

IMMANUEL KANT  

---

KRITIKA SOUDNOSTI

ODEON

# PŘEDMLUVA

## k prvnímu vydání 1790

Schopnost poznání z principů a priori můžeme nazvat *čistým rozumem* a všeobecně zkoumání jeho možnosti a hranic kritikou čistého rozumu, ačkoli touto schopností rozumíme jen rozum v jeho teoretickém používání, jak se také stalo v první práci pod uvedeným názvem, aniž jsme ještě chtěli zkoumat jeho schopnost jako praktický rozum podle jeho zvláštních principů. Kritika čistého rozumu se tedy vztahuje pouze k naší schopnosti poznávat věci a priori a zabývá se tedy jen *poznávací schopností* za vyloučení pocitu libosti a nelibosti a žádací schopnosti. A z poznávacích schopností se zabývá *rozvažováním* podle jeho principu a priori za vyloučení *soudnosti* a *rozumu* (jakožto schopností, které náležejí rovněž k teoretickému poznání), protože se postupně ukáže, že žádná jiná poznávací schopnost než rozvažování nemůže poskytnout konstitutivní poznávací principy a priori<sup>2</sup>. Takže kritika, jež nahlíží všechny schopnosti podle podílu na nesporném vlastnění poznání, který by každá schopnost mohla dávat ze samého kořene, ponechává pouze to, co rozvažování a priori předpisuje jako zákon pro přírodu jakožto souhrn jevů (jejichž forma je dána rovněž a priori), ale všechny ostatní čisté pojmy odkazuje mezi ideje, které jsou pro naši teoretickou poznávací schopnost přílišné, přitom však ale nejsou snad nepotřebné nebo postradatelné, nýbrž slouží jako regulativní principy: jednak aby zadržely starost vzbuzující nároky rozvažování, jako kdyby (tím, že je schopno udat a priori podmínky možnosti všech věcí, které může poznat) tím v tomto ohraničení uzavřelo také možnost všech věcí vůbec, jednak aby vedly samo rozvažování při pozorování přírody podle principu úplnosti, jakkoli jí nikdy nemůže dosáhnout, a aby tím podporovaly konečný úmysl všeho poznání.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## II

O OBLASTI FILOSOFIE VŮBEC<sup>5</sup>

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## III

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## O SOUDNOSTI JAKOŽTO A PRIORI ZÁKONODÁRNÉ SCHOPNOSTI

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

1) Určující soudnost pod obecnými transcendentálními zákony, které dává rozvažování, je jen subsumující; zákon je jí a priori předznačen, a tedy, aby mohla to, co je v přírodě zvláštní, podřadit obecnému, nemusí sama vymýšlet zákon. — Avšak existuje tolik rozmanitých forem přírody, abychom tak řekli stejný počet modifikací obecných transcendentálních pojmu přírody, které jsou oněmi zákony, jež dává čisté rozvažování a priori, protože se tyto zákony vztahují jen k možnosti přírody (jakožto předmětu smyslů) vůbec, nechávají neurčenými, že pro tyto formy musí přece být také zákony, které sice mohou být jako empirické podle *našeho* rozvažování náhodné, avšak mají-li být nazývány zákony (jak to také pojem přírody vyžaduje), musí být nahlíženy z jednoho, ačkoli nám neznámého, principu jednoty rozmanitostí jako nutné. 2) Reflektující soudnost, která má povinnost postupovat od toho, co je v přírodě zvláštní, k obecnému, tedy potřebuje princip, který nemůže odvodit ze zkušenosti, protože právě tento princip má založit jednotu všech empirických principů pod rovněž empirickými, ale vyššími principy, a tedy možnost jejich vzájemného systematického podřazení. Takový transcendentální princip si tedy může reflektující soudnost dávat jako zákon jen sobě samé, nemůže jej vzít odjinud (protože by jinak byla určující soudností), ani jej nesmí předpisovat přírodě, protože reflexe o zákonech přírody se řídí podle přírody a nikoli tato podle podmínek, podle nichž se snažíme získat pojem o ní, který je vůči těmto podmínkám zcela náhodný.

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

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

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

## V

PRINCIP FORMÁLNÍ ÚČELNOSTI PŘÍRODY JE  
TRANSCENDENTÁLNÍ PRINCIP SOUDNOSTI<sup>8</sup>

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

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

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

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

Nacházíme totiž v důvodech možnosti zkušenosti zprvu ovšem něco nutného, totiž obecné zákony, bez nichž příroda vůbec (jako předmět smyslů) nemůže být myšlena. Tyto obecné zákony spočívají na kategoriích užitých pro formální podmínky veškerého nazírání, jež je pro nás možné, pokud je rovněž dáno a priori. Pod těmito zákony je nyní soudnost určující; neboť nečiní nic jiného než že subsumuje pod dané zákony. Např. rozvažování říká: každá změna má svou příčinu (obecný přírodní zákon); transcendentální soudnost dále nečiní nic jiného, než že stanoví podmínku subsumpce pod daný rozvažovací pojem a priori: a to je sukcese určení jedné a téže věci. Pro přírodu vůbec (jako předmět možné zkušenosti) je nyní onen zákon poznáván jako naprosto nutný. — Nyní jsou však předměty empirického poznání kromě oné formální časové podmínky určené nebo, do jaké míry lze a priori soudit, určitelné ještě několikerým způsobem, takže specificky rozdílné přírody<sup>10</sup> kromě toho, co mají společného jakožto náležející k přírodě vůbec, mohou být ještě nekonečně rozmanitým způsobem příčinami. Každý z těchto způsobů musí (podle pojmu příčiny vůbec) mít své pravidlo, jež je zákonem, zahrnuje tedy v sobě nutnost: ačkoliv co do povahy a hranic našich poznávacích schopností tuto nutnost vůbec nenahlížíme. Musíme tedy v přírodě, máme-li na zřeteli její zákony, jež jsou pouze empirické, uvažovat možnost nekonečně rozmani-



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

Abychom se přesvědčili o správnosti této deduce daného pojmu a o nutnosti pokládat jej za transcendentální poznávací princip, uvažme jen velikost úkolu: utvořit z daných vněmů přírody, která obsahuje v každém ohledu nekonečnou rozmanitost empirických zákonů, souvislou zkušenost. (Tato úloha leží a priori v našem rozvažování.) Rozvažování sice a priori vlastní obecné zákony přírody, bez nichž by vůbec nemohla být předmětem zkušenosti: ale vyžaduje kromě toho ještě jistý řád přírody v jejích zvláštních pravidlech, která se mu mohou stát známými jen empiricky a která jsou vzhledem k němu náhodná. Tato pravidla, bez nichž by nebyl možný postup od obecné analogie možné zkušenosti vůbec k zvláštní<sup>11</sup>, si rozvažování musí myslet jako zákony (tj. jako nutná), protože by jinak netvořila řád přírody, ačkoli jejich nutnost nepoznává, ani by nikdy nemohlo pochopit. Přestože tedy, pokud jde o tyto objekty, rozvažování nemůže a priori nic určit, přesto musí, aby sledovalo

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

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

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

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

## VI

## O SPOJENÍ POCITU LIBOSTI S POJMEM ÚČELNOSTI PŘÍRODY

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

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

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

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

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

## VII

## O ESTETICKÉ PŘEDSTAVĚ ÚČELNOSTI PŘÍRODY

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## VIII

## O LOGICKÉ PŘEDSTAVĚ ÚČELNOSTI PŘÍRODY

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

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

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

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

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

## IX

O SPOJENÍ ZÁKONODÁRSTVÍ ROZVAŽOVÁNÍ A ROZUMU  
PROSTŘEDNICTVÍM SOUDNOSTI

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

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

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

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

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

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

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

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

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

První díl

## KRITIKA ESTETICKÉ SOUDNOSTI

## PRVNÍ ČÁST

Analytika estetické soudnosti

## PRVNÍ KNIHA

Analytika krásna

## DRUHÁ KNIHA

Analytika vznešena

## DRUHÁ ČÁST

Dialektika estetické soudnosti

Druhý díl

## KRITIKA TELEOLOGICKÉ SOUDNOSTI

## PRVNÍ ODDÍL

Analytika teleologické soudnosti

## DRUHÝ ODDÍL

Dialektika teleologické soudnosti

## DODATEK

Metodologie teleologické soudnosti

PRVNÍ DÍL KRITIKY SOUDNOSTI

---

**KRITIKA  
ESTETICKÉ SOUDNOSTI**

# PRVNÍ ČÁST

## Analytika estetické soudnosti<sup>12</sup>

PRVNÍ KNIHA  
Analytika krásna

PRVNÍ MOMENT  
soudu vkusu\* co do jeho kvality

### § I SOUD VKUSU JE ESTETICKÝ

Abychom rozlišili, zda je něco krásné nebo ne, nevztahujeme představu<sup>13</sup> prostřednictvím rozvažování k objektu kvůli poznání, nýbrž prostřednictvím obrazotvornosti (možná také s rozvažováním spojenou) k subjektu a k jeho pocitu libosti nebo nelibosti. Soud vkusu tedy není poznávacím soudem, není tedy logický, nýbrž estetický, a tím rozumíme takový soud, jehož motiv nemůže být *jiný než subjektivní*. Veškerý vztah představ, dokonce i představ počítků, ale může být objektivní (a zde znamená to, co je v empirické představě reálné); jen ne vztah k pocitu libosti a nelibosti, kterým není v objektu nic označováno, ale ve kterém se subjekt sám cítí tak, jak na něj představa působí.

Pojmout pravidelnou, účelnou stavbu svou poznávací schopností (ať už zřetelným nebo zmateným způsobem představování) je něco naprosto jiného než si být této představy vědom prostřednictvím počítku zalíbení. Zde je představa vztahována zcela k subjektu, a to k jeho životnímu pocitu<sup>14</sup>, který se nazývá pocit libosti či nelibosti. Tento pocit zakládá zcela zvláštní rozlišovací a posuzovací schopnost, jež nepřispívá ničím k poznání, nýbrž jen srovnává danou představu v subjektu s veškerou schopností představ, které si je mysl v pocitu svého stavu vědoma. Dané představy v nějakém soudu mohou být empirické (tedy estetické); avšak soud, jenž je jimi určen, je logický, jestliže ony představy jsou v soudu pouze vztahovány k objektu. Obráceně ale, kdyby dané představy byly dokonce racionální, v soudu by ale byly vztaheny pouze k subjektu (k jeho citu), jsou potud vždy estetické.

\* Definice vkusu, z které vycházíme, zní: vkus je schopnost posuzovat krásno. Co ale je zapotřebí k tomu, abychom nějaký předmět nazvali krásným, to musí odhalit analýza soudů vkusu. Momenty, na které tato soudnost ve své reflexi bere zřetel, jsem našel, řídě se logickými funkcemi souzení (neboť v soudu vkusu je stále ještě obsažen vztah k rozvažování). Momenty kvality jsem pojal do zkoumání nejprve, protože estetický soud o krásnu bere nejprve ohled na tyto momenty.



## § 2

ZALÍBENÍ, KTERÉ URČUJE SOUD VKUSU,  
JE ZCELA BEZ ZÁJMU<sup>15</sup>

Zájmem nazýváme to zalíbení, jež spojujeme s představou existence nějakého předmětu. Takové zalíbení má proto vždy zároveň vztah k žádací schopnosti, buď jako její určující základ, nebo alespoň s jejím určujícím základem nutně souvisí. Jde-li však o to, zda je něco krásné či ne, nechceme vědět, zda nám nebo někomu na existenci věci nějak záleží nebo jen mohlo záležet, nýbrž jak ji posuzujeme v pouhém pozorování (názoru nebo reflexi). Zeptá-li se mě někdo, zda považuji palác, který vidím před sebou, za krásný, mohu sice říci: nemiluji takové věci, které jsou udělány jen na okukování, nebo podobně jako onen *irokézský sachem*, kterému se prý v Paříži nelíbí nic lépe než veřejné kuchyně; mohu dále ještě po *rousseauovsku* spílat samolibosti mocných, kteří užívají potu lidu na tak postradatelné věci; mohu se konečně velmi lehce přesvědčit, že kdybych se nacházel na neobydleném ostrově, bez naděje na návrat k lidem, a pouhým přáním bych si mohl přičarovat takovou velkolepou budovu, ani bych se kvůli tomu nenamáhal, kdybych už měl chýši, která by byla dost příjemná. Všechno to mi můžete přiznat a schválit, jenže o tom teď není řeč. Chceme jen vědět, zda pouhá představa předmětu je ve mně provázena zalíbením, ať už jsem vzhledem k existenci předmětu této představy sebelhostejnější. Lze snadno vidět, že záleží na tom, co z této představy v sobě vytvořím, a ne na tom, v čem na existenci předmětu závisím, abych mohl říci, že je *krásný*, a dokázat tak, že mám vkus. Každý musí přiznat, že takový soud o kráse, ke kterému se druží sebemenší zájem, je velmi stranný a není čistým soudem vkusu. Člověk nemůže být ani v nejmenším zaujat pro existenci věci, nýbrž musí být v tomto ohledu zcela lhostejný, aby mohl být soudcem ve věcech vkusu.

Tuto větu ale, která má výjimečnou důležitost, nemůžeme vysvětlit lépe, než když proti čistému nezajímavému\* zalíbení postavíme takové zalíbení, jež je spojeno se zájmem, především můžeme-li si být zároveň jisti, že neexistuje více druhů zájmu než ty, které právě teď mají být jmenovány.

\* Soud o předmětu zalíbení může být úplně *bez zájmu*, ale přesto velmi *zajímavý*, tj. nezakládá se na zájmu, ale zájem vzbuzuje; takové jsou všechny čisté morální soudy. Ale soudy vkusu o sobě nezakládají vůbec žádný zájem. Mít vkus se stává zajímavým jen ve společnosti; příčina toho bude ukázána v následujícím.

## § 3

## ZALÍBENÍ V PŘÍJEMNÉM JE SPOJENO SE ZÁJMEM

*Příjemné je to, co se líbí smyslům v počitku.*

Zde se nyní nabízí příležitost poukázat na zcela obvyklou záměnu dvojího významu slova počitek (Empfindung). Veškeré zalíbení (říkáme nebo myslíme) je samo počitkem (nějaké libosti). Je tedy vše, co se líbí, právě tím, že se líbí, příjemné (a podle různých stupňů nebo také vztahů k jinému příjemnému počitku *půvabné, rozkošné, potěšující, radostné* atd.). Jestliže to ale připustíme, pak jsou dojmy smyslů, které určují náklonnost, nebo zásady rozumu, jež určují vůli, nebo reflektované formy nazoru, které určují soudnost, zcela shodné, co se týče působnosti na pocit libosti. Neboť tato působnost by byla příjemností v počitku svého stavu, a protože konečně veškeré zpracování našich schopností musí směřovat k tomu, co je praktické, a musí se v něm spojit jakožto ve svém cíli, nemohlo by jim být přičteno jiné ocenění věci a jejich hodnoty než takové, jež spočívá v potěšení, které slibují. Na způsobu, jak toho dosahují, koneckonců vůbec nesejde; a protože pouze volba prostředků zde může učinit rozdíl, mohli by se lidé obviňovat sice z hlouposti a nerozumnosti, ale nikdy z podlosti a zlomyslnosti, protože přece všichni, každý podle svého způsobu, jak vidí věci, směřují k jednomu cíli, kterým je pro každého potěšení.

Jestliže je určení pocitu libosti či nelibosti nazýváno počitkem, znamená tento výraz něco naprosto jiného, než když nazvu počitkem představu nějaké věci (prostřednictvím smyslů jakožto receptivity náležející k poznávací schopnosti). Neboť v tomto případě je představa vztahována k objektu, zatímco v prvním případě k subjektu a neslouží žádnému poznání, ani tomu, jímž se poznává subjekt sám.

V předešlém vysvětlení však rozumíme slovem počitek objektivní představu smyslů; a abychom stále nebyli v nebezpečí, že budeme chybně vykládání, chceme to, co musí zůstat vždy pouze subjektivní a co naprosto nemůže tvořit představu předmětu, pojmenovat jinak běžným názvem pocitu. Zelená barva luk patří k *objektivnímu* počitku, jako vněm předmětu smyslů, její příjemnost ale patří k *subjektivnímu* počitku, jímž není představován žádný předmět, tj. k pocitu, jímž je předmět brán jako objekt zalíbení (které není jeho poznáním).

Že můj soud o nějakém předmětu, kterým jej prohlašuji za příjemný, vyjadřuje zájem o tento předmět, je jasné již z toho, že prostřednictvím počitku vzbuzuje žádost po takových předmětech, že tedy zalíbení nepředpokládá pouhý soud o předmětu, nýbrž vztah jeho existence k mému stavu, pokud na něj takový objekt působí. Proto se o tom, co je příjemné, neříká jenom, že se *líbí*, ale že *způsobuje potěšení*. Není to pouhý souhlas, který mu věnuji,

ale vytváří se tím náklonnost; a k tomu, co je nejživěji příjemné, nepatří žádný soud o povaze objektu natolik, že ti, kteří vždy myslí jen na požitek (neboť to je slovo, kterým se označuje jádro potěšení), se rádi vzdávají všeho souzení.

## § 4

## ZALÍBENÍ V DOBRÉM JE SPOJENO SE ZÁJMEM

*Dobré* je to, co se líbí prostřednictvím rozumu skrze pouhý pojem. Nazýváme něco *dobrym k něčemu* (to, co je užitečné), co se líbí jen jako prostředek; něco jiného ale *dobrym o sobě*, co se líbí samo pro sebe. V obou je vždy obsažen pojem nějakého účelu, tedy vztah rozumu k (alespoň možnému) chtění, tudíž zalíbení v *jsoucnu* nějakého objektu nebo nějakého konání, tj. nějaký zájem.

Abych něco považoval za dobré, musím vždy vědět, čím má předmět být, tj. musím o něm mít pojem. Proto, abych na něčem našel krásu, toto nutně nepotřebuji. Květiny, volné kresby, bez úmyslu spletené linie pod názvem listového ornamentu nic neznamenaají, nezávisí na určitém pojmu, a přesto se líbí. Zalíbení v krásnu musí záviset na reflexi o předmětu, která vede k nějakému pojmu (neurčito jakému), a liší se tím také od toho, co je příjemné, které spočívá zcela na počitku.

Zdá se sice, že příjemné je s dobrem v mnoha případech shodné. Tak obvykle řekneme: veškeré (především trvalé) potěšení je samo o sobě dobré; to znamená přibližně tolik, jako že být trvale příjemné a dobré je totéž. Avšak lze lehce zjistit, že to je pouze chybná záměna slov, protože pojmy, které se k těmto výrazům zvláštním způsobem pojí, nemohou být nijak navzájem zaměněny. Příjemné, jež jako takové představuje předmět jen ve vztahu k smyslu, musí být nejprve prostřednictvím pojmu účelu přivedeno pod principy rozumu, aby je, jakožto předmět vůle, bylo možno nazvat *dobrym*. Že pak ale jde o úplně jiný vztah k zalíbení, nazvu-li to, co způsobuje potěšení, zároveň *dobrym*, je vidět z toho, že u toho, co je dobré, je vždy otázka, zda je nepřímou dobré nebo bezprostředně dobré (užitečné nebo dobré o sobě). Naproti tomu u toho, co je příjemné, tato otázka vůbec nepřichází v úvahu, protože toto označení znamená vždy něco, co se líbí bezprostředně. (Stejně je tomu i s krásnem).

I v nejprostší řeči se rozlišuje příjemné od dobrého. O pokrmu, jehož chuť je zlepšena kořením a jinými přísadami, se říká bez rozmyšlení, že je příjemný, ale zároveň se přiznává, že není dobrý, protože je sice bezprostředně *příjemný* smyslům, ale nepřímou se nelíbí, tj. nahlíženo rozumem, který vidí následky. Dokonce i při posuzování zdraví lze tento rozdíl zpozorovat. Zdraví je každému, kdo je má, bezprostředně příjemné (alespoň negativně, tj. jako stav bez všech tělesných bolestí). Ale aby se dalo říci, že je dobré, musíme je ještě

rozumem zaměřit k účelům, aby totiž bylo stavem, který nás činí schopnými všech našich činností. Ale pokud jde o štěstí, věří konečně každý, že může největší počet (jak co do množství, tak i kvality) příjemností života nazvat *pravým*, ba dokonce nejvyšším dobrem. Avšak i proti tomu se rozum vzpírá. Příjemnost je požitek. Jde-li však jen o něj, bylo by hloupé být úzkostlivý vzhledem k prostředkům, které nám jej opatřují, ať už je dosažen trpně štedrostí přírody nebo vlastním přičiněním a naším působením. Ale rozum si nikdy nedá namluvit, že má o sobě hodnotu existence člověka, který žije jen (a v tomto záměru může být sebeaktivnější), aby *užíval*, i kdyby přitom jiným lidem, kteří rovněž usilují jen o požitek, sloužil jako nejlepší zprostředkovatel požitku, a to proto, že by díky sympatii s nimi užíval všech potěšení společně. Jen tím, co dělá bez ohledu na požitek, v plné svobodě a nezávisle na tom, co by mu příroda mohla i trpně obstarat, dává svému jsoucnu jakožto existenci osoby absolutní hodnotu; a štěstí není s celým přebytkem své příjemnosti zcela bezpodmínečným dobrem.\*

Ale nehledě na veškerou rozdílnost mezi tím, co je příjemné a dobré, shodují se obě přece jen v tom, že jsou vždy spojeny se zájmem o svůj předmět, tedy ne jenom to, co je příjemné (§ 3) a nepřímou dobré (užitečné), jež se líbí jako prostředek k nějaké příjemnosti, ale i to, co je vůbec a v každém smyslu dobré, totiž morální, jež má u sebe nejvyšší zájem. Neboť dobro je objektem vůle (tj. rozumem určené žadací schopnosti). Něco ale chtít a mít v jeho jsoucnu zalíbení, tj. mít o ně zájem, je identické.

## § 5

SROVNÁNÍ TŘÍ SPECIFICKY ODLIŠNÝCH  
DRUHŮ ZALÍBENÍ

Příjemné a dobré mají vztah k žadací schopnosti a prvé v sobě zahrnuje patologicky podmíněné zalíbení (prostřednictvím podnětů, stimulů), druhé čistě praktické zalíbení, které je určováno nejen představou předmětu, ale zároveň představovaným spojením subjektu s jeho existencí. Líbí se nejen předmět, ale i jeho existence. Naproti tomu je soud vkusu pouze *kontemplativní*, tj. soudem, který, jsa indiferentní vzhledem k jsoucnosti předmětu, sdružuje svou povahu jen s pocitem libosti či neibosti. Ale ani tato kontemplace sama není zaměřena na pojmy; neboť soud vkusu není poznávacím soudem (ani teoretickým, ani praktickým), a proto také není založen na pojmech, ani je nemá za cíl.

Příjemné, krásné a dobré označují tedy tři odlišné vztahy představ k pocitu

\* Závaznost k požitku je zřejmý nesmysl. Nesmyslem tedy musí být také předstíraná závaznost ke všem činnostem, které mají za svůj cíl pouhý požitek, ať je tento vymyšlen (nebo přikrášlen) sebeduchovněji, a i kdyby to byl mystický, takzvaný nebeský požitek.

libosti či nelibosti, podle něhož rozlišujeme předměty nebo druhy představ. Ani každému odpovídající výrazy, které v nich označují líbivost, nejsou shodné. *Příjemné* znamená pro někoho to, co mu *působí potěšení, krásné*, co se mu pouze *líbí, dobré, oceňuje, schvaluje*, tj. v čem vidí objektivní hodnotu. Příjemnost platí i pro nerozumná zvířata; krása jen pro lidi, tj. živočišné, ale přece jen rozumné bytosti, ale také ne pouze rozumné (např. duchy), nýbrž zároveň živočišné; dobro ale platí pro každou rozumnou bytost vůbec. Toto je věta, kterou lze úplně ospravedlnit a vysvětlit teprve v následujícím. Můžeme říci, že mezi všemi třemi druhy zalíbení je zalíbení vkusu v krásnu jediným a výlučným nezainteresovaným a *svobodným* zalíbením, neboť žádný zájem, jak smyslu, tak rozumu, si tu nevynucuje souhlas. Proto bychom mohli o zalíbení říci, že se v oněch třech jmenovaných případech vztahuje k *náklonnosti* nebo *přízni* nebo *úctě*. Neboť *přízeň* je jediným svobodným zalíbením. Předmět náklonnosti a předmět, který žádáme podle předpisu rozumového zákona, nám neponechávají svobodu, abychom si sami z něčeho utvořili předmět libosti. Veškerý zájem předpokládá potřebu nebo ji vyvolává; a jako motiv souhlasu neponechává soud o předmětu svobodným.

Co se týče zájmu náklonnosti u něčeho příjemného, řekne každý: hlad je nejlepší kuchař, a lidem se zdravým apetitem chutná všechno, co je jen k jídlu; takové zalíbení tedy nedokazuje volbu podle vkusu. Jen když je uspokojena potřeba, lze rozlišit, kdo mezi mnohými má nebo nemá vkus. Rovněž existují mravy (konduity) bez ctnosti, zdvořilost bez laskavosti, slušnost bez počestnosti. Neboť tam, kde promlouvá mravní zákon, objektivně už neexistuje svobodná volba vzhledem k tomu, co se má učinit; a ukázat vkus ve svém vystupování (nebo při posuzování chování druhých) je něco zcela jiného než vyjádřit svůj morální způsob myšlení, neboť ten obsahuje příkaz a vytváří potřebu, zatímco mravní vkus si s předměty zalíbení jen hraje, aniž by se s jedním ztotožnil.

*Vysvětlení krásna, vyvozené z prvního momentu*

*Vkus* je schopnost posuzovat nějaký předmět nebo způsob představy na základě zalíbení nebo znelíbení *bez jakéhokoli zájmu*. Předmět takového zalíbení se nazývá *krásný*.

## DRUHÝ MOMENT

soudu vkusu, totiž co do jeho kvantity

### § 6

#### KRÁSNÉ JE TO, CO JE PŘEDSTAVOVÁNO BEZ POJMŮ JAKO OBJEKT VŠEOBECNÉHO ZALÍBENÍ

Toto vysvětlení krásna může být vyvozeno z předcházejícího vysvětlení krásna jakožto předmětu zalíbení bez jakéhokoli zájmu. Neboť tu věc, o níž jsme si vědomi, že zalíbení v ní je u nás bez jakéhokoli zájmu, nemůžeme posuzovat jinak než tak, že musí obsahovat základ zalíbení platný pro každého. Protože se zalíbení nezakládá na nějaké náklonnosti subjektu (ani na nějakém jiném úmyslném zájmu), nýbrž ježto ten, kdo soudí, se vzhledem k zalíbení, které předmětu věnuje, cítí zcela *svobodný*, nemůže nalézt žádné soukromé podmínky jako důvody zalíbení, které by byly charakteristické jen pro jeho subjekt; proto musí zdůvodnit zalíbení tím, co může předpokládat také u každého druhého. Tudíž si musí myslet, že má důvod každému přirknout podobné zalíbení. Bude proto o krásnu mluvit tak, jako by krása byla vlastností předmětu a jako by soud byl logický (tvořit poznání objektu prostřednictvím pojmu o něm); ačkoli je jen estetický a obsahuje pouze vztah představy předmětu k subjektu: bude tak mluvit proto, že estetický soud je logickému podobný v tom, že jeho platnost lze předpokládat pro každého. Ale také z pojmu tato všeobecnost nemůže vyvstat. Neboť od pojmu není žádný přechod k pocitu libosti nebo nelibosti (vyjma v čistých praktických zákonech, jež však jsou provázány zájmem, který s čistým soudem vkusu není spojen). Následkem toho jsme-li si vědomi nezávislosti soudu vkusu na jakémkoli zájmu, pak musí soudu vkusu být vlastní nárok na platnost pro každého bez všeobecnosti, založené na objektech, tj. musí s ním být spojen nárok na subjektivní všeobecnost.

### § 7

#### SROVNÁNÍ KRÁSNÁ S TÍM, CO JE PŘÍJEMNÉ, A S TÍM, CO JE DOBRÉ, Z HLEDISKA PŘEDCHOZÍHO ZNAKU

Pokud jde o to, co je příjemné, spokojí se každý s tím, že se jeho soud, který zakládá na soukromém pocitu, a kterým o nějakém předmětu říká, že se mu líbí, omezuje také jen na jeho osobu. Proto se rád smíří i s tím, když mu někdo jiný jeho výraz, že šumivé víno je příjemné, opraví a připomene mu, že má říci: *mně* je příjemné; a tak je tomu nejen v chuti jazyka, patra

a jícnu, nýbrž také v tom, co může být každému příjemné pro oči a uši. Pro někoho je fialová barva jemná a milá, pro druhého mrtvá a odumřelá. Někdo miluje zvuk dechových nástrojů, druhý nástrojů smyčcových. Bylo by bláznovstvím přít se s úmyslem znevažovat soud druhých, který je od našeho odlišný, jako nesprávný, jako by byl vůči našemu soudu v logickém protikladu. Vzhledem k tomu, co je příjemné, tedy platí zásada, že *každý má svůj vlastní vkus* (smyslový).

Zcela jinak je tomu s krásnem. Bylo by (právě opačně) směšné, kdyby se někdo, kdo si zakládá na svém vkusu, pokoušel ospravedlňovat tím, že by řekl: tento předmět (budova, kterou vidíme, šaty, které někdo nosí, koncert, kterému nasloucháme, báseň, kterou je třeba posoudit) je krásný *pro mne*. Neboť nemusí jej nazvat *krásným*, jestliže se líbí pouze jemu. Půvab a příjemnost pro něj může mít mnohé, o to se nikdo nestará; vydává-li ale něco za krásné, přičítá ostatním právě totéž zalíbení. Nesoudí pouze za sebe, nýbrž za každého, a mluví pak o kráse, jako by byla vlastností věcí. Říká tedy: *věc* je krásná, a nečeká od ostatních souhlas se svým soudem zalíbení snad proto, že jej mnohdy našel ve shodě se svým vlastním, nýbrž jej od nich *vyžaduje*. Kárá je, když soudí jinak, a upírá jim vkus, jehož přítomnost u nich přece vyžaduje; a potud nelze říci, že každý má svůj zvláštní vkus. To by znamenalo tolik, jako že neexistuje vůbec žádný vkus, tj. žádný estetický soud, který by si mohl činit právem nárok na souhlas všech.

Nicméně i pokud jde o příjemné, lze se při jeho posuzování setkat s jednomyslností mezi lidmi, a s ohledem na to přece jen někomu vkus přičítáme, jinému zase upíráme, a to nikoli ve významu orgánového smyslu, nýbrž posuzovací schopnosti vzhledem k tomu, co je příjemné vůbec. Tak řekneme o někom, kdo dokáže své hosty bavit příjemnostmi (z požitku prostřednictvím všech smyslů) tak, že se to všem současně líbí: že má vkus. Ale zde je všeobecnost pojata jen komparativně; a v tom případě existují jen *generální* (tak jak jsou všechna empirická), nikoli *univerzální* pravidla, o něž se opírá nebo na něž si činí nárok soud vkusu o krásnu. To je soud ve vztahu k družnosti, pokud spočívá na empirických pravidlech. Vzhledem k tomu, co je dobré, si soudy sice také právem činí nárok na platnost pro každého, jenže to, co je dobré, je představováno jako objekt všeobecného zalíbení pouze *prostřednictvím pojmu*, a to není ani u toho, co je příjemné, ani u krásna.

