

DODATEK

Metodologie teleologické soudnosti

§ 79

ZDA MUSÍ BÝT TELEOLOGIE POJEDNÁVÁNA JAKO NÁLEŽEJÍCÍ K NAUCE O PŘÍRODĚ

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

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

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

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

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

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

§ 80

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Hume uvádí proti těm, kteří se domnívají, že pro všechny takové přírodní účely je nutné předpokládat teleologický princip posuzování, tj. architektonické rozvažování, tuto námitku: že bychom se stejným právem mohli ptát, jak je takové rozvažování možné, tj. jak se tolik schopností a vlastností, které tvoří možnost rozvažování, jež má zároveň výkonnou moc, mohlo tak účelně spojit v jedné bytosti. Avšak tato námitka je nicotná. Neboť celá potíž, která je v otázce po prvním zplození věci obsahující v sobě účely a pochopitelné jen jejich prostřednictvím, spočívá v otázce po jednotě důvodu spojení rozmanitosti, jež se nachází *vně sebe*; v tomto produktu; zde pak, je-li tento důvod spatřován v rozvažování vytvářející příčiny jako prosté substanci, je ona otázka, pokud je teleologická, dostatečně zodpovězena, jestliže ale je příčina hledána jen v *matérii* jakožto agregátu mnoha substancí *vně sebe*, zcela se nedostává jednoty principu pro vnitřně účelnou formu jejího vytváření; a *autokracie* *matérie* ve výtvořech, které mohou být naším rozvažováním pojímány jen jako účely, je slovo beze smyslu.

Z toho plyne, že ti, kdo pro objektivně účelné formy *matérie* hledají nejvyšší důvod jejich možnosti, aniž mu přiznávají právě rozvažování, rádi činí ze světového celku jednu všeobjímající substanci (panteismus) nebo (což je jen určitější vysvětlení předcházejícího) souhru mnoha určených, příslušejících jedině *jednoduché substanci* (spinozismus), jen proto, aby obdrželi onu podmínku veškeré účelnosti, *jednotu* důvodu; přitom sice činí zadost *jedné* podmínce úkolu, totiž jednotě účelných vztahů, prostřednictvím pouze ontologického pojmu jednoduché substance, ale neuvádějí nic pro *druhou* podmínku, totiž pro její vztah k svému následku jakožto účelu, čímž má být onen ontologický důvod blíže určen pro naši otázku, tedy žádným způsobem neodpovídají na *celou* otázku. Tato otázka zůstane také naprosto nezodpověditelná (pro náš rozum), když si onen prázaklad věci představíme ne jako jednoduchou *substanci* a její vlastnost pro specifické uzpůsobení na ní založených přírodních forem, totiž pro jednotu účelů, ne jako vlastnost inteligentní substance, zde její vztah k těmto formám (kvůli náhodnosti, kterou nacházíme ve všem, co si myslíme jako možné jen jako účel) ne jako vztah *kauzality*.

§ 81

O PŘIDRUŽENÍ MECHANISMU K TELEOLOGICKÉMU PRINCIPU
VE VYSVĚTLENÍ PŘÍRODNÍHO ÚČELU JAKOŽTO PŘÍRODNÍHO
PRODUKTU

Jako nemůže mechanismus přírody podle předešlého § sám stačit, abychom si podle něho mysleli možnost organické bytosti, nýbrž (alespoň podle uzpůsobení naší poznávací schopnosti) musí být původně podřízena úmyslně působící příčině, právě tak málo stačí pouze teleologický důvod takové bytosti k tomu, abychom ji zároveň nahlíželi a posuzovali jako produkt přírody, nepřidružíme-li mechanismus přírody k organické bytosti jaksí jako nástroj úmyslně působící příčiny, jejímuž účelu je příroda ve svých mechanických zákonech nicméně podřízena. Možnost takového spojení dvou zcela odlišných druhů kauzality, přírody v její obecné zákonitosti s ideou, která přírodu omezuje na zvláštní formu, pro kterou sama o sobě nemá vůbec žádný důvod, je pro náš rozum nepochopitelná; tato možnost spočívá v nadsmyslovém substrátu přírody, o němž nemůžeme nic pozitivně určit, jen to, že je bytostí o sobě a známe jen její jev. Ale princip: musit vše, co předpokládáme, že patří k této přírodě (fenomenon) a je jejím produktem, myslet jako s ní spojené také podle mechanických zákonů, přesto však zůstává v platnosti, protože by přece bez tohoto druhu kauzality organické bytosti jakožto účely přírody nebyly přírodními produkty.

Je-li nyní přijímán teleologický princip vytváření těchto bytostí (neboť to jinak ani nemůže být), pak můžeme klást za základ příčiny jejich vnitřně účelné formy buď *okasionalismus*, nebo *pretabilismus*. Podle prvního by nejvyšší příčina světa přiměřeně své ideji bezprostředně dala organické utváření při příležitosti každého oplodňování v něm se mísící matérie; podle druhého by do počátečních produktů této své moudrosti vnesla jen vložu, jejímž prostřednictvím organická bytost vytváří sobě rovné a druh se sám neustále udržuje, zároveň úbytek individuí je kontinuálně nahrazován přírodou, jež zároveň pracuje na jejich zániku. Přijme-li se *okasionalismus* vytváření organických bytostí, ztrácí se přitom zcela veškerá příroda, s ní také veškeré užití rozumu v souzení o možnosti takového druhu produktů; proto lze předpokládat, že takový systém nepřijme nikdo, komu nějak záleží na filosofii.

Pokud jde o *pretabilismus*, může opět postupovat dvojím způsobem. Pokládá totiž každou organickou bytost vytvořenou z bytosti sobě rovné buď za *edukt*, nebo za *produkt* této bytosti. Systém výtvorů jako pouhých eduktů se nazývá *individuální preformace* nebo také *evoluční teorie*; systém výtvorů jako produktů je nazýván systémem *epigeneze*. Ten může být také nazýván systémem *generické preformace*, protože produktivní schopnost plodících byla

preformována přece podle vnitřních účelných vloh, které připadly jejich kmenu, specifická forma tedy byla virtualitně preformována. Přiměřeně tomu bychom mohli protikladnou teorii individuální preformace také lépe nazvat *involuční teorií* (nebo teorií zeškatulkování).

Zastánci evoluční teorie, kteří každé individuum vyčleňují z tvořivé síly přírody, aby je nechali přijít bezprostředně z rukou tvůrce, se přece jen nechtěli odvážit, aby se to dělo podle hypotézy okasionalismu, tak že by oplodnění bylo pouhou formalitou, při které by se nějaká nejvyšší rozumná příčina světa rozhodla pokaždé bezprostředně svými rukama vytvořit plod a matce by přenechala jen jeho rozvoj a výživu. Vyslovili se pro preformaci; jako kdyby nebylo jedno, zda takové formy vzniknou nadpřirozeně v počátku nebo v průběhu vývoje světa; a jako kdyby se příležitostným tvořením spíše neušetřilo velké množství nadpřirozených příprav, kterých by bylo zapotřebí, aby embryo vzniklé na počátku světa po celou dobu až k svému rozvoji netrpělo ničivými silami přírody a udrželo se neporušeno; a jako kdyby tím nezměrně větší počet takových předtvořených bytostí, než těch, které kdy měly vzniknout a rozvinout se, a s nimi právě tolik výtvorů bylo učiněno nepotřebnými a bezúčelnými. Avšak chtěli při tom alespoň něco přenechat přírodě, aby se nedostali do úplné hyperfyziky, která může postrádat veškeré vysvětlení přírody. Stále se sice ještě pevně drželi své hyperfyziky, nalézali dokonce na zrůdách obdivuhodnou účelnost (které přece naprosto nelze považovat za přírodní účely), i kdyby měla jen ten cíl, aby se jí jakožto neúčelnou účelností měl cítit dotčen anatom a že by měl cítit skličující obdiv. Ale do systému preformace naprosto nemohli vělenit vytváření bastardů, nýbrž museli mužskému semenu, kterému ostatně nepřiznali nic než mechanickou vlastnost, aby sloužilo jako první prostředek obživy embrya, přece jen nadto přiznat ještě účelně tvořivou sílu, kterou přece vzhledem k celému produktu zrození ze dvou tvorů stejného druhu nechtěli přiznat ani jednomu z nich.

Kdybychom naproti tomu ani neznali velkou přednost zastávce *epigeneze*, kterou má před zastáncem individuální preformace vzhledem k zkušenostním důvodům pro důkaz své teorie, přesto by byl rozum již předem s velkou přízní zaujatý pro jeho způsob vysvětlování, protože nazírá přírodu vzhledem k věcem, které si lze představit jako možné původně jen podle kauzality účelů, alespoň co se týká rozmnožování, jako samovytvářející, ne pouze jako rozvíjející, a tak přece s nejmenším možným vynaložením sil nadpřirozenosti přenechává všechno následující od prvního počátku přírodě (aniž by ale něco určil o tomto počátku, na kterém fyzika vůbec ztroskotává, ať už to zkouší s jakýmkoli řetězem příčin).

Pokud jde o tuto teorii epigeneze, nevykonal nikdo víc než pan dvorní rada Blumenbach, jak co se týká jejího důkazu, tak také pro založení pravých principů jejího užití. Zčásti omezením jejího příliš nadměrného užívání. Veškerý fyzický způsob vysvětlování těchto výtvorů začíná od organické

matérie. Neboť to, že surová matérie se vytvořila původně sama podle mechanických zákonů, že z neživé přírody mohl vzniknout život a že matérie sama od sebe mohla nabýt formy sebe udržující účelnosti, prohlašuje právem za odporující rozumu, zároveň však nechává přírodnímu mechanismu podřízenému pro nás nepostižitelnému *principu* původní *organizace* neurčitelnou, zároveň však také zřejmou účast; schopnost matérie pro to je jím (na rozdíl od všeobecně jí příslušející, pouze mechanické *tvořivé síly*) v organickém těle nazýván (jakoby stojícím pod vyšším řízením a pod návodem prvé) pudem utváření.

§ 82

O TELEOLOGICKÉM SYSTÉMU VE VNĚJŠÍCH VZTAZÍCH
ORGANICKÝCH BYTOSTÍ

Vnější účelností rozumíme tu, kdy nějaká věc přírody slouží nějaké druhé jako prostředek k účelu. Leč mohou být věci, které nemají vnitřní účelnost nebo ji nepředpokládají pro svou možnost, např. země, vzduch, voda atd. nicméně velmi účelné vnějškově, tj. ve vztahu k jiným bytostem, avšak tyto bytosti musí být vždy organickými bytostmi, tj. přírodními účely, neboť jinak by ony prvé věci také nemohly být posuzovány jako prostředky. Tak nemohou být voda, vzduch a země pokládány za prostředky k navršení hor, protože tyto o sobě neobsahují nic, co by vyžadovalo nějaký důvod jejich možnosti podle účelů, ve vztahu k čemuž tedy nemůže být jejich příčina nikdy představována pod predikátem prostředku (který by k tomu sloužil).

Vnější účelnost je zcela jiný pojem než pojem vnitřní účelnosti, která je spojena s možností předmětu, nehledě k tomu, zda je jeho skutečnost sama účelem nebo ne. O nějaké organické bytosti se lze ještě ptát: k čemu zde je?, ale ne tak snadno o věcech, na nichž poznáváme jen účinek mechanismu přírody. Neboť v organických bytostech si již představujeme kauzalitu podle účelů pro jejich vnitřní možnost, nějaké tvořivé rozvažování, a tuto činnou schopnost vztahujeme na jeho motiv, úmysl. Je jen jediná vnější účelnost, která souvisí s vnitřní účelností organizace a která, aniž se smíme ptát, za jakým účelem tato tak organizovaná bytost právě musela existovat, přesto ve vnějším vztahu slouží jako prostředek k účelu. Je to organizace obou polhavi ve vzájemném vztahu pro rozmnožování svého druhu; neboť zde se stále ještě, stejně tak jako u individua, můžeme ptát: proč musel takový pár existovat? Odpověď zní: teprve on zde tvoří organizující celek, třebaže ne organizovaný v jednom jediném těle.

Ptáme-li se nyní, k čemu je zde nějaká věc, je odpověď buď, že její existence a její vytvoření nemá vůbec žádný vztah k nějaké příčině působící podl úmyslů, a pak vždy její původ chápeme z mechanismu přírody; nebo e xistue

nějaký úmyslný důvod její existence (jakožto náhodné přírodní bytosti), a tuto myšlenku lze stěží oddělit od pojmu organické věci: protože jestliže už jednou její vnitřní možnosti musíme přiznat kauzalitu účelných příčin a ideu, která je základem této kauzality, nemůžeme si také existenci tohoto produktu myslet jinak než jako účel. Neboť představovaný účinek, jehož představa je zároveň motivem rozumně působící příčiny pro jeho vytvoření, se nazývá *účel*. V tomto případě lze tedy buď říci, že účel existence takové přírodní bytosti je v ní samé, tj. že není pouze účelem, nýbrž také *konečným účelem*; nebo že se tento účel nachází vně ní v jiných přírodních bytostech, tj. že existuje účelně ne jako konečný účel, nýbrž nutně zároveň jako prostředek.

Projdeme-li ale celou přírodu, nenajdeme v ní jakožto přírodě žádnou bytost, která by si mohla činit nárok na přednost být konečným účelem stvoření; a lze dokonce a priori dokázat, že ta, která by snad ještě pro přírodu mohla být *posledním účelem*, podle všech možných určení a vlastností, kterými bychom ji chtěli vyzbrojit, přesto jako přírodní věc nikdy nemůže být *konečným účelem*.

Pohlédneme-li na rostlinnou říši, mohli bychom zpočátku být nesmírnou plodností, s kterou se rozprostírá skoro přes každou půdu, přivedeni na myšlenku, abychom ji pokládali za pouhý produkt mechanismu přírody, jaký příroda ukazuje na výtvorech minerální říše. Ale bližší znalost nepopsatelně moudré organizace v rostlinné říši nás nenechá ustrnout na této myšlence, nýbrž podnítl otázku: k čemu jsou zde tato stvoření? Jestliže si odpovíme, že pro říši živočichů, která se jimi živí, aby se mohla rozšířit po Zemi v tolika rozmanitých druzích, znovu vznikne otázka: k čemu jsou zde tito živočichové požírající rostliny? Odpověď by mohla znít: pro dravce, kteří se mohou živit jen tím, co má život. Konečně je otázka: k čemu jsou dobří tito živočichové včetně předešlých přírodních říší? Pro člověka, kterého rozvažování učí rozmanitým způsobem užívat všechna ona stvoření. Člověk je zde na Zemi poslední účel tvoření, protože je na ní jedinou bytostí, která je s to si učinit pojem o účelech a z agregátu účelně vytvořených věcí prostřednictvím svého rozumu sestavit systém účelů.

Bylo by také možné jít s rytířem Linné zdánlivě opačnou cestou a říci, že živočichové požírající rostliny jsou zde proto, aby mírnili bujný růst rostlinné říše, jímž by byly mnohé její druhy udušeny; dravci proto, aby omezili žravost oněch živočichů; konečně člověk proto, aby tím, že tyto dravce pronásleduje a zmenšuje jejich počet, byla založena jistá rovnováha mezi tvořivými a ničivými silami přírody. A tak by měl člověk, ať je v jistém ohledu pokládán za účel sebevíce, v jiném ohledu opět jen hodnotu prostředku.

Jestliže učiníme principem objektivní účelnost v rozmanitosti druhů pozemských tvorů a v jejich vnějším vzájemném vztahu jako z účelně zkonstruovaných bytostí, pak je přiměřené rozumu, jestliže si v tomto vztahu myslíme

opět jistou organizací a systém všech přírodních říší podle účelných příčin. Avšak zde se zdá zkušenost hlasitě odporovat maximě rozumu, především co se týká posledního účelu přírody, který je přece pro možnost takového systému nutný a který nelze vidět jinde než v člověku, protože vzhledem k němu jakožto jednomu z mnoha živočišných druhů příroda neučinila ani ve svých ničivých, ani tvořivých silách žádnou výjimku v podřízení všeho svému mechanismu bez jakéhokoli účelu.

První, co by při sestavení účelného celku přírodních bytostí na Zemi muselo být úmyslně zařízeno, by zajisté bylo jejich místo žití, půda a element, na níž a v němž by měly mít své pokračování. Avšak přesnější znalost povahy tohoto základu veškerého organického tvoření ukazuje pouze na zcela neúmyslně působící příčiny, ba spíše ničící, než na tvoření, pořádek a účely podporující příčiny. Souš a moře v sobě obsahují nejen památky dávných mocných pustošení, která postihla je a všechno, co bylo v nich a na nich; nýbrž jejich celá stavba, zemní vrstvy souše a hranice moře vypadají jako produkt divokých všemocných sil v chaotickém stavu pracující přírody. Jakkoli účelně se teď zdají být sestaveny tvar, stavba a svahy souše pro příjem vody ze vzduchu, pro prameny mezi zemními vrstvami rozmanitého druhu (pro mnohé produkty) a tokem řek, přesto ukazuje jejich bližší zkoumání, že vznikly pouze jako účinek zčásti ohnivých, zčásti vodních erupcí, nebo také vzednutí oceánu, jak co se týká prvního vytvoření tohoto tvaru, tak především opět něho přetvoření zároveň se zánikem jejich prvních organických výtvorů.* Jestliže nyní místo pobytu, mateřská půda (souš) a mateřské luno (moře) pro všechna tato stvoření ukazují jen na zcela neúmyslný mechanismus jejich vytvoření; jak a jakým právem můžeme pro tyto produkty požadovat a hájit jiný původ? Ačkoli člověk, jak to, jak se zdá, dokazuje nejpřesnější zkoumání pozůstatků oněch přírodních katastrof (podle Camperova soudu) nebyl do těchto revolucí zahrnut, je přesto na ostatních pozemských tvorech tak závislý, že připustíme-li nad ostatními všeobecně vládnoucí mechanismus přírody, musíme do něho zahrnout i člověka, přestože by ho rozvažován (z velké části alespoň) bylo mohlo zachránit před všemi těmito katastrofami.

Tento argument ale, jak se zdá, dokazuje víc, než obsahoval úmysl, pro něž byl uveden; totiž, nejen že člověk nemůže být posledním účelem přírody a z téhož důvodu agregát organizovaných bytostí na Zemi nemůže být systémem účelů, nýbrž že dokonce produkty přírody, které byly předtím považovány za přírodní účely, nemají jiný původ než mechanismus přírody.

Avšak ve výše uvedeném řešení antinomie principů mechanického a teleo-

* Má-li zůstat jednou přijatý název přírodopis zachován pro popis přírody, lze to, co přírodopis doslovu udává, totiž představu někdejšího *dávného stavu Země*, který, třebaže nemůžeme doufat v jistotu, přest se důvodně můžeme odvážit říci, že *archeologie přírody* je v protikladu k umění. K archeologii by patřil zkameněliny, tak jako k umění opracované kameny atd. Protože se přece skutečně na takové teorii (po názvem teorie Země) neustále, i když nutně pomalu pracuje, byl by tento název dán ne pouze zdánlivým zkoumáním přírody, nýbrž také takovému, k němuž nás vybízí a nabádá příroda sama.

logického způsobu vytváření organických přírodních bytostí jsme viděli, že jelikož jsou vzhledem k přírodě, tvořící podle jejich zvláštních zákonů (k jejichž systematické souvislosti nám však chybí klíč), pouze principy reflektující soudnosti, které totiž neurčují jejich původ o sobě, nýbrž jen říkají, že jej podle povahy našeho rozvažování a našeho rozumu nemůžeme v tomto druhu bytostí myslet jinak než podle účelných příčin — je nejen dovoleno největší možné snažení, ba smělost v pokusech v mechanickém vysvětlování přírody, nýbrž jsme k tomu také vyzýváni rozumem, bez ohledu na to, že víme, že s tím ze subjektivních důvodů zvláštního druhu a omezení našeho rozvažování nikdy nemůžeme vystačit (a ne snad, protože by mechanismus vytváření o sobě odporoval původu podle účelů), a že konečně v nadsmyslovém principu přírody (vně nás i v nás) může velmi dobře ležet slučitelnost obou způsobů představování si možnosti přírody, protože způsob představování podle účelných příčin je jen subjektivní podmínka našeho užití rozumu, jestliže nechce provádět posuzování předmětů jen jako jevů, nýbrž požaduje vztahení těchto jevů samých, včetně jejich principů, k nadsmyslovému substrátu, aby považoval za možné jisté zákony jejich jednoty, které si není s to představit jinak než prostřednictvím účelů (z nichž má rozum také takové, jež jsou nadsmyslové).

§ 83

O KONEČNÉM ÚČELU PŘÍRODY JAKO TELEOLOGICKÉHO SYSTÉMU

V předešlých paragrafech jsme ukázali, že máme podle zásad rozumu, sice ne pro určující, avšak přece pro reflektující soudnost, dostatečnou příčinu posuzovat člověka nejen, tak jako všechny organické bytosti, jako přírodní účel, nýbrž také zde na Zemi jako *poslední* účel přírody, ve vztahu k němuž tvoří všechny ostatní přírodní věci systém účelů. Jestliže musí být v člověku samém nalezeno to, čemu jakožto účelu má napomáhat jeho spojení s přírodou, pak účel musí být takového druhu, aby mohl být sám uspokojen dobročinností přírody, nebo je to způsobilost a dovednost k všelijakým účelům, k nimž by příroda (vnějškově i vnitřně) mohla být využívána člověkem. První účel přírody by bylo *štěstí*, druhý *kultura* člověka.

Pojem štěstí není takový pojem, který snad člověk abstrahuje od svých instinktů, a nezískává jej z živočišnosti v sobě samém, nýbrž je pouhou *ideou* stavu, s kterou chce člověk učinit adekvátním svůj stav za pouze empirických podmínek (což je nemožné). Udává si tuto ideu sám, a to různým způsobem, prostřednictvím svého rozvažování smíšeného s obrazotvorností a se smysly. Mění tento pojem dokonce tak často, že by příroda, i kdyby byla zcela podřízena jeho libovůli, přesto naprosto nemohla přijmout žádný určitý obecný a pevný zákon, aby byla v souladu s tímto kolísavým pojmem, a tak s účelem, který si každý svévolně stanoví. Ale i kdybychom chtěli bud

tento účel snížit na skutečnou přirozenou potřebu, ve které je náš druh zcela v souladu se sebou, nebo na druhé straně sebevíc stupňovat dovednost obstarávat si vymyšlené účely, přesto by člověk nikdy nedosáhl toho, co rozumí pod štěstím a co je vskutku jeho vlastní poslední účel přirozenosti (nikoli účel svobody). Neboť jeho přirozenost není takového druhu, aby někdy ustal v požitku a v dosaženém majetku a aby byl někdy uspokojen. Na druhé straně ho příroda neučinila svým zvláštním miláčkem a neprokazovala mu větší dobrodiní než ostatním živočichům, nýbrž ho ušetřila právě tak málo jako každé jiné zvíře svých ničivých účinků, od moru, hladu, vodních katastrof, mrazu, napadení jinými velkými a malými živočichy; nadto ho to, co je nerozumné v jeho *přirozených* sklonech, přivádí do jím samým vymyšlených útrap a ještě do jiného strádání vyvolaného jinými lidmi, útlakem vlády, barbarstvím války apod. a on sám, pokud to závisí na něm, pracuje na zničení svého vlastního druhu tak, že by ani při sebedobročinnější vnější přírodě její účel, jestliže by byl založen na štěstí našeho druhu, nikdy nebyl v systému jejích účelů na Zemi dosažen, protože naše přirozenost to není schopna přijmout. Člověk je tedy vždy jen článek v řetězu přírodních účelů, je sice principem, pokud jde o různé účely, k němuž ho příroda, zdá se, určila svými dispozicemi, protože on sám se takovým činí; ale přesto je také prostředkem k zachování účelnosti v mechanismu ostatních článků. Jakožto jediná bytost na Zemi, která má rozvažování, tedy schopnost klást si sama libovolně účely, je sice titulárním pánem přírody a, pokud přírodu považujeme za teleologický systém, je co do svého určení posledním účelem přírody, ale vždy jen podmíněně, totiž že dokáže a má vůli dát přírodě a sobě samému takový vztah účelů, který by mohl nezávisle na přírodě postačovat sám sobě, tudíž být konečným účelem, jenž však nemusí být v přírodě vůbec hledán.

Ale abychom zjistili, v čem máme alespoň u člověka předpokládat onen *poslední* účel přírody, musíme vyhledat to, co příroda dokáže vykonat, aby jej připravila k tomu, co musí sám učinit, aby se stal posledním účelem, a musíme to odlišit od všech těch účelů, jejichž možnost spočívá na podmínkách, které smíme očekávat jen od přírody. K podmínkám takového druhu patří štěstí na Zemi, jímž rozumíme souhrn všech účelů člověka možných skrze přírodu vně i uvnitř člověka; je to materie všech jeho účelů na Zemi, která, učiní-li z ní svůj veškerý účel, jej dělá neschopným klást své vlastní existenci nějaký konečný účel a být s ním v souladu. Zůstává tedy ze všech jeho účelů v přírodě jen formální, subjektivní podmínka, totiž schopnost klást si vůbec účely a (nezávisle na přírodě ve svém určení účelů) užívat přírody jakožto prostředku přiměřeně maximám svých svobodných účelů, což může příroda vzhledem k poslednímu účelu, který leží vně ní, dokázat, a co tedy může být považováno za její poslední účel. Vytváření způsobilosti rozumné bytosti pro libovolné účely vůbec (tudíž v její svobodě) je *kultura*. Tedy pouze kultura může být posledním účelem, který jsme oprávněni připsat přírodě vzhledem

k lidskému druhu (ne jeho vlastní štěstí na Zemi, nebo dokonce snad jen jeho schopnost být hlavním nástrojem pro dosažení pořádku a jednomyslnosti v nerozumné přírodě vně něho).

Ale ne každá kultura je postačující pro tento poslední účel přírody. Kultura *dovednosti* je ovšem hlavní subjektivní podmínka schopnosti k dosažení účelů vůbec, ale přece jen nepostačuje k tomu, aby přispívala *vůli* v určení a volbě jejích účelů, což přece podstatně patří k celému obsahu schopnosti k účelům. Poslední podmínka schopnosti, kterou bychom mohli nazvat kulturou kázně (disciplínou), je negativní a spočívá v osvobození vůle od despotismu žádostí, které nás připoutávají k jistým přírodním věcem a činí neschopnými k tomu, abychom sami volili, protože si z našich pudů činíme pouta, která nám příroda přidala jen místo vodítek, aby v nás nezanedbávala nebo dokonce nezraňovala určení živočišnosti, přece ale jsme svobodní dost k tomu, abychom je přitahovali nebo povolovali, prodlužovali nebo zkracovali, když to potřebují účely rozumu.

Dovednost se v lidském rodě nemůže vyvíjet jinak než prostřednictvím nerovnosti mezi lidmi; protože většina lidí si obstarává životní potřeby jakoby mechanicky, aniž by k tomu zvláště potřebovala umění, zabezpečujíc pohodlí a volnou chvíli druhých, kteří se zabývají méně nutnými oblastmi kultury — vědou a uměním — a drží první ve stavu nátlaku, těžké práce a mála požitků, ačkoli se i na tuto třídu postupně rozšiřuje mnohé z kultury vyšších tříd. Avšak s postupem kultury (jehož vrchol, jestliže sklon k postradatelnému již začíná poškozovat nepostradatelné, se nazývá luxus) rostou svízele na obou stranách stejně silně, na jedné straně v důsledku cizího násilí, na druhé straně v důsledku vnitřní nedostatečnosti; ale tato lesklá bída je přece jen spojena s vývojem přírodních vloh v lidském rodě, a účelu přírody samé je přitom přesto dosahováno, i když to není účel náš. Formální podmínka, za které pouze příroda může dosáhnout tohoto svého konečného úmyslu, je to uzpůsobení vzájemných vztahů mezi lidmi, kde je proti porušování svobody vzájemně si odporujících lidí postavena zákonná moc v nějakém celku, jenž se nazývá *občanskou společností*; neboť jen v ní se může uskutečnit největší rozvoj přírodních vloh. Avšak pro takovou společnost, i kdyby byli lidé dost chytrí na to, aby ji vymysleli, a dost moudří na to, aby se dobrovolně podřídili její moci, by byl zapotřebí ještě *světoobčanský* celek, tj. systém všech států, u kterých je nebezpečí, že na sebe budou nepřátelsky působit. Bez něho a při překážce, kterou už proti možnosti takového návrhu kladou ctižádost, vládyčtivost a touha po majetku, především u těch, kteří mají v rukou moc, je *válka* (zčásti taková, v níž se státy rozdrobují a rozpadají na menší, zčásti taková, ve které jeden stát si připojuje jiné menší státy a snaží se vytvořit větší celek) nevyhnutelná; ta válka, tak jak je neúmyslným (nеспoutanými vášněmi podníceným) pokusem lidí, avšak hluboce skrytým, snad úmyslným pokusem nejvyšší moudrosti, jestliže ne přímo založit, tak přece

jen připravit zákonnost se svobodou států, a tím jednotu morálně odůvodněného systému oněch států, bez ohledu na nejhroznější útrapy, jež uvrhne na lidský rod, a bez ohledu na snad ještě větší útrapy, které vyvolává v době míru neustálá připravenost k válce; válka je přesto o hnací sílu víc (zatímco se naděje na klidný stav štěstí lidu stále více vzdaluje) k tomu, aby se rozvíjely až k nejvyššímu stupni všechny talenty, které slouží kultuře.

