivá, a je to také zde, kde ji můžeme pozorovat v její celé čistotě. Ale obecné přírodní síly vedou, jak víme, neustálou válku se zvláštními a organickými silami, a ta nejumělečtější technika je nakonec poražena kohezí a tíží. Proto má též krásná postavy, jako pouhý výtvor přírody, své určité periody rozkvětu, zralosti a zániku, jež sice může hra urychlit, ale nikdy zpomalit; a obvyklý konec této krásy je, že *masa* postupně vítězí nad *formou a živý pud tvorby* si připravuje svůj vlastní hrob v nahromaděné látce.*

* Proto také většinou shledáme, že takové krásy postavy již ve středním věku velmi zřetelně zhrubnou obezitou, že místo oněch sotva naznačených jemných linií kůže se vytvoří dolky a rozprostírají se vtuřité záhyby, že váha získává neznatelně vliv na formu a okouzluječ mnohonásobná hra krásných linií na povrchu se ztratí v rovnoměrně vystouplém tukovém polštáři. Příroda si znovu bere, co dala.

Mimochodem poznamenávám, že něco podobného se také občas děje s génii, jež má vůbec ve svém původu, jako ve svém působení, mnoho společného s architektonickou krásou. Jako tato kráska, je též on pouhý výtvor přírody, a podle zvráceného smýšlení lidí, kteří to, co nelze napodobit podle žádného předpisu a získat žádnou zásluhou, cení právě nejvýše, je kráska obdivována víc než kouzlo, génius víc než získaná síla ducha. Oba miláči přírody se při všech svých nezpůsobech (pro něž jsou nezřídka předmětem zaslouženého opovrzení) po-

Ačkoli není jednotlivý němý rys výrazem ducha, je taková nemá podoba přece celkem charakteristická; a sice právě z toho důvodu, proč je jí smyslově výmluvná podoba. Duch má být totiž činný a má morálně cítit; a svědčí tedy o jeho vině, když v jeho vzdělání po tom nejsou stopy. Když nás tedy stejně naplní čistý krásný výraz v architektuře jeho postavy libostí a úctou vůči nejvyššímu rozumu, zůstano oba pocity nesmíšeny jen tak dlouho, dokud je pro nás tento výraz pouhým výtvořem přírody. Myslíme-li ho ale jako morální osobu, jsme oprávněni očekávat její výraz v jeho postavě, a nesplní-li se toto očekávání, bude nevyhnutelně následovat opovržení. Pouze organické bytosti jsou pro nás důstojné

važují za určitou rodovou šlechtu, za nějakou vyšší kastu, protože jejich přednosti závisí na přírodních podmínkách, a proto jsou mimo vši volbu. Ale jako se vede architektonické krásy, když se včas nestará o to, aby si v grácii vychovala oporu a zástupkyni, právě tak se vede géniovi, když zmešká posílit se zásadami, vkusem a vědou. Jestliže jeho celou výstavou byla živá a kvetoucí obrazotvornost (a příroda nemůže udělit jiné než smyslové přednosti), ať myslí včas na to, aby si pojistil tento dvojznačný dar tím jediným užitím, jímž se mohou stát z darů přírody statky ducha: tím myslím, že udělí matérii formu; neboť jeho duch nemůže nazvat nic svým vlastním, než co je formou. Neovládnuta poměrnou silou rozumu, přeroste divoce rozvinutá bujná přírodní síla svobodu rozvažování a udusí ji právě tak, jako u architektonické krásy nakonec potlačí masa formu.

Domnívám se, že zkušenost to bohatě dokládá, zvláště na oněch básnických géních, kteří se stali slavnými dřívě, než byli dospělí, a kde je, tak jako u mnohé krásky, celým talentem často mládí. Pomine-li však krátké jaro, a ptáme-li se po ovoci, na něž dával naději, jsou to houbovité a často zmrzačené plody, které vytvořila svedená slepá touha po vzdělání. Právě tady, kde můžeme očekávat, že látka se zušlechťí ve formu a tvůrčí duch vloží do názoru ideje, propadli matérii jako každý jiný produkt přírody, a mnohoslibné meteory se ukázaly jako úplně obyčejné svítlny – ne-li jako ještě něco menšího. Neboť poetizující obrazotvornost klesne občas dokonce k látce, z níž se vymanila, a nepohrdne službou přírodě při jiné tvorbě, když se jí už nechce dafit poetické plození.

jako tvorové, ale člověk může být důstojný jen jako tvůrce (tj. jako sám původce svého stavu). Nemá jen odrážet, jako ostatní smyslové bytosti, paprsky cizího rozumu, i kdyby byly přímo božské, ale má, roven slunci, zářit svým vlastním světlem.

Od člověka tady požadujeme výmluvnou podobu jakmile jsme si vědomi mravního určení; musí to však být současně podoba, která oslovuje jeho přednost, tj. která vyjadřuje způsob myšlení přiměřený jeho způsobu citění, morální schopnost. Tento požadavek klade rozum na lidskou podobu.

Člověk je však jako jev současně smyslovým předmětem. Kde nachází *morální* cit uspokojení, tam nechce *estetický* cit přijít zkrátka, a shoda s ideou nesmí stát žádnou obětí v jevu. Jak přísně tedy požaduje rozum výraz mravnosti, tak neustále požaduje oko krásu. Protože oba požadavky se vztahují na též objekt, ačkoli vycházejí z různých instancí posuzování, musí být oba uspokojeny jednou a touž příčinou. Onen stav myslí, jehož prostřednictvím je člověk nejvíce schopen naplnit své určení jako osoba, musí dovolit takový výraz, jenž je pro něho, jako pro pouhý jev, také nejvýhodnější. Jinými slovy: jeho mravní schopnost se musí projevit prostřednictvím gracie.

Je to zde, kde vyvstává velká obtíž. Již z pojmu morálně výmluvných pohybů vyplývá, že musí mít nějakou morální příčinu, která leží mimo smyslový svět; právě tak vyplývá z pojmu krásy, že nemá žádnou jinou než smyslovou příčinu a musí být úplně svobodným projevem přírody, nebo se tak musí přece jevit. Jestliže však je poslední důvod morálně výmluvných pohybů nutně mimo smyslový svět a poslední důvod krásy právě tak nutně ve smyslovém světě, zdá se, že gracie, která má obojí spojovat, obsahuje zjevný rozpor.

Abychom ho zrušili, budeme tedy muset předpokládat, že morální příčina v myslí, která je základem gracie, nutně vyvolává ve smyslovosti, která na ní závisí, právě ten stav, jenž v sobě obsahuje

přirozené podmínky krásna". Krásno totiž předpokládá, jako všechno smyslové, určité podmínky, a pokud je krásnem, také pouze smyslové podmínky. Tím, že nyní duch (podle zákona, který nemůžeme prozkoumat) prostřednictvím stavu, v němž se sám nachází, předpisuje přírodě, která ho provází, její stav, a tím, že stav morální schopnosti v něm je právě ten, jehož prostřednictvím se naplňují smyslové podmínky krásna, umožňuje krásno a jen to je jeho jednání. Že se však z toho stane skutečně krásna, je důsledkem oněch smyslových podmínek, tedy je to svobodné působení přírody. Protože se však příroda u volných pohybů, kde je pojata jako prostředek pro uskutečnění nějakého účelu, nemůže nazývat skutečně svobodnou, a protože se u mimovolných pohybů, které vyjadřují morálno, nemůže opět nazývat svobodnou, je svoboda, s níž se projevuje bez ohledu na svoji závislost na vůli, dopuštění ze strany ducha. Můžeme tedy říci, že grácie je přízeň, kterou projevuje mravní smyslovému, jako můžeme pojímat architektonickou krásu jako souhlas přírody s její technickou formou.

Dovolte mi, abych to vyložil pomocí obrazné představy. Je-li monarchie spravována takovým způsobem, že, ačkoli se všechno řídí jednou jedinou vůlí, jednotlivý občan se přece nechá přemluvit, že žije podle svého a poslouchá pouze své sklony, nazýváme to liberální vládou. Velmi bychom se však rozpakovali nazvat ji tímto jménem, když by buď prosadil svoji vůli vládce proti sklonu občana, nebo když občan prosadil svůj sklon proti vůli vládce; neboť v prvním případě by vláda nebyla liberální, ve druhém by vůbec nebyla vládou.

Není obtížné aplikovat to na lidskou podobu pod vládou ducha. Projevuje-li se duch ve smyslové přírodě, která na něm závisí, takovým způsobem, že příroda co nejvěrněji vykonává jeho vůli a vyjadřuje jeho pocity co nejvýmluvněji, aniž by se však provinila proti požadavkům, které na ni jako na jev klade smysl, tak vznikne to, co nazýváme půvabem. By-

li bychom však vzdáleni toho, abychom nazývali půvabem, kdyby se buď duch zjevoval nuceně ve smyslovosti, nebo kdyby svobodnému projevu smyslovosti chyběl výraz ducha. Neboť v prvním případě by zde nebyla krásna, ve druhém případě by to nebyla krásna hry.