## § 8

VŠEOBECNOST ZALÍBENÍ JE V SOUDU VKUSU  
PŘEDSTAVOVÁNA JEN JAKO SUBJEKTIVNÍ

Toto zvláštní určení všeobecnosti estetického soudu, jež lze v soudu vkusu nalézt, je pozoruhodnost, ne sice pro logika, ale jistě pro transcendentálního filosofa, která vyžaduje jeho nemalého úsilí, aby objevil její původ, ale zato odkrývá také jednu vlastnost naší poznávací schopnosti, která by zůstala bez této analýzy neznámá.

Nejprve se musíme zcela přesvědčit o tom, že soudem vkusu (o krásnu) přičítáme zalíbení v nějakém předmětu *každému*, aniž bychom měli za základ nějaký pojem (neboť pak by to bylo dobro), a že tento nárok na všeobecnou platnost patří tak bytostně k soudu, jímž něco prohlašujeme za *krásné*, že bez myšlení na tuto všeobecnost by nikomu nepřišlo na mysl užít tohoto výrazu, nýbrž vše, co se líbí bez pojmu, by ale bylo počítáno k příjemnému, vzhledem k němuž ponecháváme každému jeho vlastní mínění, a nikdo od nikoho neočekává souhlas se svým soudem vkusu; naopak v soudu vkusu o kráse ale tomu tak je. První mohu nazvat smyslovým vkusem, druhý reflexivním vkusem, pokud první vyslovuje pouze soukromé soudy, druhý ale vydávané za obecně platné (veřejné), obojí však estetické (nikoli praktické) soudy o předmětu pouze vzhledem k vztahu jeho představy k pocitu libosti a nelibosti. Nyní je ale přece podivné, že — poněvadž o smyslovém vkusu říká nejen zkušenost, že jeho soud (libosti či nelibosti z něčeho) neplatí všeobecně, nýbrž také každý sám od sebe je tak skromný, že tento souhlas nepřipisuje právě druhým (ačkoli se skutečně často velmi rozsáhlá jednomyslnost vyskytuje i v těchto soudech) — reflexivní vkus, u kterého je přece také, jak učí zkušenost, dost často nárok na všeobecnou platnost jeho soudu (o krásnu) pro každého odmítán, by nicméně mohl považovat za možné (a skutečně tak také činí) představit si soudy, které by tento souhlas mohly všeobecně požadovat, a reflexivní soud také vskutku souhlas s každým svému soudu vkusu připisuje; přitom se ti, co soudí, nepřou o možnosti takového nároku, nýbrž jen ve zvláštních případech se nemohou na správném užití této schopnosti shodnout.

Zde je třeba nejprve poznamenat, že všeobecnost, která nespočívá na pojmech o objektu (i když jen empirických), není vůbec logická, ale estetická, tj. neobsahuje objektivní kvantitu soudu, ale jen subjektivní, pro kterou užívám výrazu *obecná platnost*. Tento výraz neoznačuje platnost vztahu představy k poznávací schopnosti, nýbrž k pocitu libosti či nelibosti pro každý subjekt. (Je však také možné užít téhož výrazu pro logickou kvantitu soudu, pokud dodáme *objektivní* obecná platnost, na rozdíl od pouze subjektivní, která je vždy estetická).

Ale *objektivně obecně platný* soud je také vždy subjektivní, tj. platí-li soud pro všechno, co je obsaženo v daném pojmu, pak platí soud rovněž pro každého, kdo si představuje předmět prostřednictvím tohoto pojmu. Avšak za *subjektivní obecně platnosti*, tj. estetické, která nespočívá na žádném pojmu, nelze usuzovat na logickou, protože soudy tohoto druhu se vůbec nevztahují k objektu. Ale právě proto musí být také estetická obecnost, která je soudu přisuzována, zvláštního druhu, protože nespojuje predikát krásy s pojmem *objektu*, nahlíženého v celé jeho logické sféře, a přesto jej rozšiřuje na všechny ty, kteří soudí.

Vzhledem k logické kvantitě jsou všechny soudy vkusu *jednotlivými* soudy. Protože předmět musím bezprostředně spojovat s mým pocitem libosti či nelibosti, a nikoli prostřednictvím pojmu, nemohou mít ony soudy kvantitu objektivně obecně platných soudů; ačkoli, je-li jednotlivá představa objektu soudu vkusu podle podmínek, které tento soud určují, srovnáním proměňována v pojem, může z toho vzniknout logicky obecný soud: např. růži, kterou si prohlížíme, prohlašuji soudem vkusu za krásnou. Naproti tomu je soud, který vznikne srovnáním mnoha jednotlivých soudů: růže vůbec jsou krásné, vyřčen nejen jako estetický, nýbrž jako logický soud, založený na estetickém. Nyní je soud, že růže je příjemná (svou vůní), sice také estetický a jednotlivý, ale nikoli soud vkusu, ale smyslů. Liší se totiž od prvního tím, že soud vkusu v sobě zahrnuje *estetickou kvantitu* všeobecnosti, tj. platnosti pro každého, kterou v soudu o něčem příjemném nelze najít. Pouze soudy o dobru, i když také určují zalíbení v nějakém předmětu, mají logickou, nikoli jen estetickou obecnost, neboť platí o objektu, jako jeho poznání, a proto pro každého.

Posuzujeme-li objekty pouze podle pojmu, ztrácíme veškerou představu krásy. Nemůže tedy existovat ani pravidlo, podle něhož by měl být někdo nucen uznat něco za krásné. Zda jsou šaty, dům, květina krásné, o tom si svůj soud nenecháme žádnými důvody a zásadami namluvit. Chceme objekt předložit vlastním očím, jako by jeho zalíbení záviselo na počítku; a přesto, nazveme-li pak předmět krásným, myslíme si, že s námi všichni souhlasí, a také si na jejich souhlas činíme nárok; naproti tomu každý soukromý počíteč by rozhodoval jen pro nahlízejícího a jeho zalíbení.

Z toho vyplývá, že v soudu vkusu není postulováno nic jiného než takovýto *všeobecný souhlas*, pokud jde o zalíbení, které není zprostředkováno pojmy; tedy *možnost* estetického soudu, který může být zároveň nahlížen jako platný pro všechny. Soud vkusu sám nám *nepostuluje* souhlas všech (neboť to může činit pouze logicky obecný soud, protože může uvést důvody); nýbrž ho jen od každého *očekává*, jako případ takového pravidla, pro něž neočekává potvrzení od pojmu, ale od souhlasu druhých. Všeobecný souhlas je tedy pouhá idea (v čem spočívá, zatím ještě nezkoumáme). Že ten, kdo věří, že vynáší soud vkusu, soudí vskutku přiměřeně této ideji, může být nejisté, ale že jej přece jen na ni vztahuje, tedy že to má být soud vkusu, ohlašuje slovem krása.

Pro sebe samotného se ale tento esteticky soudící člověk může pouhým vědomím oddělení všeho toho, co patří k příjemnému a dobrému, od zalíbení, jež mu ještě zbývá, o tom ujistit, a to je vše, od čeho si slibuje souhlas všech: nárok, k němuž by byl za těchto podmínek také oprávněn; jen kdyby se proti těmto podmínkám ale často neprohřešoval, a proto nevynášel mylné soudy vkusu.

## § 9

ZKOUMÁNÍ OTÁZKY, ZDA V SOUDU VKUSU PŘEDCHÁZÍ  
POCIT LIBOSTI POSOUZENÍ PŘEDMĚTU, NEBO OBRÁCENĚ

Vyřešení této úlohy je klíčem ke kritice vkusu, a proto hodno veškeré pozornosti.

Kdyby předcházela libost z daného předmětu a měla být v soudu vkusu představě předmětu přiznána pouze její všeobecná sdělitelnost, byl by takový postup v rozporu se sebou samým. Neboť taková libost by nebyla ničím jiným než pouhou příjemností ve smyslovém počítku, a proto by mohla mít, pokud jde o její přirozenost, jen soukromou platnost, protože by bezprostředně závisela na představě, kterou je předmět *dán*.

Je to tedy všeobecná sdělitelnost stavu mysli v dané představě, která jako subjektivní podmínka soudu vkusu musí být jeho základem a musí mít jako svůj následek libost z předmětu. Ale nemůže být obecně sděleno nic kromě poznání a představy, která patří k poznání. Neboť představa je jen v tomto případě objektivní a má jen proto obecný vztažný bod, jímž je představivost všech přinucena k jednomyslnosti. Má-li nyní být motiv soudu o této obecné sdělitelnosti představ myslen pouze subjektivně, totiž bez jakéhokoli pojmu o předmětu, pak nemůže být jiný než stav mysli, který je nalézán ve vzájemném vztahu různých sil představovací schopnosti, pokud danou představu vztahují na *poznání vůbec*.

Síly poznání, které jsou touto představou uváděny do činnosti<sup>16</sup>, jsou přitom ve svobodné činnosti, protože je žádný určitý pojem neomezuje na zvláštní pravidlo poznání. Stav mysli v této představě tedy musí být stavem pocitu svobodné činnosti sil představovací schopnosti na dané představě za účelem poznání vůbec. Nyní patří k představě (jíž je dán předmět), aby vůbec došlo k poznání, *obrazotvornost* pro složení rozmanitosti nazírání a *rozvažování* pro jednotu pojmu, který spojuje představy. Tento stav *svobodné činnosti* poznávacích schopností při představě, jíž je dán předmět, musí být obecně sdělitelný, protože poznání jakožto určení objektu, s nímž se mají dané představy (ať je to v jakémkoli subjektu) shodovat, je jediným druhem představy, který platí pro každého.

Subjektivní všeobecná sdělitelnost druhu představy v soudu vkusu, jelikož

se má uskutečnit bez předpokladu určitého pojmu, nemůže být nic jiného než stav mysli ve svobodné činnosti obrazotvornosti a rozvažování (pokud, jak to *poznání vůbec* vyžaduje, jsou v souladu); přitom jsme si vědomi, že tento subjektivní vztah, vhodný k poznání vůbec, musí rovněž platit pro každého, a tudíž být obecně sdělitelný, tak jako je každé určité poznání, které přece vždy spočívá v onom vztahu jakožto subjektivní podmínce.

Toto pouze subjektivní (estetické) posouzení předmětu nebo představy, kterou je dáván, tedy předchází libost z tohoto předmětu a je důvodem této libosti z harmonie poznávacích schopností; ale jedině na oné všeobecnosti subjektivních podmínek posuzování předmětů se zakládá tato všeobecná subjektivní platnost zalíbení, jež spojujeme s představou předmětu, který nazýváme krásným.

To, že možnost sdělovat svůj stav mysli, i kdyby jen vzhledem k poznávacím schopnostem, je spojena s libostí, by se dalo lehce vyvodit z přirozeného sklonu člověka k družnosti (empiricky a psychologicky). To však pro náš účel nestačí. Libost, kterou cítíme, přičítáme každému druhému v soudu vkusu jako nutnou, jako by se to, když nazveme něco krásným, dalo pokládat za vlastnost předmětu, která je v něm určena podle pojmů. Vždyť přece krása bez vztahu k pocitu subjektu není pro sebe ničím. Objasnění této otázky musíme odložit, až zodpovíme otázku: zda a jak jsou možné estetické soudy a priori.

Teď se ještě zabýváme méně závažnou otázkou: jakým způsobem si začínáme být vědomi vzájemného subjektivního souladu poznávacích sil v soudu vkusu, zda esteticky pouhým vnitřním smyslem a počítkem nebo intelektuálně vědomím naší úmyslné činnosti, jejímž prostřednictvím ony poznávací síly zapojujeme v činnost.

Kdyby byla daná představa, která způsobuje soud vkusu, pojmem, který by při posuzování předmětu sjednotil rozvažování a obrazotvornost k poznání objektu, bylo by vědomí tohoto vztahu intelektuální (jako v objektivním schématismu soudnosti, o kterém pojednává Kritika). Ale ani tehdy by soud nebyl vyřčen ve vztahu k libosti a nelibosti, nebyl by tedy soudem vkusu. Nyní ale soud vkusu určuje objekt vzhledem k zalíbení a predikátu krásy nezávisle na pojmech. Ona subjektivní jednota vztahu tedy může být zratelná jen pomocí počítka. Počitek, jehož obecnou sdělitelnost postuluje soud vkusu, je oživení obou schopností (obrazotvornosti a rozvažování) k neurčité, ale přece jen prostřednictvím podnětu dané představy, souladné činnosti, totiž té, která náleží k poznání vůbec. Objektivní vztah sice může být jen myšlen, ale pokud je co do svých podmínek subjektivní, může být přece v působení na mysl vnímán; a při vztahu, který neklade za základ žádný pojem (jako vztah představivosti k poznávací schopnosti vůbec), není také možné žádné jiné jeho vědomí než prostřednictvím počítka působení, které spočívá v uvolněné činnosti obou vzájemným souladem oživených duševních sil

(obrazotvornosti a rozvažování). Představa, která jako jednotlivá a bez srovnání s jiným je přesto v souladu s podmínkami obecnosti, ve které rozvažování vůbec spočívá, přivádí poznávací schopnosti do onoho harmonického naladění, které požadujeme pro veškeré poznání a které proto považujeme za platné pro každého, kdo je určen tak, že může soudit prostřednictvím rozvažování spojeného se smysly (pro každého člověka).

*Vysvětlení krásna, vyvozené z druhého momentu*

*Krásné je to, co se líbí všeobecně bez pojmu.*

### TŘETÍ MOMENT

soudů vkusu podle relace účelů, která je v nich vzata v úvahu

#### § 10

#### O ÚČELNOSTI VŮBEC<sup>17</sup>

Chceme-li vysvětlit, co je účel, podle transcendentálních určení (aniž bychom předpokládali něco empirického, jako např. pocit libosti), pak je účel předmětem pojmu, pokud je tento pojem nahlížen jako příčina onoho předmětu (reálný důvod jeho možnosti); a kauzalita *pojmu* vzhledem k jeho *objektu* je účelnost (forma finalis). Tam, kde tedy myslíme ne snad jenom poznání předmětu, nýbrž předmět sám (jeho formu nebo existenci) jako působení, možné jen prostřednictvím pojmu tohoto účinku, tam je myšlen účel. Představa účinku je zde motivem jeho příčiny a předchází ji. Vědomí kauzality nějaké představy, pokud jde o stav subjektu, který chce toto v sobě *podržet*, může zde obecně označovat to, co nazýváme libostí. Nelibost je naproti tomu ta představa, která obsahuje důvod pro určení stavu představ k jejich vlastnímu opaku (zadržovat je nebo je odstraňovat).

Žádací schopnost, pokud ji lze určit jen prostřednictvím pojmu, to znamená jednat přiměřeně představě nějakého účelu, by byla vůlí. Účelný je ale objekt nebo stav mysli nebo také jednání, i když jejich možnost představu účelu nutně nepředpokládá, pouze proto, že jejich možnost námi může být vysvětlena a pochopena jen tehdy, pokud předpokládáme jako jejich důvod kauzalitu podle účelů, tj. vůli, která by je sestavila podle představy jistého pravidla. Účelnost tedy může být bez účelu, pokud příčiny této formy neklademe do vůle, ale přece jen vysvětlení její možnosti můžeme pochopit pouze tehdy, když ji odvodíme z vůle. To, co pozorujeme, nyní nemusíme vždy nutně

nahlížet rozumem (co do možnosti pozorovaného). Můžeme tedy alespoň pozorovat účelnost co do formy, aniž bychom jí za základ kladli účel (jako matérii nexus finalis), a zjišťovat ji na předmětech, třebaže ne jinak než reflexí.

## § 11

ZÁKLADEM SOUDU VKUSU NENÍ NIC JINÉHO NEŽ FORMA  
ÚČELNOSTI PŘEDMĚTU (NEBO ZPŮSOBU JEHO PŘEDSTAVY)<sup>18</sup>

Veškerý účel, je-li nahlížen jako důvod zalíbení, je spojen se zájmem jako určujícím důvodem soudu o předmětu libosti. Základem soudu vkusu tedy nemůže být subjektivní účel. Určit soud vkusu ale nemůže ani představa objektivního účelu, tj. možnosti předmětu samého podle principů spojení účelů, tedy ani pojem dobra, protože soud vkusu je estetickým a nikoli poznávacím soudem, netýká se tedy žádného *pojmu* o povaze a vnitřní nebo vnější možnosti předmětu prostřednictvím té nebo oné příčiny, nýbrž pouze vzájemného vztahu sil představovací schopnosti, pokud jsou určovány představou.

Nyní je tento vztah při označení předmětu za krásný spojen s pocitem libosti, a ta je soudem vkusu zároveň prohlašována za platnou pro každého; proto nemůže ani příjemnost, provázející představu, ani představa dokonalosti předmětu a pojem dobra obsahovat motiv. Nic jiného tedy než subjektivní účelnost v představě předmětu, bez jakéhokoli (ani subjektivního, ani objektivního) účelu, tudíž nic než pouhá forma účelnosti v představě, již je nám předmět *dáván*, pokud jsme si jí vědomi, nemůže tvořit zalíbení, které posuzujeme bez pojmu jako obecně sdělitelné, tedy nemůže tvořit motiv soudu vkusu.

## § 12

## SOUD VKUSU SPOČÍVÁ NA DŮVODECH A PRIORI

Vytvořit a priori spojení pocitu libosti či nelibosti jakožto účinku s nějakou představou (počítkem nebo pojmem) jakožto jeho příčinou je zcela nemožné; neboť by to byl kauzální vztah, který (u předmětů zkušenosti) může být poznán vždy jen a posteriori a prostřednictvím zkušenosti samé. V Kritice praktického rozumu jsme sice skutečně cit úcty (jakožto zvláštní a pozoruhodnou modifikaci tohoto citu, který se nechce tak docela shodovat ani s pocitem libosti, ani nelibosti, které dostáváme od empirických předmětů) odvodili z obecných mravních pojmů a priori. Ale tam jsme také mohli překročit hranice zkušenosti a přizvat na pomoc kauzalitu, která spočívala na nadsmyslové

povaze subjektu, totiž kauzalitu svobody. Avšak ani zde jsme vlastně tento *cit* nevyvodili z ideje mravnosti jakožto příčiny, nýbrž z ní bylo vyvozeno pouze určení vůle. Ale stav mysli čímkoli určené vůle je již sám o sobě pocitem libosti a s ním identický, nepochází z něho tedy jako účinek. Toto by muselo být předpokládáno jen tehdy, kdyby pojem mravnosti jakožto dobra předcházel určení vůle zákonem; poněvadž pak by byla libost, která by byla spojena s pojmem, marně odvozována z tohoto pojmu jakožto pouhého poznání.

Podobné je to nyní s libostí v estetickém soudu; jen s tím rozdílem, že je zde pouze kontemplativní, a nezpůsobuje zájem o objekt, naproti tomu v morálním soudu je praktická. Vědomí pouze formální účelnosti v činnosti poznávacích sil subjektu při představě, kterou je dán předmět, je libost sama, protože obsahuje určující důvod činnosti subjektu vzhledem k oživení jeho poznávacích sil, tedy vnitřní kauzalitu (jež je účelná) vzhledem k poznání vůbec, ale aniž by byla omezena na určité poznání, tedy pouhou formu subjektivní účelnosti nějaké představy o estetickém soudu. Tato libost není také žádným způsobem praktická<sup>19</sup>, ani jako libost z patologického důvodu příjemnosti, ani z intelektuálního důvodu představovaného dobra. Přece však má v sobě kauzalitu, totiž bez dalšího úmyslu *podržet* stav představy samé a činnost poznávacích sil. *Prodléváme* u prohlížení krásna, protože toto prohlížení se samo posiluje a reprodukuje, což je analogické (ale přece jen ne totéž) s tím prodléváním, kdy přitažlivost v představě předmětu opakovaně vzbuzuje pozornost, přičemž mysl je pasivní.

## § 13

ČISTÝ SOUD VKUSU JE NEZÁVISLÝ NA PŮVABU A DOJETÍ<sup>20</sup>

Jakýkoli zájem kazí soud vkusu a bere mu jeho nestrannost, zejména jestliže na rozdíl od zájmu rozumu nepředepisuje účelnost pocitu libosti, nýbrž ji na tomto pocitu zakládá, a to poslední se odehrává vždy v estetickém soudu o něčem, co vzbuzuje potěšení nebo bolest. Proto soudy, jež jsou takto modifikovány, si nemohou činit na obecné zalíbení buď žádný, nebo o tolik menší nárok, o co víc počítků uvedeného druhu se nachází mezi motivy vkusu. Vkus je stále ještě barbarský tam, kde potřebuje pro zalíbení příměs *půvabů* a *dojetí*, kde je dokonce činí měřítkem svého souhlasu.

Půvaby jsou nicméně často nejen počítány ke kráse (která by se vlastně měla týkat pouze formy) jako příspěvek k estetickému obecnému zalíbení, nýbrž jsou dokonce pro sebe samy vydávány za krásy, tedy matérie zalíbení je vydávána za formu. Toto nedorozumění, které, jako mnohé jiné, mající přece jen v základě něco pravdivého, lze odstranit pečlivým určením těchto pojmů.

Soud vkusu, na který nemají půvab a dojetí žádný vliv (i když je lze spojit se zalíbením v krásnu), jehož motivem tedy je pouze účelnost formy, je *čistý soud vkusu*.

## § 14

## OBJASNĚNÍ POMOCÍ PŘÍKLADŮ

Estetické soudy mohou být stejně jako teoretické (logické) rozděleny na empirické a čisté. První jsou ty, které vyjadřují příjemnost nebo nepříjemnost, druhé ty, jež vyjadřují krásu nějakého předmětu nebo způsobu jeho představy. První jsou smyslové soudy (materiální estetické soudy), a pouze druhé (jakožto formální) jsou vlastní soudy vkusu.

Soud vkusu je tedy čistý jen v tom případě, jestliže jeho motivu není přidáváno žádné pouze empirické zalíbení. To se však děje tehdy, mají-li půvab nebo dojetí účast na soudu, kterým má být něco prohlášeno za krásné.

Nyní se opět objevují mnohé námitky, které koneckonců předstírají, že půvab je nejen nutnou ingrediencí krásy, ale že už sám o sobě postačuje, aby byl nazván krásným. Pouhá barva, např. zelená barva trávníku, pouhý tón (na rozdíl od obyčejného zvuku a šumu), např. tón houslí, je většinou o sobě prohlašován za krásný; ačkoli základem obou se zdá být jen materie představ, totiž pouze počitek, a proto by bylo příhodné nazvat je pouze příjemnými. Avšak zároveň lze zjistit, že počitky barvy a tónu je možno oprávněně považovat za krásné jen tehdy, pokud jsou oba *čisté*. To je určení, které se týká již formy, a také toho jediného, co se o těchto představách dá s jistotou obecně sdělit, protože lze stěží předpokládat, že kvalita počitků samých bude ve všech subjektech posuzována jednomyslně a příjemnost jedné barvy přednostně před druhou nebo tónu jednoho hudebního nástroje před tónem jiného u každého stejným způsobem.

Předpokládáme-li s *Eulerem*, že barvy jsou současně za sebou následující pulsy éteru a že tóny jsou pulsy zvukem rozechvěného vzduchu, a co je nejdůležitější, že mysl nevnímá (o čem přece vůbec nepochybuji) jejich účinek na oživení orgánu jen pomocí smyslu, nýbrž také pravidelnou hru dojmů pomocí reflexe (tedy formu ve spojení různých představ), pak by barva a tón nebyly pouhými počitky, nýbrž již formálním určením jednoty jejich rozmanitosti, a pak by mohly být také samy počítány za krásné.

Čistota jednoduchého druhu počitku ale znamená, že jeho stejnorodost není rušena a přerušována žádným cizím počitkem a patří jen k formě, protože přitom lze abstrahovat od kvality onoho druhu počitku (zda a jakou barvu nebo tón představuje). Proto jsou všechny jednoduché barvy, pokud jsou čisté, pokládány za krásné; smíšené tuto přednost nemají, právě proto, že jelikož nejsou jednoduché, nemáme měřítko pro posuzování toho, zda je máme nazvat čistými nebo nečistými.

Ale pokud jde o mínění, že krásu, kterou připisujeme předmětu pro jeho formu, lze snad dokonce zvýšit půvabem, je to obyčejný a pro pravý, neúplatný a důkladný vkus velmi škodlivý omyl; třebaže je možno ke kráse přidat půvaby, aby mysl byla představou předmětu kromě suchého zalíbení ještě zaujata a aby tak sloužily k velebení vkusu a jeho kultury, zejména je-li vkus ještě hrubý a nezkušený. Avšak ve skutečnosti soudu vkusu půvaby vadí, jestliže jakožto důvody posuzování krásy strhují pozornost na sebe. Neboť mínění, že přispívají kráse, je natolik mylné, že musí být spíše přijímány shovívavě jako něco cizího, a jen pokud onu krásnou formu neruší, když je vkus ještě slabý a nezkušený.

V malířství, sochařství, ve všech výtvarných uměních jako stavitelství a zahradnictví, pokud jsou krásnými uměními, je podstatou *kresba*, ve které základ všech vloh pro vkus netvoří to, co v počitku vytváří potěšení, ale jen to, co se líbí svou formou. Barvy, které iluminují obrys, náleží k půvabu. Mohou sice předmět o sobě oživit pro počitek, ale nemohou jej učinit hodným nahlížení ani krásným; spíše jsou tím, co vyžaduje krásná forma, z velké části dokonce omezovány, a i tam, kde se připouští půvab, jsou krásnou formou samy zušlechťovány.

Veškerá forma předmětů smyslů (vnějších a nepřímo také vnitřního) je buď *tvar*, nebo pouhá *hra*. V posledním jmenovaném případě buď hra tvarů (v prostoru mimika a tanec), nebo pouhá hra počitků (v čase). *Půvab* barev nebo příjemných tónů nástroje k tomu můžeme připojit, avšak vlastní předmět čistého soudu vkusu tvoří v prvním případě *kresba* a v druhém kompozice; a to, že čistota barev a tónů nebo také jejich rozmanitost a odlišnost, jak se zdá, přispívají ke kráse, znamená, že jakoby přidávají něco stejnorodého k zalíbení ve formě ne proto, že jsou samy o sobě příjemné, nýbrž protože tuto formu činí jen přesnější, určitější a názornější, a kromě toho ještě svým půvabem oživují představu tím, že vzbuzují a udržují pozornost k samotnému předmětu.

I to, co nazýváme *okrasami*, tj. to, co nepatří vnitřně k celé představě předmětu jako součást, nýbrž jen vnějškově jako přídavek, a co zároveň zvyšuje zalíbení vkusu, činí tak zase jen svou formou, například rámy obrazů nebo drapérie soch nebo kolonády kolem nádherných budov. Jestliže ale okrasa sama nespočívá v krásné formě a slouží jako např. zlatý rám pouze k tomu, aby svou přitažlivostí získala pro obraz úspěch, nazývá se okrasa, a to je právě kráse na újmu.

Pocit *dojetí*, kde je příjemnost způsobena jen prostřednictvím okamžitého zadržení a následujícího silnějšího projevu životní síly, ke kráse vůbec nepatří. Vznesenost (s níž je pocit dojetí spojen) vyžaduje však jiné měřítko posuzování, než jaké je základem vkusu; a tak motivem čistého soudu vkusu není ani půvab, ani dojetí, jedním slovem žádný počitek jako materie estetického soudu.



## § 15

## SOUD VKUSU JE ZCELA NEZÁVISLÝ NA POJMU DOKONALOSTI

*Objektivní účelnost* může být poznána jen prostřednictvím vztahu rozmanitosti k určitému účelu, tedy jen prostřednictvím nějakého pojmu. Již z toho vysvítá, že to, co je krásné, jehož posouzení má za základ pouze formální účelnost, tj. účelnost bez účelu, je zcela nezávislé na představě dobra, protože dobro předpokládá objektivní účelnost, tj. vztah předmětu k určitému účelu.

Objektivní účelnost je buď vnější, tj. *užitečnost*, nebo vnitřní, tj. *dokonalost* předmětu. Z obou hlavních předchozích rozlišení je patrné, že zalíbení v nějakém předmětu, pro něž jej nazýváme krásným, nemůže spočívat v představě jeho užitečnosti, protože by pak nebylo bezprostředním zalíbením v předmětu, a to je přece podstatnou podmínkou soudu o kráse. Avšak objektivní vnitřní účelnost, tj. dokonalost, je predikátu krásy již bližší a byla proto i známými filosofy pokládána za shodnou s krásou, ale s dodatkem, *je-li myšlena mlhavě*. Je nanejvýš důležité, abychom v kritice vkusu rozhodli, zda by se skutečně krása mohla převést na pojem dokonalosti.

Abychom posoudili objektivní účelnost, potřebujeme pokaždé pojem účelu (má-li být ona účelnost nikoli vnější, tj. užitečnost, nýbrž vnitřní) a pojem vnitřního účelu, který obsahuje základ vnitřní možnosti předmětu. Tak jako je účel vůbec to, čehož *pojmem* může být nahlížen jako základ možnosti samotného předmětu, tak bude, abychom si představili objektivní účelnost nějaké věci, předcházet pojem o tom, *čím má věc být*; a soulad její rozmanitosti s tímto pojmem (který dává pravidlo spojení rozmanitosti ve věci) je *kvalitativní dokonalost* věci. Od ní se zcela odlišuje *kvantitativní dokonalost* jakožto úplnost každé věci ve svém druhu a pouhý pojem veličinný (veškerosti), u něhož je to, *čím má věc být*, myšleno již předem jako určené a ptáme se zde jen, zda má věc vše, co k tomu potřebuje. To, co je v představě nějaké věci formální, tj. sladění rozmanitosti v jednotu (bez určení, co to má být), samo o sobě vůbec neodhaluje objektivní účelnost, protože, jelikož je od této jednoty jakožto účelu (čím má věc být) abstrahováno, v mysli nahlízejícího nezůstává nic jiného než subjektivní účelnost představ. Tato účelnost snad ukazuje jistou účelnost stavu představ v subjektu a jakési jeho uspokojení v tomto stavu tím, že daná forma je pojímána v obrazotvornosti, ale neukazuje dokonalost nějakého objektu, který zde není myšlen pomocí pojmu účelu. Jako např. najdu-li v lese palouček, kolem kterého stojí stromy v kruhu, a nepředstavuji-li si přitom žádný účel, totiž že by snad mohl sloužit k tanci v přírodě, není pouhou formou dán ani v nejmenším pojem o dokonalosti. Představit si ale formální *objektivní účelnost* bez účelu, tj. pouhou formu *dokonalosti* (bez jakékoli matérie a *pojmu* o tom, co je přiváděno k souladu, i kdyby to byla jen idea nějaké zákonitosti vůbec), je opravdový rozpor.

