

tálním rozumu), v nichž není nic, co náleží do pocitu. Proto bude se čistá forma smyslových předmětů vůbec nacházeti v myslí a priori, kde je všechna rozmanitost pocitová nazírána, v určitém uspořádání. Tato čistá forma smyslovosti bude také slouti *čistým názorem*. Tak, když odejmu od představy nějakého tělesa vše, co si o něm rozum myslí: substanci, sílu, dělitelnost atd., rovněž, co z toho náleží pocitu, jako neprostopnost, tvrdost, barva atd., zbude mi z tohoto empirického názoru něco ještě, totiž rozprostraněnost a tvar. Ty náležejí čistému názoru, který se a priori bez jakéhokoli skutečného předmětu smyslů nebo pocitu uskutečňuje v myslí jako pouhá forma smyslovosti.

Vědu o všech principiích smyslovosti a priori nazývám *transcendentální estetikou*.\*) Musí tudíž býti taková věda, která jest první částí transcendentální nauky elementární, v protívě k oné, která obsahuje principie čistého myšlení a nazývá se transcendentální logikou.

V transcendentální estetice tedy nejprve osamotníme smyslovost tím, že odloučíme vše, co rozum svými pojmy přimyslí, aby nezbylo nic, leč empirický názor. Po druhé od něho odloučíme vše, co patří do počítku, aby zůstala jenom čistá forma jevu, což je to jediné, co může smyslovost a priori podati. Při tomto zkoumání shledáme, že jsou dvě čisté formy smyslového názoru, jakožto principie apriorního poznání, totiž čas a prostor, o nichž teď budeme jednati.

\*) Němci jsou jediní, kteří nyní užívají slova *estetika* na označení toho, co jiní nazývají kritikou vkusu. Příčinou je klamná naděje výtečného analytika Baumgartena, dostati kritické posouzení krásy pod principie rozumové a pravidla toho vyzvednouti na úroveň vědy. Ale to je marné úsilí, neboť vymyšlená pravidla neb kriteria jsou dle svých nejpřednějších pramenů pouze empirická a nemohou sloužiti nikdy za zákony apriorní, podle nichž by se soud našeho vkusu musel řídit, spíše jest tento posledním vlastním zkumadlem správnosti jejich. Proto je nutno toto pojmenování buď opět nechat zapadnouti a podržeti pro ono učení, které je pravou vědou (čímž bychom se také přiblížili řeči a smyslu starých, u nichž rozdělení poznatku na *αισθητικά και νοητικά* bylo velmi proslulé) anebo se o pojmenování rozdělit s filosofií spekulativní a vzítí estetikou jednak ve smyslu transcendentálním, jednak psychologickým.

## Transcendentální estetiky oddíl prvý.

### O prostoru.

#### § 2.

#### Metafysický výklad tohoto pojmu.

Prostřednictvím vnějšího smyslu, což jest vlastnost naší myslí, představujeme si předměty jako mimo nás jsoucí a vesměs v prostoru. V něm jest určen tvar, velikost a vzájemný jejich poměr anebo dá se určit. Vnitřní smysl, jímž mysl sebe samu a vnitřní svůj stav nazírá, nepodává sice žádného názoru o duši samé jako o nějakém předmětu; ale jest přece určitou formou, pod kterou názor jejího vnitřního stavu jediné jest možný, takže všechno, co náleží k vnitřním určením, představuje se v časových vztazích. Zevnitřně nemůže čas býti nazírán, zrovna jako ne prostor, jako něco uvnitř nás. Co jsou tedy čas a prostor? Jsou to skutečné bytosti? Či jsou to sice určeny anebo též poměry věcí, ale takové, které by jim přináležely také o sobě, i když by nebyly nazírány, anebo jsou takové, které tkví jen na formě názoru a následkem toho na subjektivní podstatě myslí naší, bez níž by tyto predikáty nemohly býti žádné věci přičteny? Abychom se o tom poučili, vyložíme nejprv prostor. Rozumím však pod výkladem (expositio) zřetelnou (třeba ne podrobnou) představu toho, co k nějakému předmětu náleží; metafysický jest však výklad, jestliže obsah pojmu, jakožto a priori daný doličuje.

1. Prostor není empirický pojem, který by byl odvozen z vnějších zkušeností. Neboť abych některé pocity vztahoval na něco mimo sebe (t. j. na něco na jiném místě prostoru, než se nalézám já), rovněž abych je také mimo a vedle sebe, tedy ne pouze jako různé, nýbrž jako na jiných místech jsoucí, mohl si představiti, tomu musí představa prostoru tvořit podklad. Tudíž představa prostoru nemůže vypůjčena býti od zkušenosti ze vztahů vnějšího zjevu, nýbrž tato vnější zkušenost jest sama možná jen na základě myšlené představy.

2. Prostor jest nutná představa a priori, která je podkladem všech vnějších názorů. Nemůžeme si nikdy představit, že není prostoru, ačkoli je docela dobře možno mysliti, že v něm není žádných předmětů. Jest naň tedy pohlížeti jako na podmínku možnosti zjevů a ne jako na určení na nich závislé, a jest představou apriorní, která nutně je podkladem vnějších zjevů.

3. Prostor není diskursivní či, jak říkáme, obecný pojem o vztazích věcí vůbec, nýbrž čistý názor. Neboť za prvé můžeme si představit jen jeden prostor, a když se mluví o mnohých prostorech, rozumí se tím jen části jednoho a téhož jediného prostoru. Tyto části také nemohou býti jednotným všeob-  
jímajícím prostorem jako jeho složky (z nichž je možno jej složit), nýbrž jenom v něm býti myšleny. Jest podstatou jednotný, rozmanitý jest v něm, jakož i obecný pojem o prostorech vůbec záleží pouze v ohraničení. Z toho plyne, že vzhledem k tomu všem pojmům o něm jest základem názor apriorní (neempirický). Tak se neodvozují všechny geometrické věty, na př., že v trojúhelníku je součet dvou stran větší než třetí, nikdy z obecných pojmů přímky a trojúhelníka, nýbrž z názoru, a to a priori s apodiktickou jistotou.

4. Prostor představujeme si jako danou nekonečnou veličinu. Musíme pak sice každý pojem mysliti jako představu obsaženou v nekonečném množství různých možných představ jako jich společný znak, takže je má ve svém rozsahu: ale žádný pojem jakožto pojem nemůže se představit, jako by obsahoval v sobě nekonečné množství představ. Přece však myslíme tím způsobem prostor (neboť všechny části prostoru až do nekonečna jsou najednou). Původní tedy představa o prostoru jest apriorní názor a nikoli pojem.

### § 3.

#### Transcendentální výklad pojmu prostoru.

Míním tím vysvětlení pojmu jakožto principu odůvodňujícího možnost jiných syntetických poznatků a priori. Za tím účelem je třeba: 1. aby toho druhu poznatky z pojmu

skutečně plynuly, 2. aby tyto poznatky byly možny jen za předpokladu nějakého daného způsobu vysvětlení tohoto pojmu.

Geometrie jest věda určující vlastnosti prostoru synteticky, ale při tom též apriorně. Co musí být představa o prostoru, aby takovéto poznatky o něm byly možny? Musí býti původně názorem; neboť z pouhého pojmu nelze vyvoditi žádných vět jdoucích za pojem, jakož se v geometrii přece skutečně děje (viz Úvod V.) Ale názor ten musí býti a priori, t. j. býti před veškerým vnímáním předmětů v nás, tudíž musí to býti názor čistý a nikoli empirický. Neboť geometrické věty jsou vesměs apodiktické, tož spojeny s vědomím své nutnosti, na př. prostor má jen tři rozměry. Takové věty nemohou býti empirickými nebo zkušenostními soudy, aniž z nich býti vyvozeny. (Úvod II.)

Jak může nyní vnější názor dlíti v mysli předcházeje před předměty samými a jak podle něho může pojem jejich býti určen a priori? Patrně jen tak, pokud existuje v subjektu jako jeho formální schopnost býti od předmětu dotčen a tím o nich *bezprostřední představu*, t. j. *názor* dodat, tedy jako forma vnějšího smyslu vůbec.

Takto činí jediné naše vysvětlení možnost geometrie jako syntetického poznání a priori pochopitelnou. Každý jiný způsob vysvětlování nemohoucí to podati, třeba by zdánlivě měl s ním nějakou podobnost, dá se od něho rozeznati nejbezpečněji podle tohoto znaku.

#### Závěry z hořejších pojmů.

a) Prostor nerepresentuje žádnou vlastnost nějakých věcí o sobě anebo jejich vzájemný poměr, t. j. není jejich přívlastkem, který by tkvěl na předmětech samých a který by zůstal, i když bychom od všech subjektivních podmínek názoru abstrahovali. Neboť ani absolutní ani relativní určení

nemohou býti nazírány před existencí příslušných věcí, tudíž nikoli a priori.

b) Prostor není nic jiného než forma všech jevů vnějších smyslů, t. j. subjektivní podmínka smyslovosti, za níž jediné nám jest vnější názor možný. Poněvadž pak receptivita subjektu, býti od předmětů podrážděn, nutně jde před veškerým nazíráním jejich, lze vyrozuměti, jakým způsobem může forma všech jevů býti dána v mysli přede všemi skutečnými vjemy, tudíž a priori, a jak může jakožto čistý názor, v němž všechny předměty musí býti určovány, obsahovati jejich principie přede vší zkušeností.