Je to tedy vždy jen nadsmyslový základ v mysli, který činí grácii výmluvnou, a vždy jen smyslový základ v přírodě, který ji činí krásnou. Právě tak málo lze říci, že duch vytváří krásu, jako nemůžeme v uvedeném případě říci, že vládce tvoří svobodu; neboť svobodu můžeme sice někomu ponechat, ne však dát.

Ale tak jako důvod, proč se lid cítí svobodně pod útlakem vládce, spočívá v větší části ve smýšlení vládce, a protikladný způsob jeho smýšlení by nebyl oné svobodě velmi příznivý, právě tak bychom museli vyhledat krásu svobodných pohybů v mravní povaze ducha, který je diktuje. A nyní vzniká otázka: jaká to může být osobní povaha, která smyslovým nástrojům vůle poskytuje větší svobodu, a jaké morální pocity se nejlépe snášejí s krásou výrazu?

Tolik je jasné, že se ani vůle u záměrných pohybů, ani afekt u sympatetických pohybů nesmí vztahovat jako násilí k přírodě, která na nich závisí, pokud je má poslouchat s krásou. Již obecný cit člověka činí z lehkosti hlavní charakter grácie, a co je usilovné, nemůže nikdy ukázat lehkost. Právě tak je jasné, že na druhé straně se nesmí příroda vztahovat k duchu jako násilí, má-li vzniknout krásný morální výraz; neboť kde panuje pouhá příroda, tam musí zaniknout lidství.

Můžeme uvažovat celkem trojí vztah, v němž může být člověk k sobě samému, tj. jeho smyslová část k jeho rozumové části. Mezi nimi máme vyhledat ten vztah, který ho nejlépe odívá v jevu a jehož znázornění je krásna.

Člověk potlačuje buď požadavek své smyslové přirozenosti, aby se choval podle vysokých nároků své přirozenosti rozumové, nebo to obrací

a podřizuje rozumovou část své bytosti části smyslové a řídí se tedy jen popudy, jimiž ho pohání přírodní nutnost jako ostatní jevy; nebo se pud smyslové části jeho přirozenosti uvedou v harmonii se zákony její části rozumové a člověk je v jednotě se sebou samým.

Když si člověk uvědomí svoji čistou samostatnost, odvrhne od sebe všechno, co je smyslové, a jen tímto oddělením od látky dospěje k citu své racionální svobody. K tomu je však z jeho strany třeba, protože smyslovost se staví houževnatě a silně na odpor, značná moc a velké úsilí, bez něhož by pro něho bylo nemožné, aby od sebe držel žádost a aby umlčel důrazně mluvící instinkt. Takto naladěný duch dá najevo přírodě, která na něm závisí, že je jejím pánem, právě tak tam, kde příroda jedná ve službě jeho vůle, jako tam, kde chce jeho vůli předejít. Pod jeho přísnou kázní se tedy bude smyslovost zdát utlačena a vnitřní odpor se navenek prozradí nuceností. Takový stav mysli nemůže být tedy příznivý kráse, kterou příroda nevytváří jinak než ve své svobodě, a proto to nemůže být ani grácie, čím se vyznačuje morální svoboda bojující s látkou.

Když naproti tomu člověk, ovládnut potřebou, nad sebou nechá nevázaně panovat přirozený pud, tak mizí s jeho vnitřní samostatností také každá její stopa v jeho podobě. Jen zvířecost mluví z kalného žádostivého oka, z chtivě otevřených úst, z přidušeně se chvějícího hlasu, z krátkého rychlého dechu, z chvění údů, z celé ochabující postavy. Polevil též odpor morální síly, a příroda v člověku je plně osvobozena. Ale právě toto celkové ochabnutí samostatné činnosti, které obvykle nastává v okamžiku smyslové žádosti a ještě více v požitku, osvobozuje okamžitě také hrubou materii, jež byla dosud spoutána rovnovahou činných a trpných sil. Mrtvé přírodní síly začínají získávat převahu nad živou organizací, aby potlačily formu masou, lidství nízkou přírodou. Oko vyza-

Povinnost + náklonnost v
souladu.

řující duši se stane matné, či také skelně a kose vykukuje ze své prohlubně, jemný inkarnát tváří tloustne v hrubou a neforemnou bělobu, ústa se stávají pouhým otvorem, neboť jeho forma již není důsledkem činných, ale ochablých sil, hlas a vzdychání nejsou nic než vzdechy, jimiž si chtějí ulevit zatížená prsa a které prozrazují jen mechanickou potřebu, žádnou duši. Jedním slovem: u té svobody, kterou si bere smyslovost, nelze pomyslet na žádnou krásu. Svobodu forem, kterou mravní vůle pouze omezila, přemáhá hrubá látka, jež získává stále tolik prostoru, kolik ho vyrve vůli.

Člověk v tomto stavu nepobuřuje jen morální smysl, jenž neustále požaduje výraz lidskosti; i estetický smysl, který se nespokojí pouhou látkou, ale hledá ve formě svobodné potěšení, se s odporem odvrátí od takového pohledu, při němž si přijde na své jen žádost.

První z těchto vztahů mezi oběma přirozenostmi v člověku připomíná monarchii, kde přísný dohled vládce drží uzdu každému svobodnému hnutí; druhý divokou ochlokracii, kde se občan vypovězením poslušnosti právoplatné vrchnosti stane právě tak málo svobodným, jako se stane lidská podoba potlačením morální kreativity krásnou, spíše případně brutálnějšímu despotismu těch nejnižších tříd, jako ve druhém případě forma mase. Tak jako svoboda leží uprostřed mezi zákonným tlakem a anarchií, tak nalezneme nyní také krásu uprostřed mezi důstojností, výrazem vládnoucího ducha, a smyslností, výrazem vládnoucího pudu.

Když se totiž ani rozum vládnoucí nad smyslovostí, ani smyslovost vládnoucí nad rozumem nesnáší s krásou výrazu, stane se (protože neexistuje žádný čtvrtý případ) podmínkou pro krásu hry ten stav mysli, kde jsou rozum a smyslovost – povinnost a náklonnost v souladu.

Aby se mohla stát objektem sklonu, musí poslušnost vůči rozumu poskytnout důvod potěšení, protože jen rozkoší a bolestí se pud uvádí do pohybu.

V běžné zkušenosti je tomu sice opačně a potěšení je důvod, proč jednáme rozumně. Za to, že morálka sama konečně přestala mluvit tímto jazykem, vděčíme nesmrtelnému autoru Kritiky, jemuž náleží sláva, že znovu obnovil zdravý rozum z rozumu filozofujícího.

Ale jak obvykle představuje tyto zásady filozof sám, a také jiní, sklon je velice dvojnásobný průvodce mravního citu a potěšení povážlivý přírůstek k morálnímu určení. I když puzení po blaženosti nezíská slepou moc nad člověkem, chce přece rádo mluvit do mravní volby, a tak škodit čistotě vůle, která má sledovat vždy jen zákony, a nikdy pudy. Abychom si byli tedy úplně jisti, že sklon *nespoluuručuje*, vidíme ho raději ve válce než ve srovnání se zákonem rozumu, protože se může snadno stát, že pouhá přímluva sklonu ustaví moc rozumu nad vůlí. Protože při mravním jednání nezáleží na zákonnosti činů, nýbrž jedině na tom, aby smýšlení bylo přiměřené povinnosti, právem nepřikládáme cenu úvaze, že je pro přiměřenost povinnosti obvykle vhodnější, když sklon stojí na straně povinnosti. Tolik se zdá tedy jisté, že souhlas smyslovosti, i když nečiní podezřelou shodu vůle s povinností, není přinejmenším s to ji zaručit. Smyslový výraz tohoto souhlasu v grácii nikdy nevydá postačující a platné svědectví pro mravnost jednání, u něhož se s ním setkáme, a z krásného podání smýšlení nebo jednání nikdy nezakusíme jeho morální hodnotu.

Až dosud jsem se domníval být plně ve shodě s morálními rigoristy; doufám však, že se nestanu stoupencem přílišné volnosti, když se pokouším nároky smyslovosti, které je třeba na poli čistého rozumu a u morálního zákonodárství zcela odmítnout, obhajovat ještě na poli jevů a při skutečném výkonu mravní povinnosti.

Jak jistě jsem totiž přesvědčen – a právě proto, že jsem to já –, že podíl sklonu na svobodném jednání nedokazuje nic pro shodu tohoto jednání s povinností, tak myslím, že právě z toho mohu vyvozovat,

poslouchat rozum s radostí

že mravní dokonalost člověka může vysvitnout právě jen z tohoto podílu sklonu na morálním jednání. Člověk totiž není určen k jednotlivým mravním skutkům, ale k tomu, aby byl mravní bytostí. Předepsány nejsou ctnosti, ale *ctnost*, a ctnost není nic jiného než „sklon k povinnosti“. Jakkoli tedy proti sobě v objektivním smyslu stojí jednání ze sklonu a jednání z povinnosti, tak tomu není stejně v subjektivním smyslu, a člověk nejen *smí*, ale *musí* spojit rozkoš a povinnost; musí poslouchat svůj rozum s radostí. K jeho čisté duchovní přirozenosti je přidružena přirozenost smyslová, ne aby ji odhodil jako zátěž nebo aby ji opustil jako hrubou ulitu, ale aby ji co nejuvitnější spojil se svým vyšším já. Již tím, že ho učinila rozumově smyslovou bytostí, tj. člověkem, oznamuje mu příroda povinnost, aby nerozlučoval, co ona spojila, aby ani v nejčistších projevech své božské části nenechával smyslovou část za sebou a aby nezakládal triumf jedné části na potlačení druhé. Teprve potom, když vyvěrá z jeho celé lidskosti jako spojený účinek obou principů, když se mu stal přirozeností, je jeho mravní způsob myšlení v bezpečí, neboť dokud mravní duch užívá násilí, musí se mu ještě přirozený pud protivit silou. Nepřítel pouze *poražený* může opět vstát, ale *smířený* nepřítel je vpravdě přemožen.

