

IMMANUEL KANT

KRITIKA SOUDNOSTI

ODEON

ÚVODEM KE KRITICE SOUDNOSTI

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

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

¹ V. I. Lenin, Filosofické sešity, 1953, str. 67.

² V. I. Lenin, Filosofické sešity, str. 182.

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

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

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

Kantova estetická teorie začíná odlišením estetického zájmu od teoretického poznání a pak odlišením od zájmu utilitárního, který je spojen s žádostivostí, resp. i od zájmu, který se pojí s realizací mravního účelu. Odtud se odvozuje autonomnost umění, jeho zásadní odlišnost od jiných důležitých oblastí lidské činnosti. Tento historicky nezbytný krok⁴ pro stanovení specifičnosti umění vyjadřuje Kant po způsobu paradoxu — paradoxů, resp. antinomií užívá Kant ostatně ve svých úvahách týkajících se umění a estetického vnímání napořád, chtěje tím naznačit zvláštní povahu tohoto předmětu, která není ani teoretickým poznáním, ani libostí z uspokojení žádosti (resp. z uskutečnění mravního účelu), a přece má něco z obojího a dokonce je oběma, podle Kantova názoru, nadřazena.

Teze o „nezajímavém zálibení“ (interesseloses Wohlgefallen)⁵ se zakládá na odlišení estetického postoje od postoje žádosti. Konfrontace s postojem žádosti předpokládá však, že již předtím byl estetický zájem

³ Srovnej M. N. Afasižev, Kant o specifikě estetičeského sužďenija, in: Filosofskije nauki, 1974, č. 6, str. 88.

⁴ Srovnej: Marksistsko-leninskaja estetika, pod red. M. F. Ovsjannikova, 1973, str. 21.

⁵ I. Kant, Kritika soudnosti, str. 52 t. v. Marx užívá Kantovy charakteristiky estetické libosti v obžalobě zhbídačení proletáře, které zasahuje podle něho i sféru estetické vnímavosti. „Smysl zaujatý hrubou praktickou potřebou má také jen omezený smysl. Pro vyhladovělého člověka neexistuje lidská forma pokrmu, nýbrž jen jeho abstraktní jsoucno jakožto pokrmu; ... Utrápený, nuzující člověk nemá vůbec smysl pro nejkrásnější představení v divadle.“ K. Marx, Ekonomicko-filosofické rukopisy, 1961, str. 99. Později ovšem zdůraznili klasici marxismu, že právě revoluční postavení proletariátu jej činí vnímavým pro umění, vyjadřující revoluční dynamiku ve společnosti i revoluční proměnu v lidech. Totéž ovšem platí i o postojí umělce.

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

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

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

⁶ Slovo „účasť“ (Anteil) neuzívá Kant v našem spise. Používá ho však ve svých „Reflexích“. Srovnej I. Kant, Reflexionen zur Anthropologie, sv. 15. vyd. Pruské akademie, str. 366.

⁷ I. Kant, Kritika soudnosti, str. 53 t. v.

⁸ I. Kant, Kritika soudnosti, str. 56, 98 t. v.

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

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

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

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

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

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

Dvojí pojetí krásy v Kantově estetice

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

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

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

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

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

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

¹¹ I. Kant, Kritika soudnosti, str. 61 t. v.

¹² I. Kant, Kritika soudnosti, str. 40 t. v.

¹³ I. Kant, Kritika soudnosti, str. 65 t. v.

¹⁴ I. Kant, Kritika soudnosti, str. 45, 62, 63 t. v.

¹⁵ I. Kant, Kritika soudnosti, str. 40 t. v.

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

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

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

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

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

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

¹⁷ I. Kant, Kritika soudnosti, str. 68 t. v.

¹⁸ I. Kant, Kritika soudnosti, str. 113 t. v.

¹⁹ I. Kant, Kritika soudnosti, str. 42 t. v.

²⁰ I. Kant, Kritika soudnosti, str. 68 t. v.

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

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

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

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

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

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

²¹ I. Kant, Kritika soudnosti, str. 62 t. v.

