KILGISAL USUN ELEŞTİRİSİ

Kritik der praktischen Vernunft

KANT

Çeviren:
Aziz Yardımlı

idea

KILGISAL USUN ELEŞTİRİSİ
Kritik der praktischen Vernunft

KANT

idea

IMMANUEL KANT
KILGISAL USUN ELEŞTİRİSİ
KRITIK DER PRAKTISCHEN VERNUNFT

IMMANUEL KANT

KILGISAL USUN ELEŞTİRİSİ

KRITIK DER PRAKTISCHEN VERNUNFT

Çeviren:
Aziz Yardımlı

İDEA • İSTANBUL

İDEA YAYINEVİ
Bilim ve Felsefe Metinleri

İdea Yayınevi
Şarap İskelesi Sk. 4/101 Karaköy — İstanbul
www.ideayayinevi.com / www.diyalektik.org
Bu çeviri için © AZİZ YARDIMLI 2006
Birinci baskı 2006
Tüm hakları saklıdır. Bu yayımın hiçbir bölümü İdea Yayınevinin ön izni olmaksızın yeniden üretilemez.
Immanuel Kant
Kılgısal Usun Eleştirisi
Kritik der praktischen Vernunft (1788)
Baskı: Bayrak Matbaası
Küçükayasofya Cad. Yabacı Sk. 2/1
Sultanahmet — İstanbul
Printed in Türkiye
ISBN 975 397 094 3

İÇİNDEKİLER*

Önsöz 9
Giriş: BİR KILGISAL USUN ELEŞTİRİSİ İDEASI ÜZERİNE 23

BİRİNCİ BÖLÜM
ARI KILGISAL USUN ÖĞELER ÖĞRETİSİ

BİRİNCİ KİTAP
ARI KILGISAL USUN ANALİTİĞİ

BİRİNCİ ANAKESİM
ARI KILGISAL USUN İLKELERİ ÜZERİNE 29

I. ARI KILGISAL USUN İLKELERİNİN TÜMDENGELİMİ ÜZERİNE 58
II. ARI USUN KILGISAL KULLANIMDA ONA KENDİ BAŞINA KURGUL KULLANIMDA OLANAKLI OLMAYAN BİR GENİŞLEME İÇİN YETKİSİ ÜZERİNE 68

İKİNCİ ANAKESİM
ARI KILGISAL USUN BİR NESNESİNİN KAVRAMI ÜZERİNE 77

ARI KILGISAL YARGI YETİSİNDE TİPİK OLAN ÜZERİNE 89

ÜÇÜNCÜ ANAKESİM
ARI KILGISAL USUN GÜDÜLERİ ÜZERİNE 94

ARI KILGISAL USUN ANALİTİĞİNİN ELEŞTİREL DURULAŞTIRILMASI 115

Inhaltsübersicht

Vorrede
Einleitung. Von der Idee einer Kritik der praktischen Vernunft

Erster Teil
Elementarlehre der reinen praktischen Vernunft

Erstes Buch
Die Analytik der reinen praktischen Vernunft

Erstes Hauptstück
Von den Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft

I. Von der Deduktion der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft
II. Von der Befugnis der reinen Vernunft, im praktischen Gebrauche, zu einer Erweiterung, die ihr im spekulativen für sich nicht möglich ist

Zweites Hauptstück
Von dem Begriffe eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft

Von der Typik der reinen praktischen Urteilskraft

Drittes Hauptstück.
Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft

Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft

*İkinci baskıda yapılan değişiklikler {...} ile belirtildi.

İKİNCİ KİTAP
ARI KILGISAL USUN DİYALEKTİĞİ

BİRİNCİ ANAKESİM
GENEL OLARAK ARI KILGISAL USUN BİR DİYALEKTİĞİ ÜZERİNE **137**

İKİNCİ ANAKESİM
EN YÜKSEK İYİ KAVRAMININ BELİRLENİMİNDE ARI USUN EYTİŞİMİ ÜZERİNE **141**

I. KILGISAL USUN ANTİNOMİSİ **144**
II. KILGISAL USUN ANTİNOMİSİNİN ELEŞTİREL ÇÖZÜMÜ **145**
III. ARI KILGISAL USUN KURGUL US İLE BİLEŞİMİ İÇİNDE BİRİNCİLLİĞİ ÜZERİNE **152**
IV. ARI KILGISAL USUN BİR KONUTLAMASI OLARAK RUHUN ÖLÜMSÜZLÜĞÜ **154**
V. ARI KILGISAL USUN BİR KONUTLAMASI OLARAK TANRININ VAROLUŞU **157**
VI. GENEL OLARAK ARI KILGISAL USUN KONUTLAMALARI ÜZERİNE **166**
VII. ARI USUN KILGISAL AÇIDAN BİR GENİŞLEMESİNİ BÖYLELİKE AYNI ZAMANDA KURGUL OLARAK BİLGİSİNİN BİR GENİŞLEMESİ OLMAKSIZIN DÜŞÜNMEK NASIL OLANAKLIDIR? **168**
VIII. ARI USUN BİR GEREKSİNİMİNDEN DOĞAN İNANIŞ ÜZERİNE **178**
IX. İNSANIN BİLGİ YETİLERİNİN ONUN KILGISAL BELİRLENİMİNE BİLGECE AYARLANMIŞ ORANI ÜZERİNE **183**

İKİNCİ BÖLÜM
ARI KILGISAL USUN YÖNTEM ÖĞRETİSİ **189**

VARGI **202**

SÖZLÜKLER
Almanca-Türkçe: **205**
Türkçe-Almanca: **209**
Dizin: **213**

Zweites Buch
Dialektik der reinen praktischen Vernunft

Erstes Hauptstück
Von einer Dialektik der reinen praktischen Vernunft überhaupt

Zweites Hauptstück
Von der Dialektik der reinen Vernunft in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut

I. Die Antinomie der praktischen Vernunft
II. Kritische Aufhebung der Antinomie der praktischen Vernunft
III. Von dem Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekulativen
IV. Die Unsterblichkeit der Seele, als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft
V. Das Dasein Gottes, als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft
VI. Über die Postulate der reinen praktischen Vernunft überhaupt
VII. Wie eine Erweiterung der reinen Vernunft, in praktischer Absicht, ohne damit ihr Erkenntnis, als spekulativ, zugleich zu erweitern, zu denken möglich sei?
VIII. Vom Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der reinen Vernunft
IX. Von der der praktischen Bestimmung des Menschen weislich angemessenen Proportion seiner Erkenntnisvermögen

Zweiter Teil
Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft

Beschluß

KRITIK
DER PRAKTISCHEN
VERNUNFT

KILGISAL USUN ELEŞTİRİSİ

Vorrede

Önsöz

Warum diese Kritik nicht eine Kritik der *reinen* praktischen, sondern schlechthin der praktischen Vernunft überhaupt betitelt wird, obgleich der Parallelismus derselben mit der spekulativen das erstere zu erfordern scheint, darüber gibt diese Abhandlung hinreichenden Aufschluß. Sie soll bloß dartun, *daß es reine praktische Vernunft gebe*, und kritisiert in dieser Absicht ihr ganzes *praktisches Vermögen*. Wenn es ihr hiermit gelingt, so bedarf sie das *reine Vermögen selbst* nicht zu kritisieren, um zu sehen, ob sich die Vernunft mit einem solchen, als einer bloßen Anmaßung, nicht *übersteige* (wie es wohl mit der spekulativen geschieht). Denn wenn sie, als reine Vernunft, wirklich praktisch ist, so beweiset sie ihre und ihrer Begriffe Realität durch die Tat, und alles Vernünfteln wider die Möglichkeit, es zu sein, ist vergeblich. [4]

Mit diesem Vermögen steht auch die transzendentale *Freiheit* nunmehr fest, und zwar in derjenigen absoluten Bedeutung genommen, worin die spekulative Vernunft beim Gebrauche des Begriffs der Kausalität sie bedurfte, um sich wider die Antinomie zu retten, darin sie unvermeidlich gerät, wenn sie in der Reihe der Kausalverbindung sich das *Unbedingte* denken will, welchen Begriff sie aber nur problematisch, als nicht unmöglich zu denken, aufstellen konnte, ohne ihm seine objektive Realität zu sichern, sondern allein, um nicht durch vergebliche Unmöglichkeit dessen, was sie doch wenigstens als denkbar gelten

Bu Eleştiri *arı* kılgısal usun değil, ama genel olarak kılgısal usun bir Eleştirisidir. Kurgul Eleştiri ile koşutluğunun birinci başlığı gerektiriyor görünmesine karşın niçin bu ikincisinin seçildiğini bu incelemenin kendisi yeterli olarak açıklayacaktır. İncelemenin yalnızca *bir arı kılgısal usun olduğunu* ortaya koyması gerekir, ve bu amaçla usun bütün *kılgısal yetisini* eleştirir. Eğer bunda başarılı olursa, usun böyle bir istemde bulunmakla fazla ileri giderek kendi sınırlarını *aşıp aşmadığını* görmek için *arı yetinin kendisini* eleştirmesi gerekmez (kurgul us durumunda bunun gerekli olmasına karşın). Çünkü arı us olarak gerçekten kılgısal ise, kendisinin ve kavramlarının olgusallığını edim yoluyla tanıtlar, ve olgusal olma olanağına karşı getirilen tüm uslamlama oyunları boşunadır.

Bu yeti ile aşkınsal *özgürlük* de bundan böyle sağlama bağlanmış olur — ve özgürlük hiç kuşkusuz kurgul usun nedensellik kavramının kullanımı durumunda nedensel bağıntılar dizisinde *koşulsuzu* düşünmek isterken kaçınılmaz olarak içine düştüğü antinomiden kendini kurtarabilmek için ona gereksindiği zamanki saltık imlemde alınmak üzere. Ama kurgul us bu özgürlük kavramını ancak belkili olarak, düşünülmesi olanaksız olmayan bir kavram olarak, ona bir nesnel olgusallık güvencesi vermeksizin sergileyebilmiş, ve bunu yalnızca gene de hiç olmazsa düşünülebilir olarak geçerli sayması gereken şeyin sözde

olanaksızlığı yoluyla özünde yıkılmasın ve bir kuşkuculuk uçurumuna yuvarlanmasın diye yapmıştı.

Özgürlük kavramı, olgusallığı kılgısal usun apodiktik bir yasası yoluyla tanıtlandığı ölçüde, arı usun, giderek kurgul usun kendisinin bir dizgesinin bütün yapısının *kilit taşını* oluşturur, ve bunda salt idealar olarak desteksiz kalan tüm başka kavramlar (Tanrı ve ölümsüzlük kavramları) şimdi kendilerini bu kavrama bağlarlar, ve onunla birlikte ve onun yoluyla kalıcılık ve nesnel olgusallık kazanırlar, e.d. *olanakları* özgürlüğün edimsel olarak varolması yoluyla *tanıtlanır*; çünkü bu idea ahlaksal yasa yoluyla açığa koyulur.

Ama özgürlük kurgul usun olanağını *a priori bildiğimiz* ve gene de anlamadığımız tüm idealarından yalnızca biridir, çünkü bildiğimiz ahlaksal yasanın koşuludur.* *Tanrı* ve *ölümsüzlük* idealarını ise ahlaksal yasanın koşulları değil, ama yalnızca bu yasa yoluyla belirlenen istencin zorunlu nesnesinin koşullarıdırlar, e.d. arı usumuzun kılgısal kullanımının koşullarıdırlar; öyleyse o idealar açısından yalnızca edimselliği demeyeceğim, ama olanağı bile *bildiğimizi* ve *anladığımızı* ileri süremeyiz. Ama gene de bunlar ahlaksal olarak belirlenmiş istencin ona *a priori* verilen nesnesine (en yüksek İyiye) uygulanmasının koşullarıdırlar. Sonuç olarak, olanakları bu kılgısal bağıntı içinde *kabul* edilassen muß, in ihrem Wesen angefochten und in einen Abgrund des Skeptizismus gestürzt zu werden.

Der Begriff der Freiheit, so fern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht nun den *Schlußstein* von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen, Vernunft aus, und alle anderen Begriffe (die von Gott und Unsterblichkeit), welche, als bloße Ideen, in dieser ohne Haltung bleiben, schließen sich nun an ihn an, und bekommen mit ihm und durch ihn Bestand und objektive Realität, d.i. die [5] *Möglichkeit* derselben wird dadurch *bewiesen*, daß Freiheit wirklich ist; denn diese Idee offenbaret sich durchs moralische Gesetz.

Freiheit ist aber auch die einzige unter allen Ideen der spekulativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori *wissen*, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung* des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen. Die Ideen von *Gott* und *Unsterblichkeit* sind aber nicht Bedingungen des moralischen Gesetzes, sondern nur Bedingungen des notwendigen [6] Objekts eines durch dieses Gesetz bestimmten Willens, d.i. des bloß praktischen Gebrauchs unserer reinen Vernunft; also können wir von jenen Ideen auch, ich will nicht bloß sagen, nicht die Wirklichkeit, sondern auch nicht einmal die Möglichkeit zu *erkennen* und *einzusehen* behaupten. Gleichwohl aber sind sie die Bedingungen der Anwendung des moralisch bestimmten Willens auf sein ihm a priori gegebenes Objekt (das höchste Gut). Folglich kann und muß ihre Möglichkeit

*Şimdi özgürlüğe ahlaksal yasanın koşulu dediğim ve buradan sonra incelemede ahlaksal yasanın özgürlüğün *bilincinde olabilmemizin* ilk ve biricik koşulu olduğunu ileri sürdüğüm zaman bunda bir *tutarsızlık* olduğu sanılmasın diye yalnızca şunu anımsatmak istiyorum ki, özgürlük hiç kuşkusuz ahlaksal yasanın *ratio essendi*si iken, ahlaksal yasa ise özgürlüğün *ratio cognoscendi*sidir. Çünkü eğer ahlaksal yasa *önceden* usumuzda seçik olarak düşünülmüş olmasaydı, o zaman kendimizi özgürlük gibi birşeyi *kabul etmede* hiçbir zaman aklanmış sayamazdık (üstelik bunun çelişkili olmamasına karşın). Ama eğer özgürlük olmasaydı, o zaman bizde ahlaksal yasa ile hiçbir biçimde *karşılaşılamazdı*.

*Damit man hier nicht *Inkonsequenzen* anzutreffen wähne, wenn ich jetzt die Freiheit die Bedingung des moralischen Gesetzes nenne und in der Abhandlung nachher behaupte, daß das moralische Gesetz die Bedingung sei, unter der wir uns allererst der Freiheit *bewußt werden* können, so will ich nur erinnern, daß die Freiheit allerdings die ratio essendi des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die ratio cognoscendi der Freiheit sei. Denn, wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft *eher* deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas, als Freiheit ist, (ob diese gleich sich nicht widerspricht) *anzunehmen*. Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar *nicht anzutreffen* sein.

in dieser praktischen Beziehung *angenommen* werden, ohne sie doch theoretisch zu erkennen und einzusehen. Für die letztere Forderung ist in praktischer Absicht genug, daß sie keine innere Unmöglichkeit (Widerspruch) enthalten. Hier ist nun ein, in Vergleichung mit der spekulativen Vernunft, bloß *subjektiver* Grund des Fürwahrhaltens, der doch einer eben so reinen, aber praktischen Vernunft *objektiv* gültig ist, dadurch den Ideen von Gott und Unsterblichkeit vermittelst des Begriffs der Freiheit objektive Realität und Befugnis, ja subjektive Notwendigkeit (Bedürfnis der reinen Vernunft) sie anzunehmen verschafft wird, ohne daß dadurch doch die Vernunft im theoretischen Erkenntnisse erweitert, sondern nur die Möglichkeit, die vorher nur *Problem* war, hier [7] *Assertion* wird, gegeben, und so der praktische Gebrauch der Vernunft mit den Elementen des theoretischen verknüpft wird. Und dieses Bedürfnis ist nicht etwa ein hypothetisches, einer *beliebigen* Absicht der Spekulation, daß man etwas annehmen müsse, wenn man zur Vollendung des Vernunftgebrauchs in der Spekulation hinaufsteigen *will*, sondern *ein gesetzliches*, etwas anzunehmen, ohne welches nicht geschehen kann, was man sich zur Absicht seines Tuns und Lassens unnachlaßlich setzen *soll*.

Es wäre allerdings befriedigender für unsere spekulative Vernunft, ohne diesen Umschweif jene Aufgaben für sich aufzulösen, und sie als Einsicht zum praktischen Gebrauche aufzubewahren; allein es ist einmal mit unserem Vermögen der Spekulation nicht so gut bestellt. Diejenigen, welche sich solcher hohen Erkenntnisse rühmen, sollten damit nicht zurückhalten, sondern sie öffentlich zur Prüfung und Hochschätzung darstellen. Sie wollen *beweisen*; wohlan! so mögen sie denn beweisen, und die Kritik legt ihnen, als Siegern, ihre ganze Rüstung zu Füßen. Quid statis? Nolint. Atqui licet esse beatis. — Da sie also in der Tat nicht wollen, vermutlich weil sie nicht [8] können, so müssen wir jene doch nur wiederum zur Hand nehmen, um die Begriffe von *Gott*, *Freiheit* und *Unsterblichkeit*, für welche die Spekulation nicht hinreichende Gewährleistung ihrer *Möglichkeit* findet, in moralischem

lebilir ve edilmelidir, gerçi kuramsal olarak bilinmeksizin ve anlaşılmaksızın olsa da. Bu son istem için kılgısal açıdan hiçbir iç olanaksızlık (çelişki) kapsamamaları yeterlidir. Burada şimdi kurgul us ile karşılaştırma içinde salt *öznel* bir doğrulama zemini vardır ki, gene de eşit ölçüde arı, ama kılgısal bir us için *nesnel olarak* geçerlidir ve onunla Tanrı ve ölümsüzlük idealarına özgürlük kavramı aracılığıyla nesnel olgusallık ve yetke sağlanır, giderek onları kabul etmek için öznel zorunluk (arı usun gereksinimi) bile doğar; gene de bu yolla usun kuramsal bilgisinde bir genişleme olmaz, ama yalnızca daha önce salt *problem* olmuşken burada bir *önesürüm* olan olanak verilir, ve böylece usun kılgısal kullanımı kuramsal kullanımın öğeleri ile bağlanır. Ve bu gereksinim kurgunun *keyfi* bir amacı için salt hipotetik bir gereksinim değildir — kurguda usun kullanımını sonuna dek tırmandırmayı *istiyorsak* birşeyi varsaymak zorunda kalmamız gibi; tersine, yapma ya da yapmama gibi bir amaçla kaçınılmaz olarak önümüze koymamız *gereken* şeyin onsuz yer alamayacağı birşeyi kabul etmek için *yasa gibi* bir gereksinimdir.

Hiç kuşkusuz kurgul usumuz için o problemleri bu dolambaç olmaksızın kendi başına çözmek ve onları kılgısal kullanım için içgörü olarak saklı tutmak daha doyurucu olurdu; ama kurgulama yetimiz bu kadar iyi düzenlenmiş değildir. Böyle yüksek bilgilerle övünenlerin onları geri tutmamaları, ama sınanmak ve değerlendirilmek üzere açıkça sergilemeleri gerekir. Tanıtlamak isterler; pekala, tanıtlasınlar, ve Eleştiri bütün silahlarını utkuyu kazananlar olarak ayaklarının dibine bırakacaktır. *Quid statis? Nolint. Atqui licet esse beatis.*[8] — Öyleyse gerçekte bunu istemediklerine göre, ve belki de yapamayacakları için istemediklerine göre, *olanakları* için kurgunun yeterince güvence bulamadığı *Tanrı*, *özgürlük* ve *ölümsüzlük* kavramlarını usun ahlaksal kullanımında arayabilmek ve

onun üzerine temellendirebilmek için bu silahları yeniden ele almalıyız.

Burada herşeyden önce Eleştirinin bilmecesi, nasıl kurguda *kategorilerin* duyulurüstü kullanımına nesnel olgusallığın yadsındığı ve buna karşın arı kılgısal usun nesneleri açısından bu *olgusallığın doğrulanabildiği* açıklanır; böyle bir kılgısal kullanım yalnızca adda bilindiği sürece, bu ilk bakışta *tutarsız* görünüyor olmalıdır. Ama şimdi bunun tam bir çözümlemesi yoluyla sözü edilen olgusallığm burada hiçbir biçimde *kategorilerin* kuramsal bir *belirlenimini* ve bilginin duyulurüstüne genişletilmesini imlemediği, ama denmek istenenin yalnızca bu bağıntı içinde onlara her durumda *bir nesnenin* ait olduğu, çünkü ya onların istencin zorunlu belirleniminde *a priori* kapsandıkları, ya da onun nesnesi ile ayrılmamacasına bağlı oldukları anlaşılınca, o zaman söz konusu tutarsızlık yiter, çünkü o kavramları kurgul usun istediğinden başka bir yolda kullanırız. Öte yandan, şimdi kurgul Eleştirinin *tutarlı düşünme yolunun* önceden pek beklenmeyen ve çok doyurucu bir doğrulaması kendini gösterir, çünkü Eleştiri aralarında bizim kendi öznemiz de olmak üzere genel olarak deneyim nesnelerinin yalnızca *görüngüler* olarak geçerli sayılmalarında, kendilerinde şeylerin ise onların temelinde yattıklarında ve öyleyse duyulurüstü herşeyin bir uydurma olarak ve bunların kavramlarının içerikte boş olarak görülmeyeceğinde diretmişken, şimdi kılgısal us kurgul us ile bir anlaşmaya girmiş olmaksızın kendi başına nedensellik kategorisinin duyulurüstü bir nesnesine, yani *özgürlüğe* olgusallık sağlar (üstelik, kılgısal kavram olmakla, yalnızca kılgısal kullanım için olmasına karşın), ve daha önce yalnızca *düşünülebilmiş* olanı bir olgu yoluyla doğrular. Kurgul Eleştirinin tuhaf ama tartışma götürmez önesürümü, *düşünen öznenin kendisi için* iç sezgide *salt görüngü olması*, kılgısal usun Eleştirisinde tam doğrulanışını bulur, öylesine iyi ki,

Gebrauche der Vernunft zu suchen und auf demselben zu gründen.

Hier erklärt sich auch allererst das Rätsel der Kritik, wie man dem übersinnlichen *Gebrauche der Kategorien* in der Spekulation objektive *Realität absprechen*, und ihnen doch, in Ansehung der Objekte der reinen praktischen Vernunft, diese *Realität zugestehen* könne; denn vorher muß dieses notwendig *inkonsequent* aussehen, so lange man einen solchen praktischen Gebrauch nur dem Namen nach kennt. Wird man aber jetzt durch eine vollständige Zergliederung der letzteren inne, daß gedachte Realität hier gar auf keine theoretische *Bestimmung der Kategorien* und Erweiterung des Erkenntnisses zum Übersinnlichen hinausgehe, sondern nur hierdurch gemeinet sei, daß ihnen in dieser Beziehung überall *ein Objekt* zukomme; weil sie entweder in der notwendigen Wllensbestimmung a priori enthalten, oder mit dem Gegenstande derselben unzertrennlich verbunden [9] sind, so verschwindet jene Inkonsequenz; weil man einen andern Gebrauch von jenen Begriffen macht, als spekulative Vernunft bedarf. Dagegen eröffnet sich nun eine vorher kaum zu erwartende und sehr befriedigende Bestätigung der *konsequenten Denkungsart* der spekulativen Kritik darin, daß, da diese die Gegenstände der Erfahrung, als solche, und darunter selbst unser eigenes Subjekt, nur für *Erscheinungen* gelten zu lassen, ihnen aber gleichwohl Dinge an sich selbst zum Grunde zu legen, also nicht alles Übersinnliche für Erdichtung und dessen Begriff für leer an Inhalt zu halten, einschärfte: praktische Vernunft jetzt für sich selbst, und ohne mit der spekulativen Verabredung getroffen zu haben, einem übersinnlichen Gegenstande der Kategorie der Kausalität, nämlich der *Freiheit*, Realität verschafft, (obgleich, als praktischem Begriffe, auch nur zum praktischen Gebrauche,) also dasjenige, was dort bloß *gedacht* werden konnte, durch ein Faktum bestätigt. Hierbei erhält nun zugleich die befremdliche, obzwar unstreitige, Behauptung der spekulativen Kritik, daß sogar *das denkende Subjekt ihm selbst*, in der inneren Anschauung, *bloß Erscheinung sei*, in der Kritik der praktischen Vernunft auch ihre volle Bestätigung, so gut,

daß [10] man auf sie kommen muß, wenn die erstere diesen Satz auch gar nicht bewiesen hätte.*

Hierdurch verstehe ich auch, warum die erheblichsten Einwürfe wider die Kritik, die mir bisher noch vorgekommen sind, sich gerade um diese zwei Angel drehen: nämlich *einerseits* im theoretischen Erkenntnis geleugnete und im praktischen behauptete objektive Realität der auf Noumenen angewandten Kategorien, *andererseits* die paradoxe Forderung, sich als Subjekt der Freiheit zum Noumen, zu gleich aber auch in Absicht auf die Natur zum Phänomen in seinem eigenen empirischen Bewußtsein zu machen. Denn, so lange man sich noch keine bestimmten Begriffe von Sittlichkeit und Freiheit machte, konnte man nicht [11] erraten, was man einerseits der vorgeblichen Erscheinung als Noumen zum Grunde legen wolle, und andererseits, ob es überall auch möglich sei, sich noch von ihm einen Begriff zu machen, wenn man vorher alle Begriffe des reinen Verstandes im theoretischen Gebrauche schon ausschließungsweise den bloßen Erscheinungen gewidmet hätte. Nur eine ausführliche Kritik der praktischen Vernunft kann alle diese Mißdeutung heben, und die konsequente Denkungsart, welche eben ihren größten Vorzug ausmacht, in ein helles Licht setzen.