Můžeme tedy mluvit o prostoro, o rozprostraněných bytostech atd. jenom se stanoviska člověckého. Vzdálíme-li se od subjektivní podmínky, za níž jediné může se nám dostati vnějšího názoru, jakož je nezbytno, abychom z předmětu přijímali dojmy, tož neznamená představa prostoru pranic. Tento predikát příkládá se věcem jenom, pokud se nám zjevují, t. j. pokud jsou předměty smyslovosti. Trvalá forma této receptivity, kterou nazýváme smyslovostí, je nutnou podmínkou všech poměrů, v nichž věci jakožto vnější jsou nazírány, a abstrahujeme-li od těchto předmětů, čistým názorem, nazývaným prostor. Poněvadž zvláštní podmínky smyslovosti nemůžeme učiniti podmínkami možnosti věcí, nýbrž pouze jejich jevů, můžeme dobře říci, že prostor zaujímá všechny věci, které se nám mohou jeviti, ale nikoli všechny věci o sobě, ať jsou nazírány nebo nejsou a od jakéhokoli subjektu. Neboť o názorech jiných myslících bytostí nemůžeme pranic usuzovati, třebaže byly vázány na tytéž podmínky, které naše nazírání omezují a pro nás obecně platí. Připojíme-li k pojmu subjektu obmezení nějakého soudu, pak platí ten soud nepodmínečně. Věta: všechny věci jsou vedle sebe v prostoro, platí toliko s obmezením, když tyto věci se berou jako předměty smyslového názoru. Připojím-li podmínku k pojmu a řeknu-li: všechny věci jako vnější jevy jsou v prostoro vedle sebe, platí toto pravidlo obecně a bez obmezení. Náš výklad tedy učí *reálnost* (t. j. objektivní platnost) prostoru vzhledem ke všemu, co se naskytne jako vnější předmět, ale zároveň

*ideálnost* prostoru vzhledem k věcem, uvažuje-li o nich rozmysl jako věcech o sobě, t. j. bez ohledu na povahu naší smyslovosti. Tvrdíme tedy *empirickou realitu* prostoru (vzhledem ke vší možné vnější zkušenosti) přijímající při tom jeho *transcendentální idealitu*, t. j. že není ničím, jestliže odložíme podmínku možnosti vší zkušenosti, pokládající jej za něco, co je podkladem všech věcí o sobě.

Není tedy mimo prostor žádné jiné subjektivní, na něco vnějšího se vztahující představy, která by mohla slouiti a priori objektivní. Neboť nelze z žádné z nich odvoditi syntetické soudy a priori jako z názoru prostorového (§ 3), takže jim (mluveno přesně) idealita nijak nepřísluší, ačkoli se v té věci shodují s představou prostoru, že patří pouze k subjektivní úpravě některé stránky smyslovosti, na př. zraku, sluchu, hmatu skrze pocity barev, tónu, tepla, kteréžto však, jsouce pouze pocity a nikoli názory, neposkytují samy sebou poznání žádného předmětu, natož apriorního.

Tato poznámka směřuje pouze k tomu, zabrániti, aby někomu nenapadlo tvrzenou idealitu prostoru objasňovati daleko nepostačitelnými příklady, poněvadž barvy, chuť atd. právem se nepovažují za vlastnosti věcí, nýbrž pouze za změny našeho subjektu, které docela u různých lidí mohou býti různé. Neboť v tomto případě platí, co je původně samo jevem, na př. růže, v empirickém rozumu jako věc o sobě, která však pro každé oko může se jeviti jinak zbarvenou. Naproti tomu jest transcendentální pojem prostorových jevů kritická připomínka, že vůbec nic, co je nazíráno v prostoro, není věcí o sobě, ani že prostor není formou věcí náležející jim samým o sobě, nýbrž že nám věci o sobě úplně jsou neznámé a že to, co nazýváme vnějšími předměty, není nic jiného než představy pouhé naší smyslovosti, jichž formou jest prostor, jehož pravý korelát však, t. j. příslušná věc o sobě, se tím nepoznává, aniž může býti poznána, ale po níž se ani ve zkušenosti nikdo neptá.

## Transcendentální estetiky oddíl druhý.

### O čase.

#### § 4.

#### Metafysický výklad pojmu času.

Čas jest 1. nikoli empirický pojem, od nějaké zkušenosti vyabstrahovaný, neboť současnost a posobnost nedostaly by se do vnímání, kdyby představa času nebyla podkladem toho a priori. Jen předpokládáme-li ji, jest možno si představit, že něco jest (najednou) v jedné a téže době anebo (po sobě) v různých dobách.

2. Čas jest představa nutná, jsouc základem všech názorů. Z ohledu na jevy vůbec nelze čas sám odstraniti, ačkoli je možno jevy vyjmouti z času. Čas jest tedy dán a priori. V něm pouze jest skutečnost jevů možná. Ty mohou vůbec odpadnouti, ale čas sám jako obecná podmínka jejich možnosti nemůže býti odstraněn.

3. Na této nutnosti a priori zakládá se také možnost apodiktických zásad poměrů časových čili aksiomy času vůbec. Má jen jeden rozměr: různé časy nejsou najednou, nýbrž po sobě tak, jako různé prostory nejsou po sobě, nýbrž najednou. Tyto zásady nedají se vyvoditi ze zkušenosti, neboť tak by jim nebyla zaručena ani přísná obecnost ani apodiktická jistota. Mohli bychom jenom říci: tak tomu učí všední vnímání, nikoli však: tak tomu musí býti. Tyto zásady platí za pravidla, podle nichž jsou zkušenosti vůbec možny a poučují nás před nimi a nikoli skrze ně.

4. Čas není diskursivní anebo, jak tomu říkají, obecný pojem, nýbrž čistá forma smyslového názoru. Různé časy jsou jen části jednoho a téhož času. Představa však, jež může býti dána jen jedním předmětem, jest názor. Také by se nedala věta, že různé časy nemohou býti najednou, vyvoditi z onoho obecného pojmu. Věta ta jest syntetická a nemůže pocházeti jen z pojmu. Jest tedy v názoru a v představě času bezprostředně obsažena.

5. Nekonečnost času neznamená nic víc, než že všechny určité velké časy jsou možny jen obmezením jednoho jediného základního času. Proto musí původní představa času býti dána jako neobmezená. Tu však, kde díly a jednotlivé velikosti jenom obmezením mohou býti určeny, musí celá představa býti dána nikoli skrze pojmy (neboť v nich jsou pouze částečné představy), nýbrž musí jí bezprostřední názor býti podkladem.

#### § 5.

#### Transcendentální výklad pojmu času.

Stačí se mi v této příčině odvolati k č. 3., kde jsem k vůli krátkosti úvahu o tom, co vlastně je transcendentální, zařadil mezi odstavce výkladu metafysického. Teď k tomu ještě připojuji, že pojem změny a s ním pojem pohybu (jakožto změny místa) je možný jenom skrze představu času, takže, kdyby nebylo této představy jako názoru (vnitřního) a priori, žádný, ať jakýkoli pojem jiný by neučinil pochopitelným, jak je možná změna, t. j. spojení kontradiktoricky protivných predikátů (na př. aby předmět na určitém místě trval a zároveň týž předmět na témž místě netrval), v jednom a témže předměti. Jen v čase mohou se kontradiktoricky protivná určení nalézt na jednom předměti, totiž po sobě. Vysvětluje tedy náš pojem času možnost tolika syntetických apriorních poznatků, co jich může podati obecná nauka o pohybu, která je velmi plodná.

#### § 6.

#### Závěry z těchto pojmu.

a) Čas není nic samo o sobě existujícího, ani objektivním přídatkem na věcech, takže by zůstal, když bychom abstrahovali ode všech subjektivních podmínek jeho názoru, neboť v prvním případě byl by něčím, co existuje ve skutečnosti bez skutečného předmětu. Co se však týče druhého, nemohl by

jakožto přívlastek nebo řád věci určující jíti před nimi a nemohl by syntetickými soudy a priori býti poznán a nazírán. Toto poslední však děje se docela dobře, není-li čas leč subjektivní podmínkou všech názorů vůbec. Neboť pak může tato forma vnitřního názoru býti představována před předměty, tudíž a priori.

b) Čas není nic jiného než forma vnitřního smyslu, t. j. nazírání sebe sama a svého vnitřního stavu. Neboť čas nemůže býti určením vnějších zjevů; nenáleží ani k tvaru nějakému ani k poloze atd., naproti tomu určuje poměry představ v našem vnitřním stavu. A právě proto, že tento vnitřní názor nepodává žádný tvar, hledíme ten nedostatek nahraditi analogiemi a představujeme si časový sled do nekonečna prodlužitelnou přímkou, v níž rozmanitost tvoří řadu jednoho rozměru, a soudíme z vlastností této čáry na všechny vlastnosti času, s jedním rozdílem, že části té prvé jsou najednou, toho druhého však po sobě. Z toho také vysvítá, že představa času sama jest názorem, poněvadž všechny její vztahy lze vyjádřiti nějakým vnějším názorem.

c) Čas jest formální podmínkou a priori všech zjevů vůbec. Prostor jakožto pouhá forma všeho vnějšího nazírání je apriorní podmínkou jen pro vnější jevy. Naproti tomu, poněvadž všechny představy, ať mají za svůj předmět vnější jevy nebo ne, přece samy o sobě jakožto určení myslí k vnitřnímu stavu náležejí, kterýžto vnitřní stav však náleží do formální podmínky vnitřního názoru, tudíž času, tož jest čas apriorní podmínkou bezprostřední všech zjevů vůbec, a sice bezprostředně vnitřních (našich duší) a tím i prostředně vnějších. Mohu-li říci a priori: všechny vnější jevy jsou v prostoru a svými vztahy prostorovými a priori určeny, tak mohu z principu vnitřního smyslu docela obecně říci: všechny jevy vůbec, t. j. všechny předměty smyslů, jsou v čase a mají nutně časové vztahy.

