

§ 48

O POMĚRU GÉNIA KE VKUSU

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 49

O SCHOPNOSTECH MYSLI, KTERÉ TVOŘÍ GÉNIA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 50

O SPOJENÍ VKUSU S GÉNIEM V PRODUKTECH KRÁSNÉHO UMĚNÍ

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

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

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

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

§ 51

O ROZDĚLENÍ KRÁSNÝCH UMĚNÍ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 52

O SPOJENÍ KRÁSNÝCH UMĚNÍ V JEDNOM A TĚMŽE PRODUKTU

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

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

§ 53

VZÁJEMNÉ SROVNÁNÍ ESTETICKÉ HODNOTY KRÁSNÝCH UMĚNÍ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 54

POZNÁMKA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

DRUHÁ ČÁST

Dialektika estetické soudnosti

§ 55

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

§ 56

PŘEDSTAVA ANTINOMIE VKUSU

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

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

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

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

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

Ukazuje se tedy vzhledem k principu vkusu následující antinomie:

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

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

§ 57

ROZŘEŠENÍ ANTINOMIE VKUSU

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

POZNÁMKA I

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

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

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

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

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

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

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

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

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

POZNÁMKA II

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

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

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

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

 § 58

 O IDEALISMU ÚČELNOSTI PŘÍRODY A UMĚNÍ
 JAKOŽTO JEDINÉM PRINCIPU ESTETICKÉ SOUDNOSTI

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 59

O KRÁSE JAKOŽTO SYMBOLU MRAVNOSTI

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 60

DODATEK. O METODOLOGII VKUSU

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

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

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

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

DRUHÝ DÍL KRITIKY SOUDNOSTI

**KRITIKA
TELEOLOGICKÉ SOUDNOSTI²⁷**

§ 61

O OBJEKTIVNÍ ÚČELNOSTI PŘÍRODY

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

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

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

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

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

PRVNÍ ODDÍL

Analytika teleologické soudnosti

§ 62

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 63

O RELATIVNÍ ÚČELNOSTI PŘÍRODY NA ROZDÍL OD VNITŘNÍ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 64

O ZVLÁŠTNÍM CHARAKTERU VĚCÍ JAKO PŘÍRODNÍCH ÚČELŮ

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 65

VĚCI JAKO PŘÍRODNÍ ÚČELY JSOU ORGANICKÉ BYTOSTI

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 66

O PRINCIPU POSUZOVÁNÍ VNITŘNÍ ÚČELNOSTI
V ORGANICKÝCH BYTOSTECH

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

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

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

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

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

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

§ 67

O PRINCIPU TELEOLOGICKÉHO POSUZOVÁNÍ PŘÍRODY VŮBEC JAKOŽTO SYSTÉMU ÚČELŮ

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 68

O PRINCIPU TELEOLOGIE JAKO VNITŘNÍM PRINCIPU PŘÍRODOVĚDY

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

DRUHÝ ODDÍL

Dialektika teleologické soudnosti

§ 69

CO JE TO ANTINOMIE SOUDNOSTI?

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

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

§ 70

PŘEDSTAVA TĚTO ANTINOMIE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 71

PŘÍPRAVA K ŘEŠENÍ VÝŠE UVEDENÉ ANTINOMIE

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

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

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

§ 72

O RŮZNÝCH SYSTÉMECH ÚČELNOSTI PŘÍRODY

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 73

ŽÁDNÝ Z UVEDENÝCH SYSTÉMŮ NESPLŇUJE TO, CO SLIBUJE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 74

PŘÍČINOU NEMOŽNOSTI VYKLÁDAT POJEM TECHNIKY PŘÍRODY DOGMATICKY JE NEVYSVĚTLITELNOST ÚČELU PŘÍRODY

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

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

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

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

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

§ 75

POJEM OBJEKTIVNÍ ÚČELNOSTI PŘÍRODY JE KRITICKÝ
PRINCIP ROZUMU PRO REFLEKTUJÍCÍ SOUDNOST

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 76

POZNÁMKA

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

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

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

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

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

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

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

§ 77

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 78

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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