Nyní je soud vkusu estetickým soudem, tj. takovým soudem, který spo-

čívá na subjektivních důvodech a jehož motivem nemůže být pojem, tedy ani pojem určitého účelu. Krásou jakožto formální subjektivní účelností není tedy v žádném případě myšlena dokonalost předmětu jakožto především formální, ale nicméně objektivní účelnost; a rozdíl mezi pojmy krásna a dobra, jako by oba byly rozlišeny jen co do logické formy a jako by první byl pouze nejasný, druhý jasný pojem dokonalosti, ale na druhé straně byly co do obsahu a původu shodné, takový rozdíl je nicotný, protože pak by mezi nimi nebyl žádný *specifický* rozdíl, nýbrž soud vkusu by byl stejně tak dobře soudem poznávacím jako soud, jímž je něco prohlašováno za dobré; jako např. prostý člověk, když řekne, že podvod je něco nesprávného, zakládá svůj soud na nejasných, filosof na jasných, v zásadě však oba na jedněch poznávacích principech. Už jsem ale uvedl, že estetický soud je ve svém druhu jedinečný a nedává vůbec žádné poznání (ani nejasné) o objektu; poznání se odehrává pouze prostřednictvím logického soudu; naproti tomu estetický soud vztahuje představu, kterou je dán objekt, pouze k subjektu a neukazuje žádnou vlastnost předmětu, ale jen účelnou formu v určení představovacích sil, které se jím zabývají. Soud se nazývá estetický také právě proto, že jeho motivem není pojem, nýbrž pocit (vnitřního smyslu) oné jednomyslnosti ve hře duševních sil, jen pokud může být vnímána. Naproti tomu kdybychom chtěli nazvat estetickými nejasné pojmy a objektivní soud, který je má za základ, pak bychom měli rozvažování, jež soudí smyslově, nebo smysl, který by své objekty představoval pomocí pojmu, což si obojí odporuje. Schopnost tvořit pojmy, ať jsou nejasné nebo jasné, je rozvažování; a přestože k soudu vkusu jakožto estetickému soudu patří také (jako ke všem soudům) rozvažování, nepatří k soudu vkusu jako schopnost poznání předmětu, nýbrž jako schopnost určení soudu a představu o něm (bez pojmu) podle vztahu této představu k subjektu a k jeho vnitřnímu pocitu, pokud je tento soud možný podle nějakého obecného pravidla.

## § 16

SOUD VKUSU, KTERÝM JE PŘEDMĚT PROHLÁŠEN ZA KRÁSNÝ  
POD PODMÍNKOU URČITÉHO POJMU, NENÍ ČISTÝ<sup>21</sup>

Jsou dva druhy krásy: volná krása (*pulchritudo vaga*) nebo pouze fundovaná krása (*pulchritudo adhaerens*). První nepředpokládá pojem o tom, čím má předmět být; druhá předpokládá takový pojem a dokonalost předmětu podle tohoto pojmu. První znamená (nezávisle existující) krásu té nebo oné věci; druhá, jakožto závislá na pojmu (podmíněná krása), je připisována objektům, které jsou podřízeny pojmu zvláštního účelu.

Květiny jsou svobodné přírodní krásy. Co květina vskutku má být, kromě

botanika stěží někdo ví; ale ani botanik, který na ní dokáže poznat rozmnožovací orgán rostliny, nebere na tento přírodní účel žádný ohled, soudí-li o květinách na základě vkusu. Základem tohoto soudu tedy není žádná dokonalost jakéhokoli druhu, žádná vnitřní účelnost, na niž se vztahuje syntéza rozmanitosti. Mnozí ptáci (papoušek, kolibřík, rajka), mnozí mořští korýši jsou krásou sami o sobě, která nepřísluší žádnému předmětu, určenému podle pojmů vzhledem k jeho účelu, ale líbí se svobodně a sami o sobě. Tak kresby à la grecque, ornamenty z listoví na rámech nebo papírových tapetách atd. neznamenají samy o sobě nic: nic nepředstavují, žádný objekt podřízený určitému pojmu, a jsou svobodnými krásami. K tomuto druhu lze přičíst i to, co v hudbě nazýváme fantazírováním (bez tématu), ba dokonce veškerou hudbu bez textu.

V posuzování volné krásy (co do pouhé formy) je soud vkusu čistý. Není zde předpokládán žádný pojem o nějakém účelu, kvůli němuž by měla rozmanitost sloužit danému objektu a jenž by tedy ukázal, co má tento objekt představovat. Tímto účelem by byla svoboda obrazotvornosti, která je při pozorování nějakého tvaru jakoby ve hře, jen omezoována.

Avšak krása člověka (a v tomto druhu krása muže, ženy nebo dítěte), krása koně, nějaké stavby (kostela, paláce, zbrojnice nebo besídky) předpokládá pojem účelu, který určuje, čím má věc být, tedy pojem její dokonalosti, a je tudíž pouze adheující krásou. Tak jako spojení toho, co je příjemné (v počítku), s krásou, která se týká vlastně jen formy, překáželo čistotě soudu vkusu, tak jeho čistotě škodí i spojení dobra (totiž k čemu je rozmanitost dobrá pro věc samu podle jejího účelu) s krásou.

Bylo by možné na nějaké budově umístit mnohé, co by se při nahlížení bezprostředně líbilo, pokud by to zrovna neměl být kostel; bylo by možné zkrášlit postavu četnými ozdobami a lehkými, ale pravidelnými tahy, jako to dělají Novozélandané se svým tetováním, jen kdyby to nebyl právě člověk; a ten by mohl mít mnohem jemnější rysy a líbivější, jemnější obrys obličeje, jen kdyby neměl představovat právě muže nebo dokonce válečníka.

Nyní je zalíbení v rozmanitosti nějaké věci ve vztahu k vnitřnímu účelu, jenž určuje její možnost, zalíbením, které je založeno na pojmu. Zalíbení v kráse je ale takové, které nepředpokládá žádný pojem, nýbrž které je bezprostředně spojeno s představou, již je předmět dáván (ne však myšlen). Jestliže je soud vkusu vzhledem k poslednímu zalíbení činěn závislým na účelu v prvním zalíbení, jakožto rozumovém soudu a tímto omezován, pak již není svobodným a čistým soudem vkusu.

Vkus sice tímto spojením estetického zalíbení s intelektuálním získává to, že je fixován, a ačkoli není obecný, mohou mu být vzhledem k jistým účelně určeným objektům předpisována pravidla. Tato pak ale nejsou pravidla vkusu, nýbrž pouze pravidla souladu vkusu s rozumem, tj. krásna s dobrem, a díky tomu se může krásno použít jako instrument úmyslu ve věci dobra, aby bylo

naladění mysli, které udržuje samo sebe a má subjektivní obecnou platnost, podřízeno způsobu myšlení, který může být udržen jen namáhavým předsevzetím, ale který má objektivní obecnou platnost. Lépe řečeno nezískává ani dokonalost krásou ani krása dokonalostí; ale protože se při srovnání představ, již je nám předmět dán, s objektem (vzhledem k tomu, čím má být) prostřednictvím pojmu nelze vyhnout tomu, abychom zároveň v subjektu tuto představu nedrželi společně s počítkem, získává tím *veškerá schopnost* představovacích sil, jsou-li oba stavy mysli v souladu.

Soud vkusu by vzhledem k předmětu s určitým vnitřním účelem byl jen tehdy čistý, kdyby soudící buď o tomto účelu neměl žádný pojem, nebo by od něho ve svém soudu abstrahoval. Ale třebaže by tento soudící vynesl správný soud vkusu tím, že by předmět posoudil jako volnou krásu, přesto by ho jiný soudící, který krásu předmětu pokládá jen za fundovanou vlastnost (má na zřeteli účel předmětu), pokáral a obvinil z falešného vkusu, i když oba soudí svým způsobem správně: jeden podle toho, co má před smysly, druhý podle toho, co má v myšlenkách. Tímto rozlišením lze urovnat mnohý spor posuzovatelů vkusu o kráse, jestliže se jim ukáže, že u jednoho jde o volnou, u druhého o fundovanou krásu, že první vynáší čistý, druhý aplikovaný soud vkusu.

## § 17

## O IDEÁLU KRÁSY

Nemůže existovat žádné objektivní pravidlo vkusu, které by prostřednictvím pojmů určovalo, co je krásné. Neboť veškerý soud z tohoto pramene je estetický, tj. jeho motivem je pocit subjektu a nikoli pojem objektu. Hledat princip vkusu, který by udával obecné kritérium krásna pomocí určitých pojmů, je neplodné snažení, protože to, co je hledáno, je nemožné a samo si odporující. Obecná sdělitelnost počítku (toho, co se líbí či nelíbí), a to taková, jež se uskutečňuje bez pojmu, jednomyslnost, pokud je možná, všech dob a národů vzhledem k tomuto pocitu v představě jistých předmětů je empirické, ač slabé a pro domněnku sotva dostatečné kritérium původu vkusu, potvrzeného takto příklady, z hluboko skrytého a všem lidem společného základu jednomyslnosti v posuzování forem, ve kterých jsou jim předměty dávány.

Proto jsou některé produkty vkusu považovány za *exemplární*, ale ne tak, že by vkus mohl být získán napodobením druhých. Neboť vkus musí být samostatnou schopností. Ale kdo napodobuje nějaký vzor, ukazuje, pokud jej vystihne, sice dovednost, avšak vkus jen tehdy, dokáže-li tento vzor sám posoudit.\* Z toho ale plyne, že nejvyšší vzor, praobraz vkusu je pouze idea, kterou

\* Vzory vkusu v oblasti slovesných umění musí být napsány v mrtvém a učeném jazyce. V mrtvém jazyce proto, aby nepodléhaly změnám, které živé jazyky nevyhnutelně postihují, že ušlechtilé výrazy zevšední, běžné zestárnou a nově vytvořené jsou uváděny jen do krátkodobého oběhu; v učeném jazyce, aby měl gramatiku, která nepodléhá svévolným změnám módy, nýbrž má své neměnné pravidlo.

každý musí vytvořit sám v sobě a podle které musí posuzovat vše, co je objektem vkusu, co je příkladem posuzování prostřednictvím vkusu, a dokonce vkus každého. *Idea* znamená vlastně rozumový pojem a *ideál* představu jednotlivé bytosti, která je shodná s ideou. Proto onen praobraz vkusu, který ovšem spočívá na neurčité ideji rozumu o nějakém maximu, který ale přesto nemůže být představován prostřednictvím pojmů, nýbrž jen v jednotlivém znázornění, může být lépe nazýván ideálem krásna, který, ačkoli jej nevlastníme, se přece jen v sobě snažíme vytvořit. Bude to však pouze ideál obrazovnosti, právě proto, že nespočívá na pojmech, ale na znázornění. Schopnost znázornění ale je obrazovnost. — Jak nyní dospějeme k takovému ideálu krásy? A priori nebo empiricky? A ještě: který druh krásna je schopný ideálu?

Nejprve je snad třeba poznamenat, že krásna, k níž má být nalezen ideál, nesmí být *vágní*, nýbrž musí být krásou, *fixovanou* pojmem objektivní účelnosti, nesmí tedy náležet objektu naprosto čistého soudu vkusu, nýbrž soudu vkusu, který je zčásti intelektualizován. To znamená, v kterém druhu důvodů posuzování se má uskutečňovat nějaký ideál, tam musí být základem nějaká idea rozumu podle určitých pojmů, která a priori určuje účel, v němž spočívá vnitřní možnost předmětu. Nelze si myslet ideál krásné květiny, krásného nábytku či krásné vyhlídky. Ale ani o kráse závislé na určitých účelech, např. o krásném domě, krásném stromě, krásné zahradě atd., si nelze představit ideál; pravděpodobně proto, že tyto účely nejsou svým pojmem dostatečně určeny a fixovány, účelnost je tedy skoro tak svobodná jako u *vágní* krásy. Jen to, co má účel své existence v sobě samém, *člověk*, jenž může rozumem sám určovat své účely nebo tam, kde je musí brát z vnějšího vněmu, je přece jen může sjednocovat s bytostnými a obecnými účely, a tento soulad pak může posuzovat také esteticky: jen tento *člověk* tedy může být ideálem krásy, tak jako mezi všemi předměty ve světě může být jen lidství v jeho osobě, jakožto inteligenci, ideálem *dokonalosti*.

Ale k tomu jsou zapotřebí dvě věci: *za první* estetická *idea normy*, jež je jednotlivým názorem (obrazovností), který představuje měřítko pro posuzování člověka jakožto toho, co náleží k zvláštnímu živočišnému druhu; *za druhé* *idea rozumu*, která činí účely lidstva, pokud nemohou být představovány smyslově, principem posuzování té nebo oné postavy, prostřednictvím které se tyto účely zjevují jako její působení v jevu. Idea normy musí pro postavu živočicha zvláštního druhu brát své elementy ze zkušenosti; ale i nejvyšší účelnost v konstrukci postavy, která by byla vhodná pro obecné měřítko estetického posuzování každého jednotlivce tohoto druhu, obraz, který byl jakoby úmyslně základem techniky přírody a kterému je adekvátní jen druh v celku, ale žádný jednatel odděleně, to vše se nachází pouze v ideji toho, kdo posuzuje. Ale tato idea se svými proporcemi jakožto estetická idea může být znázorněna ve vzoru zcela in concreto. Abychom alespoň do jisté míry uči-

nili pochopitelným, jak to probíhá (neboť kdo může zcela vyrvat přírodě její tajemství?), chceme se pokusit o psychologické vysvětlení.

Nutno poznamenat, že nám naprosto nepochopitelným způsobem obrazovnost dokáže nejen příležitostně přivolat zpět, i z dávné doby, znaky pro pojmy, ale také reprodukovat obraz a tvar nějakého předmětu z nepřeborného množství předmětů různých druhů nebo také jednoho a téhož druhu; ba dokonce, jde-li mysli o srovnání, obrazovnost dokáže, jak se zdá skutečně, ačkoli nedostatečně pro vědomí, jakoby klást jeden obraz na druhý a kongruenci více obrazů téhož druhu obdržet něco středního, co slouží všem jako společné měřítko. Někdo viděl tisíc dospělých mužů. Chce-li nyní soudit o jejich normální velikosti, jež má být odhadnuta srovnáním, pak obrazovnost (podle mého mínění) klade na sebe velký počet obrazů (možná všech tisíc); bude-li mi dovoleno použít zde analogie optického znázornění, v prostoru, kde se jich spojuje nejvíce, a uvnitř obrysu, kde je iluminováno místo s nejsilněji nanesenou barvou, tam je znatelná *střední velikost*, která je co do výšky i šířky vzdálena stejně od nejzazších hranic největších a nejmenších postav, a to je postava krásného muže. (Totéž by se dalo zjistit i mechanicky, kdybychom změřili všech tisíc, sečetli mezi sebou jejich výšky a zvláště šířky (a tloušťky) a sumu dělili tisícem. Obrazovnost to však provádí dynamickým efektem, který vzniká z mnohonásobného uchopení v orgánu vnitřního smyslu.) Jestliže je nyní podobným způsobem hledána pro tohoto středního muže střední hlava, pro tuto střední nos atd., pak jsou tyto proporce základem ideje normy krásného muže v té zemi, kde je srovnání prováděno. Proto musí mít černoch nutně jinou ideu normy krásné postavy než běloch, Číňan jinou než Evropan. Stejně by to bylo se *vzorem* krásného koně nebo psa (jistě rasy). — Tato *idea normy* není odvozena z proporcí vzatých ze zkušenosti, z proporcí jakožto *určitých pravidel*, nýbrž teprve podle ní jsou možná pravidla posuzování. Je obrazem pro celý druh, který se vznáší mezi všemi jednotlivými, mnohým způsobem odlišnými názory individuí, obrazem, který příroda stanovila jako praobraz svých výtvorů v témže druhu, ale kterého, jak se zdá, v žádném jednotlivci úplně nedosáhla. Idea normy není v žádném případě celý *praobraz krásy* v tomto druhu, nýbrž jen forma, která tvoří neochabující podmínku veškeré krásy, tedy pouze *správnost* v znázornění druhu. Je, jak byl nazván *Polykleitův slavný Doryphoros, pravidlem* (k tomu mohla být použita též *Myronova* kráva ve svém druhu). Nemůže právě proto také obsahovat něco specificky charakteristického; neboť jinak by nebyla *ideou normy* pro druh. Její znázornění se také nelíbí svou krásou, ale jen proto, že neodporuje žádným podmínkám, při které jediné může být věc tohoto druhu krásná. Znázornění pouze odpovídá školským pravidlům.\*

\* Je známo, že dokonale pravidelný obličej, který slouží malíři jako model, obvykle nic neříká, protože neobsahuje nic charakteristického, vyjadřuje tedy víc ideu druhu než to, co je na osobě specifické. To, co je charakteristické natolik, že jde o přehnanost, tj. co ideji normy (účelnosti druhu) samo škodí, se jmenuje

Od *ideje normy* krásna je přece jen nutné ještě odlišit jeho *ideál*, který lze očekávat z již uvedených důvodů jedině na *lidské postavě*. Pokud jde o lidskou postavu, spočívá její ideál ve vyjádření *mravnosti*, bez níž by se předmět nelíbil obecně a přitom pozitivně (nejen negativně ve školském znázornění). Viditelné vyjádření mravních idejí, které člověka vnitřně ovládají, může být sice vzato jen ze zkušenosti; ale k tomu, aby jejich spojení se vším tím, co náš rozum spojuje s mravně dobrým v ideji nejvyšší účelnosti, — duševní dobrota nebo čistota nebo síla nebo klid atd. — bylo učiněno jakoby viditelným v tělesném vyjádření (jako účinek nitra), patří spojení čistých idejí rozumu a velké moci obrazotvornosti u toho, kdo je chce jen posuzovat, ještě víc u toho, kdo je chce znázorňovat. Správnost takového ideálu krásy je dokázána tím, že ideál nedovoluje připojit k zalíbení ve svém objektu smyslové podráždění, a přesto umožňuje mít o něj velký zájem. To pak dokazuje, že posuzování podle takového měřítká nemůže být nikdy čistě estetické, a posuzování podle ideálu krásy není pouhým soudem vkusu.

*Vysvětlení krásna, vyvozené z třetího momentu*

Krásna je forma účelnosti předmětu, pokud je v něm vnímána *bez představy účelu*.\*

#### ČTVRTÝ MOMENT

soudu vkusu podle modalit zalíbení v předmětu

#### § 18

#### CO JE TO MODALITA SOUDU VKUSU

O každé představě mohu říci alespoň to, že je *možné*, že je (jako poznání) spojena s libostí. O tom, co nazývám *příjemné*, říkám, že ve mně vyvolává *skutečně* libost. Ale o tom, co je *krásné*, si myslíme, že má nutný vztah k za-

*karikatura*. Zkušenost také ukazuje, že ony obličejce, které jsou zcela pravidelné, prozrazují, pokud jde o nitro, obvykle jen průměrného člověka; zřejmě (smíme-li předpokládat, že příroda ve vnějšku vyjadřuje proporce nitra) proto, že nevyniká-li žádná z duševních vloh nad tu proporcí, která je požadována, aby tvořila pouze člověka bez chyby, nesmí být očekáváno nic z toho, co nazýváme *géníem*, v němž příroda ustupuje, jak se zdá, od svých obvyklých poměrů duševních sil ve prospěch jedné jediné.

\* Proti tomuto vysvětlení by bylo možné uvést, že existují věci, na nichž je vidět účelná forma, aniž bychom znali jejich účel; např. ve starých hrobkách nalezené kamenné nástroje, opatřené otvorem k držení, které, ačkoli svým tvarem zřetelně prozrazují účelnost, ale není pro ně znám účel, přece proto nejsou prohlašovány za krásné. Avšak to, že jsou pokládány za umělecké dílo, stačí, abychom si museli přiznat, že jejich figura je vztahována k nějakému záměru a určitému účelu. Proto také nemáme vůbec žádné bezprostřední zalíbení v jejich prohlížení.

Naproti tomu květina, např. tulipán, je pokládána za krásnou, protože se v jejím vnímání setkáváme s jistou účelností, která tak, jak ji posuzujeme, není vztahována k žádnému účelu.

líbení. Tato nutnost je zvláštního druhu: není teoretickou objektivní nutností, kdy lze a priori poznat, že každý *bude cítit* toto zalíbení v předmětu, který jsem nazval krásným; ani praktickou nutností, kdy je prostřednictvím pojmů čisté rozumové vůle, která slouží jako pravidlo svobodně jednajícím bytostem, toto zalíbení nutným následkem objektivního zákona a neznamena nic jiného než to, že vůbec (bez dalšího úmyslu) máme jednat jistým způsobem. Jako nutnost, jež je myšlena v estetickém soudu, může být nazvána jen *exemplární*, tj. nutností souhlasu *všech* se soudem, který je nahlížen jako příklad obecného pravidla, jež nemůže být udáno. Jelikož estetický soud není objektivní ani poznávací soud, nemůže být tato nutnost odvozena z určitých pojmů a není tedy apodiktická. Jestě v mnohem menší míře může být vyvozena ze všeobecnosti zkušenosti (z průběžné jednomyslnosti soudů o kráse jistého předmětu). Nejde jen o to, že by zkušenost k tomu stěžila dostatečné množství dokladů, ale také o to, že se na empirických soudech nedá založit žádný pojem nutnosti tohoto soudu.

#### § 19

#### SUBJEKTIVNÍ NUTNOST, KTEROU PŘIPISUJEME SOUDU VKUSU, JE PODMÍNĚNÁ

Soud vkusu očekává od každého souhlas; a kdo něco prohlásí za krásné chce, aby každý s předloženým předmětem *závazně* souhlasil a prohlásil je rovněž za krásný. Tato závaznost v estetickém soudu je tedy i podle všech dat, která jsou požadována pro posouzení, vyslovována přece jen podmíněně. Ucházíme se o souhlas každého jiného, protože k tomu máme důvod, který je všem společný. S tímto souhlasem bychom také mohli počítat, jen kdybychom si byli vždy jisti, že je daný případ správně subsumován pod uvedený důvod jako pravidlo souhlasu.

#### § 20

#### PODMÍNKA NUTNOSTI, KTEROU SOUD VKUSU PŘEDPOKLÁDÁ, JE IDEA OBECNÉHO SMYSLU<sup>22</sup>

Kdyby soudy vkusu (stejně jako poznávací soudy) měly určitý objektivní princip, pak by si ten, kdo je vynáší podle tohoto principu, činil nárok na bezpodmínečnou nutnost svého soudu. Kdyby neměly žádný princip, jako soudy pouhého smyslového vkusu, nepřipustili bychom vůbec žádnou nutnost těchto soudů. Musí tedy mít subjektivní princip, který určuje jen prostřednictvím citu a nikoli pojmu, ale přesto s všeobecnou platností, co se líbí nebo

nelíbí. Takový princip by ale mohl být pokládán jen za *obecný smysl*, který je podstatně odlišen od běžného rozvažování, které je také někdy nazýváno obecným smyslem (*sensus communis*). Rozvažování nesoudí podle citu, ale vždy podle pojmů, i když obvykle jen jako nejasně představených principů.

Tedy jen za předpokladu, že existuje obecný smysl (který ale nechápeme jako nějaký vnější smysl, nýbrž jako působení vznikající ze svobodné hry našich poznávacích sil), jen za předpokladu, říkám, takového obecného smyslu může být vynesena soud vkusu.

## § 21

## ZDA JE ODŮVODNĚNÉ PŘEDPOKLÁDAT OBECNÝ SMYSL

Poznání a soudy včetně přesvědčení, které je provází, musí být obecně sdělitelné, neboť jinak by jim nebyl vlastní soulad s objektem, byly by všechny pouze subjektivní hrou představivosti, tak jak to žádá skepticismus. Mají-li být poznatky sdělitelné, musí být všeobecně sdělitelný také stav mysli, tj. naladění poznávacích sil k poznání vůbec, a to ta proporce, kterou potřebuje představa (jíž je nám předmět dáván), aby z ní bylo učiněno poznání, protože bez této jakožto subjektivní podmínky poznání by nemohlo vzniknout poznání jako účinek. Tak tomu skutečně je vždy tehdy, když daný předmět prostřednictvím smyslů uvádí v činnost obrazotvornost za účelem syntézy rozmanitosti, a obrazotvornost zase uvádí v činnost rozvažování za účelem jednoty rozmanitostí v pojmech. Ale toto naladění poznávacích sil má podle rozdílnosti objektů, které jsou dávány, rozdílnou proporce. Nicméně však musí existovat proporce, ve které tento vnitřní vztah pro oživení (jedné druhou) je nejvhodnější pro obě duševní síly vzhledem k poznání (daných předmětů) vůbec, a toto naladění nemůže být určeno jinak než citem (ne podle pojmů). Poněvadž nyní musí být toto naladění samo všeobecně sdělitelné, tedy také jeho pocit (při dané představě), všeobecná sdělitelnost pocitu ale předpokládá obecný smysl, můžeme tento obecný smysl odůvodněně předpokládat, a to aniž bychom se proto opírali o psychologická pozorování, nýbrž jako nutnou podmínku všeobecné sdělitelnosti našeho poznání, která musí být předpokladem v každé logice a každém principu poznání, který není skeptický.

## § 22

NUTNOST VŠEOBECNÉHO SOUHLASU, KTERÁ JE MYŠLENA  
V SOUDU VKUSU, JE SUBJEKTIVNÍ NUTNOST, JEŽ JE  
ZA PŘEDPOKLADU OBECNÉHO SMYSLU PŘEDSTAVOVÁNA  
JAKO OBJEKTIVNÍ

Ve všech soudech, jimiž něco prohlašujeme za krásné, nedovolujeme nikomu, aby byl jiného mínění, ačkoli náš soud nezakládáme na pojmech, nýbrž na našem citu, od kterého nevycházíme jako od něčeho soukromého, ale jako společného citu. Nyní nemůže být tento obecný smysl založen pro tento účel na zkušenosti, neboť chce opravňovat k soudům, které obsahují nějakou závaznost: neříká, že každý s našim soudem *bude* souhlasit, ale že s ním *má* souhlasit. Obecný smysl, jako příklad jeho soudu zde uvádím svůj soud vkusu, a proto mu připisuji *exemplární* platnost, je tedy pouhou ideální normou; za předpokladu této normy lze právem učinit pravidlem pro všechny soudy, který s touto normou souhlasí, a také zalíbení v objektu, vyjádřené v tomto soudu, neboť ačkoli je princip jen subjektivní, přesto by mohl být pokládán za subjektivně všeobecný (idea, nutná pro každého), pokud jde o jednomyslnost různých posuzovatelů; takový princip by mohl stejně jako objektivní požadovat všeobecný souhlas, jen kdybychom si byli jisti, že jsme pod něj subsumovali správně.

Tuto neurčitou normu obecného smyslu skutečně předpokládáme. Dokazuje to náš nárok na tvoření soudů vkusu. Zda vskutku existuje takový obecný smysl jako konstitutivní princip možnosti zkušenosti, nebo zda nám nějaký ještě vyšší princip rozumu z něho činí jen regulativní princip, aby v nás nejprve vzbudil tento obecný smysl pro vyšší účely; zda tedy vkus je původní a přirozená schopnost nebo pouze idea umělecké schopnosti, kterou je třeba ještě získat, takže by soud vkusu se svým předpokladem všeobecného souhlasu byl vskutku jen požadavkem rozumu, vytvořit takovou jednomyslnost smýšlení, a zda závaznost, tj. objektivní nutnost splynutí pocitu všech s jednotlivým pocitem každého, znamená jen možnost být v něm v souladu a zda soud vkusu nastoluje jen příklad užití tohoto principu — to vše zde ještě nechceme a nemůžeme zkoumat, nýbrž musíme teď soud vkusu jen rozložit do jeho elementů a spojit je nakonec v ideji obecného smyslu.

*Vysvětlení krásna, vyvozené ze čtvrtého momentu*

*Krásné je to, co je poznáváno bez pojmu jako předmět nutného zalíbení.*

## OBEČNÁ POZNÁMKA K PRVNÍ ČÁSTI ANALYTIKY

Učiníme-li závěr z předchozích rozlišení, ukazuje se, že všechno směřuje k pojmu vkusu: že vkus je schopnost posouzení předmětu ve vztahu k *svobodné zákonitosti* obrazotvornosti. Musí-li být v soudu vkusu obrazotvornost zkoumána ve své svobodě, není v první řadě považována za reproduktivní, tak jak podléhá asociacním zákonům, nýbrž za produktivní a samočinnou (jako původkyně libovolných forem možných názorů); a třebaže je při pojímání daného předmětu smyslů vázána na určitou formu tohoto objektu a potud nemá svobodnou hru (jako v básnictví), přesto se dá ještě pochopit, že předmět jí může předložit právě takovou formu, která obsahuje syntézu rozmanitosti, jak by jí obrazotvornost, kdyby jí byla ponechána naprostá svoboda, vytvořila ve shodě se *zákonitostí rozvažování* vůbec. Avšak to, že *obrazotvornost je svobodná a přece sama od sebe zákonitá*, tj. že obsahuje autonomii, je rozpor. Pouze rozvažování dává zákon. Je-li ale obrazotvornost nucena postupovat podle určitého zákona, je její produkt, pokud jde o formu, určován pojmy, jaký má být; ale pak není zalíbení, jak jsme ukázali výše, zalíbením v krásu, nýbrž v dobru (dokonalosti, v každém případě jen formální) a soud není soudem na základě vkusu. Zákonitost bez zákona a subjektivní soulad obrazotvornosti s rozvažováním bez objektivního souladu, kdy představa je vztahována k určitému pojmu předmětu, jsou tedy slučitelné jen se svobodnou zákonitostí rozvažování (jež byla také nazvána účelností bez účelu) a se zvláštností soudu vkusu.

Nyní jsou geometricky pravidelné tvary, kruh, čtverec, krychle atd., kritiky vkusu uváděny obvykle jako nejjednodušší a nejpochybnější příklady krásy; a přesto jsou nazývány pravidelnými právě proto, že si je nelze představit jinak než tak, že jsou považovány za pouhá znázornění určitého pojmu, který onomu tvaru předepisuje pravidlo (podle něhož je onen tvar jediné možný). Jeden z obou soudů musí být mylný: buď onen soud kritiků, který připisuje uvedeným tvarům krásu, nebo náš, který pro krásu požaduje nutně účelnost bez pojmu.

Nikdo snad nebude tvrdit, že je zapotřebí člověka s vkusem k tomu, aby v kruhu našel větší zalíbení než v nějakém hrbolatém obrysu, větší v pravidelném čtverhranu než v křivém, nepravidelném a jakoby zmrzačeném, neboť k tomu stačí prosté rozvažování a není třeba vůbec vkusu. Kde je patrný úmysl, např. posoudit velikost nějakého místa nebo učinit pochopitelným poměr částí mezi sebou a k celku v rozdělení, tam jsou nutné pravidelné tvary, a to nejjednoduššího druhu; a zalíbení nespočívá bezprostředně v pohledu na onen tvar, nýbrž v jeho užitečnosti pro všemožné úmysly. Místnost, jejíž zdi tvoří kosé úhly, zahradní prostranství stejného druhu a vůbec veškeré porušení symetrie jak ve vzhledu zvířat (např. jednookost), tak budov nebo květin se nelíbí, protože je to neúčelné, nejen prakticky vzhledem k určitému

užití těchto věcí, ale také pro posouzení v jakémkoli možném záměru. V soudu vkusu tomu tak není; ten v případě, že je čistý, spojuje zalíbení nebo nelibost bez ohledu na užití nebo účel bezprostředně s pouhou *kontemplací* předmětu.