V Kantově morální filozofii je idea *povinnosti* přednesena s tvrdostí, která odstraší všechny Gracie a slabý rozum by snadno mohla uvést v pokušení, aby hledal morální dokonalost na cestě temné a mnišské askeze. Jakkoli se také velký filozof snažil uchránit tohoto chybného výkladu, který musel být pro jeho veselého a svobodného ducha ze všech výkladů právě nejvíce pobuřující, dal k tomu, zdá se mi, sám silný (ačkoli při svém záměru patrně nevyhnutelný) podnět přísným a nadsazeným protikladením obou principů působících na vůli člověka. O věci samé nemůže být již sporu mezi myslícími hlavami, jež chtějí být přesvědčeny, po důkazech, které podal, a sotva bych si dovedl představit, že by-

chom se raději nechtěli vzdát všeho svého lidství, než abychom chtěli získat od rozumu nějaký jiný výsledek v této záležitosti. Ale jak čistě se při zkoumání pravdy dal do práce, a jak mnoho se zde všechno objasňuje z důvodů pouze objektivních, přece se zdá, že ho při podání nalezené pravdy vedla více subjektivní maxima, kterou, jak se domnívám, není obtížné objasnit z dobových poměrů.

Tak, jak před sebou našel morálku své doby, v systémech a v praxi, musel ho na jedné straně pobouřit hrubý materialismus v morálních principech, který podložila nedůstojná úslušnost filozofů ochablému charakteru doby jako polštář⁵. Na druhé straně musela vzbudit jeho pozornost neméně povážlivá zásada dokonalosti, která, aby realizovala abstraktní ideu všeobecné dokonalosti světa, se příliš nerozpakovala při volbě prostředků. Zaměřil největší sílu svých důvodů tedy tam, kde bylo nebezpečí nejvíce zjevné a reforma nejnutnější, a učinil si zákonem pronásledovat smyslovost bez ohledů právě tak tam, kde se s drzým čelem vysmívá mravnímu citu, jako v impozantním rouše morálně chvályhodných účelů, kde ji dokáže zvláště ukrýt určitý entuziastický pořádkující duch, aniž by pronásledoval poshovění. Nebylo jeho povinností poučovat nevědomost, ale zkrotit zvrácenost. Kúra požadovala otřes, ne vlichocení a přemlouvání; a čím tvrdší byla porážka, kterou udělila zásada pravdy vládnoucím maximám, tím více mohl doufat, že nad tím vzbudí zamyšlení. Stal se Drakónem své doby, protože se mu ještě nezdála hodna a zralá pro Solónu. Ze sanktuária čistého rozumu přinesl cizí, a přece opět tak známý morální zákon, vystavil ho v jeho celé svatosti před zneuctěným stoletím a málo se tázal na to, zda existují oči, které nesou jeho lesk.

Cím se však provinily děti domu, že pečoval jen o raby? Protože často velmi nečisté sklony uzurpují jméno ctnosti, muselo být proto vrženo podezření i na ten nejméně egoistický afekt v nejušlechtlejší hrudi? Protože morální slaboch by rád dal zákonu

rozumu laxnost, která by z tohoto zákona udělala hračku jeho pohodlnosti, musela být proto k tomuto zákonu přidružena přísnost, která proměňuje ten nejsilnější projev morální svobody jen ve chvalnější druh otroctví? Cožpak má opravdu mravní člověk svobodnější volbu mezi sebeúctou a sebezavržením než otrok smyslů mezi požitkem a bolestí? Je tam snad menší nátlak pro čistou vůli než zde pro zkaženou? Muselo být lidství obžalováno a poníženo již imperativní formou morálního zákona, a musel být ten nejvznešenější dokument jeho velikosti současně dokladem jeho křehkosti? Při této imperativní formě se bylo třeba vyhnout tomu, aby předpis, který si dává člověk sám jako rozumová bytost, který může být proto závazný jen pro něho, a tím sám slučitelný s jeho pocitem svobody, nepřijal zdání cizího a pozitivního zákona – zdání, jež by mohlo být stěžejně zmírněno radikálním sklonem⁶ člověka (který se mu klade za vinu) jednat v rozporu s tímto zákonem.*

Pro morální pravdy není jistě výhodné mít proti sobě pocity, které člověk nesmí přiznat bez začervenaní. Jak se však mají snášet pocity krásy a svobody se zkostnatělým duchem zákona, který ho vede více strachem než nadějí, jenž se ho, jehož příroda přece spojila, snaží stále izolovat, a jen tím, že v něm vzbuzuje nedůvěru proti jedné části jeho bytosti, si zajišťuje vládu nad částí druhou? Lidská přirozenost je ve skutečnosti provázanější celek, než je dovoleno ukázat filozofovi, který něco dokáže jen oddělováním. Rozum nemůže nikdy zavrhnout afekty, které srdce vyznává s radostí, jako sebe nevhodné, a člověk nemůže tam, kde by morálně pokle-

* Viz vyznání víry v lidskou přirozenost v nejnovějším spise autora Kritiky: Zjevení v mezích pouhého rozumu. První oddíl. (Ve skutečnosti nejde o spis Zjevení ..., nýbrž o spis Náboženství v mezích pouhého rozumu; pozn. editora.)

mravní je celý charakter

sl, stoupnout ve svých vlastních očích. Kdyby byla smyslová přirozenost v mravním ohledu vždy jen tou potlačenou, a nikdy spolupůsobící stranou, jak by mohla poskytnout celý oheň svých citů k triumfu, který se slaví nad ní samou? Jak by mohla být tak živou účastnicí na sebevědomí čistého ducha, kdyby se k němu nemohla nakonec připojit tak vroucně, že ji od něho nemůže odloučit bez násilí ani analytické rozvažování?

Vůle tak jako tak bezprostředněji souvisí se schopností vnímat než se schopností poznávat, a v mnoha případech by bylo zlé, kdyby se musela orientovat teprve u čistého rozumu. Nevzbuzuje ve mně žádné dobré mínění člověk, když smí důvěřovat hlasu pudu tak málo, že je nucen mu naslouchat vždy teprve z hlediska zásady morálky; spíše ho vysoko ctíme, když se tomuto hlasu svěří s určitou jistotou bez nebezpečí, že jím bude sveden. Neboť to dokazuje, že oba principy v něm jsou již v tom souladu, který je pečeti dokonalého lidství a tím, co rozumíme *krásnou duší*.

O krásné duši mluvíme, když se mravní cit ujistí všemi pocity člověka natolik, že může vedení vůle přenechat afektu bez bázně, a nikdy neriskuje, že bude s jeho rozhodnutími v rozporu. Proto nejsou u krásné duše jednotlivá jednání vlastně mravní, ale mravní je celý charakter. Nemůžeme jí také ani jediné z nich počítat za zásluhu, protože uspokojení pudu se nikdy nemůže nazývat záslužné. Krásná duše nemá žádnou jinou zásluhu, než že je. S lehkostí, jako by z ní jednal jen instinkt, vykonává povinnosti, které jsou lidství nejnepříjemnější, a ta nejhrdinnější oběť, kterou získává na přirozeném pudu, nám připadne jako svobodný účinek právě tohoto pudu. Proto také sama nikdy neví o kráse svého jednání a ani ji nenapadne, že by bylo možno jednat a cítit jinak; proti tomu vyškolený odchovanec mravního pravidla bude každým okamžikem hotov vydat nejprísnejší počet ze vztahu svých jednání k zákonu,

jak to od něho požaduje slovo mistra. Jeho život bude podoben kresbě, kde vidíme pravidla naznačena tvrdými čarami a na níž by se mohl učeň vždy naučit principům umění. Ale v krásném životě se, jako na Tiziánově malbě, ztratily všechny ostré hraniční čáry, a přece celá podoba vystupuje tím pravdivěji, živěji, harmoničtěji.