Když abstrahujeme od svého způsobu sebenazírání a od toho, jak prostřednictvím tohoto názoru také všechny vnější názory představovací mohutností zpracováváme, berouce tak předměty, jak jsou asi samy o sobě, pak není

čas ničím. Platí objektivně jen o jevech, poněvadž to jsou už věci, které přijímáme jako předměty svých smyslů, avšak jeho objektivita přestává, když abstrahujeme od smyslovosti svého nazírání a tak od té nám nejvlastnější způsoby představování, a mluvíme-li o věcech vůbec. Čas jest tedy prostě subjektivní podmínka našeho (lidského) nazírání, které jest vždy smyslové (t. j. pokud jsme dotčeni předměty) a samo o sobě, mimo subjekt, ničím. Nicméně jest čas vzhledem ke všem jevům, tedy také ke všem ve zkušenosti možným předmětům, nutně objektivní. Nemůžeme říci: všechny věci jsou v čase, poněvadž při pojmu věci vůbec odmýšlíme názor ve všech způsobách, a názor je vlastní podmínkou, za které čas do představy předmětů náleží. Připojí-li se nyní podmínka k pojmu a řekne: všechny věci jakožto jevy (předměty smyslového názoru) jsou v čase, má tato základní věta dobrou svou objektivní platnost a všeobecnost a priori.

Podle našich tvrzení má tedy čas *empirickou realitu*, t. j. objektivní platnost, pokud se týče předmětů, které kdy mohou býti dány našim smyslům. A poněvadž naše nazírání jest vždy smyslové, nemůže se nám ve zkušenosti naskytnouti předmět, který by nepodléhal podmínce času. Naproti tomu popíráme času nárok na *absolutní realitu*, poněvadž totiž i bez ohledu na formu našeho smyslového nazírání by tkvěla na věcech jako podmínka a vlastnost. Takové vlastnosti, patřící věcem o sobě, nemohou nám nikdy smyslovým prostřednictvím býti dány. V tom záleží tedy *transcendentální idealita* času, podle níž čas, abstrahujeme-li od subjektivních podmínek smyslového názoru, není ničím a k věcem o sobě (beze vztahu k našemu nazírání) ani subsistentně ani inherentně nemůže býti přičten. Než přece nesmí býti tato idealita, rovněž jako ne idealita prostoru, stavěna na roveň se subrepcemi pocitu (klamy), poněvadž při tom přece o jevu samém, jemuž tyto predikáty inherují, předpokládáme, že má objektivní realitu, která zde úplně odpadá, pokud není pouze empirická, t. j. pokud se předmět sám nepokládá pouze za jev; o čemž viz ještě poznámku prvního odstavce.

## § 7.

## Vysvětlení.

Proti této teorii, podle níž času se přiznává realita empirická, ale upírá absolutní a transcendentální, zvěděl jsem od vážených mužů tak jednomyslnou námitku, že z toho soudím, že se musí přirozeně dostaviti u každého čtenáře na takové úvahy nezvyklého. Zní takto: změny jsou skutečné (toho důkazem jest střídání našich vlastních představ, i kdybychom chtěli popřítí všechny vnější jevy i s jejich změnami.) Změny jsou však možny jen v čase; jest tudíž čas něco skutečného. Oповeď není těžká. Připouštím celý argument. Čas jest ovšem něco skutečného, totiž skutečnou formou vnitřního názoru. Má tedy subjektivní realitu vzhledem k vnitřní zkušenosti, t. j. mám skutečně představu o čase a o svém vlastním určení časovém. Jest jej tedy považovati skutečně nikoli za objekt, nýbrž za způsob představování mne samého jakožto objektu. Kdybych však já sám anebo nějaká jiná bytost mohla nazíratí bez této podmínky smyslovosti, tu by z týchž právě určení, které si nyní představujeme jako změny, vzešly poznatky, v nichž by nebylo času a tudíž ani žádné změny. Zůstává tedy empirická realita času jako podmínka všech našich zkušeností. Jenom absolutní realita nemůže mu býti dle předchozí úvahy přiřčena. Není ničím, leč formou našeho vnitřního nazírání.<sup>1)</sup> Odejmemeli od něho zvláštní podmínku naší smyslovosti, zmizí také pojem času a netkví na předmětech samých, nýbrž pouze v subjektu nazírajícím.

Příčina však toho, že tato námitka tak jednomyslně bývá činěna, a to od těch, kdo proti učení o idealitě prostoru nic podstatnějšího nedovedou uvéstí, jest tato: absolutní realitu prostoru apodikticky dokázati si netroufali, poněvadž

<sup>1)</sup> Mohu sice říci: moje představy jdou za sebou; ale to znamená pouze, že jsme si jich vědomi v časovém sledu, t. j. podle formy vnitřního smyslu. Čas není proto ještě ničím sám o sobě, aniž nějakým objektivním určením věcí.

mají proti sobě idealism, podle něhož nelze skutečnost vnějších předmětů přesně dokázati: kdežto naproti tomu realita předmětů našich vnitřních smyslů (mne samého a mých stavů) jest bezprostředně uvědoměním zřejmá. Tamty mohly býti zdáním, tyto jsou však dle jejich mínění nepopíratelně něco skutečného. Nepovážili však, že obojí, aniž smí býti pochybováno o jejich skutečnosti představové, přece jen náležejí k jevu, který má vždy dvě stránky, jednu, kde objekt se pozoruje sám o sobě (nehledě k způsobu pozorování, jehož podstata proto právě zůstává problematickou), a druhou, kde se přihlíží k formě nazírání na tento předmět, která se musí hledati nikoli na předměť vzatém samém o sobě, nýbrž v subjektu, jemuž se zjevuje, třebaže jevu tohoto předmětu náležela skutečně a nutně.

Čas a prostor jsou podle toho dva prameny poznání, z nichž lze a priori čerpati mnoho syntetických poznatků, čehož skvělý případ podává čistá matematika svým poznáním prostoru a jeho poměrů. Jsouť oba dohromady čisté formy názorů smyslových všech a činí tak syntetické soudy a priori možnými. Ale tyto zdroje poznání apriorního (jsouce pouze podmínkami smyslovosti) určují svoje hranice tím právě, že se týkají pouze předmětů považovaných jakožto jevy, a nepředvádějí věcí o sobě. Jenom ony samotné jsou oborem jejich platnosti, z něhož-li vyjdeme, nelze jich užití. Tato realita času a prostoru neohrožuje nikterak spolehlivost poznání zkušenostního, neboť jsme si jí zrovna tak jisti, ať tyto formy věcem o sobě samotným anebo jen našim názorům o nich nutně přináležejí. Naproti tomu musí se ti, kdo tvrdí absolutní realitu času a prostoru, ať už subsistentní nebo inherentní, rozejítí s principii zkušenosti samé. Neboť rozhodnou-li se pro to prvé, což obyčejně dělá partaj matematických přírodovědců, musí přijmouti dvě věčné a nekonečné nevěčnosti samy o sobě stojící (čas a prostor), které tu jsou, aniž je tu co skutečného, jen k tomu, aby to skutečné do sebe přibraly. Volí-li druhou eventualitu, k níž se hlásí někteří metafysičtí přírodopisci, a nechají-li platiti prostor a čas za vztahy jevů ze zkušenosti abstrahované, ačkoli ve své

osamocenosti zmateně představované (vedle nebo po sobě), pak jsou nuceni matematickým poučkám apriorním upříti platnost vzhledem ke skutečným věcem (na př. v prostoru) anebo aspoň apodiktickou jistotu, kdežto jí nikterak aposteriorně nabýti nelze, an pojmy apriorní času a prostoru podle tohoto ocenění jsou jen výtvořiny obraznosti, jejíž zdroj jest hledati skutečně ve zkušenosti, z jejichž vyabstrahovaných poměrů obraznost něco utvořila, co sice to všem společně obsahuje, ale co bez toho omezení (restrikce), které příroda s nimi provedla, nemůže nastati. Ti první dosahují toho, že si uvolňují cestu pro matematická tvrzení mezi jevy. Naproti tomu octnou se právě pro tyto podmínky v úzkých, když se rozum chce tou cestou dáti. Ti druzí v této příčině sice získají tím, že jim představy o čase a prostoru nepřekážejí, když chtějí o předmětech jednati nikoli jako o jevech, nýbrž pouze ve vztahu k rozumu; ale nemohou ani o možnosti matematického poznání a priori udati důvod (nemajíce pravého a objektivně platného názoru a priori), ani zákony zkušenostní s oněmi tvrzeními uvésti v nutný souhlas. V naší teorii o pravé povaze těchto dvou praforem smyslovosti jest oběma nesnáším pomůženo.