So viel zur Rechtfertigung, warum in diesem Werke die Begriffe und Grundsätze der reinen spekulativen Vernunft, welche doch ihre besondere Kritik schon erlitten haben, hier hin und wieder nochmals der Prüfung unterworfen werden, welches dem systematischen Gange einer zu errichtenden Wissenschaft sonst nicht wohl geziemet (da abgeurteilte Sachen billig nur angeführt und nicht wiederum in Anregung gebracht birincisi bu önermeyi hiçbir biçimde tanıtlamış olmasa bile, onu kabul etmek zorunda kalırız.*

Bununla ayrıca niçin Eleştiriye yönelik olarak şimdiye dek karşılaştığım en dikkate değer karşıçıkışların tam olarak bu iki nokta çevresinde döndüklerini de anlayabilirim. *Bir yanda*, numenlere uygulanan kategorilerin kuramsal bilgide yadsınan ve kılgısal bilgide ileri sürülen nesnel olgusallıkları; *öte yanda*, kendini özgürlüğün öznesi olarak bir numen yapmak için, ama aynı zamanda doğa açısından kendi görgül bilincinde fenomen yapmak için paradoksal istem. Çünkü törelliğin ve özgürlüğün hiçbir belirli kavramını oluşturmadıkça, bir yanda sözde görüngü için numen olarak neyin temelde yatacağı tahmin edilemezken, öte yanda onun bir kavramını oluşturmanın olanaklı olup olmadığı kuşkulu görünüyordu, çünkü daha önce arı anlağın tüm kavramları kuramsal kullanımda yalnızca ve yalnızca fenomenlere ayrılmıştı. Ancak kılgısal usun ayrıntılı bir Eleştirisi tüm bu yanlış anlamaları giderebilir ve onun büyük üstünlüğünü oluşturan tutarlı düşünme yolunu parlak bir ışık altına getirebilir.

Niçin bu çalışmada arı kurgul usun daha şimdiden kendi özel eleştirilerinden geçmiş kavram ve ilkelerinin zaman zaman bir kez daha sınama altına getirildiklerini aklama konusunda bunlar yeterlidir; bu başka durumlarda kurulmakta olan bir bilimin dizgesel ilerleyişine uygun olmasa da (çünkü üzerlerine yargıda bulunulmuş şeylere en iyisinden yalnızca değinmek ve onları yeni-

*Die Vereinigung der Kausalität, als Freiheit, mit ihr, als Naturmechanismus, davon die erste durchs Sittengesetz, die zweite durchs Naturgesetz, und zwar in einem und demselben Subjekte, dem Menschen, fest steht, ist unmöglich, ohne diesen in Beziehung auf das erstere als Wesen an sich selbst, auf das zweite aber als Erscheinung, jenes im *reinen*, dieses im *empirischen* Bewußtsein, vorzustellen. Ohne dieses ist der Widerspruch der Vernunft mit sich selbst unvermeidlich.

*Özgürlük olarak nedenselliğin doğa düzeneği olarak nedensellik ile birliği — bunlardan birincisi törel yasa, ikincisi doğal yasa yoluyla olmak üzere—, ve dahası bu birliğin bir ve aynı öznede, insanda kurulması, eğer insanı birincisi ile kendinde varlık olarak, ve ikincisi ile görüngü olarak — birincisi *arı*, ikincisi *görgül* bilinçte — bağını içinde tasarımlamazsak olanaksızdır. Bu olmadığında usun kendi ile çelişkisi kaçınılmazdır.

den tartışmaya getirmemek gerekir), *burada* yalnızca izin verilebilir değil, ama giderek zorunluydu, çünkü us burada o kavramların *daha önce* olduğundan bütünüyle başka bir kullanımına geçiş sürecinde irdelenmektedir. Böyle bir geçiş ise eski ve yeni kullanımların bir karşılaştırmasını yapmayı zorunlu kılar, öyle ki yeni yol öncekinden iyice ayırdedilebilsin ve aynı zamanda bağlantılarına dikkat edilebilsin. Öyleyse bu tür irdelemeler, bir kez daha arı usun kılgısal kullanımında özgürlük kavramına yönelik olanlar da aralarında olmak üzere, yalnızca kurgul usun eleştirel dizgesinin boşluklarını doldurmaya hizmet eden bir ara eklenti gibi görülmemelidirler (çünkü bu onun amacı için tamdır); ve genellikle apar topar kurulmuş bir yapıya sonradan eklenen destekler ve payandalar gibi de görülmemelidirler; tersine, dizgenin bağlantılarını belirginleştiren ve orada ancak belkili olarak tasarımlanabilecek kavramları şimdi olgusal sunuluşları içinde gösterebilen gerçek üyeler olarak görülmelidirler. Bu anımsatma başlıca özgürlük kavramı için geçerlidir ve bununla ilgili olarak şaşkınlık içinde görüyoruz ki, birçokları onu bütünüyle iyi anlayabilmekle ve olanağını açıklayabilmekle övünürken, onu yalnızca ruhbilimsel bağıntı içinde görürler, oysa eğer üzerine önceden aşkınsal bağıntı içinde sağın olarak düşünmüş olsalardı, hiç kuşkusuz kurgul usun tam kullanımında belkili kavram olarak *vazgeçilmezliğini* de tıpkı *kavranamazlığını* olduğu gibi anlamış olurlardı; ve eğer daha sonra onunla kılgısal kullanıma geçselerdi, tam olarak onun ilkeleri açısından şimdi anlamaya çok isteksiz oldukları o aynı belirlenime gelmiş olmaları gerekirdi. Özgürlük kavramı tüm *görgücüler* için köstek taşıdır, ama ayrıca *eleştirel* ahlakçılar için en yüksek kılgısal ilkelere anahtardır ve onlara *ussal* bir yordam izlemek zorunda olduklarını gösterir. Bu nedenle okurdan Analitiğin kapanışında bu kavram üzerine

werden müssen), doch *hier* erlaubt, ja nötig war; weil die Vernunft mit jenen Begriffen im Übergange zu einem ganz anderen Gebrauche betrachtet wird, als den sie *dort* von ihnen machte. Ein sol[12]cher Übergang macht aber eine Vergleichung des älteren mit dem neuern Gebrauche notwendig, um das neue Gleis von dem vorigen wohl zu unterscheiden und zugleich den Zusammenhang derselben bemerken zu lassen. Man wird also Betrachtungen dieser Art, unter andern diejenige, welche nochmals auf den Begriff der Freiheit, aber im praktischen Gebrauche der reinen Vernunft, gerichtet worden, nicht wie Einschiebsel betrachten, die etwa nur dazu dienen sollen, um Lücken des kritischen Systems der spekulativen Vernunft auszufüllen (denn dieses ist in seiner Absicht vollständig), und, wie es bei einem übereilten Baue herzugehen pflegt, hintennach noch Stützen und Strebepfeiler anzubringen, sondern als wahre Glieder, die den Zusammenhang des Systems bemerklich machen, um Begriffe, die dort nur problematisch vorgestellt werden konnten, jetzt in ihrer realen Darstellung einsehen zu lassen. Diese Erinnerung geht vornehmlich den Begriff der Freiheit an, von dem man mit Befremdung bemerken muß, daß noch so viele ihn ganz wohl einzusehen und die Möglichkeit derselben erklären zu können sich rühmen, indem sie ihn bloß in psychologischer Beziehung betrachten, indessen daß, wenn sie ihn vorher in transzendentaler genau erwogen hät[13]ten, sie so wohl seine *Unentbehrlichkeit*, als problematischen Begriffs, in vollständigem Gebrauche der spekulativen Vernunft, als auch die völlige *Unbegreiflichkeit* desselben hätten erkennen, und, wenn sie nachher mit ihm zum praktischen Gebrauche gingen, gerade auf die nämliche Bestimmung des letzteren in Ansehung seiner Grundsätze von selbst hätten kommen müssen, zu welcher sie sich sonst so ungern verstehen wollen. Der Begriff der Freiheit ist der Stein des Anstoßes für alle *Empiristen*, aber auch der Schlüssel zu den erhabensten praktischen Grundsätzen für *kritische* Moralisten, die dadurch einsehen, daß sie notwendig *rational* verfahren müssen. Um deswillen ersuche ich den Leser, das, was zum Schlusse der Ana-

lytik über diesen Begriff gesagt wird, nicht mit flüchtigem Auge zu übersehen.

Ob ein solches System, als hier von der reinen praktischen Vernunft aus der Kritik der letzteren entwickelt wird, viel oder wenig Mühe gemacht habe, um vornehmlich den rechten Gesichtspunkt, aus dem das Ganze derselben richtig vorgezeichnet werden kann, nicht zu verfehlen, muß ich den Kennern einer dergleichen Arbeit zu beurteilen überlassen. Es setzt [14] zwar die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* voraus, aber nur in so fern, als diese mit dem Prinzip der Pflicht vorläufige Bekanntschaft macht und eine bestimmte Formel derselben angibt und rechtfertigt;* sonst besteht es durch sich selbst. Daß die *Einteilung* aller praktischen Wissenschaften zur *Vollständigkeit* nicht mit beigefügt worden, wie es die Kritik der spekulativen Vernunft leistete, dazu ist auch gültiger Grund in der Beschaffenheit dieses praktischen Vernunftvermögens anzutreffen. Denn die besondere Bestimmung der Pflichten, als Menschen[15]pflichten, um sie einzuteilen, ist nur möglich, wenn vorher das Subjekt dieser Bestimmung (der Mensch), nach der Beschaffenheit, mit der er wirklich ist, obzwar nur so viel als in Beziehung auf Pflicht überhaupt nötig ist, erkannt worden; diese aber gehört nicht in eine Kritik der praktischen Vernunft überhaupt, die nur die Prinzipien ihrer Möglichkeit, ihres Umfanges und Grenzen vollständig ohne besondere Beziehung auf die menschliche Natur angeben soll. Die Einteilung gehört also hier zum System der Wissenschaft, nicht zum System der Kritik.

*Ein Rezensent, der etwas zum Tadel dieser Schrift sagen wollte, hat es besser getroffen, als er wohl selbst gemeint haben mag, indem er sagt; daß darin kein neues Prinzip der Moralität, sondern nur eine *neue Formel* aufgestellet worden. Wer wollte aber auch einen neuen Grundsatz aller Sitdichkeit einführen, und diese gleichsam zuerst erfinden? gleich als ob vor ihm die Welt, in dem was Pflicht sei, unwissend, oder in durchgängigem Irrtume gewesen wäre. Wer aber weiß, was dem Mathematiker eine *Formel* bedeutet, die das, was zu tun sei, um eine Aufgabe zu befolgen, ganz genau bestimmt und nicht verfehlen läßt, wird eine Formel, welche dieses in Ansehung aller Pflicht überhaupt tut, nicht für etwas Unbedeutendes und Entbehrliches halten.

söylenmiş olanları hafife alıp gözden kaçırmamasını isteyeceğim.

Burada böyle arı kılgısal us için onun Eleştirisinden geliştirilen bir dizgenin, özellikle bütününün doğru bir taslağının verilmesini sağlayabilecek doğru bakış açısını kaçırmama amacıyla, ne kadar çok ya da ne kadar az çabaya patlamış olduğunu yargılamayı bu tür çalışmalarla tanışık olanlara bırakmalıyım. Bu dizge hiç kuşkusuz *Töre Metafiziğinin Temellendirmesi*'ni varsayar, ama ancak bunun ödev ilkesi ile ön bir tanışıklığı sağlaması ve onun belirli bir formülünü vermesi ve aklaması ölçüsünde;* bunun dışında kendi başına kalıcıdır. Tüm kılgısal bilimlerin *bölümlenişinin* — kurgul usun Eleştirisi durumunda olduğu gibi — biraraya eklenme yoluyla bir *tamamlanmışlığa* ulaşamayacağı olgusu geçerli zeminini bu kılgısal us yetisinin yapısında bulur. Çünkü insan ödevleri olarak ödevleri bölümleme gibi bir amaçla onların tikel belirlenimi ancak önceden bu belirlenimin öznesi (insan), gerçi yalnızca ödev ile bağıntı içinde zorunlu olduğu ölçüde de olsa, onu edimsel kılan yapısına göre biliniyorsa olanaklıdır; ama bu genel olarak kılgısal usun bir Eleştirisine ait değildir; bunun yalnızca o usun olanak, alan ve sınırlarının ilkelerini tam olarak ve insan doğası ile tikel bir ilişki olmaksızın vermesi gerekir. Bölümleme öyleyse burada bilimin dizgesine aittir, Eleştirinin dizgesine değil.

*Bu yazıda kusur bulmak isteyen bir eleştirmen onda hiçbir yeni ahlak ilkesinin getirilmediğini, ama yalnızca *yeni bir formülün* ortaya sürüldüğünü söylerken hiç kuşkusuz sandığından daha iyi bir vuruş yapmıştır. Ama kim tüm törelliğin yeni bir ilkesini getirmeyi ve bunu bir bakıma ilk kez bulmuş olmayı ister, sanki ondan önce dünya ödevin ne olduğunu bilmiyormuş ya da baştan sona bir yanılgı içindeymiş gibi? Ama kim bir matematikçinin gözünde bir problemi izleyebilmek için ne yapılacağını bütünüyle sağın olarak belirleyen ve eksik bırakmayan bir *formülün* nasıl önemli olduğunu bilirse, bunu genel olarak tüm ödev açısından yapan bir formülü önemsiz ve vazgeçilebilir birşey saymayacaktır.

Töre Metafiziğinin Temellendirmesi'nin gerçeği seven ve keskin ve bu yüzden her zaman saygıya değer eleştirmeninin *İyinin kavramının orada* (onun görüşüne göre zorunlu olduğu gibi) *ahlaksal ilkeden önce saptanmadığı** yolundaki karşıçıkışına, umudettiğim gibi, Analitiğin ikinci anakesiminde yeterince yanıt verdim; benzer olarak, bana yüreklerinin gerçekliği açığa

*Bana niçin *istek yetisinin* ya da *haz duygusunun* kavramını önceden açıklamadım diye de karşı çıkılabilirdi, üstelik bu suçlama haksız olacak olsaydı bile, çünkü bu açıklamanın ruhbilimde gerektiği gibi verili olduğu varsayılabilir. Ama hiç kuşkusuz orada verili tanım istek yetisinin belirlenimini haz duygusu üzerine temellendirmeye yönelik olabilecek (gerçekten de genellikle yapıldığı gibi), ve bu yolla kılgısal felsefenin en yüksek ilkesi zorunlu olarak *görgül* bir ilkeye çevrilecek, ama bunun herşeyden önce bir hesabının verilmesi gerekecektir, ki bu Eleştiride bütünüyle çürütülmüş bir noktadır. Buna göre bu açıklamayı burada verilmesi gerektiği gibi vereceğim, öyle ki bu tartışmalı nokta olması gerektiği gibi başlangıçta bir karara bağlanmamış olarak kalsın. — *Yaşam* bir varlığın istek yetisinin yasalarına göre davranma yetisidir. *İstek yetisi* bir varlığın *tasarımları yoluyla bu tasarımların nesnelerinin edimselliğinin nedeni olma yetisidir. Haz nesnenin ya da eylemin yaşamın* öznel *koşulları ile,* e.d. *bir tasarımın nesnesinin edimselliği açısından nedenselliğinin* yetisi ile (ya da öznenin kuvvetlerinin onu üretme eylemine belirlenmesi ile) *uyumunun tasarımıdır.* Bu Eleştiri için ruhbilimden ödünç alman kavramlara daha öte gereksinimim yoktur; geri kalanını Eleştirinin kendisi sağlar. Kolayca görülür ki, istek yetisinin her zaman haz üzerine mi temellenmesi gerektiği, yoksa belli koşullar altında hazzın yalnızca isteğin belirlenimini mi izlediği sorusu bu açıklama yoluyla bir karara bağlanmadan kalır; çünkü yalnızca arı anlağa ait öğelerden, e.d. görgül hiçbirşey kapsamayan kategorilerden oluşmuştur. Böyle bir önlem bütün felsefede salık verilmeye değer birşeydir, ve gene de sık sık gözardı edilir: Kavramın tam bir çözümlemesinden önce (ki sık sık oldukça geç gelir), gözüpek tanımlar yoluyla önceden yargılarda bulunmama. Eleştirinin (kılgısal olduğu gibi kuramsal usun Eleştirisinin de) bütün bir gidişi boyunca gözlenecektir ki, onda felsefenin eski inakçı gidiş yolundaki birçok eksiği gidermek ve kavramların *onları bütün olarak alan* ussal bir kullanımını yapmadan önce göze çarpmayan yanlışlıları düzeltmek için sayısız fırsat vardır.

Ich habe einem gewissen, wahrheitliebenden und scharfen, dabei also doch immer achtungswürdigen Rezensenten jener *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* auf seinen Einwurf, *daß der Begriff des Guten dort nicht* (wie es seiner Meinung nach nötig gewesen wäre) *vor dem moralischen Prinzip festgesetzt worden**, in dem zweiten Hauptstücke der Analytik, [16] wie ich hoffe, Genüge getan; eben so auch auf manche andere Einwürfe Rücksicht genommen, die [17]

*Man könnte mir noch den Einwurf machen, warum ich nicht auch den Begriff des *Begehrungsvermögens*, oder des *Gefühls der Lust* vorher erklärt habe; obgleich [16] dieser Vorwurf unbillig sein würde, weil man diese Erklärung, als in der Psychologie gegeben, billig sollte voraussetzen können. Es könnte aber freilich die Definition daselbst so eingerichtet sein, daß das Gefühl der Lust der Bestimmung des Begehrungsvermögens zum Grunde gelegt würde (wie es auch wirklich gemeinhin so zu geschehen pflegt), dadurch aber das oberste Prinzip der praktischen Philosophie notwendig *empirisch* ausfallen müßte, welches doch allererst auszumachen ist, und in dieser Kritik gänzlich widerlegt wird. Daher will ich diese Erklärung hier so geben, wie sie sein muß, um diesen streitigen Punkt, wie billig, im Anfange unentschieden zu lassen. — Leben ist das Vermögen eines Wesens, nach Gesetzen des Begehrungsvermögens zu handeln. Das Begehrungsvermögen ist das *Vermögen* desselben, *durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein. Lust* ist die *Vorstellung der Übereinstimmung des Gegenstandes oder der Handlung mit den* subjektiven *Bedingungen des Lebens,* d.i. mit dem Vermögen der *Kausalität einer Vorstellung in Ansehung der Wirklichkeit ihres Objekts* (oder der Bestimmung der Kräfte des Subjekts zur Handlung es hervorzubringen). Mehr brauche ich nicht zum Behuf der Kritik von Begriffen, die aus der Psychologie entlehnt werden, das übrige leistet die Kritik selbst. Man [17] wird leicht gewahr, daß die Frage, ob die Lust dem Begehrungsvermögen jederzeit zum Grunde gelegt werden müsse, oder ob sie auch unter gewissen Bedingungen nur auf die Bestimmung desselben folge, durch diese Erklärung unentschieden bleibt; denn sie ist aus lauter Merkmalen des reinen Verstandes d.i. Kategorien zusammengesetzt, die nichts Empirisches enthalten. Eine solche Behutsamkeit ist in der ganzen Philosophie sehr empfehlungswürdig, und wird dennoch oft verabsäumt, nämlich seinen Urteilen vor der vollständigen Zergliederung des Begriffs, die oft nur sehr spät erreicht wird, durch gewagte Definition nicht vorzugreifen. Man wird auch durch den ganzen Lauf der Kritik (der theoretischen sowohl als praktischen Vernunft) bemerken, daß sich in demselben mannigfaltige Veranlassung vorfinde, manche Mängel im alten dogmatischen Gange der Philosophie zu ergänzen, und Fehler abzuändern, die nicht eher bemerkt werden, als wenn man von Begriffen einen Gebrauch der Vernunft macht, *der aufs Ganze derselben geht.*

mir von Männern zu Händen gekommen sind, die den Willen blicken lassen, daß die Wahrheit auszumitteln ihnen am Herzen liegt, (denn die, so nur ihr [18] altes System vor Augen haben, und bei denen schon vorher beschlossen ist, was gebilligt oder mißbilligt werden soll, verlangen doch keine Erörterung, die ihrer Privatabsicht im Wege sein könnte;) und so werde ich es auch fernerhin halten.

Wenn es um die Bestimmung eines besonderen Vermögens der menschlichen Seele, nach seinen Quellen, Inhalte und Grenzen zu tun ist, so kann man zwar, nach der Natur des menschlichen Erkenntnisses, nicht anders als von den *Teilen* derselben, ihrer genauen und (so viel als nach der jetzigen Lage unserer schon erworbenen Elemente derselben möglich ist) vollständigen Darstellung anfangen. Aber es ist noch eine zweite Aufmerksamkeit, die mehr philosophisch und *architektonisch* ist; nämlich, die *Idee des Ganzen* richtig zu fassen, und aus derselben alle jene Teile in ihrer wechselseitigen Beziehung auf einander, vermittelst der Ableitung derselben von dem Begriffe jenes Ganzen, in einem reinen Vernunftvermögen ins Auge zu fassen. Diese Prüfung und Ge[19]währleistung ist nur durch die innigste Bekanntschaft mit dem System möglich, und die, welche in Ansehung der ersteren Nachforschung verdrossen gewesen, also diese Bekanntschaft zu erwerben nicht der Mühe wert geachtet haben, gelangen nicht zur zweiten Stufe, nämlich der Übersicht, welche eine synthetische Wiederkehr zu demjenigen ist, was vorher analytisch gegeben worden, und es ist kein Wunder, wenn sie allerwärts Inkonsequenzen finden, obgleich die Lücken, die diese vermuten lassen, nicht im System selbst, sondern bloß in ihrem eigenen unzusammenhängenden Gedankengange anzutreffen sind.

Ich besorge in Ansehung dieser Abhandlung nichts von dem Vorwurfe, eine *neue Sprache* einführen zu wollen, weil die Erkenntnisart sich hier von selbst der Popularität nähert. Dieser Vorwurf konnte auch niemandem in Ansehung der ersteren Kritik beifallen, der sie nicht bloß durchge-

çıkarmak için attığını gösteren insanlardan ulaşan başka birçok karşıçıkışı da dikkate aldım (çünkü yalnızca eski dizgelerini göz önünde tutanlar ve onaylanması ya da onaylanmaması gerekenleri daha şimdiden bir karara bağlamış olanlar kendi kişisel görüşlerinin yoluna çıkabilecek bir açıklamayı istemezler); ve bunu yapmayı bundan sonra da sürdüreceğim.

Eğer insan ruhunun tikel bir yetisinin belirlenimini kaynaklarına, içerik ve sınırlarına göre ele alacaksak, o zaman insan bilgisinin doğası gereği hiç kuşkusuz onun *parçaları* ile, bunların sağın ve (daha önceden kazanılan öğelerinin şimdiki konumu ile uyum içinde olanaklı olduğu ölçüde) tam bir sergilenişi ile olmanın dışında başlangıç yapamayız. Ama dikkat edilecek ikinci bir nokta daha vardır ki, daha felsefi ve *arkitektonik*tir, yani *bütünün ideasını* doğru olarak kavramak, ve bundan tüm o parçaları, birbirleri ile karşılıklı bağıntıları içinde, ve o bütünün kavramından türetilmeleri aracılığıyla, bir arı us yetisinde göz önüne almak. Bu sınama ve yetkilendirme ancak dizge ile en içten tanışıklık yoluyla olanaklıdır, ve ilk araştırmadan rahatsızlık duymuş olanlar, ve öyleyse bu tanışıklığı onu kazanmak için harcanacak çabaya değmez görenler ikinci basamağa, yani daha önce analitik olarak verilmiş olan şeye sentetik bir geri dönüş olan genel görüşe ulaşamazlar; bu yüzden, eğer her yerde tutarsızlıklar buluyorlarsa buna hayret etmemek gerekir, gerçi bunların ileri sürdükleri boşluklar dizgenin kendisinde değil de yalnızca onların kendi tutarsız düşünce yollarında bulunuyor olsalar da.