²² I. Kant, Kritika soudnosti, str. 36 t. v.

²³ I. Kant, Kritika soudnosti, str. 72 t. v. („obraz“...“)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁹ I. Kant, Kritika soudnosti, str. 71 t. v. („skrytého a... společného...“)

³⁰ I. Kant, Kritika soudnosti, str. 70 t. v.

³¹ I. Kant, Kritika soudnosti, str. 70, 71 t. v.

³² I. Kant, Kritika soudnosti, str. 70, 72 t. v.

³³ I. Kant, Kritika soudnosti, str. 128 t. v.

³⁴ I. Kant, Kritika soudnosti, str. 128 t. v.

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

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

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

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

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

³⁵ I. Kant, *Kritika soudnosti*, str. 72 t. v.

³⁶ I. Kant, *Kritika soudnosti*, str. 72 t. v.

³⁷ I. Kant, *Kritika soudnosti*, str. 72 t. v.

³⁸ G. W. F. Hegel, *Estetika*, přel. J. Patočka, sv. 1, str. 96, 195.

³⁹ I. Kant, *Kritika soudnosti*, str. 74 t. v. („bylo učiněno jakoby viditelným“).

⁴⁰ I. Kant, *Kritika soudnosti*, str. 82 t. v.

⁴¹ I. Kant, *Kritika soudnosti*, str. 88 t. v.

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

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

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

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

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

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

⁴² I. Kant, Kritika soudnosti, str. 88 t. v.

⁴³ I. Kant, Kritika soudnosti, str. 81 t. v.

⁴⁴ I. Kant, Kritika soudnosti, str. 89 t. v.

⁴⁵ I. Kant, Kritika soudnosti, str. 90 t. v.

⁴⁶ I. Kant, Kritika soudnosti, str. 93 t. v.



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

Umělecká tvorba

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

Kantovým cílem je však dospět k základním tezím o umění. Vodítkem jsou obě známé estetické myšlenky Kantovy, myšlenka „přiměřenosti“ poznávacím silám⁴⁸ i myšlenka metaforického nebo symbolického vyjadřování jinak nevyslovitelného obsahu. Kant přitom dospívá k základním tezím o umění tak, že odstiňuje oblast umění od přírodního tvoření, řemesla a vědy. Umění má vždy něco společného s každou z těchto tří oblastí a zároveň se od každé odlišuje.

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

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

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

⁴⁷ I. Kant, *Kritika soudnosti*, str. 93 t. v.

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

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

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

⁵¹ I. Kant, *Kritika soudnosti*, str. 136 t. v.

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

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

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

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

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

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

⁵² I. Kant, *Kritika soudnosti*, str. 131, 130 t. v.

⁵³ I. Kant, *Kritika soudnosti*, str. 130 t. v.

⁵⁴ I. Kant, *Kritika soudnosti*, str. 131 t. v.

⁵⁵ I. Kant, *Kritika soudnosti*, str. 130 t. v.

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

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

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

Milan Sobotka

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

⁵⁷ „(Kant) vnáší v estetickou oblast ne-li dialektiku v přesném slova smyslu, tedy její analogii“. V. F. Asmus, *Problema celesoobraznosti v učení Kanta*, in: I. Kant, *Sočiněníja*, sv. 5, 1966, str. 35.