Že konečně transcendentální estetika nemůže obsahovati více než tyto dva elementy, prostor a čas, vysvítá z toho, že všechny ostatní pojmy smyslovosti náležející, i pojem pohybu, oba spojující, předpokládají něco empirického. Neboť pohyb předpokládá něco se pohybujícího. V prostoru o sobě samém vzatém není však nic pohyblivého, takže pohyblivé musí býti něco, co se dá jen ze zkušenosti nalézt jako v prostoru jsoucí; tudíž je to empirické datum. Rovněž nemůže transcendentální estetika počítati mezi svá apriorní data pojem změny; neboť čas sám se nemění, nýbrž to, co je v čase. Je k tomu tedy potřebí vjemu nějaké bytosti a sledu jejich určeností, tudíž zkušenosti.

## § 8.

## Obecné poznámky k transcendentální estetice.

I. Především jest záhodno, abychom co možná zřetelně vysvětlili, co míníme vůbec stran základní přirozenosti smyslového poznání, aby se předešlo nedorozumění.

Tedy my jsme chtěli říci, že všechno naše nazírání není než představování jevů; že nazírané věci nejsou samy o sobě to, za co je nazíráme, a že ani jejich poměry nejsou takové, jak se nám jeví, a že by, když svůj subjekt nebo také jen subjektivní ráz smyslů vůbec odložíme, zmizely všechny zvláštnosti, všechny poměry objektů v prostoru a čase, ba že by prostor a čas jako jevy nikoli samy o sobě, nýbrž jen v nás mohly existovati. Jak se to má s předměty o sobě a v odloučenosti od veškeré této receptivity naší smyslovosti, zůstane nám úplně neznámo. Neznáme nic, než způsob sobě vlastní, jak je vnímáme, kterýž nemusí býti vlastností každé bytosti, ačkoli je vlastností každého člověka. S tím pouze máme co činiti. Prostor a čas jsou čisté jeho pojmy, pocit pak látkou. Tamty můžeme pouze a priori, to je před veškerým vnímáním, poznati a proto se to jmenuje čistým názorem. Tento je pak v našem poznání to, co způsobuje, že se jmenuje poznáním a posteriori, t. j. empirickým názorem. Tamty jsou spojeny s naší smyslností nutně, ať jsou naše pocity jaké jsou, a ty mohou býti velmi různé. I kdybychom tento svůj názor vystupňovali až k nejvyšší zřetelnosti, nepřiblížili bychom se nikterak k podstatě věcí o sobě. Neboť bychom v každém případě jen způsob svého nazírání, t. j. svoji smyslovost, poznali úplně, a to vždy jen za podmínek se subjektem původně spojených, času a prostoru; co jsou však předměty samy o sobě, neznáme nikdy, ani nejvyšše zdokonaleným poznáním jejich jevů, kteréž jedině jest naším údělem.

Že tudíž naše veškerá smyslovost není nic jiného, než zmateně představy o věcech, které obsahují prostě to, co jim

tak způsobena, že by nedorozumění mohlo býti objeveno nějakou zkušeností. Tedy transcendentální rozmysl nedovoluje jiného zkušebního kamene než pokus spojení svých tvrzení navzájem a tudíž napřed volný a nerušený zápas, a ten chceme nyní nastrojiti.<sup>1)</sup>

### Antinomie čistého rozmyslu.

První rozpor transcendentálních idejí.

#### *Thesis.*

Svět má počátek v čase a jest také prostorově ohraničen.

#### *Důkaz.*

Neboť dejme tomu: že svět nemá počátku v čase: tož uběhla až k danému každému okamžiku věčnost a tudíž uplynula nekonečná řada po sobě následujících stavů věcí ve světě. Než nekonečnost řady záleží právě v tom, že nikdy nemůže býti ukončena sukcesivní syntesou. Tedy jest nekonečná uplynulá řada světová nemožná: tudíž, počátek světa nutnou podmínkou její jsoucnosti, což bylo nejprve dokázati.

Zřetelem k druhému vez-

#### *Antithesis.*

Svět nemá počátku ani hranic v prostoru, nýbrž jest i časově i prostorově nekonečný.

#### *Důkaz.*

Neboť dejme tomu: že má počátek. Poněvadž počátek znamená jsoucno, před nímž ušel čas, v němž věc nebyla, musel předcházeti čas, v níž světa nebylo, t. j. prázdný čas. Ale v prázdném čase není vznik nějaké věci možný, poněvadž žádný díl tohoto času nemá na sobě rozeznávací podmínku jsoucna před známkou nejsoucna (ať si třeba přijmeme, že povstal sám sebou nebo z jiné příčiny). Může tudíž ve světě počnouti mnoho řad věcí, ale svět sám

<sup>1)</sup> Antinomie následují podle řádu nahoře uvedených transcendentálních idejí.

měme opět opak za daný: pak bude svět nekonečně daný celek najednou existujících věcí. Nyní nemůžeme velikost nějakého kvanta, nedaného v určitých hranicích při každém názoru,<sup>1)</sup> představit si jinak nežli syntesou jeho částí a totalitu takového kvanta jen úplnou syntesou anebo opětovným přidáváním jednoty sobě samému<sup>2)</sup>. Tudíž za účelem pochopení světa, všechny prostory vyplňujícího, jako celku musila by syntesa částí nekonečného světa býti pokládána za dokonanou, t. j. nekonečný čas musel by vypočítáváním všech koeksistujících věcí považován býti za uplynulý, což je nemožnost. Proto nekonečný agregát skutečných věcí nemůže býti za daný celek a s tím zároveň ani za n a j e d n o u daný považován.

nemůže míti počátek a jest vzhledem k minulosti nekonečný.

Co se týče toho druhého, přijmeme zase nejdříve opak: že totiž svět prostorově jest konečný a omezený: pak se nachází v prázdném prostoru neobmezeném. Tedy by zde musel býti nejen poměr věcí v prostoru, nýbrž také věcí ku prostoru.

Poněvadž pak svět jest absolutní celek, mimo nějž žádný předmět názoru a proto ani korelát světa se nenajde, k němuž by se vztahoval, tu by poměr světa k prázdnému prostoru byl poměrem k ž á d n é m u předmětu. Takový však poměr, tudíž i ohraničení světa prázdným prostorem, není nic; není tedy svět prostorově nikterak ohraničený, t. j. jest vzhledem k rozlehlosti nekonečný.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Neurčité kvantum můžeme považovati za celek, je-li hranicemi uzavřeno, aniž bychom směli totalitu jeho měřením, t. j. sukcesivní syntesou jeho částí konstruovati. Neboť hranice určují už úplnost, ježto žádného „více“ nepropouštějí.

<sup>2)</sup> Pojem totality není v tomto případě nic jiného než představa dokončené syntese jeho částí, poněvadž nemohouce od názoru celku (který v tomto případě je nemožný) pojem odtáhnouti, můžeme jej pouze syntesou částí až k dokončení nekonečného aspoň v ideji pochopiti.

<sup>3)</sup> Prostor je pouze forma vnějšího názoru (formální názor), ale nikoli skutečný předmět, který by mohl býti zevně nazírán. Prostor



Svět jest v následku toho co do rozprostraněnosti nikoli nekonečný, nýbrž ve svých hranicích uzavřený; což je ta druhá věc.

Poznámka k první antinomii:

1. K tesi.

Nehledal jsem při těchto sobě odporujících argumentech žádných bliktrů, abych, jak říkáme, něco dokazoval advokátským způsobem, který využívá neopatrnosti odpůrcovy k svému prospěchu a jeho odvolání se k špatně pochopenému zákonu nechá platiti, abysvě neoprávněné nároky vyvracením jeho podpíral. Každý z těchto důkazů je vyvozen z povahy věci a prospěch, který by nám klamné závěry dogmatiků z obou

přede všemi věcmi, které jej určují (zaplňují neb ohraničují) nebo spíše empirický názor jeho formě přiměřený poskytují, není pode jménem absolutního prostoru nic jiného než pouhá možnost vnějších jevů, pokud existují samy o sobě anebo k daným jevům ještě přistoupiti mohou. Empirický názor tedy není složený z jevů a z prostoru (vjemu a prázdného názoru). Jedno není *correlatum* druhého pro syntesu, nýbrž jen spojeno v jednom a témž názoru empirickém jako jeho materie a forma. Chtěl-li by kdo jedno z těchto dvou z druhého vyjmouti (prostor mimo všechny jevy), povstanou z toho všeliké prázdné určnosti vnějšího názoru, které nejsou přece možné jako vněmy na př. pohyb nebo klid světa v nekonečném prázdném prostoru, určení vzájemného poměru obou, které nikdy nemůže býti vnímáno a tudíž je také predikátem pouhé věci pomyslné.