Co se týká disciplíny sklonů, k nimž přírodní vloha je vzhledem k našemu určení jakožto živočišného druhu zcela účelná, které však velmi ztěžují rozvoj lidstva; ukazuje se také vzhledem k této druhé potřebnosti kultury účelné snažení přírody o dokonalost, která nás činí chápavými k vyšším účelům, než jsou ty, které může příroda sama poskytnout. Nelze popřít převahu zla, kterým nás zahrnuje zjemnění vkusu až k jeho idealizaci, a dokonce luxus ve vědách jako potrava pro ješitnost prostřednictvím neuspokojitelného množství taktó vytvořených sklonů; naproti tomu ale také nelze neuznat účel přírody — a sice stále více zmírňovat drsnost a nespoutanost těch sklonů (sklonů k požitku), které patří víc živočišnosti v nás a které jsou v největším protikladu k našemu zdokonalování pro naše vyšší určení, a uvolňovat místo pro rozvoj lidstva. Krásné umění a vědy, jež prostřednictvím libosti, kterou lze všeobecně sdělovat, a prostřednictvím vybroušenosti a zjemnění pro společnost činí člověka i když ne mravně lepším, tak přece civilizovaným, velice zmírňují tyranii smyslových sklonů a připravují tak člověka k takové vládě, v níž má mít moc jedině rozum, zatímco zla, jimiž nás poděluje zčásti příroda, zčásti nesnášenlivé sobectví lidí, napínají, stupňují a zocelují duševní síly, abychom nepodlehli oněm sklonům, a tak nám dávají cítit schopnost k vyšším účelům, která je v nás skryta.*

§ 84

O KONEČNÉM ÚČELU EXISTENCE SVĚTA, TJ. STVOŘENÍ SAMÉHO

Konečný účel je ten účel, který nepotřebuje žádný jiný účel jako podmínku své možnosti.

Jestliže pro účelnost přírody předpokládáme jako důvod objasnění její pouhý mechanismus, nemůžeme se ptát, k čemu existují věci světa; neboť pak je, podle takového idealistického systému, řeč jen o fyzické možnosti věcí

* Je lehké rozhodnout, jakou cenu by pro nás měl život, jestliže je ceněn pouze podle toho, *co užíváme* (podle přirozeného účelu sumy všech sklonů, tj. podle štěstí). Taková hodnota klesá pod nulu; neboť kdo by chtěl znovu začít život za týchž podmínek nebo také podle nového, samostatně navrženého (avšak chodu přírody přiměřeného) plánu, který by ale byl také jen založen na požitku? Ukázali jsme výše, jakou cenu má život podle toho, co v sobě obsahuje, je-li veden podle účelu, který s námi sleduje příroda, a jenž spočívá v tom, *co činíme* (ne pouze užíváme), kde jsme ale vždy přece jen prostředkem k neurčitému konečnému účelu. Zůstává tedy snad jen ta hodnota, kterou dáme našemu životu sami, tím, co nejen děláme, ale *co děláme účelně a nezávisle na přírodě, že dokonce i existence přírody může být účelem pouze za této podmínky.*

(které si myslet jako účely by byl opouhým mudrlanstvím bez objektu), ať si vykládáme tuto formu věcí ve smyslu náhody nebo slepé nutnosti, v obou případech by ona otázka byla prázdná. Považujeme-li ale účelné spojení ve světě za reálné a předpokládáme-li pro ně zvláštní druh kauzality, totiž kauzality úmyslně působící příčiny, pak nemůžeme zůstat stát u otázky, proč mají věci přírody (organické bytosti) tuto nebo onu formu, proč jsou přírodou postaveny do těchto nebo oněch vztahů vůči jiným; nýbrž, jelikož je jednou myšleno rozvažování, jež musí být pokládáno za příčinu možnosti takových forem, které skutečně ve věcech nalézáme, musíme se také právě v něm ptát po objektivním důvodu, který by mohl určit toto produktivní rozvažování k působení tohoto druhu a který pak je konečným účelem, pro nějž existují takové věci.

Výše jsem řekl, že konečný účel není takový účel, který by příroda dokázala způsobit a vytvořit přiměřeně jeho ideji, protože tento účel je nepodmíněný. Neboť v přírodě (jakožto smyslové bytosti) není nic, pro co by v ní samé se nalézající motiv nebyl vždy opět podmíněný, a toto neplatí pouze pro přírodu vně nás (pro přírodu materiální), nýbrž také pro přírodu v nás (pro přírodu myslící); rozumí se, že si v sobě všímám jen toho, co je příroda. Ale věc, která má nutně kvůli své objektivní povaze existovat jako konečný účel rozvažující příčiny, musí být takového druhu, aby v řádu účelů nebyla závislá na žádné jiné podmínce než na své ideji.

Nyní máme na světě jen jeden druh bytosti, jehož kauzalita je zaměřena teleologicky, tj. na účely, a přece zároveň uzpůsobena tak, že zákon, podle kterého si mají určovat účely, je jimi samými představován jako nepodmíněný a nezávislý na přírodních podmínkách, ale o sobě jako nutný. Bytost tohoto druhu je člověk, avšak jako noumenon; jediná přírodní bytost, u níž můžeme z hlediska jejího vlastního uzpůsobení zpozorovat nadsmyslovou schopnost (*svobodu*) a dokonce zákon kauzality, včetně jejího objektu, který si může stavět jako nejvyšší účel (jako nejvyšší dobro na světě).

Pokud jde nyní o člověka (a tak o každou rozumnou bytost světa) jakožto morální bytost, nemůžeme se dále ptát: proč (*quem in finem*) existuje. Jeho jsoucno má samo v sobě nejvyšší účel, jemuž může, nakolik je to v jeho silách, podřídit celou přírodu, nebo alespoň se nesmí považovat za podřízeného jakémukoli vlivu přírody, jenž je proti tomuto účelu. — Jestliže nyní věci světa jakožto co do své existence závislé bytosti potřebují nejvyšší příčinu jednající podle účelů, pak je člověk konečným účelem stvoření; neboť bez něho by nebyl řetěz vzájemně podřízených účelů úplně odůvodněn; a jen v člověku, ale také jen v něm jakožto v subjektu morality, lze nalézt nepodmíněné zákonodárství vzhledem k účelům, pouze které ho činí schopným být konečným účelem, jemuž je celá příroda teleologicky podřízena.*

* Bylo by možné, že by štěstí rozumných bytostí ve světě bylo účelem přírody, a pak by bylo také jejím posledním účelem. Alespoň a priori nelze pochopit, proč by tak příroda neměla být zařízena, protože by

§ 85

O FYZIKOTELOGII

Fyzikoteologie je pokusem rozumu usuzovat z účelů přírody (které lze poznat jen empiricky) na nejvyšší příčinu přírody a její vlastnosti. *Morální teologie* (etikoteologie) by byla pokusem usuzovat z morálního účelu rozumných bytostí v přírodě (který lze poznat a priori) na onu příčinu a její vlastnosti.

První přirozeně předchází druhou. Neboť chceme-li z věcí ve světě *teleologicky* usuzovat na příčinu světa, musí být nejdříve dány účely přírody, pro které máme potom hledat konečný účel a pro něj pak princip kauzality této nejvyšší příčiny.

Podle teleologického principu můžeme a musíme provádět mnoho zkoumání přírody, aniž máme příčinu ptát se po důvodu možnosti účelného působení, kterou nalzáme v různých produktech přírody. Chceme-li však mít pojem také o tomto důvodu, pak k tomu nemáme naprosto žádný náhled, který jde dále než maxima reflektující soudnosti, že totiž, kdyby nám byl dán i jen jediný organický produkt přírody, nemůžeme si podle uzpůsobení naší poznávací schopnosti myslet žádný jiný důvod než důvod příčiny přírody samé (ať už celé přírody nebo také jen této a její části), která díky rozvažování obsahuje k němu kauzalitu; je to posuzovací princip, jímž sice nejsme v objasňování věcí přírody a jejich původu přiváděni o nic dále, který nám ale přece jen otevírá jakýsi výhled nad přírodu, abychom snad mohli blíže určit jinak tak neplodný pojem prabytosti.

Nyní říkám: fyzikoteologie, ať bychom ji rozvíjeli sebevíce, nám přece jen nemůže povědět nic o *konečném účelu* stvoření; neboť nesahá ani k otázce po konečném účelu. Může tedy sice ospravedlnit pojem rozumné příčiny světa jakožto subjektivně jen pro uzpůsobení naší poznávací schopnosti vhodný pojem možnosti věcí, které můžeme učinit pochopitelnými podle účelů, avšak nemůže tento pojem blíže určit ani z teoretického, ani z praktického hlediska; a její pokus založit teologii nedosahuje svého úmyslu: nýbrž zůstává stále jen fyzickou teologií, protože účelný vztah v ní je nahlížen a musí být nahlížen

snad jejím mechanismem byl tento účinek, alespoň pokud do toho nahlížíme, možný. Ale moralita a jí podřízená kauzalita podle účelů je skrze přírodní příčiny vůbec nemožná; neboť princip jejího určení k jednání je nadsmyslový, je tedy možností toho, co je v řádu účelů jediné možné, co je vzhledem k přírodě vůbec nepodmíněné; a tím je jediné její subjekt kvalifikován jako *konečný účel* stvoření, jemuž je podřízena celá příroda. — Šťěstí naproti tomu, tak jak bylo ukázáno v předchozím §, podle svědectví zkušenosti není ani *účelem přírody* vzhledem k lidem s předností před jinými tvory; tím méně může být *konečným účelem stvoření*. Lidé si je mohou učinit svým posledním subjektivním účelem. Když se však ptám na konečný účel stvoření: Proč museli existovat lidé? je řeč o objektivním nejvyšším účelu, jak by jej vyžadoval pro své stvoření nejvyšší rozum. Jestliže na to nyní odpovíme: aby existovaly bytosti, jimž by mohla ona nejvyšší příčina působit blaho, doporučujeme tím podmínce, které lidský rozum podřizuje samo své nejnižší přání štěstí (totiž souladu se svým vlastním vnitřním morálním zákonodárstvím). To dokazuje, že štěstí může být jen podmíněným účelem, a že tedy člověk může být konečným účelem stvoření jen jako morální bytost; co se však týká jeho stavu, štěstí je spojeno s oním účelem jen jako následek, podle měřítka souladu s ním jakožto účelem jeho existence.

vždy jen jako podmíněný v přírodě; tedy pro jaký účel příroda sama existuje (důvod k tomu musí být hledán vně přírody), na to se fyzikoteologie ani nemůže ptát. Nicméně na určité ideji takového účelu záleží určitý pojem oné nejvyšší příčiny světa, tedy možnost teologie.

K jakému vzájemnému užítku jsou si věci ve světě, k čemu je dobrá rozmanitost nějaké věci pro tuto věc samu; proč máme dokonce důvod předpokládat, že nic není na světě nadarmo, nýbrž vše je v *přírodě* k něčemu dobré, za podmínky, že by jisté věci (jako účely) měly existovat, přičemž tedy náš rozum nemá pro soudnost ve své schopnosti žádný jiný princip možnosti objektu jejího nevyhnutelného teleologického posuzování než podříditi mechanismus přírody architektonice rozvažujícího původce světa — to vše velkolepě podává teleologické zkoumání světa a vzbuzuje největší obdiv. Ale protože jsou data, tedy i principy pro *určení* onoho pojmu inteligentní příčiny světa (jakožto nejvyššího umělce) pouze empirické, nelze z nich dále usuzovat na žádné jiné vlastnosti než na ty, které nám zjevuje zkušenost v jejích účincích; a protože zkušenost nemůže nikdy obejmout veškerou přírodu jako systém, musí často narážet na argumenty odporující (podle zdání) onomu pojmu a sobě navzájem, ale nikdy, i kdybychom byli schopni empiricky přehlédnout celý systém, pokud se týká pouhé přírody, by nás nemohla povznést nad přírodu k účelu samotné její existence, a tím k určitému pojmu oné nejvyšší inteligence.

Jestliže si někdo zjednoduší úkol, o jehož řešení fyzikoteologie usiluje, zdá se být jeho řešení snadné. Plýtvá-li totiž někdo pojmem *božstva* pro každou námi myšlenou rozvažující bytost, která může být jedna nebo jich může být mnoho, a která má mnohé a skvělé, ale právě ne všechny vlastnosti, jichž je vůbec zapotřebí pro založení přírody jsoucí v souladu s největším možným účelem; nebo považuje-li někdo za nicotné nahradit v teorii nedostatek toho, co dovolují argumenty, libovolnými dodatky a jestliže se tam, kde je jen důvod předpokládat *mnoho* dokonalosti (a co je pro nás mnoho?), někdo považuje za kompetentního předpokládat *všechnu možnou* dokonalost — pak si fyzická teleologie činí důležité nároky na slávu být základem teologie. Ale jestliže se požaduje, abychom ukázali, co nás vlastně pohání a nadto opravňuje k tomu, abychom dělali taková doplnění: budeme marně hledat důvod pro naše ospravedlnění v principech teoretického užití rozumu, jenž nutně požaduje, aby pro objasnění nějakého objektu zkušenosti nebyly tomuto objektu přisovány jiné vlastnosti než ty, pro jejichž možnost lze nalézt empirická data. Při bližším zkoumání bychom viděli, že v nás vlastně a priori leží v základě idea nějaké nejvyšší bytosti, která spočívá ve zcela odlišném užití rozumu (praktickém) a která nás pobízí doplnit nedostatečnou představu fyzické teleologie o prazákladu účelů v přírodě pojmem *božstva*; a nenamlouvali bychom si mylně, že jsme tuto ideu a s ní i teologii vytvořili teoretickým užitím rozumu k fyzickému poznání světa, nebo dokonce dokázali její realitu.

Nelze příliš kárat starověké lidi za to, že si své bohy mysli jako velmi odlišné, zčásti podle jejich schopnosti, zčásti podle úmyslů a vůle, ale všechny, nevyjímajíc ani jejich vládce, jako stále ještě omezené lidským způsobem. Neboť jestliže pozorovali zařízení a chod věcí v přírodě, nalézali sice dostatečný důvod k tomu, aby předpokládali za její příčinu něco víc než mechanismus a aby tušili za mechanikou tohoto světa úmysly jistých vyšších příčin, které nemohli myslet jinak než nadlidsky. Protože však nalézali v přírodě dobro a zlo, účelnost a neúčelnost, alespoň pro náš úsudek, velice smíšené, a protože si nemohli dovolit za účelem svévolné ideje nanejvýš dokonalého původce, přesto tajně předpokládat jako základ moudré a dobročinné účely, jejichž důkaz přece neviděli, mohl jejich soud o nejvyšší příčině světa stěží dopadnout jinak, pokud totiž postupovali zcela konsekventně podle maxim pouze teoretického užití rozumu. Jiní, kteří jako fyzikové chtěli být zároveň teology, se domnívali, že našli uspokojení pro rozum v tom, že se starali o absolutní jednotu principu přírodních věcí, kterou požaduje rozum, prostřednictvím ideje o bytosti, ve které jakožto jediné substanci by všechny ony věci byly jen inherujícími určeními; tato substance by sice nebyla prostřednictvím rozvažování příčinou světa, bylo by v ní však možné nalézt jako v subjektu veškeré rozvažování bytostí světa, je to tedy bytost, která by sice nevytvořila nic podle účelů, ale ve které by se přesto všechny věci, vzhledem k jednotě subjektu, jehož jsou pouze určeními, musely nutně k sobě účelně vztahovat i bez účelu a úmyslu. Tak zavedli idealismus účelných příčin: tím že proměnili tak těžce definovatelnou jednotu množství účelně spojených substancí v inherenci *v jedné* substanci namísto kauzální závislosti *na jedné* substanci. Tento systém byl později ze strany inherujících bytostí světa považovaný za panteismus, ze strany samostatně subsistujícího subjektu jakožto prapodstaty (později) jako spinozismus, v následku nejen zrušil otázku po prvním základu účelnosti přírody, ale také ji prohlásil za nicotnou, protože pojem účelnosti, oloupený o veškerou svou realitu, se stal nesprávným výkladem obecně ontologického pojmu věci vůbec.

Podle pouze teoretických principů užití rozumu (na nichž je fyzikoteologie jediné založena) nemůže být tedy nikdy objasněn pojem božstva, který by stačil pro naše teleologické posuzování přírody. Neboť buď prohlašujeme veškerou teleologii za pouhý klam soudnosti v posuzování kauzálního spojení věcí a uchylujeme se k jedinému principu pouhého mechanismu přírody, která není nic než rozmanitost určení substance a která, jak se nám zdá, v sobě obsahuje, vzhledem k jednotě substance, obecný vztah k účelům; nebo, jestliže místo tohoto idealismu účelných příčin chceme zůstat věrni zásadě realismu tohoto zvláštního druhu kauzality, můžeme účelům přírody podkládat mnoho rozumných prabytostí, nebo jen jednu; jakmile pro zdůvodnění pojmu o ní nemáme po ruce nic než principy zkušenosti vzaté ze skutečného účelného spojení ve světě, nemůžeme na jedné straně nalézt způsob, jak si poradit s ne-

shodami, které příroda ukazuje vzhledem k jednotě účelů na mnoha příkladech, na druhé straně z toho nemůžeme nikdy dost určitě vyvodit pojem jedině inteligentní příčiny — tak jak jej vysvětlujeme, jsouce k tomu oprávnění pouhou zkušeností — pro žádnou, ať už jakýmkoli způsobem (teoreticky nebo prakticky) použitelnou teologii.

Fyzická teleologie nás sice podněcuje k tomu, abychom hledali teologii, ale nemůže žádnou vytvořit, ať jakkoli daleko sledujeme přírodu pomocí zkušenosti a jakkoli přicházíme prostřednictvím idejí rozumu (které musí být pro fyzické úkoly teoretické) na pomoc v ní objevenému účelnému spojení. Co z toho, bude se právem naříkat, že všem těmto uzpůsobením klademe za základ veliké, pro nás nezměrné rozvažování a že je necháváme sestavovat tento svět podle jeho úmyslů, když nám příroda nic neříká o konečném úmyslu a ani nám o něm nikdy nemůže říci; a bez něho si přece nemůžeme učinit žádný společný vztahový bod všech těchto účelů přírody, žádný dostatečný teleologický princip, kterého je třeba k tomu, zčásti abychom poznali všechny účely v jednom systému a zčásti abychom si učinili pojem o nejvyšším rozvažování jakožto příčině takové přírody, který by mohl sloužit jako měřítko pro naši soudnost, jež o ní teleologicky reflektuje. Měl bych pak sice *umělé rozvažování* pro různé účely, ale žádnou *moudrost* pro konečný účel, který přece musí vlastně obsahovat motiv rozvažování. Chybí-li však konečný účel, který může poskytnout jen čistý rozum a priori (protože všechny účely ve světě jsou empiricky podmíněné a nemohou obsahovat nic než to, co je dobré pro to a to jako pro náhodný úmysl, ale nikoli pro to, co je dobré vůbec) a jedině který by mě učil, které vlastnosti, jaký stupeň a jaký vztah nejvyšší příčiny k přírodě si mám myslet, abych ji posuzoval jako teleologický systém; jak a jakým právem pak smím podle libosti rozšířit a doplnit až k ideji vševědoucí nekonečné bytosti svůj velice omezený pojem o onom původním rozvažování, který mohu založit na mé malé znalosti světa, pojem o moci této prabytosti schopné uskutečňovat své ideje, pojem její vůle k tomu, aby to učinila atd.? Jestliže by se to mělo uskutečňovat teoreticky, předpokládalo by to ve mně samotném vševědoucnost, abych pochopil účely přírody v jejich celé souvislosti a ještě nadto mohl myslet všechny jiné možné plány, ve srovnání s nimiž by přítomný musel být důvodně posouzen jako nejlepší. Neboť bez této dokonalé znalosti účinku nemohu usuzovat na žádný určitý pojem nejvyšší příčiny, který lze nalézt jen v pojmu v každém ohledu nekonečné inteligence, tj. v pojmu božstva, a nemohu bez toho vytvořit ani základ pro teologii.

Lze tedy při všem možném rozšíření fyzické teleologie podle výše uvedené zásady jistě říci, že si podle uzpůsobení a principů naší poznávací schopnosti nemůžeme přírodu v její námi poznané účelné organizaci myslet jinak než jako produkt rozvažování, jemuž je příroda podřízena. Zda však toto rozvažování mohlo snad mít s jejím celkem a jeho vytvořením ještě nějaký konečný úmysl (který by pak neležel v přirozenosti smyslového světa), to nám teore-

tické zkoumání přírody nemůže nikdy odhalit; nýbrž zůstává při vši znalosti přírody nerozhodnuto, zda ona nejvyšší příčina je pradůvodem všude podle konečného účelu nebo spíše prostřednictvím rozvažování určeného pouhou nutností své přirozenosti k vytváření jistých forem (podle analogie s tím, co u zvířat nazýváme uměleckým instinktem), aniž by bylo nutné připsovat proto této příčině alespoň moudrost, tím méně nejvyšší moudrost spojenou se všemi ostatními pro dokonalost jejího produktu potřebnými vlastnostmi.

Fyzikoteologie, nesprávně pochopená fyzická teleologie, je použitelná jen jako příprava (propedeutika) k teologii a postačuje pro tento úmysl, jen pokud přijme nějaký jiný princip, o nějž se může opřít, nikoli však sama o sobě, jak to chce naznačovat její název.

§ 86

O ETIKOTELOGII

Existuje soud, kterého se nemůže zřici ani nejobyčejnější rozvažování, jestliže přemýšlí o jsoucnu věcí ve světě a o existenci světa samého: že totiž všechna rozmanitá stvoření, ať jsou vytvořena s jakkoli velkým uměním a jakkoli účelná je jejich rozmanitá vzájemná souvislost, ba dokonce celek tak mnohých systémů těchto stvoření, která nesprávně nazýváme světy, by zde nebyly k ničemu, kdyby v nich nebyli lidé (rozumné bytosti vůbec); tj. že by bez člověka bylo veškeré stvoření pouhou pouští, nadarmo a bez konečného účelu. Není to však ani poznávací schopnost člověka (teoretický rozum), ve vztahu k níž jsoucno všeho ostatního ve světě teprve dostává svou hodnotu, jen aby byl někdo, kdo může *nahlížet* svět. Neboť jestliže pro něj toto nahlížení světa nepředstavuje nic jiného než věci bez konečného účelu, nemůže z toho, že je svět poznáván, jejich jsoucno nabývat žádné hodnoty; musí se již předpokládat nějaký jejich konečný účel, ve vztahu k němuž nahlížení světa samo má nějakou hodnotu. Není to také pocit libosti a její suma, ve vztahu k čemu si myslíme konečný účel stvoření jako daný, tj. ne blaženost, požitek (ať je tělesný nebo duchovní), jedním slovem štěstí, podle něhož odhadujeme onu absolutní hodnotu. Neboť: jestliže člověk existuje a činí ze štěstí svůj konečný úmysl, nedává to ještě žádný pojem o tom, k čemu vůbec existuje a jakou hodnotu sám má, aby učinil svou existenci pro sebe příjemnou. Musí tedy být už předpokládán jako konečný účel stvoření, abychom měli rozumný důvod pro to, proč musí být příroda v souladu s jeho štěstím, je-li nazírána jako absolutní celek podle principů účelů. — Je to tedy jen žádací schopnost: ale ne ta, která činí člověka závislým na přírodě (skrže smyslové pudy), ne ta, vzhledem k níž spočívá hodnota jeho jsoucna na tom, co přijímá a čeho užívá, nýbrž hodnota, kterou může dát jedině sám sobě a která spočívá v tom, co

činí, jak a podle jakých principů jedná ne jako článek přírody, nýbrž ve *svobodě* své žádací schopnosti, tj. dobrá vůle je to, jedině prostřednictvím čeho může mít jeho jsoucní absolutní hodnotu a ve vztahu k čemu může mít jsoucní světa *konečný účel*.

S tím se také zcela shoduje nejobyčejnější soud zdravého lidského rozumu; že totiž člověk může být konečným účelem stvoření jen jako morální bytost, jestliže posouzení zavádíme jen na tuto otázku a podněcujeme k zamyšlení se nad ní. Co je to platné, řekne se, že tento člověk má tolik talentu, že tak je dokonce velmi činný a že tím vykonává užitečný vliv na společnost, a že tedy má v poměru ke svému štěstí i k užtku druhých velkou hodnotu, jestliže nemá dobrou vůli? Jestliže ho posuzujeme podle jeho nitra, pak je opovrženímhodným objektem, a nemá-li být tvoření všude bez konečného účelu, pak se musí člověk, který také k němu náleží, jako zlý člověk ve světě podřízeném morálním zákonům přiměřeně těmto zákonům zbavit svého subjektivního účelu (štěstí) jakožto jedině podmínky, za které může být jeho existence slučitelná s konečným účelem.

Nalézáme-li nyní ve světě účelná zařízení a podřizujeme-li tak, jak to nevyhnutelně požaduje rozum, účely, které jsou jen podmíněné, nepodmíněnému nejvyššímu, tj. konečnému účelu: můžeme lehce vidět, že je pak řeč nikoli o účelu přírody (v jejím nitru), pokud tato existuje, nýbrž o účelu její existence se všemi jejími zařízeními, tedy v posledním *účelu tvoření*, a v něm také vlastně o nejvyšší podmínce, jedině za které se může uskutečnit konečný účel (tj. motiv nejvyššího rozvažování k vytvoření bytostí světa).

Protože nyní účelem tvoření uznáváme člověka jen jako morální bytost: máme za prvé důvod nahlížet alespoň hlavní podmínku, svět jako podle účelů související celek a jako *systém* účelných příčin; především ale máme podle uzpůsobení našeho rozumu pro nás nutný vztah přírodních účelů k rozvažující příčině světa, a to *princip*, myslet přirozenost a vlastnosti této první příčiny jakožto nejvyššího důvodu v říši účelů, a tak určovat její pojem, čehož fyzická teleologie nebyla schopna; ta mohla způsobit jen neurčité, a právě proto k teoretickému i praktickému užití nevhodné pojmy.

Vycházejíce z takto určeného principu kauzality prabytosti, budeme ji muset myslet nejen jako inteligenci dávající přírodě zákony, nýbrž také jako hlavu morální říše účelů, která dává zákony. Ve vztahu k *nejvyššímu dobru*, které je jedině možné pod její vládou, totiž k existenci rozumných bytostí, které se řídí morálními zákony, si budeme myslet tuto prabytost jako *vševědoucí*, aby jí nezůstalo skryto ani to nejvnitřnější ve smýšlení (jež tvoří vlastní morální hodnotu jednání rozumných bytostí světa); jako *všemocnou*, aby mohla celou přírodu učinit přiměřenou tomuto nejvyššímu účelu, jako *nejdobrotivější* a zároveň *spravedlivou*, protože obě tyto vlastnosti (spojeny v *moudrost*) tvoří podmínky kauzality nejvyšší příčiny světa jako nejvyššího dobra pod morálními zákony; tak si také musíme myslet i všechny její ještě

zbývající transcendentální vlastnosti jako *věčnost*, *ušudypřítomnost* atd. (neboť dobrotivost a spravedlivost jsou morální vlastnosti), které jsou ve vztahu k takovému konečnému účelu předpokládány. — Takovým způsobem nahrazuje *morální* teleologie nedostatek *fyzické* a jen ona zakládá *teologii*; protože fyzická teleologie, kdyby si nepozorovaně nepůjčovala od prvé, nýbrž měla postupovat konsekventně, by sama o sobě nemohla zakládat nic jiného než *démonologii*, jež není schopna žádného určitého pojmu.