Bu inceleme ile ilgili olarak *yeni bir dil* getirmek istediğim suçlaması konusunda kaygılı değilim, çünkü burada söz konusu olan bilgi türü popülerliğe kendiliğinden yaklaşan bir doğadadır. Giderek ilk Eleştiri açısından bile böyle bir suçlama yalnızca sayfaları çevirmeyen, ama üzerine dikkatle düşünen birinin

aklımdan geçemezdi. Dilin verili kavramlar için anlatımlarda hiçbir eksiğinin olmadığı yerde yeni sözcükler üretmek kalabalık arasında kendini yeni ve gerçek düşüncelerle olmasa da eski giysiler üzerine yeni yamalarla seçkin kılmak için çocuksu bir çabadır. Bu yüzden, eğer o yazının okurları düşünceye bana onların göründükleri kadar uygun olan daha popüler anlatımlar biliyorlarsa, ya da eğer bu düşüncelerin kendilerinin, dolayısıyla onları belirten her anlatımın hiçliğini kendilerinin gösterebileceğini düşünüyorlarsa, o zaman ilk durumda bana büyük borçları vardır, çünkü istediğim yalnızca anlaşılmaktır; ikincisi açısından ise, felsefeye hizmette bulunmuş olacaklardır. Ama o düşünceler yerlerinde kaldıkça, onlar için uygun ve gene de daha gündelik anlatımlar bulunacağından çok kuşkuluyum.*

blättert, sondern durchgedacht hatte. Neue Worte zu künsteln, wo die Sprache schon so an Ausdrücken für gegebene Be[20]griffe keinen Mangel hat, ist eine kindische Bemühung, sich unter der Menge, wenn nicht durch neue und wahre Gedanken, doch durch einen neuen Lappen auf dem alten Kleide auszuzeichnen. Wenn daher die Leser jener Schrift populärere Ausdrücke wissen, die doch dem Gedanken eben so angemessen sind, als mir jene zu sein scheinen, oder etwa die Nichtigkeit dieser Gedanken selbst, mithin zugleich jedes Ausdrucks, der ihn bezeichnet, darzutun sich getrauen; so würden sie mich durch das erstere sehr verbinden, denn ich will nur verstanden sein; in Ansehung des zweiten aber sich ein Verdienst um die Philosophie erwerben. So lange aber jene Gedanken noch stehen, zweifele ich sehr, daß ihnen angemessene und doch gangbarere Ausdrücke dazu aufgefunden werden dürften.* [21]

*Burada daha çok belirttikleri kavram kaçırılmasın diye en büyük özenle seçtiğim kimi anlatımlar açısından zaman zaman doğabilecek yanlış anlamadan kaygılıyım. Böylece *kılgısal* usun kategorilerinin tablosunda, kiplik başlığı altında, *'izinli* 've *'izinsiz'* (kılgısal-nesnel olanaklı ve olanaksız) daha sonra gelen *ödev* ve *ödeve-aykırı* kategorileri ile sıradan dil kullanımında hemen hemen aynı anlamı taşırlar; burada ise *birincisi* salt *olanaklı* kılgısal bir ilke ile anlaşma ya da çatışma içinde olanı imler (örneğin geometrinin ve mekaniğin tüm problemlerinin çözümü gibi); *ikincisi*, genel olarak usta *edimsel olarak* bulunan bir yasa ile böyle bir bağıntı içinde duranı; ve bu imlem ayrımı sıradan dil kullanımına bile bütünüyle yabancı değildir, gerçi biraz alışılmadık olsa da. Böylece örneğin genel olarak bir konuşmacı yeni sözcükler ya da söz yapıları kurma konusunda *izinsiz*dir ; şair bu açıdan belli bir ölçüde *izinli*dir; iki durumda da burada bir ödev düşünülmez. Çünkü kim kendini konuşmacı ününden yoksun bırakmak istiyorsa, hiç kimse onu bu konuda engelleyemez. Burada yalnızca *imperativlerin problematik, assertorik* ve *apodiktik* belirlenim zeminleri altındaki ayrımı ile ilgileniyoruz. Benzer olarak, kılgısal eksiksizlik üzerine değişik felsefi okullardaki ahlaksal ideaları karşı karşıya getirdiğim notta *bilgelik* ideasım *kutsallık* ideasından ayırdettim, gerçi temelde ve nesnel olarak birbirleri ile aynı olduklarını açıklamış olsam da. Ama orada birincisi ile yalnızca insanın (Stoacının) kendi için ileri sürdüğü

*Mehr (als jene Unverständlichkeit) besorge ich hier hin und wieder Mißdeutung in Ansehung einiger Ausdrücke, die ich mit größter Sorgfalt aussuchte, um den Begriff nicht verfehlen zu lassen, darauf sie weisen. So hat in der Tafel der Kategorien der *praktischen* Vernunft, in dem Titel der Modalität, das *Erlaubte* und *Unerlaub-* [21]*te* (praktisch-objektiv Mögliche und Unmögliche) mit der nächstfolgenden Kategorie der *Pflicht* und des *Pflichtwidrigen* im gemeinen Sprachgebrauche beinahe einerlei Sinn; hier aber soll das *erstere* dasjenige bedeuten, was mit einer bloß *möglichen* praktischen Vorschrift in Einstimmung oder Widerstreit ist (wie etwa die Auflösung aller Probleme der Geometrie und Mechanik), das *zweite*, was in solcher Beziehung auf ein in der Vernunft überhaupt *wirklich* liegendes Gesetz steht; und dieser Unterschied der Bedeutung ist auch dem gemeinen Sprachgebrauche nicht ganz fremd, wenn gleich etwas ungewöhnlich. So ist es z.B. einem Redner, als solchem, *unerlaubt*, neue Worte oder Wortfügungen zu schmieden; dem Dichter ist es in gewissem Maße *erlaubt*; in keinem von beiden wird hier an Pflicht gedacht. Denn wer sich um den Ruf eines Redners bringen will, dem kann es niemand wehren. Es ist hier nur um den Unterschied der *Imperativen* unter *problematischem, assertorischem* und *apodiktischem* Bestimmungsgrunde, zu tun. Ebenso habe ich in derjenigen Note, wo ich die moralischen Ideen praktischer Vollkommenheit in ver[22]schiedenen philosophischen Schulen gegen einander stellete, die Idee der *Weisheit* von der der *Heiligkeit* unterschieden, ob ich sie gleich selbst im Grunde und objektiv für einerlei erkläret habe. Allein ich verstehe an diesem Orte darunter nur diejenige Weisheit, die sich der Mensch (der Stoiker) anmaßt, also *subjektiv* als Eigenschaft dem

Auf diese Weise wären denn nunmehr die Prinzipien a priori zweier Vermögen des Gemüts, des [22] Erkenntnis- und Begehrungsvermögens ausgemittelt, und, nach den Bedingungen, dem Umfange und [23] Grenzen ihres Gebrauchs, bestimmt, hierdurch aber zu einer systematischen, theoretischen so wohl als praktischen Philosophie, als Wissenschaft, sicherer Grund gelegt.

Was Schlimmeres könnte aber diesen Bemühungen wohl nicht begegnen, als wenn jemand die unerwartete Entdeckung machte, daß es überall gar kein Erkenntnis a priori gebe, noch geben könne. Allein es hat hiermit keine Not. Es wäre eben so viel, als ob jemand durch Vernunft beweisen wollte, daß es keine Vernunft gebe. Denn wir sagen nur, daß wir etwas durch Vernunft erkennen, wenn wir uns bewußt sind, daß wir es auch hätten wissen können, wenn es uns auch nicht so in der Erfahrung vorgekom[24]men wäre; mithin ist Vernunfterkenntnis und Erkenntnis a priori einerlei. Aus einem Erfahrungssatze Notwendigkeit (ex pumice aquam) auspressen wollen, mit dieser auch wahre Allgemeinheit (ohne welche kein Vernunftschluß, mithin auch nicht der Schluß aus der Analogie, welche eine wenigstens präsumierte Allgemeinheit und objektive Notwendigkeit ist, und diese also doch immer voraussetzt,) einem Urteile verschaf-

Bu yolda o zaman anlığın iki yetisinin, bilgi yetisinin ve istek yetisinin *a priori* ilkeleri saptanmış ve kullanımlarının koşullarına, erimine ve sınırlarına göre belirlenmiş, böylelikle bilim olarak hem kuramsal hem de kılgısal bir felsefe dizgesi için güvenilir temeller atılmıştır.

Ama bu çabaların başına gelebilecek en kötü şey birinin beklenmedik bir yolda ne olursa olsun hiçbir *a priori* bilginin olmadığını ve hiçbir biçimde olamayacağını ortaya çıkarmasıdır. Ama böyle bir sorun yoktur. Bu birinin us yoluyla hiç bir us olmadığını tanıtlamaya çalışması gibi olacaktır. Çünkü ancak birşey ile deneyimde karşılaşmamış olsak bile onu bilebilecek olduğumuzun bilincinde olduğumuz zaman birşeyi us yoluyla biliyoruz deriz; dolayısıyla us bilgisi ve *a priori* bilgi bir ve aynıdır. Bir deneyim önermesinden zorunluk (*ex pumice aquam*) çıkarmaya çalışmak, ve bununla bir yargıya gerçek evrensellik (ki bunsuz hiçbir us tasımı, dolayısıyla giderek andırımdan çıkarsama bile yoktur, ki en azından sorgusuzca alman bir evrensellik ve nesnel zorunluktur ve öyleyse her zaman varsayılır) vermeye çalışmak açık bir

---

Menschen angedichtet. (Vielleicht könnte der Ausdruck *Tugend*, womit der Stoiker auch großen Staat trieb, besser das Charakteristische seiner Schule bezeichnen.) Aber der Ausdruck eines *Postulats* der reinen praktischen Vernunft konnte noch am meisten Mißdeutung veranlassen, wenn man damit die Bedeutung vermengete, welche die Postulate der reinen Mathematik haben, und welche apodiktische Gewißheit bei sich führen. Aber diese postulieren die *Möglichkeit einer Handlung*, deren Gegenstand man a priori theoretisch mit völliger Gewißheit als *möglich* voraus erkannt hat. Jenes aber postuliert die Möglichkeit eines *Gegenstandes* (Gottes und der Unsterblichkeit der Seele) selbst aus apodiktischen *praktischen* Gesetzen, also nur zum Behuf einer praktischen Vernunft; da denn diese Gewißheit der postulierten Möglichkeit gar nicht [23] theoretisch, mithin auch nicht apodiktisch, d.i. in Ansehung des Objekts erkannte Notwendigkeit, sondern in Ansehung des Subjekts, zur Befolgung ihrer objektiven, aber praktischen Gesetze notwendige Annehmung, mithin bloß notwendige Hypothesis ist. Ich wußte für diese subjektive, aber doch wahre und unbedingte Vernunftnotwendigkeit keinen besseren Ausdruck auszufinden.

bilgeliği anlıyorum; öyleyse onu *öznel olarak* insana yüklenen özellik olarak anlıyorum. (Belki de Stoacının da onunla büyük gösteriş yaptığı *erdem* anlatımı onun okulunun ırasalım daha iyi belirtecektir.) Ama arı kılgısal usun bir *konutlaması* anlatımı, eğer arı matematiğin apodiktik pekinlik taşıyan konutlamalarının imlemi ile karıştırılacak olursa, yanlış anlama için çok fırsat verebilir. Ama bunlar *bir eylemin olanağını* konutlarlar ki, nesnesi *a priori* daha önceden kuramda tam bir pekinlikle *olanaklı* olarak tanınmıştır. Oysa birincisi bir *nesnenin* kendisinin (Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü) olanağını apodiktik *kılgısal* yasalardan, ve dolayısıyla yalnızca kılgısal us uğruna konutlar; o zaman konutlanan olanağın bu pekinliği hiçbir biçimde kuramsal değildir, dolayısıyla apodiktik değildir, e.d. nesne açısından bilinen bir zorunluk değil, ama özne açısından zorunlu, onun nesnel ama kılgısal yasalarına boyuneğme için zorunlu bir sayılıdır; dolayısıyla salt zorunlu bir önsavdır. Bu öznel ama gene de gerçek ve koşulsuz us-zorunluğu için daha iyi bir anlatım bilmiyorum.

çelişkidir. Öznel zorunluğu, e.d. alışkanlığı yalnızca *a priori* yargılarda yer alan nesnel zorunluğun yerine geçirmek usa nesne üzerine yargıda bulunma yetisini, e.d. onu ve ona ait olanı bilmeyi yadsımak demektir; buna göre, örneğin sık sık ya da her zaman belli bir önceleyen durumu izleyen birşey için bunu ondan *çıkarsayabileceğimizi* söylememiz gerektiğini (çünkü bu nesnel zorunluk ve bir *a priori* bağıntının kavramı demek olacaktır), ama yalnızca benzer durumları (hayvanlarla benzer bir yolda) bekleyebileceğimizi, e.d. neden kavramını temelde yanlış olarak ve salt bir düşünce hilesi olarak reddetmemiz gerektiğini imler. Eğer nesnel ve buna bağlı olarak evrensel geçerlik eksikliğini, başka ussal varlıklara bir başka tasarım türünü yüklemek için hiçbir neden görmediğimizi söyleyerek gidermeye çalıştığımızda bu geçerli bir çıkarsama verseydi, bilgisizliğimiz bilgimizi genişletmek için tüm derin düşüncemizden daha büyük bir hizmette bulunmuş olurdu. Çünkü o zaman salt insanın dışında başka hiçbir ussal varlık bilmiyor olmamız gibi bir neden üzerine, onların da tıpkı kendimizde bildiğimiz gibi bir yapı taşıdıklarını varsayma hakkımız olurdu, e.d. onları edimsel olarak biliyor olurduk. Burada inanmanın evrenselliğinin bir yargının nesnel geçerliğini (e.d. bilgi olarak geçerliğini) tanıtlamadığının sözünü bile etmiyorum; ama, o evrensellik raslantısal olarak ortaya çıksa da, nesne ile anlaşmanın bir tanıtını veremez; tersine, zorunlu bir evrensel onayın zeminini ancak nesnel geçerlik oluşturur.

Hume ilkelerde bu *evrensel görgücülük* dizgesinde büyük bir doyum bulurdu; çünkü, bilindiği gibi, hiçbirşeyi neden kavramındaki zorunluğun tüm nesnel imleminin yerine salt öznel bir imlemi, yani alışkanlığı kabul etmekten daha çok istemiyordu, öyle ki usun Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük üzerine tüm yargısını yadsıyabilsin; ve eğer bir kez ilkeleri kabul edilecek olursa, onlardan vaz-

fen wollen, ist gerader Widerspruch. Subjektive Notwendigkeit, d.i. Gewohnheit, statt der objektiven, die nur in Urteilen a priori stattfindet, unterschieben, heißt der Vernunft das Vermögen absprechen, über den Gegenstand zu urteilen, d.i. ihn, und was ihm zukomme, zu erkennen, und z.B. von dem, was öfters und immer auf einen gewissen vorhergehenden Zustand folgte, nicht sagen, daß man aus diesem auf jenes *schließen* könne (denn das würde objektive Notwendigkeit und Begriff von einer Verbindung a priori bedeuten), sondern nur ähnliche Fälle (mit den Tieren auf ähnliche Art) erwarten dürfe, d.i. den Begriff der Ursache im Grunde als falsch und [25] bloßen Gedankenbetrug verwerfen. Diesem Mangel der objektiven und daraus folgenden allgemeinen Gültigkeit dadurch abhelfen wollen, daß man doch keinen Grund sähe, andern vernünftigen Wesen eine andere Vorstellungsart beizulegen, wenn das einen gültigen Schluß abgäbe, so würde uns unsere Unwissenheit mehr Dienste zur Erweiterung unserer Erkenntnis leisten, als alles Nachdenken. Denn bloß deswegen, weil wir andere vernünftige Wesen außer dem Menschen nicht kennen, würden wir ein Recht haben, sie als so beschaffen anzunehmen, wie wir uns erkennen, d.i. wir würden sie wirklich kennen. Ich erwähne hier nicht einmal, daß nicht die Allgemeinheit des Fürwahrhaltens die objektive Gültigkeit eines Urteils (d.i. die Gültigkeit desselben als Erkenntnisses) beweise, sondern, wenn jene auch zufälliger Weise zuträfe, dieses doch noch nicht einen Beweis der Übereinstimmung mit dem Objekt abgeben könne; vielmehr die objektive Gültigkeit allein den Grund einer notwendigen allgemeinen Einstimmung ausmache. [26]

Hume würde sich bei diesem System des *allgemeinen Empirismus* in Grundsätzen auch sehr wohl befinden; denn er verlangte, wie bekannt, nichts mehr, als daß, statt aller objektiven Bedeutung der Notwendigkeit im Begriffe der Ursache, eine bloß subjektive, nämlich Gewohnheit, angenommen werde, um der Vernunft alles Urteil über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit abzusprechen; und er verstand sich gewiß sehr gut darauf, um, wenn man ihm

nur die Prinzipien zugestand, Schlüsse mit aller logischen Bündigkeit daraus zu folgern. Aber so allgemein hat selbst *Hume* den Empirismus nicht gemacht, um auch die Mathematik darin einzuschließen. Er hielt ihre Sätze für analytisch, und, wenn das seine Richtigkeit hätte, würden sie in der Tat auch apodiktisch sein, gleichwohl aber daraus kein Schluß auf ein Vermögen der Vernunft, auch in der Philosophie apodiktische Urteile, nämlich solche, die synthetisch wären, (wie der Satz der Kausalität,) zu fällen, gezogen werden können. Nähme man aber den Empirismus der Prinzipien *allgemein* an, so wäre auch Mathematik damit eingeflochten.[27]

Wenn nun diese mit der Vernunft, die bloß empirische Grundsätze zuläßt, in Widerstreit gerät, wie dieses in der Antinomie, da Mathematik die unendliche Teilbarkeit des Raumes unwidersprechlich beweiset, der Empirismus aber sie nicht verstatten kann, unvermeidlich ist: so ist die größte mögliche Evidenz der Demonstration, mit den vorgeblichen Schlüssen aus Erfahrungsprinzipien, in offenbarem Widerspruch, und nun muß man, wie der Blinde des *Cheselden* fragen: was betrügt mich, das Gesicht oder Gefühl? (denn der Empirismus gründet sich auf einer *gefühlten*, der Rationalismus aber auf einer *eingesehenen* Notwendigkeit.) Und so offenbaret sich der allgemeine Empirismus als der echte *Skeptizismus*, den man dem *Hume* fälschlich in so unbeschränkter Bedeutung beilegte*, da er wenigstens einen sicheren [28] Probierstein der Erfahrung an der Mathematik übrig ließ, statt daß jener schlechterdings keinen Probierstein derselben (der immer nur in Prinzipien a priori angetroffen werden kann) verstattet, obzwar diese doch nicht aus bloßen Gefühlen, sondern auch aus Urteilen besteht.

*Namen, welche einen Sektenanhang bezeichnen, haben zu aller Zeit viel Rechtsverdrehung bei sich geführt; ungefähr so, als wenn jemand sagte: *N.* ist ein *Idealist*. Denn, oh er gleich, durchaus, nicht allein einräumt, sondern darauf dringt, daß unseren Vorstellungen äußer[28]rer Dinge korrespondieren, so will er doch, daß die Form der Anschauung derselben nicht ihnen, sondern nur dem menschlichen Gemüte anhänge.

gılarını tüm mantıksal tutarlık ile çıkarsayabileceğini hiç kuşkusuz çok iyi biliyordu. Ama Hume bile görgücülüğü matematiği de onda kapsayacak denli evrensel kılmadı. Matematiğin ilkelerini analitik olarak gördü, ve eğer onun görgücülüğü doğruluk taşısaydı, gerçekte apodiktik de olurlardı; ama bundan usun felsefede de apodiktik yargılar, yani bireşimli yargılar (nedensellik önermesi gibi) oluşturma yetisini taşıdığı vargısı çıkarılamaz. Ama eğer ilkelerin görgücülüğünü *evrensel olarak* kabul edersek, o zaman matematik de orada kapsanacaktır.

Şimdi eğer bu bilim salt görgül ilkelere izin veren bir us ile çatışmaya düşerse, — ki matematiğin uzayın sonsuz bölünebilirliğinin yadsınamaz bir tanıtını onda verdiği çatışkıda kaçınılmaz olarak düşer, ama görgücülük bu tanıtlamaya izin veremez —, o zaman belgitlemenin olanaklı en büyük kanıtı deneyim ilkelerinin sözde vargıları ile açık çelişki içindedir, ve şimdi Cheselden'in körü gibi şunu sormamız gerekir: Beni hangisi kandırır, görme mi, yoksa dokunma mı? (Çünkü görgücülük *dokunulan*, ussalcılık *'içerden görülen'* [anlaşılan] bir zorunluk üzerine dayanır.) Ve böylece evrensel görgücülük kendini Hume'a yanlışlıkla öylesine sınırsız bir imlemde yüklenen gerçek *kuşkuculuk* olarak açığa serer,* çünkü o en azından deneyimin güvenilir bir denek taşını matematikte geriye bırakmışken, evrensel kuşkuculuk ise onun hiçbir denek taşına (ki her zaman yalnızca *a priori* ilkelerde bulunabilir) izin vermez, üstelik deneyimin yalnızca duygulardan değil, ama yargılardan da oluşmasına karşın.

*Bir kümeye bağlı olanları belirten adlar her zaman büyük haksızlıkları birlikte taşımışlardır; tıpkı biri 'A. bir *idealist*tir,' dediği zaman olduğu gibi. Çünkü kesinlikle dışsal şeylere ilişkin tasarımlarımızın dışsal şeylerin edimsel nesnelerine karşılık düştüklerini yalnızca kabul etmekle kalmayıp giderek bunda diretmesine karşın, gene de sezginin biçiminin onlara değil, ama insan anlığına bağımlı olduğunu savunur.

Gene de, bu felsefi ve eleştirel çağda o görgücülüğün ciddi olması güçken, ve belki de yalnızca yargı yetisinin bir alıştırması için ve zıtlık yoluyla ussal *a priori* ilkelerin zorunluğunu daha aydınlık bir ışık altına düşürmek için ortaya sürülse de, başka bakımlardan öğretici olmayan bu işle uğraşanlara minnettar olabiliriz.

Doch, da es in diesem philosophischen und kritischen Zeitalter schwerlich mit jenem Empirismus Ernst sein kann, und er vermutlich nur zur Übung der Urteilskraft, und um durch den Kontrast die Notwendigkeit rationaler Prinzipien a priori in ein helleres Licht zu setzen, aufgestellet wird: so kann man es denen doch Dank wissen, die sich mit dieser sonst eben nicht belehrenden Arbeit bemühen wollen. [29]

Einleitung

VON DER IDEE EINER KRITIK DER PRAKTISCHEN VERNUNFT

Der theoretische Gebrauch der Vernunft beschäftigte sich mit Gegenständen des bloßen Erkenntnisvermögens, und eine Kritik derselben, in Absicht auf diesen Gebrauch, betraf eigentlich nur das *reine* Erkenntnisvermögen, weil dieses Verdacht erregte, der sich auch hernach bestätigte, daß es sich leichtlich über seine Grenzen, unter unerreichbare Gegenstände, oder gar einander widerstreitende Begriffe, verlöre. Mit dem praktischen Gebrauche der Vernunft verhält es sich schon anders. In diesem beschäftigt sich die Vernunft mit Bestimmungsgründen des Willens, welcher ein Vermögen ist, den Vorstellungen entsprechende Gegenstände entweder hervorzubringen, oder doch sich selbst zur Bewirkung derselben (das physische Vermögen mag nun hinreichend sein, [30] oder nicht) d.i. seine Kausalität zu bestimmen. Denn da kann wenigstens die Vernunft zur Willensbestimmung zulangen, und hat so fern immer objektive Realität, als es nur auf das Wollen ankommt. Hier ist also die erste Frage: ob reine Vernunft zur Bestimmung des Willens für sich allein zulange, oder ob sie nur als empirischbedingte ein Bestimmungsgrund derselben sein könne. Nun tritt hier ein durch die Kritik der reinen Vernunft gerechtfertigter, obzwar keiner empirischen Darstellung fähiger Begriff der Kausalität, nämlich der der *Freiheit*, ein, und wenn wir anjetzt Gründe ausfindig machen können, zu beweisen, daß diese Eigenschaft dem menschlichen Willen (und so auch dem Willen aller

Giriş

BİR KILGISAL USUN ELEŞTİRİSİ İDEASI ÜZERİNE

Usun kuramsal kullanımı yalnızca bilgi yetisinin nesneleri ile ilgiliydi, ve onun bu kullanım açısından bir Eleştirisi aslında yalnızca *arı* bilgi yetisini ilgilendiriyordu, çünkü bu, daha sonra doğrulandığı gibi, kolayca sınırlarının ötesine geçebileceği ve kendini erişilemez nesneler ya da giderek birbirleri ile çelişen kavramlar arasında yitirebileceği kuşkusunu yaratıyordu. Usun kılgısal kullanımı açısından durum bütünüyle başka türlüdür. Bunda us istencin belirlenim zeminleri ile ilgilenir; istenç ya tasarımlara karşılık düşen nesneleri üretme ya da kendimizi böyle nesneleri ortaya çıkarmaya belirleme (fiziksel yeti bunun için yeterli olsun ya da olmasın), e.d. kendi nedenselliğimizi belirleme yetisidir. Çünkü burada us en azından istenci belirlemeye ulaşabilir, ve yalnızca istenç söz konusu olduğu ölçüde her zaman nesnel olgusallığı vardır. Öyleyse burada ilk soru arı usun salt kendi başına istenci belirlemek için yeterli olup olmadığı, ya da onun ancak görgül olarak koşullu belirlenim zemini mi olabileceğidir. Şimdi burada arı usun eleştirisi yoluyla aklanmış, ama hiçbir görgül sergilenişe yetenekli olmayan bir nedensellik kavramı, yani *özgürlük* kavramı ortaya çıkar; ve eğer şimdi bu özelliğin gerçekte insan istencine (ve böylece tüm ussal varlıkların istencine) ait

olduğunu tanıtlama zeminini bulabilirsek, o zaman bu yolla yalnızca arı usun kılgısal olabileceği değil, ama yalnızca onun koşulsuz olarak kılgısal olduğu sergilenmiş olacaktır, görgül olarak sınırlı usun değil. Sonuçta *arı kılgısal* usun değil, ama yalnızca genel olarak *kılgısal* usun bir Eleştirisini geliştirmiş olacağız. Çünkü bir kez arı usun varolduğu gösterilir gösterilmez, hiçbir Eleştiriye gereksinimi olmaz. Us tüm kullanımının Eleştirisi için ölçünü kendisi kapsar. Öyleyse genel olarak kılgısal usun Eleştirisinin yükümlülüğü görgül olarak koşullu usun istencin belirlenim zeminini yalnızca kendisinin vermesi isteminin önüne geçmektir. Eğer bir arı [kılgısal] usun varlığı saptanırsa, kullanımı ancak içkindir; buna karşı, kendini biricik efendi yapmak isteyen görgül olarak koşullu kullanımı ise aşkındır ve kendini bütünüyle alanının ötesine giden diretmelerde ve buyruklarda anlatır; bu kurgul kullanımı içindeki arı us için söylenebilecek olanın tam tersidir.

Gene de, bu her zaman bilgisi burada kılgısal kullanımın temelinde yatan arı us olduğu için, kılgısal usun bir Eleştirisinin bölümlenişi genel ana çizgilerinde kurgul usunki ile uyum içinde düzenlenmelidir. Buna göre bir *Öğeler Öğretisi* ve bir *Yöntem Öğretisi* olacaktır, ve ilk bölüm olarak birincide gerçeklik kuralı olarak bir *Analitik*, ve kılgısal usun yargılarındaki yanılsamanın sergilenişi ve çözümü olarak bir *Diyalektik* olmalıdır. Ama Analitiğin altbölümlenişinin düzeni yine arı kurgul usun Eleştirisindekinin tersi olacaktır. Çünkü şimdiki durumda *ilkeler* ile başlayacak ve *kavramlara* ve bunlardan ancak olanaklı olduğu yerde *duyulara* gideceğiz; oysa kurgul us durumunda duyulardan başlamış ve ilkelerde sonlanmamız gerekmişti. Bunun nedeni ise yine işimizin bir istenç ile olmasında, ve usu nesneler ile değil ama bu istenç ve nedenselliği ile ilişkisinde irdelememizin

vernünftigen Wesen) in der Tat zukomme, so wird dadurch nicht allein dargetan, daß reine Vernunft praktisch sein könne, sondern daß sie allein, und nicht die empirisch-beschränkte, unbedingterweise praktisch sei. Folglich werden wir nicht eine Kritik der *reinen praktischen*, sondern nur der *praktischen* Vernunft überhaupt, zu bearbeiten haben. Denn reine Vernunft, wenn allererst dargetan worden, daß es eine solche gebe, bedarf keiner Kritik. Sie ist es, welche selbst die Richtschnur zur Kritik alles ihres Gebrauchs enthält. [31] Die Kritik der praktischen Vernunft überhaupt hat also die Obliegenheit, die empirisch bedingte Vernunft von der Anmaßung abzuhalten, ausschließungsweise den Bestimmungsgrund des Willens allein abgeben zu wollen. Der Gebrauch der reinen Vernunft, wenn, daß es eine solche gebe, ausgemacht ist, ist allein immanent; der empirischbedingte, der sich die Alleinherrschaft anmaßt, ist dagegen transzendent, und äußert sich in Zumutungen und Geboten, die ganz über ihr Gebiet hinausgehen, welches gerade das umgekehrte Verhältnis von dem ist, was von der reinen Vernunft im spekulativen Gebrauche gesagt werden konnte.