2. K antitesi.

Důkaz nekonečnosti dané řady světové a světového pojmu spočívá na tom, že v opačném případě prázdný čas, rovněž prázdný prostor by musely tvořiti hranici světa. Nyní mi není neznámo, že proti tomuto důsledku hledají se vytáčky předstíráním, že jest hranice světa časově i prostorově docela dobře možná, aniž bychom právě museli absolutní prostor mimo skutečný svět se rozkládající přijímati, což je

stran mohly přinést, je nechtán stranou.

Byl bych mohl tesis zdánlivě dokázati také tak, že bych byl předeslal o nekonečnosti dané veličiny podle příkladu dogmatiků falešný pojem. Nekonečná jest veličina, nad níž není myslitelná žádná větší (t. j. nad množství dané jednoty v ní obsažené). Než největší nějaké množství vůbec není, poněvadž ještě pořád mohou býti přidávány jedna nebo více jednotek. Tedy nekonečná daná veličina a s ní ani (ve smyslu uplynulé řady, ani co do rozlehlosti) nekonečný svět nejsou možné. Ten jest oboustraně obmezený. Tak jsem mohl svůj důkaz provésti; ale tento pojem nesouhlasí s tím, co se rozumí nekonečným celkem. Tím se nepředstavuje, jak je veliký, proto není jeho pojem pojmem maxima, nýbrž myslí se tím pouze poměr k libovolné přijaté jednotě, vzhledem k níž jest on vždy větší než jakékoli číslo. Podle toho, je-li jednota vzata za menší nebo za

nemožné. Jsem s poslední částí tohoto mínění filosofů z Leibnizovy školy docela spokojen. Prostor je pouze forma vnějšího názoru, ale nikoli skutečný předmět, nýbrž jen forma možných předmětů. Tedy věci jako zjevy určují zajisté prostor, t. j. mezi všemi predikáty jeho (velikost, poměr) způsobují to ony, že ty neb ony náležejí ke skutečnosti: avšak obráceně nemůže prostor jako něco, co obstojí samo o sobě, skutečnost věcí co do kolikosti a tvaru určovati, poněvadž sám o sobě není nic skutečného. Může tedy zajisté prostor plný nebo prázdný<sup>1)</sup> býti ohraničován, ale zjevy nemohou býti ohraničeny prázdným prostorem mimo něj. Totéž platí o čase. Připustím-li to všechno, je přece nesporno, žeby tyto dvě nevěčnosti, prázdný prostor mimo svět a prázdný čas před světem, musely býti přijaty, když bychom přijali nějakou hranici světa v prostoru a čase.

Neboť co se týče vytáčky, kterou chtěli uniknout dů-

<sup>1)</sup> Je snadno poznati, že tím má býti řečeno: prázdný prostor světový neodporuje aspoň transcendentálním principiím a může tedy s ohledem na ně býti připuštěn (ačkoli nikoli tím ve své možnosti potvrzen).

větší, bylo by nekonečno větší nebo menší; avšak nekonečnost záležejíc pouze v poměru k této dané jednotě, zůstala by neustále touž, ačkoliv ovšem absolutní velikost celku tím by nijak nebyla poznána; o čemž zde také se nemluví.

Pravý transcendentální pojem nekonečna jest, že sukcesivní syntesa jednoty změřením kvanta nikdy nemůže býti dokončena.<sup>1)</sup> Z toho plyne na určito, že věčnost skutečných po sobě následujících stavů až k danému (přítomnému) okamžiku nemohla ještě uplynouti, že tedy svět musí míti počátek.

Zřetelem ke druhé části tese odpadá sice nesnáz s nekonečnou a přeče uplynulou řadou; neboť rozmanitost rozprostraněného nekonečného světa jest dána najednou. Avšak aby se mohla mysliti totalita takového množství, poněvadž nemůžeme se odvolati k hranicím, které tuto totalitu v názorů dávají samy od sebe, musíme za svůj pojem vzíti odpovědnost, v kterémžto případě nemožno postupovati od celku k určitému množství

sledkům, ve smyslu jejímž pravíme, že má-li svět (časové a prostorové) hranice, nekonečná prázdnota by musela jsoucno skutečných věcí co do jejich velikosti určovati, tož záleží celá jen v tom, že místo smyslového světa, se tu myslí bůhví jaký svět inteligibilní a místo prvního začátku (jsoucno, před nímž předchází doba nejsoucna) že se myslí vůbec nějaké jsoucno, které nepředpokládá ve světě žádné jiné podmínky než místo hranice rozlehlosti závery světového celku, a tak se jde času a prostoru s cesty. Jest tu však pouze řeč o *mundus phaenomenon* a o jeho velikosti, při němž nelze nikterak abstrahovati od myšlených podmínek smyslovosti, aniž bychom její podstatu nezničili. Smyslový svět, je-li ohraničen, leží nutně v nekonečném prázdnu. Chceme-li toto a s tím i prostor vůbec odstraniti jako podmínku možnosti zjevů a priori, odpadne vůbec celý smyslový svět. V naší úloze jest nám tento jedině dán. *Mundus intelligibilis* není nic než obecný pojem světa vůbec, v němž

<sup>1)</sup> Tomuto dostává se tím množstvím (dané jednoty), jež jest větší než každé číslo, což je matematický pojem nekonečna.

dílů, nýbrž musí se možnost celku sukcesivní syntesou dílů doložiti. Poněvadž pak tato syntesa by musela tvořiti řadu nikdy neukončitelnou, nelze si před ní a tudíž ani skrže ni totalitu mysliti. Neboť pojem totality v tomto případě i představa dokonané syntese částí a toto dokonání, tudíž také pojem jeho, jsou nemožné.

### Antinomie čistého rozmyslu.

Druhý rozpor transcendentálních idejí.

#### *Thesis.*

Každá složená substance ve světě záleží z jednoduchých částic a nikde neeksistuje nic, leč jednoduché, anebo co z něho je složeno.

#### *Důkaz.*

Dejme tomu, že složené substance nezáleží z jednoduchých částí, tu by, kdybychom v mysli odstranili všechnu složenost, nezbyl žádný složený díl a (poněvadž není jednoduchých) ani jednoduchý, tedy nic, a žádná substance nebyla by dána. Buďto nelze všechnu složitost v my-

ode všech podmínek názornosti vůbec abstrahujeme a zřetelem k tomu není tu žádná syntetická věta ani kladná ani záporná možná.

#### *Antihesis.*

Žádná složená věc na světě nezáleží z jednoduchých dílů a nikde v něm neeksistuje nic jednoduchého.

#### *Důkaz.*

Položte: složená věc (jako substance) záleží z jednoduchých částí. Poněvadž všechen vnější vztah, tedy také všechna složenost ze substancí jest jen v prostoru možná, musí prostor, který zaujímá, skládati se z tolika dílů, z kolika částí záleží věc, Než prostor nezáleží z jednoduchých dílů,

šení odstraniti, anebo musí po jejím odstranění zůstati něco trvajícího beze všeho složení, t. j. něco jednoduchého. V prvním případě by však složené nemohlo záležeti opět v substancích (poněvadž při těchto je složenost pouze nahodilá relace substancí, bez níž tyto musí obstáti jako trvalé bytosti). Poněvadž tento případ odporuje předpokladu, zbývá jen to druhé: že totiž substanciální složenina ve světě záleží z jednoduchých částí.

Z toho plyne bezprostředně že věci ve světě jsou vesměs jednoduché bytosti, že složenost jest pouze jejich vnější stav a že třeba bychom elementární substance nikdy z toho stavu spojení nemohli dostati a izolovati: přece je rozmysl musí mysliti jako prvotné subjekty vší složenosti a takto jako jednoduché bytosti před nimi.

nýbrž z prostorů, proto musí každá část složeniny zaujímati prostor. Prostě původní části všeho složeného jsou jednoduché. Tedy jednoduchá zaujímá prostor. Poněvadž pak vše reálné zaujímající prostor zahrnuje v sobě rozmanitost od sebe oddělenou, tedy jest složené, a to jakožto reálná složenina nikoli z akcidencí (neboť ty nemohou bez substance býti od sebe), a tudíž ze substancí, tož by jednoduché bylo substanciální složeninou. Což si odporuje.