Pravidelnost, která vede k pojmu předmětu, je sice nezbytnou podmínkou (*conditio sine qua non*) k tomu, abychom uchopili předmět v jediné představě a určili rozmanitost jeho formy. Toto určení je účel pro poznání a ve vztahu k němu je také vždy spojeno se zalíbením (které provází uskutečnění každého, i pouze problematického úmyslu). Je to pak ale pouhé schválení řešení, které odpovídá úloze, a ne svobodné a neurčitě účelné pobavení duševních sil tím, co nazýváme krásným, a při čem slouží rozvažování obrazotvornosti a ne naopak.

Na nějaké věci, jež je možná jen prostřednictvím nějakého úmyslu, na budově, dokonce i živočichu musí pravidelnost, která spočívá v symetrii, vyjadřovat jednotu názoru, která provází pojem účelu a patří také k poznání. Ale tam, kde má být udržována jen svobodná činnost představovacích sil (ale pod podmínkou, že přitom rozvažování neutrpí škodu), v parcích, výzdobě pokojů, mnohých vkusných předmětech, tam se pravidelnosti, která se vnučuje, pokud možno vyhýbáme. Proto anglický vkus v zahradách a barokní vkus v nábytku spíše přibližují svobodu obrazotvornosti k něčemu grotesknímu a v této nezávislosti na vnucování pravidel vidíme případ, kdy vkus může ukázat v náčrtech obrazotvornosti svou největší dokonalost.

Všechno upjaté pravidelné (co se blíží matematické pravidelnosti) má v sobě něco nevkusného, neboť při prohlížení neposkytuje dlouhou zábavu a nudí, pokud není výslovně jeho úmyslem poznání nebo nějaký určitý praktický účel. Naproti tomu je pro nás to, s čím si obrazotvornost může hrát nenuceně a účelně, vždy nové a pohled na to nás nezanechá. Marsden ve svém popisu Sumatry poznamenává, že tam svobodné krásy přírody člověka všude obklopují a mají proto pro něj už jen málo přitažlivosti. Když naproti tomu narazil uprostřed lesa na pepřové pole, kde tyče, na nichž se pnou tyto rostliny, mezi sebou tvoří v paralelních liniích aleje, mělo to pro něj mnoho půvabu. Z toho Marsden vyvozuje, že divoká, zdánlivě nepravidelná krása se líbí pro svou pestrost jen tomu, kdo se nasytil pohledem na pravidelnou. Avšak stačilo, aby učinil pokus zdržet se jeden den u svého pepřového pole, aby zjistil, že když se rozvažování díky pravidelnosti dostalo do nálady pro pořádek, který vždy potřebuje, předmět jej už dál nebaví, spíše se obrazotvornosti nepřijemně vnučuje, a že naproti tomu příroda, která je tam v rozmanitostech marnotratná až k bujnosti a která nepodléhá žádnému vnucování umělých pravidel, je schopna dávat jeho vkusu neustálou potravu. — Dokonce i ptačí zpěv, který nelze zařadit pod žádná hudební pravidla, zdá se mít více svobody a proto víc pro vkus než zpěv člověka, který je řízen všemi pravidly hudby, protože zpěv člověka, je-li často a dlouho opakován, se mnohem dříve znechutí. Avšak zde zřejmě zaměňujeme naši účast na veselosti onoho malého oblíbení

ného zvířátka s krásou jeho zpěvu, který, je-li úplně přesně napodoben člověkem (jak se to někdy zkouší s tlukotem slavíka), se našemu sluchu jeví jako něco nevkusného.

Ještě je třeba rozlišit krásné předměty od krásných pohledů na předměty (které často pro jejich vzdálenost už nemůžeme jasně rozeznat). V druhém případě vkus pravděpodobně není spojen ani tolik s tím, co obrazotvornost *pojímá* v tomto poli, jako spíše s tím, co jí dává podnět k básnění, tj. s vlastními fantaziemi, jimiž se mysl baví, zatímco je nepřetržitě probouzena rozmanitostí, na kterou naráží pohled, jako snad při pohledu na proměnlivé tvary ohně v krbu nebo bublající potok; ani to, ani ono není krása, ale přesto mají pro obrazotvornost určitý půvab, protože udržují její svobodnou hru.

DRUHÁ KNIHA  
Analytika vznešena<sup>23</sup>

## § 23

PŘECHOD OD SCHOPNOSTI POSUZOVAT KRÁSNO  
K SCHOPNOSTI POSUZOVAT VZNEŠENOST

Krása se shoduje se vznešeností v tom, že obě se líbí samy o sobě. Dále v tom, že obě nepředpokládají smyslový ani logicky určující soud, nýbrž reflektující soud; zalíbení zde tedy nezávisí na počítku, jako v počítku toho, co je příjemné, ani na určitém pojmu jako zalíbení v dobru, ale nicméně se vztahuje k pojmům, i když neurčito jakým. Zalíbení je tedy spojeno s pouhým znázorněním nebo schopností tohoto znázornění, přičemž je schopnost znázornění neboli obrazotvornost při daném pohledu nahlížena v souladu se *schopností pojmů* rozvažování nebo rozumu jakožto podpora těchto pojmů. Proto jsou také oba tyto soudy *jednotlivé*, a přece soudy prohlašující se za všeobecně platné pro každý subjekt, ačkoli si činí nárok pouze na pocit libosti a nikoli na poznání předmětu.

Mezi oběma soudy jsou však nápadné i značné rozdíly. To, co je v přírodě krásné, se týká formy předmětu, která tkví v omezení. Vznešenost lze naproti tomu nalézt také v předmětu postrádajícím formu, pokud je v něm nebo díky němu představována *neomezenost* a zároveň je přimýšlena její totalita, takže krásno je, jak se zdá, používáno pro znázornění neurčitého pojmu rozvažování, vznešenost ale pro znázornění neurčitého pojmu rozumu. Zalíbení je tedy v prvním případě spojeno s představou *kvality*, v druhém ale s představou *kvantity*. Poslední zalíbení je svým charakterem také silně odlišeno od prvního zalíbení tím, že toto (krásno) přímo obsahuje pocit podpory života a je proto slučitelné s půvaby a s hrou obrazotvornosti, kdežto druhé zalíbení (pocit vznešenosti) je libost, která vzniká jen nepřímou, totiž tak, že je vytvářena pocitem okamžitého zabrzdění životních sil a nato jejich ihned následujícím a o to silnějším výlevem, tedy jakožto dojetí, jak se zdá, není hrou, ale vážností v činnosti obrazotvornosti. Proto je také neslučitelné s půvaby, a protože je mysl předmětem nejen přitahována, ale střídavě také stále znovu odpuzována, obsahuje zalíbení ve vznešenosti nejen pozitivní libost, ale spíše obdiv nebo úctu, to znamená, že zaslouží být nazváno negativní libostí.

Nejdůležitější a vnitřní rozdíl vznešenosti a krásna je snad ten, že budeme-li zkoumat, jak je nasnadě, nejprve jen vznešenost v přírodních objektech (vznešenost umění je totiž vždy omezována na podmínky souladu s přírodou), pak přírodní krása (samostatná) obsahuje ve své formě účelnost, kterou se zdá být předmět pro naši soudnost jakoby předurčen, a tak tvoří o sobě před-

mět zalíbení; naopak to, co v nás bez rozumování vzbuzuje pocit vznešenosti jen v pochopení, se může naší soudnosti jevit co do formy sice jako neúčelné, nepřiměřené naší schopnosti znázorňování a jakoby násilné pro naši obrazotvornost, ale přesto soudíme, že je tím vznešenější.

Z toho je však hned vidět, že se vyjadřujeme vůbec nesprávně, když nazýváme nějaký *předmět přírody* vznešeným, ačkoli zcela správně mnoho z nich můžeme nazvat krásnými; neboť jak může být označeno výrazem souhlasu to, co je o sobě pojato jako neúčelné? Nelze říci víc než to, že předmět je vhodný k znázornění vznešenosti, s kterou se můžeme setkat v mysli; neboť vlastní vznešenost nemůže být obsažena v žádné smyslové formě, nýbrž zasahuje jen ideje rozumu. Tyto ideje, i když je jim přiměřené znázornění nemožné, vznikají a jsou vyvolávány v mysli právě touto nepřiměřeností, kterou lze smyslově znázornit. Tak nemůže být bouří vzedmutý oceán nazván vznešeným. Pohled na něj je děsivý a musíme mít mysl naplněnu již mnohými idejemi, má-li takový pohled navodit pocit, který je sám vznešený, protože je mysl vybízena k tomu, aby opustila smyslovost a zabývala se ideami, které obsahují vyšší účelnost.

Samostatná přírodní krása nám odhaluje techniku přírody, kterou představuje jako systém podřízený zákonům, jejichž princip vůbec v naší rozvažovací schopnosti nenacházíme, totiž zákonu nějaké účelnosti příslušejícího k užití soudnosti na jevy, takže jevy musí být posuzovány nejen jako náležející k přírodě v jejím bezúčelném mechanismu, ale také k analogii s uměním. Samostatná přírodní krása tedy skutečně rozšiřuje ne sice naše poznání přírodních objektů, ale přece jen náš pojem přírody, totiž jako pouhého mechanismu, k jejímu pojmu jakožto umění, což nabádá k hlubokým zkoumáním o možnosti takové formy. Ale v tom, co na ní nazýváme vznešené, není vůbec nic, co by vedlo k zvláštním objektivním principům a formám přírody, které jsou těmto principům přiměřené, tak, že příroda nejvíce vzbuzuje ideje vznešenosti právě ve svém chaosu nebo ve svém nejdivočejším a nejnepravděpodobnějším nepořádku a zpustošení, ukazuje-li jen velikost a moc. Z toho je patrné, že pojem vznešenosti přírody není zdaleka tak důležitý a bohatý v důsledcích jako pojem krásna v přírodě a že neukazuje na vůbec nic účelného v přírodě samotné, ale jen v možném užití jejího nazírání, aby nás sama nechala pocítit účelnost zcela nezávislou na přírodě. Pro krásu přírody musíme hledat důvod mimo nás, ale pro vznešenost pouze v nás a ve způsobu myšlení, který do představy přírody vnáší vznešenost. Toto je velmi nutná předběžná poznámka, která ideje vznešenosti zcela odděluje od ideje účelnosti přírody a která z teorie vznešenosti činí pouhý dodatek k estetickému posuzování účelnosti přírody, protože idea vznešenosti nepředstavuje žádnou zvláštní formu v přírodě, nýbrž jen rozvíjí účelné užití, které má obrazotvornost pro její představu.

## § 24

## O ROZDĚLENÍ ZKOUMÁNÍ POCITU VZNEŠENOSTI

Pokud jde o rozdělení momentů estetického posuzování předmětů ve vztahu k pocitu vznešenosti, bude moci analytika postupovat podle téhož principu, jak tomu bylo při členění soudů vkusu. Neboť jako soud estetické reflektující soudnosti musí být zalíbení ve vznešenosti stejně jako v kráse co do *kvantity* všeobecně platné, co do *kvality* bez zájmu, co do *relace* musí představovat subjektivní účelnost a co do *modality* tuto účelnost představovat jako nutnou. V tom se tedy nebude metoda lišit od metody v předchozím oddílu; ledaže bychom brali v úvahu to, že jsme tam, kde se estetický soud týkal formy objektů, začali zkoumáním kvality, zatímco zde, kde se setkáváme s bezforemností, která může tomu, co nazýváme vznešeností, příslušet, začneme kvantitou jakožto prvním momentem estetického soudu o vznešenosti; důvod k tomu lze ostatně nahlédnout v předešlém paragrafu.

Pro analýzu vznešenosti je však nutné rozdělení, jež analýza krásna nepotřebovala, totiž rozdělení na *matematickou* a na *dynamickou vznešenost*.

Neboť protože pocit vznešenosti obsahuje s předmětem spojené *hnutí* mysli<sup>24</sup> jako svůj charakter, zatímco záliba v krásnu předpokládá a udržuje mysl v *klidné* kontemplaci; a protože má být toto hnutí posuzováno jako subjektivně účelné (protože se vznešenost líbí), je vztahováno prostřednictvím obrazotvornosti buď k *poznávací*, nebo k *žádací schopnosti*, v obou vztazích je ale účelnost dané představy posuzována jen vzhledem k těmto schopnostem (bez účelu nebo zájmu); první je pak objektu připisován jako *matematické*, druhý jako *dynamické* naladění obrazotvornosti a objekt je proto představován jako vznešený tímto dvojitým způsobem.

## A

## O MATEMATICKÉ VZNEŠENOSTI

## § 25

## OBJASNĚNÍ NÁZVU VZNEŠENOSTI

*Vznešeným* nazýváme to, co je *velké naprosto*<sup>25</sup>. Být velké a být veličinou jsou zcela odlišné pojmy (magnitudo a quantitas). Stejně tak *jednoduše* (simpliciter) říci, že je něco velké, je rovněž něco úplně jiného, než říci, že je to *velké naprosto* (absolute, non comparative magnum). Velké naprosto je to, co je velké *nad veškeré srovnání*. — Co ale znamená výraz, že je něco velké nebo malé nebo střední? Čistým pojmem rozvažování tento výraz není, ještě méně smyslovým nahlížením a stejně tak málo pojmem rozumu, protože neobsahuje



žádný princip poznání. Musí tedy být pojmem soudnosti nebo mít původ v takovém pojmu a zakládat subjektivní účelnost představy ve vztahu k soudnosti. Že je něco velikost (quantum), lze poznat z věci samé bez jakéhokoli srovnání s druhými, když množství stejnorodého tvoří spolu jedno. Ale otázka, jak je něco velké, potřebuje vždy jako míru něco jiného, co je také veličinou. Protože však při posuzování velikosti nezáleží jen na množství (počtu), ale také na velikosti jednotky (míry), a velikost této jednotky zase potřebuje za míru něco jiného, s čím by mohla být srovnána, vidíme, že veškeré určení velikosti jeví naprosto nemůže poskytnout absolutní pojem velikosti, nýbrž vždy jen srovnávací pojem.

Říkám-li jednoduše, že je něco velké, zdá se, že nemám na mysli žádné srovnání, alespoň ne srovnání s nějakou objektivní mírou, protože tím vůbec není určeno, jak velký předmět je. Ale třebaže je měřítko srovnání jen subjektivní, činí si soud nicméně nárok na všeobecný souhlas. Soudy: tento muž je krásný a velký, se neomezují pouze na soudící subjekt, ale požadují stejně jako teoretické soudy souhlas všech.

Protože však v soudu, kterým je něco jednoduše označováno jako velké, nechce být řečeno jen to, že předmět má velikost, ale že tato velikost je mu zároveň připisována přednostně před mnoha jinými stejného druhu, aniž by tato přednost byla určitě udána, je tomuto soudu ovšem dáváno za základ měřítko, o kterém se předpokládá, že může být jako takové přijato každým, ale které není použitelné pro logické (matematicky určené), nýbrž jen estetické posuzování velikosti, protože je měřítkem, jež je pouze subjektivně základem soudu, který reflektuje o velikosti. Ostatně může být empirickým měřítkem, jako např. střední velikost nám známých lidí, zvířat jistého druhu, stromů, domů, hor apod., nebo a priori daným měřítkem, které je pro nedostatky posuzujícího subjektu omezeno na subjektivní podmínky znázornění in concreto, jako např. v praktické oblasti velikost jisté ctnosti, nebo veřejné svobody a spravedlnosti v nějaké zemi, nebo v teoretické oblasti velikost správnosti či nesprávnosti nějakého pozorování nebo měření apod.

Zde je nyní zajímavé, že i když nemáme o objekt žádný zájem, tj. jeho existence je nám lhostejná, přece jen jeho pouhá velikost, i v tom případě, je-li považován za neforemný, může obsahovat zalíbení, jež je obecně sdělitelné a obsahuje tedy vědomí subjektivní účelnosti v užití našich poznávacích schopností; ale ne snad zalíbení v objektu, jako u krásna (protože může být bezforemný), kde se reflektující soudnost ukazuje ve vztahu k poznání vůbec naladěna účelně, nýbrž zalíbení v rozšíření obrazotvornosti o sobě samé.

Řekneme-li (za výše uvedeného omezení) jednoduše o nějakém předmětu, že je velký, pak to není matematicky určující, ale pouhý reflektující soud o jeho představě, která je pro jisté užití našich poznávacích sil při odhadování velikosti subjektivně účelná. Spojujeme pak s představou vždy nějaký druh úcty, stejně jako s tím, co jednoduše nazveme malým, spojujeme pohrdání.

Posuzování věcí jako velké nebo malé se ostatně vztahuje na všechno, i na všechny jejich vlastnosti; proto i krásu nazýváme velkou nebo malou. Důvod k tomu lze hledat v tom, že všechno, co můžeme v názoru znázorňovat (tedy esteticky představit) podle předpisu soudnosti, je jev, tudíž také kvantum.

Jestliže ale něco nazveme nejen velké, nýbrž vůbec, absolutně, v každém ohledu (nad veškeré srovnání) velké, tj. vznešené, brzy zjistíme, že si pro to nedovolíme hledat jemu přiměřené měřítko mimo ně, ale pouze v něm. Je to velikost, jež se rovná jen sama sobě. Z toho vyplývá, že vznešenost není třeba hledat ve věcech přírody, nýbrž jen v našich ideách; ve kterých ideách ale leží, to musí být ponecháno dedukci.

Předcházející objasnění lze vyjádřit také tak: *vznešené je to, ve srovnání s nímž je všechno ostatní malé*. Zde je snadno vidět, že v přírodě nemůže být dáno nic, ať je posuzováno jako sebevětší, co by nahlíženo v jiném poměru nemohlo být sníženo na nekonečně malé, a naopak nic tak malé, co by se ve srovnání s ještě menšími měřítky nedalo pro naši obrazotvornost rozšířit až na světovou velikost. Teleskopy nám poskytly bohatou látku k tomu, abychom mohli učinit prvou poznámku, mikroskopy druhou. Z tohoto hlediska tedy nelze nic z toho, co může být předmětem smyslů, nazvat vznešeným. Ale právě proto, že v naší obrazotvornosti leží snaha po postupu do nekonečna, v našem rozumu ale nárok na absolutní totalitu jako reálnou ideu, je sama ona nepřiměřenost mezi naší schopností odhadovat velikosti věcí smyslového světa s touto ideou probuzením pocitu nadsmyslové schopnosti v nás; a přirozené užití jistých předmětů soudností za účelem tohoto pocitu, ne ale předmět smyslů, je velké vůbec, naproti tomu je každé jiné užití malé. Vznešeným je tedy nutno nazvat nikoli objekt, ale naladění ducha jistou představou, zaměstnávající reflektující soudnost.

Můžeme tedy k předchozím poučkám připojit ještě tuto: *vznešené je to, u čeho již pouhá možnost to myslet dokazuje schopnost mysli, přesahující jakékoli měřítko smyslů*.

## § 26

O ODHADOVÁNÍ VELIKOSTI VĚCÍ PŘÍRODY, KTERÉ JE POTŘEBNÉ  
PRO IDEU VZNEŠENOSTI

Odhadování velikosti pomocí číselných pojmů (nebo jejich algebraických znaků) je matematické, avšak odhadování pouhým pohledem (podle míry zraku) je estetické. Nyní ale můžeme určité pojmy o tom, *jak velké* něco je, získat jen prostřednictvím čísel (nejspíše přiblížením pomocí číselných řad ubíhajících do nekonečna), jejichž mírou je jednotka; a potud je veškeré logické odhadování velikosti matematické. Ale protože musí být velikost míry

pokládána za známou, nemohli bychom, kdyby tato velikost nyní měla být znovu odhadována jen prostřednictvím čísel, jejichž jednotka by musela být jejich mírou, kdyby tedy měla být odhadována matematicky, nikdy mít první neboli základní míru, tedy ani určitý pojem o dané velikosti. Odhad velikosti základní míry tedy musí spočívat pouze v tom, že ji lze bezprostředně uchopit v názoru a pomocí obrazotvornosti užít k znázornění číselných pojmů, to znamená, že veškerý odhad velikosti předmětů přírody je nakonec estetický (tj. určený subjektivně a nikoli objektivně).

Pro matematický odhad velikosti nyní neexistuje nic největšího (neboť moc čísel sahá do nekonečna), ale pro estetický odhad velikosti něco největšího ovšem existuje, a o tom říkám, že je-li posuzováno jako absolutní míra, mimo níž není subjektivně (pro posuzující subjekt) žádná větší možná, obsahuje ideu vznešenosti a vytváří pohnutí, které nemůže způsobit matematický odhad velikosti pomocí čísel (mimo ty případy, kdy je estetická základní míra přitom živě uchováána v obrazotvornosti). Matematický odhad tedy představuje vždy jen relativní velikost srovnáním s jinými téhož druhu, zatímco estetický velikost vůbec, pokud ji může mysl uchopit v názoru.

Pojmout názorně nějaké kvantum do obrazotvornosti, aby mohlo být použito jako míra nebo jednotka pro odhadování velikosti prostřednictvím čísel, k tomu patří dva akty této schopnosti: *pojetí* (apprehensio) a *sjednocení* (comprehensio aethetica). Pojetí nečiní žádné potíže, neboť může jít do nekonečna, ale sjednocení se stává stále těžší tehdy, čím dál postoupí pojetí, a dosáhne brzy svého maxima, totiž esteticky největší základní míry odhadu velikosti. Neboť dospěje-li pojetí tak daleko, že dílčí představy smyslového názoru, které byly pojaty nejdříve, již začínají v obrazotvornosti zanikat, zatímco obrazotvornost pokročí k pojetí většího počtu, ztrácí tím na jedné straně právě tolik, kolik na druhé straně získává, a v sjednocení je něco největšího, nad něž již nemůže pokročit.

Z toho lze vysvětlit to, co poznamenává *Savary* ve svých zprávách o Egyptě, že se k pyramidám člověk nesmí příliš přiblížit ani se od nich příliš vzdálit, aby získal plný dojem z jejich velikosti. Neboť jestliže se vzdálíme příliš, pak jsou vnímané části (jejich kameny nad sebou) představovány jen nejasně a jejich představa nemá žádný účinek na estetický soud subjektu. Dojde-li však k přílišnému přiblížení, potřebuje oko jistou dobu, než dokončí vnímání od základů až k vrcholu; přitom ale vždy zčásti zaniknou první dojmy, dříve než obrazotvornost získala poslední, a sjednocení není nikdy úplné. — Totéž by mohlo postačit k vysvětlení ohromení nebo jistého druhu zmatku, který, jak se vypráví, dolehne na diváka při vstupu do chrámu sv. Petra v Římě. Neboť zde je pocit nepřiměřenosti mezi jeho obrazotvorností a ideou celku, kterou se snaží znázornit, přičemž obrazotvornost dosahuje svého maxima a ve snaze je rozšířit klesá zpět do sebe; tím se však dostává do pohnutého zalíbení.

Nechci teď ještě nic uvádět o důvodu tohoto zalíbení, jež je spojeno s představou, od níž by se ono zalíbení mohlo nejméně očekávat, která nám totiž ukazuje nepřiměřenost, tudíž také subjektivní neúčelnost představy pro soudnost při odhadování velikosti. Poznamenám jen tolik, že má-li být estetický soud čistý (*nesmíšený s žádným teleologickým jakožto rozumovým soudem*) a má-li být dán jeho příklad, zcela přiměřený kritice *estetické* soudnosti, nesmí být vznešenost ukázána v produktech umění (např. stavbách, sloupech atd.), kde určuje formu i velikost nějaký lidský účel, ani v přírodních věcech, jejichž pojem již obsahuje určitý účel (např. na zvířatech známého přírodního určení), nýbrž v surové přírodě (a v ní také jen potud, pokud neobsahuje ani půvab, ani vzrušení ze skutečného nebezpečí), pouze pokud obsahuje velikost. Neboť v tomto druhu představy neobsahuje příroda nic, co by bylo ohromné (ani nádherné ani ošklivé); velikost, která je zde pojímána, může dosáhnout jakéhokoli stupně, může-li jen být obrazotvorností sjednocena v celek. *Ohromný* je předmět, jestliže svou velikostí ničí účel, který tvoří jeho pojem. *Kolosalní* je však nazýváno pouhé znázornění pojmu, který je skoro příliš velký pro jakékoli znázornění (hraničí s relativně ohromným), protože zde je účel znázornění nějakého pojmu ztěžován tím, že nazírání předmětu je pro naši schopnost pojímat skoro příliš velké. Motivem čistého soudu o vznešenosti ale nemusí být účel objektu, jestliže má být estetický a nemá-li být zaměňován s nějakým rozvažovacím nebo rozumovým soudem.

Protože všechno, co se má bez zájmu líbit pouhé reflektující soudnosti, musí ve své představě obsahovat subjektivní a jako takovou všeobecně platnou účelnost, třebaže zde základem posuzování není účelnost *formy* předmětu (jako u krásna), můžeme se tázat: jaká je tato subjektivní účelnost? A díky čemu je předepisována jako norma, aby sloužila jako důvod všeobecně platného zalíbení při pouhém odhadování velikosti, a to tom, jež bylo dovedeno až k nepřiměřenosti naší schopnosti obrazotvornosti v znázornění pojmu nějaké veličiny?

V syntéze, která je pro představu velikostí nutná, jde obrazotvornost sama od sebe do nekonečna, aniž by jí něco překáželo; rozvažování ji však řídí prostřednictvím číselných pojmů, k nimž musí dát obrazotvornost schéma. V tomto postupu, jenž náleží k logickému odhadování velikosti, je sice něco objektivně účelného podle pojmu účelu (jakým je např. každé měření), ale není v něm nic účelného a líbivého pro estetickou soudnost. Také v této úmyslné účelnosti není nic takového, co by nás nutilo dovést velikost míry, tedy *velikost shrnutí* mnohosti do jednoho pohledu až na hranici obrazivé schopnosti a tak daleko, kam jen může obrazotvornost v znázorněních sahat. Neboť v rozvažovacím odhadování velikosti (v aritmetice) dospějeme stejně

daleko, dovedeme-li sjednocení jednotek až k číslu 10 (v dekadickém systému) nebo jen k číslu 4 (v tetraice); další vytváření velikostí se však provádí skládáním nebo, je-li kvantum dáno v názoru, chápáním pouze progresivně (nikoli komprehenzivně) podle přijatého progresivního principu. Rozvažování je při tomto matematickém odhadování velikosti obsluhováno a uspokojováno stejně dobře, volí-li obrazotvornost za jednotku měření veličinu, kterou lze pojmut jedním pohledem, např. jednu stopu nebo jeden loket, nebo zvolí-li jednu německou míli nebo dokonce průměr zeměkoule, jejichž pojetí je sice možné, ale sjednocení do jednoho názoru obrazotvornosti možné není (ne prostřednictvím *comprehensio aesthetica*, ačkoli velmi dobře prostřednictvím *comprehensio logica* v číselný pojem). V obou případech jde logické odhadování velikosti bez překážky do nekonečna.

Nyní ale mysl v sobě naslouchá hlasu rozumu, který pro všechny dané veličiny, i ty, které sice nemohou být nikdy zcela pochopeny, ale které jsou nicméně (ve smyslové představě) posuzovány jako úplně dané, požaduje totalitu, tedy sjednocení do *jednoho* názoru, a pro všechny členy postupně rostoucí číselné řady požaduje *znázornění*. Z tohoto požadavku nevyjímá ani nekonečno (prostor a uplynulý čas), spíše činí nevyhnutelným myslet si nekonečno (v soudu běžného rozumu) jako *úplně* (co do jeho totality) *dané*.

Nekonečno ale je velké vůbec (nejen komparativně). Ve srovnání s ním je všechno ostatní (téhož druhu veličin) malé. Ale co je nejdůležitější, pouhá možnost myslet si je jako *jeden celek* ukazuje na schopnost mysli, přesahující veškeré měřítko smyslů. Neboť k tomu by bylo zapotřebí sjednocení, které by dávalo jako jednotku měřítko, jež by mělo určitý, v číslech vyjádřitelný vztah k nekonečnu, a to je nemožné. Ale *možnost* danou nekonečností bez rozporu *byť jen myslet* vyžaduje v lidské mysli schopnost, která je sama nadsmyslová. Neboť jen jí a její ideou noumenu, které samo nedovoluje žádné nazírání, ale přesto je jako substrát podkládáno pohledu na svět jako na pouhý jev, je nekonečno smyslového světa v čistém intelektuálním odhadu velikosti cele sjednoceno *pod* jedním pojmem, ačkoli v matematickém odhadu *prostřednictvím číselných pojmů* nemůže být nikdy cele myšleno. Dokonce i schopnost moci si myslet nekonečno nadsmyslového nazírání jako (v jeho inteligibilním substrátu) dané přesahuje veškeré měřítko smyslovosti a je velká nade vše srovnání, i nad srovnání s matematickým odhadováním; ovšem ne snad v teoretickém ohledu za účelem poznávací schopnosti, ale přece jen jako rozšíření mysli, která se cítí schopna překročit hranice smyslovosti v jiném (praktickém) ohledu.

Příroda je tedy vznešená v těch svých jevech, jejichž názor obsahuje ideu její nekonečnosti. To se nemůže dít jinak než nepřiměřeností i sebevětšího úsilí naší obrazotvornosti při odhadování velikosti předmětu. Při matematickém odhadu velikosti si ale obrazotvornost dovede poradit s každým předmětem a dát pro tento odhad dostatečnou míru, protože číselné pojmy roz-

važování mohou prostřednictvím progese učinit každou míru přiměřenou každé dané velikosti. Tedy v *estetickém* odhadu velikosti lze cítit úsilí o sjednocení, které překračuje schopnost obrazotvornosti rozvinout progresivní pojmání do celku názoru, a přitom lze zároveň vnímat nepřiměřenost této v postupování neomezené schopnosti uchopit s nejmenším úsilím rozvažování základní míru, vhodnou pro odhadování velikosti, a užít ji k takovému odhadu. Nyní je vlastní neměnnou základní mírou přírody její absolutní celek, který je v ní jakožto jevu sjednocená nekonečnost. Ale protože je tato základní míra sama sobě odporujícím pojmem (vzhledem k nemožnosti absolutní totality postupu bez konce), musí ta velikost nějakého přírodního objektu, pro niž obrazotvornost bez úspěchu užívá své veškeré schopnosti sjednocování, vést pojem přírody k nadsmyslovému substrátu (který je jejím základem a zároveň základem naší schopnosti myslet), který převyšuje svou velikostí veškeré měřítko smyslů, a proto při odhadování předmětu dovoluje posuzovat jako *vznešené* spíše naladění mysli než předmět.

Tedy podobně jako estetická soudnost při posuzování krásna vztahuje obrazotvornost v její svobodné hře *k rozvažování*, aby zcela souzněla s jeho *pojmy* (bez jejich určení), tak vztahuje tutéž schopnost při posuzování věci jako vznešené *k rozumu*, aby se subjektivně shodovala s jeho ideami (neurčito jakými), tj. aby vyvolala naladění mysli, které se shoduje a je slučitelné s tím naladěním, které by vyvolal vliv určitých idejí (praktických) na cit.