Indessen, da es immer noch reine Vernunft ist, deren Erkenntnis hier dem praktischen Gebrauche zum Grunde liegt, so wird doch die Einteilung einer Kritik der praktischen Vernunft, dem allgemeinen Abrisse nach, der der spekulativen gemäß angeordnet werden müssen. Wir werden also eine *Elementarlehre* und *Methodenlehre* derselben, in jener, als dem ersten Teile, eine *Analytik*, als Regel der Wahrheit, und eine *Dialektik*, als Darstellung und Auflösung des Scheins in Urteilen der praktischen Vernunft haben müssen. Allein die Ordnung in der Unterabteilung [32] der Analytik wird wiederum das Umgewandte von der in der Kritik der reinen spekulativen Vernunft sein. Denn in der gegenwärtigen werden wir von *Grundsätzen* anfangend zu *Begriffen* und von diesen allererst, wo möglich, zu den *Sinnen* gehen; da wir hingegen bei der spekulativen Vernunft von den Sinnen anfingen, und bei den Grundsätzen endigen mußten. Hiervon liegt der Grund nun wiederum darin: daß wir es jetzt mit einem Willen zu tun haben, und die Vernunft nicht im Verhältnis auf Gegenstände, sondern auf diesen Willen

und dessen Kausalität zu erwägen haben, da denn die Grundsätze der empirisch unbedingten Kausalität den Anfang machen müssen, nach welchem der Versuch gemacht werden kann, unsere Begriffe von dem Bestimmungsgrunde eines solchen Willens, ihrer Anwendung auf Gegenstände, zuletzt auf das Subjekt und dessen Sinnlichkeit, allererst festzusetzen. Das Gesetz der Kausalität aus Freiheit, d.i. irgend ein reiner praktischer Grundsatz, macht hier unvermeidlich den Anfang, und bestimmt die Gegenstände, worauf er allein bezogen werden kann.[33]

gerekmesinde yatar; o zaman görgül olarak koşulsuz nedenselliğin ilkeleri ile başlamalıyız, ve ancak bundan sonra böyle bir istencin belirlenim zeminlerine ilişkin kavramlarımızı, bunların nesnelere ve en sonunda özneye ve onun duyarlığına uygulanışını sağlama bağlama girişiminde bulunulabilir. Özgürlükten nedensellik yasası, e.d. herhangi bir arı kılgısal ilke burada kaçınılmaz olarak başlangıcı yapar, ve yalnızca onlarla bağıntı içine getirilebileceği nesneleri belirler.

DER KRITIK
DER PRAKTISCHEN
VERNUNFT

ERSTER TEIL

ELEMENTARLEHRE DER
REINEN PRAKTISCHEN
VERNUNFT

KILGISAL USUN ELEŞTİRİSİ

BİRİNCİ BÖLÜM

ARI KILGISAL USUN ÖĞELER ÖĞRETİSİ

ERSTES BUCH

DIE ANALYTIK DER REINEN PRAKTISCHEN VERNUNFT

ERSTES HAUPTSTÜCK

VON DEN GRUNDSÄTZEN DER REINEN PRAKTISCHEN VERNUNFT

§ 1. ERKLÄRUNG

Praktische *Grundsätze* sind Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere praktische Regeln unter sich hat. Sie sind subjektiv, oder *Maximen*, wenn die Bedingung nur als für den Willen des Subjekts gültig von ihm angesehen wird; objektiv aber, oder praktische *Gesetze*, wenn jene als objektiv d.i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt wird.

Anmerkung

Wenn man annimmt, daß *reine* Vernunft einen praktisch d.i. zur Willensbestimmung hinreichenden Grund in sich ent[36]halten könne, so gibt es praktische Gesetze; wo aber nicht, so werden alle praktischen Grundsätze bloße Maximen sein. In einem pathologisch-affizierten Willen eines vernünftigen Wesens kann ein Widerstreit der Maximen, wider die von ihm selbst erkannten praktischen Gesetze, angetroffen werden. Z.B. es kann sich jemand zur Maxime machen, keine Beleidigung ungerächet zu erdulden, und doch zugleich einsehen, daß dieses kein praktisches Gesetz, sondern nur seine Maxime sei, dagegen, als Regel für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens, in einer und derselben Maxime, mit sich selbst nicht zusammen stimmen könne. In der Natur-

BİRİNCİ KİTAP

ARI KILGISAL USUN ANALİTİĞİ

BİRİNCİ ANAKESİM

ARI KILGISAL USUN İLKELERİ ÜZERİNE

§ 1. AÇIKLAMA

Kılgısal *ilkeler* istencin kendi altında birçok kılgısal kural taşıyan evrensel bir belirlenimini kapsayan önermelerdir. Bunlar eğer koşul özne tarafından yalnızca kendi istenci için geçerli görülürse özneldirler, ya da *düzgüler*dirler; ama eğer koşul nesnel olarak, e.d. her ussal varlığın istenci için geçerli olarak tanınırsa nesneldirler, ya da kılgısal *yasalar*dırlar.

Not

Eğer *arı* usun kendi içinde kılgısal bir zemin, e.d. istenç belirlenimi için yeterli bir zemin kapsayabildiği kabul edilirse, o zaman kılgısal yasalar vardır; ama kabul edilmezse, o zaman tüm kılgısal ilkeler salt düzgüler olacaklardır. Ussal bir varlığın patolojik olarak etkilenmiş istenci durumunda düzgülerin onun kendisi tarafından tanınan kılgısal yasalar ile bir çatışması olabilir. Örneğin biri kendi için hiçbir hakaretin öcü alınmadan bırakılmayacağını düzgü yapabilir, ve gene de aynı zamanda bunun kılgısal bir yasa değil ama yalnızca kendi düzgüsü olduğunu, öte yandan, bir ve aynı düzgüde her ussal varlığın istenci için kural olarak görüldüğünde, kendi kendisi ile bağdaşamayacağım kabul edebilir. Do-

ğa bilgisinde, olanın ilkeleri (örneğin devimin iletiminde etkinin ve tepkinin eşitliği ilkesi) aynı zamanda doğa yasalarıdır; çünkü usun kullanımı orada kuramsaldır ve nesnenin yapısı tarafından belirlenir. Kılgısal felsefede, yalnızca istencin belirlenim zeminleri ile ilgilenen felsefede, birinin kendi için yaptığı ilkeler bu yüzden kaçınılmaz olarak altında durduğu yasalar değildirler, çünkü us kılgısal alanda özne ile, e.d. istek yetisi ile ilgilidir ki, bunun tikel yapısına göre kural çeşitli yönlere dönebilir. — Kılgısal kural her zaman usun bir ürünüdür, çünkü eylemi etki için araç olarak, amaç olarak buyurur. Ama onda yalnızca ve bütünüyle usun istencin belirlenim zemini olmadığı bir varlık için bu kural bir *buyrum*dur, e.d. bir 'gerek' yoluyla belirtilen bir kuraldır ki, eylemin nesnel olarak zorunlu kılınışını anlatır, ve eğer us istenci bütünüyle belirlemişse, eylemin kaçınılmaz olarak bu kurala göre yer alacağını imler. Buyrumlar öyleyse nesnel olarak geçerlidir, ve öznel ilkeler olan düzgülerden bütünüyle ayrıdırlar. Birinciler ya etker neden olarak ussal varlığın nedenselliğinin koşullarını belirlerler, ve bunu yalnızca etki ve ona erişme açısından yaparlar; ya da yalnızca istenci belirlerler, ve bunu onun etki için yeterli olup olmadığına bakılmaksızın yaparlar. Birinciler hipotetik buyrumlar olacaklar ve yalnızca beceri yönergeleri kapsayacaklardır; buna karşı ikinciler ise kategorik buyrumlar ve biricik kılgısal yasalar olacaklardır. Öyleyse düzgüler hiç kuşkusuz *ilkeler*dirler, *buyrumlar* değil. Buyrumların kendileri ise, eğer koşullu iseler, e.d. istenci yalnızca istenç olarak değil, ama yalnızca istenen bir etki açısından belirliyorlarsa, e.d. hipotetik buyrumlar iseler, hiç kuşkusuz kılgısal *yönergeler*dirler, *yasalar* değil. Bu sonuncular istenci istenç olarak daha ben istenen bir etki için gerekli gücümün ya da onu üretebilme aracımın olup olmadığını sormadan önce yeterince

erkenntnis sind die Prinzipien dessen, was geschieht, (z.B. das Prinzip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung in der Mitteilung der Bewegung) zugleich Gesetze der Natur; denn der Gebrauch der Vernunft ist dort theoretisch und durch die Beschaffenheit des Objekts bestimmt. In der praktischen Erkenntnis, d.i. derjenigen, welche es bloß mit Bestimmungsgründen des Willens zu tun hat, sind Grundsätze, die man sich macht, darum noch nicht Gesetze, darunter man unvermeidlich stehe, weil die Vernunft im Praktischen es mit dem Subjekte zu tun hat, nämlich dem Begehrungsvermögen, nach dessen besonderer Beschaffenheit sich die Regel vielfältig richten kann. — Die praktische Regel ist jederzeit ein Produkt der Vernunft, weil sie Handlung, als Mittel zur Wirkung, als Absicht, vorschreibt. Diese Regel ist aber für ein Wesen, bei dem Vernunft nicht ganz allein Bestimmungsgrund des Willens ist, ein *Imperativ*, d.i. eine Regel, die durch ein Sollen, welches die objektive Nötigung der Handlung ausdrückt, bezeichnet wird, und bedeutet, daß, wenn die Vernunft den Willen gänzlich bestimmte, die Handlung unausbleiblich nach dieser Regel geschehen würde. Die Imperativen gelten also objektiv, [37] und sind von Maximen, als subjektiven Grundsätzen, gänzlich unterschieden. Jene bestimmen aber entweder die Bedingungen der Kausalität des vernünftigen Wesens, als wirkender Ursache, bloß in Ansehung der Wirkung und Zulänglichkeit zu derselben, oder sie bestimmen nur den Willen, er mag zur Wirkung hinreichend sein oder nicht. Die ersteren würden hypothetische Imperativen sein, und bloße Vorschriften der Geschicklichkeit enthalten; die zweiten würden dagegen kategorisch und allein praktische Gesetze sein. Maximen sind also zwar *Grundsätze*, aber nicht *Imperativen*. Die Imperativen selber aber, wenn sie bedingt sind, d.i. nicht den Willen schlechthin als Willen, sondern nur in Ansehung einer begehrten Wirkung bestimmen, d.i. hypothetische Imperativen sind, sind zwar praktische *Vorschriften*, aber keine *Gesetze*. Die letztern müssen den Willen als Willen, noch ehe ich frage, ob ich gar das zu einer begehrten Wirkung erforderliche Vermögen habe, oder was mir, um diese

hervorzubringen, zu tun sei, hinreichend bestimmen, mithin kategorisch sein, sonst sind es keine Gesetze; weil ihnen die Notwendigkeit fehlt, welche, wenn sie praktisch sein soll, von pathologischen, mithin dem Willen zufällig anklebenden Bedingungen, unabhängig sein muß. Saget jemandem, z.B. daß er in der Jugend arbeiten und sparen müsse, um im Alter nicht zu darben: so ist dieses eine richtige und zugleich wichtige praktische Vorschrift des Willens. Man sieht aber leicht, daß der Wille hier auf etwas *Anderes* verwiesen werde, wovon man voraussetzt, daß er es begehre, und dieses Begehren muß man ihm, dem Täter selbst, überlassen, ob er noch andere Hilfsquellen, außer seinem selbst erworbenen Vermögen, vorhersehe, oder ob er gar nicht hoffe alt zu werden, oder sich denkt im Falle der Not dereinst schlecht behelfen zu können. Die Vernunft, aus der allein alle [38] Regel, die Notwendigkeit enthalten soll, entspringen kann, legt in diese ihre Vorschrift zwar auch Notwendigkeit, (denn ohne das wäre sie kein Imperativ,) aber diese ist nur subjektiv bedingt, und man kann sie nicht in allen Subjekten in gleichem Grade voraussetzen. Zu ihrer Gesetzgebung aber wird erfordert, daß sie bloß *sich selbst* vorauszusetzen bedürfe, weil die Regel nur alsdann objektiv und allgemein gültig ist, wenn sie ohne zufällige, subjektive Bedingungen gilt, die ein vernünftig Wesen von dem anderen unterscheiden. Nun sagt jemandem: er solle niemals lügenhaft versprechen, so ist dies eine Regel, die bloß seinen Willen betrifft; die Absichten, die der Mensch haben mag, mögen durch denselben erreicht werden können, oder nicht; das bloße Wollen ist das, was durch jene Regel völlig a priori bestimmt werden soll. Findet sich nun, daß diese Regel praktisch richtig sei, so ist sie ein Gesetz, weil sie ein kategorischer Imperativ ist. Also beziehen sich praktische Gesetze allein auf den Willen, unangesehen dessen, was durch die Kausalität desselben ausgerichtet wird, und man kann von der letztern (als zur Sinnenwelt gehörig) abstrahieren, um sie rein zu haben.

belirleyebilmelidirler; dolayısıyla kategoriktirler, yoksa yasalar olmazlar; çünkü onlarda zorunluk eksiktir ki, eğer kılgısal olacaksa, patolojik olan, dolayısıyla istenç ile olumsal olarak bağlı olan koşullardan bağımsız olmalıdır. Örneğin birine yaşlılıkta sıkıntı çekmemek için gençlikte çalışkan ve tutumlu olması gerektiğini söyleyin; bu istencin doğru ve aynı zamanda önemli bir yönergesidir. Ama burada istencin istediği varsayılan *başka* birşeye yöneldiğini görmek kolaydır; ve bu istek açısından kendi kazandığı malların dışında daha başka yardım kaynaklarını mı öngördüğü, ya da hiç yaşlanmayacağını mı umduğu, ya da bir gün gereksinim durumunda azla mı yetineceği eylemde bulunanın kendisine bırakılmalıdır. Zorunluk kapsaması gereken her kuralın yalnızca ondan kaynaklanabildiği us gerçekten de bu yönergesine zorunluk verir, (çünkü onsuz bu bir buyrum olmayacaktır,) ama bu yalnızca öznel olarak koşulludur, ve tüm öznelerde eşit derecede varsayılamaz. Ama usun yasaması için gerekli olan şey yalnızca *kendi kendisidir*, çünkü kural ancak bir ussal varlığı bir başkasından ayırdeden olumsal, öznel koşullar olmaksızın geçerli olduğu zaman nesnel olarak ve evrensel olarak geçerlidir. Şimdi birine hiçbir zaman yalan yere söz vermemesi gerektiğini söyleyin; insanın göz önünde tutabileceği amaçlara bu yolla ulaşılsın ya da ulaşılmasın, bu yalnızca onun istencini ilgilendiren bir kuraldır; o kural yoluyla bütünüyle *a priori* belirlenmesi gereken yalnızca istençtir. Eğer şimdi bu kuralın kılgısal olarak doğru olduğu bulunursa, o zaman o bir yasadır, çünkü bir kategorik buyrumdur. Böylece kılgısal yasalar yalnızca istenç ile bağıntılıdırlar, nedenselliği yoluyla erişilen şeye bakılmaksızın; ve bu sonuncuyu (duyulur dünyaya ait olarak) soyutlayabiliriz, öyle ki onları arılıkları içinde alabilelim.

§ 2. TEOREM I

İstencin belirlenim zemini olarak istek yetisinin bir *nesnesini* (özdek) varsayan tüm kılgısal ilkeler görgüldürler ve hiçbir kılgısal yasa veremezler.

İstek yetisinin özdeği ile edimselliği istenen bir nesneyi anlıyorum. Şimdi, eğer bu nesne için istek kılgısal kuralı öncelerse ve onu bir ilke yapmamızın koşulu ise, o zaman diyorum ki (*ilk olarak*), bu ilke o durumda her zaman görgüldür. Çünkü o zaman özencin belirlenim zemini bir nesnenin tasarımı ve bu tasarımın özne ile öyle bir ilişkisidir ki, bununla istek yetisi onu edimsel kılmaya belirlenir. Ama özne ile böyle bir ilişkiye bir nesnenin edimselleşmesinden *haz* duyma denir. Bu öyleyse istencin belirleniminin olanağının koşulu olarak varsayılmalıdır. Ama ne olursa olsun herhangi bir nesnenin tasarımının *haz* ile mi yoksa *hazsızlık* ile mi bağlı yoksa *ayrımsız* mı olacağı *a priori* bilinemez. Öyleyse böyle durumlarda özencin belirlenim zemini, dolayısıyla onu koşul olarak varsayan kılgısal özdeksel ilke de görgül olmalıdır.

Şimdi (*ikinci olarak*) yalnızca haz ya da hazsızlık alıcılığının (ki her zaman ancak görgül olarak bilinebilir ve tüm ussal varlıklar için aynı yolda geçerli olamaz) öznel koşulu üzerine dayanan bir ilke hiç kuşkusuz bu alıcılığa iye olan özne için onun *düzgüsü* olarak hizmet edebileceği, ama onun kendisi için bile (*a priori* tanınması gereken nesnel zorunluk onda eksik olduğundan) *yasa* olarak hizmet edemeyeceği için, böyle bir ilke hiçbir zaman kılgısal bir yasa veremez.

§ 3. TEOREM II

Tüm özdeksel kılgısal ilkeler, böyle olarak, bir ve aynı türdendirler ve öz-sevgi ya da kişisel mutluluk genel ilkesinin altında dururlar.

§ 2. LEHRSATZ I

Alle praktischen Prinzipien, die ein *Objekt* (Materie) des Begehrungsvermögens, als Bestimmungsgrund des Willens, voraussetzen, sind insgesamt empirisch und können keine praktischen Gesetze abgeben.

Ich verstehe unter der Materie des Begehrungsvermögens einen Gegenstand, dessen Wirklichkeit begehret wird. Wenn die Begierde nach diesem Gegenstande [39] nun vor der praktischen Regel vorhergeht, und die Bedingung ist, sie sich zum Prinzip zu machen, so sage ich (*erstlich*): dieses Prinzip ist alsdann jederzeit empirisch. Denn der Bestimmungsgrund der Willkür ist alsdann die Vorstellung eines Objekts, und dasjenige Verhältnis derselben zum Subjekt, wodurch das Begehrungsvermögen zur Wirklichmachung desselben bestimmt wird. Ein solches Verhältnis aber zum Subjekt heißt die *Lust* an der Wirklichkeit eines Gegenstandes. Also müßte diese als Bedingung der Möglichkeit der Bestimmung der Willkür vorausgesetzt werden. Es kann aber von keiner Vorstellung irgend eines Gegenstandes, welche sie auch sei, a priori erkannt werden, ob sie mit *Lust* oder *Unlust* verbunden, oder *indifferent* sein werde. Also muß in solchem Falle der Bestimmungsgrund der Willkür jederzeit empirisch sein, mithin auch das praktische materiale Prinzip, welches ihn als Bedingung voraussetzte.

Da nun (*zweitens*) ein Prinzip, das sich nur auf die subjektive Bedingung der Empfänglichkeit einer Lust oder Unlust, (die jederzeit nur empirisch erkannt, und nicht für alle vernünftigen Wesen in gleicher Art gültig sein kann,) gründet, zwar wohl für das Subjekt, das sie besitzt, zu ihrer *Maxime*, aber auch für diese selbst (weil es ihm an objektiver Notwendigkeit, die a priori erkannt werden muß, mangelt) nicht zum [40] *Gesetze* dienen kann, so kann ein solches Prinzip niemals ein praktisches Gesetz abgeben.

§ 3. LEHRSATZ II

Alle materialen praktischen Prinzipien sind, als solche, insgesamt von einer und derselben Art, und gehören unter das allgemeine Prinzip der Selbstliebe, oder eigenen Glückseligkeit.

Die Lust aus der Vorstellung der Existenz einer Sache, so fern sie ein Bestimmungsgrund des Begehrens dieser Sache sein soll, gründet sich auf der *Empfänglichkeit* des Subjekts, weil sie von dem Dasein eines Gegenstandes *abhängt*; mithin gehört sie dem Sinne (Gefühl) und nicht dem Verstande an, der eine Beziehung der Vorstellung *auf ein Objekt*, nach Begriffen, aber nicht auf das Subjekt, nach Gefühlen, ausdrückt. Sie ist also nur so fern praktisch, als die Empfindung der Annehmlichkeit, die das Subjekt von der Wirklichkeit des Gegenstandes erwartet, das Begehrungsvermögen bestimmt. Nun ist aber das Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet, die *Glückseligkeit*, und das Prinzip, diese sich zum höchsten Bestimmungsgrunde der Willkür zu machen, das Prinzip der Selbstliebe. Also sind alle materialen Prinzipien, die den Bestimmungsgrund der [41] Willkür in der, aus irgend eines Gegenstandes Wirklichkeit zu empfindenden, Lust oder Unlust setzen, so fern gänzlich von *einerlei Art*, daß sie insgesamt zum Prinzip der Selbstliebe, oder eigenen Glückseligkeit gehören.

Folgerung

Alle *materialen* praktischen Regeln setzen den Bestimmungsgrund des Willens im *unteren Begehrungsvermögen*, und, gäbe es gar keine *bloß formalen* Gesetze desselben, die den Willen hinreichend bestimmten, so würde auch *kein oberes Begehrungsvermögen* eingeräumt werden können.

Anmerkung I

Man muß sich wundern, wie sonst scharfsinnige Männer einen Unterschied zwischen dem *unteren* und *oberen Begehrungsvermögen* darin zu finden glauben können, ob die Vorstellungen, die mit dem Gefühl der Lust verbunden sind, in *den Sinnen*, oder dem *Verstande* ihren Ursprung haben. Denn es kommt, wenn man nach den Bestimmungsgründen des Begehrens fragt und sie in einer von irgend etwas erwarteten Annehmlichkeit setzt, gar nicht darauf an, wo die *Vorstellung* dieses vergnügenden Gegenstandes herkomme, sondern nur wie sehr sie *vergnügt*. Wenn eine Vorstellung, sie

Bir şeyin varoluşunun tasarımından doğan haz, bu şeyin isteğinin belirlenim zemini olacağı ölçüde, kendini öznenin *alıcılığı* üzerine temellendirir, çünkü bir nesnenin bulunuşu üzerine *bağımlıdır*; dolayısıyla duyuya (duygu) aittir, anlağa değil — anlak ki, tasarımın kavramlara göre *bir nesne ile* bağıntısını anlatır, duygulara göre özne ile bağıntısını değil. Öyleyse ancak öznenin nesnenin edimselliğinden beklediği hoşluk duyumunun istek yetisini belirlemesi ölçüsünde kılgısaldır. Şimdi, ussal bir varlığın yaşamın hoşluğuna ilişkin bilinci, kesintisiz olarak bütün varoluşuna eşlik eden bu bilinç *mutluluk*tur; ve bunu özencin en yüksek belirlenim zemini yapan ilke öz-sevgi ilkesidir. Öyleyse özencin belirlenim zeminini herhangi bir nesnenin edimselliğinden duyumsanacak olan hazza ya da hazsızlığa koyan tüm özdeksel ilkeler hep birlikte öz-sevgi ya da kişisel mutluluk ilkesine ait oldukları düzeye dek bütünüyle *bir ve aynı türdendir*ler.

Vargı

Tüm *özdeksel* kılgısal kurallar istencin belirlenim zeminini *alt istek yetilerine* koyarlar, ve eğer istencin onu yeterli olarak belirleyecek *salt biçimsel* hiçbir yasası yoksa, o zaman *hiçbir üst istek yetisi* de kabul edilemez.