Druhá věta antitesise: že ve světě neeksistuje pranic jednoduchého, má zde znamenati jen tolik, že jsoucno prostě jednoduchého něčeho nedá se doložiti žádnou zkušeností nebo vnímáním ani vnějším ani vnitřním a že prostě jednoduché jest tedy pouhá idea, jejíž objektivní platnost nikdy v žádné možné zkušenosti prokázati se nedá, tudíž že ve výkladě zjevů je k nepotřebě a bez předmětu. Neboť připusťme, že by se dal nalézt zkušenostní předmět pro tuto transcendentální ideu, pak by musel empirický názor nějakého předmětu býti uznán za tako-

vý, který prostě nic rozmanitého, od sebe odloučeného a k jednotě spojeného neobsahuje. Poněvadž pak z neuvědomění takové rozmanitosti neplatí žádný závěr na úplnou nemožnost její v nějakém názoru předmětu, což však k absolutní jednoduchosti jest nevyhnutelně potřebné; tedy následuje z toho, že tato nemůže z nějakého vjemu, ať je jakýkoli, býti vysouzena. Ježto tedy nic nemůže býti dáno v jakékoli možné zkušenosti prostě jednoduchého, ale svět musí býti považován za soujem všech možných zkušeností: není v něm nikde nic jednoduchého dáno.

Tato druhá věta antitesise sahá dále než první, která vylučuje jednoduché pouze z nazírání rozmanitého, kdežto tato je odstraňuje z celé přírody. Proto také nemohla býti z pojmu daného předmětu vnějšího názoru (složeniny) dokázána, nýbrž z poměru jeho k nějaké možné zkušenosti vůbec.

#### Poznámka k druhé antinomii:

##### I. *K tesi.*

Mluvím-li o celku, který nutně záleží z jednoduchých

##### II. *K antitesisi.*

Proti této větě nekonečného dělení materie, jejíž

částí, rozumím tím jen substanciální celek, jako vlastní compositum, t. j. nahodilou jednotu rozmanitého, které *odloučeně* (aspoň v myšlenkách) jsou dáno, ve vzájemný styk se dostává a tím jednotu tvoří. Prostor by se vlastně neměl zvát compositum, nýbrž totum (celistvost), poněvadž díly jeho jsou možny pouze v celku a nikoli celek skrze díly. Mohl by nejvýš zván býti compositum ideale, ale nikoli reale. Ale to jsou maličkosti. Poněvadž prostor není složenina ze substancí (ani z reálních akcidencí), nesmí po odstranění vši složitosti v něm zbyti nic, ani bod. Neboť ten jest možný jen jako mez prostoru nějakého (tedy něčeho složeného). Prostor a čas záleží tedy nikoli z jednoduchých částí. Co náleží pouze k stavu substance, i když by to mělo nějakou velikost (na př. změna), nezáleží také z jednoduchého, t. j. jistý stupeň změny nevzniká přírůstkem mnohých jednoduchých změn. Náš závěr ze složeného na jednoduché platí jen o věcech o sobě stávajících. Akcidence však stavu nestávají samy o sobě. Jest tedy možno

důkaz je pouze matematický, uvádějí monadisté námitky, které již tím se stávají podezřelými, že nejjasnější matematické důkazy nechtějí nechat platiti za náhled do podstaty prostornosti, pokud jest opravdu formální podmínkou možnosti veškeré materie, nýbrž je považují za závěry z abstraktních, ale libovolných pojmů, které nemohou býti vztahovány na skutečné věci. Zrovna jako by možno bylo vymysleti jiný druh nazírání než to, které je dáno prvotným názorem prostorovým, a jakoby se jeho určenosti netýkaly všeho toho, co jedině tím je možné, že vyplňuje ten prostor. Popřává-li se jim sluchu, musel by se vedle matematického bodu, který jest jednoduchý, ale žádnou částicí, nýbrž pouze hranicí prostoru, mysliti ještě bod fyzický, který sice také jest jednoduchý, ale má tu výhodu, že vyplňuje část prostoru pouhou agregací. Aniž bychom tu opakovali četně se vyskytující obecná a zřejmá vyvrácení této nepřístojnosti, jakož je vůbec zcela marné počínání pouze diskursivními pojmy chtíti evidenci matematiky odroz-

důkaz nutnosti jednoduchého jakožto složky všeho substanciálně složeného a tak celou svou věc snadno prohrátí, když se příliš rozvleče a chce jen všechno složené bez rozdílu učiniti platným, jakož se to skutečně stalo již častěji.

Mluví zde ostatně jen o jednoduchém, pokud jest dáno v nutné složenině, jež může býti rozložena do něho, jako do svých složek.

Vlastní význam slova *monas* (podle Leibnize) měl by směřovati k jednoduchému, které je dáno bezprostředně jako substance (na př. v sebevědomí) a nikoli jako element složeniny, jež bychom lépe zvát mohli atomus. A poněvadž jsem jen zřetelem ke složenosti chtěl dokázati jednoduchost substancí jakožto elementů jejich, mohl bych antitesu druhé antinomie nazvati transcendentální atomistikou. Poněvadž však toto slovo ode dávna bylo v užívání na označenou zvláštního způsobu vysvětlování tělesných úkazů (*molecularum*), tedy empirické pojmy předpokládá, nechť slove dialektickou zásadou *monadologie*.

umovati, tož poznamenávám pouze, že jestliže se tu filosofie s matematikou nesnadí, děje se to proto, poněvadž zapomíná, že se při této otázce jedná pouze o jevy a jejich podmínku. Zde však nepostačí k čistému pojmu rozumovému složeniny náležeti pojem jednoduchého, nýbrž k názoru složeného (materie) názor jednoduchého a to jest dle zákonů smyslovosti tedy také u předmětů smyslových zhola nemožné. Nechť si tedy platí o celku ze substancí, myšleném v čistém rozumu, vždy, že před každým jeho složením musíme míti jednoduché, tož neplatí to o *totum phaenomenon substantiale*, které jakožto empirický názor v prostore nutnou vlastností se vyznačuje, že žádná část jeho není jednoduchá, protože ani částka prostoru není jednoduchá. Než monadisti byli dosti útlocitní, aby se této obtíži vyhnuli tím, že nepředpokládali prostor za podmínku možnosti předmětů vnějšího názoru (tělesa) nýbrž tyto a dynamický poměr substancí vůbec za podmínku prostoru. Nyní máme však o tělesech jen jako o jevech

pojmem, avšak jako takové předpokládají prostor jako podmínku možnosti všeho vnějšího jevu a vytáčka je tedy marná, jakož byla také nahoře v transcendentální estetice dostatečně odbyta. Kdyby to byly věci o sobě, pak by ovšem důkaz monadistů platil.

Druhé dialektické tvrzení má tu zvláštnost, že má protisobě dogmatické tvrzení, které mezi všemi vyrozumovanostmi jediné se pokouší na předmětě zkušenosti dokázati skutečnost toho, co jsme nahoře připočetli mezi ideje, totiž absolutní simplicitu substance, očividně: totiž, že předmět vnitřního smyslu, Já myslící, je prostě jednoduchá substance. Nepouštěje se do toho (poněvadž o tom bylo nahoře obsírněji uvažováno) podotýkám jen: že, je-li co myšleno jen jako předmět bez dodatku syntetického určení jeho názoru (jako se to děje docela holou představou Já), pak ovšem nedá se nic rozmanitého a žádná složenina v takové představě vnímati. Poněvadž mimo to predikáty, jimiž tento předmět myslím, jsou názory pouze vnitřního smyslu, nemůže v nich také

nic se objeviti, což by dokazovalo rozmanité v rozloučenosti a tím reální složení. Přináší tudíž pouze sebevědomí s sebou, že an subjekt myslící je zároveň svým objektem, sebe sama děliti nemůže (ačkoliv inherující své určenosti ano): neboť zřetel k sobě samému je každý předmět absolutní jednota. Nicméně pozoruje-li se tento subjekt z vnějšího, jako předmět názoru, tu by přece as jako jev ukázal na sobě nějakou složenost. Tak se musí však vždycky pozorovati, chceme-li zvědět, zda v něm jest něco rozmanitého v odloučenosti od sebe čili nic.

### Antinomie čistého rozmyslu.

Třetí rozpor transcendentálních idejí.

*Tesis.*

Kausalita dle zákonů přírodních není jediná, z níž by se daly světové jevy vesměs odvoditi. Jest nutno ještě kausalitu se svobodou přijmouti k vysvětlení jich.

*Důkaz.*

Dejme tomu, že není jiné kausality než dle zákonů pří-

*Antitesis.*

Není svobody, nýbrž všechno ve světě děje se prostě dle zákonů přírodních.

*Důkaz.*

Položte: že jest v transcendentním rozumu svoboda,

rodních; pak všechno, co se děje, předpokládá předešlý stav, po němž nevyhnutelně podle zákona následuje. Tu však musí předešlý stav býti něco se udavšího (v čase se stavšího, čeho dříve nebylo), poněvadž, kdyby bylo existovalo trvale, ani jeho následek také by teprv nenastal, nýbrž musel by tu býti vždy. Tudíž kausalita příčiny, pro kterou se co děje, jest sama něco se stavšího, co podle zákona přírodního opět předešlý stav a jeho kausalitu předpokládá a tento zas jednu ještě starší atd. Děje-li se tedy vše pouze dle zákonů přírody, jest vždy jen podřadný (subalterní) a nikdy první začátek, tedy vůbec žádné úplnosti v řadě na straně souvislých příčin. Avšak zákon přírodní záleží právě v tom, že se nic neděje bez příčiny dostatečně a priori určené. Odporuje tudíž věta, že by všechna kausalita jen dle přírodních zákonů byla možná, sama sobě ve své neobmezené obecnosti, a tato nemůže tedy býti přijata jako jediná.