Je to tedy v krásné duši, kde spolu ladí smyslovost a rozum, povinnost a náklonnost a kde grácie je výraz krásné duše v jevu. Jen ve službě krásné duši může příroda současně mít svobodu a zachovat svoji formu, protože svobody pozbývá pod vladou přísné mysli, formy za anarchie smyslovosti. Krásná duše obdařuje též podobu, jíž se nedostává architektonické krásy, neodolatelnou grácií, a často vidíme, jak sama triumfuje nad neuhy přírody. Všechny pohyby, jež z ní vycházejí, budou lehké, něžné, a přesto oživené. Vesele a svobodně bude zářit oko, a cit se v něm bude třeptit. Od mírnosti srdce dostanou ústa grácii, jakou nemůže vyumělkovat žádná přetvářka. Napětí nebude možno zpozorovat ve výrazech tváře, násilí ve volných pohybech, neboť tato duše o nich neví. Hudba bude hlasem a čistým proudem svých modulací pohne srdce. Architektonická krása může vzbudit zaslíbení, obdiv, údiv, ale jen půvab strhne. Krása má ctitele; milovníky má jen grácie; neboť vzdáváme úctu tvůrci, a milujeme člověka.

Nalezneme, celkem vzato, více půvabu u ženského rodu (krásku snad více u mužského); příčinu toho není třeba hledat daleko. K půvabu musí přispívat právě tak tělesná postava jako charakter; postava svou povolností přijímá pocity a být nasazována do hry, charakter svou mravní harmonií citů. V obou byla příroda příznivěji nakloněná ženě než muži.

Něžnější ženská postava přijímá každý pocit rychleji a nechá ho rychleji znovu zmizet. Pevné postavy uvádí do pohybu jen bouře, a když se zapojí silné svaly, nemohou ukázat lehkost, kterou vyžadují

je grácie. Co je v ženském obličejí ještě krásnou citlivostí, vyjadřovalo by v mužském obličejí už strast. Jemné žíly ženy se sklání jako slabé rákosové stéblo pod nejjemnějším závanem afektu. V lehkých a milých vlnách pluje duše po hovořící tváři, jež se brzy opět vyrovná v klidné zrcadlo.

Též příspěvek, který musí duše odevzdat grácií, může snáze splnit žena než muž. Zřídka se pozvedne ženský charakter k nejvyšší ideji mravní čistoty a zřídka dospěje dále než k afektovaným jednáním. Bude odolávat smyslovosti často s heroickou silou, ale jen *pomocí* smyslovosti. Protože mravnost ženy je obvykle na straně sklonu, bude se to jevit právě tak, jako by sklon byl na straně mravnosti. Půváb je tedy výraz ženské ctnosti, který asi velmi často chybí ctnosti mužské.

DŮSTOJNOST

Jako je půváb výrazem krásné duše, je důstojnost výrazem vznešeného smýšlení.

Člověku je sice uloženo zakládat vnitřní soulad mezi oběma svými přirozenostmi, být vždy harmonizujícím celkem a jednat se svým plně rozvinutým celým lidstvem. Avšak krása charakteru, nejzralejší plod jeho humanity, je pouze idea, které se může snažit připodobnit s veškerou vytrvalou bdělostí, ale které nemůže při vší námaze nikdy zcela dosáhnout.

Důvodem, proč nemůže, jsou nezměnitelná ustanovení jeho přirozenosti; jsou to fyzické podmínky jeho samotné existence, které mu v tom brání.

Aby totiž zajistil svoji existenci ve smyslovém světě, jenž závisí na přírodních podmínkách, musel být člověk, protože je bytostí, která se může proměňovat podle své vůle a která má sama pe-

čovat o své uchování, schopen skutků, jež naplňují ony fyzické podmínky jeho existence a mohou je opět ustavit, jsou-li porušeny. Ačkoli mu příroda musela přenechat starost, kterou u svých vegetativních výtvorů bere zcela na sebe, nemohla svěřit jeho nejistému náhledu uspokojení tak nutné potřeby, v níž jde o existenci jeho a celého rodu. Vyčlenila si tedy tuto záležitost, která svým obsahem patří do její oblasti, také podle formy, tím, že do určení vůle vložila nutnost. Tak vznikl přirozený pud, který není nic jiného než přírodní nutnost zprostředkovaná médiem pocítování.

Přirozený pud útočí na schopnost pocítování zdvojenou mocí bolesti a radosti; bolesti, kde požaduje uspokojení, radosti, kde je nachází.

Protože na přírodní nutnosti nelze nic usmlouvat, musí též člověk, bez ohledu na svoji svobodu, pocítovat to, co ho příroda nechá pocítovat, a podle toho, zda je pocitem bolest nebo rozkoš, musí právě tak nezměnitelně následovat odpor nebo žádost. V tomto bodě je dokonale roven zvířeti, a stoik s nejvyrovnanější myslí je právě tak citlivý a cítí odpor právě tak živě jako červ u jeho nohou.

Nyní však vyvstává velký rozdíl. Po žádosti a odporu následuje u zvířete jednání právě tak nutně, jako žádost po pocitu a pocit po vnějším vjemu. Je to zde stále pokračující řetěz, kde každý článek nutně zapadá do druhého. U člověka je ještě jedna instance, totiž *vůle*, jež jako nadmyslová schopnost není podřízena ani zákonu přírody, ani zákonu rozumu tak, že by jí nezbyla zcela svobodná volba řídit se tím či oním zákonem. Zvíře *se musí* snažit zbavit se bolesti; člověk se může rozhodnout ji přestat.

Vůle člověka je vznešený pojem, i tehdy, když nebereme zřetel na její morální užití. Již *pouhá* vůle pozvedá člověka nad zvířecost; *morální* vůle ho pozvedá k božství. Musí však nejdříve

opustit pouhou vůli, než se může přiblížit vůli morální; proto není žádným malým krokem k morální svobodě vůle i v lhostejných věcech cvičit pouhou vůli prolomením přírodní nutnosti v sobě.

Zákonodárství přírody trvá až k vůli, kde končí a začíná zákonodárství rozumu. Vůle zde stojí mezi oběma pravomocemi, a záleží úplně na ní samé, od které chce přijmout zákon; není však k oběma ve stejném vztahu. Jako přirozená síla je svobodná vzhledem k jedné jako k druhé; to znamená, *nemustí* se přiklonit ani k jedné, ani k druhé. Není však svobodná jeho morální síla, to znamená, *musí* se přiklonit k rozumové pravomoci. *Vázána* není na žádnou sílu, ale *zavázána* je zákonu rozumu. Užívá tedy skutečně své svobody, když jedná v rozporu s rozumem, ale užívá ji nedůstojně, protože bez ohledu na svoji svobodu zůstává přece jen v rámci přírody a k operaci pouhého pudu nepřipojuje vůbec žádnou realitu; neboť chtít ze žádosti znamená jen oklikou žádat.*

Zákonodárství přírody prostřednictvím pudu se může dostat do sporu s principiálním zákonodárstvím rozumu, když pud požaduje ke svému uspokojení jednání, které směřuje proti morální zásadě. V tomto případě je nezměnitelnou povinností vůle klást požadavek přírody za výrok rozumu, protože přírodní zákony zavazují jen podmíněně, zákony rozumu však přímo a nepodmíněně.

Ale příroda hájí s důrazem svá práva, a protože nikdy nepožaduje libovolně, také žádný požadavek neodvolá, není-li uspokojena. Protože od první příčiny, která ji uvádí do pohybu, až k vůli, kde její zákonodárství končí, je v ní všechno přísně nutné, nemůže ustoupit zpět, ale musí naléhat na vůli, na níž

* Čtème o této látce teorii vůle v druhém díle Reinholdových dopisů, která zasluhuje veškerou pozornost.⁷

záleží uspokojení její potřeby. Občas se dokonce zdá, jako by si příroda zkrátila cestu a jako by, aniž by nejdříve přednesla svoji žádost vůli, měla bezprostřední kauzalitu pro jednání, které odpomůže jejím potřebám. V takovém případě, kde by člověk nejen *ponechal* pudu volný průběh, ale kde by si pud tento průběh sám *vzal*, by člověk byl také jen zvířetem; je však třeba velmi pochybovat, zda tomu může někdy tak být, a kdyby tomu tak vskutku bylo, zda slepá moc jeho pudu není zločinem jeho vůle.

Žádostivost tedy naléhá na uspokojení, a vůle je vyzvána, aby jí ho poskytla. Ale vůle má přijímat své určující důvody od rozumu a dospět ke svému rozhodnutí jen podle toho, co rozum dovoluje či předpisuje. Obrátí-li se nyní vůle skutečně na rozum, dříve než povolí žádosti pudu, jedná mravně; rozhodne-li však bezprostředně, jedná smyslově.*

Kdykoli tedy příroda klade požadavek a chce vůli překvapit slepou silou afektu, přísluší vůli ukládat jí tak dlouho klid, dokud nepromluví rozum. Zda výrok rozumu dopadne *pro* nebo *proti* zájmu smyslovosti, je to, co vůle nyní ještě nemůže vědět; právě proto však musí dodržovat tento postup v každém afektu bez rozdílu a přírodě odepřít bezprostřední kauzalitu v každém případě, kde *příroda vystupuje jako první*. Jen tím, že ruší násilí žádosti, jež spěje příliš rychle ke svému ukojení, ačtěl by raději úplně obejít instanci vůle, ukazuje člověk svoji samostatnost a osvědčuje se jako morální bytost, jež musí ne jen dychtit či jen cítit odpor, ale svůj odpor a žádost musí vždy *chtít*.