IMMANUEL KANT

KRITIKA SOUDNOSTI

PŘEDMLUVA

k prvnímu vydání 1790

Schopnost poznání z principů a priori můžeme nazvat *čistým rozumem* a všeobecně zkoumání jeho možnosti a hranic kritikou čistého rozumu, ačkoli touto schopností rozumíme jen rozum v jeho teoretickém používání, jak se také stalo v první práci pod uvedeným názvem, aniž jsme ještě chtěli zkoumat jeho schopnost jako praktický rozum podle jeho zvláštních principů. Kritika čistého rozumu se tedy vztahuje pouze k naší schopnosti poznávat věci a priori a zabývá se tedy jen *poznávací schopností* za vyloučení pocitu libosti a nelibosti a žádací schopnosti. A z poznávacích schopností se zabývá *rozvažováním* podle jeho principu a priori za vyloučení *soudnosti a rozumu* (jakožto schopností, které náležejí rovněž k teoretickému poznání), protože se postupně ukáže, že žádná jiná poznávací schopnost než rozvažování nemůže poskytnout konstitutivní poznávací principy a priori². Takže kritika, jež nahlíží všechny schopnosti podle podílu na nesporném vlastnění poznání, který by každá schopnost mohla dávat ze samého kořene, ponechává pouze to, co rozvažování a priori předpisuje jako zákon pro přírodu jakožto souhrn jevů (jejichž forma je dána rovněž a priori), ale všechny ostatní čisté pojmy odkazuje mezi ideje, které jsou pro naši teoretickou poznávací schopnost přílišné, přitom však ale nejsou snad nepotřebné nebo postradatelné, nýbrž slouží jako regulativní principy: jednak aby zadržely starost vzbuzující nároky rozvažování, jako kdyby (tím, že je schopno udat a priori podmínky možnosti všech věcí, které může poznat) tím v tomto ohrazení uzavřelo také možnost všech věcí vůbec, jednak aby vedly samo rozvažování při pozorování přírody podle principu úplnosti, jakkoli jí nikdy nemůže dosáhnout, a aby tím podporovaly konečný úmysl všeho poznání.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ÚVOD

I

O ROZDĚLENÍ FILOSOFIE³

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

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

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

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

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

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

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

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

II

O OBLASTI FILOSOFIE VŮBEC⁵

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III

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

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

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

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

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

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

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

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

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

IV

O SOUDNOSTI JAKOŽTO A PRIORI ZÁKONODÁRNÉ SCHOPNOSTI

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

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

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

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

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

V

PRINCIP FORMÁLNÍ ÚČELNOSTI PŘÍRODY JE TRANSCENDENTÁLNÍ PRINCIP SOUDNOSTI⁸

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

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

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

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

Nacházíme totiž v důvodech možnosti zkušenosti zprvu ovšem něco nutného, totiž obecné zákony, bez nichž příroda vůbec (jako předmět smyslů) nemůže být myšlena. Tyto obecné zákony spočívají na kategoriích užitých pro formální podmínky veškerého nazírání, jež je pro nás možné, pokud je rovněž dáno a priori. Pod těmito zákony je nyní soudnost určující; neboť nečiní nic jiného než že subsumuje pod dané zákony. Např. rozvažování říká: každá změna má svou příčinu (obecný přírodní zákon); transcendentální soudnost dále nečiní nic jiného, než že stanoví podmínku subsumpce pod daný rozvažovací pojem a priori: a to je sukcese určení jedné a téže věci. Pro přírodu vůbec (jako předmět možné zkušenosti) je nyní onen zákon poznávan jako naprosto nutný. — Nyní jsou však předměty empirického poznání kromě oné formální časové podmínky určené nebo, do jaké míry lze a priori soudit, určitelné ještě několikerým způsobem, takže specificky rozdílné přírody¹⁰ kromě toho, co mají společného jakožto náležející k přírodě vůbec, mohou být ještě nekonečně rozmanitým způsobem příčinami. Každý z těchto způsobů musí (podle pojmu příčiny vůbec) mít své pravidlo, jež je zákonem, zahrnuje tedy v sobě nutnost: ačkoliv co do povahy a hranic našich poznávacích schopností tuto nutnost vůbec nenahlížíme. Musíme tedy v přírodě, máme-li na zřeteli její zákony, jež jsou pouze empirické, uvažovat možnost nekonečně rozmani-