Not 1

Başka bakımlardan keskin kavrayışlı olan insanların *alt* ve *üst istek yetileri* arasındaki bir ayrımı haz duygusu ile bağlı olan tasarımların kökenlerini *duyularda* mı yoksa *anlakta* mı taşıdıklarına göre bulduklarına inanabilmeleri hayret verici olmalıdır. Çünkü isteğin belirlenim zeminleri sorgulandığında ve bunlar beklenen herhangi bir hoşluğa koyulduklarında, bu keyif verici nesnenin *tasarımının* buraya nereden geldiği değil, ama yalnızca ne denli *keyif verdiği* önemlidir. Eğer bir tasarım, yerini ve kökenini anlakta

bulsun ya da bulmasın, özenci ancak öznede bir haz duygusunu varsayarak belirleyebiliyorsa, o zaman onun özencin bir belirlenim zemini olabilmesi bütünüyle iç duyunun yapısına, yani bu duyunun onun tarafından hoşlukla etkilenebilmesine bağlıdır. Nesnelerin tasarımları ne denli ayrı türlerde olurlarsa olsunlar, duyunun tasarımları ile karşıtlık içinde anlağın tasarımları ya da giderek usun tasarımları bile olsalar, aslında istencin belirlenim zeminini yalnızca onunla oluşturdukları haz duygusu, (ondan beklenen ve etkinliği nesnenin üretimine doğru güdüleyen hoşluk, keyif) yalnızca her zaman salt görgül olarak bilinebileceği ölçüde değil, ama ayrıca kendini istek yetisinde anlatan bir ve aynı yaşam kuvvetini etkilediği ölçüde de bir ve aynı türdendir, ve bu bağıntıda başka her belirlenim zemininden dereceden başka hiçbirşeyde ayrı olamaz. Yoksa tasarım türüne göre bütünüyle ayrı iki belirlenim zemini arasında, istek yetisini en çok belirleyeni yeğleyebilmek için, *büyüklüğe* göre bir karşılaştırma nasıl yapılabilirdi? Aynı insan salt bir kez eline geçmiş olan öğretici bir kitabı bir avı kaçırmamak için okumadan geri verebilir; yemek zamanını geçirmemek için güzel bir konuşmanın ortasında kalkabilir, başka zaman çok değer verdiği akıllı bir söyleşiyi oyun masasına oturabilmek için bırakabilir; giderek başka zamanlarda ona iyilik etmekten sevinç duyduğu bir yoksulu cebinde ancak komediye girişte ödemeye yetecek kadar parası olduğu için geri çevirebilir. Eğer istenç belirlenimi herhangi bir nedenden beklediği hoşluk ya da nahoşluk duygusu üzerine dayanıyorsa, hangi tasarım türü yoluyla etkileneceği onun için bütünüyle birdir. Seçmeye karar verebilmek için onu ilgilendiren tek şey bu hoşluğun ne kadar güçlü, ne kadar uzun süreli, ne kadar kolay kazanılabilir ve ne kadar sık olduğudur. Tıpkı harcamak için paraya

mag immerhin im Verstande ihren Sitz und Ursprung haben, die Willkür nur dadurch bestimmen kann, daß sie ein Gefühl einer Lust im Subjekte voraussetzet, so ist, daß sie ein Bestimmungsgrund der Willkür sei, gänzlich von der Beschaffenheit des inneren Sinnes abhängig, daß dieser nämlich dadurch mit Annehmlichkeit affiziert werden kann. Die Vor[42]stellungen der Gegenstände mögen noch so ungleichartig, sie mögen Verstandes-, selbst Vernunftvorstellungen im Gegensatze der Vorstellungen der Sinne sein, so ist doch das Gefühl der Lust, wodurch jene doch eigentlich nur den Bestimmungsgrund des Willens ausmachen, (die Annehmlichkeit, das Vergnügen, das man davon erwartet, welches die Tätigkeit zur Hervorbringung des Objekts antreibt,) nicht allein so fern von einerlei Art, daß es jederzeit bloß empirisch erkannt werden kann, sondern auch so fern, als er eine und dieselbe Lebenskraft, die sich im Begehrungsvermögen äußert, affiziert, und in dieser Beziehung von jedem anderen Bestimmungsgrunde in nichts, als dem Grade, verschieden sein kann. Wie würde man sonst zwischen zwei der Vorstellungsart nach gänzlich verschiedenen Bestimmungsgründen eine Vergleichung der *Größe* nach anstellen können, um den, der am meisten das Begehrungsvermögen affiziert, vorzuziehen? Eben derselbe Mensch kann ein ihm lehrreiches Buch, das ihm nur einmal zu Händen kommt, ungelesen zurückgeben, um die Jagd nicht zu versäumen, in der Mitte einer schönen Rede weggehen, um zur Mahlzeit nicht zu spät zu kommen, eine Unterhaltung durch vernünftige Gespräche, die er sonst sehr schätzt, verlassen, um sich an den Spieltisch zu setzen, so gar einen Armen, dem wohlzutun ihm sonst Freude ist, abweisen, weil er jetzt eben nicht mehr Geld in der Tasche hat, als er braucht, um den Eintritt in die Komödie zu bezahlen. Beruht die Willensbestimmung auf dem Gefühle der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, die er aus irgend einer Ursache erwartet, so ist es ihm gänzlich einerlei, durch welche Vorstellungsart er affiziert werde. Nur wie stark, wie lange, wie leicht erworben und oft wiederholt, diese Annehmlichkeit sei, daran liegt es ihm, um sich zur Wahl zu entschließen. So wie dem[43]jenigen, der Gold zur

Ausgabe braucht, gänzlich einerlei ist, ob die Materie desselben, das Gold, aus dem Gebirge gegraben, oder aus dem Sande gewaschen ist, wenn es nur allenthalben für denselben Wert angenommen wird, so fragt kein Mensch, wenn es ihm bloß an der Annehmlichkeit des Lebens gelegen ist, ob Verstandes- oder Sinnesvorstellungen, sondern nur *wie viel und großes Vergnügen* sie ihm auf die längste Zeit verschaffen. Nur diejenigen, welche der reinen Vernunft das Vermögen, ohne Voraussetzung irgend eines Gefühls den Willen zu bestimmen, gerne abstreiten möchten, können sich so weit von ihrer eigenen Erklärung verirren, das, was sie selbst vorher auf ein und eben dasselbe Prinzip gebracht haben, dennoch hernach für ganz ungleichartig zu erklären. So findet sich z.B. daß man auch an bloßer *Kraftanwendung*, an dem Bewußtsein seiner Seelenstärke in Überwindung der Hindernisse, die sich unserem Vorsatze entgegensetzen, an der Kultur der Geistestalente, usw., Vergnügen finden könne, und wir nennen das mit Recht *feinere* Freuden und Ergötzungen, weil sie mehr, wie andere, in unserer Gewalt sind, sich nicht abnutzen, das Gefühl zu noch mehrerem Genuß derselben vielmehr stärken, und, indem sie ergötzen, zugleich kultivieren. Allein sie darum für eine andere Art, den Willen zu bestimmen, als bloß durch den Sinn, auszugeben, da sie doch einmal, zur Möglichkeit jener Vergnügen, ein darauf in uns angelegtes Gefühl, als erste Bedingung dieses Wohlgefallens, voraussetzen, ist gerade so, als wenn Unwissende, die gerne in der Metaphysik pfuschern möchten, sich die Materie so fein, so überfein, daß sie selbst darüber schwindlig werden möchten, denken, und dann glauben, auf diese Art sich ein *geistiges* und doch ausgedehntes Wesen erdacht zu haben. Wenn wir es, mit dem *Epikur*, bei der Tugend aufs [44] bloße Vergnügen aussetzen, das sie verspricht, um den Willen zu bestimmen: so können wir ihn hernach nicht tadeln, daß er dieses mit denen der gröbsten Sinne für ganz gleichartig hält; denn man hat gar nicht Grund ihm aufzubürden, daß er die Vorstellungen, wodurch dieses Gefühl in uns erregt würde, bloß den körperlichen Sinnen beigemessen

gereksinen biri için, yalnızca her yerde aynı değerde kabul edilmesi koşuluyla, bunun özdeğinin, altının dağdan mı çıkarıldığının yoksa kumdan mı yıkandığının bütünüyle bir olması gibi, yalnızca yaşamın hoşluğuna önem veren bir insan da tasarımların anlağa mı yoksa duyuya mı ait olduklarını değil, ama yalnızca bunların ona *en uzun süre boyunca ne kadar çok ve ne kadar büyük keyif* vereceklerini sorar. Yalnızca arı usa herhangi bir duygu varsayımı olmaksızın istenci belirleme gücünü seve seve yadsıyacak olanlar kendi açıklamalarından daha önce kendilerinin bir ve aynı ilke altına getirdikleri şeyleri bütünüyle başka türlü açıklayacak denli sapabilirler. Böylece örneğin salt *güç uygulamasında*, amaçlarımızın karşısında duran engelleri yenmedeki ruh gücümüzün bilincinde, ansal yeteneklerimizin kültüründe vb. keyif bulabildiğimiz görülmüştür, ve bunlara haklı olarak *daha ince* sevinçler ve hazlar deriz, çünkü başkalarından daha çok gücümüz içindedirler, aşınmazlar, tersine duyguyu onlardan alınacak daha çok hazza doğru güçlendirirler ve keyifle birlikte kültür de verirler. Ama bu yüzden istenci duyu yoluyla olmaktan başka bir yolda belirlediklerini, çünkü o keyfin olanağının onun için bize yerleştirilmiş bir duyguyu bu hoşlanmanın ilk koşulu olarak varsaydığını söylemek tam olarak metafizikte bocalamayı seven bilgisizlerin özdeğin çok ince, ama başlarını döndürecek denli aşırı ince olduğunu düşünmelerine ve sonra bu yolda *tinsel* ve gene de uzamlı bir varlığı imgelediklerine inanmalarına benzer. Eğer Epikürüs ile birlikte erdemin yalnızca söz verdiği hazdan ötürü istenci belirlediğini kabul edersek, o zaman daha sonra bu hazzın en kaba duyularla bütünüyle aynı türden olduğunu savunduğu zaman onu kınayamayız; çünkü onu bu duyguyu bizde uyandıran tasarımların yalnızca bedensel duyular arasında olduklarını düşünmekle suçlamak için hiçbir

nedenimiz olmaz. Tahmin edilebileceği kadarıyla, bunlardan birçoğunun kaynağını daha yüksek bilgi yetisinin kullanımında aradı; ama bu onun yukarıda sözü edilen ilkeye göre, bize o entellektüel tasarımların sağladıkları keyfi, onların istencin belirlenim zeminleri olabilmelerini sağlayan bu biricik keyfi bütünüyle türdeş saymasının önüne geçmedi ve geçemedi. *Tutarlı* olmak bir felsefecinin en büyük yükümlülüğüdür, ve gene de çok ender bulunur. Eski Yunan okulları bize bunun *sinkretik* çağımızda karşılaştığımızdan çok daha fazla örneğini verirler — bir çağ ki, çelişkili ilkelerin bütünüyle dürüstlükten uzak ve sığ belli bir *uzlaşma dizgelerini* yaratmıştır, çünkü bu herşeyden bir parça bilip bütün üzerine hiçbirşey bilmemekle yetinen ve böylece her havadan çalan bir kamuya kendini daha kolay salık verir. Kişisel mutluluk ilkesi, onda anlak ve us ne denli kullanılmış olursa olsun, gene de kendi içinde istenç için *alt* istek yetilerine özgü olanlardan başka hiçbir belirlenim zemini kapsayamaz; ve öyleyse ya hiç {üst} istek yetisi yoktur, ya da *arı us* yalnızca kendi başına kılgısal olmalıdır, e.d. herhangi bir duygu varsayılmaksızın , dolayısıyla istek yetisinin özdeği olan ve her zaman ilkelerin görgül bir koşulu olan hoşun ya da nahoşun tasarımları olmaksızın istenci kılgısal kuralın salt biçimi yoluyla belirleyebilmelidir. Ancak us istenci kendi başına belirleyebildiği zamandır ki, (eğilimin hizmetinde değilken,) gerçek bir *üst* istek yetisidir ve patolojik olarak belirlenebilir olan ona altgüdümlü olur; edimsel olarak, daha doğrusu *özgül olarak* bu sonuncudan ayrıdır, öyle ki giderek onun itkilerinden en küçük bir karışım bile güç ve üstünlüğüne zarar verir, tıpkı en küçük bir görgül öğenin matematiksel bir belgitlemede koşul olarak onun değerini ve gücünü düşürüp yoketmesi gibi. Us bir kılgısal yasada istenci dolaysızca belirler, araya giren bir haz ya da

hätte. Er hat von vielen derselben den Quell, so viel man erraten kann, eben sowohl in dem Gebrauch des höheren Erkenntnisvermögens gesucht; aber das hinderte ihn nicht und konnte ihn auch nicht hindern, nach genanntem Prinzip das Vergnügen selbst, das uns jene allenfalls intellektuellen Vorstellungen gewähren, und wodurch sie allein Bestimmungsgründe des Willens sein können, gänzlich für gleichartig zu halten. *Konsequent* zu sein, ist die größte Obliegenheit eines Philosophen, und wird doch am seltensten angetroffen. Die alten griechischen Schulen geben uns davon mehr Beispiele, als wir in unserem *synkretistischen* Zeitalter antreffen, wo ein gewisses *Koalitionssystem* widersprechender Grundsätze voll Unredlichkeit und Seichtigkeit erkünstelt wird, weil es sich einem Publikum besser empfiehlt, das zufrieden ist, von allem Etwas, und im Ganzen nichts zu wissen, und dabei in allen Sätteln gerecht zu sein. Das Prinzip der eigenen Glückseligkeit, so viel Verstand und Vernunft bei ihm auch gebraucht werden mag, würde doch für den Willen keine anderen Bestimmungsgründe, als die dem *unteren* Begehrungsvermögen angemessen sind, in sich fassen, und es gibt also entweder gar kein oberes Begehrungsvermögen, oder *reine Vernunft* muß für sich allein praktisch sein, d.i. ohne Voraussetzung irgend eines Gefühls, mithin ohne Vorstellungen des Angenehmen oder Unangenehmen, als der Materie des Begehrungsvermögens, die jederzeit eine empirische Bedingung der Prinzipien ist, durch die bloße Form der praktischen Regel [45] den Willen bestimmen können. Alsdann allein ist Vernunft nur, so fern sie für sich selbst den Willen bestimmt, (nicht im Dienste der Neigungen ist,) ein wahres *oberes* Begehrungsvermögen, dem das pathologisch bestimmbare untergeordnet ist, und wirklich, ja *spezifisch* von diesem unterschieden, so daß sogar die mindeste Beimischung von den Antrieben der letzteren ihrer Stärke und Vorzuge Abbruch tut, so wie das mindeste Empirische, als Bedingung in einer mathematischen Demonstration, ihre Würde und Nachdruck herabsetzt und vernichtet. Die Vernunft bestimmt in einem praktischen Gesetze unmittelbar den Willen, nicht vermittelst eines

dazwischen kommenden Gefühls der Lust und Unlust, selbst nicht an diesem Gesetze, und nur, daß sie als reine Vernunft praktisch sein kann, macht es ihr möglich, *gesetzgebend* zu sein.

Anmerkung II

Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens. Denn die Zufriedenheit mit seinem ganzen Dasein ist nicht etwa ein ursprünglicher Besitz, und eine Seligkeit, welche ein Bewußtsein seiner unabhängigen Selbstgenugsamkeit voraussetzen würde, sondern ein durch seine endliche Natur selbst ihm aufgedrungenes Problem, weil es bedürftig ist, und dieses Bedürfnis betrifft die Materie seines Begehrungsvermögens, d.i. etwas, was sich auf ein subjektiv zum Grunde liegendes Gefühl der Lust oder Unlust bezieht, dadurch das, was es zur Zufriedenheit mit seinem Zustande bedarf, bestimmt wird. Aber eben darum, weil dieser materiale Bestimmungsgrund von dem Subjekte bloß empirisch erkannt werden kann, ist es unmöglich diese Aufgabe als ein Gesetz zu betrachten, weil dieses als objektiv in allen Fällen und für alle vernünftigen Wesen [46] *eben denselben Bestimmungsgrund* des Willens enthalten müßte. Denn obgleich der Begriff der Glückseligkeit der praktischen Beziehung der *Objekte* aufs Begehrungsvermögen *allerwärts* zum Grunde liegt, so ist er doch nur der allgemeine Titel der subjektiven Bestimmungsgründe, und bestimmt nichts spezifisch, darum es doch in dieser praktischen Aufgabe allein zu tun ist, und ohne welche Bestimmung sie gar nicht aufgelöset werden kann. Worin nämlich jeder seine Glückseligkeit zu setzen habe, kommt auf jedes sein besonderes Gefühl der Lust und Unlust an, und selbst in einem und demselben Subjekt auf die Verschiedenheit des Bedürfnisses, nach den Abänderungen dieses Gefühls, und ein *subjektiv notwendiges* Gesetz (als Naturgesetz) ist also *objektiv* ein gar sehr *zufälliges* praktisches Prinzip, das in verschiedenen Subjekten sehr verschieden sein kann und muß, mithin niemals ein Gesetz abgeben kann, weil

hazsızlık duygusu aracılığıyla değil, giderek bu yasadaki haz aracılığıyla da değil; ve ancak arı us olarak kılgısal olabildiği içindir ki *yasamacı* olması olanaklıdır.

Not 2

Mutlu olmak zorunlu olarak her ussal ama sonlu varlığın dileğidir, ve öyleyse kaçınılmaz olarak onun istek yetisinin bir belirlenim zeminidir. Çünkü birinin bütün bir varoluşundan hoşnutluğu kökensel bir iyelik gibi birşey, bağımsız öz-yeterliğinin bir bilincini varsayacak bir kutluluk değildir; tersine, bize sonlu doğamızın kendisi tarafından dayatılan bir problemdir, çünkü gereksinim içindeyizdir ve bu gereksinim istek yetimizin özdeğini ilgilendirir, e.d. öznel olarak temelde yatan bir haz ya da hazsızlık duygusu ile bağıntılıdır ki, bununla kendi durumumuzdan hoşnutluk için gereksindiğimiz şey belirlenir. Ama bu özdeksel belirlenim zemini özne tarafından ancak görgül olarak bilinebileceği için, bu problemi bir yasa olarak görmek olanaksızdır; çünkü yasa, nesnel olmakla, tüm durumlarda ve tüm ussal varlıklar için istencin *tam olarak aynı belirlenim zeminini* kapsamalıdır. Çünkü mutluluk kavramı her durumda *nesnelerin* istek yetisi ile kılgısal bağıntısının temelinde yatıyor olsa da, gene de yalnızca öznel belirlenim zeminlerinin genel başlığıdır ve özgül olarak hiçbirşeyi belirlemez; oysa bu kılgısal problemde ilgilendiğimiz tek şey budur ve böyle özgül belirlenim olmaksızın hiçbir biçimde çözülemez. Çünkü kişinin mutluluğunu neye bağlayacağına sonunda onun tikel haz ve hazsızlık duygusu, ve üstelik bir ve aynı öznede bile bu duygudaki değişikliklere göre gereksinimlerin türlülüğü karar verir; ve *öznel olarak zorunlu* bir yasa (doğa yasası olarak) öyleyse *nesnel olarak* aşırı ölçüde *olumsal* kılgısal bir ilkedir ki, değişik öznelerde çok değişik olabilir ve olmalıdır ve dolayısıyla hiçbir zaman bir yasa veremez, çünkü

mutluluk isteğinde herşeyin gelip dayandığı nokta yasaya uygunluk biçimi değil, ama yalnızca özdek, yani yasayı izlemede haz bekleyip beklemeyeceğim ve ne denli bekleyeceğimdir. Öz-sevgi ilkeleri hiç kuşkusuz evrensel beceri (amaçlar için araçlar bulma) kuralları kapsayabilirler; ama o zaman salt kuramsal ilkelerdirler,* (örneğin ekmek yemek isteyenin birinin bir değirmeni nasıl tasarlayacağı gibi). Ama onların üzerine dayanan kılgısal yönergeler hiçbir zaman evrensel olamazlar, çünkü istek yetisinin belirlenim zemini haz ve hazsızlık duygusu üzerine temellenir ki, bunun hiçbir zaman evrensel olarak aynı nesnelere yönelik olduğu kabul edilemez.

Ama sonlu ussal varlıkların haz ya da acı duygularının nesneleri olarak neleri kabul edecekleri açısından ve benzer olarak birine erişmek ve ötekinden kaçınmak için kullanmaları gereken araçlar açısından baştan sona anlaştıklarını kabul etsek bile, gene de *öz-sevgi ilkesi* onlar tarafından *kılgısal bir yasa* olarak gösterilemez; çünkü bu görüş birliğinin kendisi yalnızca olumsal olacaktır. Belirlenim zemini her zaman yalnızca öznel olarak geçerli ve salt görgül olacak, ve her yasada düşünülen o zorunluğu, yani *a priori* zeminlerden nesnel zorunluğu taşımayacaktır; ve o zaman bu zorunluk hiçbir biçimde kılgısal değil ama yalnızca fiziksel sayılacak, yani eylem eğilimimiz yoluyla başkalarını esnerken görünce esnememiz gibi kaçınılmaz olarak belirlenecektir. Hiçbir kılgısal yasanın olmadığını, ama yalnızca

es, bei der Begierde nach Glückseligkeit, nicht auf die Form der Gesetzmäßigkeit, sondern lediglich auf die Materie ankommt, nämlich ob und wie viel Vergnügen ich in der Befolgung des Gesetzes zu erwarten habe. Prinzipien der Selbstliebe können zwar allgemeine Regeln der Geschicklichkeit (Mittel zu Absichten auszufinden) enthalten, alsdann sind es aber bloß theoretische Prinzipien*, (z.B. wie [47] derjenige, der gerne Brot essen möchte, sich eine Mühle auszudenken habe). Aber praktische Vorschriften, die sich auf sie gründen, können niemals allgemein sein, denn der Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens ist auf das Gefühl der Lust und Unlust, das niemals als allgemein auf dieselben Gegenstände gerichtet, angenommen werden kann, gegründet.

Aber gesetzt, endliche vernünftige Wesen dächten auch in Ansehung dessen, was sie für Objekte ihrer Gefühle des Vergnügens oder Schmerzens anzunehmen hätten, imgleichen sogar in Ansehung der Mittel, deren sie sich bedienen müssen, um die erstern zu erreichen, die andern abzuhalten, durchgehends einerlei, so würde das *Prinzip der Selbstliebe* dennoch von ihnen durchaus für *kein praktisches Gesetz* ausgegeben werden können; denn diese Einhelligkeit wäre selbst doch nur zufällig. Der Bestimmungsgrund wäre immer doch nur subjektiv gültig und bloß empirisch, und hätte diejenige Notwendigkeit nicht, die in einem jeden Gesetze gedacht wird, nämlich die objektive aus Gründen a priori; man müßte denn diese Notwendigkeit gar nicht für praktisch, sondern für bloß physisch ausgeben, nämlich daß die Handlung durch unsere Neigung uns eben so unausbleiblich abgenötigt würde, als das Gähnen, wenn wir andere gähnen sehen. Man würde eher behaupten können, daß es gar keine

*Matematikte ya da doğa öğretisinde *kılgısal* denilen önermelere sözcüğün asıl anlamında *uygulayımsal* denmesi gerekir. Çünkü istenç belirleniminin bu öğretiler ile ne olursa olsun hiçbir ilgisi yoktur; onlar yalnızca belli bir etkiyi üretmek için yeterli olan olanaklı eylemin karmaşasını belirtirler ve öyleyse nedenin bir etki ile bağlantısını anlatan tüm önermeler ile eşit ölçüde kuramsaldırlar. Şimdi, kim etkiyi seçerse, zorunlu olarak nedeni de seçmiş olur.

*Sätze, welche in der Mathematik oder Naturlehre *praktisch* genannt werden, sollten eigentlich *technisch* heißen. Denn um die Willensbestimmung ist es diesen Lehren gar nicht zu tun; sie zeigen nur das Mannigfaltige der möglichen Handlung an, welches eine gewisse Wirkung hervorzubringen hinreichend ist, und sind also eben so theoretisch, als alle Sätze, welche die Verknüpfung der Ursache mit einer Wirkung aussagen. Wem nun die letztere beliebt, der muß sich auch gefallen lassen, die erstere zu sein.

praktischen Gesetze gebe, sondern nur *Anratungen* zum Behuf unserer Begierden, als daß bloß subjektive Prinzipien zum Range praktischer Gesetze erhoben würden, die durchaus objektive und nicht bloß subjektive Notwendigkeit haben, und durch Vernunft a priori, nicht durch Erfahrung (so empirisch allgemein diese auch sein mag) erkannt sein müssen. Selbst die Regeln einstimmiger Erscheinungen werden nur Naturgesetze (z.B. die mechanischen) genannt, wenn man sie entweder wirklich a priori erkennt, oder [48] doch (wie bei den chemischen) annimmt, sie würden a priori aus objektiven Gründen erkannt werden, wenn unsere Einsicht tiefer ginge. Allein bei bloß subjektiven praktischen Prinzipien wird das ausdrücklich zur Bedingung gemacht, daß ihnen nicht objektive, sondern subjektive Bedingungen der Willkür zum Grunde liegen müssen; mithin, daß sie jederzeit nur als bloße Maximen, niemals aber als praktische Gesetze, vorstellig gemacht werden dürfen. Diese letztere Anmerkung scheint beim ersten Anblicke bloße Wortklauberei zu sein; allein sie ist die Wortbestimmung des allerwichtigsten Unterschiedes, der nur in praktischen Untersuchungen in Betrachtung kommen mag.

§ 4. LEHRSATZ III

Wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische allgemeine Gesetze denken soll, so kann es sich dieselben nur als solche Prinzipien denken, die nicht der Materie, sondern bloß der Form nach, den Bestimmungsgrund des Willens enthalten.

Die Materie eines praktischen Prinzips ist der Gegenstand des Willens. Dieser ist entweder der Bestimmungsgrund des letzteren, oder nicht. Ist er der Bestimmungsgrund desselben, so würde die Regel des Willens einer empirischen Bedingung (dem Verhältnisse der bestimmenden Vorstellung zum Gefühle der Lust und Unlust) unterworfen, folglich kein praktisches Gesetz sein. Nun bleibt von einem Gesetze, wenn man alle Materie, d.i. jeden Gegenstand des Willens (als Bestimmungsgrund) davon absondert, nichts übrig, [49] als die bloße *Form* einer allgemeinen Gesetzgebung. Also ist entweder ein vernünftiges Wesen seine Maximen nicht als allgemeine praktische Gesetze denken kann, oder sie denkt sich nur solche Prinzipien, die zum Bestimmungsgrunde des Willens nicht der Materie, sondern bloß der Form nach, enthalten. Das letztere kann sie aber nur, wenn sie sich ihre Maximen als praktische allgemeine Gesetze denken kann, weil sie nur alsdann die Tauglichkeit ihrer Maximen, zu einer allgemeinen Gesetzgebung, enthalten.

isteklerimiz ile ilgili *öğütlerin* olduğunu ileri sürmek, salt öznel ilkeleri salt öznel değil ama baştan sona nesnel zorunlukları olan ve deneyim (bu görgül olarak ne denli evrensel olursa olsun) yoluyla değil ama us yoluyla *a priori* bilinmeleri gereken kılgısal yasalar düzeyine yükseltmekten daha iyi olacaktır. Giderek uyumlu görüngülerin kurallarına bile yalnızca doğa yasaları (örneğin, mekanik) denir — eğer onları ya gerçekten *a priori* biliyorsak, ya da (kimyasal yasalar durumunda olduğu gibi) içgörümüz daha derine ulaştığında nesnel zeminlerden *a priori* bilinebileceklerini kabul ediyorsak. Ama salt öznel kılgısal ilkeler durumunda, bunların özencin nesnel değil ama öznel koşulları üzerine dayanmaları, dolayısıyla hiçbir zaman kılgısal yasalar olarak değil, ama her zaman salt düzgüler olarak tasarımlanmaları gerektiği kesin olarak koşul yapılır. Bu son gözlem ilk bakışta salt sözel bir gereksizlik gibi görünür; ama irdelemeye ancak kılgısal araştırmalarda gelebilecek en önemli ayrımın sözel belirlenimidir.

§ 3. TEOREM II

Eğer ussal bir varlık düzgülerini kılgısal evrensel yasalar olarak düşünecekse, o zaman bu düzgüleri ancak özdeğe göre değil ama salt biçime göre istencin belirlenim zeminini kapsayan türde ilkeler olarak düşünebilir.

Kılgısal bir ilkenin özdeği istencin nesnesidir. Bu nesne ya istencin belirlenim zeminidir, ya da değildir. Eğer onun belirlenim zemini ise, o zaman istencin kuralı görgül bir koşula (belirleyen tasarımın haz ve hazsızlık duygusu ile ilişkisine) altgüdümlü olacak ve sonuçta kılgısal bir yasa olamayacaktır. Şimdi, eğer bir yasadan tüm özdeği, e.d. her istenç nesnesini (belirlenim zemini olarak) soyutlarsak, geriye bir evrensel yasamanın salt *biçim*inden başka hiçbirşey kalmaz.

Öyleyse ussal bir varlık *kendi* öznel-kılgısal ilkelerini, e.d. düzgülerini ya hiçbir biçimde aynı zamanda evrensel yasalar olarak düşünemez, ya da bunların salt biçiminin, ki *onları evrensel yasama için uygun kılan* şey budur, onları yalnızca kendi başına kılgısal yasalar yaptığını kabul etmelidir.

setzgebung. Also kann ein vernünftiges Wesen sich *seine* subjektiv-praktischen Prinzipien, d.i. Maximen, entweder gar nicht zugleich als allgemeine Gesetze denken, oder es muß annehmen, daß die bloße Form derselben, nach der jene *sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicken*, sie für sich allein zum praktischen Gesetze mache.