Ale již dotaz u rozumu je omezení přírody, která je ve své vlastní věci kompetentním soudcem a nechce

* Nesmíme však zaměnit *tento* dotaz vůle u rozumu s tím, kde se má seznámit s *prostředky* k uspokojení žádosti. Zde nemluvíme o tom, jak *dosáhnout* uspokojení, ale o tom, zda je *dovoleno*. Jen to poslední patří do oblasti morality; to první náleží k chytrosti.

vidět své výroky podřízeny žádné nové a cizí instanci. Onen akt vůle, jenž přenáší případ žádostivosti před mravní fórum, je tedy ve vlastním smyslu protipřírodní, protože nutné činí znovu nahodilým a zákonům rozumu ponechává rozhodnutí ve věci, kde mohou mluvit a kde také skutečně promluvíly jen zákony přírody. Protože jak málo bere čistý rozum ve svém morálním zákonodárství ohled na to, jak asi přijmou smysly jeho rozhodnutí, právě tak málo se řídí příroda ve svém zákonodárství tím, jak by mohla učinit zadost čistému rozumu. V každé této oblasti platí jiná nutnost, která by však nebyla nutností, kdyby bylo dovoleno jedné nutnosti provádět svévolné změny v druhé oblasti. Proto nemůže ani nejstatečnější duch, při všem odporu, který klade smyslovosti, potlačit sám pocit, samu žádost, ale může jí odepřít jen vliv na určování své vůle; pud může *odzbroit* morálními prostředky, ale jen přírodními ho může *utišit*. Svou samostatnou silou může sice zabránit, aby se přírodní zákony staly nutné pro jeho vůli, na těchto zákonech samých však nemůže vůbec nic změnit.

Tedy v afektech, „kde příroda (pud) jedná *nejprve* a snaží se vůli buď úplně obejít, nebo ji násilím převést na svou stranu, nemůže se mravnost charakteru projevit jinak než odporem a může zabránit pudovému omezení svobody vůle jen omezením pudu“. Soulad se zákonem rozumu není tedy v afektu možný jinak než jako rozpor s požadavky přírody. A protože příroda nebere své požadavky nikdy zpět z mravních důvodů, zůstává tedy na její straně všechno stejné, jakkoli se k ní může vztahovat vůle; zde není možný žádný soulad mezi sklonem a povinností, mezi rozumem a smyslovostí, zde tedy nemůže člověk jednat se svou celou harmonizující přirozeností, nýbrž výlučně jen se svou přirozeností rozumovou. V těchto případech nejedná tedy ani *morálně krásně*, protože na kráse jednání se musí nutně podílet také sklon, který zde spíše odporuje. Jedná však s *morální velikostí*, protože velké je

všechno to a jen to, co svědčí o převaze vyšší moci nad mocí smyslovou.

Krásná duše se tedy v afektu musí proměnit ve *vznešenou*, a to je neklamný zkušební kámen, jak ji můžeme odlišit od dobrého srdce nebo od ctnosti temperamentu. Je-li u nějakého člověka sklon jen proto na straně spravedlnosti, protože spravedlnost se šťastnou shodou nachází na straně sklonu, bude v afektu přirozený pud dokonale panovat nad vůlí, a kde je nutná oběť, tam ji přinese mravnost, a ne smyslovost. Byl-li to proti tomu rozum sám, který, jak je tomu u krásného charakteru, si zavázal sklonu a smyslovosti jen svěřil kormidlo, znovu jí ho odejme v témž okamžiku, kdy bude pud chtít zneužít svoji plnou moc. Ctnost temperamentu tedy v afektu klesá k pouhému výtvoru přírody; krásná duše přechází do heroična a pozvedá se k čisté inteligenci.

Ovládnání pudů morální silou je *svobodou ducha* a její výraz v jevu se nazývá *důstojností*.

Přísně vzato nelze morální sílu v člověku nijak znázornit, protože nadsmyslové nemůže být nikdy učiněno smyslovým. Ale zprostředkovaně může rozvažování tuto sílu představit pomocí smyslových znaků, jak tomu skutečně je u důstojnosti lidské podoby.

Vzrušený přirozený pud, právě tak jako srdce ve svých morálních hnutích, doprovázejí tělesné pohyby, jež dílem předcházejí vůli, dílem, jako pouze sympatetické pohyby, nejsou vůbec podřízeny její vládě. Protože ani cit, ani žádost a odpor nezáleží na vůli člověka, nemůže člověk rozkazovat těm pohybům, jež s tím bezprostředně souvisejí. Pud se však nezastaví u pouhé žádosti; příliš rychle a naléhavě se snaží uskutečnit svůj objekt, a bude, když mu samostatný duch nebude klást důrazný odpor, anticipovat dokonce taková jednání, o nichž má rozhodovat vůle sama. Vždyť pud sebezáchovy bojuje bez přestání o pravomoc v oblasti vůle a jeho snahou je

vládnout nad člověkem právě tak nevázaně jako nad zvířetem.

V každém afektu, který v člověku podněcuje pud sebezáchovy, nalézáme pohyby dvojího druhu a původu: předně takové, které vycházejí bezprostředně z pocitu, a jsou proto zcela mimovolné; za druhé takové, které by podle druhu měly a mohly být volní, které však zbavuje slepý přirozený pud svobody. Pohyby prvního druhu se vztahují na samotný afekt, a jsou s ním proto nutně spojeny; pohyby druhého druhu odpovídají více příčině apředmětu afektu, proto jsou též nahodilé a proměnlivé a nemohou platit za neklamné znamení afektu. Protože však obojí, jakmile je objekt určen, jsou pro přirozený pud stejně nutné, obojí k němu také patří, aby učinily z výrazu úplný a harmonický celek.*

Má-li nyní vůle dost samostatnosti, aby stanovila meze předbíhajícímu přirozenému pudu a proti jeho nespoutané moci prosadila svoji privilegovanou moc, zůstávají v platnosti sice všechny ony jevy, které vyvolává vzbuzený přírodní pud ve své vlastní oblasti, budou však chybět všechny jevy v cizí pravomoci, kterých by se chtěl svévolně zmocnit. Projevy tedy již spolu nesouhlasí, ale právě v jejich rozporu je výraz morální síly.

Dejme tomu, že spatříme na nějakém člověku znamení nejmučivějšího afektu z třídy oněch prvních zcela mimovolných pohybů. Zatímco jeho žíly nabíhají, svaly se napínají, hlas se tlumí, hrud' se vypíná, břicho se zatahuje, jsou jeho volní pohyby mírné, rysy obličeje uvolněné a oko a čelo jsou vese-

* Nalezneme-li jen pohyby druhého druhu bez pohybů prvního druhu, ohlašuje to, že osoba chce afekt a přirozenost ho odpírá. Nalezneme-li jen pohyby prvního druhu, dokazuje to, že přirozenost je skutečně v afektu, ale osoba ho zakazuje. První případ vidíme denně u afektovaných osob a špatných komediantů, druhý tím vzácněji a jen u silných povah.

lé. Kdyby byl člověk jen smyslovou bytostí, všechny rysy, které mají též společný zdroj, by byly v souladu, a tedy by v tomto případě všechny bez rozdílu musely vyjadřovat utrpení. Protože jsou však přimíšeny rysy klidu mezi rysy bolesti, a jedna příčina nemůže mít protikladné účinky, dokazuje tento rozpor rysů existenci a vliv síly, která je nezávislá na utrpení a má převahu nad dojmy, jimž, jak vidíme, podléhá smyslová přirozenost. A tímto způsobem nyní vzniká *klid v utrpení* jako to, v čem vlastně spočívá důstojnost, ačkoli jen zprostředkovaně úsudkem rozumu, znázorněním inteligence v člověku a výrazem jeho morální svobody.*

Ne však pouze u utrpení v užším smyslu, kde toto slovo znamená jen bolestná hnutí, ale vůbec při každém silném zájmu důstivosti musí duch dokázat svoji svobodu, tedy být důstojností výrazu. Příjemný afekt nepožaduje méně než mučivý, protože příroda by chtěla v obou případech ráda mistrovat, a má být zkrocena vůlí. Důstojnost se vztahuje na *formu*, a ne na *obsah* afektu, proto se může stát, že často obsahově chvályhodné afekty, když se jim člověk slepě poddá, poklesnou z nedostatku důstojnosti do obyčejného a nízkého; a proti tomu se nezřídka zavrženíhodné afekty blíží dokonce vznešenému, jakmile jen ve své formě ukážou vládu ducha nad pocity.

U důstojnosti si tedy duch počíná v těle jako vládce, protože zde má prosadit svoji samostatnost proti rozkazovačnému pudu, který přistupuje k jednání bez něho a rád by se chtěl zbavit jeho jha. U půvabu proti tomu vládne liberálně, protože zde je to on, kdo uvádí přírodu do chodu, a nenachází žádný odpor, který by měl překonávat. Ohledy si však za-

* Obšrněji se o tom pojednává ve zkoumání o patetických podáních ve třetím svazku Thalie.

slouží jen poslušnost, a jen odpor může ospravedlnit přísnost.