Z toho je také patrné, že pravá vznešenost musí být hledána jen v mysli soudícího, nikoli v přírodním objektu, jehož posouzení způsobuje tuto jeho náladu. Kdo by také chtěl nazvat vznešenými neforemné horské masívy, navazující na sebe v divokém nepořádku, s jejich zasněženými vrcholy, nebo temné, hučící moře atd.? Ale mysl se cítí ve svém vlastním posuzování povznesena, když — oddávajíc se při pohledu na ně, bez ohledu na jejich formu, obrazotvornosti a rozumu, který s ní je ve spojení, i když bez jakéhokoli určitého účelu, a který ji pouze rozšiřuje — nalézá celou moc obrazotvornosti přesto nepřiměřenou idejím rozumu.

Příklady matematické vznešenosti přírody v pouhém názoru nám poskytují všechny ty případy, kdy je nám dáván nejen větší číselný pojem, ale spíše velká jednotka jako míra (pro zkrácení číselných řad) pro obrazotvornost. Strom, který odhadujeme podle výšky člověka, dává v krajním případě měřítko pro nějakou horu; a kdyby tato byla vysoká asi jednu míli, mohla by sloužit jako jednotka pro číslo, které vyjadřuje průměr zeměkoule, aby tento průměr učinila názorným; průměr zeměkoule pro nám známou sluneční soustavu; ta pak pro mléčnou dráhu; a nespočetné množství takových systémů mléčných drah pod názvem mlhovin, které zřejmě opět mezi sebou tvoří takový systém, nám zde nedovoluje očekávat žádné hranice. Při estetickém posuzování takového nesmírného celku spočívá vznešenost ne tak ve velikosti čísla, nýbrž spíše v tom, že postupně spějeme k stále větším jednotkám; tomu

napomáhá systematické rozdělení výstavby světa, které nám všechno velké v přírodě stále znovu představuje jako malé, tedy vlastně představuje naši obrazotvornost v celé její neomezenosti a s ní přírodu jako něco mizivého ve srovnání s ideami rozumu, jestliže má obrazotvornost obstarat znázornění přiměřené těmto ideám.

## § 27

## O KVALITĚ ZALÍBENÍ PŘI POSUZOVÁNÍ VZNEŠENOSTI

Pocit nepřiměřenosti naší schopnosti k dosažení ideje, která je pro nás zákonem, je *úcta*. Nyní je idea sjednocení každého jevu, který nám může být dán, v názoru celku taková, jež je nám uložena zákonem rozumu, který nezná jinou určitou, obecně platnou a neměnnou míru než absolutní celek. Naše obrazotvornost ale i ve svém největším úsilí o jí požadované sjednocení daného předmětu v celku názoru (tedy pro znázornění ideje rozumu) dává najevo své hranice a nepřiměřenost, avšak zároveň s tím také své určení dosáhnout přiměřenosti s uvedenou ideou jako zákonem. Pocit vznešenosti v přírodě je tedy *úcta* k našemu vlastnímu určení, kterou prokazujeme nějakému objektu přírody jistou subrepcí (záměna úcty k ideji lidstva v našem subjektu za úctu k objektu), což nám jakoby činí názornou převahu rozumového určení našich poznávacích schopností nad nejvyšší schopností smyslovosti.

Pocit vznešenosti je tedy pocit nelibosti z nepřiměřenosti obrazotvornosti při estetickém odhadování velikosti k odhadování prostřednictvím rozumu a přitom zároveň libost vzbuzená souladem právě tohoto soudu nepřiměřenosti nejvyšší smyslové schopnosti s ideami rozumu, pokud je směřování k nim pro nás zákonem. Oceňovat všechno, co příroda jakožto předmět smyslů pro nás obsahuje velkého, ve srovnání s ideami rozumu jako malé, je totiž pro nás zákonem (rozumu) a patří k našemu určení; a co v nás vzbuzuje pocit tohoto nadsmyslového určení, je ve shodě s oním zákonem. Nyní je největší snažení obrazotvornosti při znázorňování jednotky pro odhad velikosti vztahem k něčemu *absolutně velkému*, tudíž také vztahem k zákonu rozumu, který předepisuje uznávat jedině toto absolutně velké za nejvyšší míru velikosti. Je tedy vnitřní vněm nepřiměřenosti všech smyslových měřítek k odhadování velikosti prostřednictvím rozumu souladem s jeho zákonem a nelibostí, která v nás probouzí pocit našeho nadsmyslového určení; a ve shodě s tímto určením je účelné, tedy libostí, považovat každé měřítko smyslovosti za nepřiměřené ideám rozumu.

Mysl se při představě vznešenosti v přírodě cítí *pohnuta*, zatímco je v estetickém soudu o její kráse v *klidné* kontemplaci. Toto pohnutí může být (především ve svém začátku) srovnáváno s otřesem, tj. s rychle se střídajícím odpuzováním a přitahováním téhož objektu. To, co je pro obrazotvornost nesmírné (až k němuž je při chápání v názoru doháněna), je jako propast, ve které se

obrazotvornost bojí, že ztratí sama sebe; ale pro ideu rozumu o nadsmyslovém není přílišné, ale zákonité, vyvolat takové úsilí obrazotvornosti, tedy ve stejné míře přitažlivé jako pro pouhou smyslovost odpuzující. Soud sám ale přitom zůstává nadále jen estetický, protože aniž má za základ určitý pojem o objektu, představuje pouze subjektivní hru duševních sil samých (obrazotvornosti a rozumu) pomocí jejich kontrastu jako harmonickou. Neboť tak jako obrazotvornost a *rozvažování* vytvářejí při posuzování krásna svou jednomyslností subjektivní účelnost duševních sil, tak také obrazotvornost a rozum svým sporem tuto účelnost vytvářejí, totiž pocit, že máme čistý, samostatný rozum nebo schopnost odhadování velikosti, jejíž znamenitost nemůže být učiněna názornou ničím jiným než nedostatečností schopnosti, která je v znázorňování velikosti (smyslových předmětů) sama neomezená.

Měření nějakého prostoru (jakožto pojímání) je zároveň jeho popisem, tedy objektivním pohybem v obrazotvornosti a progresem. Sjednocení mnohosti v jednotu, nikoli v jednotu myšlenky, ale názoru, tedy toho, co bylo pojato sukcesivně v jediném okamžiku, je naproti tomu regresem, který opět ruší časovou podmínku v progresu obrazotvornosti a činí názorným *současné bytí*. Ono sjednocování je tedy (poněvadž časový sled je podmínkou vnitřního smyslu a nějakého nahlížení) subjektivním pohybem obrazotvornosti, jímž činí vnitřnímu smyslu násilí, které je tím znatelnější, čím větší je kvantum, které obrazotvornost sjednocuje do jednoho názoru. Úsilí přijmout míru pro velikosti do jednotlivého názoru, což pojmout vyžaduje jistý čas, je způsob představování, který je, nahlíženo subjektivně, neúčelný, objektivně ale potřebný pro odhadování velikosti, tedy účelný, přičemž ale je totéž násilí, které obrazotvornost způsobuje subjektu, posuzováno *pro veškeré určení* myslí jako účelné.

*Kvalita* pocitu vznešenosti spočívá v tom, že je pocitem nelibosti nad estetickou schopností posuzování předmětu, která je přitom ale zároveň představována jako účelná; a to je možné proto, že vlastní neschopnost odkrývá vědomí neomezené schopnosti téhož subjektu a že mysl jí může esteticky posuzovat jen prostřednictvím tohoto vědomí.

V logickém odhadování velikosti byla nemožnost dospět prostřednictvím progresu měření věcí smyslového světa v čase a prostoru vůbec někdy k absolutní totalitě považována za objektivní, tj. za nemožnost *myslet* si nekonečno jako dané, a nikoli za pouze subjektivní, tj. jako neschopnost je *uchopit*, protože zde se vůbec nehledí na stupeň sjednocení v jeden názor jako na míru, ale vše závisí na číselném pojmu. Avšak v estetickém odhadování velikosti musí číselný pojem odpadnout nebo být změněn a jen komprehense obrazotvornosti v jednotu míry (při vyvarování se pojímám o zákonu sukcesivního vytváření pojmů velikosti) je pro ně výhradně účelná. — Dosáhne-li nyní nějaká velikost skoro krajního stupně naší schopnosti sjednocování do jednoho názoru, ale vyžadují-li číselné velikosti (pro něž jsme si vědomi naší schopnosti

jako neomezené) od obrazotvornosti estetické sjednocení do větší jednotky, cítíme se v mysli esteticky omezeni; ale nelibost je přece vzhledem k nutnému rozšíření obrazotvornosti do přiměřenosti s tím, co je v naší schopnosti rozumu neomezené, tedy do přiměřenosti s ideou absolutního celku, představována jako účelná; jako účelná je tedy představována neúčelnost schopnosti obrazotvornosti pro ideje rozumu a jejich vyvolání. Ale právě proto se estetický soud sám stává subjektivně účelným pro rozum jakožto zdroj idejí, tj. takového intelektuálního sjednocení, pro které je veškeré estetické sjednocení malé; a předmět je jako vznešený pojímán s libostí, která je možná jen prostřednictvím nějaké nelibosti.

## B

## O DYNAMICKÉ VZNEŠENOSTI PŘÍRODY

## § 28

## O PŘÍRODĚ JAKO MOCI

*Moc* je schopnost překonávat velké překážky. Tato moc se nazývá nadvláda, jestliže může překonávat odpor toho, co také má moc. Příroda, nahlížena v estetickém soudu jako moc, která nad námi nemá žádnou nadvládu, je *dynamicky vznešená*.

Má-li námi být posuzována příroda dynamicky jako vznešená, musí být představována jako vzbuzující strach (ačkoli nemůže být každý předmět vzbuzující strach v našem estetickém soudu posuzován jako vznešený). Neboť v estetickém posuzování může být převaha nad překážkami posuzována jen podle velikosti odporu. Ale to, čemu se snažíme čelit, je zlo, a jestliže naši schopnost nepokládáme za jemu rovnou, je předmětem strachu. Může tedy pro estetickou soudnost příroda platit jen potud jako moc, tedy jako dynamicky vznešená, pokud je nahlížena jako předmět strachu.

Lze však považovat nějaký předmět za *strašný*, aniž bychom z něho měli strach, posuzujeme-li ho totiž tak, že si pouze *myslíme* případ, kdy bychom mu snad chtěli klást odpor, a že by přitom byl jakýkoliv odpor marný. Tak se ten, kdo je ctnostný, bojí boha, aniž by před ním měl strach, protože v žádném případě bohu a jeho příkázáním nechce odporovat. Ale v každém takovém případě, který nepovažuje za o sobě nemožný, uznává boha jako *strašného*.

Ten, kdo se bojí, vůbec nemůže soudit o vznešenosti přírody, jako nemůže soudit o krásnu ten, kdo je zaujat náklonností a zálibou. První se vyhýbá pohledu na předmět, který mu nahání strach, a je nemožné nacházet zálibení v hrůze, která by byla míněna vážně. Proto je příjemný pocit ze skončení ně-

jaké nesnáze pocitem *radosti*. Tento pocit radosti z osvobození od nějakého nebezpečí je radost s předsevzetím, že se takovému nebezpečí již nikdy nebude vystavovat; dokonce na ně už nechce ani příliš myslet, natož aby k němu vyhledával příležitost.

Odvážně převislé, jakoby hrozící skály, bouřková mračna kupící se na nebi, provázená blýskáním a hřměním, sopky v celé své zničující síle, orkány se svými pustošivými následky, bezbřehý bouřící oceán, vysoký vodopád mocné řeky apod. činí z naší schopnosti klást odpor ve srovnání s jejich silou bezvýznamnou maličkost. Ale pohled na ně se stává o to přitažlivější, čím je strašlivější, jen když se nacházíme v bezpečí; a nazýváme tyto předměty rádi vznešenými, protože duševní sílu povznášejí nad obvyklý průměr a odkrývají v nás schopnost odolávat zcela jiného druhu, která nám dává odvahu k tomu, abychom se mohli měřit se zdánlivou všemohoucností přírody.

Neboť tak jak jsme v nesmírnosti přírody a v nedostatečnosti naší schopnosti získat měřítko, přiměřené estetickému odhadování velikosti její *oblasti*, našli naše vlastní omezení, ale nicméně našli v naší rozumové schopnosti také jiné, ne smyslové měřítko, které obsahuje tuto nekonečnost samu jako jednotku a ve srovnání s nímž je všechno v přírodě malé, tedy tak jak jsme našli v naší mysli převahu nad přírodou v samé její nesmírnosti: tak také neodolatelnost její moci nám, jakožto přírodním bytostem, dává sice poznat naši fyzickou bezmocnost, ale zároveň nám odhaluje schopnost k tomu, abychom se posuzovali jako na ní nezávislí, a převahu nad přírodou, na čemž se zakládá sebeuchování zcela jiného druhu než to, které je přírodou napadáno a přiváděno do nebezpečí vně nás, přičemž zůstává lidství v naší osobě neponíženo, i když by vlastně člověk musel oné nadvládě podlehnout. Takovým způsobem je příroda v našem estetickém soudu posuzována jako vznešená ne proto, že vzbuzuje strach, nýbrž proto, že v nás vyvolává sílu (která není přírodou), abychom to, o co se staráme (majetek, zdraví a život), považovali za něco malého, a proto její *moc* (které jsme, pokud jde o tyto věci, ovšem podřízeni) pro nás a naši osobnost přesto nepokládali za takovou nadvládu, před níž bychom se měli sklonit, kdyby šlo o naše nejvyšší zásady a jejich hájení nebo opuštění. Přírodu zde tedy nazýváme vznešenou pouze proto, že povyšuje obrazotvornost k znázornění těch případů, v nichž může mysl pocítovat vznešenost svého určení i ve srovnání s přírodou.

Toto sebehodnocení neztrácí nic tím, že se musíme cítit jistými, abychom pocítovali toto nadšené zálibení; tedy protože nebezpečí není vážné, tak ani (jak by se mohlo jevit) vznešenost naší duchovní schopnosti nemusí být nutně vážná. Neboť zálibení se zde netýká jen v takových případech se odhalujícího *určení* naší schopnosti, tak jak je vloha k ní v naší přirozenosti; zatímco její rozvoj a udržování nám zůstává přenecháno a přísluší nám. A v tom je pravda, jakkoli mnoho je si člověk vědom své přítomné skutečné bezmocnosti, rozšíří-li svou reflexi až sem.

Tento princip se sice zdá být nezvyklý a vykonstruovaný a pro estetický soud přemrštěný, avšak pozorování člověka dokazuje opak, a to, že může být základem nejběžnějších soudů, ačkoli si toho nejsme vždy vědomi. Neboť co je předmětem největšího obdivu i pro divocha? Člověk, který se neleká, který nemá strach, který neustupuje nebezpečí, ale zároveň se s naprostou rozvahou čile pouští do díla. I v nejmravnější společnosti zůstává vojákovu tato znamenitá vážnost; k tomu se ovšem ještě vyžaduje, aby svou osobou zároveň prokazoval všechny ctnosti míru, mírnou mysl, soucit a dokonce i náležitou pečlivost o vlastní osobu, a to proto, že ukazují nezviklatelnost jeho mysli nějakým nebezpečím. Proto se při srovnání státníka a vojevůdce můžeme sebevíc přít o tom, kdo zaslouží větší úctu, estetický soud rozhodne pro vojevůdce. Dokonce i válka, je-li vedena podle pravidel a s úctou před posvátností občanských práv, má v sobě něco vznešeného a zároveň činí způsob myšlení národa, který ji vede tímto způsobem, tím vznešenějším, čím větším nebezpečím byl vystaven a mohl se v nich odvážně prosadit. Naproti tomu dlouhý mír nechává vládnout pouhého obchodního ducha, s ním ale nízkou ziskuchtivost, zbabělost a změkčilost, a činívá smýšlení národa nízkým.

Zdá se, že proti této analýze pojmu vznešenosti, pokud je připisována moci, mluví to, že si obvykle představujeme boha vyjadřujícího se v rozpoutání živlů, v bouři, v zemětřesení apod. jako v hněvu, zároveň ale také v jeho vznešenosti, přičemž by přece bylo bláznivé a vzpurné představovat si převahu naší mysli nad účinky a, jak se zdá, dokonce i nad úmysly takové moci. Zdá se, že tu není žádný pocit vznešenosti naší vlastní přirozenosti, nýbrž jen poddanost, skleslost a pocit úplné bezmocnosti naladění mysli, jež se hodí pro jev takového předmětu a obvykle je při podobných jevech přírody spojováno s ideou onoho předmětu. V náboženství vůbec se zdá být padnutí na kolena, modlení se sklopenou hlavou, se zkroušenými, ustrašenými výrazy a hlasy jedině vhodným chováním v přítomnosti božstva, což proto také přijala a ještě zachovává většina národů. Avšak toto naladění mysli není ani zdaleka o sobě a nutně spojeno s *ideou vznešenosti* nějakého náboženství nebo jeho předmětu. Člověk, který se skutečně bojí, protože k tomu v sobě nalézá příčinu, tím že si je vědom, že svým zavržením smýšlením se vzpírá nějaké moci, jejíž vůle je neodolatelná a zároveň spravedlivá, vůbec není v takovém naladění mysli, aby obdivoval božskou velikost; k tomu je totiž třeba naladění klidné kontemplace a naprosto svobodný soud. Jen tehdy, když si je vědom svého upřímného bohulibého smýšlení, slouží ony účinky síle, která je schopna v něm vzbudit ideu vznešenosti této bytosti, pokud v sobě odhaluje vznešenost smýšlení, přiměřenou vůli této bytosti, a díky tomu se povznáší nad strach před takovými účinky přírody, které nenahlíží jako výlevy jeho hněvu. Dokonce i pokora jakožto neúprosné posuzování vlastních nedostatků, které by jinak při vědomí dobrých smýšlení mohlo být lehce zahaleno do pláštíku slabosti lidské přirozenosti, je vznešená duševní nálada, z vlastní vůle se podřídít

bolestivým výčitkám sobě samému, aby byla jejich příčina postupně zrušena. Jen takovým způsobem se náboženství vnitřně odlišuje od pověry, která v mysli nezakládá úctu k vznešenosti, nýbrž bázeň a strach před vševládou bytostí, jejíž vůli se ustrašený člověk cítí podřízen, aniž by si té bytosti hluboce vážil. Z toho ovšem nemůže vzniknout nic jiného než ucházení se o přízeň a vlichocování místo náboženství dobrého životního způsobu.

Vznešenost tedy není obsažena v žádné věci přírody, nýbrž jen v naší mysli, pokud si dokážeme být vědomi své převahy nad přírodností v nás, a tím také nad přírodou (pokud na nás působí) mimo nás. Všechno, co v nás vyvolává tento pocit — a sem patří *mohutnost* přírody, která vzbuzuje naše síly — se pak (ačkoli nepřesně) nazývá vznešeným; a jen za předpokladu této ideje v nás a ve vztahu k ní jsme schopni dospět k ideji vznešenosti oné bytosti, která v nás vzbuzuje niternou úctu nejen svou mocí, již dokazuje v přírodě, ale ještě více prostřednictvím do nás vložené schopnosti posuzovat přírodu bez strachu a myslet naše určení jako nad ni povznesené.

## § 29

## O MODALITĚ SOUDU O VZNEŠENOSTI PŘÍRODY

V přírodě je nespočetně mnoho krásných věcí, u nichž přímo přičítáme souhlas každého s naším soudem a také, aniž příliš chybíme, jej můžeme očekávat. Ale s naším soudem o vznešenosti v přírodě si nemůžeme jen tak snadno slibovat jeho přijetí druhými. Neboť se zdá, že je zapotřebí mnohem větší kultury nejen estetické soudnosti, ale i poznávacích schopností, které jsou jejím základem, abychom mohli vyslovit soud o této kladné hodnotě přírodních předmětů.

Naladění mysli pro pocit vznešenosti vyžaduje její vnímavost pro ideje; neboť právě v nepřiměřenosti přírody vzhledem k těmto ideám, tedy jen za tohoto předpokladu nepřiměřenosti a úsilí obrazotvornosti zacházet s přírodou jako se schématem pro tyto ideje existuje to, co odpuzuje smyslovost, co je však zároveň přitažlivé, jelikož to je *nadvláda*, kterou má rozum nad smyslovostí, jen aby ji rozšířil ve shodě se svou vlastní oblastí (praktickou) a nechává ji vyhlížet k nekonečnu, jež je pro smyslovost propastí. To co, připravené kulturou, nazýváme vznešeným, bude vskutku připadat nevzdělaným lidem bez rozvoje mravních idejí jako pouze odpuzující. V důkazech *nadvlády přírody*, v její ničivosti a velkém měřítku její moci, ve srovnání s kterou je jeho vlastní síla nicotná, bude vidět jen samé svízele, nebezpečí a nouzi, které by obklopovaly člověka, jenž by jim byl vydán na milost. Tak nazval dobrý, ostatně moudrý savojský rolník (jak vypravuje de Saussure) bez rozmyšlení všechny milovníky ledovců blázný. Kdo ví, zda by měl tak docela nepravdu, kdyby náš pozorovatel na sebe vzal nebezpečí, kterým se

zde vystavoval, jen, pokud by to dělal, jak to dělává většina cestujících, z amatérismu nebo aby je jednou mohl pateticky popisovat? Ale jeho úmyslem ve skutečnosti bylo poučení lidí a duši povznášející dojem dal tento znamenitý muž čtenářům svých cestopisů ještě navíc.

Ale proto, že soud o vznešenosti přírody vyžaduje kulturu (více než soud o krásnu), neznamená to ještě, že by musel být vytvořen kulturou a zaveden pouze konvenčně do společnosti, nýbrž má svůj základ v lidské přirozenosti, a to v tom, co může zdravým rozvažováním přičíst zároveň každému a požadovat od něho, totiž ve vloze citu pro (praktické) ideje, tj. ve vloze morálního citu.

Na tom je založena nutnost souhlasu soudu druhých s naším soudem o vznešenosti, nutnost, kterou do našeho soudu také zahrnujeme. Neboť tak jako tomu, kdo při posuzování nějakého předmětu přírody, který pokládáme za krásný, zůstává lhostejný, vyčítáme nedostatek *vkusu*, tak říkáme o tom, kdo u toho, o čem soudíme, že je vznešené, zůstává nedojat, že nemá *cit*. Obojí ale požadujeme od každého člověka a také to, pokud má alespoň nějakou kulturu, u něho předpokládáme; jen s tím rozdílem, že vkus, protože soudnost v prvním případě vztahuje obrazotvornost pouze k rozvažování jakožto schopnosti pojmů, požadujeme skoro od každého, cit však, protože v něm soudnost vztahuje obrazotvornost k rozumu jakožto schopnosti idejí, požadujeme jen za subjektivního předpokladu (o němž však smíme oprávněně věřit, že jej každý splňuje), totiž za předpokladu morálního citu v člověku, a tím také tomuto estetickému soudu připisujeme nutnost.

V této modalitě estetických soudů, totiž v jim připisované nutnosti, leží hlavní moment pro kritiku soudnosti. Neboť kritika soudnosti na nich právě ukazuje princip a priori a vyděluje je z empirické psychologie, ve které by jinak zůstaly pohřbeny mezi city potěšení a bolesti (jen s nicotným přívlastkem *jemnějšího* citu), aby je a jejich prostřednictvím soudnost postavila do třídy těch, jejichž základem jsou principy a priori, a jako takové je převedla do transcendentální filosofie.

#### OBECNÁ POZNÁMKA K EXPOZICI ESTETICKÝCH REFLEKTUJÍCÍCH SOUDŮ

Ve vztahu k pocitu libosti lze nějaký předmět zařadit k *příjemnému* nebo ke *krásnému* nebo k *vznešenému* nebo k *dobrému* (vůbec) (*iucundum*, *pulchrum*, *sublime*, *honestum*).

*Příjemné* je jakožto pohnutka žádosti vždy jednoho druhu, ať přichází odkudkoli a ať je představa (smyslů a počítku, nahlížena objektivně) jakkoli specificky různá. Proto při posuzování jeho vlivu na mysl záleží jen na množství podnětů (současných a po sobě jdoucích) a jakoby jen na množství pří-

jemného počítku; a toto množství nelze učinit pochopitelným jinak než prostřednictvím *kvantity*. To, co je příjemné, nevzdělává, nýbrž patří k pouhému počítku. — *Krásno* naproti tomu vyžaduje představu jisté *kvality* objektu, která se dá rovněž objasnit a pojmově formulovat (ačkoli v estetickém soudu je neformuluje); a vzdělává tím, že zároveň učí dbát o účelnost v pocitu libosti. — *Vznešenost* spočívá pouze v *relaci*, ve které je smyslovost v představě přírody posuzována jako vhodná pro její možné nadsmyslové užití. — To, co je *dobré vůbec*, posuzováno subjektivně podle citu, který vzbuzuje (objekt morálního citu) jakožto určitelnost sil subjektu představou *veskrze závazného* zákona, je odlišné především *modalitou* v pojmech a priori spočívající nutnosti, která v sobě obsahuje nejen *nárok*, ale také *příkaz* souhlasu pro všechny a nepatří o sobě sice k estetické, nýbrž k čisté intelektuální soudnosti; není připisováno přírodě, ale svobodě a ne v pouze reflektujícím soudu, ale v určujícím. Ale *určitelnost subjektu* touto ideou, a to subjektu, který v sobě může u smyslovosti pocítovat *překážky*, ale zároveň pocítovat převahu nad smyslovostí díky překonání těchto překážek jako *modifikaci jeho stavu*, tj. morální cit, je přece jen spjata s estetickou soudností a jejími *formálními podmínkami* do té míry, že může sloužit k tomu, aby zákonitost jednání z povinnosti představovala zároveň jako estetickou, tj. jako vznešenou nebo také jako krásnou, aniž by něco ztratil ze své čistoty; a k tomu nedochází, pokud bychom jej chtěli přirozeně spojit s pocitem příjemnosti.

Učiníme-li závěr z dosavadní expozice obou druhů estetických soudů, vyplynou z ní následující krátká objasnění:

*Krásné* je to, co se líbí v pouhém posouzení (tedy ne prostřednictvím smyslového počítku podle pojmu rozvažování). Z toho zřetelně vyplývá, že se musí líbit bez jakéhokoli zájmu.

*Vznešené* je to, co se bezprostředně líbí v důsledku svého odporu proti zájmu smyslů.

Obě objasnění estetického všeobecně platného posuzování jsou vázána na subjektivní důvody, totiž na jedné straně na důvody smyslovosti, tak jak jsou pro kontemplativní rozvažování, na druhé straně důvody, tak jak jsou proti smyslovosti, ale pro účely praktického rozumu, a přece obojí spojeno v témže subjektu je účelné ve vztahu k morálnímu citu. *Krásno* nás připravuje k tomu, abychom něco, i přírodu milovali bez zájmu. *Vznešenost* nás připravuje k tomu, abychom totéž ctili proti našemu (smyslovému) zájmu.

*Vznešenost* lze popsat takto: je to předmět (přírody), jehož představa vede mysl k tomu, aby si myslela nedosažitelnost přírody jako znázornění idejí.

Vzato doslova a nahlíženo logicky, nemohou být ideje znázorněny. Avšak rozšíříme-li naši empirickou představovací schopnost (matematicky nebo dynamicky) pro názor přírody, pak k tomu nevyhnutelně přistupuje rozum jakožto schopnost nezávislosti absolutní totality a vytváří třebaže marné úsilí mysli učinit představu smyslů přiměřenou této totalitě. Toto úsilí a pocit

nedosažitelnosti ideje prostřednictvím obrazotvornosti jsou samy znázorněním subjektivní účelnosti naší mysli v užití obrazotvornosti pro její nadsmyslové určení a nutí nás subjektivně *myslet* samu přírodu v její totalitě jakožto znázornění něčeho nadsmyslového, aniž bychom byli s to toto znázornění *objektivně* vytvořit.

Neboť brzy zjistíme, že příroda v prostoru a čase zcela postrádá bezpodmínečnost, tedy také absolutní velikost, kterou přece vyžaduje i nejprostší rozum. Právě tím jsme také upozorňováni na to, že máme co činit jen s přírodou jako jevem a že tento jev musí být nahlížen ještě jako pouhé znázornění přírody o sobě (kterou má rozum v ideji). Ale tato idea nadsmyslů, kterou sice nemůžeme dál určit, přírodu jako její znázornění tedy nemůžeme *poznat*, nýbrž jen *myslet*, je v nás vzbuzována předmětem, jehož estetické posouzení napíná obrazotvornost až k jejím mezím, ať už jde o meze rozšíření (matematicky) nebo o meze její moci nad myslí (dynamicky), protože je založena na pocitu určení mysli, které zcela překračuje oblast přírody (na morálním citu), a vzhledem k této oblasti je představa předmětu posuzována jako subjektivně účelná.

Vskutku není dost dobře možné si *myslet* cit pro vznešenost přírody, aniž bychom s ním spojili naladění mysli, které je podobné morálnímu citu. A ačkoli bezprostřední libost z krásna přírody rovněž předpokládá jistou *liberalitu* způsobu myšlení, tj. nezávislost zalíbení na pouhém smyslovém požitku, a ačkoli vzdělává, je v důsledku toho svoboda představována více ve *hře* než v *zákoně činnosti*. Tato činnost je pravou povahou mravnosti člověka, kde rozum musí ovládat smyslovost, jen s tím rozdílem, že v estetickém soudu je toto ovládání představováno jako prováděné samotnou obrazotvorností jako nástrojem rozumu.

Zalíbení ve vznešenosti přírody je proto také jen *negativní* (zatímco je zalíbení v krásnu *pozitivní*), totiž pocit privace svobody obrazotvornosti samotnou obrazotvorností, tím že je účelně určována podle jiného zákona než zákona empirického užití. Díky tomu získává rozšíření a sílu, která je větší než ta, kterou obětuje, jejíž základ je jí samé ale skryt, namísto toho *cítí* zmíněné obětování nebo privace a zároveň příčinu, které je podřízena. *Úžas*, který hraničí s hrůzou, děs a posvátná hrůza, jež uchopí diváka při pohledu na nebetyčné horské masívy, na hluboké propasti, v nichž hučí voda, na temné, stinné a k trudnomyslnému přemítání vábíci pustiny atd. nejsou skutečným strachem, jestliže divák ví, že se nachází v bezpečí, nýbrž jen pokusem všechno zmíněné uchopit obrazotvorností, aby pocítil sílu schopnosti spojit takto vzbuzené hnutí mysli s jejím klidným stavem a mít tak převahu nad přirozeností v nás samých, tedy také vně nás, pokud může mít vliv na duševní pohodu. Neboť obrazotvornost podle zákona asociace činí náš stav spokojenosti fyzicky závislý; ale obrazotvornost podle principů schematismu soudnosti (tudíž potud podřízená svobodě) je nástroj rozumu a jeho idejí, ale jako ta-

kový je silou, která je schopna uhájit naši nezávislost proti přírodním vlivům, snížit to, co je podle první velké, na malé, a tak klást to, co je absolutně velké, v jeho vlastním určení (subjektu). Tato reflexe estetické soudnosti, zaměřená na to, abychom se povznegli k přiměřenosti s rozumem (avšak bez jeho určitého pojmu), představuje sám předmět prostřednictvím objektivní nepřiměřenosti obrazotvornosti v jejím největším rozšíření pro rozum (jakožto schopnost idejí) přesto jako subjektivně účelný.