Not

Düzgülerde hangi biçimin kendini evrensel yasamaya uyarlayabildiğini, hangisinin uyarlayamadığını en sıradan anlak bile eğitim olmaksızın ayırdedebilir. Örneğin servetimi güvenilir her yolla arttırmayı kendime bir düzgü yapmış olayım. Şimdi elimde sahibi ölmüş ve hakkında yazılı hiçbirşey bırakılmamış bir *emanet* olsun. Doğal olarak bu düzgüm için bir durumdur. Şimdi yalnızca o düzgünün evrensel kılgısal bir yasa olarak da geçerli olup olamayacağını bilmek isterim. Buna göre onu şimdiki duruma uygularım ve bir yasa biçimini alıp alamayacağını ve dolayısıyla düzgüm yoluyla şöyle bir yasa verip veremeyeceğimi sorarım: Herkes ona bırakıldığını hiç kimsenin tanıtlayamayacağı bir emaneti yok sayabilir. Hemen ayrımsarım ki, böyle bir ilke, yasa olarak görüldüğünde, kendi kendisini yok edecek, çünkü hiçbir emanetin bırakılmaması sonucunu getirecektir. Kılgısal bir yasa, eğer onu böyle olarak biliyorsam, kendini evrensel yasama için ortaya koymalıdır; bu bir özdeş önermedir ve öyleyse kendiliğinden açıktır. Şimdi eğer istencim kılgısal bir *yasanın* altında durur dersem, o zaman eğilimimi (örneğin bu durumda açgözlülüğümü) evrensel kılgısal bir yasaya uygun belirlenim zemini olarak getiremem; çünkü bu evrensel bir yasamaya elverişli olmaktan öylesine uzaktır ki, eğer evrensel bir yasa biçiminde görülürse kendini yok edecektir.

Öyleyse mutluluk isteği, dolayısıyla herkesin bu isteği istencinin belirlenim zemini yapmasını sağlayan *düzgü* de evrensel

Anmerkung

Welche Form in der Maxime sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicke, welche nicht, das kann der gemeinste Verstand ohne Unterweisung unterscheiden. Ich habe z.B. es mir zur Maxime gemacht, mein Vermögen durch alle sicheren Mittel zu vergrößern. Jetzt ist ein *Depositum* in meinen Händen, dessen Eigentümer verstorben ist und keine Handschrift darüber zurückgelassen hat. Natürlicherweise ist dies der Fall meiner Maxime. Jetzt will ich nur wissen, ob jene Maxime auch als allgemeines praktisches Gesetz gelten könne. Ich wende jene also auf gegenwärtigen Fall an, und frage, ob sie wohl die Form eines Gesetzes annehmen, mithin ich wohl durch meine Maxime zugleich ein solches Gesetz geben könnte: daß jedermann ein Depositum ableugnen dürfe, dessen Niederlegung ihm niemand beweisen kann. Ich werde sofort gewahr, daß ein solches Prinzip, als Gesetz, sich selbst vernichten würde, weil es machen würde, daß es gar kein Depositum gäbe. Ein praktisches Gesetz, was ich dafür erkenne, muß sich zur allgemeinen Gesetzgebung qualifizieren; dies ist ein identischer Satz und also für sich klar. Sage ich nun, mein Wille steht unter einem praktischen *Gesetze*, so kann ich nicht meine Neigung (z.B. im gegenwärtigen Falle meine Habsucht) als den zu einem allgemeinen praktischen Gesetze schicklichen Bestim[50]mungsgrund desselben anführen; denn diese, weit gefehlt, daß sie zu einer allgemeinen Gesetzgebung tauglich sein sollte, so muß sie vielmehr in der Form eines allgemeinen Gesetzes sich selbst aufreiben.

Es ist daher wunderlich, wie, da die Begierde zur Glückseligkeit, mithin auch die *Maxime*, dadurch sich jeder diese letztere zum Bestimmungsgrunde seines Willens setzt, allgemein ist, es

verständigen Männern habe in den Sinn kommen können, es darum für ein allgemein *praktisches Gesetz* auszugeben. Denn da sonst ein allgemeines Naturgesetz alles einstimmig macht, so würde hier, wenn man der Maxime die Allgemeinheit eines Gesetzes geben wollte, grade das äußerste Widerspiel der Einstimmung, der ärgste Widerstreit und die gänzliche Vernichtung der Maxime selbst und ihrer Absicht erfolgen. Denn der Wille Aller hat alsdann nicht ein und dasselbe Objekt, sondern ein jeder hat das seinige (sein eigenes Wohlbefinden), welches sich zwar zufälligerweise, auch mit anderer ihren Absichten, die sie gleichfalls auf sich selbst richten, vertragen kann, aber lange nicht zum Gesetze hinreichend ist, weil die Ausnahmen, die man gelegentlich zu machen befugt ist, endlos sind, und gar nicht bestimmt in eine allgemeine Regel befaßt werden können. Es kommt auf diese Art eine Harmonie heraus, die derjenigen ähnlich ist, welche ein gewisses Spottgedicht auf die Seeleneintracht zweier sich zu Grunde richtenden Eheleute schildert: *O wundervolle Harmonie, was er will, will auch sie* etc. oder was von der Anheischigmachung König *Franz* des Ersten gegen Kaiser *Karl* den Fünften erzählt wird: was mein Bruder Karl haben will, (Mailand) das will ich auch haben. Empirische Bestimmungsgründe taugen zu keiner allgemeinen äußeren Gesetzgebung, aber auch eben so wenig zur innern; denn jeder legt [51] sein Subjekt, ein anderer aber ein anderes Subjekt der Neigung zum Grunde, und in jedem Subjekt selber ist bald die, bald eine andere im Vorzuge des Einflusses. Ein Gesetz ausfindig zu machen, das sie insgesamt unter dieser Bedingung, nämlich mit allerseitiger Einstimmung, regierte, ist schlechterdings unmöglich.

olduğu için, anlayışlı insanların bu isteği evrensel bir *kılgısal yasa* olarak görmeyi düşünebilmiş olmaları hayret vericidir. Çünkü başka durumlarda evrensel bir doğa yasası herşeyi uyumlu kılarken, burada ise, eğer düzgüye bir yasanın evrenselliğini vermek istersek, sonuç tam olarak uyumun en büyük karşıtı, en kötü çatışma ve düzgünün kendisinin ve amacının tam yokoluşu olacaktır. Çünkü o zaman herkesin istencinin nesnesi bir ve aynı olmayacak, ama herkesin kendi nesnesi (kendi iyiliği) olacaktır ki, hiç kuşkusuz başkalarının eşit ölçüde kendi kendilerine yönelik amaçları ile olumsal olarak uyuşabilse de, yasa için yeterli olmaktan uzaktır; çünkü zaman zaman izin verilebilecek kuraldışıların sonu gelmez ve hiçbir biçimde belirli olarak evrensel bir kuralda kapsanamaz. Bu yolda bir uyum ortaya çıkar ki, belli bir alaycı şiirin yıkım yoluna girmiş olan evli bir çift arasında işliyor olarak betimlediği ruhsal birliğe benzer: *Ey harika uyum, erkeğin istediğini kadın da ister,* vb; ya da Kral I. Franz'ın Kayzer V. Karl'a verdiği söz üzerine anlatılanlar gibi: *Kardeşim Karl'ın istediğini,* (Milano) *ben de isterim.* Görgül belirlenim zeminleri hiçbir evrensel dış yasamaya uygun değildir; ama iç yasamaya da değildir; çünkü herkes kendi öznesini, ama bir başkası başka bir özneyi eğilimine temel yapar, her bir öznenin kendisinde kimi zaman şu, kimi zaman bu eğilim etkide ağır basar. Tümünü de bu koşul altında, yani her yandan uyum içinde yönetecek bir yasayı bulup çıkarmak saltık olarak olanaksızdır.

§ 5. AUFGABE I

Vorausgesetzt, daß die bloße gesetzgebende Form der Maximen allein der zureichende Bestimmungsgrund eines Willens sei: die Beschaffenheit desjenigen Willens zu finden, der dadurch allein bestimmbar ist.

Da die bloße Form des Gesetzes lediglich von der Vernunft vorgestellt

§ 5. PROBLEM I

Düzgülerin salt yasamacı biçiminin kendi başına bir istencin yeterli belirlenim zemini olduğu varsayıldığında, yalnızca onun yoluyla belirlenebilir olan istencin yapısını bulmak.

Yasanın salt biçimi yalnızca us tarafından tasarımlanabileceği için, ve dolayısıyla duyu-

ların bir nesnesi olmadığı ve sonuçta görüngüler arasına da ait olmadığı için, tasarımı, istencin belirlenim zemini olarak, doğadaki olayların nedensellik yasasına göre tüm belirlenim zeminlerinden ayrıdır, çünkü bunlar durumunda belirleyen zeminlerin kendileri görüngüler olmalıdırlar. Ama eğer istencin salt o evrensel yasama biçiminden başka hiçbir belirlenim zemini onun için yasa olarak hizmet edemiyorsa, o zaman böyle bir istenç birbirleri ile bağıntı içindeki görüngülerin doğa yasasından, yani nedensellik yasasından bütünüyle bağımsız olarak düşünülmelidir. Ama böyle bir bağımsızlığa en sıkı anlamda, e.d. aşkınsal anlamda *özgürlük* denir. Öyleyse ona ancak düzgünün salt yasamacı biçiminin yasa olarak hizmet edebileceği bir istenç bir özgür istençtir.

werden kann, und mithin kein Gegenstand der Sinne ist, folglich auch nicht unter die Erscheinungen gehört; so ist die Vorstellung derselben als Bestimmungsgrund des Willens von allen Bestimmungsgründen der Begebenheiten in der Natur nach dem Gesetze der Kausalität unterschieden, weil bei diesen die bestimmenden Gründe selbst Erscheinungen sein müssen. Wenn aber auch kein anderer Bestimmungsgrund des Willens für diesen zum Gesetz dienen kann, als bloß jene allgemeine gesetzgebende Form; so muß ein solcher Wille als gänzlich unabhängig von dem Naturgesetz der Erscheinungen, nämlich dem Gesetze der Kausalität, beziehungsweise auf einander, gedacht werden. Eine solche Unabhängigkeit aber heißt *Freiheit* im strengsten d.i. transzendentalen Verstande. Also [52] ist ein Wille, dem die bloße gesetzgebende Form der Maxime allein zum Gesetze dienen kann, ein freier Wille.

§ 6. PROBLEM II

Bir istencin özgür olduğu varsayıldığında, onu zorunlu olarak belirlemeye elverişli olan biricik yasayı bulmak.

Kılgısal yasanın özdeği, e.d. düzgünün bir nesnesi hiçbir zaman görgül bir yolda olmanın dışında verilemeyeceği için, özgür istenç ise, görgül (e.d. duyulur dünyaya ait) koşullardan bağımsız ve gene de belirlenebilir olmak zorunda olduğu için, bir özgür istenç yasanın *özdeğinden* bağımsız olmalı ve gene de yasada bir belirlenim zemini bulmalıdır. Ama yasada, onun özdeği dışında, yasamacı biçimden daha öte hiçbirşey kapsanmaz. Öyleyse istencin bir belirlenim zeminini ancak düzgüde kapsandığı düzeye dek yasamacı biçim olusturabilir.

§ 6. AUFGABE II

Vorausgesetzt, daß ein Wille frei sei, das Gesetz zu finden, welches ihn allein notwendig zu bestimmen tauglich ist.

Da die Materie des praktischen Gesetzes, d.i. ein Objekt der Maxime, niemals anders als empirisch gegeben werden kann, der freie Wille aber, als von empirischen (d.i. zur Sinnenwelt gehörigen) Bedingungen unabhängig, dennoch bestimmbar sein muß; so muß ein freier Wille, unabhängig von der *Materie* des Gesetzes, dennoch einen Bestimmungsgrund in dem Gesetze antreffen. Es ist aber, außer der Materie des Gesetzes, nichts weiter in demselben, als die gesetzgebende Form enthalten. Also ist die gesetzgebende Form, so fern sie in der Maxime enthalten ist, das einzige, was einen Bestimmungsgrund des Willens ausmachen kann.

Not

Özgürlük ve koşulsuz kılgısal yasa öyleyse karşılıklı olarak birbirlerini gösterirler. Şimdi burada gerçekte de ayrı olup olmadıklarını, ya da koşulsuz bir yasanın yalnızca bir arı kılgısal usun özbilinci, ve bu usun ise öz-

Anmerkung

Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen also wechselweise auf einander zurück. Ich frage hier nun nicht: ob sie auch in der Tat verschieden seien, und nicht vielmehr ein unbedingtes Gesetz bloß das Selbstbewußtsein einer reinen praktischen

Vernunft, diese aber ganz einerlei mit dem positiven Begriffe der Freiheit sei; sondern wovon unsere *Erkenntnis* des Unbedingt-Praktischen *anhebe*, ob von der [53] Freiheit, oder dem praktischen Gesetze. Von der Freiheit kann es nicht anheben; denn deren können wir uns weder unmittelbar bewußt werden, weil ihr erster Begriff negativ ist, noch darauf aus der Erfahrung schließen, denn Erfahrung gibt uns nur das Gesetz der Erscheinungen, mithin den Mechanismus der Natur, das gerade Widerspiel der Freiheit, zu erkennen. Also ist es das *moralische Gesetz*, dessen wir uns unmittelbar bewußt werden (so bald wir uns Maximen des Willens entwerfen), welches sich uns *zuerst* darbietet, und, indem die Vernunft jenes als einen durch keine sinnlichen Bedingungen zu überwiegenden, ja davon gänzlich unabhängigen Bestimmungsgrund darstellt, gerade auf den Begriff der Freiheit führt. Wie ist aber auch das Bewußtsein jenes moralischen Gesetzes möglich? Wir können uns reiner praktischer Gesetze bewußt werden, eben so, wie wir uns reiner theoretischer Grundsätze bewußt sind, indem wir auf die Notwendigkeit, womit sie uns die Vernunft vorschreibt, und auf Absonderung aller empirischen Bedingungen, dazu uns jene hinweiset, Acht haben. Der Begriff eines reinen Willens entspringt aus den ersteren, wie das Bewußtsein eines reinen Verstandes aus dem letzteren. Daß dieses die wahre Unterordnung unserer Begriffe sei, und Sittlichkeit uns zuerst den Begriff der Freiheit entdecke, mithin *praktische Vernunft* zuerst der spekulativen das unauflöslichste Problem mit diesem Begriffe aufstelle, um sie durch denselben in die größte Verlegenheit zu setzen, erhellet schon daraus: daß, da aus dem Begriffe der Freiheit in den Erscheinungen nichts erklärt werden kann, sondern hier immer Naturmechanismus den Leitfaden ausmachen muß, überdem auch die Antinomie der reinen Vernunft, wenn sie zum Unbedingten in der Reihe der Ursachen aufsteigen will, sich, bei einem so sehr wie bei dem andern, in Unbegreiflich[54]keiten verwickelt, indessen daß doch der letztere (Mechanismus) wenigstens Brauchbarkeit in Erklärung der Erscheinungen hat, man niemals zu dem Wagstücke gekommen sein würde,

gürlüğün olumlu kavramı ile bütünüyle bir olup olmadığını sormuyorum; ama yalnızca koşulsuz-kılgısal olan üzerine *bilgimizin* nereden, özgürlükten mi yoksa kılgısal yasadan mı *başladığını* soruyorum. Özgürlükten başlayamaz; çünkü bunun ne dolaysızca bilincinde olabiliriz, çünkü ilk kavramı olumsuzdur; ne de onu deneyimden çıkarsayabiliriz, çünkü deneyim bize yalnızca görüngülerin yasasının, dolayısıyla doğanın düzeneğinin, özgürlüğün tam tersinin bilgisini verir. Öyleyse o dolaysızca bilincinde olduğumuz (istencin düzgülerini tasarlar tasarlamaz) *ahlaksal yasa*dır ki, bize kendini *ilk* sunar, ve usun onu hiçbir duyusal koşul tarafından yenilmeyecek, aslında onlardan bütünüyle bağımsız bir belirlenim zemini olarak sunması nedeniyle doğrudan doğruya özgürlük kavramına götürür. Ama o ahlaksal yasanın bilinci nasıl olanaklıdır? Arı kılgısal yasaların bilincinde olabiliriz, tıpkı arı kuramsal ilkelerin bilincinde olduğumuz gibi — usun onları bize dayatmasında yatan zorunluğa ve bize gösterdiği tüm görgül koşulların yalıtılmasına dikkat ederek. Bir arı istenç kavramı birincilerden doğar, tıpkı bir arı anlak bilincinin ikincilerden doğması gibi. Bunun kavramlarımızın gerçek altgüdümü olması, ve özgürlük kavramını bizim için ilk kez açığa çıkaranın törellik olması, dolayısıyla ilk kez *kılgısal usun* bu kavram ile kurgul usa en çözümsüz problemi sunması ve bununla onu en büyük sıkıntının içine düşürmesi şunlardan açıktır: Özgürlük kavramı yoluyla görüngülerde hiçbirşey açıklanamayacağı için, ama burada ipucunu her zaman doğa düzeneğinin oluşturması gerektiği için, dahası, arı usun çatışkısı us nedenler dizisinde kosulsuza tırmanmaya çalışırken kendini bir yanda öte yanda olduğu kadar çok kavranamazlıklara dolaştırdığı için, bu arada ikincisi (düzenek) en azından görüngülerin açıklamasında yararlı olduğundan, eğer törel yasa ve onunla bir-

likte kılgısal us gelip bize bu kavramı dayatmamış olsaydı, hiç kimse hiçbir zaman özgürlüğü bilime getirme gibi bir işe kalkışmazdı. Ama deneyim de bizdeki bu kavramlar düzenini doğrular. Birinin istenen nesne ve onun için fırsat önünde olduğunda, kösnül eğiliminin kesinlikle direnilemez olduğunu ileri sürdüğünü varsayalım, ve bu fırsatı bulduğunda kösnüsünün doyumundan hemen sonra evinin önünde onu asmak için bir darağacı kurulduğunda yine eğilimini denetleyip denetleyemeyeceğini soralım. Ne yanıt vereceğini tahmin etmek uzun sürmeyecektir. Ama eğer prensi ona, aynı ertelemesiz ölüm cezası gözdağı altında, sözde bir bahane ile yoketmek istediği onurlu bir insana karşı yalancı tanıklık yapmasını buyurursa, bu durumda ne denli büyük olursa olsun yaşama sevgisini yenmeyi olanaklı görüp görmediğini soralım. Belki de bunu yapıp yapmayacağını doğrulamayı göze almayacaktır; ama bunu yapmanın onun için olanaklı olduğunu duraksamadan kabul etmelidir. Öyleyse belli birşeyi onu yapması gerektiğinin bilincinde olduğu için yapabileceği yargısında bulunur, ve kendi içinde özgürlüğü kabul eder, ki eğer ahlâksal yasa olmasaydı onun için bilinmeden kalacaktı.

Freiheit in die Wissenschaft einzuführen, wäre nicht das Sittengesetz und mit ihm praktische Vernunft dazu gekommen und hätte uns diesen Begriff nicht aufgedrungen. Aber auch die Erfahrung bestätigt diese Ordnung der Begriffe in uns. Setzet, daß jemand von seiner wollüstigen Neigung vorgibt, sie sei, wenn ihm der beliebte Gegenstand und die Gelegenheit dazu vorkämen, für ihn ganz unwiderstehlich, ob, wenn ein Galgen vor dem Hause, da er diese Gelegenheit trifft, aufgerichtet wäre, um ihn sogleich nach genossener Wollust daran zu knüpfen, er alsdann nicht seine Neigung bezwingen würde. Man darf nicht lange raten, was er antworten würde. Fragt ihn aber, ob, wenn sein Fürst ihm, unter Androhung derselben unverzögerten Todesstrafe, zumutete, ein falsches Zeugnis wider einen ehrlichen Mann, den er gerne unter scheinbaren Vorwänden verderben möchte, abzulegen, ob er da, so groß auch seine Liebe zum Leben sein mag, sie wohl zu überwinden für möglich halte. Ob er es tun würde, oder nicht, wird er vielleicht sich nicht getrauen zu versichern; daß es ihm aber möglich sei, muß er ohne Bedenken einräumen. Er urteilet also, daß er etwas kann, darum weil er sich bewußt ist, daß er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre.

§ 7. ARI KILGISAL USUN TEMEL YASASI

Öyle davran ki, istencinin düzgüsü her zaman aynı zamanda evrensel bir yasamanın ilkesi olarak geçerli olabilsin.

Not

Arı geometrinin kılgısal önermeler olarak öyle konutlamaları vardır ki, eğer birşeyin yapılması *gerekiyorsa*, o şeyin *yapılabileceği* varsayımından daha öte hiçbirşey kapsamazlar, ve bunlar onun bir varoluşu ilgilendiren biricik önermeleridirler. Öyleyse istencin belkili bir koşulu altında duran kılgısal kurallardırlar. Ama burada kural şunu söyler: Saltık olarak

§ 7. GRUNDGESETZ DER REINEN PRAKTISCHEN VERNUNFT

Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. [55]

Anmerkung

Die reine Geometrie hat Postulate als praktische Sätze, die aber nichts weiter enthalten, als die Voraussetzung, daß man etwas tun *könne*, wenn etwa gefordert würde, man *solle* es tun, und diese sind die einzigen Sätze derselben, die ein Dasein betreffen. Es sind also praktische Regeln unter einer problematischen Bedingung des Willens. Hier aber sagt die Regel: man solle schlechthin auf

gewisse Weise verfahren. Die praktische Regel ist also unbedingt, mithin, als kategorisch praktischer Satz, a priori vorgestellt, wodurch der Wille schlechterdings und unmittelbar (durch die praktische Regel selbst, die also hier Gesetz ist,) objektiv bestimmt wird. Denn reine, *an sich praktische Vernunft* ist hier unmittelbar gesetzgebend. Der Wille wird als unabhängig von empirischen Bedingungen, mithin als reiner Wille, *durch die bloße Form des Gesetzes* als bestimmt gedacht, und dieser Bestimmungsgrund als die oberste Bedingung aller Maximen angesehen. Die Sache ist befremdlich genug, und hat ihres gleichen in der ganzen übrigen praktischen Erkenntnis nicht. Denn der Gedanke a priori von einer möglichen allgemeinen Gesetzgebung, der also bloß problematisch ist, wird, ohne von der Erfahrung oder irgend einem äußeren Willen etwas zu entlehnen, als Gesetz unbedingt geboten. Es ist aber auch nicht eine Vorschrift, nach welcher eine Handlung geschehen soll, dadurch eine begehrte Wirkung möglich ist, (denn da wäre die Regel immer physisch bedingt,) sondern eine Regel, die bloß den Willen, in Ansehung der Form seiner Maximen, a priori bestimmt, und da ist ein Gesetz, welches bloß zum Behuf der *subjektiven* Form der Grundsätze dient, als Bestimmungsgrund durch die *objektive* Form eines Gesetzes überhaupt, wenigstens zu denken, nicht unmöglich. Man kann das Be[56]wußtsein dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z.B. dem Bewußtsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben), herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz a priori, der auf keiner, weder reinen noch empirischen Anschauung gegründet ist, ob er gleich analytisch sein würde, wenn man die Freiheit des Willens voraussetzte, wozu aber, als positivem Begriffe, eine intellektuelle Anschauung erfordert werden würde, die man hier gar nicht annehmen darf. Doch muß man, um dieses Gesetz ohne Mißdeutung als *gegeben* anzusehen, wohl bemerken: daß es kein empirisches, sondern das einzige

belli bir yolda davranmamız gerekir. Kılgısal kural öyleyse koşulsuz, dolayısıyla kategorik olarak kılgısal önerme olarak *a priori* düşünülür ki, onunla istenç saltık olarak ve dolaysız olarak (öyleyse burada yasa olan kılgısal kuralın kendisi yoluyla) nesnel olarak belirlenir. Çünkü arı, *kendinde kılgısal us* burada dolaysızca yasamacıdır. İstenç görgül koşullardan bağımsız olarak, dolayısıyla arı istenç olarak, *yasanın salt biçimi yoluyla* belirli olarak düşünülür, ve bu belirlenim zemini tüm düzgülerin en yüksek koşulu olarak görülür. Bu olgu oldukça tuhaftır ve geri kalan kılgısal bilgimizin bütününde benzeri yoktur. Çünkü olanaklı ve öyleyse salt belkili olan bir evrensel yasamanın *a priori* düşüncesi, deneyimden ya da herhangi bir dışsal istençten birşey ödünç alınmaksızın, yasa olarak koşulsuzca buyrulur. Ama bu istenen bir etkinin olanaklı olması için bir eylemin ona göre yapılmasını gerektiren bir yönerge de değildir, (çünkü o zaman kural her zaman fiziksel olarak koşullu olurdu,) ama bir kuraldır ki, yalnızca istenci düzgülerinin biçimi açısından *a priori* belirler, ve o zaman yalnızca ilkelerin *öznel* biçiminden yana hizmet eden bir yasayı, genel olarak bir yasanın *nesnel* biçimi yoluyla belirlenim zemini olarak, en azından düşünmek olanaksız değildir. Bu temel yasanın bilincine bir us olgusu denebilir, çünkü usun önceleyen verilerinden, örneğin özgürlük bilincinden (çünkü bu bize önceden verili değildir) uslamlama yoluyla çıkarılamaz, ama kendi için ister arı isterse görgül olsun hiçbir sezgi üzerine dayanmayan bir *a priori* bireşimli önerme olarak kendini bize dayatır; eğer istencin özgürlüğü varsayılsaydı, hiç kuşkusuz çözümsel olurdu, ama olumlu bir kavram olarak istenç özgürlüğünü varsaymak entellektüel bir sezgi gerektirir, ki burada hiçbir biçimde kabul edilemez. Gene de, bu yasayı bir yanlış anlama olmaksızın *verili* olarak görebilmek için belirtilmesi gereken şey görgül bir olgu değil, ama arı usun biricik olgusu

olduğudur ki, us bu yolla kendini kökensel bir yolda yasamacı (*sic volo, sic jubeo*) olarak bildirir.

Faktum der reinen Vernunft sei, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend (sic volo, sic jubeo,) ankündigt.

Vargı

Arı us salt kendi basına kılgısaldır ve (insana) evrensel bir yasa verir ki, ona *törel yasa* deriz.

Folgerung

Reine Vernunft ist für sich allein praktisch, und gibt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das *Sittengesetz* nennen.