Alé princip vztahu světa — vzhledem k morálnímu účelovému určení jistých bytostí v něm — k nějaké nejvyšší příčině jako božstvu to nečiní pouze tím, že doplňuje fyzicko-teleologický argument a klade jej tedy nutně za základ, nýbrž je i sám *pro sebe* k tomu postačující a obrací pozornost k účelům přírody a ke zkoumání nepochopitelně velkého umění ležícího skrytě za jejími formami, aby na účelech přírody předběžně potvrdil ideje, které vytváří čistý praktický rozum. Neboť pojem bytostí světa pod morálními zákony je princip a priori, podle něhož se člověk musí nutně posuzovat. Dále, jestliže všude existuje úmyslně působící a na účel zaměřená příčina světa, pak musí být onen morální vztah právě tak nutně podmínkou možnosti stvoření jako vztah podle fyzických zákonů (má-li totiž ona rozvažující příčina také konečný účel); toto považuje rozum, také a priori, za zásadu nutnou pro něj k teleologickému posouzení existence věcí. Nyní záleží jen na tom, zda máme nějaký pro rozum (ať už spekulativní nebo praktický) dostatečný důvod k tomu, abychom nejvyšší příčině jednající podle účelů připsali *konečný účel*. Neboť to, že by pak tímto konečným účelem podle subjektivního uzpůsobení rozumu, a dokonce i podle toho, jak si myslíme rozum druhých bytostí, mohl být jen *člověk řídící se morálními zákony*, může pro nás platit a priori jako jisté; zatímco účely přírody ve fyzickém řádu nelze vůbec a priori poznat a především nelze žádným způsobem nahlédnout, že příroda nemůže existovat bez takových účelů.

POZNÁMKA

Vezměme nějakého člověka v okamžicích naladění jeho mysli k morálnímu citění! Jestliže se, obklopen krásnou přírodou, oddává klidnému a radostnému prožitku své existence, cítí v sobě potřebu být za to někomu vděčný. Nebo když se jindy v témže stavu mysli vidí v návalu povinností, kterým může a chce dostát jen dobrovolným obětováním; cítí v sobě potřebu dělat to jako něco rozkázaného a být poslušen nějakému nejvyššímu vládci. Nebo když se snad nerozvážně provinil proti své povinnosti, čímž se přece nestal zodpovědným lidem, bude se v něm přesto ozývat hlas přísných sebevýtek, jako kdyby byly hlasem nějakého soudce, kterému se z toho měl zodpovědět. Jedním slovem, potřebuje morální inteligenci, aby měl pro účel, pro nějž existuje, bytost, která by přiměřeně tomuto účelu byla příčinou jeho i světa.

Myslit za těmito pocity nějaké pohnutky je marné, neboť bezprostředně souvisejí s nejčistším morálním smýšlením, protože *vděčnost*, *poslušnost* a *pokora* (podřízení se zaslouženému potrestání) jsou zvláštními naladěními mysli pro povinnost, a mysl nakloněná k rozšíření svého morálního smýšlení si zde dobrovolně myslí jen předmět, který není ve světě, aby pokud je to možné, dokázala svou povinnost i před ním. Je tedy alespoň možné, a důvod k tomu také leží v morálním způsobu myšlení, představit si čistou morální potřebu existence bytosti, při podřizování které naše mravnost získává buď větší sílu, nebo také (alespoň podle naší představy) větší objem, totiž nový předmět pro svou činnost; tj. představovat si morálně zákonodárnou bytost mimo tento svět bez jakéhokoli ohledu na teoretický důkaz, ještě méně na sobecký zájem, vycházející z čistého morálního, od veškerého cizího vlivu osvobozeného (přitom ovšem jen subjektivního) základu, pouze pro slávu čistého praktického rozumu zákonodárného jen sobě samému. A třebaže by se takové naladění mysli vyskytlo jen zřídka, nebo by netrvalo dlouho, nýbrž by rychle a bez trvajících účinků přešlo, nebo také bez jakéhokoli přemýšlení o předmětu, představeném tak stínovitě, nebo bez úsilí zařadit jej pod jasné pojmy, přece nelze nezpozorovat, že pro to je důvod, morální vložka v nás jako subjektivní princip nespokojit se v nazírání světa s jeho účelností skrze přírodní příčiny, nýbrž připisat mu nejvyšší příčinu ovládající přírodu podle morálních principů. — K tomu ještě přichází to, že cítíme, že morální zákon naléhá, abychom usilovali o obecný nejvyšší účel, ale že přece jen cítíme, že my ani celá příroda nejsme schopni ho dosáhnout; že jen tehdy, pokud o to usilujeme, se smíme považovat za přiměřené konečnému účelu rozumné příčiny světa (kdyby taková existovala); a tak máme čistý morální důvod praktického rozumu předpokládat tuto příčinu (poněvadž to lze učinit bez rozporu), alespoň abychom ono úsilí v jeho účincích nepokládali za zcela zbytečné a díky tomu se nedostali do nebezpečí, že je oslabíme.

Tím vším zde má být řečeno jen to, že sice teprve *strach* mohl vytvořit *bohy* (démony), ale teprve *rozum* prostřednictvím svých morálních principů mohl vytvořit pojem *boha* (i tehdy, když v teleologii přírody obvykle vládla nevědomost a nebo se o ní také velmi pochybovalo vzhledem k obtížnosti vyrovnat navzájem si zde odporující jevy dostatečně osvědčeným principem), a že vnitřní *morální* účelné určení svého jsoucna doplňovalo to, co chybělo poznání přírody, tím že totiž předepisovala myslet pro konečný účel jsoucna všech věcí, proč je princip, uspokojující rozum, jen *etický*, nejvyšší příčinu s vlastnostmi, jimiž je schopen (jako *božstvo*) podříditi celou přírodu onomu jedinému úmyslu (k němuž je příroda pouhým nástrojem).

§ 87

O MORÁLNÍM DŮKAZU BOŽÍ EXISTENCE

Existuje *fyzická teleologie*, jež poskytuje pro naši teoreticky reflektující soudnost postačující argument pro předpokládání jsoucna nějaké rozvažující příčiny světa. Avšak v nás samých a ještě více v pojmu rozumné, svobodou (své kauzality) nadané bytosti vůbec nacházíme také *morální teleologii*; ale protože účelný vztah v nás samých může být určen a priori včetně svého zákona, a tedy může být poznán jako nutný, nepotřebuje morální teleologie za tímto účelem žádnou rozumnou příčinu vně nás pro tuto vnitřní zákonitost; tak málo jako smíme tehdy, když nalézáme účelnost v geometrických vlastnostech obrazců (pro všelijaké možné zdokonalování umění), hledat nejvyšší rozvažování udělující těmto obrazcům účelnost. Ale tato morální teleologie se přesto týká nás jakožto bytostí světa, a tedy bytostí spojených ve světě s jinými věcmi, a právě tytéž morální zákony nám předpisují zaměřit naše posuzování na ně buď jako na účely, nebo jako na předměty, vzhledem k nimž jsme sami konečný účel. Z této morální teleologie, která se týká vztahu naší vlastní kauzality k účelům, a dokonce ke konečnému účelu, jenž námi musí být ve světě zamýšlen, stejně tak vzájemného vztahu světa k onomu mravnímu účelu a k vnější možnosti jeho provedení (a k tomu nám žádná fyzická teleologie nemůže dát návod), nyní vyvstává nutná otázka, zda tato teleologie nutí naše rozumné posuzování vycházet za hranice světa a hledat pro onen vztah přírody k tomu, co je v nás mravní, nějaký rozumný nejvyšší princip, abychom si přírodu představovali jako účelnou také ve vztahu k morálnímu vnitřnímu zákonodárství a jeho možnému uskutečňování. Je tedy jisté, že existuje morální teleologie a že souvisí právě tak nutně s *nomotetikou* svobody na jedné straně a s *nomotetikou* přírody na straně druhé, jako občanské zákonodárství souvisí s otázkou, kde má být hledána exekutivní moc; a vůbec existuje souvislost všude, kde má rozum dát princip skutečnosti jistého zákonitého, jen podle idejí možného řádu věcí. — Chceme nejprve vyložit postup rozumu od oné morální teleologie — a jejího vztahu k fyzické — až k *teologii* a potom provést zkoumání o možnosti a závaznosti tohoto závěru.

Předpokládáme-li jsoucno jistých věcí (nebo i jen jistých forem věcí) jako náhodné, tedy možné jen skrze něco jiného jako příčinu, pak lze pro tuto kauzalitu hledat nejvyšší důvod, a tedy pro to, co je podmíněné, nepodmíněný důvod buď ve fyzickém, nebo v teleologickém řádu (podle *nexus effectivus* nebo *finalis*). To znamená, že se můžeme zeptat, jaká je nejvyšší vytvářející příčina nebo co je jejím nejvyšším (vůbec nepodmíněným) účelem; tj. konečným účelem vytvoření těchto produktů nebo všech jejích produktů vůbec? Přitom se pak ovšem předpokládá, že je tato příčina schopna představy účelů, že tedy je rozumnou bytostí nebo že námi musí být alespoň myšlena jako jednající podle zákonů takové bytosti.

Jestliže zkoumáme teleologický řád, pak existuje *zásada*, s kterou je nucen bezprostředně souhlasit i nejobyčejnější lidský rozum: totiž ta, že má-li se všude uskutečňovat *konečný účel*, který musí udat rozum a priori, nemůže jím být nikdo jiný než *člověk* (jedna každá rozumná bytost světa), pod *morálními zákony*.* Neboť (tak soudí každý): kdyby svět sestával ze samých neživých, nebo zčásti sice živých, ale nerozumných bytostí, nemělo by jsoucno takového světa vůbec žádnou hodnotu, protože by v něm neexistovala bytost, která by měla alespoň nejmenší pojem o nějaké hodnotě. Kdyby to naproti tomu byly rozumné bytosti, jejichž rozum však by byl s to klást hodnotu jsoucna věci jen do vztahu přírody k nim (k jejich štěstí), ale nebyl by s to opatřit si sám tuto hodnotu původně (svobodně), byly by ve světě sice (relativní) účely, ale žádný (absolutní) konečný účel, protože jsoucno takových rozumných bytostí by přece bylo vždy bezúčelné. Avšak morální zákony mají tu pozoruhodnou vlastnost, že pro rozum předepisují něco jako účel bez podmínky, tedy právě tak, jak to vyžaduje pojem konečného účelu; a existence takového rozumu, který může být ve vztahu účelů sám sobě nejvyšším zákonem, jinými slovy existence rozumných bytostí pod morálními zákony tedy jediné může být myšlena jako konečný účel jsoucna světa. Neení-li tomu tak, pak není základem světa buď žádný účel obsažený v příčině, nebo jsou jeho základem účely bez konečného účelu.

Morální zákon jakožto formální rozumová podmínka užití naší svobody nás zavazuje sám o sobě, aniž by závisel na nějakém účelu jakožto materiální podmínce; avšak také nám určuje, a to a priori, konečný účel, k jehož dosažení nás zavazuje; a tento konečný účel je *nejvyšší dobro ve světě* možné skrze svobodu.

Subjektivní podmínka, pod níž si člověk (a podle všech našich pojmů také každá rozumná konečná bytost), pod uvedeným zákonem, může klást konečný účel, je štěstí. *Štěstí* je tudíž nejvyšší ve světě možné fyzické dobro, které je třeba, pokud se nás to týká, podporovat jako konečný účel: pod objektivní

* Říkám úmyslně: *pod morálními zákony*. Ne člověk podle morálních zákonů, tj. takový, kdo se chová jim přiměřeně, je konečným účelem stvoření. Neboť posledním výrazem bychom říkali víc než víme: totiž to, že je v moci tvůrce světa učinit to, aby se člověk vždy choval v souladu s morálními zákony, což předpokládá takový pojem svobody a přírody (jedině pro ni lze myslet vnějšího tvůrce), který by musel obsahovat náhled do nadmyslového substrátu přírody a do jeho totožnosti s tím, co umožňuje ve světě kauzalita skrze svobodu; a to jde daleko za chápání našeho rozumu. Jen o člověku *pod morálními zákony* lze, aniž bychom překročili hranice našeho chápání, říci, že jeho existence tvoří konečný účel světa. To je také v dokonalém souladu se soudem lidského rozumu morálně reflektujícího o běhu světa. Domníváme se, že vnímáme stopy moudrého vztahu účelů také v tom, co je zlé, jen když vidíme, že opovážlivý zloduch nezemře dřív, než ho zasáhne jistě zasloužený trest za jeho zločiny. Podle našich pojmů svobodné kauzality závisí dobré nebo zlé chování na nás; ale za nejvyšší moudrost vlády světa považujeme to, že podnět k dobrému chování a výsledek pro obojí je určen podle morálních zákonů. V tom vlastně spočívá sláva boží, jež je proto teology nevhodně nazývána posledním účelem stvoření, jestliže ho užíváme, nerozumíme nic jiného než to, co zde bylo řečeno, totiž příčinu *existence světa* nebo věci v něm (substancí); jak to s sebou nese také vlastní pojem tohoto slova (*actuatio substantiae est creatio*), jež tedy u sebe ještě nemá předpoklad svobodné působící, tudíž rozumné příčiny (jejíž existenci chceme teprve dokázat).

podmínkou souhlasu člověka se zákonem *mravnosti*, která činí, že je štěstí hoden.

Tyto dva požadavky konečného účelu uložené nám morálním zákonem si však podle všech našich rozumových schopností nejsme s to představit jako *spojené* pouhými přírodními příčinami a přiměřené ideji myšleného konečného účelu. Tedy pojem praktické *nutnosti* takového účelu skrze užití našich sil není v souladu s teoretickým pojmem *fyzické možnosti* jeho dosažení, jestliže s naší svobodou nespojujeme jinou kauzalitu (prostředku) než kauzalitu přírody.

Musíme proto předpokládat morální příčinu světa (původce světa), aby-
chom přiměřeně s morálním zákonem mohli předpokládat konečný účel; a pokud je nutné předpokládat to druhé, potud (tj. v témže stupni a z téhož důvodu) je nutné předpokládat i to první: totiž to, že bůh jest.*

Tento důkaz, jemuž by mohla být snadno dodána forma logické precíznosti, nechce říci, že je stejně tak nutné předpokládat existenci boha jako uznávat platnost morálního zákona; že tedy ten, kdo se nemůže přesvědčit o existenci boha, by mohl usuzovat, že je zproštěn závaznosti vůči morálnímu zákonu. Nikoli! Pak by musel být opuštěn jen *záměr* konečného účelu ve světě (štěstí rozumných bytostí, harmonicky souladícího se sledováním morálních zákonů, jako nejvyššího dobra světa), jehož dosažení lze uskutečnit sledováním morálního zákona. Každý rozumný člověk by si musel přiznat, že je stále ještě přísně vázán na předpis mravů; neboť jejich zákony jsou formální a nařizují bezpodmínečně, bez ohledu na účely (jakožto materií chtění) Ale jeden požadavek konečného účelu, jak jej obyvatelům světa předepisuje praktický rozum, je do těchto bytostí jejich přirozeností (jako konečných bytostí) vložený neodolatelný účel, který rozum podřizuje jen morálnímu zákonu *jako* nedotknutelné *podmínce* nebo také jej chce mít obecně tvořený podle tohoto zákona, a tak činí konečným účelem podporu štěstí v souladu s mravností. Podporovat tento konečný účel, nakolik stačí (pokud jde o štěstí) naše schopnost, nám přikazuje morální zákon; ať je výsledek tohoto snažení jakýkoli. Splnění povinnosti spočívá ve formě vážné vůle, nikoli ve zprostředkujících příčinách úspěchu.

Jestliže tedy předpokládáme, že by si nějaký člověk namluvil — zčásti pro slabost všech velice vychvalovaných spekulativních argumentů, zčásti

* Tento morální argument nemá poskytnout *objektivně* platný důkaz boží existence nebo dokázat tomu, kdo pochybuje, že bůh je; nýbrž to, že chce-li myslet morálně konsekventně, pak musí tuto větu *přijmout* mezi maximy svého praktického rozumu. — Tím také nemá být řečeno, že *pro mravnost* je nutné předpokládat štěstí všech rozumných bytostí světa přiměřeně jejich moralitě; nýbrž to, že je to nutné *skrze mravnost*. Je to tedy argument *subjektivně* dostačující pro morální bytosti.

podnícen mnohými nepravidelnostmi jevícími se mu v přírodě a mravním světě — větu, že bůh není, přece jen by byl ve svých vlastních očích ničema, kdyby proto chtěl zákony povinnosti považovat za pouze domnělé, neplatné, nezávazné, a kdyby se rozhodl je beze studu překračovat. Takový člověk zůstane s tímto svým smýšlením ničemou i v tom případě, jestliže se nakonec přesvědčí o tom, o čem zpočátku pochyboval, i kdyby ze strachu nebo ze ziskuchtivosti, bez vnitřního smyslu pro povinnost, přesně plnil svoji povinnost tak, jak jen si je možné přát co do účinku. A obráceně, jestliže jako věřící upřímně a nezištně plní povinnost v souladu se svým svědomím a přesto, kdykoli se i jen naskytne případ, že by mohl být jednou přesvědčen o tom, že bůh není, by se ihned pokládal za zproštěného veškeré mravní závaznosti, bylo by to s jeho vnitřním morálním smýšlením špatné.

Můžeme tedy předpokládat nějakého čestného člověka (jako třeba Spinozu), jenž se udržuje v pevném přesvědčení o tom, že bůh není, a (protože to vzhledem k objektu morality vede ke stejnému důsledku) o tom, že není také žádný posmrtný život; jak bude posuzovat své vlastní vnitřní určení účelu morálním zákonem, který činně uctívá? Nepožaduje od jeho sledování pro sebe žádnou výhodu, ani v tomto, ani v nějakém jiném světě; chce naopak nesobecky činit jen dobro, k čemuž onen svatý zákon dává směr všem jeho silám. Avšak jeho úsilí je omezené a od přírody sice může tu a tam očekávat náhodný souhlas, nikdy ale zákonitý a podle stálých pravidel (tak jak jsou a musí být vnitřně jeho maximy) uskutečněný soulad s tím účelem, který uskutečňovat se přece cítí zavázán a podněcován. Podvod, násilí a závist budou vždy kolem něho chodit, třebaže je sám poctivý, mírumilovný a dobrotivý; a ti čestní lidé, které kromě sebe ještě najde, budou, nehledě na to, že si zaslouží štěstí, přesto prostřednictvím přírody, která toho nedbá, podléhat všem zlům, nedostatkům, nemocem a předčasně smrti, tak jako ostatní živočichové Země, a také vždy takovými zůstanou až do té doby, dokud je všechny nepohlčí široký hrob (poctivce nebo nepoctivce, to zde je jedno) a vrhne ty, kteří mohli věřit, že jsou konečným účelem stvoření, zpět do jícnu bezúčelného chaosu matérie, z něhož byli vyjmuti. — Toho účelu tedy, který měl a měl mít tento dobře smýšlející člověk při sledování morálních zákonů před očima, by se musel ovšem vzdát jako něčeho nemožného, nebo chce-li zůstat věrný hlasu svého mravního vnitřního určení a nechce-li oslabit úctu, kterou v něm bezprostředně mravní zákon vzbuzuje pro poslušnost, nicotností jediného ideálního konečného účelu přiměřeného jeho vysokému požadavku (což se nemůže stát bez újmy morálního smýšlení), pak musí předpokládat existenci *morálního* původce světa, tj. boha, což také může velmi dobře učinit, protože to alespoň o sobě není nic rozporného, z praktického hlediska, tj. pro to, aby si učinil pojem alespoň o možnosti morálně mu předepsaného konečného účelu.

OMEZENÍ PLATNOSTI MORÁLNÍHO DŮKAZU

Čistý rozum jakožto praktická schopnost, tj. jako schopnost určovat svobodné užití naší kauzality prostřednictvím idejí (čistých rozumových pojmů), obsahuje nejen v morálním zákonu regulativní princip našeho jednání, nýbrž tím zároveň také dává subjektivně-konstitutivní princip v pojmu objektu, který může myslet jen rozum a který má být uskutečněn naším jednáním ve světě podle onoho zákona. Idea konečného účelu v užití svobody podle morálních zákonů tedy má subjektivně *praktickou* realitu. Jsme tedy a priori určováni rozumem k tomu, abychom ze všech sil podporovali to, co je ve světě nejlepší, totiž to, co spočívá ve spojení největšího blaha rozumných obyvatel světa s nejvyšší podmínkou dobra v nich, tj. všeobecného štěstí s nejzákonnější mravností. V tomto konečném účelu je možnost jedné části, totiž štěstí, empiricky podmíněna, tj. závislá na uzpůsobení přírody (ať odpovídá tomuto účelu nebo ne), a v teoretickém ohledu problematická; zatímco druhá část, totiž mravnost, vzhledem k níž jsme osvobozeni od spolupůsobení přírody, stojí a priori pevně a je dogmaticky jistá. Pro objektivní teoretickou realitu pojmu konečného účelu rozumných bytostí světa se tedy požaduje, abychom nejen my sami měli nám a priori daný konečný účel, nýbrž aby mělo také stvoření, tj. svět sám, co do své existence konečný účel; a to, pokud bychom to mohli dokázat a priori, by k subjektivní realitě konečného účelu připojilo i objektivní. Neboť má-li stvoření vůbec konečný účel, nemůžeme si jej myslet jinak než tak, že musí být v souladu s morálním účelem (který jedině umožňuje pojem účelu). Nyní však ve světě nacházíme sice účely, a fyzická teleologie je znázorňuje v takovém měřítku, že soudíme-li přiměřeně rozumu, máme nakonec důvod předpokládat jako princip zkoumání přírody to, že v přírodě není vůbec nic bez účelu; avšak konečný účel přírody v ní samotné hledáme marně. Tento konečný účel proto může a musí být, tak jako leží jeho idea jen v rozumu, i co do své objektivní možnosti hledán jen v rozumných bytostech. Jejich praktický rozum ale nejen udává tento konečný účel, nýbrž určuje také tento pojem vzhledem k podmínkám, jedině za nichž můžeme konečný účel stvoření myslet.

Vzniká nyní otázka, zda objektivní realita pojmu konečného účelu stvoření nemůže být dostatečně dokázána také pro teoretické požadavky čistého rozumu, třebaže ne apodikticky pro určující soudnost, přece dostatečně pro maximy teoreticky reflektující soudnosti. To je to nejmenší, co lze požadovat od spekulativní filosofie, která si troufá spojit mravní účel s přírodními účely prostřednictvím ideje jediného účelu; avšak i toto málo je přece mnohem více než kdy bude schopna vykonat.

Podle principu teoreticky reflektující soudnosti bychom řekli: máme-li důvod předpokládat pro účelné produkty přírody nejvyšší příčinu přírody, jejíž

kausalita je vzhledem ke skutečnosti přírody (tvoření) jiného druhu než ta, která je potřebná pro mechanismus přírody, totiž taková, která musí být myšlena jako kauzalita rozvažování; budeme mít dostatečný důvod myslet také u této prabytosti nejen všude v přírodě účely, nýbrž také konečný účel, třebaže ne proto, abychom dokázali existenci takové bytosti, tak alespoň (jak tomu bylo ve fyzické teleologii) proto, abychom se přesvědčili, že si můžeme možnost takového světa ujasnit nejen podle účelů, ale také jen tak, že jeho existenci přičteme konečný účel.

Avšak konečný účel je pouze pojem našeho praktického rozumu a nemůže být vyvozen z žádných dat zkušenosti pro teoretické posuzování přírody a ani nemůže být vztažen na její poznání. Není možné žádné užití tohoto pojmu kromě užití pro praktický rozum podle morálních zákonů; a konečný účel stvoření je to uzpůsobení světa, které je v souladu s tím, co můžeme označit jako určené jen podle zákonů, totiž s konečným účelem našeho čistého praktického rozumu, a to pokud má být praktický. — Prostřednictvím morálního zákona, který nám tento konečný účel ukládá v praktickém ohledu, totiž abychom vynaložili naše síly k jeho uskutečnění, máme nyní důvod předpokládat možnost a proveditelnost takového konečného účelu, tedy také protože bez připojení přírody k její podmínce, která se nenachází v naší moci, by bylo jeho uskutečnění nemožné) povahu věcí, jež je s tím v souladu. Máme tedy morální důvod myslet si ve světě také konečný účel stvoření. To však ještě není závěr morální teleologie aplikovaný na teologii, tj. na existenci morálního původce světa, nýbrž jen na konečný účel stvoření, který je tímto způsobem určován. To, že nyní pro toto stvoření, tj. pro tuto existenci věcí musí být v souladu s *konečným účelem* předpokládána za prvé rozumná, ale za druhé nejen (jako pro možnost věcí přírody, které jsme byli nuceni považovat *jako účely*) rozumná, nýbrž zároveň *morální* bytost jakožto původce světa, tedy *bůh*, je druhý závěr, jenž je očividně učiněn pouze pro soudnost podle pojmů praktického rozumu a jako takový pro reflektující, nikoli pro určující soudnost. Neboť si nemůžeme činit nárok na pochopení toho, že účkoli je v nás morálně-praktický rozum co do svých principů podstatně odlišen od technicko-praktického, muselo by tak tomu být také v nejvyšší příčině světa, je-li pojmána jako intelligence, a že pro konečný účel je potřeba zvláštního druhu kauzality odlišného od té kauzality, která je zapotřebí pro účely přírody; že tedy v našem konečném účelu máme nejen *morální důvod* předpokládat konečný účel stvoření (jako účinek), ale i *morální bytost* jako základ stvoření. Nicméně však můžeme říci, že *díky povaze naší rozumové schopnosti* nikterak nemůžeme pochopit možnost takové k *morálnímu zákonu* jeho objektu vztažené účelnosti, jaká je v tomto konečném účelu, bez předpokladu tvůrce a vládce světa, který je zároveň *morálním zákonodárcem*.

Skutečnost nejvyššího morálně-zákonodárského původce je tedy dostatečně

dokázána jen *pro praktické užití* našeho rozumu, aniž by tím bylo něco teoreticky určeno vzhledem k jeho existenci. Neboť rozum potřebuje pro možnost svého účelu, který je nám beztoho uložen jeho vlastním zákonodárstvím, ideu, která odstraňuje překážku, vznikající z neschopnosti plnit toto zákonodárství podle pouhého přírodního pojmu o světě (postačujícího pro reflektující soudnost); a tato idea tak získává praktickou realitu, i když jí zcela chybí všechny prostředky k tomu, aby jí byla dána stejná realita v teoretickém ohledu k objasnění přírody a určení nejvyšší příčiny pro spekulativní poznání. Pro teoreticky reflektující soudnost dokázala v dostatečné míře fyzická teleologie, vycházejíc z účelů přírody, rozumnou příčinu světa; pro praktickou to činí morální teleologie prostřednictvím pojmu konečného účelu, který je nucena v praktickém ohledu připsat stvoření. Objektivní realita ideje boha jako morálního tvůrce světa nyní sice nemůže být dokázána *jen* pomocí fyzických účelů; nicméně ale je-li jejich poznání spojováno s poznáním morálního účelu, mají fyzické účely na základě maximy čistého rozumu — usilovat co možná nejvíc o jednotu principů — velký význam a mohou přijít na pomoc praktické realitě oné ideje prostřednictvím té, kterou již má v teoretickém ohledu pro soudnost.