Podle toho musí se přijmouti kausalita, skrze kterou se něco děje, aniž by příčina toho musela býti určena zase

jako zvláštní druh kausality, podle níž se mohly řídit události světové, totiž schopnost, nějaký stav, tedy také řadu jeho následků, prostě načnou-ti; tu stane se touto spontánností nejenom řada, nýbrž určení této spontaneity samé k vyvolání řady, t. j. kausalita prostě počne, takže nic nepředcházelo, čím by toto vznikání činu bylo podle stálých zákonů určeno. Ale každý počátek jednání předpokládá stav, kdy příčina ještě nejedná, a každý dynamicky první počátek jednání, stav, který s předcházejícím stavem téže příčiny vůbec v žádném kausálním vztahu není, t. j. žádným způsobem z ní nenásleduje. Jest tedy transcendentální svoboda proti zákonu kausálnímu a takové spojení sukcesivních stavů působících příčin, podle něhož není žádná jednota zkušenosti možná, která tedy také v žádné zkušenosti se nenajde, jest prázdný výmysl.

Nemáme tedy nic, leč přírodu, kde bychom mohli hledati souvislost a řád událostí světových. Svoboda (neodvislost) od zákonů přírodních jest sice osvobození od

nějakou jinou předcházející dle nutných zákonů, t. j. absolutní spontaneita příčin, řada jevů, probíhající dle zákonů přírodních, sama se začínající, tedy transcendentální svoboda, bez níž není ani v dění přírodním posloupnost jevů v řadě příčin nikdy úplná.

nátlaku, ale také od uzdy všech pravidel. Neboť nelze říci, že místo zákonů přírodních do kausality nastupují zákony svobody světového dění, poněvadž kdyby tato byla zákonitá, nebyla by svobodou, nýbrž sama ničím jiným, než přírodou. Příroda tedy a transcendentní svoboda liší se jako zákonitost a bezzákonost, z nichž ona sice obtěžuje rozum potížemi, hledati původ událostí řadou příčin neustále stoupající, poněvadž kausalita jimi jest neustále podmiňována, ale na odškodnění slibuje úplnou a zákonitou jednotu zkušenosti; kdežto fantóm svobody sice utěšuje pátrající rozum klidem v řetěze příčin, veda je ku kausalitě nepodmíněné, která počíná děj sama od sebe, jež však jsouc sama slepá, uzdu pravidel přetrhává, s níž jedině je možná veskrzně souvislá zkušenost.

Poznámka ku třetí antinomii.

*K tesi.*

Transcendentální idea svobody sice ještě daleko nevyčerpává celý obsah psychologického pojmu tohoto jména,

*K antitesi.*

Obhájce všemohoucnosti přírody (transcendentální fy-siokratie) v odporu s naukou o svobodě tvrdil by proti roz-

který je z větší části empirický, nýbrž jen pokud se týče absolutní spontaneity jednání jakožto důvodu jeho přičetnosti (imputability); ale přes to je vlastním kámenem úrazu pro filosofii, která nachází nepřekonatelnou potíž v připuštění kauzality takového druhu. To pak v otázce o svobodě vůle, co spekulativní důmysl ode dávna uvádělo ve velké rozpaky, jest tedy vlastně jen transcendentální a směřuje prostě k tomu, zdali je nutno přijmouti nějakou mohutnost, jež by mohla sama od sebe počnouti řadu sukcesivních věcí nebo stavů. Jak je takového něco možné, na to není tak nutno odpovídati, poněvadž musíme přijmouti za vděk i při kauzalitě přírodní poznáním a priori, že taková musí býti předpokládána, třeba bychom nijak nechápali, jak jest možno určitým jsoucнем jsoucno jiné podmíniti a jsme stran toho zholá odkázáni ke zkušenosti. Nyní jsme sice dovodili nutnost prvního počátku řady jevů ze svobody vlastně jen potud, pokud je toho třeba k pochopitelnosti původu světa, když při tom možno všechny ostatní následné stavy pokládati za

umářským závěrům zastanců svobody svou zásadu takto: Nepřijmete-li něco matematicky prvního časově ve světě, nemusíte ani hledati něco dynamicky prvního v kauzalitě. Kdo vám kázal, prostě první stav světa a tím absolutní počátek ponáhle probíhající řady jevů vymysliti a za účelem uklidnění vaší obrazivosti neobmezené přírodě uložiti hranice? Poněvadž substance byly ve světě vždycky, aspoň jednota zkušenosti takovýto předpoklad činí nutným, není žádnou těžkostí také za to míti, že střídání stavů, t. j. řada změn jejich, byla zde vždycky, a tudíž žádný počátek ani matematický ani dynamický hledati se nesmí. Možnost takového nekonečného původu bez prvního členu, vzhledem k němuž by všechno ostatní bylo pouze následkem, toho možnost nelze učiniti pochopitelnou. Jestliže však chcete tuto přírodní hádanku proto odmítnouti, uvidíte se nuceni, mnoho syntetických základních vlastností (základní síly) zamítnouti, jež jsou zrovna tak nepochopitelné,

účiny ještě dle pouhých zákonů přírodních. Poněvadž však tím je přece jednou mohutnost, řadu v čase docela samu od sebe počnouti, dokázána (třeba ne připuštěna), jest nám nyní dovoleno, uprostřed dění světového nechat různé řady kauzální vznikati samy od sebe a jejich substancím přisouditi schopnost svobodného jednání. Nedejme se však při tom zdržovati jakýmsi nedorozuměním, že, poněvadž sukcesivní řada ve světě může jen poměrně míti prvý začátek, ježto vždycky přece předchází ve světě nějaký stav věcí, není snad možný absolutní počátek řad ve světovém dění. Neboť nemluvíme tady o absolutním počátku co do času, nýbrž co do kauzality. Když nyní na př. docela svobodně a bez nutného určovacího vlivu přirozených příčin ze stolice povstanu, počíná prostě touto událostí s jejími přirozenými následky do nekonečna nová řada, ačkoli časově tato událost jest jen pokračování řady předcházející. Neboť toto odhodlání a čin není v posloupnosti pouhé působnosti přírodní a není pouhým jejím pokračováním, nýbrž

a docela sama možnost změny vůbec musí vás zarazit. Neboť kdybyste ze zkušenosti nevěděli, že je skutečná, nedovedli byste nikdy a priori vymysliti, jak jest takováto nepřetržitá následnost bytí a nebytí možná.

Než i když se připustí transcendentální mohutnost svobody, aby změny ve světě mohly počítati, musela by tato mohutnost přece aspoň mimo svět býti (ačkoliv je to vždy smělá domyšlivost, mimo soujem všech možných názorů přijímati ještě předmět, který nemůže žádným vnímáním býti dán). Ale ve světě samém substancím takovou mohutnost přisuzovati nemůže nijak býti dovoleno, poněvadž by pak souvislost dle obecných zákonů jevů, po sobě nutně se určujících, kterou nazýváme přírodou, a s ní známka empirické pravdivosti, rozlišující zkušenost od snění, z větší části zmizela. Neboť vedle takové mohutnosti bezzákonité svobody dá se příroda sőtva mysliti, poněvadž by zákony poslední byly neustále měněny vlivy prvních a hra úkazů, která by dle pouhé přírody byla pravidelná a stej-

působnost techto určujících příčin přestává nad nimi zřeteltem této události úplně, která sice po nich následuje, ale nikoli z nich nepochází, a proto ne sice časově, ale kausativně musí býti nazvána počátkem nové řady jevů. Potvrzení potřeby, aby rozmysl v řadě přirozených příčin mohl se odvolati na první počátek ze svobody, vysvitá zcela jasně: z toho že (vyjímaje školu epikurskou) všichni filosofové starověku se viděli nuceni na vysvětlenou pohybů světových přijímati prvního *hybatele*, t. j. volně jednající příčinu, která tuto řadu stavů ponejprv a sama od sebe počala. Neboť učiniti prvopočátek pochopitelným z pouhé přírody se neodvážili.

### Antinomie čistého rozmyslu.

Čtvrtý rozpor transcendentálních idejí.

*Tesis.*

Ke světu náleží něco, co buď jako jeho část anebo příčina jeho je bytostí prostě nutnou.

*Důkaz.*

Svět jako celek všech jevů obsahuje zároveň řadu změn.

*Antitesis.*

Neexistuje nikde žádná bytost prostě nutná, ani ve světě ani mimo něj, jako jeho příčina.