Půvab tedy spočívá ve svobodě volných pohybů, důstojnost v ovládnání mimovolných. Půvab ponechává přírodě tam, kde provádí příkazy ducha, zdání dobrovolnosti; důstojnost ji proti tomu podržuje duchu tam, kde chce panovat. Všude, kde pud začíná jednat a kde si dovoluje zasahovat do záležitostí vůle, nesmí vůle projevit žádnou povolnost, ale musí tím nejdůraznějším odporem dokázat svoji samostatnost (autonomii). Kde naproti tomu vůle začíná a smyslovost ji následuje, nesmí vůle vykázt žádnou přísnost, ale musí osvědčit shovívavost. To je v několika slovech zákon pro vztah obou přirozeností v člověku, tak jak se dává v jevu.

Důstojnost se proto požaduje a ukazuje spíše v *utrpení* (PATHOS), půvab spíše v jednání (ETHOS); protože jen v utrpení se může projevit svoboda smýšlení, a jen v jednání svoboda těla.

Protože důstojnost je výraz odporu, který klade samostatný duch přirozenému pudu, a na tento pud musíme tedy pohlížet jako na násilí, které vyžaduje odpor, je důstojnost, tam kde není třeba bojovat proti násilí, směšná, a tam, kde *bychom již neměli* proti násilí bojovat, zasluhuje opovržení. Smějeme se komediantovi (ať je jakéhokoli stavu a hodnosti), který i při bezvýznamných příležitostech strojeně předstírá určitou dignitu. Opovrhujeme malou duší, jež si nechá zaplatit důstojností za splnění obyčejné povinnosti, které je často jen nedopuštěním se ničemnosti.

Co požadujeme od ctnosti, není vůbec vlastně důstojnost, ale půvab. Důstojnost je u ctnosti, která již svým obsahem předpokládá vládu člověka nad svými pudy, dána sama sebou. Mnohem spíše bude při výkonu mravních povinností donucena a potlačena smyslovost, zvláště tam, kde přináší bolestnou oběť. Protože však ideál dokonalého lidství nepožaduje žádný rozpor, nýbrž soulad mezi mravním a smyslovým, nesnáší se dobře s důstojností, která, jako

výraz onoho rozporu mezi oběma, ukazuje buď zvláštní meze subjektu, nebo obecné meze lidství.

Jestliže nastane první případ, a je-li jen v neschopnosti subjektu, že při jednání nejsou v souladu sklon a povinnost, ztratí toto jednání vždy mnoho na mravním ocenění, když se do něj mísí boj, tedy důstojnost do jeho předvedení. Neboť náš morální soud poměřuje každé individuum měřítkem rodu, a člověku nebudou prominuty žádné meze než meze lidství.

Ale ve druhém případě, a nemůže-li být jednání povinnosti uvedeno do harmonie s požadavky přírody, aniž by zrušilo pojem lidské přirozenosti, je odpor sklonů nutný, a je to jen pohled na boj, jenž sám může dokázat možnost vítězství. Očekáváme zde tedy výraz odporu v jevu a nenecháme se nikdy přemluvit, abychom věřili ve ctnost tam, kde nevidíme ani lidství. Kde tedy prikazuje mravní povinnost jednání, které působí smyslovosti nutně utrpení, tam je vážnost, a žádná hra, tam by nás lehkost provedení spíše pobouřila než uspokojila; tam nemůže být tedy výrazem půvab, ale důstojnost. Vůbec zde platí zákon, že člověk by měl dělat s půvabem všechno, co může vykonat v rámci svého lidství, a s důstojností všechno, co může vykonat jen překročením svého lidství.

Tak jako požadujeme od ctnosti půvab, požadujeme od sklonu důstojnost. Pro sklon je půvab tak přirozený jako pro ctnost důstojnost, protože sklon je již svým obsahem smyslový, příznivě nakloněný přirozené svobodě a je nepřitelem veškerého vypětí. Ani hrubému člověku nechybí určitý stupeň půvabu, když ho oduševňuje láska nebo podobný afekt, a kde nalezneme více půvabu než u dětí, jež jsou přece zcela pod vedením smyslu? Mnohem nebezpečnější je, že sklon konečně nastolí vládu trpného stavu, uduší kreativitu ducha a přivedí celkové ochabnutí. Aby tedy takový člověk při ušlechtilém citu dosáhl účtu, kterou mu může získat jen mravní původ, musí se sklon vždy spojovat s důstojností. Proto požaduje

milující od předmětu své vášně důstojnost. Důstojnost sama je mu zárukou, že k němu nepobízela potřeba, ale že ho zvolila svoboda – že není předmětem touhy jako věc, ale že je vysoce ceněn jako osoba.

Požadujeme půvab od toho, kdo zavazuje, a důstojnost od toho, kdo je zavazován. Ten první musí, aby se vzdal urážlivé přednosti nad druhým, snížit jednání nezaujatého rozhodnutí k afektovanému jednání prostřednictvím účasti na něm, kterou přenechá sklonu, a dodat si tak zdání vítězné části. Ten druhý musí, aby závislostí, do níž vstupuje, nezneuctil lidství (jehož svatě paladium je svoboda) ve své osobě, pozvednout pouhé směřování pudu k jednání své vůle a tím, že přijímá přízeň, takto také přízeň prokázat.

Chybu musíme vytýkat s půvabem a přiznat s důstojností. Obrátíme-li to, bude to vypadat, jako by ten první pociťoval svoji výhodu příliš mnoho, ten druhý svoji nevýhodu příliš málo.

Chce-li být silný milován, ať mírní svoji převahu grácií. Chce-li být slabý ctěn, ať vypomůže své bezmoci důstojností. Jinak panuje mínění, že na trůn patří důstojnost, a jak je známo, mají ti, kteří na něm sedí, rádi půvab u svých radů, zpovědníků a parlamentů. Co však může být v říši politiky dobré a chvályhodné, není vždy takové v říši vkusu. Do této říše vstupuje i král – jakmile sestoupí se svého trůnu (neboť trůny mají svá privilegia), a i podlézavý dvořan dospěje ke své svatě svobodě, jakmile se vzpřímí, a stane se tak člověkem. Potom bych však chtěl být prvnímu nápomocen radou, aby nahradil přebytkem druhého svůj nedostatek a předal mu tolik důstojnosti, kolik sám potřebuje grácie.

Protože důstojnost a půvab mají své rozdílné oblasti, v nichž se projevují, nevylučují se navzájem u téže osoby, dokonce ani v témže stavu jedné osoby; spíše je to jen půvab, od něhož přijímá důstojnost své pověření, a jen důstojnost, od níž přijímá půvab svoji hodnotu.

Důstojnost sama sice prokazuje všude, kde se s ní

setkáme, jisté omezení žádostí a sklonů. Zda to, co pokládáme za ovládnání, není však spíše otupělost citění, a zda to je skutečně morální kreativita, a ne spíše převaha nějakého jiného afektu, tedy záměrné napětí, které drží uzdu výbuchu napětí přítomného, to může uvést mimo pochybnost jen s tím spojený půvab. Půvab totiž svědčí o klidné, v sobě harmonické mysli a o citlivém srdci.

Stejně dokazuje také půvab již pro sebe sama citlivost a soulad pocitů. Že však to, co ponechává smyslu tolik svobody a otevírá srdce každému dojmu, není ochablost ducha, a že to, co uvedlo pocity do tohoto souladu, je mravní, to nám může zaručit opět jen důstojnost s tím spojená. V důstojnosti se totiž legitimuje subjekt jako samostatná síla; a tím, že vůle spoutává volnost mimovolných pohybů, dává najevo, že svobodu volných pohybů jen připouští.

Jsou-li půvab a důstojnost, onen podporován ještě architektonickou krásou, tato silou, spojeny v téže osobě, je výraz lidství v ní dokonalejší, a osoba tu stojí, ospravedlněna ve světě duchů a osvobozena v jevu. Obě zákonodárství se zde spolu stýkají tak těsně, že jejich hranice splývají. Se zmírněným leskem vystupuje svoboda rozumu v úsměvu úst, v něžně ožvlém pohledu, na jasném čele, a přírodní nutnost zaniká se vznešeným loučením ve vznešeném majestátu obličejů. Podle tohoto ideálu lidské krásy jsou vytvořeny antické sochy a poznáváme je v božské postavě Niobé, v belvederském Apollónovi, v okřídleném géniu ve vile Borghese a v múze paláce Barberini.*

* S jemným a velkým smyslem, který je mu vlastní, uchopil a popsal Winckelmann (*Geschichte der Kunst*. První díl, s. 480 vídeňského vydání)⁹ tuto vznešenou krásu, jež pochází ze spojené grácie s důstojností. Co však našel sjednoceno, vzal a vydával také jen za jedno.

Kde se spojují půvab a důstojnost, jsme střídavě přitahováni a odpuzováni; přitahováni jako duchové, odpuzováni jako smyslové bytosti.