Aby se předešlo nedorozumění, které by mohlo lehce vzniknout, je nanejvýš nutné poznamenat, že za prvé si tyto vlastnosti nejvyšší bytosti můžeme *myslet* jen podle analogie. Neboť jak bychom mohli prozkoumat její povahu, z níž nám zkušenost nemůže ukázat nic podobného? Za druhé si ji skrze analogii můžeme pouze *myslet*, avšak nemůžeme ji podle toho *poznat* nebo připsat snad jí tyto vlastnosti teoreticky; neboť to by bylo nutné pro určující soudnost ve spekulativním úmyslu našeho rozumu, abychom pochopili, co je nejvyšší příčina světa *o sobě*. Zde nám ale jde jen o to, který pojem, podle uzpůsobení našich poznávacích schopností, si o nejvyšší bytosti máme učinit a zda máme předpokládat její existenci, abychom tomu účelu, jehož uskutečňování všemi silami nám a priori ukládá čistý praktický rozum, bez jakéhokoliv takového předpokladu, obstarali rovněž jen praktickou realitu, tj. abychom si mohli *myslet* jako možný jen úmyslný účinek. Ať už je onen pojem pro spekulativní rozum upřílišený a ať už vlastnosti, které připisujeme takto myšlené bytosti, v objektivním užití v sobě skrývají antropomorfismus, úmysl jejich užití také není v tom, abychom podle toho chtěli určit její pro nás nedostizitelnou povahu, nýbrž v tom, abychom podle toho chtěli určit sebe samé a naši vůli. Tak jako příčinu nazýváme podle pojmu, který máme o účinku (ale jen vzhledem její relace k němu), aniž bychom proto chtěli vnitřně určit její vnitřní uzpůsobení pomocí vlastností, které jsou nám známy jedině o podobných příčinách a musí být dány zkušeností; tak jako např. duši připisujeme mimo jiné síly také vim locomotivam, protože skutečně vznikají pohyby těla, jejichž příčina leží v představách duše, aniž bychom jí chtěli připsat jediný druh hybných sil, který známe (totiž skrze přitažlivost, tlak, úder, tedy

pohyb, který vždy předpokládá rozprostraněnou bytost): — stejně tak budeme muset uznat *něco* co obsahuje důvod možnosti a praktické reality, tj. proveditelnosti nutného morálního konečného účelu; ale povahy účinku, který od něho očekáváme, si to něco můžeme myslet jako moudrou bytost ovládající svět podle morálních zákonů a přiměřeně uzpůsobení našich poznávacích schopností si to něco musíme myslet jako příčinu věcí odlišnou od přírody, abychom pouze vyjádřili *poměr* této všechny naše poznávací schopnosti přesahující bytosti k objektu *našeho* praktického rozumu, aniž bychom jí tím teoreticky připisovali nám jedinou známou kauzalitu tohoto druhu, totiž rozvažování a vůli, ba dokonce aniž bychom chtěli objektivně odlišit v ní myšlenou kauzalitu vzhledem k tomu, co je *pro nás* konečný účel jako (nacházející se) v této bytosti samé, od kauzality vzhledem k přírodě (a jejímu určení účelů vůbec); tento rozdíl můžeme uznat jen jako subjektivně nutný pro uzpůsobení naší poznávací schopnosti a platný pro reflektující, nikoli pro objektivně určující soudnost. Jestliže však jde o to, co je praktické, pak takový *regulativní* princip (pro chytrost nebo moudrost), jednat podle toho (jako účelu), co si podle povahy našich poznávacích schopností můžeme jediné jistým způsobem myslet jako možné, je zároveň *konstitutivní*, tj. prakticky určující; zatímco tentýž princip jako princip posuzování objektivní možnosti věcí není v žádném případě teoreticky určující (že totiž také objektu přísluší jediný druh možnosti, příslušející naší schopnosti myslet), nýbrž pouze regulativní princip pro reflektující soudnost.

POZNÁMKA

Tento morální důkaz není snad nově objevený, nýbrž nanejvýš jen nově objasněný argument; neboť byl v člověku již před nejranějším vzklíčením lidské schopnosti rozumu a je s jeho postupující kulturou pouze stále víc rozvíjen. Jakmile lidé začali reflektovat o právu a bezpráví, v době, kdy ještě lhostejně přehlíželi účelnost přírody a užívali jí, aniž si přitom mysleli něco jiného než obvyklý chod přírody, musel se nevyhnutelně objevit soud, že nakonec nemůže být nikdy lhostejné, zda se člověk choval poctivě nebo nepoctivě, spravedlivě nebo násilnický, i když až do konce svého života ho, alespoň viditelně, nepotkalo za jeho ctnosti štěstí nebo za jeho zločiny trest. Je to, jako by v sobě slyšeli hlas, který jim říká, že tomu musí být jinak; tedy musela v nich být skryta také, ačkoli temná, představa o něčem, o což usilovat se cítili zavázáni, s čím se takové východisko nemůže vůbec shodovat nebo s čím, jestliže jednou považovali běh světa za jediný řád věcí, zase neuměli spojit ono vnitřní určení účelů jejich mysli. Ať už si nyní způsob, jak může být zrušena taková nepravdivost (která musí pobuřovat lidskou mysl víc než slepá náhoda, kterou chtěli třeba učinit principem posuzování přírody),

představovali mnohým sebehrubějším způsobem, přece jen si nikdy nemohli vymyslet jiný princip možnosti sjednocení přírody se svým vnitřním mravním zákonem než nejvyšší příčinu ovládající svět podle morálních zákonů, protože konečný účel, daný v nich jako povinnost, a příroda bez jakéhokoli konečného účelu vně nich, v níž se má onen účel nicméně uskutečnit, jsou ve vzájemném rozporu. O vnitřní povaze oné světové příčiny mohli nyní vymyslet leccjaký nesmysl; onen morální vztah ve světovládě zůstal vždy týž, což je všeobecně pochopitelné i pro nejnerozvinutější rozum, pokud se považuje za praktický; kterému spekulativní rozum zdaleka nemůže stačit. — Podle veškeré pravděpodobnosti byla také tímto morálním zájmem poprvé probuzena pozornost pro krásu a účely v přírodě, jež pak výborně sloužila posílení oné ideje, aniž ji byla schopna zdůvodnit, ještě méně obejít se bez onoho zájmu, protože samo zkoumání účelů přírody dostává jen ve vztahu ke konečnému účelu ten bezprostřední zájem, který se v tak velké míře ukazuje v jejich obdivování, bez ohledu na jakoukoli výhodu, kterou by z toho bylo možno získat.

§ 89

O UŽITKU MORÁLNÍHO ARGUMENTU

Omezení rozumu, pokud jde o všechny naše ideje o nadmyslnu, na podmínky jeho praktického užití má, co se týče ideje boha, ten nepochybný užitek, že zabráňuje, aby se teologie nepřepjala až do *teosofie* (do přepjatých pojmů, jež matou rozum) nebo neklesla do *démonologie* (antropomorfistického způsobu představovat si nejvyšší bytost); aby *náboženství* neupadlo do *teurgie* (fanatické blouznění o tom, že je možné mít pocity jiných nadmyslových bytostí a mít zase na ně vliv) nebo do *idololatrie* (pověřivý blud, že je možné zalíbit se nejvyšší bytosti jinými prostředky než morálním smýšlením).*

Neboť když samolibost a troufalostí rozumování vzhledem k tomu, co leží za hranicemi smyslového světa, dovolíme, aby třeba jen to nejmenší určovalo teoreticky (a tím rozšiřovalo poznání); jestliže dovolíme rozumování, aby se chlubilo pochopením jsoucna a uzpůsobení božské přirozenosti, jeho rozvažování a vůle, jejich zákonech a vlastností, vyplývajících z toho pro svět; pak bych rád věděl, kde a na jakém místě bychom chtěli omezit nároky rozumu; neboť tam, odkud je vzato takové chápání, lze očekávat přece ještě další (kdybychom jen, jak se míní, napnuli své myšlení). Omezení takových nároků by se přece mělo dít podle jistého principu, ne snad pouze z toho dů-

* Modlářství v praktickém smyslu je stále ještě to náboženství, jež si představuje nejvyšší bytost s vlastnostmi, podle nichž může být ještě něco jiného než moralita sama o sobě vhodnou podmínkou pro to, aby se člověk shodoval s vůlí nejvyšší bytosti v tom, co je schopen činit. Neboť jakkoli čistý a svobodný od smyslových obrazů je tento pojem chápán v teoretickém ohledu, v praktickém ohledu je pak přesto představován jako *idol*, tj. povaha vůle *nejvyšší bytosti* je představována antropomorfisticky.

vodu, protože si myslíme, že všechny pokusy s nimi dosud k ničemu nevedly; neboť to nedokazuje nic proti možnosti lepšího *výsledku*. Zde není však možný jiný princip, než buď předpokládat, že pokud jde o něco nadsmyslového, nelze vůbec nic určit teoreticky (leđa jen negativně), nebo že náš rozum v sobě obsahuje ještě nepoužitě naleziště neznámo jak velkých a rozšířených znalostí uschovaných pro nás a naše potomky. — Co se však týče náboženství, tj. morálky ve vztahu k bohu jako zákonodárci, musí se, kdyby mu mělo předcházet teoretické poznání boha, morálka řídit podle teologie a musí být nejen zavedeno místo vnitřního nutného zákonodárství rozumu vnější libovolné zákonodárství nejvyšší bytosti, nýbrž se v něm také musí všechno nedostatečné v chápání povahy této bytosti rozšířit na mravní předpis, a tak zvrátit náboženství a učinit je nemorálním.

Pokud jde o naději na budoucí život, pak jestliže se místo konečného účelu, který máme v souladu s předpisem morálního zákona sami uskutečnit, zeptáme naší teoretické poznávací schopnosti jako vodítka rozumového soudu na naše určení (tento soud je tedy považován za nutný a uznáníhodný jen v praktickém ohledu), nedává nauka o duši v tomto ohledu, tak jako už výše teologie, nic víc než negativní pojem o naší myslící bytosti; že totiž žádný z jejího jednání a žádný z jejích jevů vnitřního smyslu nelze vysvětlit materialisticky; že tedy na základě spekulativních důvodů nemůžeme učinit prostřednictvím naší veškeré teoretické poznávací schopnosti vůbec žádný rozšiřující určující soud o její zvláštní povaze a o trvání nebo netrvání její osobnosti po smrti. Jelikož zde tedy vše zůstává přenecháno teleologickému posuzování naší existence v prakticky nutném ohledu a také předpokladu našeho dalšího trvání jakožto podmínce požadované pro konečný účel, jenž je nám závazně dán rozumem, ukazuje se zde zároveň užitek (který se sice při prvním pohledu zdá být ztrátou), projevující se v tom, že tak jako se pro nás teologie nikdy nemůže stát teosofí, nemůže se racionální *psychologie* nikdy stát *pneumatologií* jako rozšiřující vědou, tak jako je na druhé straně také zajištěna před nebezpečím upadnout do materialismu; že je spíš pouhou antropologií vnitřního smyslu, tj. znalostí našeho myslícího Já *v životě* a jako teoretické poznání zůstane také pouze empirickou; naproti tomu racionální *psychologie*, co se týká otázky po naší věčné existenci, není vůbec teoretickou vědou, nýbrž spočívá v jediném závěru morální teleologie, jak je také její celé užití nutné jen kvůli morální teleologii jako našemu praktickému určení.

§ 90

O CHARAKTERU PŘESVĚDČENÍ O TELEOLOGICKÉM DŮKAZU
EXISTENCE BOHA

Pro každý důkaz, ať je (jako u důkazu prostřednictvím pozorování předmětu nebo experimentu) veden bezprostředním empirickým znázorněním toho, co má být dokázáno, nebo a priori rozumem z principů, je nutné, aby nepřemlouval, nýbrž přesvědčoval, nebo aby alespoň působil na přesvědčení; tj. aby argument nebo závěr nebyl pouze subjektivním (estetickým) motivem souhlasu (pouhé zdání), nýbrž aby byl objektivně platný a aby byl logickým základem poznání; neboť jinak bude rozvažování svedeno, ale nikoli přesvědčeno. Takovým druhem zdánlivého důkazu je ten, který je snad s dobrým úmyslem, ale přesto se záměrným utajením jeho slabosti, prováděn v přirozené teologii, když se uvádí velké množství důkazů vzniku přírodních věcí podle principu účelů a využívá se pouze subjektivního důvodu lidského rozumu, totiž jemu vlastního sklonu, kde to jen jde učinit bez rozporu, místo mnoha principů používat jen jednoho a tam, kde se v tomto principu nacházejí jen některé nebo také mnohé požadavky pro určení pojmu, si přimýšlet ostatní, aby byl svévolným doplněním dán plný pojem věci. Neboť vskutku, jestliže nacházíme v přírodě tolik produktů, jež jsou pro nás svědectvími rozumné příčiny, proč si místo mnoha takových příčin nemáme myslet raději jednu jedinou, a přitom v ní ne snad pouze velké rozvažování, moc atd., nýbrž spíše vševědoucnost, všemohoucnost, jedním slovem takovou, která obsahuje pro všechny možné věci dostatečný důvod takových vlastností? A proč bychom kromě toho neměli této jediné všemohoucí prabytosti připsat nejen rozvažování pro přírodní zákony a produkty, nýbrž také jakožto morální příčině světa nejvyšší mravní praktický rozum; poněvadž je tímto završením pojmu udán princip dostačující společně pro pochopení přírody i pro morální moudrost a poněvadž nemůže být učiněna žádná alespoň trochu podložená námitka proti možnosti takové ideje. Jestliže jsou přitom zároveň uváděny do pohybu morální pohnutky myslí a je-li připojen živý zájem o ně silou řečnickou (jí jsou jistě hodny); vzniká z toho, že se přemluvíme k víře v objektivní dostatečnost důkazu a (ve většině případů jeho užití) také blahodárné zdání, které se zcela přenáší přes jakékoli zkoumání jeho logického ostří, a dokonce proti němu cítí nechuť a nevoli, jako by jeho základem byla rouhavá skepse.

— Proti tomu nelze nic namítat, pokud se vlastně bere ohled jen na populární použitelnost. Ale poněvadž přece rozdělení důkazu na dvě nestejnorodé části, které tento argument obsahuje, totiž na tu, která patří k fyzické, a tu, která patří k morální teologii, nemůžeme a nesmíme bránit, protože ze spojení obou částí nelze poznat, kde leží vlastní nerv důkazu a v jaké části a jak by měl být zpracován, aby jeho platnost mohla obstát před nejpřísnější pro-

věrkou (i kdybychom měli být v jedné jeho části nuceni přiznat slabost našeho rozumového chápání); pak je pro filosofa povinností (i v tom případě, že by nedbal na požadavek upřímnosti) odhalit ono i sebespásnější zdání, jež může takové smíšení vytvořit, a odlišit to, co patří k pouhému přemlouvání, od toho, co vede k přesvědčení (jež je obojí nejen co do stupně, ale dokonce i co do druhu rozdílným určením souhlasu), aby byl v tomto důkazu otevřeně znázorněn stav mysli v celé jeho čistotě a aby mohl být důkaz nepokrytě podřízen nejprísnější prověrce.

Avšak důkaz, jenž je zaměřen na přesvědčení, může být zase dvojího druhu, buď takový, který má zjistit, co je předmět *o sobě*, nebo co je *pro nás* (lidi vůbec) podle pro nás nutných rozumových principů jeho posuzování (důkaz KAT ALETHEIAN nebo KAT ANTHROPON, poslední slovo je vzato v obecném smyslu pro lidi vůbec). V prvním případě je založen na principech postačujících pro určující soudnost, v druhém případě pouze pro reflektující soudnost. V posledním případě nemůže, spočívá na pouze teoretických principech, nikdy působit na přesvědčení; položí-li si však jako základ praktický princip rozumu (jenž tedy platí obecně a nutně), pak si smí jistě činit nárok na přesvědčení postačující v čistém praktickém úmyslu, tj. morální přesvědčení. Důkaz však působí na přesvědčení, aniž by ještě přesvědčoval, je-li jen veden po cestě k němu, tj. obsahuje-li v sobě pro to jen objektivní důvody, které, ačkoli ještě nepostačují k jistotě, jsou přesto takového druhu, že slouží nejen jako subjektivní důvody soudu pro přemlouvání.

Všechny teoretické argumenty postačují nyní buď 1) k důkazu prostřednictvím logicky přísných rozumových závěrů, nebo tam, kde tomu tak není, 2) k závěru podle analogie nebo, není-li ani toto, přece jen ještě 3) k pravděpodobnému mínění nebo konečně 4), což je to nejmenší, k připuštění pouze možného důvodu objasnění jako hypotézy. — Nyní říkám, že všechny argumenty vůbec, jež působí na teoretické přesvědčení, nemohou způsobit žádné přesvědčení tohoto druhu od jeho nejvyššího až k nejnižšímu stupni, jestliže má být dokázána věta o existenci prabytosti jakožto boha v jejím významu, který odpovídá celému obsahu tohoto pojmu, totiž jako morálního tvůrce světa, tedy tak, že skrze ni má být zároveň udán konečný účel stvoření.

1) Co se týče logicky oprávněného důkazu, postupujícího od obecného k zvláštnímu, bylo v Kritice dostatečným způsobem dokázáno, že proto, že s pojmem bytosti, jež má být hledána nad přírodou, nekoresponduje žádný pro nás možný názor, jejíž pojem sám pro nás tedy, pokud má být teoreticky určen syntetickými predikáty, zůstává vždy problematický, naprosto nedochází k žádnému poznání této bytosti (které by alespoň trochu rozšířilo obsah našeho teoretického vědění) a že pod obecné principy přírody věcí nemůže být zvláštní pojem nadmyslové bytosti vůbec subsumován, aby bylo možné z oněch principů usuzovat na tuto bytost; protože ony principy platí jediné pro přírodu jakožto předmět smyslů.

2) I když je možné ze dvou nestejnorodých věcí, právě v bodě této nestejnorodosti, jednu z nich *myslet podle analogie** s druhou, z toho, v čem jsou nestejnorodé, však nelze podle analogie *usuzovat* z jedné na druhou; tj. nelze tento znak specifické rozdílnosti jedné přenést na druhou. Tak si mohu podle analogie se zákonem akce a reakce ve vzájemném přitahování a odpuzování těles myslet také pospolitost členů společnosti podle pravidel práva; ale nemohu ona specifická určení (materiální přitažlivost a odpudivost) přenést na tuto pospolitost a připsat je občanům, aby byl vytvořen systém, jenž se nazývá státem. — Stejně tak si snad můžeme kauzalitu prabytosti vzhledem k věcem světa jakožto účelům přírody myslet podle analogie s rozvažováním jakožto důvodem forem jistých produktů, které nazýváme uměleckými díly (neboť to se děje jen za účelem teoretického nebo praktického užití naší poznávací schopnosti, které máme najít pro tento pojem vzhledem k přírodním věcem ve světě podle jistého principu); avšak z toho, že mezi bytostmi světa musí být příčině účinku, který je posuzován jako umělý, připsáno rozvažování, nelze v žádném případě usuzovat podle analogie, že také bytosti, která je zcela odlišná od přírody, vzhledem k přírodě samé přísluší táž kauzalita, kterou zjišťujeme u člověka; protože to se týká právě bodu nestejnorodosti, který je myšlen mezi příčinou smyslově podmíněnou vzhledem k jejím účinkům a nadsmyslovou prabytostí v samotném jejím pojmu, a tedy nelze tuto kauzalitu přenést na prabytost. — Právě v tom, že si mám božskou kauzalitu myslet jen podle analogie s rozvažováním (takovou schopnost nemáme u žádné jiné bytosti než u smyslově podmíněného člověka), leží zákaz připisovat takové bytosti rozvažování ve vlastním smyslu.**

3) *Mínění* se v soudech a priori vůbec nevyskytuje; nýbrž v nich buď

* *Analogie* (v kvalitativním smyslu) je identita vztahu mezi důvody a následky (příčinami a účinky), pokud se uskutečňuje, bez ohledu na specifickou různost věcí nebo těch vlastností o sobě (tj. nazírány vně takového vztahu), které obsahují důvod podobných následků. Tak si pro činnost zvířat spojené s dovedností ve srovnání s tímž činnostmi člověka myslíme důvod těchto účinků u zvířat, který neznáme, jako analogon s důvodem podobných účinků člověka (rozumu), který známe, a chceme tím zároveň ukázat, že důvod zvířecí dovednosti pod názvem instinktu je vskutku specificky odlišný od rozumu, avšak má podobný poměr k účinku (obydlí bobrů ve srovnání s obydlím člověka). — Ale z toho, že člověk ke svým stavbám potřebuje *rozum*, nemohu usuzovat, že bobr jej musí mít také, a nazvat to závěrem podle analogie. Avšak s podobností působení zvířat (jehož důvod nemůžeme bezprostředně vnímat) s působením člověka (jehož jsme si bezprostředně vědomi) lze zcela správně usuzovat *podle analogie*, že zvířata jednají také podle *představ* (nejsou, jak to chce *Kartezius*, stroji) a že bez ohledu na svou specifickou rozdílnost jsou přece jen co do rodu (jako žijící bytosti) stejná s člověkem. Princip oprávnění takového úsudku leží ve stejnosti důvodu, počítat zvířata vzhledem k myšlenému určení ke stejnému rodu s člověkem jako člověkem, pokud je srovnáváme vnějškově podle jejich jednání. Je to *par ratio*. Právě tak si mohu kauzalitu nejvyšší příčiny světa, ve srovnání jejich účelných produktů ve světě s výtvoří umění člověka, myslet podle analogie s rozvažováním, ale nemohu *usuzovat* podle analogie na tyto vlastnosti v něm; protože zde právě chybí princip možnosti takového způsobu usuzování, totiž *paritas rationis*, počítat nejvyšší bytost k jednomu a témuž rodu jako člověka. Kauzalita bytosti světa, jež je vždy smyslově podmíněna (taková je kauzalita skrze rozvažování), nemůže být přenesena na bytost, která s nimi nemá společný žádný jiný pojem rodu než pojem věci vůbec.

** Nepostrádáme tím ani to nejmenší v představě vztahů této bytosti k světu, máme-li na mysli jak teoretické, tak i praktické závěry z tohoto pojmu. Chtít vyzkoumat, co je tato bytost sama o sobě, je všečnost právě tak bezúčelná jako marná.

něco poznáváme jako zcela jisté, nebo nepoznáváme vůbec nic. Ale třebaže jsou dané argumenty, z nichž vycházíme (jako zde z účelů ve světě), empirické, nelze jimi přesto mínit nic, co přesahuje hranice smyslového světa, a nelze takovým odvážným soudům přiznat ani ten nejmenší nárok na pravděpodobnost. Neboť pravděpodobnost je část jistoty, možné v určité řadě důvodů (její důvody jsou zde srovnávány s tím, co je dostatečné, jako části s celkem), ke kterým má být možné doplnit onen nedostatečný důvod. Poněvadž ale jako motivy jistoty jednoho a téhož soudu musí být stejnorodé, protože by jinak dohromady netvořily veličinu (jakou je jistota), nemůže ležet jedna jejich část uvnitř hranic možné zkušenosti a druhá vně veškeré možné zkušenosti. Protože tedy pouhé empirické argumenty nevedou k ničemu nadsmyslovému a nedostatek v jejich řadě nelze také ničím doplnit, není v pokuse dospět jejich prostřednictvím k nadsmyslnu a k jeho poznání ani to nejmenší přiblížení, tudíž také v soudu o nadsmyslnu pomocí argumentů vzatých ze zkušenosti není žádná pravděpodobnost.

4) Co má sloužit jako *hypotéza* k objasnění možnosti daného jevu, z toho musí být naprosto jistá alespoň jeho možnost. Stačí, že se při hypotéze vzdáváme poznání skutečnosti (která je ještě potvrzována v mínění vydávajícím se za pravděpodobné), víc nemohu obětovat; možnost toho, co je základem nějakého objasnění, nesmí být alespoň vystavena žádné pochybnosti, protože by jinak nebyl konec prázdným výmyslům. Ale předpokládat možnost nadsmyslové bytosti určené podle jistých pojmů by bylo zcela bezdůvodné, protože pro to není dána žádná z požadovaných podmínek poznání z hlediska toho, co v něm spočívá na názoru, a jako kritérium této možnosti tedy zůstává pouhý zákon sporu (který nemůže dokázat nic než možnost myšlení a nikoli možnost myšleného předmětu samého).

Z toho vyplývá, že pro existenci prabytosti jako božstva a duše jako nesmrtelného ducha nemá lidský rozum naprosto žádný teoretický důkaz, aby dal alespoň ten nejnižší stupeň přesvědčení; a to ze zcela pochopitelného důvodu, že pro určení idejí nadsmyslna zde pro nás není vůbec žádná látka, protože bychom tuto látku museli brát z věcí ve smyslovém světě, ta však naprosto není přiměřená onomu objektu; tedy bez jakéhokoli určení těchto idejí nezůstává nic než pojem něčeho nadsmyslového, jež obsahuje poslední důvod smyslového světa, a takový pojem ještě netvoří poznání (jako rozšíření pojmu) vnitřních vlastností tohoto něčeho nadsmyslového.

§ 91

O CHARAKTERU PŘESVĚDČENÍ SKRZE PRAKTICKOU VÍRU

Hledíme-li pouze na to, jakým způsobem může být něco *pro nás* (podle subjektivního uzpůsobení našich představovacích sil) objektem poznání (res cognoscibilis), pak jsou pojmy srovnávány nikoli s objekty, nýbrž pouze s našimi poznávacími schopnostmi a s užitím, jaké tyto schopnosti mohou najít pro danou představu; a otázka, zda je něco poznatelnou bytostí či nikoli, není otázkou, jež se týká možnosti věcí samých, nýbrž našeho poznání těchto věcí.

Poznatelné věci jsou nyní trojího druhu: *věci mínění* (opinabile), *fakta* (scibile) a *věci víry* (mere credibile).

1) Předměty pouhých rozumových idejí, které pro teoretické poznání nemohou být vůbec znázorněny v nějaké možné zkušenosti, potud také zásadně nejsou *poznatelnými* věcmi, nelze tedy o nich ani mluvit; poněvadž také mluvit a priori je již o sobě nesmyslné a je přímá cesta k samým fikcím. Buď je tedy naše věta a priori jistá, nebo neobsahuje vůbec nic, o čem bychom mohli být přesvědčeni. *Věci mínění* jsou tedy vždy objekty alespoň o sobě možného zkušenostního poznání (předměty smyslového světa), které však je, podle pouhého stupně této schopnosti, kterou vlastníme, *pro nás* nemožné. Tak je éter novějších fyziků, elastická, všemi ostatními hmotami pronikající (s nimi co nejtěsněji smíšená) tekutina, pouhou věcí mínění; je však přece jen ještě takového druhu, že kdyby byly vnější smysly napjaty na nejvyšší míru, mohli bychom jej vnímat; ale nikdy nemůže být znázorněn v nějakém pozorování nebo experimentu. Předpokládat, že na jiných planetách žijí rozumní obyvatelé, je věc mínění; neboť kdybychom se jim mohli přiblížit, což je o sobě možné, zjistili bychom zkušeností, zda jsou nebo nejsou; ale nikdy se k nim takto nepřiblížíme, a proto zůstáváme při mínění. Avšak mluvit, že v materiálním universu existují čistí, bez těla myslící duchové (jestliže, jak je správné, odmítneme jisté skutečné jevy, vydávající se za duchy), znamená básnit a není vůbec věcí mínění, nýbrž pouhou ideou, která zůstává, jestliže se myslící bytosti odebere vše materiální a ponechá se jí pouze myšlení. Zda však v takovém případě zůstane myšlení (jež známe jen u člověka, tj. ve spojení s tělem), nemůžeme tvrdit. Taková věc je *rozumující bytost* (ens rationis ratiocinantis), a nikoli *rozumová bytost* (ens rationis ratiocinatae); a u této bytosti je přece jen možné dostatečně dokázat objektivní realitu jejího pojmu, alespoň pro praktické užití rozumu, protože takové užití, které má své zvláštní a apodikticky jisté principy a priori, tento pojem dokonce vyžaduje (postuluje).

2) Předměty pro pojmy, jejichž objektivní realitu (ať už prostřednictvím čistého rozumu nebo zkušenosti a v prvním případě z jejich teoretických nebo praktických dat, ve všech případech ale prostřednictvím názoru, jenž s nimi

koresponduje) je možné dokázat, jsou *fakta* (res facti).^{*} Takové jsou matematické vlastnosti veličin (v geometrii), protože mohou být a priori *znázorněny* pro teoretické užití rozumu. Dále jsou věci nebo jejich vlastnosti, které mohou být dokázány zkušeností (vlastní nebo cizí zkušeností prostřednictvím svědectví), rovněž fakta. — Co je ale velmi pozoruhodné, je to, že se mezi skutečnostmi nachází dokonce jedna idea rozumu (která o sobě nijak nemůže být znázorněna v názoru, není tedy schopna také žádného teoretického důkazu své možnosti), a to idea *svobody*, jejíž realitu jakožto realitu zvláštního druhu kauzality (jejíž pojem by byl z teoretického hlediska nadměrný) lze dokázat praktickými zákony čistého rozumu a ve shodě s nimi ve skutečných projevech, tedy ve zkušenosti. — Je to jediná ze všech idejí čistého rozumu, jejíž předmět je skutečností a jež musí být počítána ke scibilia.