*Důkaz.*

Položme: že svět sám anebo v něm nějaká nutná bytost

Neboť bez nich nebyla by nám ani představa časové řady jako podmínky možnosti světa smyslového dána.<sup>1)</sup> Každá změna však stojí pod podmínkou, která časově přechází a za níž jest nutnou. Než každé podmíněné, které je dáno, předpokládá vzhledem ku své existenci úplnou řadu podmínek až k prostě nepodmíněnému, které jedině jest absolutně nutné. Musí tedy existovat něco absolutně nutného, když existuje změna jako následek jeho. Ale toto nutné náleží samo k světu smyslovému. Neboť položíme-li, že je mimo něj, tedy by řada změn od ní odvozovala svůj počátek, aniž by tato nutná příčina náležela k světu. To je však nemožné. Neboť poněvadž počátek časové řady může býti určen jenom tím, co předcházelo, pak musí nejvyšší podmínka počátku řady změn ve světě existovati, kdy ještě tento nebyl (neboť počátek

existují; pak byl by v řadě jeho změn buď počátek nepodmínečně nutný, tudíž bez příčiny, což odporuje dynamickému zákonu určenosti všech jevů v čase; anebo řada sama byla by bez začátku a ačkoli ve všech svých částech nahodilá a nepodmíněná, v celku přece prostě nutná a nepodmíněná, což odporuje samo sobě, poněvadž jsoucno množství nemůže být nutné, nemá-li žádná jeho část jsoucnosti nutné samou sebou.

Položme naproti tomu: jest nějaká prostě nutná příčina světa mimo svět, byla by tato jako nejvyšší člen řady příčin světových změn, počátkem jsoucnosti jejich a jejich řady.<sup>2)</sup> Nyní musela by však pak také začít jednat, a její kausalita náležela by do času a tím také do soujemu zjevů, t. j. do světa: tudíž nemohla by ona sama, příčina, býti mimo svět, což odporuje předpokladu. Tedy

<sup>1)</sup> Čas jde sice jako formální podmínka změn objektivně před nimi, ale subjektivně a ve skutečnosti vědomí jest tato představa přece jen, jako každá jiná, dána na podnět vnímání.

<sup>2)</sup> Slovo počínati bere se ve dvojím významu. První jest *aktivní*, poněvadž příčina řadu stavů jako svůj účín počíná (*infit*), druhý je *pasivní*, poněvadž kausalita v příčině sama účinkuje (*fit*). Já soudím zde z první na poslední.



jest jsoucno, před nímž uběhl nějaký čas, v němž počínající jsoucno ještě nebylo). Náleží tedy kauzalita nutné příčiny změn, a tím také příčina sama, do času a tím k jevu (na němž jest čas jedině možný jako jeho forma) následovně: nemůže býti od světa smyslového, jakožto soujemu všech jevů, myšlen odloučeně. Jest tedy ve světě samém něco prostě nutného obsaženo (ať je tím celá světová řada sama, nebo nějaká její část).

#### Poznámka ke čtvrté antinomii.

##### I. K *tesi*.

K dokázání jsoucna nutné bytosti pokládám za svou povinnost neužívat zde žádného jiného důkazu než kosmologického, který totiž stoupá od podmíněného v jevu k nepodmíněnému v pojmu, poněvadž se to považuje za nutnou podmínku absolutní totality řady. O důkaz z pouhé ideje nejvyšší všech bytostí se pokusiti, náleží k jinému principu rozmyslu a proto bude o tom muset se jednat zvlášť.

Čistý kosmologický důkaz nemůže jsoucno nutné bytosti

není ani ve světě ani mimo něj nějaké prostě nutné bytosti.

##### II. K *antitesi*.

Jestliže při vzestupu řady jevů domnívá se kdo nacházeti obtíže proti jsoucnu prostě nutné nejvyšší příčiny, nesmějí se tyto také zakládati na pouhém pojmu o nutnosti jsoucna věci vůbec a nebyti ontologickými, nýbrž musí se vyhledati z kausální spojitosti s řadou jevů, aby se k ní připojila podmínka, sama nepodmíněná, tedy musí býti kosmologicky a dle empirických zákonů vyvozeny. Musí se totiž ukázati, že vzestup řady příčin (ve světě smyslovém) nikdy nemůže

dolíčiti jinak, než že zároveň nechá nevyjednaným, zda je jí sám svět anebo věc od něho rozdílná. Neboť k rozhodnutí toho je potřeba zásad, které nejsou už kosmologické a neprobíhají v řadě jevů, nýbrž pojmy nahodilých bytostí vůbec (pokud jsou pouze považovány za předměty rozumu), a principu spojujícího je s nutnou bytostí pouhými pojmy, což vše patří do transcendentní filosofie, pro niž zde ještě není místa.

Začne-li se však jednou s kosmologickým důkazem, když se řada jevů a regressus jejich dle empirických zákonů kauzality položí za základ, pak nelze od toho odbočiti a přejíti k něčemu, co vůbec jako člen do řady nenáleží. Neboť právě v témž významu musí se něco pokládati za podmínku, v němž byl vzat vztah podmíněného k jeho podmínce, která měla nepřetržitým postupem vésti až k té nejvyšší podmínce. Je-li tento vztah smyslový a náleží-li k možnému empirickému upotřebování rozumu, může nejvyšší podmínka neboli příčina jenom dle zákonů smyslovosti, tudíž jen jako náležející k řadě

končiti u empiricky nepodmíněné podmínky a že kosmologický argument z náhodnosti stavů světových podle jejich změn dopadne proti přijetí nějaké první a řadu prostě nejprv navazující příčiny.

U této antinomii ukazuje se však kontrast zvláštního druhu, že totiž z téhož důvodu, jímž se usoudilo v *tesi* na jsoucno nějaké prabytosti, v *antitesi* se soudí, a to s podobnou rozhodností, na její nejsoucnost. Dříve se říkalo: existuje nutná bytost, poněvadž celý minulý čas zabírá do sebe řadu všech podmínek a tím zároveň také nepodmíněné (nutné). Nyní zas se říká: není nutné bytosti právě proto, že celý uplynulý čas v sobě zabírá řadu všech podmínek (které tudíž ve směr jsou zase podmíněny). Příčina toho jest tato. První argument přihlíží pouze k absolutní totalitě řady podmínek, jež se navzájem časově určují, a tak nabývá světa nepodmíněného a nutného. Druhá naproti tomu všímá si náhodnosti všeho toho, co je v časové řadě určeno (poněvadž před kaž-

časové regressus ukončiti, a nutná bytost musí býti považována za nejvyšší člen řady světové.

Přes to dostavila se odvaha takovouto odbočku učiniti (metabasis eis allo genos). Soudilo se totiž ze změn ve světě na empirickou náhodnost, t. j. závislost jejich od empiricky určitelných příčin, a dospělo se k vzestupné řadě empirických podmínek, což bylo docela v pořádku. Poněvadž však v tom nemohl býti nalezen prvopočátek a žádný nejvyšší člen, odstoupilo se náhle od empirického pojmu nahodilosti a vzala se čistá kategorie, která pak způsobila řadu pouze pomyslovou, jejíž úplnost spočívala na jsoucnu prostě nutné příčiny, která nyní nejsouc vázána žádnou smyslovou podmínkou, i od časové podmínky, aby totiž svou kauzálnost sama začala, byla zproštěna. To je však zcela nesprávné počínání, jak možno z následujícího usouditi.

Náhodné, v čistém smyslu kategorie, je to, čeho je možný kontradiktorický opak. Než z empirické nahodilosti nelze nikterak souditi na pomy-

dým předchází čas, v němž podmínka opět musí býti časově určena, čímž všechno nepodmíněné a všechna absolutní nutnost zhola odpadá. Než způsob závěru jest v obou důkazech i obyčejnému lidskému rozumu zcela přiměřený, který často octne se v situaci rozdvojení sama sebe, když se dá do uvažování o předměť s různých stanovisk. Pan von Marian pokládal spor dvou znamenitých astronomů, který vznikl z podobné nesnáze s volbou stanoviska, za dosti důležitý, aby o něm napsal celé pojednání.

Jeden totiž usuzoval takto: měsíc otáčí se kolem své osy, poněvadž ukazuje zemi neustále tutéž stranu. Druhý: měsíc neotáčí se kolem své osy, právě proto, že je k zemi obrácen neustále touž stranou. Oba závěry byly správné, když se bylo postaveno na to stanovisko, s něhož se měl pohyb měsíce pozorovati.

slnou. Co se mění, toho opak (jeho stavu) jest v jiné době skutečností, tudíž také možný, proto to není kontradiktorická protiva stavu, k čemuž je potřeba, aby v téže době, kdy byl stav dřívější, mohl místo něho býti jeho opak, což se ze změny nikterak usuzovati nedá. Těleso, které bylo v pohybu = *A*, se zastaví = *non A*. Z toho pak, že protilehlý stav stavu *A* po něm následuje, nelze souditi, že kontradiktorická protiva od *A* je možná, a tudíž *A* nahodilé; neboť k tomu bylo by třeba, aby v téže době, kdy byl pohyb, místo něho mohl býti klid. Nyní víme jen tolik, že klid byl skutečností v době následující, tudíž možný. Avšak pohyb v jedné době a klid v jiné době nejsou si protikladně protivny. Tedy sukcese sporných určeností, t. j. změna, nedokazuje náhodnost dle pojmů čistého rozumu a nemůže tedy ani k jsoucnu nutné bytosti dle čistých pojmů rozumových vésti. Změna dokazuje pouze empirickou nahodilost, t. j., že nový stav sám o sobě bez nějaké příčiny, náležející minulému času, nemohl býti skutkem v důsledku zákona