V důstojnosti totiž máme před sebou příklad podřazení smyslového pod mravní, jehož nápodoba je pro nás zákonem, současně však překračuje naše fyzické schopnosti. Rozpor mezi potřebou přírody a požadavkem zákona, jehož platnost přece přiznáváme, napíná smyslovost a probouzí cit, jenž se nazývá *úcta* a je neoddelitelný od důstojnosti.

a zůstal stát u toho, co ho učily pouhé smysly, aniž by zkoumal, zda zde není třeba ještě rozlišovat. Zmátl pojem grácie, protože pod tento pojem zahrnuje rysy, jež náležejí zjevně jen důstojnosti. Grácie a důstojnost jsou však bytostně rozdílné, a činíme bezpráví, když děláme vlastnost grácie z toho, co je spíše její *omezení*. Co Winckelmann nazývá vznešenou nebeskou grácií, není nic jiného než krása a grácie s převažující důstojností. „Nebeská grácie,“ říká, „se zdá úplně si postačovat a nenabízí se, nýbrž chce být hledána; je příliš vznešená, aby se dělala příliš smyslovou. Uzavírá v sobě pohyby duše a blíží se blaženému klidu božské přírody.“ – „Její prostřednictvím,“ říká na jiném místě, „se tvůrce Niobé odvažuje do říše netělesných idejí, a dosahuje tajemství, aby spojil strach ze smrti s nejmzvešenější krásou“ (bylo by obtížné nalézt zde nějaký smysl, kdyby nebylo očividné, že se zde mluví jen důstojnost); „stal se tvůrcem čistých duchů, kteří nevzbuzují žádné žádosti smyslů, neboť se nezdají být stvořeni k vášni, ale vášně jen přijali“. – Jinde stojí: „Duše se projevila jen pod klidnou plochou vody a nikdy nevystoupila s prudkostí. V představě utrpění zůstává uzavřena největší trýzeň, a radost se chvěje na tváři Leukoteji jako mírný vánek, jenž sotva pohne listím.“

Všechny tyto rysy připadají důstojnosti, a ne grácii, neboť grácie se neuzavírá, nýbrž vychází vstříc; grácie předstírá, že je smyslová, a také není vznešená, ale krásná. Je to však důstojnost, co zadržuje přirozenost v jejích projevech a přikazuje klid rysům i ve smrtelném strachu a v nejhorším utrpění Laokoonta. Home propadá těžce chybě, což však u tohoto spisovatele méně udivuje. I on pojímá rysy důstojnosti do grácie, ačkoli rovněž od sebe výslovně odlišuje půvab a důstojnost. Jeho pozorování jsou obvykle správná, a první pravidla, která si z nich tvoří, jsou pravdivá; dále ho však již nesmíme následovat. Zásady kritiky. II. díl. Půvab a důstojnost.

Proti tomu v půvabu, jako v kráse vůbec, vidí rozum svůj požadavek splněn ve smyslovosti, a překvapivě proti němu vystupuje jedna z jeho idejí v jevu. Tento neočekávaný soulad nahodilosti přírody s nutností rozumu vzbuzuje pocit radostného souhlasu (*libosti*), který rozkládá smysly, ducha však oživuje a zaměstnává, a smyslový objekt musí být přitažlivý. Tuto přitažlivost nazýváme *libost* – *láska*; cit, který je neodlučitelný od půvabu a krásy.

Při podnětu (ne lásky, ale smyslnosti, stimulu) se smyslu nabízí smyslová látka, jež mu slibuje zbavení se potřeby, tj. rozkoš. Smysly se tedy snaží spojit se smyslovým, a vzniká *žádost*; pocit, jenž napíná smysly, ale naproti tomu způsobí ochabnutí ducha.

O *úctě* můžeme říci, že *se sklání před svým předmětem*; o *lásce*, že *se sklání ke svému předmětu*; o *žádosti*, že *se vrhá na svůj předmět*. U *úcty* je objektem rozum a subjektem smyslová přirozenost.*

U *lásky* je objekt smyslový a subjekt je morální přirozenost. U *žádosti* jsou objekt a subjekt smyslové.

Láska sama je tedy svobodný cit, neboť její čistý

* Nesmíme nikdy zaměnit *úctu* s *vážností*. *Úcta* (podle svého čistého pojmu) se týká jen vztahu smyslové přirozenosti k požadavkům čistého praktického rozumu vůbec, bez ohledu na skutečné naplnění. „Pocit nepřiměřenosti k dosažení ideje, která je pro nás zákonem, se nazývá *úcta*.“ (Kantova Kritika soudnosti.) Proto není *úcta*¹⁰ žádný příjemný, ale spíše tísnivý pocit. *Úcta* je pocit odstupu empirické vůle od čistě. – Nemůže být proto také podivné, že dělám ze smyslové přirozenosti subjekt *úcty*, ačkoli se tato přirozenost týká jen čistého rozumu; neboť nepřiměřenost k dosažení zákona může být jen ve smyslovosti. *Vážnost* se naproti tomu týká skutečného naplnění zákona, a pocituje se ne pro zákon, ale pro osobu, která jedná podle zákona. Proto má v sobě něco obveselujícího, protože naplnění zákona musí rozumovou bytost potěšit. *Úcta* je nucení, *vážnost* je už svobodnější pocit. To však pochází od lásky, jež vytváří ingredienci *vážnosti*. I ničema musí mít v *úctě* dobro, aby měl však ve *vážnosti* toho, který je vykonal, musel by přestat být ničemou.

pramen tryská ze sídla svobody, z naší božské přirozenosti. Není zde to malé a nízké, co se mísí s velkým a vysokým, ne smysly, jež se závratí vzhlíží k zákonu rozumu; je to to absolutně velké samo, co se v půvabu a kráse napodobuje a co se nachází uspokojeno v mravnosti, je to zákonodárce sám, bůh v nás, který si hraje se svým vlastním obrazem ve světě smyslů. Proto je mysl zrušena v lásce, protože je napnuta v úctě, neboť zde není nic, co by jí kladlo meze, protože to absolutně velké nemá nic nad sebou, a smyslovost, jen od níž by zde mohlo přijít omezení, harmonizuje v půvabu a kráse s idejemi ducha. Láska je sestup, protože úcta je výstup. Proto nemůže zlý člověk nic milovat, ačkoli musí mít stejně mnohé v úctě; proto může dobrý člověk mít jen málo v úctě to, co by současně nezahrnul láskou. Čistý duch může jen milovat, ne mít v úctě; smysly mohou mít jen v úctě, ne však milovat.

Jestliže se člověk vědomý si viny nachází ve věčném strachu, že potká zákonodárce v sobě samém, ve smyslovém světě, a ve všem, co je velké a krásné a znamenité vidí svého nepřítele, nezná krásná duše žádné sladší štěstí, než vidět svaté v sobě napodobeno či uskutečněno mimo sebe a ve smyslovém světě obejmout svého nesmrtelného přítele. Láska je současně to nejvelkomyslnější a to nejegoističtější v přírodě; to první: neboť nepřijímá od svého předmětu nic, ale dává mu vše, protože čistý duch může jen dávat, ne přijímat; to druhé: protože je to vždy její vlastní já, co hledá a cení ve svém předmětu.

Avšak právě proto, že milující od milovaného jen přijímá, co mu sám dal, stává se mu častěji, že mu dá, co od něho nepřijal. Vnější smysl se domnívá vidět, co nazírá jen vnitřní; ohnivě přání se stává vírou, a vlastní přebytek milujícího skrývá chudobu milovaného. Proto se láska tak snadno vystaví klamu, což se úctě a žádosti stává zřídka. Pokud vnitřní smysl exaltuje smysl vnější, potud trvá také blažené okouzlení platónské lásky, jíž chybí k blaženosti

nesmrtelných jen trvání. Jakmile však vnitřní smysl již nepodsouvá vnějšímu smyslu své náhledy, ujímá se vnější smysl znovu svých práv a požaduje, co mu náleží – *látku*. Oheň, jež vzněcuje nebeská Venuše, užije Venuše pozemská, a přirozený pud mstí své dlouhé zanedbávání nezřídka právě o to neomezenějším panováním. Protože smysly nejsou nikdy klamány, uplatňují tuto výhodu s hrubou zvůli proti svému ušlechtlejšímu soku a jsou dost odvážné, aby tvrdily, že dodržely to, co zůstalo nadšení dlužno.

Důstojnost překáží, aby se láska stala žádostí. Půvab zabraňuje, aby se úcta stala strachem.

Pravá krása, pravý půvab nesmí nikdy vyvolat žádost. Kde se vměšuje žádost, tam se musí nedostávat buď předmětu důstojnosti, nebo pozorovateli mravnosti citů.

Pravá velikost nesmí nikdy vyvolat strach. Kde nastupuje strach, tam si můžeme být jisti, že chybí buď předmětu vkus a grácie, nebo pozorovateli příznivé vysvědčení jeho svědomí.

Kouzlo, půvab a grácie se sice obvykle používají ve stejném významu; nemají však stejný význam nebo by ho přece neměly mít, protože pojem, který vyjadřují, může mít více určení, jež zasluhují rozdílné označení.

Existuje oživující a utišující grácie. První hraničí se smyslovým okouzlením, a libost z ní se může, není-li zadržena důstojností, zvrhnout v žádost. Tutto žádost můžeme nazvat *kouzlem*. Uvolněný člověk se nemůže uvést do pohybu vnitřní silou, ale musí přijmout látku zvnějšku a snažit se obnovit svoji ztracenou pružnost lehkým cvičením fantazie a rychlými přechody od pocitování k jednání. Toho dosahuje stykem s okouzující osobou, jež uvádí do pohybu stojaté moře jeho obrazotvornosti rozhovorem a vzhledem.