3) Předměty, které ve vztahu k nutnému užití čistého praktického rozumu musí být myšleny a priori (ať už jako důsledky nebo jako důvody), které jsou ale pro jeho teoretické užití přílišné, jsou pouhými *věcmi víry*. Takové je *nejvyšší dobro* ve světě, jež má být způsobeno skrze svobodu; pojem takového nejvyššího dobra nemůže být co do své objektivní reality dokázán v žádné pro nás možné zkušenosti v dostatečné míře pro teoretické užití rozumu, avšak jeho užití pro nejlépe možné uskutečnění onoho účelu je přesto přikázáno praktickým čistým rozumem a musí být tedy uznáno jako možné.

Tento předepsaný účinek *společně s jedinými pro nás myslitelnými podmínkami jeho možnosti*, totiž s existencí boha a nesmrtelností duše, jsou *věci víry* (res fidei), a to jediné ze všech předmětů, které tak mohou být nazývány.^{**} Neboť i když musíme věřit tomu, co se můžeme naučit jen ze zkušenosti druhých skrze jejich *svědectví*, není to proto ještě samo o sobě věcí víry; neboť pro *jednoho* z oněch svědků to byla přece vlastní zkušenost a skutečnost, nebo je jako takové předpokládáno. Kromě toho musí být možné dospět touto cestou (historické víry) k vědění; a objekty dějin a geografie, jako vůbec všechno, co je podle povahy našich poznávacích schopností alespoň možné vědět, nepatří k věcem víry, nýbrž ke skutečnostem. Jen předměty čistého rozumu mohou být rozhodně věcmi víry, ale ne jako předměty pouhého čistého spekulativního rozumu, neboť tady nemohou být ani s jistotou počítány k věcem, tj. k objektům onoho pro nás možného poznání. Jsou to ideje, tj. pojmy, jimž nelze teoreticky zajistit objektivní realitu. Naproti tomu nejvyšší konečný

^{*} Rozšiřuji zde, a, jak si myslím, právem, pojem faktu za obvyklý význam tohoto slova. Neboť není nutné, ba ani užitečné, omezit tento výraz pouze na skutečnou zkušenost, jestliže je řeč o vztahu věcí k našim poznávacím schopnostem, protože již stačí pouze možná zkušenost, aby se o nich mluvilo jen jako o předmětech určitého způsobu poznání.

^{**} Věci víry ale proto nejsou *články víry*; rozumíme-li články takové věci víry, k jejichž *vyznávání* (vnitřnímu nebo vnějšmu) nás lze zavázat; takové tedy přirozená teologie neobsahuje. Poněvadž se jakožto věci víry (stejně jako skutečnosti) nemohou zakládat na teoretických důkazech, je to svobodná přesvědčenost a také jen jako taková slučitelná s moralitou subjektu.

účel, jenž má námi být uskutečněn; to, jedině prostřednictvím čeho se můžeme stát důstojnými proto, abychom byli sami účelem stvoření, je idea, která má pro nás v praktickém ohledu objektivní realitu, a věc; ale proto, že v teoretickém ohledu tomuto pojmu nejsme s to obstarat tuto realitu, je pouhou věcí víry čistého rozumu, ale společně s tímto pojmem jsou věci víry také bůh a nesmrtnost jakožto podmínky, jedině za kterých si podle uzpůsobení našeho (lidského) rozumu můžeme myslet možnost onoho efektu zákonitého užití naší svobody. Avšak přesvědčenost ve věcech víry je přesvědčenost v čistém praktickém ohledu, tj. morální víra, která nedokazuje nic pro teoretické poznání, ale pouze pro praktické, k plnění svých povinností zaměřené čisté poznání rozumem a vůbec nerozšiřuje spekulaci nebo praktická pravidla chytrosti podle principu sebelásky. Je-li nejvyšší princip všech mravních zákonů postulátem, je tím také postulována zároveň možnost jejich nejvyššího objektu, tedy také podmínka, za níž můžeme myslet tuto možnost. Tím se její poznání nestává ani věděním, ani míněním o existenci a uzpůsobení těchto podmínek jako teoretickým způsobem poznání, nýbrž pouze domněnkou o praktickém a k tomu předepsaném ohledu pro morální užití našeho rozumu.

I kdybychom na účelech přírody, které nám fyzická teleologie předkládá v tak hojně míře, mohli zdánlivě založit *určitý* pojem rozumné příčiny světa, přesto by existence této bytosti nebyla věcí víry. Poněvadž se to nepředpokládá pro splnění mé povinnosti, ale jen pro vysvětlení přírody, bylo by to pouze mínění a hypotéza, nejpřiměřenější našemu rozumu. Nyní nevede ona teleologie nikterak k určitému pojmu boha, který naproti tomu nalézáme jen v pojmu morálního tvůrce světa, protože jedině ten ukazuje konečný účel, k němuž se můžeme počítat jen potud, pokud se chováme v souladu s tím, co nám ukládá morální zákon jako konečný účel, tedy k čemu nás zavazuje. Proto pojem boha dostává právo platit v našem přesvědčení za věc víry jen skrze vztah k objektu naší povinnosti, jako podmínka možnosti dosáhnout konečného účelu povinnosti; naproti tomu přece tentýž pojem nemůže uplatnit svůj objekt jako skutečnost, protože, i když je snad nutnost povinnosti pro praktický rozum zcela jasná, dosažení jejího konečného účelu, pokud není zcela v naší moci, je uznáváno jen pro praktické užití rozumu, tedy není tolik prakticky nutné jako povinnost sama.*

* Konečný účel, jehož podporování ukládá morální zákon, není důvodem povinnosti; neboť ten leží v morálním zákonu, jenž jako formální praktický princip kategoricky řídí, bez ohledu na objekty žádací schopnosti (matérie chtění), tedy na jakýkoli účel. Tato formální povaha mých jednání (jejich podřízení principu všeobecnosti), v čem jedině spočívá jejich vnitřní morální hodnota, je naprosto v naší moci; a mohu velmi dobře abstrahovat od možnosti nebo neproveditelnosti účelů, které mi přísluší podporovat v souladu s oním zákonem (protože v nich spočívá jen vnější hodnota mých jednání), jako od něčeho, co nikdy není plně v mé moci, aby se hledělo jen na to, co se týká mne. Avšak úmysl podporovat konečný účel všech rozumných bytostí (štěstí, pokud může být ve shodě s povinností) je přece ukládan právě zákonem povinnosti. Ale spekulativní rozum její uskutečnitelnost vůbec nechápe (ani ze strany naší vlastní fyzické schopnosti, ani ze strany spolupůsobení přírody). Spíše musí z takových příčin, pokud můžeme rozumně soudit, pokládat takový úspěch našeho dobrého chování za zásluhu pouhé přirozenosti (v nás a vně nás), aniž by předpokládal boha a nesmrtnost, za nepodložené a nicotné, třebaže dobře míněné očekávání, a kdyby

Víra (jako habitus, ne jako actus) je morální způsob myšlení rozumu v přesvědčení o tom, co je pro teoretické poznání nepřístupné. Je tedy vytrvalou zásadou myslí, to, co je nutné předpokládat jako podmínku pro možnost nejvyššího morálního konečného účelu, uznávat jako pravdivé kvůli závaznosti vůči tomuto účelu,* ačkoli jeho možnost, ale také nemožnost námi nemůže být nahlédnuta. Víra (v obvyklém smyslu) je důvěra v dosažení úmyslu, jehož podporování je povinnost, ale možnost jeho provedení nemůžeme *nahlédnout* (tudíž ani možnost jediných pro nás myslitelných podmínek). Víra, která se vztahuje k zvláštním předmětům, jež nejsou předměty možného vědění či mínění (v posledním případě by se, především vzhledem k historii, musela jmenovat lehkověrností a ne vírou), je zcela morální. Je svobodnou přesvědčeností, nikoli o tom, pro co lze nalézt dogmatické důkazy pro teoreticky určující soudnost, ani o tom, k čemu se považujeme být zavázáni, nýbrž o tom, co připouštíme kvůli úmyslu podle zákonů svobody, ale přece ne jako mínění bez dostatečného důvodu, nýbrž jako něco založeného v rozumu (třebaže jen vzhledem k jeho praktickému užití) *dostatečně pro jeho úmysl*; neboť bez víry nemá morální způsob myšlení při provinění proti požadavku teoretického rozumu jako důkaz (možnosti objektu morality) žádné pevné trvání, nýbrž kolísá mezi praktickými příkazy a teoretickými pochybami. Být *nedůvěřivý* znamená sledovat maximu: vůbec nevěřit svědectvím; *nevěřící* je ale ten, kdo odpírá jakoukoli platnost oněm ideám rozumu, protože se jim nedostává *teoretického* zdůvodnění jejich reality. Soudí tedy dogmaticky. Dogmatická *nevíra* však je neslučitelná s mravní maximou vládnoucí ve způsobu myšlení (neboť rozum nemůže přikázat sledování účelu, který není uznán za nic jiného než nesmysl); s touto maximou je však slučitelná *pochybující víra*, pro kterou je nedostatek přesvědčení skrze důvody spekulativního rozumu jen překážkou, jejíž vliv na naše chování může být odstraněn kritickým pochopením hranic tohoto rozumu, a toto pochopení jí může jako náhradu dát převažující praktické přesvědčení.

o tomto soudu mohl mít naprostou jistotu, musel by považovat morální zákon sám za pouhý klam našeho rozumu v praktickém ohledu. Poněvadž se ale spekulativní rozum zcela přesvědčuje, že to nemůže nikdy nastat a že naproti tomu ony ideje, jejichž předmět leží za hranicemi přírody, mohou být myšleny bez rozporu, bude muset pro svůj vlastní praktický zákon a jím uložený úkol, tedy v morálním ohledu, uznat ony ideje jako reálné, aby se nedostal do rozporu se sebou samým.

* Víra je důvěra v příslibení morálního zákona; ale ne v takové, jež je v něm obsaženo, nýbrž které v něj kladu, a to z morálně postačujícího důvodu. Neboť konečný účel nelze přikázat žádným zákonem rozumu, aniž by zároveň rozum neslibil, třebaže nejistě, jeho dosažitelnost a aniž by tím neopravňoval také k přesvědčenosti o jediných podmínkách, jedině za nichž si náš rozum může myslet tuto dosažitelnost. Výraz fides to také již vyjadřuje, a může se zdát jen divné, jak se tento dyraz a tato zvláštní idea dostávají do morální filosofie, protože byly nejdříve zavedeny s křesťanstvím a jejich přijetí se snad zdá být jen lichotným napodobením jeho jazyka. Ale není to jediný případ, kdy toto podivuhodné náboženství v největší prostotě svého projevu obohatilo filosofii daleko určitějšími a čistšími pojmy mravnosti, než do té doby filosofie mohla poskytnout, které ale, jestliže jsou jednou zde, jsou rozumem *svobodně* schvalovány a uznávány jako takové, na které snad mohl a měl přijít a je zavést sám od sebe.

Jestliže namísto jistých nezdařených pokusů ve filosofii chceme zavést jiný princip a chceme-li mu zajistit vliv, dosahujeme velkého uspokojení, pochopíme-li, jak a proč se ony pokusy nemohly zdařit.

Bůh, svoboda a nesmrtnost duše jsou ty úkoly, k jejichž vyřešení směřují všechny snahy metafyziky jako ke svému poslednímu a jedinému účelu. Byl by domněnky, že nauka o svobodě je nutná pro praktickou filosofii jen jako negativní podmínka, že naproti tomu nauka o bohu a vlastnostech duše, která náleží k teoretické filosofii, musí být dokazována sama o sobě a odděleně, aby pak byly obě spojeny s tím, co přikazuje morální zákon (jenž je možný jen pod podmínkou svobody), a aby tak bylo vytvořeno náboženství. Brzy je ale jasné, že se tyto pokusy nemohly zdařit. Neboť z pouhých ontologických pojmů věcí vůbec nebo existence nutné bytosti nelze nikterak sestavit žádný pojem prabytosti určený pomocí predikátů, jež by mohly být dány ve zkušenosti, a tedy mohly sloužit k poznání; avšak ten pojem, který byl založen na zkušenosti fyzické účelnosti přírody, nemohl zase dát postačující důkaz pro morálku, tedy pro poznání boha. Stejně tak málo mohla znalost duše prostřednictvím zkušenosti (kterou realizujeme jen v tomto životě) opatřit pojem její duchovní, nesmrtelné přirozenosti, tedy pojem dostatečný pro morálku. *Teologie a pneumatologie*, jakožto úkoly pro vědy spekulativního rozumu, vzhledem k tomu, že jejich pojem je pro všechny naše poznávací schopnosti přílišný, nemohou být realizovány pomocí žádných empirických dat a predikátů. — Určení obou pojmů, boha jakož i duše (vzhledem k její nesmrtnosti), je možné jen prostřednictvím predikátů, které, ačkoli samy jsou možné jen z nadsmyslového základu, přesto musí dokázat svou realitu ve zkušenosti; neboť jedině tak mohou umožnit poznání zcela nadsmyslových bytostí. — Takový je jediný v lidském rozumu se nacházející pojem svobodného člověka pod morálními zákony včetně konečného účelu, který rozum předepisuje skrze tyto zákony; tyto zákony jsou vhodné k tomu, aby se připisoval tvůrci přírody, konečný účel k tomu, aby připísal člověku ty vlastnosti, které obsahují nutnou podmínku pro možnost obou; takže právě z této ideje lze usuzovat na existenci a uzpůsobení oněch jinak nám zcela skrytých bytostí.

Nezdar úmyslu dokázat boha a nesmrtnost čistě teoretickou cestou má důvod v tom, že touto cestou (pojmů přírody) není možné vůbec žádné poznání něčeho nadsmyslového. Že se to naproti tomu daří morální cestou (pojmů svobody), má důvod v tom, že zde to nadsmyslové, jež je přitom základem (svoboda), pomocí určitého zákona kauzality, který z něj vzniká, opatřujeme nejen látku pro poznání druhého nadmyslu (morálního konečného účelu a podmínek jeho uskutečnitelnosti); nýbrž také dokazuje svou realitu jako skutečnost v jednáních, ale právě proto také nemůže dát jiný než pouhý v praktickém ohledu (jenž je také jediný, který potřebuje náboženství) platný důkaz.

Přitom zůstává vždy velmi pozoruhodné, že ze tří čistých idejí rozum

boha, svobody a nesmrtelnosti, je idea svobody jediným pojmem nadsmyslna, který svou objektivní realitu (prostřednictvím kauzality, jež je v něm myšlena) dokazuje na přírodě skrze svůj účinek možný v této přírodě a právě tím umožňuje spojení obou ostatních idejí s přírodou, ale spojení všech tří navzájem v náboženství; a že tedy máme v sobě princip, který je schopen ideu nadsmyslna v nás, tím ale také ideu nadsmyslna vně nás určit jako poznatelnou, na čemž pouhá spekulativní filosofie (která také mohla o svobodě dát pouze negativní pojem) musela ztroskotat; tedy pojem svobody (jako základní pojem všech bezpodmínečně praktických zákonů) může rozšířit rozum za ty hranice, uvnitř kterých by beznadějně musel zůstat uzavřen každý (teoretický) pojem přírody.

OBEČNÁ POZNÁMKA K TELEOLOGII

Položíme-li otázku: jaké místo mezi argumenty zaujímá ve filosofii morální argument, který dokazuje existenci boha jen jako věc víry pro praktický čistý rozum, lze snadno popsat celou oblast filosofie; přitom se pak ukazuje, že zde není volby, a že se teoretická schopnost rozumu musí před nestrannou kritikou zřici všech svých nároků sama od sebe.

Všechna přesvědčení se musí především zakládat na skutečnosti, nemá-li být zcela neodůvodněná, a v dokazování může tedy být jen jediný rozdíl, totiž zda na této skutečnosti může být založena přesvědčení o odtud vyvozeném závěru *vědění* pro teoretické poznání, nebo pouze jako *víra* pro praktické poznání. Všechny skutečnosti patří buď k *pojmu přírody*, který dokazuje svou realitu na předmětech smyslů, jež jsou dány (nebo mohou být dány) před všemi pojmy přírody; nebo k *pojmu svobody*, který svou realitu dostatečně dokazuje prostřednictvím kauzality rozumu vzhledem k jistým účinkům ve smyslovém světě možným skrze ni, nezvratně postulovaným v morálním zákoně. Pojem přírody (patřící pouze k teoretickému poznání) je nyní buď metafyzický a zcela a priori; nebo fyzický, tj. a posteriori a myslitelný nutně jen prostřednictvím určité zkušenosti. Metafyzický pojem přírody (který nepředpokládá žádnou určitou zkušenost) je tedy ontologický.

Ontologický důkaz existence boha z pojmu prabytosti je nyní buď takový, který z ontologických predikátů, prostřednictvím kterých jediné může být úplně určena, usuzuje na absolutně nutné jsoučno, nebo z absolutní nutnosti existence nějaké věci, ať už je jakákoli, na predikáty prabytosti; neboť k pojmu prabytosti, aby nebyla odvozena, patří bezpodmínečná nutnost její existence jakož i (abychom si tuto nutnost představovali) naprosté určení skrze pojem prabytosti. Věřilo se, že oba požadavky byly nyní nalezeny v pojmu ontologické ideje *nejreálnější bytosti*, a tak vznikly dva metafyzické důkazy.

Důkaz, jehož základem je pouze metafyzický pojem přírody (důkaz, zvaný

vlastně ontologickým), usuzoval z pojmu nejreálnější bytosti na její bezpodmínečně nutnou existenci; neboť (tvrdí se) kdyby neexistovala, chyběla by jí určitá realita, totiž existence. — Druhý důkaz (který se také nazývá metafyzický — *kosmologický* důkaz) usuzovat z nutnosti existence nějaké věci (co musíme naprosto připustit, protože mi je v sebevědomí dána existence) na její úplné určení jako ze všech nejreálnější bytosti; protože všechno, co existuje, prý musí být úplně určeno, ale to, co je naprosto nutné, totiž to, co musíme poznávat jako takové zároveň a priori, musí být prý úplně určeno *prostřednictvím svého pojmu*, a s tím se lze setkat jen v pojmu nejreálnější bytosti. Není zde třeba odkrývat sofistiku v obou závěrech; to již bylo učiněno jinde. Nýbrž je nutné jen poznamenat, že takové důkazy, i kdyby je bylo možno všelijakou dialektickou subtilností obhajovat, se nikdy nemohou dostat za hranice scholastiky, proniknout k široké veřejnosti a nemohly by mít žádný vliv na prosté zdravé rozvažování.

Důkaz, jehož základem je pojem přírody, který může být jen empirický, ale přesto má vést za hranice přírody jakožto souhrnu všech předmětů smyslů, nemůže být jiný než důkaz *účelů* přírody, jejichž pojem sice nemůže být dán a priori, nýbrž jen prostřednictvím zkušenosti, ale přesto slibuje takový pojem prazákladu přírody, který se jako jediný ze všech, které můžeme myslet, hodí pro nadmyslno, totiž pojem nejvyššího rozvažování jako příčiny světa, a to také opravdu dokonale uskutečňuje podle principů reflektující soudnosti, tj. podle uzpůsobení naší (lidské) poznávací schopnosti. — Zda je však nyní s to z týchž dat poskytnout tento pojem *nejvyšší*, tj. nezávislé rozvažující bytosti také jako boha, tj. tvůrce světa pod morálními zákony, tedy dostatečně určený pro ideu konečného účelu existence světa, to je otázka, na níž vše záleží; ať už požadujeme teoreticky dostatečný pojem prabytosti pro veškeré poznání přírody nebo praktický pojem prabytosti pro náboženství.

Tento argument, vzatý z fyzické teleologie, je hodný úcty. Má stejný účinek na přesvědčení jak prostého rozvažování, tak nejsubtilnějšího myslitele a *Reimarus* ve svém ještě nepřekonaném díle, v němž tento argument rozvádí podrobně s jemu vlastní důkladností a jasností, si tím získal nesmrtelnou zásluhu. — Avšak čím získává tento důkaz tak mocný vliv na mysl, především při posuzování chladným rozumem (neboť pohnutí a povznesení mysli díky zázrakům přírody bychom mohli počítat k přemlouvání), na klidný a úplný souhlas? Nejsou to fyzické účely, které všechny ukazují na neproniknutelné rozvažování v příčině světa; neboť ty k tomu nepostačují, protože neuspokojují potřebu tázajícího se rozumu. Neboť k čemu jsou zde (ptá se rozum) všechny umělé věci přírody, k čemu sám člověk, u něhož musíme zůstat stát jako u posledního pro nás myslitelného účelu přírody; k čemu je zde celá příroda a co je konečným účelem tak velkého a rozmanitého umění? Být stvořen pro užívání nebo pro nahlížení, pozorování a obdivování (což, zůstane-li člověk u nich, není také nic víc než požitek zvláštního druhu) a pokládat to za

poslední konečný účel, pro který je svět a sám člověk zde, to nemůže rozum uspokojit, neboť rozum předpokládá osobní hodnotu, kterou si jen člověk může dát jako podmínku, jedině pod kterou může být on a jeho existence konečným účelem. Chybí-li tato osobní hodnota (jedině ona je schopna určitého pojmu), pak účely přírody neuspokojují jeho dotazy, především proto, že nemohou dát žádný *určitý pojem* nejvyšší bytosti jakožto naprosto postačující (a právě proto jedině, která má být tedy vlastně nazývána *nejvyšší*) bytosti a zákonů, podle nichž je její rozvažování příčinou světa.

To, že fyzicko-teleologický důkaz přesvědčuje tak, jako kdyby byl zároveň teologický, nevyplývá z toho, že tento důkaz používá ne tolik idejí o účelech přírody, jako empirických argumentů nejvyššího rozvažování; nýbrž k závěru se nepozorovaně připojuje každému člověku vlastní a jím tak nejniterněji hýbající morální argument, podle něhož bytosti, která se zjevuje v účelech přírody tak nepochopitelně uměle, připisujeme také konečný účel, tedy moudrost (ačkoli nás k tomu vněm účelů přírody neopravňuje), a tedy libovolně doplňujeme onen argument vzhledem k nedostatkům, které ještě má. Vskutku jen morální důkaz vytváří přesvědčení, a i to jen v morálním ohledu, s čímž hluboce každý cítí svůj souhlas. Fyzicko-teleologický důkaz ale má jen tu zásluhu, že ve zkoumání světa vede mysl cestou účelů, a tím k *rozumnému* tvůrci světa; poněvadž tehdy se morální vztah k účelům a idea právě takového zákonodárce a tvůrce světa jakožto teologický pojem, třebaže je pouhým předavkem, přesto zdají vyvíjet samy od sebe z onoho důkazu.

V obyčejném *výkladu* se s tím také nadále můžeme spokojit. Neboť prostému a zdravému rozvažování je obvykle zatěžko odlišovat od sebe jako nestejnorodé ty různé principy, které směšuje a z nichž z jednoho jedině a správně činí vývody, když takové rozlišení vyžaduje mnoho přemýšlení. Morální důkaz existence boha ale také vlastně *nedoplňuje* snad pouze fyzicko-teleologický důkaz v jeden úplný důkaz, nýbrž je zvláštním důkazem, který odstraňuje z fyzicko-teleologického důkazu nedostatek přesvědčení, protože fyzicko-teleologický důkaz ve skutečnosti nemůže dělat nic jiného než v posuzování základu přírody a jejího sice náhodného, ale obdivuhodného řádu, který poznáváme jen prostřednictvím zkušenosti, vést a upozorňovat rozum na kauzalitu takové příčiny, která obsahuje důvod tohoto řádu v souladu s účely (a kterou si musíme podle povahy našich poznávacích schopností myslet jako rozvažující příčinu), a činit tak rozum schopnějším pro přijímání morálního důkazu. Neboť to, co je potřeba pro poslední pojem, je od všeho, co mohou obsahovat a učit pojmy přírody, tak bytostně odlišné, že je zapotřebí zvláštní, na předešlých zcela nezávislý důkaz a důkaz k tomu, aby byl dán pojem prabytosti, dostatečný pro teologii, a aby bylo možné usuzovat na její existenci. — Morální důkaz (který ovšem dokazuje existenci boha jen v praktickém, přesto však nezvratném ohledu rozumu) by proto zůstával platný i tehdy, kdybychom ve světě nenacházeli vůbec žádnou nebo jen dvojsmyslnou látku

pro fyzickou teleologii. Lze se domnívat, že rozumné bytosti se vidí obklopeny takovou přírodou, která neukazuje žádnou znatelnou stopu organizace, nýbrž jen účinky pouhého mechanismu surové matérie, kvůli níž a při proměnlivosti několika pouze náhodně účelných forem a vztahů se nezdá, že by byl důvod pro to, aby se usuzovalo na rozumnou příčinu; a v takovém případě by pak také nebyl žádný důvod k fyzické teleologii; a přesto by rozum, jenž zde nedostává návod skrze pojmy přírody, našel v pojmu svobody a na něm se zakládajících mravních ideách prakticky postačující důvod k tomu, aby postuloval v souladu s nimi pojem prabytosti, tj. jakožto božství, a přírodu (i naše vlastní jsoucno) jako konečný účel přiměřený svobodě a jejím zákonům, a to s ohledem na neslevující přikázání praktického rozumu. — To, že ale nyní ve skutečném světě je pro jeho rozumné bytosti bohatá látka k fyzické teleologii (což by právě nebylo nutné), slouží morálnímu argumentu jako žádoucí potvrzení, pokud je příroda schopna vytvořit něco analogického s ideami rozumu (morálními). Neboť pojem nejvyšší příčiny, která má rozvažování (což však zdaleka nestačí pro teologii), tím dostává realitu dostatečnou pro reflektující soudnost, ale tento pojem není zapotřebí k tomu, aby na něm byl založen morální důkaz; také neslouží k tomu, aby doplnil první důkaz, který sám o sobě vůbec neukazuje na moralitu, prostřednictvím rozvíjeného závěru podle jediného principu. Dva tak nestejnorodé principy, jako jsou příroda a svoboda, mohou dát jen dva rozdílné způsoby důkazu, protože pokus vést důkaz prvním způsobem se ukáže pro to, co má být dokázáno, jako nedostatečný.

Kdyby fyzicko-teleologický důkaz stačil hledanému důkazu, bylo by to pro spekulativní rozum velmi uspokojivé; neboť by dával naději k vytvoření teosofie (tak bychom totiž museli nazvat to teoretické poznání božské přirozenosti a existence boha, které by bylo dostatečné pro objasnění uzpůsobení světa a zároveň pro určení mravních zákonů). Stejně tak kdyby stačila psychologie, abychom s její pomocí dospěli k poznání nesmrtnosti duše, umožnila by pneumatologii, která by spekulativnímu rozumu byla právě tak vítaná. Obě ale, jakkoli jsou milé domýšlivosti touhy po vědění, nesplňují přání rozumu vzhledem k teorii, která musí být založena na znalosti přirozenosti věcí. Zda však obě nesplňují lépe svůj objektivní konečný úmysl, prva jako teologie, druhá jako antropologie, jestliže jsou založeny na mravním principu, tj. na principu svobody, tedy ve shodě s praktickým užitím rozumu, je jiná otázka, kterou není nutné zde dále sledovat.