Not

Sözü edilen olgu yadsınamaz. Eğer yalnızca insanların eylemlerinin yasallığı üzerine getirdikleri yargıyı ayrıştırırsak, her zaman bulacağız ki, eğilim ne denli tersini söylerse söylesin, onların bozulamaz ve kendini kendi içinden zorlayan usları, bir eylem durumunda, kendini *a priori* kılgısal gördüğü için, istencin düzgüsünün karşısına her zaman arı istenci, e.d. kendi kendisini çıkarır. Bu törellik ilkesi, onu istencin en yüksek biçimsel belirlenim zemini yapan yasamanın evrenselliğinden ötürü, hiçbir öznel ayrıma bakılmaksızın, us tarafından aynı zamanda tüm ussal varlıklar için bir yasa olarak bildirilir, ama ancak bunların genel olarak bir istençleri, e.d. nedenselliklerini kuralların tasarımı yoluyla belirlemek için bir yetileri olduğu sürece, dolayısıyla ilkelere göre, sonuçta ayrıca *a priori* kılgısal ilkelere (çünkü ancak bunlar usun bir ilke için istediği zorunluğu taşırlar) göre eylemlere yetenekli oldukları sürece. Öyleyse yalnızca insanlara sınırlı değildir, ama usları ve istençleri olan tüm sonlu varlıklar için geçerlidir; giderek en yüksek anlık olarak sonsuz Varlığı da kapsar. Ama ilk durumda yasa bir buyrum biçimini taşır, çünkü ussal varlıklar olarak onlarda bir *arı* istenci varsayabiliriz, ama, gereksinimler ve duyusal güdüler ile etkilenen varlıklar oldukları için, *kutsal* bir istenci, e.d. ahlaksal yasaya aykırı hiçbir düzgüye yetenekli olmayan bir istenci değil. Buna göre onların durumunda ahlaksal yasa kategorik olarak buyuran

Anmerkung

Das vorher genannte Faktum ist unleugbar. Man darf nur das Urteil zergliedern, welches die Menschen über die Gesetzmäßigkeit ihrer Handlungen fällen: so wird man jederzeit finden, daß, was auch die Neigung dazwischen sprechen mag, ihre Vernunft dennoch, unbestechlich und durch sich selbst gezwungen, die Maxime des Willens bei einer Handlung jederzeit an den reinen Willen halte, d.i. an sich selbst, indem sie sich als a priori praktisch betrachtet. Dieses Prinzip der Sittlichkeit nun, eben um der Allgemeinheit der Gesetzgebung willen, die es zum formalen obersten Bestimmungsgrunde des Willens, unangesehen aller subjektiven Verschiedenheiten des[57]selben, macht, erklärt die Vernunft zugleich zu einem Gesetze für alle vernünftigen Wesen, so fern sie überhaupt einen Willen d.i. ein Vermögen haben, ihre Kausalität durch die Vorstellung von Regeln zu bestimmen, mithin so fern sie der Handlungen nach Grundsätzen, folglich auch nach praktischen Prinzipien a priori (denn diese haben allein diejenige Notwendigkeit, welche die Vernunft zum Grundsatze fordert), fähig sind. Es schränkt sich also nicht bloß auf Menschen ein, sondern geht auf alle endlichen Wesen, die Vernunft und Willen haben, ja schließt sogar das unendliche Wesen, als oberste Intelligenz, mit ein. Im ersteren Falle aber hat das Gesetz die Form eines Imperativs, weil man an jenem zwar, als vernünftigem Wesen, einen *reinen*, aber, als mit Bedürfnissen und sinnlichen Bewegursachen affiziertem Wesen, keinen *heiligen* Willen, d.i. einen solchen, der keiner dem moralischen Gesetze widerstreitenden Maximen fähig wäre, voraussetzen kann. Das moralische Gesetz ist daher bei jenen ein *Imperativ*, der kategorisch gebietet,

weil das Gesetz unbedingt ist; das Verhältnis eines solchen Willens zu diesem Gesetze ist *Abhängigkeit*, unter dem Namen der Verbindlichkeit, welche eine *Nötigung*, obzwar durch bloße Vernunft und deren objektives Gesetz, zu einer Handlung bedeutet, die darum *Pflicht* heißt, weil eine pathologisch affizierte (obgleich dadurch nicht bestimmte, mithin auch immer freie) Willkür, einen Wunsch bei sich führt, der aus *subjektiven* Ursachen entspringt, daher auch dem reinen objektiven Bestimmungsgrunde oft entgegen sein kann, und also eines Widerstandes der praktischen Vernunft, der ein innerer, aber intellektueller, Zwang genannt werden kann, als moralischer Nötigung bedarf. In der allergenugsamsten Intelligenz wird die Willkür, als keiner Maxime fähig, die nicht zugleich objektiv Gesetz sein konnte, mit Recht [58] vorgestellt, und der Begriff der *Heiligkeit*, der ihr um deswillen zukommt, setzt sie zwar nicht über alle praktischen, aber doch über alle praktisch-einschränkenden Gesetze, mithin Verbindlichkeit und Pflicht weg. Diese Heiligkeit des Willens ist gleichwohl eine praktische Idee, welche notwendig zum *Urbilde* dienen muß, welchem sich ins Unendliche zu nähern das einzige ist, was allen endlichen vernünftigen Wesen zusteht, und welche das reine Sittengesetz, das darum selbst heilig heißt, ihnen beständig und richtig vor Augen hält, von welchem ins Unendliche gehenden Progressus seiner Maximen und Unwandelbarkeit derselben zum beständigen Fortschreiten sicher zu sein, d.i. Tugend, das Höchste ist, was endliche praktische Vernunft bewirken kann, die selbst wiederum wenigstens als natürlich erworbenes Vermögen nie vollendet sein kann, weil die Sicherheit in solchem Falle niemals apodiktische Gewißheit wird, und als Überredung sehr gefährlich ist.

bir *buyrum*dur, çünkü yasa koşulsuzdur; böyle bir istencin bu yasa ile ilişkisi yükümlülük adı altında *bağımlılık*tır, ki gerçi yalnızca us ve onun nesnel yasası yoluyla da olsa, bir eyleme doğru *zorlama*yı imler; bu eyleme *ödev* denir, çünkü patolojik olarak etkilenen (gerçi bu yolla belirlenmese ve dolayısıyla her zaman özgür olsa da) bir özenç kendisinde bir dilek taşır ki, *öznel* nedenlerden doğar ve buna göre arı nesnel belirlenim zeminine sık sık karşıt olabilir; ve öyleyse kılgısal usun iç ama entellektüel bir zor denebilecek bir direncini ahlaksal zorlama olarak ister. En-hoşnut anlıkta özenç haklı olarak aynı zamanda nesnel bir yasa olamayacak bir düzgüye yeteneksiz olarak düşünülür, ve ona bu nedenle ait olan *kutsallık* kavramı onu tüm kılgısal yasaların olmasa da tüm kılgısal olarak kısıtlayıcı yasaların, dolayısıyla yükümlülük ve ödevin üzerine koyar. İstencin bu kutsallığı buna karşın kılgısal bir ideadır ki, zorunlu olarak tüm sonlu ussal varlıkların ona doğru ancak sonsuza dek yaklaşabilecekleri ve arı törel yasanın, ki kendisine bu nedenle kutsal denir, sürekli olarak ve doğru olarak onların gözlerinin önünde tuttuğu *kök-imge* olarak hizmet etmelidir; sonlu kılgısal usun ortaya çıkarabileceği en yüksek şey birinin kendi düzgülerinin sonsuza doğru ilerlemesinden ve bunların sürekli ilerlemeye doğru kararlılıklarından emin olmak, e.d. erdemdir ki, kendisi yine en azından doğallıkla kazanılmış bir yeti olarak hiçbir zaman eksiksiz olamaz, çünkü böyle bir durumda güvence hiçbir zaman apodiktik pekinlik olamaz ve inandırma olarak çok tehlikelidir.

§ 8. LEHRSATZ IV

Die *Autonomie* des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten: Alle *Heteronomie* der Willkür gründet dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Prinzip derselben und

§ 8. TEOREM IV

İstencin *özerkliği* tüm ahlaksal yasaların ve onlara uygun düşen ödevlerin biricik ilkesidir: Buna karşı özencin tüm *özerksizliği* yalnızca hiçbir biçimde yükümlülük temeli olmamakla kalmaz, ama tersine dahaçok onun

ilkesine ve istencin törelliğine karşıttır. Başka bir deyişle, törelliğin biricik ilkesi yasanın tüm özdeğinden (istenen bir nesneden) bağımsızlıktan, ve aynı zamanda gene de özencin onun tek bir düzgüsünün yetenekli olması gereken salt evrensel yasamacı biçim yoluyla belirlenmesinden oluşur. Ama o *bağımsızlık olumsuz* anlamda özgürlüktür; ve arı ve böyle olarak kılgısal usun bu *kendi yasaması* ise *olumlu* anlamda özgürlüktür. Öyleyse ahlaksal yasa arı kılgısal usun *özerkliğinden*, e.d. özgürlükten başka birşeyi anlatmaz, ve bunun kendisi tüm düzgülerin biçimsel koşuludur ve bunlar ancak onun altında en yüksek kılgısal yasa ile bağdaşabilirler. Buna göre, eğer istencin özdeği, ki yasa ile bağlı olan bir isteğin nesnesinden başka birşey olamaz, kılgısal yasaya onun olanağının koşulu olarak girerse, o zaman özencin özerksizliği, yani herhangi bir itki ya da eğilimin izlenmesini imleyen doğa yasasına bağımlılık doğar ve istenç kendine yasa değil ama yalnızca patolojik yasanın ussal izlenişi için yönerge verir; oysa bu durumda hiçbir zaman evrensel olarak yasamacı biçimi kendi içinde kapsayamayan düzgü bu yolda yalnızca hiçbir yükümlülük yaratamamakla kalmaz, kendisi bir *arı* kılgısal usun ilkesine, ama böylece törel duygusal yatkınlığa da karşıttır, üstelik bundan ortaya çıkan eylemin yasal olması gerekse de.

der Sittlichkeit des Willens entgegen. In der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem begehrten Objekte) und zugleich doch Bestimmung der Willkür durch die bloße allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muß, besteht das alleinige Prinzip der Sittlichkeit. Jene *Unabhängigkeit* aber [59] ist Freiheit im *negativen*, diese *eigene Gesetzgebung* aber der reinen, und als solche, praktischen Vernunft, ist Freiheit im *positiven* Verstande. Also drückt das moralische Gesetz nichts anders aus, als die *Autonomie* der reinen praktischen Vernunft, d.i. der Freiheit, und diese ist selbst die formale Bedingung aller Maximen, unter der sie allein mit dem obersten praktischen Gesetze zusammenstimmen können. Wenn daher die Materie des Wollens, welche nichts anders, als das Objekt einer Begierde sein kann, die mit dem Gesetz verbunden wird, in das praktische Gesetz als Bedingung der Möglichkeit desselben hineinkommt, so wird daraus Heteronomie der Willkür, nämlich Abhängigkeit vom Naturgesetze, irgend einem Antriebe oder Neigung zu folgen, und der Wille gibt sich nicht selbst das Gesetz, sondern nur die Vorschrift zur vernünftigen Befolgung pathologischer Gesetze; die Maxime aber, die auf solche Weise niemals die allgemein-gesetzgebende Form in sich enthalten kann, stiftet auf diese Weise nicht allein keine Verbindlichkeit, sondern ist selbst dem Prinzip einer *reinen* praktischen Vernunft, hiermit also auch der sittlichen Gesinnung entgegen, wenn gleich die Handlung, die daraus entspringt, gesetzmäßig sein sollte.

Not 1

Öyleyse kendisinde özdeksel (dolayısıyla görgül) koşul taşıyan bir kılgısal yönerge hiçbir zaman kılgısal yasa sayılmamalıdır. Çünkü özgür olan arı istencin yasası istenci görgül alandan bütünüyle başka bir alana koyar; ve yasanın anlattığı zorunluğun bir doğa zorunluğu olmaması gerektiği için, ancak genel olarak bir yasanın olanağının biçimsel koşullarından oluşabilir. Kılgısal kuralların tüm özdeği her zaman öznel

Anmerkung I

Zum praktischen Gesetze muß also niemals eine praktische Vorschrift gezählt werden, die eine materiale (mithin empi[60]rische) Bedingung bei sich führt. Denn das Gesetz des reinen Willens, der frei ist, setzt diesen in eine ganz andere Sphäre, als die empirische, und die Notwendigkeit, die es ausdrückt, da sie keine Naturnotwendigkeit sein soll, kann also bloß in formalen Bedingungen der Möglichkeit eines Gesetzes überhaupt bestehen. Alle Materie praktischer Regeln beruht

immer auf subjektiven Bedingungen, die ihr keine Allgemeinheit für vernünftige Wesen, als lediglich die bedingte (im Falle ich dieses oder jenes *begehre*, was ich alsdann tun müsse, um es wirklich zu machen,) verschaffen, und sie drehen sich insgesamt um das Prinzip *der eigenen Glückseligkeit*. Nun ist freilich unleugbar, daß alles Wollen auch einen Gegenstand, mithin eine Materie haben müsse; aber diese ist darum nicht eben der Bestimmungsgrund und Bedingung der Maxime; denn, ist sie es, so läßt diese sich nicht in allgemein gesetzgebender Form darstellen, weil die Erwartung der Existenz des Gegenstandes alsdann die bestimmende Ursache der Willkür sein würde, und die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von der Existenz irgend einer Sache dem Wollen zum Grunde gelegt werden müßte, welche immer nur in empirischen Bedingungen gesucht werden, und daher niemals den Grund zu einer notwendigen und allgemeinen Regel abgeben kann. So wird fremder Wesen Glückseligkeit das Objekt des Willens eines vernünftigen Wesens sein können. Wäre sie aber der Bestimmungsgrund der Maxime, so müßte man voraussetzen, daß wir in dem Wohlsein anderer nicht allein ein natürliches Vergnügen, sondern auch ein Bedürfnis finden, so wie die sympathetische Sinnesart bei Menschen es mit sich bringt. Aber dieses Bedürfnis kann ich nicht bei jedem vernünftigen Wesen (bei Gott gar nicht) voraussetzen. Also kann zwar die Materie der Maxime bleiben, sie muß aber [61] nicht die Bedingung derselben sein, denn sonst würde diese nicht zum Gesetze taugen. Also die bloße Form eines Gesetzes, welches die Materie einschränkt, muß zugleich ein Grund sein, diese Materie zum Willen hinzuzufügen, aber sie nicht vorauszusetzen. Die Materie sei z.B. meine eigene Glückseligkeit. Diese, wenn ich sie jedem beilege (wie ich es denn in der Tat bei endlichen Wesen tun darf) kann nur alsdann ein *objektives* praktisches Gesetz werden, wenn ich anderer ihre in dieselbe mit einschließe. Also entspringt das Gesetz, anderer Glückseligkeit zu befördern, nicht von der Voraussetzung, daß dieses ein Objekt für jedes seine Willkür sei, sondern bloß daraus, daß die Form der Allgemeinheit,

koşullar üzerine dayanır ki, o kurallara ussal varlıklar için koşullu olandan başka hiçbir evrensellik (şunu ya da bunu *istemem* durumunda onu edimselleştirebilmek için ne yapmalıyım) sağlamazlar, ve tümü de birinin *kendi mutluluğu* ilkesi çevresinde dönerler. Şimdi hiç kuşkusuz tüm istencin bir nesnesinin, dolayısıyla bir özdeğinin olması gerektiği yadsınamaz; ama bu yüzden bu özdek düzgünün belirlenim zemini ve koşulu değildir; çünkü, eğer öyle ise, o zaman bu evrensel bir yasama biçiminde sergilenemez, çünkü nesnenin varoluşunun beklentisi o zaman özencin belirleyen nedeni olacak, ve istek yetisinin herhangi bir şeyin varoluşuna bağımlılığının istenç için temelde yatması gerekecektir; ama bu bağımlılık her zaman yalnızca görgül koşullarda aranmalıdır, ve buna göre hiçbir zaman zorunlu ve evrensel bir kural için temel sağlayamaz. Böylece başkalarının mutluluğu ussal bir varlığın istencinin nesnesi olabilir. Ama düzgünün belirlenim zemini o olsaydı, başkalarının iyiliğinde yalnızca doğal bir hazzı değil, ama ayrıca kimi insanlarda duygudaş eğilimin yol açtığı türde bir gereksinimi de bulacağımızı varsaymamız gerekirdi. Ama bu gereksinimi her ussal varlıkta (Tanrıda hiçbir biçimde) varsayamam. Öyleyse hiç kuşkusuz düzgünün özdeği kalabilir, ama onun koşullu olmamalıdır, çünkü yoksa düzgü yasaya uygun olmayacaktır. Öyleyse bir yasanın özdeği sınırlayan salt biçimi aynı zamanda bu özdeği istence eklemek için bir zemin olmalıdır, onu varsaymak için değil. Örneğin özdek benim kendi mutluluğum olsun. Bu, eğer onu herkese yüklersem (gerçekte sonlu varlıklar durumunda yapabileceğim gibi), ancak başkalarının mutluluğunu bunda kapsadığım zaman *nesnel* kılgısal bir yasa olabilir. Öyleyse başkalarının mutluluğunu ilerletme yasası bunun herkesin özenci için bir nesne olması varsayımından değil, ama yalnızca usun bir öz-sevgi düzgüsüne bir

yasanın nesnel geçerliğini vermenin koşulu olarak gereksindiği evrensellik biçiminin istencin belirlenim zemini olmasından doğar; ve öyleyse arı istencin belirlenim zemini nesne (başkalarının mutluluğu) değil, ama salt yasal biçimdi ki, onunla eğilim üzerine temellenmiş düzgümü kısıtlıyor, böylelikle ona bir yasanın evrenselliğini sağlıyor ve böylece onu arı kılgısal usa uygun kılıyordum; ve öz-sevgi düzgümü başkalarının mutluluğuna dek genişletme *yükümlülüğünün* kavramı dışsal bir güdü kaynağının eklenmesinden değil, ama ancak bu kısıtlamadan doğabilir.

Not 2

Törellik ilkesinin doğrudan karşıtı şudur: Birinin *kendi* mutluluğu ilkesi istencin belirlenim zemini yapıldığı zaman, yukarıda gösterdiğim gibi, yasaya hizmet etmesi gereken belirlenim zeminini düzgünün yasamacı biçiminden başka herhangi bir yere koyan herşey o ilkeye ait sayılmalıdır. Ama bu çatışma, zorunlu bilgi ilkeleri düzeyine yükseltilmeleri istenen görgül olarak koşullu kurallar arasındaki çatışma gibi, salt mantıksal değildir; tersine, kılgısaldır, ve eğer usun sesi istenç ile bağıntı içinde öylesine duru, öylesine bastırılamaz, giderek en sıradan insanlar için bile öylesine işitilebilir olmasaydı, törelliği bütünüyle yokederdi; gene de ancak hiçbir düşünce çabasına patlamayan bir kuramı ayakta tutabilmek için kulaklarını göksel seslere sağır kılacak denli gözüpek olan okulların kafa karıştırıcı kurgularında sürdürülebilir.

Başka bakımlardan sevdiğiniz bir tanıdığın size kendini yalan yere tanıklık yapması konusunda aklamaya çalıştığını varsayalım; bunun için ilk olarak, onun gerekçesine göre, kutsal ödev saydığı kendi mutluluğunu ortaya sürer; sonra tümünü bu yolla kazandığı çıkarları sıralar, kendini açığa çıkarılmaya karşı, giderek şimdi gizini açıkla-

deren die Vernunft als Bedingung bedarf, einer Maxime der Selbstliebe die objektive Gültigkeit eines Gesetzes zu geben, der Bestimmungsgrund des Willens wird, und also war das Objekt (anderer Glückseligkeit) nicht der Bestimmungsgrund des reinen Willens, sondern die bloße gesetzliche Form war es allein, dadurch ich meine auf Neigung gegründete Maxime einschränkte, um ihr die Allgemeinheit eines Gesetzes zu verschaffen, und sie so der reinen praktischen Vernunft angemessen zu machen, aus welcher Einschränkung, und nicht dem Zusatz einer äußeren Triebfeder, alsdann der Begriff der *Verbindlichkeit*, die Maxime meiner Selbstliebe auch auf die Glückseligkeit anderer zu erweitern, allein entspringen konnte.

Anmerkung II

Das gerade Widerspiel des Prinzips der Sittlichkeit ist: wenn das der *eigenen* Glückseligkeit zum Bestimmungsgrunde des Willens gemacht wird, wozu, wie ich oben gezeigt habe, alles überhaupt gezählt werden muß, was den Bestimmungsgrund, der zum Gesetze dienen soll, irgend worin anders, als in der gesetzgebenden Form der Maxime setzt. Dieser [62] Widerstreit ist aber nicht bloß logisch, wie der zwischen empirisch-bedingten Regeln, die man doch zu notwendigen Erkenntnisprinzipien erheben wollte, sondern praktisch, und würde, wäre nicht die Stimme der Vernunft in Beziehung auf den Willen so deutlich, so unüberschreibar, selbst für den gemeinsten Menschen so vernehmlich, die Sittlichkeit gänzlich zu Grunde richten; so aber kann sie sich nur noch in den kopfverwirrenden Spekulationen der Schulen erhalten, die dreist genug sind, sich gegen jene himmlische Stimme taub zu machen, um eine Theorie, die kein Kopfbrechen kostet, aufrecht zu erhalten.

Wenn ein dir sonst beliebter Umgangsfreund sich bei dir wegen eines falschen abgelegten Zeugnisses dadurch zu rechtfertigen vermeinete, daß er zuerst die, seinem Vorgeben nach, heilige Pflicht der eigenen Glückseligkeit vorschützte, alsdann die Vorteile herzählte, die er sich alle dadurch erworben, die Klugheit namhaft machte, die er beobachtet, um wider alle Entdeckung sicher zu

sein, selbst wider die von Seiten deiner selbst, dem er das Geheimnis darum allein offenbaret, damit er es zu aller Zeit ableugnen könne; dann aber im ganzen Ernst vorgäbe, er habe eine wahre Menschenpflicht ausgeübt: so würdest du ihm entweder gerade ins Gesicht lachen, oder mit Abscheu davon zurückbeben, ob du gleich, wenn jemand bloß auf eigene Vorteile seine Grundsätze gesteuert hat, wider diese Maßregeln nicht das mindeste einzuwenden hättest. Oder setzet, es empfehle euch jemand einen Mann zum Haushalter, dem ihr alle eure Angelegenheiten blindlings anvertrauen könnet, und, um euch Zutrauen einzuflößen, rühmete er ihn als einen klugen Menschen, der sich auf seinen eigenen Vorteil meisterhaft verstehe, auch als einen rastlos wirksamen, der keine Gelegenheit dazu ungenutzt vorbeigehen ließe, endlich, damit [63] auch ja nicht Besorgnisse wegen eines pöbelhaften Eigennutzes desselben im Wege stünden, rühmete er, wie er recht fein zu leben verstünde, nicht im Geldsammeln oder brutaler Üppigkeit, sondern in der Erweiterung seiner Kenntnisse, einem wohlgewählten belehrenden Umgange, selbst im Wohltun der Dürftigen, sein Vergnügen suchte, übrigens aber wegen der Mittel (die doch ihren Wert oder Unwert nur vom Zwecke entlehnen) nicht bedenklich wäre, und fremdes Geld und Gut ihm hierzu, so bald er nur wisse, daß er es unentdeckt und ungehindert tun könne, so gut wie sein eigenes wäre: so würdet ihr entweder glauben, der Empfehlende habe euch zum besten, oder er habe den Verstand verloren. — So deutlich und scharf sind die Grenzen der Sittlichkeit und der Selbstliebe abgeschnitten, daß selbst das gemeinste Auge den Unterschied, ob etwas zu der einen oder der andern gehöre, gar nicht verfehlen kann. Folgende wenige Bemerkungen können zwar bei einer so offenbaren Wahrheit überflüssig scheinen, allein sie dienen doch wenigstens dazu, dem Urteile der gemeinen Menschenvernunft etwas mehr Deutlichkeit zu verschaffen.

Das Prinzip der Glückseligkeit kann zwar Maximen, aber niemals solche abgeben, die zu Gesetzen des Willens tauglich wären, selbst wenn

dığı, ama yalnızca gerektiğinde yadsıyabilmek üzere açıkladığı sizin tarafınızdan bile açığa çıkarılmaya karşı güvenlik altına almada gösterdiği sağgörüyü belirtir; ama sonra, tam bir ciddiyetle, gerçek bir insan ödevini yerine getirdiğini bildirir; ya dosdoğru yüzüne güler, ya da tiksinerek geri kaçarsınız; ve gene de eğer biri ilkelerini yalnızca kendi çıkarlarına göre ayarlamışsa, bu davranış yoluna en küçük bir biçimde bile olsa karşı çıkamazsınız. Ya da varsayalım ki biri size bir insanı ona tüm sorunlarınızı gözünüz kapalı teslim edebileceğiniz bir kahya olarak salık vermiş olsun, ve sizde güven yaratabilmek için, onu kendi çıkarını akıllıca bilen ve onu arturacak hiçbir fırsatı kaçırmamak için durup dinlenmeden çalışan sağgörülü biri olarak göklere çıkarsın; son olarak onda kaba bir bencillik ile karşılaşmaktan korkmayasınız diye, nasıl ince bir zevkle yaşadığını övsün; hazzını para yapmada ya da kaba saba aşırılıklarda değil, ama bilgisini arttırmada, seçkin ve bilgili insanlar çevresinde, giderek yoksullara iyilik yapmada aramaktadır; ama bunun araçlarına gelince (ki hiç kuşkusuz değer ya da değersizliklerini yalnızca amaçtan alırlar), müşkülpesent değildir, ve başkalarının para ve mallarını bu amaçla kendininmiş gibi kullanmaya hazırdır, yeter ki bunu açığa çıkarılmadan ve engellenmeden yapabileceğini bilsin; ya adamı salık verenin sizinle alay ettiğine, ya da aklını yitirdiğine inanırsınız. — Törelliğin ve öz-sevginin sınırları öylesine açık ve keskin olarak çekilir ki, giderek en sıradan göz bile birşeyin birine mi yoksa ötekine mi ait olduğunu ayırdetmede yanılamaz. Aşağıdaki birkaç gözlem böylesine açık bir gerçeklik durumunda gereksiz görünebilir; ama gene de en azından sıradan insan usunun yargısına biraz daha duruluk vermeye hizmet edebilirler.