Utišující grácie hraničí spíše s důstojností, protože se projevuje zmírňováním neklidných pohybů. K ní se obrací napjatý člověk, a divoká bouře myslí

zaniká na prsou vydechujících mír. Tuto grácii můžeme nazvat půvabem. S kouzlem se rád spojuje úsměvný žert a ostří výsměchu, s půvabem soucít a láska. Vyčerpaný Soliman nakonec chřadne v řetězech Roxelany, zatímco se bouřlivý duch Othelův utiší na něžných prsou Desdemony.

Také důstojnost má své různé stupně a stává se tam, kde se blíží půvabu a kráse, *ušlechtilostí*, a kde hraničí se strašným, *výsostí*.

Nejvyšší stupeň půvabu je „to *okouzlující*“, nejvyšší stupeň důstojnosti je *majestát*. U okouzlujícího se takřka sami ztrácíme a proudíme do předmětu. Nejvyšší požitek svobody hraničí s její úplnou ztrátou a opilost ducha s opojením smyslové rozkoše. Majestát nám proti tomu připomíná zákon, jenž nás nutí hledět do sebe sama. Před přítomným bohem sklopíme oči k zemi, zapomeneme všechno mimo nás a necítíme nic než těžké břímě našeho vlastního bytí.

Majestát má jen svaté. Jestliže nám svaté může reprezentovat nějaký člověk, tak má majestát, a náš duch před ním přece jen padne, i když ho ne následují naše kolena. Znovu se však rychle vzpřímí, jakmile se ukáže na předmětu jeho zbožňování jen ta nejmenší stopa lidské viny; neboť nic, co je jen srovnatelně velké, nesmí ubít naši odvahu.

Pouhá moc, ať je jakkoli strašlivá a bezmezná, nemůže nikdy propůjčit majestát. Moc imponuje jen smyslové bytosti, majestát musí vzít duchu jeho svobodu. Člověk, který mně může napsat rozsudek smrti, nemá ještě proto pro mě žádný majestát, jakmile jsem sám jen to, co mám být. Jeho výhoda vůči mně je pryč, jakmile chci. Kdo mně však ve své osobě znázorňuje čistou vůli, před tím se budu, je-li to možné, sklánět ještě i v příštích světech.

Půvab a důstojnost mají příliš vysokou cenu, aby nedráždily marnivost a bláznovství k nápodobě. K té vede však jen jedna cesta, totiž nápodoba smýšlení, jejichž výrazem jsou. Všechno jiné je opičení a brzy se jako takové projeví přeháněním.

Tak jako vzniká z afektování vznešeného *nabubřelost*, z afektování ušlechtilého *drahocennost*, stává se z afektovaného půvabu *strojenost* a z afektované důstojnosti *slavnost* a *povýšenost*.

Pravý půvab *se jen podvoluje* a vychází vstříc, nepravý se proti tomu *rozplývá*. Pravý půvab šetří jen nástroje volního pohybu a nechce se dotknout svobody přírody, pokud to není nutné; nepravý půvab nemá vůbec srdce, aby řádně používal nástroje vůle, a aby neupadl do tvrdosti a těžkopádnosti, obětuje raději něco z účelu pohybu, nebo se ho snaží dosáhnout oklikou. Když *nemotorný* tanečník vynakládá při menuetu tolik síly, jako by měl táhnout mlýnské kolo, a rukama a nohama vysekává tak ostré hrany, jako by zde mělo jít o geometrickou přesnost, pak vystoupí *afektovaný* tanečník tak slabě, jako by se bál podlahy, a rukama a nohama nebude opisovat nic než vlnovky, když by se také nadto neměl pohnout z místa. Druhé pohlaví, které přednostně vlastní pravý půvab, se též nejvíce proviňuje falešným půvabem; tento však neuráží nikde více, než kde slouží žádosti za udici. Z úsměvu pravé gracie se pak stane nejodpornější grimasa; krásná hra očí, tak okouzlující, když z ní mluví pravé cítění, se stává překrucováním; lahodně modulovaný hlas, tak neodolatelný v pravých ústech, se stává nastudovaným zpěvem, a celá hudba ženských půvabů klamným uměním odívání.

Máte-li v divadlech a plesových síních příležitost pozorovat afektovaný půvab, můžeme často studovat v kabinetech ministrů a ve studovnách učenců (zvláště na vysokých školách) falešnou důstojnost. Zatímco se pravá důstojnost spokojí tím, že brání afektu v jeho vládě, a přirozenému pudu klade meze jen tam, kde chce mistrovat v mimovolných pohybech, vládné falešná důstojnost železným také nad volními pohyby, potlačuje morální hnutí, jež jsou pro pravou důstojnost posvátná, stejně dobře jako smyslová hnutí a ruší celou mimickou hru duše v rysech obličeje. Není přísná jen na odporují-

cí, ale také na pokornou přirozenost, a hledá svoji směšnou velikost v podmanění a kde to nejde, ve skrytí přirozenosti. Ne jinak, než kdyby odpřisáhla nesmiřitelnou nenávisť všemu, co se nazývá přirozeností, strká tělo do dlouhých rouch se záhyby, která skrývají všechny údy člověka, omezuje užívání údů obtížným aparátem neužitečných ozdob, a dokonce strhává vlasy, aby nahradila dar přírody tvůrcem člověka. Když pravá důstojnost, jež se nikdy nestydí za přirozenost, ale jen za hrubou přirozenost, i tam, kde na sebe dbá, zůstává ještě stále svobodná a otevřená; když v očích září cit a veselý tichý duch spočívá na výmluvném čele, vraští povýšenost své čelo, stává se uzavřenou a mysteriální a pečlivě hlídá své rysy jako komediant. Všechny její obličejové svaly jsou napjaté, všechen pravý přirozený výraz mizí, a celý člověk je jako zapečetěný dopis. Ale falešná důstojnost není vždy v nepravu, že drží mimickou hru svých rysů v přísné kázni, protože by snad mohla vypovědět více, než chce říci nahlas; opatrnost, již nemá pravá důstojnost ovšem zapotřebí. Pravá důstojnost bude přirozenost jen ovládat, ne skrývat; u falešné důstojnosti naproti tomu vládne přirozenost jen tím násilněji uvnitř, zatímco je vně potlačena.*

* Existuje však slavnostnost v dobrém smyslu, čehož může užít umělec. Nevzniká z domýšlivosti dělat se důležitou, ale má záměr připravit mysl na něco důležitého. Tam, kde má dojít k velkému a hlubokému dojmu, a kde se má básník starat, aby se z něho nic neztratilo, naladí mysl předem ke svému přijetí, odstraní každé rozptýlení a uvede obrazotvornost do napětí plného očekávání. K tomu se nyní velice hodí slavnostní ráz, který spočívá v kupení mnohých příprav, jejichž účel nenahlížíme, a v záměrném zpomalování postupu tam, kde netrpělivost požaduje spěch. V hudbě se slavnostní ráz vytváří pomalým stejnoměrným sledem silných tónů; síla povzbuzuje a naplní mysl, pomalost zadržuje uspokojení, a jednotvárnost taktu nedá netrpělivosti vůbec dohlédnout konce. Slavnostní ráz nemálo podporuje dojem velkého a vznešeného, a užívá se proto s velkým úspěchem při nábožen-

POZNÁMKY

- ¹ Spis vyšel poprvé v r. 1793 v časopise Neue Thalia.
- ² Architektonická krása je fixní na rozdíl od „pohyblivé“ krásy, jež je totožná s půvabem.
- ³ Homeovy Elements of Criticism byly německy přeloženy jako Grundsätze der Kritik (Zásady kritiky).
- ⁴ Viz Diderotův Herecký paradox. In: Diderot, D.: O umění. Praha 1983, s. 165 an.
- ⁵ Ve shodě s Fichtem chápe Schiller osvícenský materialismus či naturalismus jako odůvodnění hedonismu vládnoucích vrstev.
- ⁶ Kant, I.: Über das radikale Böse in der menschlichen Natur (O radikálním zlu v lidské přirozenosti). Jde o první oddíl Kantova spisu Die Religion innerhalb der blossen Vernunft (Náboženství v mezích pouhého rozumu) z r. 1793.
- ⁷ Reinhold, C. L.: Briefe über die Kantische Philosophie, 1790–1791.
- ⁸ Jde o spis Über das Pathetische (O patetickém) z r. 1793, těsně předcházející zde publikované práci.
- ⁹ V češtině viz Winckelmann, J. J.: Dějiny umění starověku. Praha 1986, s. 165.
- ¹⁰ Kant, I.: Kritika soudnosti. Praha 1975, s. 38.

ských obřadech a mystériích. Účinky zvonů, chorální hudby, varhan jsou známy; existuje však také slavnostní charakter pro zrak, totiž nádherná, spojená se strašným, jako při pohřebních obřadech a při všech veřejných průvodech, jež zachovávají hrobové ticho a pomalý takt.