Musíme zde vůbec dbát na to, na co bylo upozorněno výše, že v transcendentální estetické soudnosti smí být řeč jediné o čistých estetických soudech. Proto nesmějí být brány příklady z takových krásných a vznešených předmětů přírody, které předpokládají pojem nějakého účelu. Neboť pak by to byla buď teleologická účelnost, nebo účelnost založená na pouhých počítacích předmětu (potěšení nebo bolest), tedy v prvním případě by nešlo o estetickou, v druhém ne pouze formální účelnost. Nazveme-li tedy pohled na hvězdné nebe *vznešeným*, pak základem jeho posouzení nemusí být pojmy světů, obydlených rozumnými bytostmi, a na světlé body, jimiž, jak vidíme, je prostor nad námi zaplněn, nemusíme hledět jako na jejich slunce, která se pohybují v kruzích pro ně účelných, ale pouze tak, jak je vidíme, jako rozlehlou klenbu, jež objímá vše. Jen v této představě můžeme určit vznešenost, kterou onomu předmětu připisuje čistý estetický soud. Stejně tak na oceán nesmíme hledět tak, jak jej *myslíme* obohaceni všelijakými znalostmi (které však nejsou obsaženy v bezprostředním pohledu), tedy jako na rozlehlou říši vodních živočichů, jako na velkou zásobárnu vody k vypařování, která nasycuje vzduch mraky ve prospěch souší, ani jako na element, který od sebe sice odděluje světadily, ale přesto mezi nimi umožňuje nejširší styk, neboť to jsou samé teleologické soudu. Oceán můžeme považovat za vznešený pouze tak, jak to činí básníci, totiž podle toho, co ukazuje první pohled, např. je-li pozorován v klidu, považovat jej za čistou vodní hladinu, která je ohraničena pouze nebem, nebo je-li pozorován v rozbouření, za vše pohlcující propast. Totéž lze říci o vznešenosti a kráse lidského těla, kde se nemusíme ohlížet na pojmy účelů — *k čemu* tu všechny lidské údy jsou — jako na určující důvody soudu a nechat ovlivňovat náš estetický soud (pak již nikoli čistý) souladem s těmito pojmy, ačkoli je ovšem nutnou podmínkou estetického zalíbení neodporovat jim. Estetická účelnost je zákonitost soudnosti v její *svobodě*. Zalíbení v předmětu závisí na vztahu, do něhož chceme obrazotvornost uvést, ale tak, aby pro sebe samu udržovala mysl ve svobodné činnosti. Jestliže naopak proti tomu je soud určován něčím jiným, ať už smyslovým počítkem nebo pojmem rozvažování, je sice účelný, ale nikoli soudem *svobodné* soudnosti.

Mluví-li se tedy o intelektuální kráse či vznešenosti, pak *za prvé* nejsou tyto výrazy zcela správné, protože tu jde o estetické způsoby představ, které by v nás neexistovaly, kdybychom byli pouhými čistými inteligencemi (nebo kdybychom si v myšlenkách přisvojili tuto kvalitu). *Za druhé*, ačkoli inte-



lektuální krása a vznešenost jako předměty intelektuálního (morálního) zalíbení jsou sice slučitelné s estetickým zalíbením, pokud *nespočívají* v žádném zájmu, jsou přece jen s ním těžko slučitelné, protože mají *vyvolat* zájem, který — má-li být znázornění v souladu se zalíbením v estetickém posuzování — by se mohl uskutečnit pouze prostřednictvím smyslového zájmu, jenž je s ním v znázornění spojován; a tím intelektuální účelnost dochází újmou a je znečišťována.

Předmět čistého a nepodmíněného intelektuálního zalíbení je morální zákon ve své moci, kterou v nás vykonává nad všemi pohnutkami myslí, jež *mu předcházejí*; a poněvadž se tato moc esteticky ukazuje vlastně jen v sebeobětování (které je ztráta, i když pro vnitřní svobodu, zatímco v nás odkrývá neprobadatelnou hloubku této nadsmyslové schopnosti s jejími nedohlednými následky), je zalíbení z estetické stránky (ve vztahu k smyslovosti) negativní, tj. proti tomuto zájmu, ale nahlíženo z intelektuální stránky pozitivní a spojeno se zájmem. Z toho vyplývá, že intelektuální, samo o sobě účelné (morální) dobro, posuzováno esteticky, musí být představováno ne tak jako krásné, ale spíše jako vznešené, takže vzbuzuje spíš pocit úcty (který opovrhne půvabem) než lásky a důvěrné náklonnosti; protože lidská přirozenost není v souladu s oním dobrem sama od sebe, nýbrž jen nátlakem, kterým rozum působí na smyslovost. Naopak to, co nazýváme vznešeným v přírodě vně nás nebo i v nás (např. jisté afekty), bude představováno jen jako moc myslí překonávat *jisté* překážky smyslovosti pomocí morálních zásad a v důsledku toho se stane zajímavým.

Zde bych se chtěl na chvíli zastavit. Idea dobra spojená s afektem se nazývá *entuziasmus*. Tento duševní stav se zdá být vznešený do té míry, že se všeobecně předstírá, že bez něho nemůže být nic velkého vykonáno. Každý afekt\* je ale slepý, buď ve volbě svého účelu, nebo, když byl dán rozumem, v jeho provádění. Neboť afekt je tím hnutím myslí, které nás činí neschopnými určovat se podle zásad svobodné úvahy. Rozum v něm tedy v žádném případě nemůže nalézt zalíbení. Avšak esteticky je entuziasmus vznešený, protože je napnutím sil ideami, které dávají myslí rozmach, jenž působí mnohem mocněji a trvaleji než popud, který dává smyslová představa. Ale (a to se jeví jako zarážející) sama *bezafektnost* (apatheia, phlegma in significato bono) myslí sledující důrazně své neměnné zásady je, a to mnohem výtečnějším způsobem vznešená, protože má na své straně zároveň zalíbení čistého rozumu. Jen takový způsob myslí se nazývá ušlechtilý. Tento výraz je později užíván i pro věci, např. budovy, šaty, styl psaní, tělesnou cudnost apod.,

\* Afekty jsou specificky odlišné od vášní. Afekty se vztahují pouze k pocitu, vášně náležejí k žádacím schopnostem a jsou sklony, které ztěžují nebo znemožňují veškerou určitelnost našeho rozhodování zásadami. Afekty jsou bouřlivé a nezájemné, vášně jsou trvalejší a promyšlené. Tak je např. nevole jako hněv afektem, ale jako nenávisť (pomstychtivost) vášní. Vášně nemůžeme v žádném případě nazvat vznešenou, protože v afektu je svoboda myslí sice omezována, ve vášni však rušena.

jestliže vyvolávají nejen *úžas* (afekt v představě novoty, která přesahuje očekávání), ale spíše *obdiv* (úžas, který nepřestává při ztrátě novoty), a to nastává tehdy, když jsou ideje ve svém znázornění neúmyslně a bez určení v souladu s estetickým zalíbením.

Každý *energický* afekt (který totiž vzbuzuje vědomí našich sil k překonání každého odporu (animi strenui)) je *esteticky vznešený*, např. hněv, dokonce i zoufalství (totiž *rozhořčené*, ale nikoli *malomyslné*). *Mdlý* afekt ale (který samo úsilí odporovat činí předmětem nelibosti, animus languidum) nemá v sobě nic *ušlechtilého*, může však být počítán ke krásnému smyslovému druhu. Proto jsou *dojetí*, která mohou zesílit až k afektu, také velmi rozdílná. Existují *odvážná* i *něžná* dojetí. Něžná dojetí, stoupanou-li až k afektu, nejsou k ničemu; sklon k nim se nazývá *sentimentalita*. Účastná bolest, která se nechce dát utěšit, nebo které se záměrně poddáváme, jestliže se týká smyšleného hoře, až ke klamu způsobenému fantazií, jako kdyby bylo ono hoře skutečné, dokazuje a dělá citlivou, ale zároveň slabou duši, která ukazuje krásné stránky, kterou je možné sice nazvat fantastickou, ale nikoli entuziastickou. Romány, plačtivá dramata, plané mravní předpisy, které láskují s (i když falešně) takzvaným ušlechtilým smyšlením, ve skutečnosti ale nechávají srdce vadnout a činí je necitlivé pro přísný předpis povinnosti, dále je činí neschopné úcty k důstojnosti lidství v naší osobě a k právu člověka (které je něco zcela jiného než jeho štěstí) a vůbec všech pevných zásad; také náboženský výklad, který doporučuje ponížené, nízké ucházení se o přízeň a vlichocování, zbavující nás veškeré důvěry ve vlastní schopnost odporu proti zlému v nás, místo statečné odhodlanosti pokusit se překonat sklony silami, které nám při vši naší slabosti přesto ještě zbývají; i falešná pokora, spatřující v sebeopovržení, v naříkající pokrytecké lítosti a pouze trpném stavu myslí jediný způsob, jak se zalíbit nejvyšší bytosti — všechno to se nijak neshoduje s tím, co by mohlo být počítáno ke kráse, ale ještě mnohem méně ke vznešenému způsobu myslí.

Ale ani bouřlivá hnutí myslí, ať jsou pod názvem povznesení spojena s ideami náboženství nebo spojena jako náležející pouze ke kultuře s ideami, které obsahují společenský zájem, nemohou si, jakkoli napínají obrazotvornost, v žádném případě činit nárok na čest *vznešeného* znázornění, jestliže nezanechávají naladění myslí, které, i když jen nepřímou, má vliv na vědomí síly a odhodlanosti k tomu, co obsahuje čistou intelektuální účelnost (k tomu, co je nadsmyslové). Neboť jinak patří všechna tato pohnutí jen k *pohybu*, který máme rádi kvůli zdraví. Příjemná únava, která následuje po vybičování hrou afektů, je požitkem z blaženého stavu z nabyté rovnováhy různých životních sil v nás. Tento požitek nakonec směřuje k témuž jako ten požitek, který shledávají tak příjemným prostopášníci Orientu, když nechávají masírovat své tělo a jemně mačkat a ohýbat své svaly a klouby, jen s tím rozdílem, že v prvním případě je hybný princip z větší části v nás, naproti tomu zde zcela mimo nás. Mnozí lidé se domnívají, že je povznaní nějaké kázání, ve kterém

přece není nic vystavěno (žádný systém dobrých maxim); nebo že se cítí polepšení nějakou tragédií, přestože mají pouze radost ze šťastně rozptýlené nudy. Vznešenost tedy musí mít vždy vztah k *způsobu myšlení*, tj. k maximám, které zjednáávají inteligenci a rozumovým ideám nadvládu nad smyslovostí.

Nemusíme se obávat, že pocit vznešenosti něco ztratí takovým odtažitým způsobem znázornění, který se stává vzhledem k smyslovosti zcela negativní; neboť obrazotvornost, ačkoli kromě smyslovosti nenalézá nic, čeho by se mohla držet, se přesto cítí právě díky tomuto odstranění svých hranic neomezená, a ona odtažitost je tedy znázornění nekonečna, které sice právě proto nemůže být nikdy nic jiného než pouze negativní znázornění, jež ale přesto rozšiřuje duši. Neexistuje snad vznešenější místo v židovském zákoně přikázání: neuděláš si modly v podobě něčeho, co je nahoře na nebi, nebo dole na zemi nebo ve vodě pod zemí atd. Jedině toto přikázání může vysvětlit entuziasmus, který cítil židovský národ ve své mravní epoše pro své náboženství, když se srovnával s jinými národy, nebo tu pýchu, kterou vzbuzuje mohamedánství. Totéž platí o představě mravního zákona a o vloze k moralitě v nás. Je zcela mylné se obávat, že pokud bychom moralitě odňali všechno, co jí může doporučit smyslům, že by neobsahovala nic jiného než studený, neživoucí souhlas a žádnou hybnou sílu nebo pohnutí. Je tomu právě naopak, neboť tam, kde smysly již před sebou nic nevidí a kde přesto zbývá zjevná a nevyhladitelná idea mravnosti, by bylo spíše nutné mírnit rozmach neomezené obrazotvornosti, aby nedostoupil až k entuziasmu, než ze strachu před slabostí těchto idejí hledat oporu v obrazech a dětinských prostředcích. Proto také vlády rády dovolovaly, aby bylo náboženství bohatě zásobeno takovými prostředky, a snažily se odebrat poddanému námahu, ale zároveň ho také zbavit jeho schopnosti napínat své duševní síly za hranice, které mu mohou být libovolně kladeny a jimiž ho lze jako někoho pouze pasivního snáze manipulovat.

Toto čisté, duši povznášející, pouze negativní znázornění mravnosti nepřináší naproti tomu žádné nebezpečí *blouznění*, které je *blud chtít něco vidět za veškerými hranicemi smyslovosti*, tj. snít podle zásad (blouznit s rozumem), právě proto, že je znázornění mravnosti pouze negativní. Neboť *neprobádatelnost ideje svobody* zcela znemožňuje každé pozitivní znázornění. Ale morální zákon je v nás sám o sobě dostatečně a původně určující, takže ani nedovoluje ohlížet se po nějakém určujícím důvodu mimo sebe. Je-li entuziasmus srovnatelný s *šílenstvím*, je blouznění srovnatelné s *pošetilostí*, která se ze všeho nejméně snáší se vznešeností, protože je směšným mudrováním. V entuziasmu jakožto afektu je obrazotvornost nespoutaná, v blouznění jakožto zakořeněné mudrující vášni je obrazotvornost bez pravidel. První je přechodným případem, který občas zasáhne i nejzdravější rozvažování, druhé je nemoc, která rozvažování rozvrací.

*Prostota* (účelnost bez dovednosti) je jakoby styl přirozenosti ve vzneše-

nosti, a tak také mravnosti, která je druhou (nadsmyslovou) přirozeností; známe jen zákony této přirozenosti, aniž bychom mohli v nás samých názorem dosáhnout nadsmyslové schopnosti, která v sobě zahrnuje základ tohoto zákonodárství.

Ještě je třeba poznamenat, že ačkoli zalíbení v krásnu a také vznešenosti je od jiných estetických posouzení znatelně odlišeno nejen svou všeobecnou *sdělitelností*, ale také touto vlastností ve vztahu k společnosti (v níž je sdělitelné) získává zájem, přesto je také *odloučení od společnosti* nahlíženo jako něco vznešeného, spočívá-li v ideách, které hledí nad veškerý smyslový zájem. Být soběstačný, tedy nepotřebovat společnost, aniž by byl člověk nespolečenský, tj. aniž by se společnosti vyhýbal, se velice blíží vznešenosti, tak jako nepodléhat potřebám. Naproti tomu vyhýbat se lidem z *mizantropie*, protože je někdo nenávidí, nebo z antropofobie (strach z lidí), protože se jich bojí jako svých nepřátel, je jednak odporné, jednak opovrženímhodné. Existuje však jedna (velmi nepřesně zvaná) mizantropie, sklon k níž se ve stáří dostává do mysli mnoha dobře smýšlejících lidí, která je sice co do *blahověle* filantropická dost, ale od *zalíbení* v lidech je vzdálena dlouhou smutnou zkušeností; o tom svědčí sklon k samotářství nebo fantastická přání moci svůj život v kruhu rodiny strávit na odlehlém vesnickém sídle nebo také (u mladých lidí) prožít vysněné štěstí na ostrově, neznámém ostatnímu světu. Toho dovedou mistrně využít romanopisci nebo básníci robinzonád. Faleš, nevděk, nespravedlnost, dětinskost v účelech, jež jsou námi samotnými považovány za důležité a velké, při jejichž uskutečňování si lidé navzájem činí všemožná hoře, jsou s idejí toho, čím by mohli být, kdyby jen chtěli, v takovém rozporu a stojí s živým přáním, vidět je lepšími, v takovém protikladu, že proto, abychom k nim nepocitovali nenávisť, poněvadž milovat je nelze, zdá se být zřeknutí všech společenských radostí jen malou obětí. Tento smutek ne ze zla, které osud sesílá na jiné lidi (jehož příčinou je sympatie), nýbrž ze zla, které si lidé činí sami sobě (smutek, který v zásadě spočívá v antipatii), je, protože spočívá v ideách, vznešený, zatímco první může platit jen za krásný. — Duchaplný a důkladný *Saussure* říká v popisu své alpské cesty o savojském pohoří Bonhomme: „Vládne zde jistý *nezajímavý smutek*.“ Znal tedy také *zajímavý smutek*, který vzbuzuje pohled na nějakou pustinu, kde by se chtěl člověk rád usadit, aby už o světě dál nic neslyšel a ani se nedověděl, a která přece nemusí být tak nehostinná, aby lidem poskytovala jen svízelný pobyt. — Činím tuto poznámku jen proto, abych připomenul, že také zármutek (nikoli sklíčenost) může být počítán k *statečným* afektům, má-li svůj důvod v morálních ideách; je-li však založen na sympatii a jako takový je tklivý, patří pouze k *mdlým* afektům; tím chci obrátit pozornost na naladění mysli, které je *vznešené* jen v prvním případě.

S právě provedenou transcendentální expozicí estetických soudů nyní můžeme srovnat také fyziologickou expozici, jak ji zpracoval například *Burke* a mnoho bystrých mužů mezi námi, abychom viděli, kam vede pouhá empirická expozice vznešenosti a krásna. *Burke\**, který v tomto druhu pojednání zaslouží, aby byl uveden jako nejdůležitější autor, uvádí touto cestou (str. 223 jeho díla): „že pocit vznešenosti se zakládá na pudu sebezáchovy a na strachu, tj. na nějaké bolesti, která protože nevede až ke skutečné poruše tělesných orgánů, vytváří pohyby, které jelikož zbavují jemnější nebo hrubší cévy nebezpečných a obtížných usazení, jsou s to vzbuzovat příjemné počitky, ne sice libost, avšak druh libé hrůzy, jistý klid smíšený s úlekem.“ Krásno, jež zakládá na lásce (v níž má za to, že ji odděluje od žádosti), redukuje (str. 251 až 252) „na ochabnutí, uvolnění a slábnutí tělesných vláken, tedy na změknutí, rozklad, únavu, pökles, uhasínání a rozplývání z rozkoší.“ Taková objasnění dokládá případy, ve kterých v nás může obrazotvornost vzbudit pocit krásna jakož i vznešenosti nejen ve spojení s rozvažováním, nýbrž i se smyslovým počitkem. — Jako psychologické poznámky jsou tyto rozbory fenoménů naší mysli velmi krásné a poskytují bohatou látku pro nejoblíbenější zkoumání empirické antropologie. Nelze rovněž popřít, že všechny představy v nás, ať už jsou objektivně pouze smyslové nebo zcela intelektuální, přece mohou být spojeny subjektivně s potěšením nebo bolestí, i když obojí může být nezmatelné (protože všechny vyvolávají pocit života a žádná z nich, pokud je modifikací subjektu, nemůže být indiferentní); dokonce, jak tvrdil *Epikuros*, veškerá *slast* a *bolest* je koneckonců přece jen tělesná, ať už má původ v obrazotvornosti nebo dokonce v rozvažovacích představách, protože život by prý bez pocitu tělesného orgánu byl pouhým vědomím své existence, ale ne pocitem blaženého či zlého stavu, tj. rozvoje či brzdění životních sil; neboť duše sama o sobě je cele život (životní princip sám), a překážky nebo rozvíjení musí být hledány mimo ni, a přece v člověku samém, tedy ve spojení s jeho tělem.

Určíme-li ale zalíbení v předmětu zcela a bezvýhradně tak, že předmět navozuje potěšení půvabem nebo dojetím, pak nemusíme ani od někoho *jiného* očekávat, že bude souhlasit s estetickým soudem, který *my* vynášíme; neboť o tom se každý právem radí jen se svým vlastním smýšlením. Pak ale také zcela končí veškerá cenzura vkusu, leda kdybychom příklad, který dávají jiní náhodným souladem svých soudů, učinili pro nás *příkazem* souhlasu. Proti tomuto principu bychom se ale pravděpodobně bránili a dovolávali bychom se přirozeného práva podřizovat soud, který spočívá na bezprostředním pocitu vlastního blaženého stavu, svému vlastnímu smyslu a nikoli jejich.

Musí-li tedy soud vkusu platit nikoli za *egoistický*, nýbrž co do své vnitřní přirozenosti, tj. pro něj sám, ne pro příklady, které dávají o svém vkusu jiní,

\* Podle německého překladu jeho spisu: Philosophische Untersuchungen über den Ursprung unserer Begriffe vom Schönen und Erhabenen, Riga, bei Hartknoch 1773.

nutně za *pluralistický*, hodnotíme-li jej jako takový, který zároveň smí požadovat, aby s ním každý souhlasil: musí být jeho základem nějaký (ať už objektivní nebo subjektivní) princip a priori, jehož nelze nikdy dosáhnout: vyslíděním empirických zákonů duševních změn, protože tyto zákony pouze ukazují, jak se soudí, nepřikazují však, jak se má soudit, a to tak, že příkaz je *bezpodmínečný*; to soudy vkusu předpokládají, protože se pokoušejí spojit zalíbení *bezprostředně* s představou. Třebaže empirická expozice estetických soudů tvoří vždy počátek, aby pořídila látku pro vyšší zkoumání, je transcendentální objasnění této schopnosti přece jen možné a bytostně náleží ke kritice vkusu. Neboť kdyby vkus neměl principy a priori, nemohl by nikdy usměrňovat soudy druhých a vynášet o nich byt jen s jakýmsi zdáním oprávněnosti souhlasné nebo zamítavé výroky.

To, co zbývá s ohledem na analytiku estetické soudnosti, obsahuje především

## DEDUKCE ČISTÝCH ESTETICKÝCH SOUDŮ

### § 30

#### DEDUKCE ESTETICKÝCH SOUDŮ O PŘEDMĚTECH PŘÍRODY NESMÍ BÝT ZAMĚŘENA NA TO, CO V PŘÍRODĚ NAZÝVÁME VZNEŠENÝM, NÝBRŽ JEN NA KRÁSNO

Nárok estetického soudu na obecnou platnost pro každý subjekt vyžaduje jakožto soud, jenž se musí zakládat na nějakém principu a priori, dedukci (tj. ospravedlnění jeho pretendování), která musí ještě přistoupit k jeho expozici, jestliže se totiž týká zalíbení nebo odmítání *formy objektu*. Takové jsou soudy vkusu o krásnu přírody. Neboť účelnost má pak svůj důvod přece v objektu a jeho tvaru, i když neudává jeho vztah k jiným předmětům podle pojmů (pro poznávací soud), nýbrž se týká vůbec jen uchopení této formy, pokud je v mysli přiměřená jak *schopnosti* pojmů, tak schopnosti jejich znázornění (která je shodná se schopností uchopení). Můžeme proto také, pokud jde o krásno přírody, položit mnoho otázek, které se týkají příčiny této účelnosti jejich forem, např. jak bychom chtěli vysvětlit, proč příroda rozšířila krásu tak marnotratně na všechny strany, dokonce i na dno oceánu, kam jen zřídka lidské oko (vždyť pouze pro ně je krása účelná) dohlédne apod.

Avšak vznešenost přírody — vyslovujeme-li o ní čistý estetický soud, jenž není smísen s pojmy dokonalosti jakožto objektivní účelnosti, v kterémžto případě by to byl teleologický soud — může být nazírána zcela jako bezformná nebo beztvará, přesto ale jako předmět čistého zalíbení, a ukazovat subjektivní účelnost dané představy. Zde nyní vystává otázka, zda pro este-

tický soud tohoto druhu může být také kromě expozice toho, co je v něm myšleno, ještě vyžadována dedukce jeho nároku na nějaký (subjektivní) princip a priori.

Na to lze odpovědět, že vznešenost přírody je tak nazývána jen v přeneseném smyslu a musí být vlastně přičítána jenom způsobu myšlení nebo spíše jeho základu v lidské přirozenosti. Abychom si tohoto základu byli vědomi, dává uchopení jinak bezforemného a neúčelného předmětu pouze podnět; a takovým způsobem je předmět *užíván* subjektivně účelně, ale jako takový není posuzován *pro něj sám* a pro jeho formu (jakoby species finalis accepta, non data). Proto byla naše expozice soudů o vznešenosti přírody zároveň její dedukce. Neboť když jsme reflexi soudnosti v těchto soudech rozložili, našli jsme v nich účelný poměr poznávacích schopností, jenž musí být položen za základ schopnosti účelu (vůli) a priori, a proto je sám a priori účelný, a to zahrnuje zároveň dedukci, tj. ospravedlnění nároku takového soudu na obecně nutnou platnost.

Máme tedy hledat jen dedukci soudů vkusu, tj. soudů o kráse přírodních věcí, a tak učinit zadost úkolu pro veškerou estetickou soudnost vcelku.

## § 31

## O METODĚ DEDUKCE SOUDŮ VKUSU

Požadavek dedukce, tj. záruky správnosti nějakého druhu soudů, vyvstává jen tehdy, když si soud činí nárok na nutnost. Tento případ nastává i tehdy, když požaduje subjektivní všeobecnost, tj. souhlas všech, avšak tento soud není poznávacím soudem, nýbrž jen soudem libosti či nelibosti z daného předmětu, tj. nárokem na subjektivní účelnost, která platí bez výjimky pro každého a která se nemá zakládat na pojmech věci, protože jde o soud vkusu.

Protože v posledním případě před sebou nemáme poznávací soud — ani teoretický, který klade za základ pojem *přírody* vůbec prostřednictvím rozvažování, ani (čistý) praktický soud, který klade za základ ideu *svobody* jako a priori danou rozumem — a tedy ani soud, který představuje, co ta která věc je, a ani to, že mám něco vykonat, abych tu věc vytvořil, není podle jeho platnosti a priori ospravedlnitelné, bude třeba dokázat pro soudnost vůbec pouze *obecnou platnost jednotlivého soudu*, který vyjadřuje subjektivní účelnost empirické představy formy nějakého předmětu, aby se vysvětlilo, jak je možné, že se něco může líbit pouze v posouzení (bez smyslového počítku nebo pojmu), a že tak jako má posouzení předmětu za účelem *poznání* vůbec obecná pravidla, smí být také zalíbení každého prohlášeno za pravidlo pro všechny ostatní.

Nemá-li se nyní tato všeobecná platnost zakládat na hlasování a na vyptávání se druhých na jejich způsob pocitování, nýbrž má-li spočívat jakoby

v nějaké autonomii subjektu soudícího o pocitu libosti (z dané představy), tj. v jeho vlastním vkusu, a nemá-li přesto být odvozen z pojmů, pak má takový soud — jakým soud vkusu vskutku je — dvojí, a to logickou zvláštnost. Totiž *za prvé* všeobecnou platnost a priori, ale přece jen ne logickou všeobecnost podle pojmů, nýbrž všeobecnost jednotlivého soudu; *za druhé* nutnost (která musí vždy spočívat na důvodech a priori), která však přesto nezávisí na žádných apriorních argumentech, jejichž představa by mohla vynutit souhlas, který soud vkusu přičítá každému.

Jen objasnění těchto logických zvláštností, jimiž se soud vkusu liší od všech poznávacích soudů, jestliže zde zpočátku abstrahujeme od jeho veškerého obsahu, totiž od pocitu libosti, a pouze srovnáváme estetickou formu s formou objektivních soudů, jak je předpisuje logika, bude dostačující pro dedukci této pozoruhodné schopnosti. Chceme tedy nejprve představit tyto charakteristické vlastnosti vkusu a objasnit je pomocí příkladů.

## § 32

## PRVNÍ ZVLÁŠTNOST SOUDU VKUSU

Soud vkusu určuje svůj předmět vzhledem k zalíbení (jako krásu) s nárokem na souhlas každého, jako kdyby byl objektivní.

Říci, že tato květina je krásná, znamená totéž jako po ní jen opakovat její vlastní nárok na zalíbení všech. Příjemností své vůně nemá vůbec žádné nároky. Někoho tato vůně oblažuje, jiného z ní zase bolí hlava. Co z toho lze usoudit jiného, než že krása musí být pokládána za vlastnost květiny samé, která se neřídí podle rozdílnosti lidí nebo tolika smyslů, nýbrž podle které se musí řídit lidé, chtějí-li o ní soudit? A přece to tak není. Neboť soud vkusu spočívá právě v tom, že nazývá nějakou věc krásnou jen podle té vlastnosti, v níž se řídí podle našeho způsobu jejího vnímání.

Kromě toho se od každého soudu, který má dokázat vkus subjektu, vyžaduje, aby subjekt soudil samostatně, aniž by měl zapotřebí prostřednictvím zkušenosti tápat mezi soudy druhých a předem se seznamovat s jejich zalíbením v témže předmětu, aby tedy vyslovoval svůj soud ne jako napodobení, protože se snad věc skutečně líbí všeobecně, nýbrž a priori. Mělo by se ale předpokládat, že soud a priori musí obsahovat nějaký pojem o objektu, pro jehož poznání obsahuje princip; avšak soud vkusu se vůbec nezakládá na pojmech a není vůbec poznáním, nýbrž jen estetickým soudem.

Proto si mladý básník nedá vymluvit přesvědčení, že jeho báseň je krásná, ani soudem publika, ani soudem svých přátel; a vezme-li je v úvahu, nedělá to proto, že ji nyní posuzuje jinak, nýbrž proto, že, i kdyby (alespoň vzhledem k němu) celé publikum mělo špatný vkus, nachází ve své touze po souhlasu přece jen příčinu k podřízení se společnému bludu (i proti svému soudu). Pouze

později, když se jeho soudnost cvikem zostrila, vzdává se dobrovolně svého předchozího soudu, tak jak to dělá také se svými soudy, které cele spočívají na rozumu. Vkus si činí nárok pouze na autonomii. Motivem pro své soudy učinit soudy cizí by byla heteronomie.