Fyzicko-teleologický důkaz však není proto postačující k teologii, protože nedává žádný pro tento úmysl dostatečně určený pojem prabytosti a ani jej nemůže dát, nýbrž tento pojem musíme brát úplně odjinud nebo jeho nedostatek nahrazovat libovolným dodatkem. Z veliké účelnosti forem přírody a jejich vztahů usuzujete na rozumnou příčinu světa; ale na jaký stupeň tohoto rozvažování? Bezpochyby se nemůžete odvažovat usuzovat na nejvyšší možné

rozvažování; neboť k tomu by bylo zapotřebí, abyste pochopili, že není myslitelné větší rozvažování než to, o němž ve světě vnímáte důkazy; což by znamenalo, že si sami připisujete vševědoucnost. Stejně tak usuzujete z velikosti světa na velice velkou moc tvůrce; ale skromně připustíte, že to má jen komparativně význam pro vaši chápavost, a poněvadž nepoznáváte všechno, co je možné poznat, abyste to srovnali s velikostí světa, pokud ji znáte, nemůžete podle tak malého měřítká usuzovat na všemocnost tvůrce atd. Takto nedospějete k žádnému určitému pojmu prabytosti, který by byl pro teologii dobrý; neboť ten může být nalezen jen v pojmu celku dokonalostí souladících s rozvažováním, a v tom vám pouze *empirická* data nijak nemohou pomoci; bez takového určitého pojmu ale nemůžete usuzovat ani na *jedinou* rozumnou prabytost, nýbrž (ať už je to k jakémukoli účelu) můžete takovou bytost jen předpokládat. — Nyní je sice docela dobře možné připustit, že (poněvadž rozum proti tomu nemá nic opodstatněného) svévolně dodáte: kde nalézáme tolik dokonalosti, je snad možné předpokládat všechnu dokonalost spojenou v jediné příčině světa; protože rozum prakticky a teoreticky lépe pochodí s takto určeným principem. Avšak nemůžete vydávat tento pojem prabytosti za vámi dokázaný, protože jste jej přijali jen za účelem lepšího užití rozumu. Všechno naříkání tedy a bezmocný hněv nad marnou opovázlivostí těch, kdo pochybují o platnosti vašeho řetězu úsudků, je plané velikášství, které by chtělo, aby se pochybnost, jež je proti vašemu argumentu volně vyslovována, pokládala za pochybování o posvátné pravdě, jen aby se za tímto pláštíkem skryla mělkost onoho argumentu.

Naproti tomu morální teleologie, která je zdůvodněna neméně pevně než fyzická a která si spíše zaslouží přednost proto, že a priori spočívá na principech neodlučitelných od našeho rozumu, vede k tomu, co je požadováno k možnosti teologie, totiž k určitému pojmu nejvyšší příčiny jakožto příčiny světa podle morálních zákonů, tedy takové, která postačuje našemu morálnímu konečnému účelu. K tomu není zapotřebí vůbec vševědoucnosti, všemoci, všudypřítomnosti atd. jako pro to potřebných přirozených vlastností, které musí být myšleny jako spojené s morálním konečným účelem, jenž je nekonečný, tedy myšlený jako adekvátní s ním; a tak může jediné morální důkaz poskytnout pojem jediného tvůrce světa, který je vhodný pro teologii.

Takovým způsobem teologie také vede bezprostředně k *náboženství*, tj. k poznání našich povinností jako božích příkázání; protože teprve poznání naší povinnosti a konečného účelu, jenž je nám v ní uložen rozumem, mohlo vytvořit určitý pojem boha, který je tedy už ve svém počátku neodlučitelný od závaznosti vůči této bytosti; naopak jestliže by pojem prabytosti mohl být také jako určitý nalezen pouhou teoretickou cestou (totiž pojem prabytosti jako pouhé příčiny přírody), bylo by potom ještě velmi obtížné a možná dokonce nemožné bez svévolných vložek připsat pomocí důkladných důkazů

této bytosti kauzalitu podle morálních zákonů; bez níž přece onen údajně teologický pojem nemůže tvořit základ náboženství. I kdyby mohlo být náboženství založeno touto teoretickou cestou, bylo by vzhledem k smýšlení (v němž přece spočívá jeho podstata) skutečně odlišné od toho, ve kterém pojem boha a (praktické) přesvědčení o jeho existenci vzniká ze základních idejí mravnosti. Neboť kdybychom museli všemohoucnost, vševědoucnost atd. tvůrce světa považovat za odjinud nám dané pojmy; abychom potom naše pojmy o povinnostech jen aplikovali na náš vztah k němu, musely by tyto pojmy mít velmi silný nádech nucenosti a vynuceného podřízení se; naopak, když vážnost k mravnímu zákonu nám zcela svobodně podle předpisu našeho vlastního rozumu představuje konečný účel našeho určení, pak s nejopravdovější úctou, jež je zcela odlišná od patologického strachu, přijímáme do našich morálních názorů příčinu souladící s tímto konečným účelem a s jeho uskutečňováním a dobrovolně se jí podřídíme.*

Ptáme-li se, proč nám vůbec záleží na tom, abychom měli teologii, je zcela jasné, že není nutná pro rozšíření nebo zdokonalení naší znalosti přírody nebo vůbec nějaké teorie, nýbrž jedině pro náboženství, tj. pro praktické, jmenovitě morální užití rozumu v subjektivním ohledu. Ukáže-li se, že jediný argument, který vede k určitému pojmu předmětu teologie, je sám morální, pak nejenže neudiví, ale také vzhledem k dostatečnosti přesvědčenosti vycházející z tohoto důkazu nebude chybět nic pro její konečný úmysl, jestliže přiznáme, že takový argument dostatečně dokazuje existenci boha jen pro naše morální určení, tj. v praktickém ohledu, a že spekulace v něm nijak nedokazuje svou sílu a nerozšiřuje s jeho pomocí rozsah své oblasti. Podivnost nebo domnělý rozpor zde tvrzené možnosti teologie s tím, co pravila kritika spekulativního rozumu o kategoriích, — že totiž tyto kategorie mohou dávat poznání jen tehdy, jsou-li aplikovány na předměty smyslů, nikoli však na to, co je nadsmyslové — zmizí, jestliže je zde vidíme použity pro poznání boha, ale ne v teoretickém (vzhledem k tomu, co je jeho námi neproniknutelná přirozenost o sobě), nýbrž jedině v praktickém ohledu. — Abychom při této příležitosti učinili konec nesprávnému výkladu onoho velmi nutného učení, které však také, ke zlosti slepého dogmatika, ukazuje rozumu jeho hranice, připojuji zde jeho následující vysvětlení.

Jestliže nějakému tělesu připisují *hybnou sílu*, tedy jej myslím prostřednictvím kategorie *kauzality*, pak ho tím zároveň *poznávám*, tj. určuji jeho pojem jako objektu vůbec prostřednictvím toho, co mu jako předmětu smyslů samo o sobě přísluší (jako podmínka možnosti oné relace). Neboť je-li hybná

* Obdivování krásy jakož i dojetí z tolika rozmanitých účelů přírody, jež je přemýšlející mysl s to pocitovat ještě před jasnou představou rozumného tvůrce světa, mají v sobě něco, co je podobné *náboženskému* citu. Proto, jak se zdá, působí na morální cit (vděčnosti a uctívání vůči nám neznámé příčině) způsobem jejich posuzování, jenž je analogický s morálním způsobem posuzování, a tedy působí na mysl vzbuzením morálních idejí, jestliže vzbuzují ten obdiv, který je spojen s mnohem větším zájmem, než je zájem, který může vyvolat pouhé teoretické zkoumání.

síla, kterou mu připisují, odpudivá, pak mu přísluší (třebaže vedle něho ještě nekladu druhé, vůči kterému je vykonává) místo v prostoru, dále rozprostraněnost, tj. prostor v něm samém, kromě toho naplnění prostoru odpudivými silami jeho částí a konečně také zákon tohoto naplnění (že stupeň odpuzování částí se musí zmenšovat v té proporcii, v jaké roste rozloha tělesa a zvětšuje se prostor, který touto silou naplňuje svými částmi). — Naproti tomu, jestliže si myslím nadsmyslovou bytost jako *prvního hybatele*, tedy prostřednictvím kategorie kauzality vzhledem k témuž určení světa (pohybu matérie), nemusím jej myslet na nějakém místě v prostoru ani jako rozprostraněného, ba dokonce jej ani nesmím myslet v čase a existujícího zároveň s druhými. Nemám tedy vůbec žádná určení, jež by mi mohla učinit pochopitelnou podmínku možnosti pohybu skrze tuto bytost jakožto základ. Tudíž prostřednictvím predikátu příčiny tuto bytost samu o sobě nepoznávám ani v nejmenším (jako prvního hybatele), nýbrž mám jen představu o něčem, co obsahuje důvod pohybů ve světě; a relace této bytosti k pohybům jako jejich příčiny nechává pojem této příčiny zcela prázdný, poněvadž mi nedává nic, co patří k povaze věci, jež je příčina. Důvod toho je v tom, že s predikáty, které nalézají svůj objekt jen ve smyslovém světě, sice můžeme pokročit k existenci něčeho, co musí obsahovat jejich důvod, ale ne k určení jeho pojmu jako nadsmyslové bytosti, který vylučuje všechny ony predikáty. Prostřednictvím kategorie kauzality, jestliže ji určuji pomocí pojmu *prvního hybatele*, nepoznávám ani v nejmenším, co je bůh; snad se to ale podaří lépe tehdy, jestliže ze světového řádu vezmu podnět nejen k tomu, abych *myslel* jeho kauzalitu jako kauzalitu nejvyššího *rozvažování*, nýbrž abych jej také *poznával* skrze toto určení uvedeného pojmu, protože tak odpadne obtížná podmínka prostoru a rozprostraněnosti. — Ovšem velká účelnost ve světě nás nutí *myslet* pro ni a její kauzalitu nejvyšší příčinu jako danou skrze rozvažování; avšak tím vůbec nejsme oprávněni *připisovat* jí takové rozvažování (jako např. myslet věčnost boha jako jsoucno v každé době, protože si jinak nemůžeme učinit žádný pojem o pouhém jsoucnu jako veličině, tj. jako trvání; nebo myslet božskou všudypřítomnost jako jsoucno na všech místech, abychom si učinili pochopitelnou bezprostřední přítomnost pro věci nacházející se vně sebe, aniž bychom směli tato určení připsat bohu jako něco, co bylo na něm poznáno). Jestliže kauzalitu člověka vzhledem k jistým produktům, jež jsou vysvětlitelné jen skrze úmyslnou účelnost, určuji tím, že ji myslím jako rozvažování člověka, nemusím zde zůstat stát, nýbrž mohu mu připsat tento predikát jako jeho dobře známou vlastnost, a tím jej poznat. Neboť vím, že názory jsou dávány smyslům člověka a jsou rozvažováním přiváděny pod pojem, a tím pod pravidlo; že tento pojem obsahuje jen společný znak (s vyloučením zvláštního) a že je tedy diskurzivní; že pravidla zavedení daných představ pod vědomí vůbec jsou tímto rozvažováním dávána ještě před oněmi názory atd. Připisují tedy člověku tuto vlastnost jako takovou, prostřed-

nictvím které jej *poznávám*. Jestliže si však nyní chci *myslet* nadsmyslovou bytost (boha) jako inteligenci, je to v jistém ohledu mého užití rozumu nejen dovoleno, ale také nevyhnutelné; avšak v žádném případě není dovoleno jí připisovat rozvažování a namlouvat si, že skrze rozvažování jako skrze její vlastnost ji lze *poznat*; protože pak musím vyloučit všechny ony podmínky, jedině za nichž znám rozvažování, tedy predikát, jenž slouží jen k určení člověka, naprosto nemůže být aplikován na nadsmyslovou bytost a skrze takto určenou kauzalitu tedy nemůže být nijak poznáno, co je bůh. A tak je to se všemi kategoriemi, které nemohou mít žádný význam pro poznání v teoretickém ohledu, nejsou-li aplikovány na předměty možné zkušenosti. — Avšak v analogii s rozvažováním si snad mohu, ba musím v jistém jiném ohledu *myslet* i nadsmyslovou bytost, aniž bych ji tím chtěl teoreticky poznat; jestliže se totiž toto určení její kauzality týká účinku ve světě, který obsahuje morálně nutný, ale pro smyslové bytosti neuskutečnitelný úmysl; protože pak je poznání boha a jeho existence (teologie) možné prostřednictvím vlastnosti myšlené a určení jeho kauzality pouze podle analogie v něm; a toto poznání má z praktického hlediska a *jen s ohledem na toto hledisko* (jako morální) veškerou požadovanou realitu.

Tedy etikoteologie je plně možná; neboť morálka sice může se svým pravidlem existovat bez teologie, ale s konečným úmyslem, který právě morálku ukládá, bez teologie existovat nemůže, aniž by ponechala rozum vzhledem k ní bez pomoci. Ale teologická etika (čistého rozumu) je nemožná, protože zákony, které nedává původně sám rozum a jejichž sledování je způsobováno jím ne jako čistou praktickou schopností, nemohou být morální. Rovněž teologická fyzika by byla nesmyslem, protože by nevykládala přírodní zákony, ale nařízení nejvyšší vůle; naproti tomu fyzická (vlastně fyzicko-teologická) teologie může přece jen sloužit alespoň jako propedeutika k vlastní teologii; protože prostřednictvím zkoumání účelů přírody, z nichž poskytuje bohatou látku, dává popud k ideji konečného účelu, který příroda nemůže nastolit; může tedy sice přiblížit potřebu teologie, která by dostatečně určovala pojem boha pro nejvyšší praktické užití rozumu, ale nemůže ji vytvořit a dostatečně ji zdůvodnit svými důkazy.

¹ *Titul:* Soudnost byla již tématem důležitých úvah v Kantově Kritice čistého rozumu. Řešení hlavní úlohy K. č. r., dokázat, že poznání a priori je možné jenom aplikací kategorií, základu naší schopnosti soudit, na čistý názor a jeho prostřednictvím na empirii, přináší zde kapitola nazvaná „transcendentální doktrína soudnosti“.

V K. č. r. uvažuje Kant pouze o soudnosti, kterou v našem spise nazval určující či determinující. Ta se zde bere jako moment rozvažovací schopnosti. Předmluva nyní vysvětluje v stručnosti, proč je třeba zvláštní kritiky soudnosti. V první předmluvě ke Kritice soudnosti mluví Kant o svém podniku jakožto kritice reflektující soudnosti, což je pojem nový, kterého K. č. r. nepotřebovala, poněvadž se zabývala pouze objektivními nutnostmi. Existují však také subjektivní nutnosti, totiž nezbytné komponenty poznávací schopnosti, které nejsou poznatky, jež určují předmět, ale mají nicméně závaznost pro všechny lidské bytosti. Takové komponenty jsou ve smyslové oblasti posuzování věcí jako krásných, event. vznešených, v oblasti poznané přírody, uvažované tedy pojmově, její posuzování jako účelné. V oblasti smyslů máme tedy nutné subjektivní momenty, které smyslovost zobecňují a tím spiritualizují, v oblasti metod konkrétního poznávání přírody pak máme naopak zase všude tam, kde se splňuje předpoklad, že je jednoduchá, pocit libosti, který je smyslový, ale ne nahodilý. Tak se ukazuje soudnost jako zákonodárná ne sice objektivně, ale subjektivně, zvláště v oné části zkušenosti, kterou objektivovat nelze, totiž v oblasti citu. Kritika poznávacích schopností by tedy bez kritiky soudnosti nebyla úplná. Teprve ona to jest, která ukazuje, že objektivní a priori, jež konstituuje přírodu, nezbytně nese s sebou též „subjektivní“, ale závazné a priori, bez něhož bychom ji nemohli prakticky poznat, jejím živým bytostem porozumět a z ní jako pouhého jevu se těšit.

Reflektující soudnost, ta, která nepostupuje od obecného k zvláštnímu, nýbrž od zvláštního k obecnému, nekonstituuje fenomenální přírodu, jako soudnost transcendentálně determinující. Ukazuje ji jako svobodnou, jako možný odkaz k vyššímu, nefenomenálnímu světu. Tvoří tak střední člen mezi filosofií fenomenální přírody a o sobě jsoucí svobody; jako kritika rozvažování podává odůvodnění zákonitosti přírody, o kterou se opírá naše schopnost poznávací, jako kritika rozumu odhaluje v žádací schopnosti vlastní jeho panství a poslední cíl či účel autonomie svobodné bytosti, tak kritika soud-

nosti nachází v účelnosti princip, kterým se odůvodňuje závazné cítění, zalíbení i odpor.

Klíčem vztahu soudnosti k citu a jeho závazné regulaci je však umění. Krása, která v umění má svůj nejvlastnější obor, je předmětem závazného zalíbení a ukazuje markantně, že ani nejsubjektivnější naše stránka neuniká regulaci a priori.

O práci na „kritice vkusu“ zmiňuje se Kantova korespondence prvně v dopise Schützovi 25. června 1787. Kant doufal být hotov do velikonoce 1788 (dopis Jacobovi 1787), pozdější zmínky to spíše odsunují, 28. V. 1789 mluví dopis Herzovi o tom, že spis má brzy vyjít. První vydání je však až z r. 1790. Přetiskuje se však obyčejně druhé vydání, Berlín, Lagarde 1793, které se pokládá za vydání poslední ruky.

² *Rozdíl „Konstitutivní — regulativní“.* Tento rozdíl, který nejprve se zdá srozumitelným ze svých termínů (konstitutivní: co tvoří samu povahu a strukturu věci — regulativní: co souvisí s pravidlem, jak se k něčemu chovat), nabývá svého významu teprve z hlediska Kantovy nauky o fenomenálním charakteru časoprostorového světa. Předměty naší zkušenosti nejsou, jak naivně předpokládá nekritický zdravý rozum, věci samy o sobě, jak jsou nezávisle na subjektu, nýbrž fenomény, jež jsou výsledkem syntetické činnosti subjektu v jeho apriorních funkcích názoru a myšlení ve spolupráci s daty smyslů, jež teprve odkazují k věcem samým o sobě. Konstitutivní principy jsou zde nyní ty, které ukazují, jaké jsou základní, vnitřní podmínky, bez kterých předmět není možný, jinými slovy, které udávají vnitřní vybudování (konstituci) předmětu. Naproti tomu regulativní principy již na základě prohlédnuté konstituce ukazují, že i tam, kde z povahy věci předmět nemůže být dán, je možno jej hledat nebo obor předmětnosti soustavně zpracovávat a rozšiřovat. To nyní ukazuje samo dvojí smysl výrazu „regulativní“: tak např. jsou „analogie zkušenosti“ mezi syntetickými principy rozvažování označeny za regulativní, protože nedovolují přímo zkonstruovat substanci nebo příčinu a priori, jako axiomy názoru nebo anticipace vněmu dovolují a priori zkonstruovat extenzivní nebo intenzivní velikost předmětu, nýbrž pouze hledat a nacházet je vždy podle apriorního pravidla. Rozumový princip totality nyní není s to vůbec postihnout a zkonstruovat předmětnost, jako to činí i dynamické principy rozvažovací, nýbrž pouze udávat směr, kterým se daná předmětnost zkušenostně prodlužuje a rozšiřuje k dalším a dalším podmíněným, protože opět zkušenostním oblastem; dovoluje tedy podmíněnost podmíněného pochopit hloub, ale ne vystoupit až k nepodmíněnému.

Je nyní patrné, že to, co je konstitutivní podmínkou možnosti předmětu, může být považováno za regulativní v tom smyslu, že je nelze konstruovat a priori. Princip účelnosti, který je regulativní pro reflexivní soudnost v otázce specifikace přírody, je naopak konstitutivní pro celou oblast vkusu, poněvadž udává podmínky estetického zalíbení v té specifické podobě, která odpovídá uměleckému předmětu a přírodě pozorované z estetického hlediska.

³ *Rozdělení filosofie.* Rozdělení, o němž je zde řeč, rozumí se z doktrinálního hlediska, Kant zde abstrahuje od té předběžné úlohy filosofie, kterou je kritika poznávací schopnosti. Rozdělení na teoretickou a praktickou filosofii je však založeno na ostré opozici mezi

POZNÁMKY

přírodou a svobodou, která je výsledkem kritiky, na opozici mezi poznatelnými zjevy a mezi stricto sensu nepoznatelnou inteligibilní říší věcí o sobě. Toto rozdělení souvisí s novým pojetím podílu subjektu a objektu na oboru jevů, které je výsledkem kritiky: nejen „sekundární“, ale i „primární“ vlastnosti věcí jakožto předmětů zkušenosti patří k subjektivní výbavě mysli, a protože konečná mysl nepoznává jinak než v soudech, vždy odkázaných na názornou danost, zbývá jako podíl věci samé pouze prázdná, neurčená, ale nutně předpokládaná „věc o sobě“.

- 4 *Pojem svobody má vzhledem k (principům teoretického poznání a priori) již ve svém pojmu jen negativní princip: svoboda znamená nepodmíněnost, nepodřízenost přírodní kauzalitě, nemožnost být subsumována pod pojem zjevu. Jedna z velkých nesnází Kantovy filosofie se zde hlásí a zvl. též v následujících výkladech o kauzalitě svobody — kauzalita je přece fenomenální kategorie a bylo by patrně adekvátnější mluvit o svobodě jako podmínce než jako o příčině.*
- 5 *O oblasti filosofie. Model, pod kterým zde Kant metaforicky myslí vztah mysli k předmětům poznání, jsou právní vztahy feudálního pozemkového vlastnictví. Veškerá předmětnost tvoří souvislé pole; půda určitého hospodáře se dělí v nájemnou, vypůjčenou a ve vlastní, na které je pánem, zákonodárcem a pramenem veškerého práva. Zkušenostní pojmy jsou cosi jako poddanská půda, na které se sice smí hospodařit, ale s dovolením majitele panství. Majitel panství rovněž může hospodařit pouze s pomocí svých poddaných a tedy zkušenostních pojmů: ale panovat ve vlastním smyslu, vykonávat tedy činnost, kde není na žádnou pomoc odkázán, může pouze pán. Hospodaření se děje sice rovněž pod panskými zákony, ale smysl hospodaření udává nakonec pán podle vlastního vnitřního, pouze vlastním nahlédnutím odpovědně diktovaného zákona.*
- 6 *Reflektující soudnost. Název „reflektující“ souvisí s Kantovým pojetím toho, co třeba rozumět „reflexí“. K tomu v. K. č. r. A 260: „Rozmýšlení (reflexio) nezabývá se předměty samými, aby od nich přímo získávalo pojmy, nýbrž je to stav mysli, ve kterém se teprve chystáme k tomu, najít subjektivní podmínky, za kterých lze k pojmům dospět... je vědomím vztahu daných představ k různým našim pramenům poznatků... První otázka tu zní: jsou spojeny v rozvažovací schopnosti, nebo ve smyslech?... Ne všechny soudy vyžadují zkoumání... ale všechny vyžadují reflexe...“ Reflektující soudnost se ve své podstatě neliší od rozvažování, není to však rozvažování, pokud nutně určuje předměty, nýbrž sebe za účelem jejich poznání nebo posuzování.*
Reflektující soudnost vyžaduje kritiku, poněvadž je to subjektivní princip, který se nicméně týká předmětů zkoumaných nebo posuzovaných: její zásady mají platnost pro všechny subjekty naší konstituce, ale ne pro předměty zkušenosti jako takové, které jsou možné i bez krásy a bez účelnosti pro naše poznávací schopnosti. Odlišit tento dvojí pojem závaznosti je důležité, protože zásady reflektující soudnosti byly v minulosti považovány vždy za metafyzické, tj. platné pro předměty, a to nikoli jen pro zkušenostní, nýbrž pro věci o sobě.

Ne neprávem se snažil ukázat Jules Lachelier ve zvláštním spise, že princip, který Kant považuje za transcendentální (apriorní) zásadu reflektující soudnosti, totiž princip účelnosti přírody v její rozmanitosti, je vlastně to, co modernější logikové nazývají principem indukce.

Tento princip musí být a priori právě z toho důvodu, že má ucelovat veškeré empirické poznání, systematizovat je; nemůže tedy sám být pod empirii subsumován.

W. Biemel upozorňuje na užití pojmu reflexe v Kantově logice, kde patří k těm nezbytným výkonům (Handlungen) myslí, kterými dospívá „od daných představ“ k pojmům. Tyto výkony jsou komparace, jíž vytyčujeme rozdíly, reflexe, kterou vytýkáme společné znaky, a abstrakce, kterou odhlížíme od nahodile individuálního. Je jasné, že reflexe takto určená je vlastní akt tvorby pojmu.

Je nyní sice zřejmé, že reflektující soudnost hledá obecné, tedy pojem, ke zvláštnímu. Činí tak zvláště, běží-li o teleologickou soudnost, a to ve zvláštním případě hledání principů podle maxim této soudnosti.

Avšak v případě estetické soudnosti, kde máme před sebou zálibu bez pojmu, neběží zajisté o reflexi v tomto smyslu. Zde se hodí mnohem spíše pojem reflexe z K. č. r. jako soustředění na subjektivní podmínky, za nichž k pojmům dospíváme. V estetické soudnosti má iniciativu cit, estetická soudnost se nemůže rozehrát jinak než jako záliba, a to záliba úplně specifická. Záliba je nyní něco zcela subjektivního, co nelze zpředmětnit jako počítky. Soudnost tu reflektuje tak, že si uvědomuje subjektivní a přitom přece jen závazný a nikoli ryze soukromě nahodilý ráz svého soudu. Pro soudy takového typu má nyní estetická soudnost obecný predikát „krásný“. Na čem spočívá nyní přiřčení tohoto predikátu? Na tom, že můžeme mít vědomí účelnosti předmětu, který nám předvádí naše schopnost názoru (hlavně obrazotvornost), pro rozvažovací schopnost, účelnosti mimo vlastní poznávání a před ním. Toto vědomí účelnosti bezprostředně dává právě cit. Symetrie, shody, analogie a jiné formální vlastnosti předmětů jsou takové příležitosti, na nichž by se naše činnost rozvažovací mohla eventuálně rozehrát. Na tuto subjektivní stránku směřuje nyní reflexe, o ni se opírá soud vkusu, který tedy nepřipisuje předmětu žádnou objektivní vlastnost, není žádným jeho *logickým* určováním za účelem poznání. Je nyní jasné, že estetický soud, soud vkusu, spočívá na témže transcendentálním principu jako přírodní jednota, totiž na transcendentálním principu přírodní účelnosti, jak byla shora definována.

Účel, účelnost. V předmluvě ke Kritice praktického rozumu, vyd. Cass. sv. V str. 9 pozn., je definována žádací schopnost jako „schopnost bytosti být skrze své představy příčinou skutečnosti předmětů těchto představ“. Taková představa, která je zároveň příčinou skutečnosti, je Kantovi účel. Mohlo by se namítnout, že je toto určení příliš široké, protože také prostředek je představa, která má za následek skutečnost předmětu. Ale prostředek je vždy parciální účel. Definice účelnosti, která je dále podána, „soulad formy věcí s tou povahou věcí, která je možná jen podle účelů“, vyžaduje objasnění. Židle předpokládá představu pohodlného sezení v jisté vzdálenosti od země: podle toho, jak vyhovuje nebo nevyhovuje (shoduje se) této představě svou formou, je účelná. Zde

máme před sebou účelnost, která je možná pouze naší vlastní kauzalitou. V přírodní kráse a v účelnosti jejích částečných celků i v jejím posuzování jakožto zkušenostního celku máme před sebou sice účely pro nás subjektivně nutné, ale takové, že jejich realizace na nás nezávisí.

8 *Transcendentální princip formální účelnosti přírody.* Výraz „formální účelnost“ neznamená totéž jako účelnost formy. Forma přírody je forma zákonů, z nichž nejobecnější jsou a priori. Těmto zákonům, jako zákon kauzality, zachování substance, vzájemného působení musí vyhovovat každá zkušenost o objektivní přírodě. Naproti tomu nemusí vyhovovat požadavku pochopitelnosti pro nás. Forma přírody vůbec nemusí být tedy v tomto směru účelná. Tento požadavek je nicméně nezbytným heuristickým principem bádání o přírodě. Nicméně sám neříká nic o obsahu (matérii) toho, co takovýmto způsobem, maximami jako kontinuita, úspornost, jednoduchost přírody je určeno.