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

Abychom se přesvědčili o správnosti této dedukce daného pojmu a o nutnosti pokládat jej za transcendentální poznávací princip, uvažme jen velikost úkolu: utvořit z daných vněmů přírody, která obsahuje v každém ohledu nekonečnou rozmanitost empirických zákonů, souvislou zkušenost. (Tato úloha leží a priori v našem rozvažování.) Rozvažování sice a priori vlastní obecné zákony přírody, bez nichž by vůbec nemohla být předmětem zkušenosti: ale vyžaduje kromě toho ještě jistý řád přírody v jejích zvláštních pravidlech, která se mu mohou stát známými jen empiricky a která jsou vzhledem k němu náhodná. Tato pravidla, bez nichž by nebyl možný postup od obecné analogie možné zkušenosti vůbec k zvláštní¹¹, si rozvažování musí myslet jako zákony (tj. jako nutná), protože by jinak netvořila řád přírody, ačkoli jejich nutnost nepoznává, ani by nikdy nemohlo pochopit. Přestože tedy, pokud jde o tyto objekty, rozvažování nemůže a priori nic určit, přesto musí, aby sledovalo

tyto empirické takzvané zákony, učinit základem veškeré reflexe o přírodě princip a priori, totiž ten, že podle nich je poznatelný pořádek přírody možný. Tento princip vyjadřují následující věty: že v přírodě existuje pro nás pochopitelné podřazení rodů a druhů; že tyto se navzájem opětne sblíží podle společného principu proto, aby byl možný přechod od jednoho k druhému a tím k vyššímu rodu; a přestože se našemu rozvažování zdá zpočátku nevyhnutelné, že je nutné předpokládat pro specifickou odlišnost přírodních účinků právě tolik odlišných druhů kauzality, mohou podléhat malému počtu principů, jejichž vyhledáním se musíme zabývat, atd. Tento soulad přírody s naší poznávací schopností je soudností a priori předpokládán za účelem její reflexe o přírodě podle jejích empirických zákonů, tím že rozvažování tento soulad zároveň uznává objektivně jako něco náhodného a pouze soudnost ho přírodě připisuje jako transcendentální účelnost (ve vztahu k poznávací schopnosti subjektu). Bez tohoto předpokladu bychom neměli pořádek přírody podle empirických zákonů, tedy žádný návod pro zkušenost, která má být jimi vytvořena podle jejich veškeré rozmanitosti, a pro bádání o něm.

Neboť snad je možné si myslet, že nehledě na veškerou stejnorodost přírodních věcí podle obecných zákonů, bez nichž by se forma zkušenostního poznání vůbec nemohla uskutečnit, mohla by specifická různost empirických zákonů přírody včetně jejich účinků být přesto tak velká, že by pro naše rozvažování bylo nemožné odhalit v ní pochopitelný řád, rozdělit její produkty do rodů a druhů, aby bylo použito principů objasnění a pochopení jednoho také k objasnění a pochopení druhého a z látky, jež je pro nás tak spleťtá (vlastně jen nekonečně rozmanitá, nepřiměřená naší chápavosti), vytvořit souvislou zkušenost.

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

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

VI

O SPOJENÍ POCITU LIBOSTI S POJMEM ÚČELNOSTI PŘÍRODY

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

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

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

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

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

VII

O ESTETICKÉ PŘEDSTAVĚ ÚČELNOSTI PŘÍRODY

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

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

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

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

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

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

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

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

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

VIII

O LOGICKÉ PŘEDSTAVĚ ÚČELNOSTI PŘÍRODY

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

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

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

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

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

IX

O SPOJENÍ ZÁKONODÁRSTVÍ ROZVAŽOVÁNÍ A ROZUMU PROSTŘEDNICTVÍM SOUDNOSTI

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ROZDĚLENÍ CELÉHO DÍLA

První díl

KRITIKA ESTETICKÉ SOUDNOSTI

PRVNÍ ČÁST

Analytika estetické soudnosti

PRVNÍ KNIHA

Analytika krásna

DRUHÁ KNIHA

Analytika vznešena

DRUHÁ ČÁST

Dialektika estetické soudnosti

Druhý díl

KRITIKA TELEOLOGICKÉ SOUDNOSTI

PRVNÍ ODDÍL

Analytika teleologické soudnosti

DRUHÝ ODDÍL

Dialektika teleologické soudnosti

DODATEK

Metodologie teleologické soudnosti