To, že jsou antická díla právem vychvalována jako vzory a jejich autoři nazýváni klasickými, jako jistá šlechta mezi spisovateli, která dává lidu svým příkladem zákony, zdá se poukazovat na zdroje vkusu a posteriori a vyvracet jeho autonomii v každém subjektu. Avšak stejně tak dobře by se dalo říci, že staří matematikové, kteří jsou až do nynější doby považováni za nepostradatelné vzory největší důkladnosti a elegance syntetické metody, také dokazují napodobující rozum na naší straně a jeho neschopnost vytvářet ze sebe sama přímé důkazy s největší názorností a konstrukcí pojmů. Neexistuje takové užití našich sil, ať je jakkoli volné, ani užití rozumu (který všechny své soudy musí čerpat ze společného zdroje a priori), které, kdyby měl každý subjekt začínat vždy ze syrového základu svého naturelu, by se nedostalo do mylných pokusů, kdyby mu nepředcházeli jiní se svými pokusy, ne aby z následovníků učinili pouhé napodobovatele, nýbrž aby svými postupy přivedli druhé na stopu, aby hledali principy v sobě samých, a tak se ubírali svou vlastní, často lepší cestou. Dokonce ani v náboženství, kde každý přece musí pravidlo svého chování čerpat ze sebe sama, protože je za ně také sám zodpovědný a vinu svých přestupků nemůže svádět na jiné, jako na učitele nebo předchůdce, se nepořídí nikdy tolik obecnými předpisy, které člověk obdrží od kněží nebo filosofů, nebo které čerpá ze sebe sama, jako nějakým příkladem ctnosti nebo svatosti, který vzal z historie, činí nepostradatelnou autonomii ctnosti z vlastní a původní ideje mravnosti (a priori) nebo ji přeměňuje v mechanismus napodobování. *Následování*, jež se vztahuje k nějakému postupu, nikoli napodobování je pravý výraz pro všechny vliv, který mohou mít produkty nějakého exemplárního tvůrce na druhé; tento výraz znamená jen tolik jako čerpat z týchž zdrojů, z nichž čerpal sám onen tvůrce, a naučit se od svého předchůdce jen způsob, jak se přitom chovat. Ale ze všech schopností a talentů právě vkus, protože jeho soud není určitelný pomocí pojmů a předpisů, potřebuje nejvíce příklady toho, co si ve vývoji kultury udrželo nejdéle souhlas, aby hned zase neupadl do hrubosti a syrovosti prvních pokusů.

## § 33

## DRUHÁ ZVLÁŠTNOST SOUDU VKUSU

Soud vkusu není určitelný žádnými argumenty, jako kdyby byl pouze *subjektivní*.

Když někdo nepovažuje za krásnou nějakou stavbu, vyhlídku či báseň, nechá si za *prvé* vnitřně vnutit souhlas ani od sta lidí, kteří ji vychvalují.

Může se sice tvářit tak, jako by se mu také líbila, aby nebyl pokládán za člověka bez vkusu; může dokonce začít i pochybovat, zda také dostatečně vzdělal svůj vkus znalostí dostatečného množství předmětů jistého druhu (jako když ten, kdo se domnívá, že v dále poznává jako les to, co všichni ostatní vidí jako město, pochybuje o soudu svého vlastního zraku). Jasně ale vidí jedno, totiž to, že souhlas druhých neznamená vůbec žádný platný důkaz pro posouzení krásy; že druzí mohou nanejvýš za něj vidět a pozorovat a to, co mnozí viděli jedním způsobem, může být pro něj, který si myslí, že to viděl jinak, dostatečným argumentem pro teoretický, tedy logický soud; ale to, co se líbilo druhým, nemůže nikdy sloužit jako základ estetického soudu. Soud druhých, který je nám nepříznivý, v nás může sice právem vzbudit pochybnost o našem soudu, nikdy nás však nemůže přesvědčit o jeho nesprávnosti. Neexistuje tedy žádný empirický *argument*, který by na někom mohl vynutit soud vkusu.

Za druhé, soud o kráse může být ještě méně určen apriorním důkazem podle určitých pravidel. Jestliže mi někdo přečte svou báseň nebo mě vezme na nějaké drama, které se nakonec mému vkusu nebude líbit, pak může uvést jako důkaz toho, že jeho báseň je krásná, třeba Batteuxe nebo Lessinga nebo ještě starší a slavnější kritiky vkusu a všechna jimi sestavená pravidla, také mohou jistá místa, která se mi rovněž nelíbí, velice dobře souhlasit se všemi pravidly krásy (tak jak jsou tam dána a všeobecně uznávána), přesto si zacpu uši a nechci slyšet žádné důvody a rozumování a raději si budu myslet, že ona pravidla kritiků jsou špatná nebo že se zde alespoň nedají aplikovat, než abych měl nechat svůj soud určovat apriorními argumenty, poněvadž to má být soud vkusu a ne soud rozvažování nebo rozumu.

Zdá se, že toto je jednou z hlavních příčin, proč byla tato estetická schopnost posuzování označena právě názvem vkusu. Neboť kdyby mi někdo vy počítal všechny přísady nějakého pokrmu a o každé by poznamenal, že bude zvláště příjemná, a nadto by ještě chválil prospěšnost zdraví tohoto pokrmu, budu pro všechny důvody hluchý, zkusím pokrm na svém jazyku a patru a teprve potom (ale bez obecných principů) vyslovím svůj soud.

Soud vkusu je vskutku naprosto vždy vyslovován jako jednotlivý soud o objektu. Rozvažování může srovnáním objektu z hlediska toho, co se líbí, se soudem druhých vynést obecný soud, např. všechny tulipány jsou krásné; ale to pak není soud vkusu, nýbrž logický soud, který dělá vztah objektu ke vkusu predikátem věci jistého druhu vůbec. Avšak jen to, proč považuji jednotlivý daný tulipán za krásný, tj. proč je mé zalíbení v něm všeobecně platné, je soud vkusu. Jeho zvláštnost je ale v tom, že ačkoli má pouze subjektivní platnost, přesto zaměstnává *všechny* subjekty tak, jak by to mohlo být jen v tom případě, kdyby byl objektivním soudem, který spočívá na důvodech poznání a který by mohl být vynucen nějakým důkazem.

## § 34

## OBJEKTIVNÍ PRINCIP VKUSU NENÍ MOŽNÝ

Principem vkusu by se měla rozumět zásada, pod jejíž podmínkou by mohl být subsumován pojem předmětu a nějakým závěrem vysloveno, že předmět je krásný. To je však naprosto nemožné. Neboť musím pocítit libost z jeho bezprostřední představy a nemůže mi být namluvena žádnými argumenty. Ačkoli tedy kritikové, jak říká *Hume*, mohou rozumovat se zdánlivě větším oprávněním než kuchaři, mají přece s nimi společný osud. Motiv svého soudu nemohou očekávat od síly argumentů, nýbrž jen od reflexe subjektu o svém vlastním stavu (libosti či nelibosti) s odmítnutím všech předpisů a pravidel.

O čem však kritikové přesto mohou a mají rozumovat, tak že to postačí k opravení a rozšíření našich soudů vkusu, není to, aby vyložili motiv tohoto druhu estetických soudů v obecně použitelné formuli, což je nemožné; nýbrž aby uskutečňovali zkoumání o poznávacích schopnostech a jejich podílech na těchto soudech a objasňovali na příkladech vzájemnou subjektivní účelnost, o níž bylo nahoře ukázáno, že její forma v dané představě je krása jejího předmětu. Tedy kritika vkusu je sama jen subjektivní vzhledem k představě, jejímž prostřednictvím je nám nějaký objekt dáván; je totiž uměním nebo vědou zahrnout oboustranný vzájemný vztah rozvažování a obrazotvornosti v dané představě (bez vztahu k předešlému počítku nebo pojmu), tedy jejich jednomyslnost nebo nejednomyslnost pod pravidla a určit je vzhledem k jejich podmínkám. Je *uměním*, ukazuje-li to jen na příkladech; je *vědou*, odvozuje-li možnost takového posuzování z přirozenosti těchto schopností jakožto poznávacích schopností vůbec. A jen s touto jakožto transcendentalní kritikou zde všude máme co činit. Má vyvinout a ospravedlnit subjektivní princip vkusu jako apriorní princip soudnosti. Kritika jako umění se snaží k posouzení svých předmětů využít jen fyziologická (zde psychologická), tedy empirická pravidla, podle nichž vkus skutečně jedná (aniž by přemýšlel o jejich možnosti), a kritizuje produkty krásného umění; *kritika jako věda* na druhé straně kritizuje samu schopnost tyto produkty posuzovat.

## § 35

## PRINCIP VKUSU JE SUBJEKTIVNÍ PRINCIP SOUDNOSTI VŮBEC

Soud vkusu se liší od logického soudu tím, že logický soud subsumuje představu pod pojmy objektu, soud vkusu ji ale nesubsumuje vůbec pod žádné pojmy, protože by jinak mohl být nutný všeobecný souhlas vynucen důkazy. Nicméně však je logickému podobný v tom, že předkládá všeobecnost a nutnost, ale nikoli podle pojmů objektu, tedy všeobecnost a nutnost pouze sub-

jektivní. Protože nyní pojmy tvoří v soudu jeho obsah (to, co patří k poznání objektu), ale soud vkusu není určitelný pojmy, zakládá se tento soud jen na subjektivní formální podmínce soudu vůbec. Subjektivní podmínka všech soudů je sama schopnost soudit neboli soudnost. Soudnost, použitá vzhledem k nějaké představě, jíž je dáván předmět, vyžaduje soulad dvou představivostí, totiž obrazotvornosti (pro nazírání a shrnutí její rozmanitosti) a rozvažování (pro pojem jakožto představu jednoty tohoto shrnutí). Protože nyní základem soudu není žádný pojem objektu, může tkvět jen v subsumpci obrazotvornosti samé (při představě, jíž je předmět dáván) pod podmínkou, že rozvažování vůbec dospěje od nazírání k pojmu. Tj. protože svoboda obrazotvornosti spočívá právě v tom, že schematizuje bez pojmu, musí soud vkusu spočívat v pouhém počítku vzájemně se oživující obrazotvornosti v její *svobodě* a rozvažování s jeho *zákonitostí*, tedy v pocitu, který dovoluje posoudit předmět podle účelnosti představy (jíž je předmět dáván) pro podnícení poznávacích schopností v jejich svobodné hře; a vkus jakožto subjektivní soudnost obsahuje princip subsumpce, ale nikoli subsumpce nazírání pod *pojmy*, nýbrž *schopnosti* nazírání nebo znázorňování (tj. obrazotvornosti) pod *schopnost* pojmů (tj. rozvažování), pokud první schopnost *ve své svobodě* je v souladu s druhou v její *zákonitosti*.

Abychom nyní tento zákonný základ našli dedukcí soudů vkusu, mohou nám sloužit jako vodítka jen formální zvláštnosti tohoto druhu soudů, tedy pokud je na nich zkoumána pouze logická forma.

## § 36

## O ÚLOZE DEDUKCE SOUDŮ VKUSU

S vněmem nějakého předmětu může být bezprostředně spojen do poznávacího soudu pojem objektu vůbec, jehož empirické predikáty vněm obsahuje, a tím může být vytvořen soud zkušenosti. Základem tohoto soudu jsou nyní apriorní pojmy syntetické jednoty rozmanitosti nazírání, aby tato rozmanitost byla myšlena jako určení objektu; a tyto pojmy (kategorie) vyžadují dedukci, která mohla být dána i v kritice čistého rozumu, čímž bylo také možné dospět k vyřešení úlohy: Jak jsou syntetické poznávací soudy a priori možné? Tato úloha se tedy týkala apriorních principů čistého rozvažování a jeho teoretických soudů.

S vněmem však může být bezprostředně spojen také pocit libosti (či nelibosti) a zalíbení, jež doprovází představu objektu a slouží jí jako predikát, a tak může vzniknout estetický soud, jenž není soudem poznávacím. Základem takového soudu, není-li pouhým počítkovým, nýbrž formálním reflexivním soudem, který toto zalíbení přičítá každému jako nutné, musí být něco jako princip a priori, který může být v každém případě pouze subjektivní (kdyby

objektivní princip měl být pro takový druh soudu nemožný), ale také jako takový vyžaduje dedukci, aby bylo možno pochopit, jak si estetický soud může činit nárok na nutnost. Na tom je nyní založen úkol, jímž se teď zabýváme: jak jsou možné soudy vkusu? Tento úkol se tedy týká apriorních principů čisté soudnosti v estetických soudech, tj. v takových, kde soudnost nemá (jako v teoretických) pouze subsumovat pod objektivní rozvažovací pojmy a nestojí pod zákonem, nýbrž kde je sobě samé subjektivně jak předmětem, tak zákonem.

Tento úkol může být představen také tak: jak je možný soud, který pouze z *vlastního* pocitu libosti z předmětu, nezávisle na jeho pojmu, apriorně posuzuje tuto libost jako odpovídající představě téhož objektu *v každém druhém subjektu*, tj. aniž bychom museli čekat na cizí souhlas?

Že jsou soudy vkusu syntetické, lze lehce nahlédnout, protože jdou za hranice pojmu, a dokonce za názor objektu, a k tomu přidávají jako predikát něco, co naprosto není poznáním, totiž pocit libosti (či nelibosti). Že jsou však, ačkoli predikát (s představou spojené *vlastní* libosti) je empirický, nicméně, pokud jde o požadovaný souhlas *všech*, soudy a priori nebo za ně chtějí být považovány, je už rovněž obsaženo ve výrazech jejich nároku; a tak náleží tento úkol kritiky soudnosti k obecnému problému transcendentální filosofie: jak jsou možné syntetické soudy a priori?

## § 37

CO SE VLASTNĚ V SOUDU VKUSU O PŘEDMĚTU  
A PRIORI TVRDÍ?

To, že představa o nějakém předmětu je bezprostředně spojena s libostí, může být vnímáno jen vnitřně a dalo by, kdybychom nechtěli ukázat nic víc než toto, pouze empirický soud. Neboť a priori nemohou s žádnou představou spojit určitý cit (libosti či nelibosti), kromě těch případů, kde je v rozumu základem vůli určující princip a priori; neboť jelikož je libost (v morálním citu) jeho následkem, právě proto však nemůže být vůbec srovnávána s libostí vkusu, vyžaduje totiž určitý pojem zákona, naproti tomu libost vkusu má být spojena bezprostředně s pouhým posouzením před veškerým pojmem. Proto jsou také všechny soudy vkusu jednotlivými soudy, protože spojují svůj predikát zalíbení nikoli s nějakým pojmem, nýbrž s danou jednotlivou empirickou představou.

Není to tedy libost, ale *všeobecná platnost této libosti*, která je vnímána v mysli jako spojená s pouhým posouzením nějakého předmětu, která je v soudu vkusu představována a priori jako obecné pravidlo pro soudnost, platné pro

každého. Když předmět vnímám a posuzuji s libostí, jde o empirický soud. Když předmět považuji za krásný, tj. když mohu ono zalíbení přičíst každému jako nutné, pak jde o soud a priori.

## § 38

## DEDUKCE SOUDŮ VKUSU

Připouštíme-li, že v čistém soudu vkusu je zalíbení v předmětu spojeno s pouhým posouzením jeho formy, není to nic jiného než subjektivní účelnost této formy pro soudnost, a tuto účelnost pocítujeme v mysli jako spojenou s představou předmětu. Jelikož nyní soudnost může být — pokud jde o formální pravidla posuzování bez veškeré matérie (jak smyslového počítku, tak pojmu) — zaměřena jen na subjektivní podmínky užití soudnosti vůbec (jež není omezena ani na zvláštní druh smyslů, ani na zvláštní rozvažovací pojem), tudíž na to subjektivní, jež můžeme předpokládat u všech lidí (jako nezbytné k možnému poznání vůbec), musí být možnost souhlas nějaké představy s těmito podmínkami soudnosti přijímat a priori jako platný pro všechny. Tj. libost nebo subjektivní účelnost představy pro vztah poznávacích schopností při posuzování nějakého smyslového předmětu vůbec bude moci být právem očekávána od každého.\*

## POZNÁMKA

Tato dedukce je proto tak snadná, že nemá zapotřebí ospravedlňovat objektivní realitu nějakého pojmu, neboť krása není pojem o objektu a soud vkusu není poznávací soud. Tvrdí jen, že jsme oprávněni předpokládat všeobecně u každého člověka tytéž subjektivní podmínky soudnosti, jaké nacházíme v sobě, a jen ještě to, že jsme pod tyto podmínky daný objekt subsumovali správně. Ačkoli má toto poslední tvrzení nevyhnutelné těžkosti, nepříznačné pro logickou soudnost (protože v této soudnosti se subsumuje pod pojmy, v estetické ale pod pouze pocítovatelný vztah k představované formě objektu vzájemně se mezi sebou shodující obrazotvornosti a rozvažování, kde subsumpce

\* Abychom byli oprávněni činit si nárok na všeobecný souhlas se soudem estetické soudnosti, který spočívá pouze v subjektivních důvodech, je postačující, když připustíme: 1) že u všech lidí jsou subjektivní podmínky této schopnosti, pokud jde o vztah poznávacích sil uvedených v ní do činnosti za účelem poznání vůbec, stejně; což musí být pravda, protože jinak by si lidé nemohli sdělovat své představy a ani poznání; 2) že soud bral ohled jen na tento vztah (tedy *formální podmínku* soudnosti) a že je čistý, tj. nesmíšen ani s pojmy o objektu, ani s počítky jakožto motivy. Bylo-li vzhledem k tomuto poslednímu i chybeno, týká se to jen nesprávného užití pravomoci, kterou nám dává nějaký zákon v nějakém zvláštním případě, čímž ona pravomoc není vůbec rušena.

může snadno klamat), není tím přece oprávněnosti nároku soudnosti počítat s všeobecným souhlasem nic upíráno. Tento nárok směřuje jen k tomu, soudit správnost principu ze subjektivních důvodů jako platnou pro každého. Neboť pokud jde o těžkosti a pochyby pro správnost subsumpce pod onen princip, činí tyto oprávněnost nároku na tuto platnost estetického soudu vůbec, tedy princip sám tak málo pochybným, jak může stejně tak (i když ne tak často a snadno) chybná subsumpce logické soudnosti pod svůj princip učinit pochybným tento logický princip, který je objektivní. Kdyby však byla otázka taková: jak je možné a priori považovat přírodu za souhrn předmětů vkusu? má tento úkol vztah k teleologii, protože nastolení účelné formy pro naši soudnost by muselo být nahlíženo jako účel přírody, jenž jejímu pojmu bytostně přísluší. Avšak správnost této domněnky je ještě velmi pochybná, zatímco skutečnost přírodních krás je v zkušenosti jasná.

## § 39

## O SDĚLITELNOSTI POČITKU

Je-li počitek jakožto věcný obsah vněmu vztahován k poznání, nazývá se smyslovým počítkem; a to, co je v jeho kvalitě specifické, si můžeme představit jako něco naprosto stejným způsobem sdělitelného, jen když předpokládáme, že každý má stejný smysl jako my; to se však o smyslovém počítku naprosto nedá předpokládat. Tak tomu, komu chybí smysl čichu, nemůže být sdělen tento druh počítku. A ani kdyby mu tento smysl nechyběl, nemůžeme si být přece jisti, zda má právě týž počitek květiny, který máme my. Ještě více rozdílné si však musíme představit lidi vzhledem k *příjemnosti* nebo *nepříjemnosti* při počítku právě téhož předmětu smyslů. Nelze naprosto požadovat, aby libost z takových předmětů byla přiznána každým. Libost tohoto druhu, protože přichází do mysli prostřednictvím smyslu a my přitom tedy jsme pasívní, můžeme nazvat libostí *požitku*.

Zalíbení v nějakém jednání kvůli jeho morální povaze není naproti tomu libost požitku, nýbrž libost samočinnosti a její přiměřenosti ideji jeho určení. Tento cit, jenž se nazývá mravní, však vyžaduje pojmy a nepředstavuje svobodnou, nýbrž zákonnou účelnost, nedá se tedy obecně sdělit také nijak jinak než prostřednictvím rozumu, a má-li být libost u každého stejná, musí být sdělena jen prostřednictvím velice určitých praktických rozumových pojmů.

Libost ze vznešenosti přírody jakožto libost rozumující kontemplace si sice také činí nárok na všeobecnou účast, ale předpokládá přece jen už jiný cit, totiž cit jejího nadsmyslového určení, který, ať je jakkoli temný, má morální základ. Že ale jiní lidé na to budou brát ohled a v pohledu na drsnou velikost přírody naleznou zalíbení (jež opravdu nemůže být připisováno pohledu na ni, který je spíš odstrašující), to nejsem oprávněn vůbec předpo-

kládat. Nehledě na to mohu přece vzhledem k tomu, že by na ony morální dispozice měl být při každém vhodném popudu brán ohled, také ono zalíbení přičíst každému, ale jen prostřednictvím morálního zákona, který je ze své strany opět založen na pojmech rozumu.

Naproti tomu není libost z krásna ani libost požitku ani zákonné činnosti, také ne rozumující kontemplace podle idejí, nýbrž libost pouhé reflexe. Aniž má za vodítko jakýkoli účel nebo zásadu, provází tuto libost prosté pojetí předmětu pomocí obrazotvornosti, jakožto schopnosti nazírání, ve vztahu k rozvažování, jakožto schopnosti pojmů, prostřednictvím postupu soudnosti, který musí provádět také za účelem nejprostší zkušenosti, jen že to zde je nucena činit proto, aby vnímala empirický objektivní pojem, tam ale (v estetickém posuzování) jen proto, aby vnímala přiměřenost představy k harmonické (subjektivně účelné) činnosti obou poznávacích schopností v jejich svobodě, tj. aby pocitovala stav představy s libostí. Tato libost musí nutně u každého spočívat ve stejných podmínkách, protože jsou subjektivními podmínkami možnosti poznání vůbec a protože proporce těchto poznávacích schopností, která je vyžadována pro vkus, je nezbytná také pro prosté a zdravé rozvažování, jež smíme u každého předpokládat. Právě proto smí také ten, kdo soudí s vkusem (jen když se v tomto vědomí nemýlí a nebere matérii za formu a půvab za krásu), očekávat od každého druhého subjektivní účelnost, tj. jeho zalíbení v objektu, a pokládat svůj cit za všeobecně sdělitelný, a to bez zprostředkování pojmů.

## § 40

## O VKUSU JAKO JISTÉM DRUHU SENSUS COMMUNIS

Soudnosti se často, je-li patrná ne tak její reflexe, jako spíše pouze její rezultat, dává jméno smyslu a mluví se o smyslu pravdy, o smyslu pro slušnost, spravedlnost atd.; ačkoliv se ví, alespoň by se správně mělo vědět, že ve smyslu nemohou mít tyto pojmy své sídlo a že tento smysl tím spíše nemá pro vyslovení obecných pravidel ani nejmenší schopnost: nýbrž že by nám o pravdě, slušnosti, kráse nebo spravedlivosti nikdy nemohla přijít na mysl představa tohoto druhu, kdybychom se nemohli povznést nad smysly k vyšším poznávacím schopnostem. *Prosté lidské rozvažování*, na něž, jako na zdravé (ještě nekultivované) rozvažování, je nahlíženo jako na to nejmenší, čeho se vždy můžeme od toho, kdo si činí nárok na jméno člověka, nadít, má proto také pochybnou čest být označeno jménem obecného smyslu (*sensus communis*), a to tak, že pod slovem obecný (nejen v našem jazyce, který zde obsahuje skutečně dvojnásobnost, nýbrž i v mnohých jiných) rozumíme tolik jako vulgární, s nímž se všude setkáváme, a jež vlastnit naprosto není žádnou zásluhou nebo předností.



Pod *sensus communis* však musíme rozumět ideu *společného* smyslu, tj. posuzovací schopnosti, která ve své reflexi bere ohled na způsob představy každého druhého v myšlenkách (a priori), aby svůj soud *jakoby* přizpůsobovala veškerému lidskému rozumu a tím se vyhnula iluzi, která by měla kvůli subjektivním podmínkám, které mohou být lehce pokládány za objektivní, na soud nepříznivý vliv. To se děje tím, že svůj soud přizpůsobujeme ani ne tak skutečným, jako spíše pouze možným soudům druhých, a že se vmýšlíme do situace každého druhého, tím že abstrahujeme pouze od omezení, která našemu vlastnímu posouzení náhodně přísluší; a to je opětne způsobováno tím, že to, co je v našem stavu představy matérií, tj. počítkem, jak jen to je možné, vypouštíme a všímáme si pouze formálních zvláštností své představy nebo svého stavu představy. Nyní se zdá být tato operace reflexe snad příliš umělá, než aby ji bylo možno připsat schopnosti, kterou nazýváme *obecným* smyslem. Avšak vypadá tak jen, když ji vyjadřujeme abstraktními formulami. O sobě není nic přirozenějšího než abstrahovat od půvabu a dojetí, hledáme-li soud, jenž má sloužit jako obecné pravidlo.

Následující maximy prostého lidského rozvažování sem sice nepatří, jako části kritiky vkusu, mohou však přece jen sloužit k objasnění jejích zásad. Jsou to tyto maximy: 1. Myslet samostatně. 2. Myslet ze stanoviska každého druhého. 3. Myslet vždy v souhlasu se sebou samým. První je maxima od *předsudku osvobozeného*, druhá rozšířeného a třetí *konsekventního* způsobu myšlení. První maxima je maxima rozumu, který nikdy není *pasivní*. Sklon k pasivitě, tedy k heteronomii rozumu, se nazývá *předsudkem*; a největší ze všech *předsudků* je představovat si přírodu nepodřízenou těm pravidlům, která rozvažování prostřednictvím svého vlastního bytostného zákona klade za základ, tj. *pověra*. Osvobození od pověry se nazývá *osvícenství*; protože, i když toto pojmenování přísluší také osvobození od *předsudků* vůbec, *pověra* přece jen zaslouží být nazývána *předsudkem přednostně* (in sensu eminenti), neboť slepota, do níž uvrhuje *pověra* a kterou dokonce vyžaduje jako povinnost, přednostně činí znatelnou potřebu být veden druhými, tedy stav *pasivního* rozumu. Pokud jde o druhou maximu způsobu myšlení, jsme jistě jinak zvyklí nazývat toho *omezeným* (opakem *rozšířeného*), jehož talenty nedostačují pro žádné velké užití (především intenzivní). Avšak není zde řeč o schopnostech poznání, nýbrž o *způsobu myšlení*, usilujícím o účelné užití této schopnosti, který, i kdyby byl sebemenší obsah a stupeň toho, kam směřuje přírodní dar člověka, přesto ukazuje člověka rozšířeného způsobu myšlení, jestliže si nevšímá subjektivních soukromých podmínek soudu, v nichž je tolik dru-

\* Brzo lze zpozorovat, že *osvícenství* je sice v tezích snadná, v hypotézách ale těžká a pomalu postupující věc; patrně mít rozum nikoliv *pasivní*, nýbrž vždy sám sobě zákonodárný, je sice něco zcela snadného pro člověka, který chce být přiměřený jen svému bytostnému účelu a nechce vědět nic, co je nad jeho rozvažování; ale poněvadž úsilí po tom, co je nad rozvažováním, lze sotva zabránit a nikdy nebude chybět těch, kteří s velkou sebedůvěrou slibují uspokojit tuto touhu po vědění, pak musí být velmi těžké podržet nebo vytvořit to, co je pouze negativní (jež tvoří vlastní *osvícenost*), ve způsobu myšlení (zvláště veřejného).

hých, jakoby zakleto, a reflektuje o svém vlastním soudu z *obecného stanoviska* (jež může určit jen tím, že se vžije do stanoviska druhých). Třetí maxima, totiž *konsekventního* způsobu myšlení, je nejtíže realizovatelná, a může být realizována také jen spojením obou prvních, a po jejich častějším následování, jež se stalo dovedností. Lze říci: první z těchto maxim je maxima rozvažování, druhá soudnosti, třetí rozumu. —

Nyní budu pokračovat opět v linii opuštěné touto epizodou a řeknu, že vkus může být nazýván větším právem *sensus communis* než zdravé rozvažování; a že estetická soudnost může spíše než intelektuální mít jméno *společného* smyslu,\* jestliže chceme slovo *mysl* použít pro působení pouhé reflexe na *mysl*; neboť pak rozumíme pod *smyslem* pocit libosti. Bylo by možné definovat vkus dokonce posuzovací schopností toho, co činí náš pocit z dané představy *obecně sdělitelným* bez prostřednictví pojmu.

Dovednost lidí sdělovat si své myšlenky vyžaduje také vztah obrazotvornosti a rozvažování, aby byly s pojmy spojeny názory, a s těmi opětne pojmy, které splývají v jeden poznatek; ale pak je soulad obou sil *mysli zákonný* pod tlakem určitých pojmů. Jen tam, kde obrazotvornost ve své svobodě probouzí rozvažování, a rozvažování bez pojmů vsazuje obrazotvornost do pravidelné hry, sděluje se představa nikoliv jako myšlenka, nýbrž jako vnitřní pocit účelného stavu *mysli*.

Vkus je tedy schopnost a priori posuzovat sdělitelnost citů, které jsou spojeny s danou představou (bez zprostředkování pojmy).

Kdybychom směli předpokládat, že pouhá obecná sdělitelnost jeho citu u sebe musí mít o sobě již pro nás zájem (což však nejsme z povahy pouze reflektující soudnosti oprávněni vyvozovat), mohli bychom si vysvětlit, proč je cit v soudu vkusu od každého vyžadován jaksi jako povinnost.

## § 41

## O EMPIRICKÉM ZÁJMU O KRÁSNO

Bylo již dostatečně ukázáno, že *motivem* soudu vkusu, jímž je něco prohlášováno za krásné, nesmí být zájem. Ale z toho neplyne, že potom, co byl dán jakožto čistý estetický soud, by s ním nemohl být spojen zájem. Toto spojení bude moci být ale vždy jen nepřímé, tj. vkus musí být ze všeho nejdříve představován jako spojený s něčím jiným, aby mohl se zalíbením pouhé reflexe o předmětu sloučit ještě *libost z jeho existence* (v čemž spočívá veškerý zájem). Neboť zde o estetickém soudu platí to, co je řečeno v poznávacím soudu (o věcech vůbec): a posse ad esse non valet consequentia. To druhé může být

\* Bylo by možné označit vkus jako *sensus communis aestheticus*, prosté lidské rozvažování jako *sensus communis logicus*.

nyní něco empirického, totiž nějaký sklon, který je lidské přirozenosti vlastní; nebo něco intelektuálního jakožto vlastnost vůle, moci být a priori určen rozumem: což obojí obsahuje zalíbení v existenci nějakého objektu, a tak může položit základ zájmu o to, co se líbilo již o sobě a bez ohledu na jakýkoliv zájem.

Empiricky zajímá krásno jen ve *společnosti*, a jestliže pud po společnosti přiznáme člověku jako přirozený, způsobilost ale a sklon k tomu, tj. *společenskost*, přiznáme pro potřebu člověka jakožto tvora určeného pro společnost jako vlastnost patřící k *humanitě*: pak vkus nelze nenahlížet jako posuzovací schopnost všeho toho, čím lze dokonce svůj *cit* sdělit každému druhému, tedy jako prostředek napomáhající tomu, co vyžaduje přirozená náklonnost každého jednotlivce.

Člověk opuštěný na pustém ostrově by sám pro sebe nevyzdobil ani svou chatrč, ani sebe, nebo by nevyhledával květiny, tím méně je pěstoval, aby se jimi ozdobil; nýbrž jen ve společnosti si uvědomí, že není pouze člověk, nýbrž že je také svého druhu zjemnělý člověk (počátek civilizace). Neboť tak je posuzován ten, kdo je nakloněn a hodlá sdělovat svou libost jiným a kterého neuspokojuje objekt, jestliže zalíbení v něm nemůže cítit ve společenství s druhými. Každý také očekává a požaduje ohled na všeobecné sdělení každého, jakoby z nějaké původní smlouvy, která je diktována samotným lidstvem. Tak jsou ovšem pro společnost důležité a s velkým zájmem spojené nejdříve jen půvaby, např. barvy, aby se jimi lidé mohli pomalovat (oranžově žlutá u Karaibů a rumělka u Irokézů), nebo květiny, skořápky mušlí, krásně barevné peří ptáků, časem ale také krásné formy (jako na člunech, šatech ap.), které nepřinášejí žádné potěšení, tj. zalíbení v požitku, až konečně na nejvyšší stupeň dospělosti civilizace z nich činí skoro nejdůležitější věc zjemnělé náklonnosti a počítky jsou pokládány jen do té míry za hodnotné, do jaké se dají obecně sdělit; přičemž pak, i když libost, kterou každý z takového předmětu má, je jen nepatrná a o sobě bez znatelného zájmu, přece jen idea její všeobecné sdělitelnosti zvyšuje její hodnotu téměř nekonečně.