Transcendentální principy nelze odůvodňovat psychologicky. Psychologické úvahy jsou empirické a nedovedou odůvodnit logickou, myšlenkovou nutnost. Transcendentální principy se odůvodňují „dedukcí“. Tato dedukce u Kanta není pouhé logické odvození z nějakých opět vyšších premis. Dedukce je zde právní termín, který má ukázat, že jistý nárok je nebo není oprávněn. Naše poznatky pozvedají nárok na platnost. Tu je potřeba z povahy našich poznávacích pramenů samotných a z jejich rázu, zda a priori, zda empirické, zda názory, zda pojmy a jiné logické formy, zda syntézy z obojího, ukázat u každého poznatku, jaký je jeho ráz a kam až se může prostírat jeho platnost. Transcendentální dedukce je nyní podle K. č. r. A 85 „vysvětlení způsobu, jak se pojmy vztahují a priori na předměty“. Transcendentální dedukce kategorií, vysvětlení způsobu apriorní platnosti rozvažovacích pojmů pro zkušenostní předměty, je hlavní nerv K. č. r. v její analytické části. V Kritice soudnosti je podána dedukce transcendentálního principu formální účelnosti přírody poměrně stručnou formou. Hlavní nerv této dedukce lze snad podat těmito slovy. Obecné zákony, na nichž spočívá možnost přírody jako předmětu zkušenosti, lze odůvodnit a priori a tím nahlédnout jejich nutnost; naproti tomu nemohou být speciální přírodní zákony z podstaty věci nahlédnuty a priori, přesto však o jejich charakteru nutnosti, nezbytně spojeném s pojmem zákona, nemůže být pochyby. Formálně pojatou nutnost přírodní zákonitosti chápeme a priori, protože ji náš rozum do přírody vnáší. Naproti tomu možnost, aby konkrétní empirické zákonitosti nám ukazovaly jakousi jednotu a tím pochopitelný řád věcí, takže empirické zákonitosti nejsou hromadou navzájem nesouvislých zákonů o sobě ani pro nás, na nás nezávisí a jest, v případě, že k takovému jednotnému pořádku pod principy empiricky dospíváme, prostě faktem účelnosti základu přírody pro naši poznávací schopnost. Máme-li však nyní ve svém úsilí o poznání přírody uvědoměle postupovat, pak musíme tak činit pomocí reflektující soudnosti, poněvadž ta to jest, která hledá vyšší, obecnější jednotu vůči konstatovaným faktům a speciálním zákonitostem, a naše soudnost tím, že tak činí, předpokládá již transcendentální princip přírodní účelnosti pro naše rozvažování.

Tato dedukce tedy ukazuje, že princip formální účelnosti je sice nutný, ale pouze subjektivně, že přesto, že se empiricky osvědčuje, zůstává navždy takovým subjektivním

předpokladem, že z této empirie nepochází, nýbrž že je to zvláštní princip transcendentální, který se ovšem zčásti opírá o fakt nutné regulace zkušenostních předmětů principy rozvažování, ale nijak se na ně nedá převést, nýbrž doplňuje tyto principy o nezbytný komplement, který udává smysl empirického bádání o přírodě.

K transcendentálním predikátům: tj. ke kategoriím, které jsou pouhé pojmy a priori bez jakéhokoli názorného obsahu (např. beze vztahu k prostoru a času a tím spíše k empirickým obsahům daným smyslově).

Specificky rozdílné přírody... Kant zde myslí na tzv. kontingenci přírodních zákonů (titul, který se u něho ovšem nevyskytuje, ale zato hojně ve filosofii 19. stol.): víme sice a priori, že přírodní děje jsou pravidelné, že se všechno děje podle zákonů známých nebo neznámých, které však se vždy dají se stupňovanou přesností vyzkoumat, ale způsobů přírodní pravidelnosti lze si myslet velký, možná nekonečný počet. Naproti tomu z pouhé abstraktní nerozpornosti něčeho, co si hypoteticky myslíme, nelze odvozovat ještě, že běží o reální možnost. Reální možnost v oboru přírody závisí vždycky na empirii, na konstatované realitě, není tedy vlastně správné uvažovat o různých přírodách jako možných. Ve skutečnosti se Kant nedomnívá, že v přírodě by se faktická možnost dala konstatovat nějak jinak: ale právě že nám taková faktická možnost nestačí, čili že přece jenom i v přírodě spatřujeme možností více, je ukázáno tím, že hledáme hlubší zdůvodnění faktického stavu jeho převedením na hlubší principy.

Od obecné analogie zkušenosti k zvláštní: Obecné analogie zkušenosti jsou ty, které vykládá Kritika čistého rozumu B 218—265. Jejich obecná formule zní „zkušenost je možná pouze představou nutného spojení vněmů“ a jsou tři: princip trvalosti substance, princip kauzality a princip vzájemného působení (substancí na sebe navzájem). Analogiemi se tyto principy nazývají, protože učí objevovat neznámé členy přírodních souvislostí úměrně k fakticky daným souvislostem. (Co je v daném případě tím, co ve změně trvá nebo co je příčinou daného zjevu, neobjevíme nikdy pouhým přemýšlením, ale při každé konkrétní změně víme, že tu něco trvá a že toto trvalé, třeba kvantum hmoty nebo energie, vždy ze zkušenosti najdeme, podobně dosud neznámou příčinu k danému následku, jako byla konstatována v jiných případech.) Obecné analogie tedy říkají pouze, že jednotná zkušenost je možná jen za předpokladu substance a kauzality, ale nic o tom, kolik je substancí a jakých, jaké zákony přírodní platí atd.

Analytika atd. Kant bere vodítko svého výkladu soudu vkusu z logické tradice, která dělí logiku na část elementární, která obsahuje analytiku a dialektiku, a na část metodologickou. Analytika vykládá základní formy myšlení, na prvním místě soud. Jak říká poznámka, je vodítkem rozboru rozdělení soudu podle kvality, kvantity, relace a modalit, kterou se řídí Kantova formální, ale i transcendentální logika. O sobě však Kantova nauka o soudu krásy jako spočívajícím na neinteresované (nezištné) zálibě obecného chá-

rakteru, jež nepředpokládá pojem svého předmětu, ale účelnost jeho formy bez účelu, a která má charakter nutnosti, nečerpá svůj obsah z této logické systematiky, nýbrž mnohem spíše z opozice mezi předmětným charakterem logického souzení a mezi subjektivitou soudu vkusu, opřené o ryzí subjektivnost záliby. S tím souvisí, že v případě estetického soudu výklad o kvalitě předchází kvantitu (v teorii poznání je pořádek opačný, v K. č. r. A 80).

- 13 *Nevztahujeme představu...* Následující odstavec ukazuje na příkladě jisté architektury, kterou můžeme posuzovat jako věc jisté velikosti, rozměrů a poměrů, vlastností a vztahů (konstruktivní a technické složky) etc. a na druhé straně prostě ji mít v oblibě nebo k ní mít odpor, co znamená „vztahovat představu (paláce, kostela, školy atd.) k předmětu rozvažováním“ a co znamená „vztahovat ji obrazností k subjektu“, tj. tak, že pouhá představa ve svém názorném charakteru (rytmu svých složek, harmonii barev, výraznosti tvarů) vyzývá naše zalíbení nebo jeho opak.
- 14 *K životnímu pocitu (Lebensgefühl) subjektu...* Kant definuje v Kritice prakt. rozumu (Cass. V, 9 pozn. 1) život jako schopnost určité bytosti jednat podle zákonů schopnosti žádačí. Život je tak schopnost bytosti realizovat své představy. Životní pocit nám tedy říká, že nějakou představu si přejeme nebo nepřejeme, ale neříká sám o sobě, zdali si také realitu jeho předmětu přejeme nebo ne. Srovnáváme-li přítomnou představu s celkovým životním pocitem, pak ji hodnotíme podle toho, jak přispívá k celkové libosti nebo nelibosti našeho stavu (jinými slovy: stavu naší představovací schopnosti, která zná větší a menší libosti a nelibosti než je ta právě přítomná).
- 15 *Zalíbení zcela bez zájmu...* Tento pojem neinteresované záliby je základ a východisko nejen Kantovy estetiky, nýbrž estetického uvažování celé další epochy německého idealismu, Schellinga a Hegela. Bylo právem upozorněno, že naopak výklad, který tomuto principu dává Schopenhauer v III. kn. Světa jako vůle a představy (Inselausgabe str. 257 sv. 1), že totiž estetické nazírání znamená proměnu v čistý teoretický pohled, v „ryzí oko“, jak Schopenhauer říká, spolu s vyřazením veškeré vůle, proměnu, na níž spočívá Schopenhauerova nauka o umění jako kontemplaci platónských ideí, je hrubým porušením smyslu Kantova textu. „Neinteresovaná záliba“ neznamená vyřazení vší vůle, nýbrž naopak možná její nejvyšší napětí za tím účelem, abychom vypřáhli věc, jejíž představa se nám prezentuje, z přediiva našich „zájmů“ a významů, které tyto zájmy na ni zavěšují, a nechali ji promlouvat samotnou. Neinteresovaná záliba se týká podle toho čistého zjevu věci bez ohledu na její vztah k naší žádačí schopnosti, která se vždy týká existence věci a pro kterou se věc utápí v našich zájmech. Myšlenka Kantova je mnohem spíše postižena Hegelovými slovy (Est. č. př. 127: „Subjekt ruší své účely vůči objektu a považuje předmět za něco samostatného, za samoučel... Proto je pozorování krásna štědrého, nesobeckého druhu, je to povolnost vůči předmětům jako vnitřněsvobodným a nekonečným...“ (tento poslední výraz je již nekantovský, ale předchozí vyličení estetického postoje Kantovi odpovídá). Viz dále § 5 o rozdílu mezi náklonností, přízni a úctou a o přízni (Gunst)

jako jediném svobodném zalíbení. Je nyní důležité dále, že v tomto určení „neintere-sované záliby“ *není* obsaženo Kantovo určení podstaty krásy a estetického postoje, jak soudí Schopenhauer, nýbrž pouze předběžná podmínka, bez níž k této oblasti přístup není možný.

Síly poznání, které jsou touto představou uváděny do činnosti. . . Svobodná činnost, o níž je zde řeč, je činnost, jež není vázána pojmem, jako při určování předmětu, kde nám o toto určování běží, pojmy a soudy, abstrakce a konstrukce nás poutají jako její cíl. V estetickém vnímání neřešíme žádné úlohy, a přece realizujeme zcela svobodně postavy románu, slova básně, melodické fráze a anticipace, situaci, předváděnou obrazem. Realizací může zde být mnoho, a přece každá splňuje svůj cíl. Obecně sdělitelným nemíní přitom tedy Kant tyto výkony, nýbrž stav mysli, z něhož vyplývají, totiž stálá, představou nabízená shoda názoru a rozvažovacích pojmů, které jsou představou danou v názoru vyvolány a ji překračují. Z čeho máme tedy estetickou libost, nejsou bezprostřední dojmy a počítky, nýbrž tato v reflexi zachycovaná svobodná činnost. Svobodná neznamená libovolná: právě v této svobodné činnosti vzniká dojem, že věc sama se volně ukazuje, jako by nám její určování neukládalo žádné nutné výsledky, tj. pojmy: činnost fantazie spočívá tu právě v tom, že od takových výsledků odhlížíme, od nich se necháváme odvádět k pozornosti na tuto rozehranou činnost samu. Co se v této hře našich schopností imaginace a rozvažování však ukazuje, není nic jiného než sama věc nikoli jako pouhý předmět, nýbrž jakožto jev, věc ve svém zjevování. U obrazu, básně, hudebního díla nezáleží na tom, jaký je výsledek hry poznávacích sil, jako u objektivní pravdy, nýbrž na této hře samé, na její povaze, na vhodnosti imaginativních dat pro jednotu pojmu, a svoboda, kterou tu pociťujeme, je právě svoboda od úkolu určovat reální předmětnost.

Účel, účelnost viz výše poznámka 7

Forma účelnosti předmětu. Estetické zalíbení ukazuje jistou účelnost „bez účelu“, tj. uspokojení bez úmyslu, který by mu předcházel. Bez úmyslu, který bychom museli předpokládat jako reálný. Krása přírodní je samozřejmě bez takového úmyslu. Ale také umělecká krása vzniká docela jinak nežli řemeslné dílo, bez vlastního úmyslu působit na nás určitým způsobem jakoby vykalkulovaným a osvědčeným ve zkušenosti. Účelnost se ukazuje na zálibě, která není nahodilá jako záliba v příjemném. Na čem však tato účelnost lpí, není ten a ten namalovaný předmět, ta či ona melodie, nýbrž zobrazování předmětů vůbec, melodické útvary vůbec, a to opět ne v abstraktní obecnosti, nýbrž v jedinečnosti oněch útvarů. Jelikož tedy nejde ani o ten který předmět, ani o obecninu, musí to být forma účelnosti, tj. to, co ten který materiál určuje k znázorňování, ukazování, zjevování toho či onoho, na níž závisí soud vkusu.

Tato libost není také žádným způsobem praktická. . . Přece však má v sobě kauzalitu. . . Není praktická jako cit úcty; má v sobě kauzalitu — vzniká z ní snaha ji prodloužit, setrvat v ní: v tom se právě též jev' účelnost, ovšem ryze formální, estetické záliby.

Formální účelnost vede k účelnosti forem: neboť formy to jsou, na nichž se především ostatním ukazuje vhodnost názoru obrazotvornosti pro jednotu rozvažování. Formální účelnost způsobuje, že soud vkusu se musí soustředit na jednotící momenty názorně prezentovaného, tj. na jeho formu, to v něm, co souvisí s jeho stavbou, strukturou, ohraničením proti vnějšku a členěním uvnitř. Toto zabývání formou nikoli jako kvalitou objektu, nýbrž ve vztahu k našim schopnostem nazíracím a jednotícím, nazývá Kant prodléváním, protože symetrie, analogie, rytmy, opakování v obměnách indukují vždy další vztahy, které vyvolávají totéž další chování. Estetický předmět nás poutá touto hrou našich vlastních schopností, jež vyvolává slastný funkční pocit, který se harmonií rozmnožovaných vztahů stupňuje: tomu Kant říká „prodlévání“. Přitom není to tato slast, o kterou usilujeme jako o svůj účel, nýbrž slast je sama pouze výsledkem posuzování, je vlastně doprovodem této posuzovací činnosti: Kant dokonce říká, že slast není nic než toto vědomí formální účelnosti (tkvíci v účelnosti formy, jak byla charakterizována výše) pro hru subjektivních poznávacích sil.

- 20 *Čistý soud vkusu je nezávislý na půvabu a dojetí*. . . Důvod této teze je vyjádřen ve slovech druhého odstavce, kde se mluví o tom, že zakládat krásu na půvabu znamená brát máterií (látku, obsah) zalíbení za formu: kdyby tomu tak bylo, stal by se estetický soud krásy soudem příjemnosti, ryze empirickým a interesovaným, bez nároku na sdělitelnost a všeobecnou platnost. Ale nejen odůvodňovat takto dojem krásy nelze, nýbrž i zvyšovat krásu tím, co lahodí smyslům, a působením na emocionální stránku je nevkusné, protože odvrací pozornost od vlastní hry poznávacích schopností, tedy od vlastní specifiky vkusu.

V § 14. jsou obsaženy některé z hlavních úvah formalismu Kantova v estetice. Především co se týče role rozvažovací schopnosti vzhledem k názoru třeba přihlídnout k některým Kantovým reflexím, tak např. 658: „Rozvažování nedělí obecné pojmy, nýbrž koordinuje pouze dané pojmy a je schopnost formy předmětu, jak totiž koordinací částí z nich udělat celek.“ Rozvažování vnáší takto do nazírání jednotu. Odtud je pochopitelné, proč Kant nazývá krásnými momenty jednotící názory: na prvním místě linii jako hlavní prostředek kresby, který v sobě obsahuje vlastní strukturální moment formy. (Zde jsou patrné též dobové vlivy jako Winckelmannův.) Dále: Odtud lze chápat, proč za krásné považuje čisté barvy: Biemel říká: čistá barva je jednotná se sebou. Tóny mají tento charakter čistoty již samy o sobě. Proto mají proti barvám jistou přednost, která tkví též v té okolnosti, že tón je pro názor odloučen od znějícího předmětu. Ale jako krásný vnímáme tón pouze v jednotě melodie. Další důsledek této souhry mezi obrazotvorností a rozvažováním je zvláštní spojení svobody (obrazotvornost) a zákona (rozvažování) v uměleckém díle: krása je teprve tam, kde svobodná rozmanitost je zároveň v jednotě. Uvedme některá místa z Kantových reflexí, která sem patří.

Ref. 625: „Ars aspectabilis est pulchritudo (umění pro pohled vhodné je krása). Krásné je to, co umění předkládá názoru jasně a lehce. Proto nesmí být umění poznáváno rozumem, tedy tak, že věc je považována za prostředek, nýbrž ve věci samé. Pravidelnost, proporce, vyměřené rozdělení. Pravidelný mnohoúhelník. Čistá barva... úměrný

tón. Shoda (vztah) fenoménu k ideji vůbec; ke kráse náleží rozvažovací schopnost...“ (Reflexe staršího data: později Kant pravidelné geometrické útvary již nepovažuje za krásné, viz níže.)

332: „Při všem, co má být vkusem schvalováno, musí být něco takového, co usnadňuje rozlišení rozmanitého (odlišení); něco podporujícího srozumitelnost (poměry, proporce); něco umožňujícího sloučení (jednota); a konečně něco umožňujícího odlišení od všeho možného (přesnost).“

„Formování (básnická síla) u malíře seskupením: dělat si celek z mnohosti; jinak nemá žádný názorný pojem, nýbrž je pouhý zjev; v hudbě tématem. (Proto se nám pořádek, symetrie též líbí, pokud podporují formování. Místo každé představy v celku. To se děje předně agregací, za druhé dispozicí, facultas formatrix. Rozdělení tohoto celku vytváří zřetelný pojem a přikazuje všemu jeho místo)...“

Biemel poukazuje na tomto místě na Hutchesona a Gerarda, z nichž Kant zde částečně čerpá. V Hutchesonově *Enquiry into the Origin of our Ideas of Beauty and Virtue*, čteme Sect. I art. 12: „Podobnost, proporce, analogie čili rovnost proporce jsou předměty rozvažování, jehož poznání musí nutně předcházet před poznáním přirozených příčin naší elasti.“ — V Gerardově *Essay on Taste* čteme: „Proporce nespočívá tak v poměru částí, které mohou být přesně vyměřeny, jako spíše ve všeobecné vhodnosti struktury k vytčenému cíli...“

Formování se podle své názorové komponenty dělí na takové, které se odehrává převahou ve sféře nazírací formy vnějšího smyslu, kterou je prostor, a na takové, které se odbývá ve sféře času, nazírací formy vnitřního smyslu. V prvním případě máme před sebou podobu, tvar, v druhém případě hru. Hra opět je buď hrou tvarů v pohybu a změně (mimika a tanec), nebo hrou pocitů v čase (hudba). Tvar je jednotný celek rozmanitých částí v prostoru, hra je jednotný celek pohybů, odehrávajících se v čase. Hra je jinými slovy časový útvar.

²¹ *Soud vkusu, kterým je předmět prohlášen za krásný pod podmínkou určitého pojmu... Názvy „pulchritudo vaga“ a „pulchritudo adhaerens“, kterých zde Kant užívá, ukazují, že toto rozlišení není Kantovo, nýbrž převzato ze školské tradice. Veškeré předcházející teze (krása je záliba neinteresaná, líbí se bez pojmu, je v účelnosti bez účelu) platí přesně vzato pouze pro krásu volnou. Kantova analytika vkusu se tak ukazuje vlastně nejvhodnější pro nefigurativní umění a pro přírodní tvary jako květiny atd. Pro krásu vázanou neplatí již např. zásada, že se líbí bez pojmu.*

Přesto Kant dává kráse vázané přednost před volnou. Volná krása sice ukazuje účelnost bez pojmu a tedy bez účelu jako vlastní doménu soudu vkusu nejryzeji. Ale zprostředkující funkci mezi rozvažováním a rozumem jakožto konstitutivními funkcemi ukazuje mnohem více krása vázaná. Ta totiž teprve je s to představovat ideál, který je vázán na lidskou podobu, a lidská podoba jako taková souvisí s podstatou lidskosti, která tkví v rozumu jakožto schopnosti kauzality ze svobody.

Rozum je schopnost porozumět a vztahovat se k celku, k nepodmíněnému, k samotnému bytí na rozdíl od vždy částečného a podmíněného zjevu. Člověk tento vztah může reali-

zovat toliko v praktické oblasti. Soudnost však ukazuje, že jedna z nejdůležitějších kategorií praktické oblasti, totiž účel, se uplatňuje všude, kde je hra našich poznávacích schopností, kde názor se stýká s rozvažovací schopností, kde zjevování se a ukazování se nám samo bez ohledu na prospěch a nepospěch ve své poslěze nevyčerpitelné a objektivně neproniknutelné povaze ukazuje — a to je podle Kantovy nauky právě estetická oblast. Kantův estetický formalismus má tak silně odlišný význam od formalismů pozdější doby, zejména též od formalismu moderních strukturalistů, poněvadž tento moderní formalismus se snaží ukázat co možná zřetelně objektivní zákonitosti, které spravují estetické fungování např. básnického díla, zatímco Kant má na zřeteli okolnost, že veškeré zákonitosti formálně konstatované jsou pouze jedním z momentů objektivně nevyčerpitelné a žádnou formou nepostižitelné, proto právě bezpojmové hry schopností v její účelnosti bez účelu objektivně definovatelného.

Z toho důvodu také Kant nepovažuje poslěze pravidelné útvary jako čtverec, kubus, geometricky konstruované mnohoúhelníky atd. za krásné ve vlastním smyslu slova, poněvadž všechny tyto útvary předpokládají pojem a zalíbení v nich není čisté, nýbrž souvisí s praktickým účelem, k němuž se jich třeba ve stavitelství, zahradnictví atd. používá. (Viz všeobecnou poznámku k prvnímu oddílu analytiky vkusu.)

Důležité je, že tam, kde něco posuzujeme jako krásné, při hře poznávacích schopností slouží rozvažovací schopnost obraznosti a nikoli naopak. Právě v tom tkví charakter svobody této hry. Následkem toho při všem zachování ryze kontemplativního a intelektuálního rázu celé oblasti vkusu není dotčeno ono „je ne sais quoi“, ono nevýslovné a nevyjádřitelné pojmovým způsobem, co bylo od počátku nové doby námětem meditací filosofů krásy a moralistů, uvažujících o mezích „geometrického rozumu“. Předmět soudu vkusu se tak hlásí mezi ona ineffabilia, jež jako individuum jsou objektivně nevyčerpitelná a jež v našem běžném životě hrají ustavičně důležitou, ne-li rozhodující roli. Právem proto A. Bäumler ve své knize o Kritice soudnosti zařadil toto dílo do tradice, která od B. Graciána přes Bouhourse a Pascala směřuje k Baumgartenovi a jiným pokusům o překonání leibnizovského intelektualismu a jeho estetiky dokonalosti, jako její vyvrcholení.

- ²² *Idea obecného smyslu.* Tento pojem dedukuje Kant z potřeby principu neinteresované záliby, který určuje nikoli pojmy, ale přece jen všeobecně, a to citem, co se líbí a co se nelíbí (přičemž má tento jedinečný soud charakter nutnosti). Tento princip není zvláštní duševní mohutnost, nýbrž „účinek z volné hry poznávacích schopností“ — právě proto se nazývá „všeobecným smyslem“. Čím se tento „mysl“ liší od citu, který je přece právě tak „účinkem z volné hry poznávacích schopností“? Cit jako takový není sdělitelný, kdežto „obecný smysl“ se týče právě toho, co je na estetickém dojmu sdělitelné, tedy oněch stránek účelnosti formy, které na nás působí s onou bezprostředností, která je vlastní smyslům, ačkoli zde neběží o smysl ve vlastním významu toho slova. Všeobecný smysl Kantův by se snad dal přirovnat k Pascalova esprit de finesse, který se rovněž nedá převést na určitý počet premis jasně nahlédnutelných a funguje jako bezprostřední intuice, názor, tedy jakýsi „mysl“. Kantův „obecný smysl“ zároveň vytváří shodu

mezi jednotlivými lidmi, která nemá nahodilý ráz, třebaže nespočívá, jako věda a morálka, na důkazech.

Analytika vznešena. Je-li krásné to, co je bezpojmově, intuitivně účelné pro oživenou hru poznávacích sil, pak to, co takto účelné v pouhém názoru bez zájmu není, mělo by být opakem krásy, tedy nepěkné, ošklivé. Existuje však v pouhém názoru neadekvátnost, kterou nicméně nutno kvalifikovat jako účelnou, ne sice pro hru našich poznávacích schopností, ale pro smyslové vyjádření nepřiměřenosti smyslového světa pro nadsmyslový, pro ideje, pro totalitu, pro duchovně mravní svět. Tato neadekvátnost je základem zkušenosti o vznešeném. Vznešené je tedy ještě ve vyšší míře poukazem k mravnímu světu ve sféře smyslové, je dalším stupněm ve škále zprostředkující mezi oběma póly Kantovy myšlenky, mezi přírodou a svobodou, mezi fenoménem a inteligibilní skutečností, mezi světem zákonitostí mechanických a světem cílů.

Analytika vznešeného ukazuje ve své „matematické“ části, že naše mysl má v pojmu nekonečna předmět radikálně nesouměřitelný se smyslovým světem, ve své „dynamické“, že příroda nemá převahu nad mocí naší svobody. Nekonečno, na které zde Kant myslí, je aktuální nekonečno, myšlené jako totalita, nikoli potenciální nekonečno, s nímž počítá matematika a ostatní vědy, pokud matematiku předpokládají.

Analytika krásna se týká formy předmětu, a kdo říká forma, říká mez a hranice, konečnost; analytika krásna se dotýká právě proto předmětu a jeho pozitivních kvalit. Naproti tomu se vznešeno týká toho, co přesahuje každou předmětnost, toto přesahování je u vznešena hlavní věcí, proto vznešeno je spojeno s kvantitou a záliba, kterou vzbuzuje, jde na kvantitu. Samo zalíbení ve vznešeném se bytostně liší od zalíbení v krásném, ač je tu ten společný rys, že obojí je neinteresovaná záliba. Záliba v kráse je primárně pozitivní, je to primární slast, kdežto záliba ve vznešenu je „nepřímou vznikající slast“, tj. slast vznikající tím, že něco negativního se odstraňuje, a jež je tím silnější, čím je negativní impuls mocnější. Zde je třeba připomenout, že v Kritice praktického rozumu se shledáváme s velkou analýzou takového nepřímou pozitivního citu, kterým je vlastní morální cit úcty. Uvedme zde některé pasáže této analýzy, pokud jsou pro analytiku vznešeného významné.

„...veškeré sklony a každá smyslová pohnutka je založena na citu a negativní zá-působení na cit (tlumením sklonů) je samo cit. Následkem toho můžeme nahlédnout a priori, že morální zákon jako pohnutka vůle musí tím, že tlumí veškeré naše sklony, vyvolávat cit, který lze nazvat bolestí... Všechny sklony dohromady... tvoří sobectví (solipsismus). Sobectví je buď sobectví sebelásky (philautia)... nebo zalíbení v sobě (arrogantia); první se vlastně jmenuje sebeláskou, druhé ješitností. Čistý praktický rozum sebelásku pouze tlumí... ale ješitnost poráží, ježto všechny nároky na sebehodnocení, předcházející shodu s mravním zákonem, jsou nicotné a neoprávněné... Co nyní naši ješitnost tlumí v našem vlastním soudu, to pokořuje. Tedy mravní zákon pokořuje nezbytně každého člověka, když srovnává smyslový sklon své povahy s tímto zákonem. To pak, čeho představa *jakožto motiv naší vůle* nás pokořuje v našem sebevědomí, vzbuzuje pro sebe úctu, pokud je pozitivní a pokud je motivem. Tedy je mravní zákon také sub-

jektivně důvodem úcty. ... Tak chápeme, jak je možno nahlédnout a priori, že mravní zákon tím, že vylučuje sebelásku, tj. sklony a tendenci učinit sklony nejvyšší praktickou podmínkou, od všeho přístupu k nejvyššímu zákonodárství, může vyvíjet vliv na cit, který je z jedné strany pouze *negativní*, na druhé straně a vzhledem k omezujícímu důvodu, tj. čistému praktickému rozumu, je však *pozitivní*, k čemu nelze předpokládat žádný zvláštní druh citů pod jménem citu praktického nebo morálního jako něco, co mravní zákon předchází a je jeho základem... Tento cit (pod jménem morálního citu) je tedy způsoben toliko rozumem... Úcta se týče toliko osob, nikdy věcí... Úcta je tak málo cit slasti, že vzhledem k člověku se jí jen neradi poddáváme... Přesto je v ní přece také tak málo nelibosti, že odložil-li kdo jednou ješitnost a dal-li oné úctě praktický vliv, není možno se vynadívát na nádhru tohoto zákona a že se duše domnívá být sama tou měrou vznášena, jakou spatřuje posvátný zákon povýšen nad sebe a svou křehkou povahu.“

Odtud je nyní patrnější, co vlastně znamená „negativní slast“: není zde ve vlastním smyslu libost, ale překonání nelibosti respektem. Respekt se nyní obrací jednak k mravnímu zákonu jakožto pravidlu duchovního světa, jednak k lidským osobám, které se vyznačují schopností učinit jej pohnutkou svého jednání.