Tento zájem, jenž je připojen krásnu prostřednictvím sklonu ke společnosti, tedy jenž je empirický, zde pro nás však nemá žádnou důležitost, kterou máme vidět jen v tom, co má vztah k soudu vkusu a priori, byť i jen nepřímou. Neboť kdyby se i v této formě měl objevit s tím spojený zájem, odhalil by vkus přechod naší posuzovací schopnosti od smyslového požitku k mravnímu pocitu; a nejen že bychom díky tomu byli více s to zaměstnávat vkus účelně, také prostřední články řetězu lidských schopností a priori, na nichž musí veškeré zákonodárství záviset, by byl představen jako takový. Tolik se snad o empirickém zájmu o předměty vkusu a o sám vkus může říci, že se, jelikož vkus holduje sklonu, ať je sebezjemnělejší, tento zájem přece jen rád nechává slučovat také se všemi sklony a vášněmi, které ve společnosti dosahují své největší rozmanitosti a nejvyššího stupně, a že zájem o krásno, je-li založen

na empirickém zájmu, může poskytnout jen velice dvojsmyslný přechod od příjemného k dobrému. Máme však příčinu zkoumat, zda tento zájem nemůže být snad přece jen vkusem, je-li brán ve své čistotě, prosazován.

## § 42

## O INTELEKTUÁLNÍM ZÁJMU O KRÁSNO

Stalo se v dobrém úmyslu, že ti, kteří chtěli všechny činnosti lidí, k nimž je žene přirozená vloha, zaměřit na poslední účel lidstva, totiž na morální dobro, považovali za znak dobrého morálního charakteru zájem o krásno vůbec. Nebylo jim však bez důvodu odporováno druhými, kteří se odvolávají na zkušenost, že virtuózní vkusu nejen častěji, nýbrž dokonce obvykle planě a sobecky oddáni zhoubným vášním, si snad ještě méně než jiní mohou činit nárok na přednost oddanosti mravním zásadám; a tak se zdá, že cit pro krásno není pouze (jak také skutečně je) specificky odlišen od morálního citu, nýbrž že také zájem, jež s ním lze spojit, je těžko slučitelný s morálním zájmem, přičemž v žádném případě vnitřní afinitou.

Nyní sice rád připouštím, že zájem o *krásno v umění* (k tomu počítám i umělé užití přírodních krás k ozdobě, tedy k marnivosti) neposkytuje žádný důkaz o způsobu myšlení, příslušejícím morálnímu dobru, také ne o tom, jež má jen k němu sklon. Naproti tomu tvrdím, že mít *bezprostřední zájem* o krásu *přírody* (ne mít pouze vkus ji posuzovat) je vždy znak dobré duše; a že, když se stal zvykem, ukazuje alespoň naladění mysli příznivé morálnímu citu, spojuje-li se rád s *pozorováním přírody*. Musíme si ale dobře uvědomit, že zde vlastně mám na mysli krásné formy přírody, zatímco *půvaby*, které se tak hojně spojují také s oněmi formami, ještě kladu stranou, protože zájem o ně je sice také bezprostřední, ale přece jen empirický.

Ten, kdo sám (a bez úmyslu chtít své poznatky sdělovat druhým) pozoruje krásný tvar nějaké divoké květiny, ptáka, hmyzu atd., aby je obdivoval, miloval a chtěl, aby jich příroda nebyla zbavena, i když by tím utrpěl nějakou škodu, nemluvě již o nějakém užitku, který by mohl od toho očekávat, má bezprostřední a přitom intelektuální zájem o krásu přírody. Tj. líbí se mu produkt přírody nejen pokud jde o formu, ale i jeho jsoucno, aniž by na tom měl podíl nějaký smyslový půvab, nebo on s tím spojoval jakýkoliv účel.

Je přitom však pozoruhodné, že kdybychom takového milovníka krásna tajně oklamali a vsadili do země umělé květiny (které lze zhotovit tak, že jsou zcela podobné přírodním) nebo posadili na větve stromů dovedně vyřezávané ptáky, a on by poté podvod objevil, bezprostřední zájem, který o ně předtím měl, by okamžitě zmizel, a možná že by se na jeho místo dostavil jiný, totiž zájem marnivosti — vyzdobit si s nimi svůj pokoj kvůli hostům. Že onu krásu vytvořila příroda: tato myšlenka musí doprovázet nazírání a re-

flexi; a na této myšlence je založen bezprostřední zájem, který zde máme. Jinak zůstane buď pouhý soud vkusu, beze všeho zájmu, nebo soud spojený jen se zprostředkovaným, totiž ke společnosti se vztahujícím zájmem, který nedává žádný důkaz morálně dobrého způsobu myšlení.

Tato přednost přírodní krásy před uměleckou krásou — ačkoliv přírodní by uměleckou mohla být, pokud jde o formu, dokonce překonána, přesto jako jediná je s to vzbuzovat bezprostřední zájem — souhlasí s vysvětleným a důkladným způsobem myšlení všech lidí, kteří kultivovali svůj mravní cit. Jestliže člověk, který má dost vkusu, aby soudil o produktech krásného umění s největší správností a jemností, opustí rád pokoj, ve kterém lze najít ony krásy, které haví marnivost a nanejvýš společenské radosti, a obrátí se ke krásnu přírody, aby zde jaksí našel rozkoš pro svého ducha v myšlenkovém postupu, který nikdy úplně nemůže rozvinout: budeme na tuto jeho volbu pohlízet sami s úctou a budeme u něho předpokládat krásnou duši, na kterou si nemůže činit nárok žádný znalec umění a milovník kvůli zájmu, který o své předměty má. — V čem nyní spočívá rozdíl tak odlišného ocenění předmětů dvojího druhu, které by se o soudu pouhého vkusu sotva přely o přednost?

Máme schopnost pouze estetické soudnosti, soudit o formách bez pojmů a nalézat v jejich pouhém posouzení zalíbení, které zároveň děláme pravidlem pro každého, aniž se tento soud zakládá na nějakém zájmu a ani takový nevytváří. — Na druhé straně máme také schopnost intelektuální soudnosti, a priori určovat zalíbení pro pouhé formy praktických maxim (pokud se samy od sebe kvalifikují pro obecné zákonodárství), a toto zalíbení děláme zákonem pro každého, aniž se náš soud zakládá na nějakém zájmu, *ale přesto takový zájem vyvolává*. Libost či nelibost v prvním soudu se nazývá libost či nelibost vkusu, v druhém morálního citu.

Jelikož ale rozum také zajímá, že ideje (pro které v morálním citu způsobuje bezprostřední zájem) mají také objektivní realitu, tj. že příroda alespoň ukazuje stopu nebo dává pokyn, že obsahuje v sobě nějaký důvod předpokládat zákonitě souznění jejich produktů s naším na některém zájmu nezávislým zalíbením (které a priori poznáváme jako zákon pro každého, aniž bychom jej mohli založit na důkazech): musí rozum mít zájem o každý projev přírody, který se podobá takovému souznění; tudíž mysl nemůže o kráse *přírody* přemýšlet, aniž by se přitom zároveň necítila zainteresována. Tento zájem je však podle příbuznosti morální, a ten, kdo má zájem o krásno přírody, může jej mít jen potud, pokud předtím již svůj zájem založil na mravním dobru. Koho tedy krása přírody zajímá bezprostředně, u toho máme příčinu domnívat se, že má alespoň vlohu pro dobré morální smýšlení.

Někdo snad řekne: že tento výklad estetických soudů podle příbuznosti s morálním citem vypadá příliš strojeně, než aby se dal pokládat za pravdivé vyložení šifrovaného písma, jímž k nám příroda ve svých krásných formách

obrazně promlouvá. Avšak za prvé není tento bezprostřední zájem o krásno přírody skutečně obecný, nýbrž vlastní jen těm, jejichž způsob myšlení je buď k dobru již vychován, nebo této výchově obzvláště přístupný; a pak analogie mezi čistým soudem vkusu, který umožňuje pocítovat nezávisle na nějakém zájmu zalíbení, a zároveň je představuje a priori jako příslušející lidstvu vůbec, a mezi morálním soudem, který činí právě totéž z pojmů, ale bez jasného, subtilního a záměrného přemýšlení, vede k pravidelnému bezprostřednímu zájmu o předmět soudu vkusu, tak jako o předmět morálního soudu; jenže první zájem je svobodný, druhý založený na objektivních zákonech. K tomu se přidruží ještě obdiv přírody, která se ve svých krásných produktech ukazuje jako umění, ne pouze náhodou, nýbrž jakoby úmyslně, podle zákonitého pořádku a jako účelnost bez účelu: protože nikde vně účel nenalzáme, přirozeně ho hledáme v nás samých, a sice v tom, co tvoří poslední účel našeho jsoucná, totiž v morálním určení (ale o této otázce po základu možnosti takové přírodní účelnosti bude řeč teprve v teleologii).

Že zalíbení v krásném umění není v čistém soudu vkusu spojeno s bezprostředním zájmem tak, jako zalíbení v krásné přírodě, je také lehce vysvětlitelné. Neboť krásné umění je buď takové napodobení krásné přírody, které jde až ke klamu, a pak má účinek jako (za ni považovaná) přírodní krása; nebo je uměním zjevně úmyslně zaměřeným na naše zalíbení: pak by se ale zalíbení v tomto produktu sice uskutečňovalo bezprostředně vkusem, ale nevzbuzoval by se jiný než zprostředkovaný zájem o příčinu, která je základem, totiž o umění, které může zajímat jen svým účelem, nikoliv samo o sobě. Snad někdo řekne, že tomu je také tak, když objekt přírody svou krásou zajímá jen potud, pokud je k ní přidružena morální idea. Ale bezprostředně zajímá ne toto, nýbrž povaha přírody sama o sobě, spočívající v tom, že je způsobilá k takovému přidružení, které jí tedy vnitřně přísluší.

Půvaby v krásné přírodě, které se vyskytují tak často jakoby splývající s krásnou formou, patří buď k modifikacím světla (v zbarvení), nebo zvuku (v tónech). Neboť to jsou jediné počítky, které dovolují ne pouze smyslový pocit, nýbrž také reflexi o formě těchto modifikací smyslů, a tak jako by v sobě obsahovaly řeč, kterou k nám příroda promlouvá a která se zdá mít vyšší smysl. Tak se zdá bílá barva lilie naladovat mysl k ideji nevinnosti a podle pořádku sedmi barev, od červené až k fialové, 1. k ideji vznešenosti, 2. smělosti, 3. přímosti, 4. přívětivosti, 5. skromnosti, 6. stálosti a 7. něžnosti. Zpěv ptáků ohlašuje veselost a spokojenost se svou existencí. Alespoň tak vykládáme přírodu, ať už je to její úmysl či ne. Ale tento zájem, který zde máme o krásu, naprosto vyžaduje, aby to byla krása přírody; a zcela mizí, jakmile poznáme, že jsme oklamáni a že je to jen umění, dokonce ani vkus pak na něm nemůže nalézt nic krásného nebo zrak něco půvabného. Co je básníky více velebeno než kouzelně krásný tlukot slavíka, v opuštěných křovinách, v tichém letním večeru, při mírném měsíčním svitu? Máme však příklady, že tam,

kde se takoví zpěváci nevyskytují, nějaký veselý hostitel oklamal své hosty, zastavivší se u něho pro požitek venkovského vzduchu, k jejich největší spokojenosti tím, že v křovinách schoval rozpustilého chlapíka, který tento zpěv (s rákosovou trubičkou v ústech) dovedl zcela podle přírody napodobit. Jakmile však poznáme, že to byl podvod, nikdo nevydrží dlouho naslouchat tomuto zpěvu, který byl předtím pokládán za tak půvabný; a tak je tomu s každým jiným zpěvavým ptákem. Musí to být příroda nebo to musí být námi za ni pokládáno, abychom mohli mít o krásno jako takové bezprostřední zájem; ještě více ale, když dokonce druhým smíme připisovat, že o to mají mít zájem, což se vskutku děje, tím že pokládáme za hrubé a neušlechtilé smýšlení těch, kteří nemají žádný cit pro krásu přírody (neboť tak nazýváme přístupnost zájmu o její nazírání), a při jídle nebo láhvi vína se daří požitku pouhých smyslových počitků.

## § 43

O UMĚNÍ VŮBEC<sup>26</sup>

1. *Umění* se odlišuje od *přírody* jako tvoření (*facere*) od činnosti nebo působení vůbec (*agere*), a produkt nebo důsledek umění jakožto dílo (*opus*) od produktu přírody jakožto účinku (*affectus*).

Přísně vzato bychom měli nazývat uměním jen vytváření ze svobody; tj. z libovůle, která vychází z rozumu. Neboť, ačkoliv produkt včel (pravidelně stavěné plástve) nazýváme uměleckým dílem, děje se to jen kvůli analogii s ním; jakmile si totiž uvědomíme, že svou práci nezakládají na žádné vlastní rozumové úvaze, řekneme hned, že je to produkt jejich přirozenosti (instinktu) a jako umění je to připisováno jen jejímu tvůrci.

Když při prohlídce bažiny, jak se to tu a tam stane, narazíme na kus osekávaného dřeva, neřekneme, že je to produkt přírody, nýbrž umění; jeho vytvářející příčina si myslela nějaký účel, kterému tento kus dřeva vděčí za svou formu. Jinak vidíme umění snad také ve všem, co je uzpůsobeno tak, že představa toho musela v jeho příčině předcházet před jeho skutečností (jako dokonce u včel), aniž by však touto příčinou mohl být její účinek myšlen; nazveme-li však něco vůbec uměleckým dílem, abychom je odlišili od nějakého přírodního účinku, rozumíme tím vždy dílo člověka.

2. *Umění* jako dovednost člověka je odlišováno také od *vědy* (*tvořivá schopnost od vědění*), jakožto praktická od teoretické schopnosti, jakožto technika od teorie (jako zeměměřičství od geometrie). A tak tedy to, co *dovedeme*, jakmile jen *víme*, co má být uděláno, a tedy jakmile jen dostatečně známe požadovaný účinek, není nazýváno uměním. Jen to patří tou měrou k umění, co známe-li to třeba zcela dokonale, přesto proto ještě nedává ihned doved-

nost, abychom to udělali. Camper zcela přesně popisuje, jak by musela být uzpůsobena nejlepší bota, ale určitě nedovedl žádnou udělat.\*

3. *Umění* je odlišováno také od *řemesla*; první se nazývá *svobodným*, druhé lze nazvat také *uměním pro výdělek*. Na první se díváme tak, jako by mohlo účelně sloužit (podařit se) jen jako hra, tj. jako zaměstnání, které je příjemné samo o sobě, na druhé tak, že může být uloženo jako práce, tj. zaměstnání, které je samo o sobě nepříjemné (obtížné), a jen svým účinkem (např. výdělkem) přitažlivé, tedy které může být uloženo nuceně. Zda v žebříčku cechů mají platit hodináři za umělce, zatímco kováři za řemeslníky, k tomu je zapotřebí jiného hlediska posuzování než toho, kterého používáme zde, totiž proporce talentů, která musí být základem té či oné z těchto činností. Zda je možno mezi tzv. sedmi svobodnými uměními snad některá počítat k vědám, některá srovnávat s řemesly, o tom zde nechci hovořit. Že však je ve všech svobodných uměních zapotřebí přesto něčeho nuceného, nebo, jak se tomu říká, nějakého mechanismu, bez něhož by duch, který musí být v umění svobodný a sám oživuje dílo, neměl vůbec žádné tělo a zcela by se vypařil, není nevhodné připomenout (např. v básnictví jazyková správnost i bohatství jazyka, stejně jako prozódie a časomíra), protože někteří novější vychovatelé se domnívají, že podporují svobodné umění nejlépe tak, když mu vezmou veškerou nucenost a přemění je z práce v pouhou hru.

## § 44

## O KRÁSNÉM UMĚNÍ

Neexistuje ani věda o krásnu, nýbrž jen kritika, ani krásná věda, nýbrž jen krásné umění. Neboť co se týče prvé vědy, mělo by v ní být zjišťováno vědecky, tj. prostřednictvím důkazů, zda má být něco pokládáno za krásné nebo ne; soud o kráse by tedy, kdyby náležel do vědy, nebyl soudem vkusu. Pokud jde o druhou vědu, věda, která jako taková má být krásná, je nesmysl. Neboť kdybychom se v ní jako vědě ptali po důvodech a důkazech, byli bychom obdařeni elegantními výroky (*bonmoty*). — Co dalo podnět k obvyklému výrazu *krásné vědy*, není bezpochyby nic jiného než to, že bylo zcela správně postřehnuto, že ke krásnému umění v jeho úplné dokonalosti je zapotřebí mnohé vědy, jako např. znalost starých jazyků, sečtělost v autorech, kteří platí za klasiky, historie, znalost starověkých památek atd., a proto byly tyto historické vědy, protože tvoří nutnou přípravu a základ pro krásné umění, zčásti také proto, že v tom byla také pojata znalost produktů krásného umění (řečnictví a básnictví), záměnou slov nazvány krásnými vědami.

\* V mém kraji říká prostý muž, když mu předložíme třeba takovou úlohu jako Kolumbovo vejce: *to není žádný kumšt, je to pouze věda*; tj. jestliže to známe, *dovedeme* to, a totéž říká o všech předstíraných uměních kejklřů. Naproti tomu umění provazolezce vůbec neodmítne nazývat kumštem.

Jestliže umění, přiměřené *poznání* nějakého možného předmětu, vykonává, jen aby jej skutečně vytvořilo, k tomu potřebné činnosti, pak je *mechanické*. Má-li však jako bezprostřední úmysl pocit libosti, nazývá se *estetické* umění. Toto estetické umění je buď *příjemné*, nebo *krásné*. První je tehdy, je-li jeho účelem: aby libost doprovázela představy jako pouhé *počítky*, druhé, aby je doprovázela jako *druhy poznatků*.

Příjemná umění jsou ta, jejichž účel je zaměřen pouze k požitku, jímž jsou všechny ty půvaby, které mohou společnost potěšit u tabule: jako zábavně vyprávět, zapojit společnost do otevřeného a živého hovoru, naladit žertem a smíchem společnost do jistého tónu, kdy, jak se říká, se toho může hodně u stolu nažvanit, a nikdo za to, co mluví, nechce být zodpovědný, protože jde jen o okamžitou zábavu a nikoli o trvalou látku k přemýšlení nebo opakování. (Sem pak patří také způsob, jak je k požitku vybaven stůl, nebo dokonce při velkých hostinách hudba při tabuli, podivná věc, která má jen jako příjemný šum povzbudit náladu myslí k veselosti, a aniž někdo v nejmenším dbá o její kompozici, podporuje volný rozhovor jednoho suseda s druhým). Sem patří dále všechny hry, které nemají jiný záměr, než nechat nepozorovaně uplyvat čas.

Krásné umění naproti tomu je způsob představy, který je účelný sám o sobě, a ačkoli bez účelu, přesto podporuje kulturu duševních sil kvůli společenskému sdělování.

Obecná sdělitelnost libosti má již ve svém pojmu, že libost nemusí být libost požitku z pouhého počítka, nýbrž z reflexe; a tak je estetické umění, jako krásné umění, takové, které má jako míru reflektující soudnost a ne smyslový počitek.

## § 45

KRÁSNÉ UMĚNÍ JE UMĚNÍ, POKUD SE ZÁROVEŇ ZDÁ  
BÝT PŘÍRODOU

U produktu krásného umění si musíme být vědomi, že je to umění a ne příroda; ale přece se musí zdát účelnost v jeho formě tak svobodná od jakékoli nucenosti libovolných pravidel, jako by to byl produkt pouhé přírody. Na tomto pocitu svobody ve hře našich poznávacích schopností, která však zároveň musí být účelná, spočívá ta libost, která je sama všeobecně sdělitelná, aniž se zakládá na pojmech. Příroda byla krásná, pokud zároveň vypadala jako umění, a umění může být nazváno krásným jen tehdy, když jsme si vědomi, že je uměním, a přece pro nás vypadá jako příroda.

Neboť můžeme obecně říci, ať se to týká krásy přírody nebo umění: *krásné je to, co se líbí v pouhém posouzení* (ne ve smyslovém počítka, ani prostřednictvím pojmu). Nyní má umění vždy určitý úmysl něco vytvořit. Kdyby to

však bylo pouhým počítkem (něco pouze subjektivního), který by měl být provázen libostí, líbil by se tento produkt, v posouzení, jen prostřednictvím smyslového pocitu. Kdyby byl úmysl zaměřen na vytvoření určitého objektu, pak by, kdyby mělo být dosaženo uměním, se objekt líbil jen prostřednictvím pojmů. V obou případech ale by se umění líbilo ne *v pouhém posouzení*, tj. ne jako krásné, nýbrž *mechanické* umění.

Účelnost v produktu krásného umění se tedy, i když je úmyslná, nesmí přece jevit jako úmyslná; tj. krásné umění musí být *nahlíženo* jako příroda, třebaže si jí jsme jako umění vědomi. Jako příroda se ale jeví produkt umění tím, že sice nalézáme veškerou *přesnost* ve shodě s pravidly, pouze podle nichž se může produkt stát tím, čím má být; ale bez *úzkostlivé pečlivosti*, aniž by byla zjevná školní forma, tj. aniž by ukázal stopu, že se pravidla umělci vznášela před očima a spoutala jeho duševní síly.

## § 46

## KRÁSNÉ UMĚNÍ JE UMĚNÍ GÉNIA

*Génus* je talent (přírodní dar), který dává umění pravidlo. Poněvadž talent jakožto vrozená produktivní schopnost umělce sám patří k přírodě, mohli bychom se vyjádřit také tak: *génus* je vrozená duševní vloha (*ingenium*), *kterou* dává příroda umění pravidlo.

Jak je to s touto definicí a zda je pouze libovolná nebo přiměřená pojmu, který jsme zvyklí spojovat se slovem *génus*, nebo ne (to má být vysvětleno v následujícím §): lze přesto již předem dokázat, že podle zde přijatého významu onoho slova musí být krásné umění nahlíženo nutně jako umění *génia*.

Neboť každé umění předpokládá pravidla, jejichž zavedením si lze teprve představit možnost produktu, má-li být nazýván uměleckým. Pojem krásného umění však nedovoluje, aby soud o kráse jeho produktu byl odvozen z nějakého pravidla, které má jako motiv *pojem*, a tak za základ klade takový pojem, který udává, jak je produkt možný. Krásné umění si tedy nemůže samo pro sebe vymyslet pravidlo, podle něhož má vytvořit svůj produkt. Jelikož nicméně nyní bez předcházejícího pravidla se produkt nemůže nazývat uměním, musí příroda v subjektu (a naladěním jeho schopností) dávat umění pravidlo, tj. krásné umění je možné jen jako produkt *génia*.

Z toho je patrné, že *génus*, je 1) *talent* vytvářet to, čemu se nedá dát žádné určité pravidlo, nikoli vloha dovednosti k tomu, co může být podle nějakého pravidla naučeno; tedy že *originalita* musí být jeho první vlastností. 2) *Že*, poněvadž může existovat také originální nesmysl, jeho produkty musí být zároveň vzory, tj. musí být *exemplární*, tedy samy nevzniklé napodobením; jiným však k němu musí sloužit, tj. za měřítko nebo pravidlo posuzování. 3) *Že* to, jak vytváří svůj produkt, nedovede sám popsat nebo vědecky vy-

světlit, nýbrž že dává pravidlo jako *příroda*; a proto původce nějakého produktu, za který vděčí svému géniu, sám neví, jak se v něm příslušné ideje objeví, a rovněž nemá v moci vymýšlet si je libovolně nebo plánovitě a jiným je sdělovat v takových předpisech, které je uvedou do stavu, v němž lze vytvářet produkty stejné úrovně. (Proto je také pravděpodobně slovo génius odvozeno od latinského *genius*, zvláštního chránícího a vedoucího ducha, jenž byl člověku dán při narození a od jehož vnuknutí pocházejí ony originální ideje.) 4) Že příroda prostřednictvím génia nepředpisuje pravidlo vědě, ale umění, a to jen pokud má být umění krásným uměním.

## § 47

## OBJASNĚNÍ A POTVRZENÍ VÝŠE UVEDENÉHO VYSVĚTLENÍ GÉNIA

Všichni jsou zajedno v tom, že génia je třeba postavit do úplného protikladu k *duchu napodobování*. Protože učení není nic jiného než napodobování, nemůže přece ani největší způsobilost, učenlivost (kapacita), jakožto učenlivost, platit za génia. Jestliže však také sami myslíme nebo básníme, a nepojímáme pouze to, co již myslili jiní, ba dokonce vynalezneme-li něco pro umění a vědu, není ani to přece ještě pravý důvod, abychom nazvali takovou (často velkou) *hlavu géniem* (na rozdíl od toho, komu se, protože nikdy nedokáže nic víc než se pouze učit a napodobovat, říká *papoušek*): protože to by *mohlo* být také naučeno, tedy leží přece na přirozené cestě bádání a přemýšlení podle pravidel, a není specificky odlišeno od toho, co může být získáno pílí prostřednictvím napodobování. Tak se lze všemu, co přednesl *Newton* ve svém nesmrtelném díle principů přírodní filosofie, jakkoli velká hlava k vynalezení něčeho takového byla zapotřebí, docela dobře naučit, ale nelze se naučit duchaplně básnit, i kdyby byly všechny předpisy pro básnictví sebezvrubnější a jeho vzory sebeznamenitější.

Příčinou je, že *Newton* by všechny své kroky, které musel učinit od prvních elementů geometrie až k svým velkým a hlubokým *vynálezům*, mohl nejen sám sobě, nýbrž každému druhému zcela názorně předvést a určit k napodobení, avšak žádný *Homér* nebo *Wieland* nedovede ukázat, jak jeho ideje, plné fantazie a zároveň plné myšlenek, v jeho hlavě vznikají a se shromažďují, protože to sám neví a nemůže to proto naučit nikoho jiného. Ve vědecké oblasti je tedy největší vynálezce odlišen od nejusilovněji pracujícího napodobovatele a učně jen stupněm, naopak od toho, kterého příroda nadala pro krásné umění, je odlišen specificky. Avšak není v tom žádné snižování oněch velkých mužů, kterým lidský rod tolik vděčí, vůči oblíbeným přírody vzhledem k jejich talentu pro krásné umění. Právě v tom, že talent oněch je uzpůsoben pro stále postupující větší dokonalost poznatků a všeho užítka, který je na nich závislý, a rovněž pro poučení druhých v těchže poznatecích,

spočívá jejich velká přednost před těmi, jimž přísluší čest' být nazýváni géniem, protože těmto se umění někdy odmlčí, tím že je mu postavena hranice, přes níž nemůže jít dále, a která je pravděpodobně také už dávno dosažena a nemůže být rozšířena; a nadto se taková dovednost nedá také sdělit, nýbrž musí být každému přidělena bezprostředně rukou přírody, tedy s ním umírá, dokud příroda opětně jednou takto nenadá někoho jiného, kdo nepotřebuje nic jiného než příklad, aby nechal talent, jehož je si vědom, podobným způsobem působit.

Protože musí přírodní dar dávat umění (jakožto krásnému umění) pravidlo, jakého druhu je toto pravidlo? Nemůže sloužit jako předpis, i kdyby byl načrtnut v jakékoli formuli, neboť jinak by byl soud o krásnu určitelný pojmy; nýbrž pravidlo musí být abstrahováno z činu, tj. z produktu, na němž druhí mohou zkoušet svůj vlastní talent, aby jim produkt sloužil jako vzor, ne pro *padělání*, nýbrž pro *napodobení*. Jak je to možné, lze těžko vysvětlit. Ideje umělce vzbuzují podobné ideje u jeho učně, jestliže ho příroda obdarila podobnou proporcí duševních sil. Vzory krásného umění jsou tedy jediným vůdčím prostředkem k převedení těchto idejí na potomstvo; což by se nemohlo stát pouhými popisy (především ne v oboru slovesných umění); a i v těchto se mohou stát klasickými jen staré, mrtvé jazyky, teď udržované už jen ve vědě.

Ačkoli mechanické a krásné umění, prvé jako pouhé umění píce a naučení, druhé jako umění génia, jsou od sebe velmi odlišena, přece jen neexistuje žádné krásné umění, v němž by nebylo něco mechanického, co může být zachyceno v pravidlech a podle nich, a v němž by tedy něco takového jako *vysškolenost* netvořilo podstatnou podmínku umění. Neboť něco musí být myšleno zároveň jako účel, jinak by nebylo možné připsat její produkt vůbec žádnému umění; byl by to pouhý produkt náhody. Aby byl však realizován účel, k tomu jsou zapotřebí určitá pravidla, která nelze prominout. Jelikož originalita talentu tvoří (ale nikoli jedinou) podstatnou část charakteru génia, myslí si mělké hlavy, že nemohou ukázat lépe, že jsou vzkvétajícími géni, než když ustoupí od vši školské nucenosti všech pravidel a věří, že lze defilovat lépe na jankovitém koni než na cvičeném. Génius může přinést jen bohatou *látku* pro produkty krásného umění, její zpracování a *forma* vyžaduje školou vzdělaný talent, aby z ní mohl učinit takové užití, které může obstát před soudností. Jestliže ale někdo dokonce ve věcech nejpečlivějšího rozumového zkoumání mluví a rozhoduje jako génius, pak je to úplně směšné; nevíme jen, zda se máme smát více kejklíři, který kolem sebe rozšiřuje tolik mlhy, že nelze nic jasně posoudit, ale o to víc si dokreslit, nebo publiku, které si prostomyslně namlouvá, že jeho neschopnost jasně poznat a pochopit mistrovské dílo pochází z toho, že je zasypáváno novými pravdami v celých masách, zatímco se mu detail (vytvořený odměřenými vysvětleními a školským zkoušením zásad) zdá být jen břídlivstvím.

## § 48

## O POMĚRU GÉNIA KE VKUSU

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

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

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

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

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

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

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

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

## § 49

## O SCHOPNOSTECH MYSLI, KTERÉ TVOŘÍ GÉNIA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

## § 50

## O SPOJENÍ VKUSU S GÉNIEM V PRODUKTECH KRÁSNÉHO UMĚNÍ

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

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

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

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

## § 51

## O ROZDĚLENÍ KRÁSNÝCH UMĚNÍ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## § 52

## O SPOJENÍ KRÁSNÝCH UMĚNÍ V JEDNOM A TĚMŽE PRODUKTU

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

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

## § 53

## VZÁJEMNÉ SROVNÁNÍ ESTETICKÉ HODNOTY KRÁSNÝCH UMĚNÍ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## § 54

## POZNÁMKA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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