Negativní libost v případě vznešena se zakládá na tom, že něco neúčelného pro naše představování se stává nicméně předmětem účelného využití našich představ (např. rozbourěného oceánu) naší obrazotvorností — k symbolizaci idejí, přesahujících veškerou představivost. Neadekvátnost smyslovosti k vyjádření nadsmyslna může být sama smyslově vyjádřena: předmětem citu vznešenosti pak ovšem nebude nic smyslového, tedy též nic přírodního, nýbrž to, co smyslovost překračuje, co je veliké v absolutním smyslu, ideje a rozumové, inteligibilní jsoucno.

24 ... *hnutí myslí* jakožto charakter vznešena, které je posuzováno (soudností) jako účelné jednou pro poznávací schopnost, podruhé pro schopnost žádací, takže odtud vyplývá rozdíl mezi matematickým a dynamickým vznešenem: viz k tomu zejména popis a rozbor této zkušenosti, tohoto hnutí myslí a na něm účastných schopností (obrazotvornosti a rozumu) v § 27 (O kvalitě zalíbení při posuzování vznešena), kde se poukazuje na ambivalenci této zkušenosti, při níž obraznost klesá závratí, ale rozum právě tato propast imaginace přitahuje. Zde jsou rovněž bližší podrobnosti pro vykázaní souvislosti vznešena s citem úcty, o němž bylo mluveno výše.

25 *Vznešeným nazýváme to, co je velké naprosto...*

Kantovy úvahy o pojmu velikosti v § 25 a 26 patří k těm filosofickým úvahám, které ukazují jasně rozdíl mezi ryze matematickým a nematematickým smyslem tohoto pojmu. S myšlenkou, že matematické, tj. ryze relativní pojetí veličiny si samo nepostačí, se setkáme již u Platóna, tvoří pozadí jeho nauky o atomických liniích (jak ukazuje např. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre* 158—163.). Kant chce nyní říci, že zkušenost vznešena jako vztaheného k velikosti vůbec je v podstatě estetickým způsobem uvědomění fenomenality naší předmětné sféry. Tato sféra, definovaná prostorem a časem jako rámci

všeho názoru, je sama darem tvůrčí obrazotvornosti a vyzývá obrazotvornost k postupu do nekonečna, který nikdy nedospěje k celku, nepronikne k jsoucnu o sobě; ale protože rozum udržuje tento požadavek nepodmíněnosti, vzniká v nás zkušenost transcendence, kterou živí zejména onen dvojí postup do nekonečna, v němž mizí pevná půda, kterou se domníváme v denní praxi mít pevně pod nohama.

Odtud potom též Kantův názor, že to nejsou věci přírody, kterým původně náleží atribut vznešena, nýbrž že tyto předměty jsou toliko záminkou pro jeho vystoupení a že se původně vztahuje k schopnosti nadmyslna v nás, které žádná smyslovost nedosahuje (tedy též obrazotvornost ne). Nadmyslno, rozum je tedy neuvědoměle tou půdou, po které člověk denně chodí, aniž si to uvědomuje, a zatímco krása je ve své poslední povaze svědectvím o tom, že a jak je člověk ve fenomenálním světě doma, je vznešeno naopak průkazem, že toto „doma“ stojí na půdě transcendence.

Málokdy si uvědomujeme to, co Kant jako jemný psycholog ukazuje v § 26, že matematický odhad veličin je nepůvodní a že svými kořeny tkví v „estetičnu“ ve smyslu aisthesis, smyslové bezprostřednosti. Jenže je otázka, zdali toto estetično postačí jako základ pro matematické hodnocení veličin (ryze relativní na základě konvence míry) a zda vůbec Kantovo pojetí smyslovosti jako nutného pendantu rozvažování s jeho pojmy není poplatné intelektualistické, kontemplativní tradici evropského racionalismu.

²⁶ *O umění vůbec* (§ 43—54). V tomto oddílu probírá Kant různé způsoby vytváření produktů vzhledem k jejich příčinám a způsobu jejich působení; rozlišuje se tu působení přírodní (zejména instinktivní) od umění v širokém smyslu čili dovednosti (k ní patří pouze to, co není pouhé vědění, tj. zvláště to, nač pouhé vědění nestačí), dále svobodné umění od námezdného čili řemesla, přičemž se svobodné umění od řemesla neodlišuje jako obvykle tím, že svobodné umění je zábava, kdežto námezdné pouhá práce (neboť i svobodné umění vyžaduje nepochybně momentu práce).

Ve všech těchto případech běží o různé způsoby příčinného působení: mechanismus, instinkt, inteligence, působící jako taková, a inteligence, působící jako instinkt (tedy jako příroda).

Zde se zdá na první pohled, jako by Kant ve výkladu umělecké tvorby hlásal naturalismus. Inteligence zdánlivě může působit jako příroda jen tenkrát, je-li podřazena přírodě, běží-li, mluveno s Hegelem, o zjev s „duchovní zvrženou“. Ve skutečnosti však neběží o působení, jež je pod úrovní inteligence, která je mocna všech svých procedur, která se tedy metodicky ovládá, nýbrž která je nad ní. Obdoba s přírodním působením spočívá tedy jen v negativním ohledu — vědění tu není příčinou výsledku.

Tuto vyšší úroveň než úroveň inteligence, působící vědění (i v řemeslném umění působí vědění, i když ne pouze vědění), označuje Kant, pokud běží nikoli o umění příjemna, nýbrž krásna, jako úroveň génia.

V této nauce o géniu leží základy nejen romantického pojetí umělce a umění, nýbrž také myšlenky později častěji obnovované, že spojení inteligence a instinktu může poskytnout vyšší druh pochopení skutečnosti, a to pochopení v její individuální konkrétnosti. Bylo právem zdůrazněno, že Kritika soudnosti pokračuje v linii, kterou zahájil

v 17. stol. Baltazar Gracián a Bouhours a v které pokračoval Pascal svým důrazem na esprit de finesse proti esprit de géométrie, který ulpívá v obecném.

Nauka o géniu převádí Kantovu estetickou doktrínu z oboru vkusu, tj. oboru vnímání krásy, do oboru umělecké tvorby. Tento nový obor vyžaduje ovšem též aspoň částečně nových základů.

Kantův rozdíl mezi „géníem“ a „velkou hlavou“ nebo „velkým duchem“ není psychologický, nýbrž metodologický. Kant nechce říci, že vědecký badatel jako Newton neužívá intuice, ani že umělec nerozvažuje. Ale myšlenkové pochody, jimiž se přesvědčujeme o pravdivosti vědeckého objevu, jsou opakovatelné a kontrolovatelné a to je podmínkou možnosti vědeckého růstu, rozmnožování společného patrimonium vědy, tedy vědeckého pokroku. V umění však něco podobného neexistuje. Nejen umělec sám neví, jakým způsobem dochází ke svým výtvorům, nýbrž také opakování jeho tvorby by nemělo smysl a nevede k ničemu obdobnému, jako je vědecký pokrok.

Přitom třeba ovšem přihlížet k tomu, že smyslem výzkumu je poznání, smyslem umění výtvor. Umělecký výtvor se však neřídí pravidlem, které ukládá vnější účel, nýbrž jeho pravidlo, jak správně formuluje Biemel (s. 72), je vytvářeno umělcem samotným jako část jeho tvorby. Z toho vyplývá, že génius musí být originální, ale originalita nestačí, musí to být originalita v produkci vzorného, toho, co dává též pravidlo pro posuzování toho, co je umělecky kladné a co ne. Rovněž lze odtud vyvodit, že génius je příčinou toho, že zatímco ve vědě je možný a nutný pokrok do nekonečna, umění má svou mez dokonalosti, stanovenou přirozenou povahou génia, které bylo ve značném počtu případů již odedávna dosaženo. Zde Kant podává svůj příspěvek ke „sporu starých s moderními“. Ve všech těchto případech se K. vyjadřuje tak, že máme dojem přírodní určenosti génia a tím umělecké tvorby.

Naproti tomu v § 49, kde je analyzována vlastní obsahová stránka geniální mysli, užívá pojednou nejvyšších atributů, které zná Kantova filosofie: duch, idea. Nauka o duchu jako vlastnosti génia, o „oživujícím principu“ a „schopnosti estetických idejí“, nevyčerpateelných žádným jednotlivým názorem, poukazuje k něčemu docela jinému než k přírodě přírodovědy.

Pojem „estetické ideje“ má analogie u Gerarda (něm. překl. Essay on Genius s. 41), Baumgartena („trächtige Begriffe“, pojmy „těhotné“ dalšími významy), Eberharda (Theorie der schönen Künste § 46, zvl. pak pojem „Mittelidee“). Ovšem transcendentální význam ideje, že se totiž estetická idea tím, že sice navozuje myšlení rozvažovací, ale zároveň ukazuje jeho neschopnost zachytit to, co vlastně má být myšleno, poukazuje na ono nepodmíněno, jež je půdou rozumu, je úplně originální. Biemel první upozornil na to, že Kant zde postihl již takřka před 200 lety onu funkci estetické obrazotvornosti, kterou pregnantně v podobě očištěné od vlivu rozvažování uplatnilo umění 20. stol. Že se zde otvírají možnosti získat pro umění mezi duchovními činnostmi přední místo, zpozorovali již němečtí estetikové doby bezprostředně po Kantovi, ale není důsledně vytěženo dodnes. Protože umění jako projev génia je nerozlučně spjata s oblastí nepodmíněna, je nutno zdůraznit, že příroda, jejímž výsledkem je génius a jeho oživující činnost, není objektivní

příroda přírodovědy, nýbrž „příroda o sobě“, její nadmyslový substrát. Tím se rozptyluje též zdání naturalismu, které mohly sugerovat výrazy § 46.

²⁷ *Kritika teleologie* navazuje na kritiku estetickou (krásy a vznešena); estetická soudnost ukázala, že schopnost apriorního pochopení se neomezuje na principy objektivního poznání fenomenální přírody a na zásadu praktického rozumu, která nás činí účastnými svobody. Na to nyní může navázat nový způsob traktování teleologie na podkladě reflektující soudnosti a jejího subjektivního a priori.

Zatímco metafyzická tradice počínajíc Platónem a Aristotelem v teleologii spatřuje princip, kterým se spravuje objektivní příroda našich smyslů (FYSIS), a zatímco druhá metafyzická tradice, vycházející z moderního mechanismu, ji buď vůbec odkazuje do subjektivní sféry konfúzních představ (Descartes), nebo jí vyhrazuje oblast metafyzickou od fyziky bytostně odlišnou, Kant se domnívá, že má možnost svým odlišením světa fenomenálního a věci o sobě na jedné, principem reflektující soudnosti na druhé straně podat řešení, schopné uvést ve shodu mechanickou matematickou přírodovědu jeho doby a zkušenost účelnosti, jak s ním pracuje popisná i vykládající biologie novější doby.

Aristoteles ukázal ve Fys. B 8, 199a sl., že účelnost je založena na fenoménech, které jsou specifické a jež nelze dát na jednu stránku s ryze nahodilým jsoucnem a děním. Z toho vyplývá, že Aristotelova účelnost nepředpokládá úmysl, nýbrž neúmyslný princip působení, který není nevědomý úmysl, nýbrž pouze analogie k němu. Aristotelova Fysis není nic duchovního. Jako fenomény přírodní účelnosti uvádí Aristoteles výkony zvířat, jež nejsou založeny ani na naučené dovednosti, ani na tom, co sama vyzkoušela, ani na rozvaze, tedy instinkty zvířat, ale též u rostlin lze sledovat účelné výkony. Další základní fenomén je pravidelný růst ze specifického vaječného zárodku.

Pozoruhodné je, že Aristoteles neuvádí mezi svými fenomény organické účelnosti právě ty, s nimiž pracuje Kant: Věc existuje jako přírodní účel, když je zároveň příčinou a účinkem sebe samé. Je vlastním účinkem specificky (pod to náleží Aristotelův růst z vajíčka), ale rovněž individuálně a tak, že každá část je zároveň příčinou a následkem působení druhých. Kant tedy definuje životní účelnost zvláštní podobou kauzality, která vede zároveň k dodržování formy v genericky souvislých jedincích i v téměř individu. Organická účelnost je u Kanta vázána k této cirkulární podobě kauzality. Cirkulární kauzalitu známe jinak jen ze svého (slaběji ze zvířecího) jednání, neboť naše představy zde jsou příčinou toho, čím a jak jejich následkem později jsme. V tomto případě cirkulární kauzalitu nejen zakoušíme, ale i chápeme. Cirkulární kauzalita nyní, tvrdí Kant (§ 64), může být myšlena i bez účelu (to proti Aristotelovi), ale nemůže být bez něho pochopena.

Aristoteles nyní znal sice přírodu našich smyslů, ale nikoli objektivní přírodu matematických zákonů. Tu zná moderní doba Newtonem počínaje v celkové, všeobjímající podobě. V této přírodě nemá účelnost v pravém slova smyslu místa. Proto ji Leibniz umístil do metafyzické roviny, roviny věcí o sobě, jednoduchých substancí. O této rovině však právě ukázala Kritika čistého rozumu, že nemůže být předmětem poznání, aspoň

ne poznání v plném smyslu slova, určujícího předmět v prostoru a čase pomocí kauzálních zákonů.

Princip reflektující soudnosti umožňuje nyní Kantovi, aby účelnosti udělil v poznání živé přírody funkci nezbytnou, ale nikoli konstitutivní, nýbrž pouze regulativní. Běží o nezbytný princip heuristický, ale nikoli o výkladovou zásadu založenou v podmínkách možnosti zkušenosti o předmětné přírodě.

Právě proto však, že princip organické účelnosti není konstitutivní zásadou fenomenálního světa, poukazuje bez dokazování k věcem o sobě. Kant se tedy nevzdává úplně Leibnizova způsobu řešení problému, účelnost mu však není principem metafyziky jako vědy, nýbrž pouze principem subjektivní povahy, který udává pravidlo, jak uvažovat rozumně o předmětech, které se poznání ve vlastním smyslu vymykají a které, jak mravní zkušenost nepochybně ukazuje, nicméně jsou a tvoří dokonce vlastní jádro skutečnosti. Jakmile začneme uvažovat o živých bytostech z hlediska účelu, stane se potom nezbytným uvažovat z tohoto hlediska o světě v celku, o živých bytostech jako účelech přírody a o celkovém významu účelnosti vzhledem k poslednímu základu skutečnosti.

Nyní se nám rovněž ukazuje, v jakém vzájemném poměru je vědění matematické přírodovědy, „vědění“ biologie a teleologického uvažování o přírodě. V Kritice soudnosti jsou právě obsaženy výroky, které ukazují, že matematická přírodověda, založená na tom, co je podmínkou možnosti předmětů fenomenálních, je „vědění, které je moc“; právě § 68 nám říká, že plně teoreticky pochopitelné je pouze to, co na pojmovém základě můžeme sami udělat a vyrobit. Udělat a vyrobit však můžeme toliko to, co na základě zákonů přírody lze předvídat; o předvídání jako smyslu přírodovědeckého poznání sice Kant nikde nemluví, ale jak jeho výměr teoretické pochopitelnosti, tak pozitivistický cíl přírodovědy jako předvídání mají též původ — Baconovu myšlenku, že vědění je moc. Naproti tomu teleologie v biologii, v principu indukce i v uvažování o smyslu světa v celku se vymyká mocenskému vědění a patří do oboru „vědění“, které je *hra*, tj. podle Kantova výroku (Ref. 807) činnost, která má smysl v sobě samé, ovšem hra vážná, která je pro nás všechny z mravních důvodů závazná.

Kritika soudnosti počíná tedy právě odhalením subjektivního a priori s významem platnosti pro všechny, které nicméně není konstitutivní pro předměty, není podmínkou jejich možnosti, aby tuto všeobecnou platnost pak uplatnila v úvaze o živých bytostech a o smyslu reality v jejím celku.

Omezujeme aparát ke kritice teleologické soudnosti na tuto základní obecnou poznámku, poněvadž základní pojmy, kterých čtenář má zapotřebí, byly již předem vysvětleny v úvodu.

JMENNÝ REJSTŘÍK

- ANAXAGORÁS, řec. filosof (500 — 428 př. n. l.) — 166
- BATTEUX, Charles, franc. architekt (1713 až 1780) — 109
- BLUMENBACH, Johann Friedrich, anatom a fyziolog v Královci (1752—1840) — 208
- BURKE, Edmund, angl. polit. spisovatel (1729—1797) — 104
- CAMPER, Petrus, holand. anatom (1722 až 1789) — 123, 211
- CICERO, Marcus Tullius, řím. politik a řečník (106—43 př. n. l.) — 139
- DEMOKRITOS, řec. filosof (460—370 př. n. l.) — 185
- DESCARTES, René, franc. filosof (1596 až 1650) — 237
- EPIKURÓS, řec. filosof (341—270 př. n. l.) — 104, 141, 144, 185, 186
- EULER, Leonhard, něm. matematik (1707 až 1783) — 66
- HOMÉR, řec. básník — 126
- HUME, David, angl. filosof (1711—1796) — 110, 134, 206
- KOLUMBUS, Kryštof, it. mořeplavec (1451 až 1506) — 123
- LESSING, Gotthold Ephraim, něm. básník a kritik (1729—1781) — 109
- LINNÉ, Carl, švéd. přírodovědec (1707 až 1778) — 210
- LOCKE, John, angl. filosof (1632—1704) — 158
- MARSDEN, William, angl. lingvista a etnolog (1754—1836) — 79
- MYRON, řec. sochař — 73
- NEWTON, Isaac, angl. fyzik (1643—1727) — 126, 191
- PLATÓN, řec. filosof (427—347 př. n. l.) — 166
- POLYKLEITOS, řec. sochař — 73
- REIMARUS, Hermann Samuel, něm. učenec, stoupenec Wolffův (1694—1768) — 245
- SAUSSURE, Horace-Benedict de, švýc. přírodovědec (1709—1790) — 95, 103
- SAVARY, Anne Jean Marie René, ministr vnitra za Napoleona I. (1774—1833) — 86
- SEGNER, Johann, něm. matematik (1704 až 1777) — 131
- SPINOZA, Benedictus de, hol. filosof (1632 až 1677) — 186, 187, 228
- VOLTAIRE, François-Marie Arouet, franc. spisovatel a filosof (1694—1778) — 144
- WIELAND, Christoph Martin, něm. básník a spisovatel (1733—1813) — 126

ÚVODEM KE KRITICE SOUDNOSTI	7
PŘEDMLUVA	23
ÚVOD	27
I. O rozdělení filosofie	27
II. O oblasti filosofie vůbec	29
III. O kritice soudnosti jako prostředku spojujícím obě části filosofie v jeden celek	31
IV. O soudnosti jakožto a priori zákonodárné schopnosti	33
V. Princip formální účelnosti přírody je transcendentální princip soudnosti	34
VI. O spojení pocitu libosti s pojmem účelnosti přírody	38
VII. O estetické představě účelnosti přírody	39
VIII. O logické představě účelnosti přírody	42
IX. O spojení zákonodárství rozvažování a rozumu prostřednictvím soudnosti	43
- Rozdělení celého díla	47

PRVNÍ DÍL KRITIKY SOUDNOSTI

KRITIKA ESTETICKÉ SOUDNOSTI	49
PRVNÍ ČÁST. ANALYTIKA ESTETICKÉ SOUDNOSTI	51
PRVNÍ KNIHA. ANALYTIKA KRÁSNA	51
První moment soudu vkusu co do jeho kvality	51
§ 1. Soud vkusu je estetický	52
§ 2. Zalíbení, které určuje soud vkusu, je zcela bez zájmu	53
§ 3. Zalíbení <i>v příjemném</i> je spojeno se zájmem	54
§ 4. Zalíbení <i>v dobrém</i> je spojeno se zájmem	54
§ 5. Srovnání tří specificky odlišných druhů zalíbení	55

Druhý moment soudu vkusu, totiž co do jeho kvantity	57
§ 6. Krásné je to, co je představováno bez pojmů jako objekt <i>všeobecného</i> zalíbení.	
§ 7. Srovnání krásna s tím, co je příjemné, a s tím, co je dobré, z hlediska předchozího soudu	
§ 8. Všeobecnost zalíbení je v soudu vkusu představována jen jako subjektivní	59
§ 9. Zkoumání otázky, zda v soudu vkusu předchází pocit libosti posouzení předmětu, nebo obráceně	61
Třetí moment soudů vkusu podle <i>relace</i> účelů, která je v nich vzata v úvahu	63
§ 10. O účelnosti vůbec	
§ 11. Základem soudu vkusu není nic jiného než <i>forma účelnosti</i> předmětu (nebo způsobu jeho představy)	64
§ 12. Soud vkusu spočívá v důvodech a priori	65
§ 13. Čistý soud vkusu je nezávislý na půvabu a dojetí	
§ 14. Objasnění pomocí příkladů	66
§ 15. Soud vkusu je zcela nezávislý na pojmu dokonalosti.	68
§ 16. Soud vkusu, kterým je předmět prohlášen za krásný pod podmínkou určitého pojmu, není čistý	69
§ 17. O ideálu krásy	71
Čtvrtý moment soudu vkusu podle modality zalíbení v předmětu	74
§ 18. Co je to modalita soudu vkusu	
§ 19. Subjektivní nutnost, kterou připisujeme soudu vkusu, je podmíněná	75
§ 20. Podmínka nutnosti, kterou soud vkusu předpokládá, je idea obecného smyslu	
§ 21. Zda je odůvodněné předpokládat obecný smysl	76
§ 22. Nutnost všeobecného souhlasu, která je myšlena v soudu vkusu, je subjektivní nutnost, jež je za předpokladu obecného smyslu předpokládána jako objektivní	77
OBEČNÁ POZNÁMKA K PRVNÍ ČÁSTI ANALYTIKY	78
DRUHÁ KNIHA. ANALYTIKA VZNEŠENÁ	81
§ 23. Přejít od schopnosti posuzovat krásno k schopnosti posuzovat vznešenost	81
§ 24. O rozdělení zkoumání pocitu vznešenosti.	83
A. O matematické vznešenosti	
§ 25. Objasnění názvu vznešenost	
§ 26. O odhadování velikosti věcí přírody, které je potřebné pro ideu vznešenosti	85
§ 27. O kvalitě zalíbení při posuzování vznešenosti	90

B. O dynamické vznešenosti přírody	92
§ 28. O přírodě jako moci	95
§ 29. O modalitě soudu o vznešenosti přírody	95
OBECNÁ POZNÁMKA k expozici estetických reflektujících soudů	96
DEDUKCE ČISTÝCH ESTETICKÝCH SOUDŮ	105
§ 30. Dedukce estetických soudů v předmětech přírody nesmí být zamě- řena na to, co v přírodě nazýváme vznešeným, nýbrž jen na krásno	105
§ 31. O metodě dedukce soudů vkusu	106
§ 32. První zvláštnost soudu vkusu	107
§ 33. Druhá zvláštnost soudu vkusu	108
§ 34. Objektivní princip vkusu není možný	110
§ 35. Princip vkusu je subjektivní princip soudnosti vůbec	111
§ 36. O úloze dedukce soudů vkusu	112
§ 37. Co se vlastně v soudu vkusu o předmětu a priori tvrdí?	113
§ 38. Dedukce soudů vkusu	114
§ 39. O sdělitelnosti počítku	115
§ 40. O vkusu jako jistém druhu sensus communis	117
§ 41. O empirickém zájmu o krásno	119
§ 42. O intelektuálním zájmu o krásno	122
§ 43. O umění vůbec	123
§ 44. O krásném umění	124
§ 45. Krásné umění je umění, pokud se zároveň zdá být přírodou	125
§ 46. Krásné umění je umění génia	126
§ 47. Objasnění a potvrzení výše uvedeného vysvětlení génia	128
§ 48. O poměru génia ke vkusu	129
§ 49. O schopnostech mysli, které tvoří génia	133
§ 50. O spojení vkusu s géniem v produktech krásného umění	134
§ 51. O rozdělení krásných umění	138
§ 52. O spojení krásných umění v jednom a témže produktu	138
§ 53. Vzájemné srovnání estetické hodnoty krásných umění	141
§ 54. Poznámka	141
DRUHÁ ČÁST. DIALEKTIKA ESTETICKÉ SOUDNOSTI	147
§ 55.	147
§ 56. Představa antinomie vkusu	148
§ 57. Rozřešení antinomie vkusu	148
§ 58. O idealismu účelnosti přírody a umění jakožto jediném principu estetické soudnosti	153

§ 59. O kráse jakožto symbolu mravnosti	157
§ 60. Dodatek. O metodologii vkusu	159

DRUHÝ DÍL KRITIKY SOUDNOSTI

KRITIKA TELEOLOGICKÉ SOUDNOSTI	161
§ 61. O objektivní účelnosti přírody	163

PRVNÍ ODDÍL. ANALYTIKA TELEOLOGICKÉ SOUDNOSTI . . . 165

§ 62. O objektivní účelnosti, která je pouze formální, na rozdíl od materiální	165
§ 63. O relativní účelnosti přírody na rozdíl od vnitřní	168
§ 64. O zvláštním charakteru věcí jako přírodních účelů	170
§ 65. Věci jako přírodní účely jsou organické bytosti	172
§ 66. O principu posuzování vnitřní účelnosti v organických bytostech	175
§ 67. O principu teleologického posuzování přírody vůbec jakožto systému účelů	176
§ 68. O principu teleologie jako vnitřním principu přírodovědy	178

DRUHÝ ODDÍL. DIALEKTIKA TELEOLOGICKÉ SOUDNOSTI . 181

§ 69. Co je to antinomie soudnosti?	181
§ 70. Představa této antinomie	182
§ 71. Příprava k řešení výše uvedené antinomie	183
§ 72. O různých systémech účelnosti přírody	184
§ 73. Žádný z uvedených systémů nesplňuje to, co slibuje	186
§ 74. Příčinou nemožnosti vykládat pojem techniky přírody dogmaticky je nevysvětlitelnost účelu přírody	188
§ 75. Pojem objektivní účelnosti přírody je kritický princip rozumu pro reflektující soudnost.	190
§ 76. Poznámka	192
§ 77. O zvláštnosti lidského rozvažování, díky které se pro nás stává možným pojem přírodního účelu	195
§ 78. O spojení principu obecného mechanismu matérie s teleologickým principem v technice přírody	199

DODATEK. METODOLOGIE TELEOLOGICKÉ SOUDNOSTI . . 203

§ 79. Zda musí být teleologie pojednávána jako náležející k nauce o přírodě	203
---	-----

OBSAH

§ 80. Nutnost podřazení principu mechanismu pod teleologický princip při výkladu věci jakožto přírodního účelu	204
§ 81. O přidružení mechanismu k teleologickému principu ve vysvětlení přírodního účelu jakožto přírodního produktu	207
§ 82. O teleologickém systému ve vnějších vztazích organických bytostí	209
§ 83. O konečném účelu přírody jako teleologického systému	212
§ 84. O konečném účelu existence světa, tj. stvoření samého	215
§ 85. O fyzikoteologii	217
§ 86. O etikoteologii	221
§ 87. O morálním důkazu boží existence	225
§ 88. Omezení platnosti morálního důkazu	229
§ 89. O užitku morálního argumentu	233
§ 90. O charakteru přesvědčení o teleologickém důkazu existence boha	235
§ 91. O charakteru přesvědčení skrze praktickou víru	239
OBEČNÁ POZNÁMKA K TELEOLOGII	244
POZNÁMKY	253
JMENNÝ REJSTRÍK	273



ESTETICKÁ KNIHOVNA

SVAZEK 5

IMMANUEL KANT

KRITIKA SOUDNOSTI

Z německého originálu Immanuel Kant, Kritik der Urtheilskraft, Berlin 1913 (Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band V, Erste Abtheilung: Werke), přeložili Vladimír Špalek a Walter Hansel. Úvodní studii napsal Milan Sobotka. Poznámky napsal a rejstřík sestavil Vladimír Špalek. Obálku, vazbu a grafickou úpravu navrhl Vladimír Šmerda. Vydal Odeon, nakladatelství krásné literatury a umění, n. p., jako svou 3282. publikaci v redakci krásné literatury. Praha 1975. Odpovědná redaktorka Božena Koseková. Technická redaktorka Hana Blažejová. Vytiskl Tisk, knižní výroba, n. p., Brno, závod 3, Český Těšín. 21,01 autorských archů, 21,69 vydavatelských archů. 509 22 857. Vydání první. Náklad 4500 výtisků. 01—015—75. Váz. 41 Kčs. 09/1