Mutluluk ilkesi hiç kuşkusuz düzgüler sağlayabilir, ama hiçbir zaman istencin yasasına elverişli olacak türde değil, üstelik *evrensel*

mutluluk nesne yapılsa bile. Çünkü onun bu bilgisi salt deneyim verisine dayandığı için, ve herkesin bu konudaki yargısı büyük ölçüde kendisi bu konuda çok değişken olan kendi görüşüne bağlı olduğu için, ancak *genel* kurallar verebilir, hiçbir zaman *evrensel* kurallar değil; e.d. ortalamada en sık uygun olan kuralları verebilir, ama her zaman ve zorunlu olarak geçerli olması gereken kuralları değil; dolayısıyla üzerine hiçbir kılgısal *yasa* temellendirilemez. Yalnızca bu durumda bir özenç nesnesi kuralın temelinde yattığı ve öyleyse onu öncelemesi gerektiği için, kural duyumsanandan başka hiçbirşey ile bağıntılı olamaz, ve öyleyse deneyim ile bağıntılıdır ve onun üzerine temellendirilir; ve o zaman yargının türlülüğü sonsuz olmalıdır. Bu ilke öyleyse tüm ussal varlıklara aynı kılgısal kuralları getirmez, üstelik kuralların tek bir ortak başlık, yani mutluluk başlığı altında duruyor olmalarına karşın. Oysa ahlaksal yasa, yalnızca usu ve istenci olan herkes için geçerli olması gerektiği için, nesnel olarak zorunlu olarak düşünülür.

Öz-sevgi düzgüsü (sağgörü) yalnızca *öğütler*, törellik yasası *buyurur*. Ama gene de bize *öğütlenen* ve bizi *yükümlü* kılan arasında büyük bir ayrım vardır.

Özencin özerkliği ilkesine göre neyin yapılacağını en sıradan anlak bütünüyle kolayca ve duraksamadan görür; ama onun özerksizliği varsayımı altında neyin yapılacağını görmek güçtür ve dünya-bilgisini gerektirir; e.d. *ödevin* ne olduğu kendini herkese kendiliğinden sunar; ama gerçek ve uzun süreli kazanç getirecek olan ise, eğer bu bütün bir varoluşa yayılacaksa, her zaman içine işlenemez karanlığa bürülüdür, ve ona ayarlanmış kılgısal kuralı gerekli kuraldışıları ayırarak ılımlı bir yolda bile olsa yaşamın ereklerine uygun kılmak büyük bir sağgörüyü gerektirir. Oysa törel yasa herkesin, ve hiç kuşkusuz en ince noktasına dek, ona uymasını buyurur. Bu yüzden ona göre neyin yapılması gerek-

man sich die *allgemeine* Glückseligkeit zum Objekte machte. Denn, weil dieser ihre Erkenntnis auf lauter Erfahrungsdatis beruht, weil jedes Urteil darüber gar sehr von jedes seiner Meinung, die noch dazu selbst sehr veränderlich ist, abhängt, so kann es wohl *generelle*, aber niemals *universelle* Regeln, d.i. solche, die im Durchschnitte am öftesten zutreffen, nicht aber solche, die jederzeit und notwendig gültig sein müssen, geben, mithin können keine praktischen *Gesetze* darauf gegründet werden. Eben darum, weil hier ein Objekt der Willkür der Regel derselben zum Grunde gelegt [64] und also vor dieser vorhergehen muß, so kann diese nicht worauf anders, als auf das, was man empfiehlt, und also auf Erfahrung bezogen und darauf gegründet werden, und da muß die Verschiedenheit des Urteils endlos sein. Dieses Prinzip schreibt also nicht allen vernünftigen Wesen eben dieselben praktischen Regeln vor, ob sie zwar unter einem gemeinsamen Titel, nämlich dem der Glückseligkeit, stehen. Das moralische Gesetz wird aber nur darum als objektiv notwendig gedacht, weil es für jedermann gelten soll, der Vernunft und Willen hat.

Die Maxime der Selbstliebe (Klugheit) *rät* bloß an; das Gesetz der Sittlichkeit *gebietet*. Es ist aber doch ein großer Unterschied zwischen dem, wozu man uns *anrätig* ist, und dem, wozu wir *verbindlich* sind.

Was nach dem Prinzip der Autonomie der Willkür zu tun sei, ist für den gemeinsten Verstand ganz leicht und ohne Bedenken einzusehen; was unter Voraussetzung der Heteronomie derselben zu tun sei, schwer, und erfordert Weltkenntnis; d.i. was *Pflicht* sei, bietet sich jedermann von selbst dar; was aber wahren dauerhaften Vorteil bringe, ist allemal, wenn dieser auf das ganze Dasein erstreckt werden soll, in undurchdringliches Dunkel eingehüllt, und erfordert viel Klugheit, um die praktische, darauf gestimmte Regel durch geschickte Ausnahmen auch nur auf erträgliche Art den Zwecken des Lebens anzupassen. Gleichwohl gebietet das sittliche Gesetz jedermann, und zwar die pünktlichste, Befolgung. Es muß also zu der Beurteilung

dessen, was nach ihm zu tun sei, nicht so schwer sein, daß nicht der gemeinste und ungeübteste Verstand selbst ohne Weltklugheit damit umzugehen wüßte.

Dem kategorischen Gebote der Sittlichkeit Genüge zu leisten, ist in jedes Gewalt zu aller Zeit; der empirisch-bedingten [65] Vorschrift der Glückseligkeit nur selten, und bei weitem nicht, auch nur in Ansehung einer einzigen Absicht, für jedermann möglich. Die Ursache ist, weil es bei dem ersteren nur auf die Maxime ankommt, die echt und rein sein muß, bei der letzteren aber auch auf die Kräfte und das physische Vermögen, einen begehrten Gegenstand wirklich zu machen. Ein Gebot, daß jedermann sich glücklich zu machen suchen sollte, wäre töricht; denn man gebietet niemals jemandem das, was er schon unausbleiblich von selbst will. Man müßte ihm bloß die Maßregeln gebieten, oder vielmehr darreichen, weil er nicht alles das kann, was er will. Sittlichkeit aber gebieten, unter dem Namen der Pflicht, ist ganz vernünftig; denn deren Vorschrift will erstlich eben nicht jedermann gerne gehorchen, wenn sie mit Neigungen im Widerstreite ist, und was die Maßregeln betrifft, wie er dieses Gesetz befolgen könne, so dürfen diese hier nicht gelehrt werden; denn, was er in dieser Beziehung will, das kann er auch.

Der im Spiel *verloren* hat, kann sich wohl über sich selbst und seine Unklugheit *ärgern*, aber wenn er sich bewußt ist, im Spiel *betrogen* (obzwar dadurch gewonnen) zu haben, so muß er sich selbst *verachten*, so bald er sich mit dem sittlichen Gesetze vergleicht. Dieses muß also doch wohl etwas anderes, als das Prinzip der eigenen Glückseligkeit sein. Denn zu sich selber sagen zu müssen: ich bin ein *Nichtswürdiger*, ob ich gleich meinen Beutel gefüllt habe, muß doch ein anderes Richtmaß des Urteils haben, als sich selbst Beifall zu geben, und zu sagen: ich bin ein *kluger* Mensch, denn ich habe meine Kasse bereichert.

Endlich ist noch etwas in der Idee unserer praktischen Vernunft, tiği konusunda yargıda bulunmak öyle en sıradan ve en eğitimsiz anlağın, giderek dünyasal sağgörü bile olmaksızın, onu uygulamayı bilemeyeceği denli güç olmamalıdır.

Törelliğin kategorik buyruğunu yerine getirmek her zaman herkesin gücü içinde olan birşeydir; oysa görgül olarak koşullu mutluluk yönergesini yerine getirmek, giderek yalnızca tek bir amaç açısından bile olsa, seyrek olarak olanaklıdır ve hiçbir biçimde herkes için olanaklı değildir. Bunun nedeni ilk durumda önemli olan şeyin yalnızca gerçek ve arı olması gereken düzgü iken, ikinci durumda ise istenen bir nesneyi edimsel kılma gücünün ve fiziksel yetisinin de önemli olmasıdır. Herkesin kendini mutlu yapmaya çalışması gerektiği biçimindeki bir buyruk aptalca olacaktır; çünkü birinin kaçınılmaz olarak kendiliğinden yapmayı istediği şey hiçbir zaman buyrulmaz. Ona yalnızca önlemler buyrulmalı ya da daha doğrusu bunlar sağlanmalıdır, çünkü istediği herşeyi yapamaz. Ama ödev adı altında törelliği buyurmak bütünüyle ussaldır; çünkü ilk olarak herkes onun yönergelerine, eğer bunlar onun eğilimleri ile çatışma içinde iseler, boyun eğmeyi istemez; ve bu yasaya nasıl boyun eğebileceği konusundaki önlemlere gelince, burada bunların öğretilmesi gerekmez; çünkü bu bağıntıda ne istiyorsa onu yapabilir.

Oyunda *yitirmiş* olan hiç kuşkusuz kendine ve sağgörüsüzlüğüne *kızabilir*, ama oyunda *hile yapmış* olduğunun bilincinde ise (üstelik bu yüzden kazanmış olsa bile) kendini törel yasa ile karşılaştırır karşılaştırmaz kendi kendini *küçümsemelidir*. Öyleyse bu hiç kuşkusuz kişisel mutluluk ilkesinden başka birşey olmalıdır. Çünkü kendi kendisine, 'Ben hiçbir şeye değmez biriyim, üstelik çantamı doldurmuş olsam bile,' demek zorunda kalıyorsa, kendini onaylayarak, 'akıllı bir insanım, çünkü cebimi iyice doldurdum,' dediği zaman olduğundan daha bir başka yargı ölçününün olması gerekir.

Son olarak, kılgısal usumuzun ideasında bir törel yasanın çiğnenmesine eşlik eden birşey

daha, yani *cezalandırılabilirlik* vardır. Şimdi bir cezanın kavramı, böyle olarak, mutluluktan pay alıyor olma ile biraraya getirilemez. Çünkü gerçi cezayı veren aynı zamanda bu cezayı bu ereğe yöneltme gibi iyiliksever bir amaç taşıyabilse de, ceza kendi için ilkin gene de ceza olarak, e.d. salt kötülük olarak aklanmalıdır, öyle ki eğer ceza orada durup kalsa, ve cezalandırılan bu sertliğin arkasında gizlenen kayrayı göremese bile, gene de ona hakkının verildiğini ve payına düşenin davranışına bütünüyle uygun olduğunu kabul etmelidir. Her cezada, böyle olarak, ilkin türe olmalıdır, ve bu ise kavramda özsel olanı oluşturur. İyilik hiç kuşkusuz onunla bağlı olabilir, ama davranışına göre cezayı hak eden birinin bunu hesaba katmak için en küçük bir nedeni bile yoktur. Öyleyse ceza fiziksel bir kötülüktür ki, gerçi *doğal* bir sonuç olarak ahlaksal kötülük ile bağlı olmasa da, bir törel yasamanın ilkelerine göre sonuç olarak onunla bağlı olmalıdır. Şimdi, eğer her suç, onu işleyen açısından fiziksel sonuçlara bakılmaksızın, kendi için cezalandırılabilir ise, e.d. mutluluğun (en azından bölümsel olarak) yitimine yol açıyorsa, o zaman suçun tam olarak onu işleyenin bir cezayı kendi üzerine çekmiş, çünkü kendi mutluluğuna zarar vermiş olmasından (ki öz-sevgi ilkesine göre tüm suçun asıl kavramı olmalıdır) oluşacağını söylemek açıkça saçma olacaktır. Ceza bu yolda birşeye bir suç demenin zemini olacak, ve türe ise tersine tüm cezayı atlamaktan ve giderek doğal olanı önlemekten oluşacaktır; çünkü o zaman eylemde bundan böyle kötü hiçbirşey olmayacak, çünkü başka türlü onu izlemiş ve eyleme kötü denmesinin biricik nedeni olmuş olan kötülük şimdi önlenecektir. Ama tüm cezalara ve ödüllere yalnızca daha yüksek bir gücün elinde bulunan ve onunla ussal varlıkları son ereklerine (mutluluk) doğru etkinliğe geçirmeye hizmet edecek düzenek olarak bakmak açıkça onun

welches die Übertretung eines sittlichen Gesetzes begleitet, nämlich ihre *Strafwürdigkeit*. Nun läßt sich mit [66] dem Begriffe einer Strafe, als einer solchen, doch gar nicht das Teilhaftigwerden der Glückseligkeit verbinden. Denn obgleich der, so da straft, wohl zugleich die gütige Absicht haben kann, diese Strafe auch auf diesen Zweck zu richten, so muß sie doch zuvor als Strafe, d.i. als bloßes Übel für sich selbst gerechtfertigt sein, so daß der Gestrafte, wenn es dabei bliebe, und er auch auf keine sich hinter dieser Härte verbergende Gunst hinaussähe, selbst gestehen muß, es sei ihm Recht geschehen, und sein Los sei seinem Verhalten vollkommen angemessen. In jeder Strafe, als solcher, muß zuerst Gerechtigkeit sein, und diese macht das Wesentliche dieses Begriffs aus. Mit ihr kann zwar auch Gütigkeit verbunden werden, aber auf diese hat der Strafwürdige, nach seiner Aufführung, nicht die mindeste Ursache sich Rechnung zu machen. Also ist Strafe ein physisches Übel, welches, wenn es auch nicht als *natürliche* Folge mit dem Moralisch-Bösen verbunden wäre, doch als Folge nach Prinzipien einer sittlichen Gesetzgebung verbunden werden müßte. Wenn nun alles Verbrechen, auch ohne auf die physischen Folgen in Ansehung des Täters zu sehen, für sich strafbar ist, d.i. Glückseligkeit (wenigstens zum Teil) verwirkt, so wäre es offenbar ungereimt zu sagen: das Verbrechen habe darin eben bestanden, daß er sich eine Strafe zugezogen hat, indem er seiner eigenen Glückseligkeit Abbruch tat (welches nach dem Prinzip der Selbstliebe der eigentliche Begriff alles Verbrechens sein müßte). Die Strafe würde auf diese Art der Grund sein, etwas ein Verbrechen zu nennen, und die Gerechtigkeit müßte vielmehr darin bestehen, alle Bestrafung zu unterlassen und selbst die natürliche zu verhindern: denn alsdann wäre in der Handlung nichts Böses mehr, weil die Übel, die sonst darauf folgeten, und um deren willen die Handlung allein böse hieß, nunmehr abgehalten [67] wären. Vollends aber alles Strafen und Belohnen nur als das Maschinenwerk in der Hand einer höheren Macht anzusehen, welches vernünftige Wesen dadurch zu ihrer Endabsicht (der Glückseligkeit) in Tätigkeit zu setzen

allein dienen sollte, ist gar zu sichtbar ein alle Freiheit aufhebender Mechanismus ihres Willens, als daß es nötig wäre uns hierbei aufzuhalten.

Feiner noch, obgleich eben so unwahr, ist das Vorgeben derer, die einen gewissen moralischen besondern Sinn annehmen, der, und nicht die Vernunft, das moralische Gesetz bestimmte, nach welchem das Bewußtsein der Tugend unmittelbar mit Zufriedenheit und Vergnügen, das des Lasters aber mit Seelenunruhe und Schmerz verbunden wäre, und so alles doch auf Verlangen nach eigener Glückseligkeit aussetzen. Ohne das hierher zu ziehen, was oben gesagt worden, will ich nur die Täuschung bemerken, die hierbei vorgeht. Um den Lasterhaften als durch das Bewußtsein seiner Vergehungen mit Gemütsunruhe geplagt vorzustellen, müssen sie ihn, der vornehmsten Grundlage seines Charakters nach, schon zum voraus als, wenigstens in einigem Grade, moralisch gut, so wie den, welchen das Bewußtsein pflichtmäßiger Handlungen ergötzt, vorher schon als tugendhaft vorstellen. Also mußte doch der Begriff der Moralität und Pflicht vor aller Rücksicht auf diese Zufriedenheit vorhergehen und kann von dieser gar nicht abgeleitet werden. Nun muß man doch die Wichtigkeit dessen, was wir Pflicht nennen, das Ansehen des moralischen Gesetzes und den unmittelbaren Wert, den die Befolgung desselben der Person in ihren eigenen Augen gibt, vorher schätzen, um jene Zufriedenheit in dem Bewußtsein seiner Angemessenheit zu derselben, und den bitteren Verweis, wenn man sich dessen Übertretung vorwerfen kann, zu fühlen. Man kann also [68] diese Zufriedenheit oder Seelenunruhe nicht vor der Erkenntnis der Verbindlichkeit fühlen und sie zum Grunde der letzteren machen. Man muß wenigstens auf dem halben Wege schon ein ehrlicher Mann sein, um sich von jenen Empfindungen auch nur eine Vorstellung machen zu können. Daß übrigens, so wie, vermöge der Freiheit, der menschliche Wille durchs moralische Gesetz unmittelbar bestimmbar ist, auch die öftere Ausübung, diesem Bestimmungsgrunde gemäß, subjektiv zuletzt ein Gefühl der Zufriedenheit mit sich selbst wirken könne, bin ich gar nicht

istencini tüm özgürlüğü ortadan kaldıracak bir düzenek yapmak demektir ki, bunun bizi burada oyalaması gerekmez.

Belli bir ahlaksal tikel duyuyu kabul eden kimilerinin öne sürdükleri şey daha ince, ama eşit ölçüde gerçeklik dışıdır. Bunlara göre ahlaksal yasayı us değil ama o duyu belirler, ve böylece erdem bilincinin dolaysızca hoşnutluk ve haz ile, erdemsizlik bilincinin ise ruhsal huzursuzluk ve acı ile bağlı olması gerekir, ve sonuçta herşey birinin kendi mutluluğu için isteğine bağlanır. Yukarıda söylenenleri bir kez daha yinelemeden, yalnızca burada yer alan aldanmacayı belirtmek istiyorum. Erdemsizi kabahatlerinin bilincinden ötürü ansal huzursuzluk çekiyor olarak düşünebilmek için, bunların onu herşeyden önce karakterinin en belirgin temeline göre ahlaksal açıdan en azından belli bir derecede iyi olarak göstermeleri gerekir, tıpkı ödeve uygun eylemlerinin bilinci ile haz duyan birinin daha şimdiden erdemli olarak düşünülmesinin gerekmesi gibi. Ahlak ve ödev kavramları bu hoşnutluğu tüm bakımlardan öncelemiş olmalıdırlar ve hiçbir biçimde ondan türetilemezler. Şimdi gene de ödev dediğimiz şeyin önemini, ahlaksal yasanının saygınlığını ve ona uymanın aynı kişiye kendi gözünde kazandırdığı değeri önceden anlayabilmek gerekir, öyle ki ona uymanın bilincinde yatan hoşnutluk ve onu çiğnemenin yol açabileceği acı pişmanlık duyulabilsin. Öyleyse bu hoşnutluk ya da ruhsal huzursuzluk yükümlülüğün bilgisinden önce duyumsanamaz ve onun temeli yapılamaz. Bu duyumların salt bir tasarımını bile olsa üretebilmek için, kişi daha şimdiden hiç olmazsa yarı yarıya dürüst olmalıdır. İnsan istenci, özgürlük nedeniyle, ahlaksal yasa tarafından dolaysızca belirlenebilir olduğu için, bu belirlenim zemini ile uyum içinde sık alıştırmanın en sonunda öznel olarak bir kendinden hoşnutluk duygusu ortaya çıkarabileceğini hiçbir biçimde yad-

sımıyorum; tersine, sözcüğün asıl anlamında ahlaksal duygu denmeye değer bu biricik duyguyu temellendirme ve geliştirmenin kendisi ödevdir; ama ödev kavramı ondan türetilemez, yoksa genel olarak yasa için bir duyguyu düşünmemiz ve yalnızca us tarafından düşünülebilecek olanı bir duyum nesnesi yapmamız gerekirdi; ve bu ise, eğer düpedüz bir çelişki olmayacaksa, tüm ödev kavramını bütünüyle ortadan kaldırır ve yerine yalnızca zaman zaman daha kaba olanlara çatan ince eğilimlerin düzeneksel bir oyununu geçirirdi.

Eğer şimdi arı kılgısal us için *biçimsel* en yüksek ilkemizi (istencin özerkliği ilkesi olarak) şimdiye kadarki tüm *özdeksel* törellik ilkeleri ile karşılaştırırsak, onları, tek bir biçimsel ilke dışında, tüm başka olanaklı durumları kapsayan bir tabloda sunabiliriz ve böylece şimdi önerilenlerden başka bir ilke aramanın boşuna olduğunu gözler önüne serebiliriz. Çünkü istencin tüm olanaklı belirlenim zeminleri ya salt öznel ve öyleyse görgüldürler, ya da ayrıca *nesnel* ve ussal; ama her ikisi de ya *dışsal* ya da *içsel*dir.

İlkede törelliğin kılgısal özdeksel belirlenim zeminleri şunlardır:

ÖZNEL

DIŞSAL	İÇSEL
Eğitim (*Montaigne*)	Fiziksel duygu (*Epikürüs*)
Yurttaşlık Anayasası (*Mandeville*)	Ahlaksal duygu (*Hutcheson*)

NESNEL

DIŞSAL	İÇSEL
Eksiksizlik (*Wolff* ve *Stoacılar*)	Tanrının istenci (*Crusius* ve başka *tanrıbilimsel* ahlakçılar)

in Abrede; vielmehr gehört es selbst zur Pflicht, dieses, welches eigentlich allein das moralische Gefühl genannt zu werden verdient, zu gründen und zu kultivieren; aber der Begriff der Pflicht kann davon nicht abgeleitet werden, sonst müßten wir uns ein Gefühl eines Gesetzes als eines solchen denken, und das zum Gegenstande der Empfindung machen, was nur durch Vernunft gedacht werden kann; welches, wenn es nicht ein platter Widerspruch werden soll, allen Begriff der Pflicht ganz aufheben, und an deren Statt bloß ein mechanisches Spiel feinerer, mit den gröberen bisweilen in Zwist geratender, Neigungen setzen würde.

Wenn wir nun unseren *formalen* obersten Grundsatz der reinen praktischen Vernunft (als einer Autonomie des Willens) mit allen bisherigen *materialen* Prinzipien der Sittlichkeit vergleichen, so können wir in einer Tafel alle übrigen, als solche, dadurch wirklich zugleich alle möglichen anderen Fälle, außer einem einzigen formalen, erschöpft sind, vorstellig machen, und so durch den Augenschein beweisen, daß es vergeblich sei, sich nach einem andern Prinzip, als dem jetzt vorgetragenen, umzusehen. Alle möglichen Bestimmungsgründe des Willens sind nämlich entweder bloß subjektiv und also empirisch, oder auch *objektiv* und rational; beide aber entweder *äußere* oder *innere*. [70]

Praktische materiale Bestimmungsgründe im Prinzip der Sittlichkeit sind

Subjektive

äußere	innere
Der Erziehung (nach *Montaigne*)	Des physischen Gefühls (nach *Epikur*)
Der bürgerlichen Verfassung (nach *Mandeville*)	Des moralischen Gefühls (nach *Hutcheson*)

Objektive

äußere	innere
Der Vollkommenheit (nach *Wolff* und den *Stoikern*)	Des Willens Gottes (nach *Crusius* und andern *theologischen* Moralisten) [69]

Die auf der linken Seite stehenden sind insgesamt empirisch und taugen offenbar gar nicht zum allgemeinen Prinzip der Sittlichkeit. Aber die auf der rechten Seite gründen sich auf der Vernunft, (denn Vollkommenheit, als *Beschaffenheit* der Dinge, und die höchste Vollkommenheit in *Substanz* vorgestellt, d.i. Gott, sind beide nur durch Vernunftbegriffe zu denken). Allein der erstere Begriff, nämlich der *Vollkommenheit*, kann entweder in *theoretischer* Bedeutung genommen werden, und da bedeutet er nichts, als Vollständigkeit eines jeden Dinges in seiner Art (transzendentale), oder eines Dinges bloß als Dinges überhaupt (metaphysische), und davon kann hier nicht die Rede sein. Der Begriff der Vollkommenheit in *praktischer* Bedeutung aber ist die Tauglichkeit, oder Zulänglichkeit eines Dinges zu allerlei Zwecken. Diese Vollkommenheit, als *Beschaffenheit* des Menschen, folglich innerliche, ist nichts anders, als *Talent*, und, was dieses stärkt oder ergänzt, *Geschicklichkeit*. Die höchste Vollkommenheit in *Substanz*, d.i. Gott, folglich äußerliche, (in praktischer Absicht betrachtet,) ist die Zulänglichkeit dieses Wesens zu allen Zwecken überhaupt. Wenn nun also uns Zwecke vorher gegeben werden müssen, in Beziehung auf welche der Begriff der *Vollkommenheit* (einer inneren, an uns selbst, oder einer äußeren, an Gott,) allein Bestimmungsgrund des Willens werden kann, ein Zweck aber, als *Objekt*, welches vor der Willensbestimmung durch eine praktische Regel vorhergehen und den Grund der Möglichkeit einer solchen enthalten muß, mithin die *Materie* des Willens, als Bestimmungsgrund desselben genommen, jederzeit empirisch ist, mithin zum *Epikurischen* Prinzip der Glückseligkeitslehre, niemals aber zum reinen Vernunftprinzip der Sittenlehre und der Pflicht dienen kann, (wie denn Talente und ihre Beför[71]derung nur, weil sie zu Vorteilen des Lebens beitragen, oder der Wille Gottes, wenn Einstimmung mit ihm, ohne vorhergehendes von dessen Idee unabhängiges praktisches Prinzip, zum Objekte des Willens genommen worden, nur durch die *Glückseligkeit*, die wir davon erwarten, Bewegursache desselben werden können,) so folgt *erstlich*, daß alle hier

Üst yanda duranlar tümüyle görgüldürler ve açıkça evrensel törellik ilkesi için uygun değildirler. Ama alt tabloda duranlar us üzerine dayanırlar (çünkü şeylerin *niteliği* olarak eksiksizlik, ve *töz*de, e.d. Tanrıda tasarımlanan en yüksek eksiksizlik, her ikisi de yalnızca us-kavramları yoluyla düşünülürler). Ama ilk kavram, yani *eksiksizlik* kavramı, ya *kuramsal* imlemde alınabilir, ve o zaman bir şeyin kendi türünde (aşkınsal) tamlığından başka hiçbirşeyi imlemez, ya da bir şeyin yalnızca genelde şey olarak (metafiziksel) tamlığını imler ve burada bu söz konusu edilemez. Ama eksiksizlik kavramı *kılgısal* imlemde bir şeyin her tür erek için elverişliliği ya da yeterliğidir. Bu eksiksizlik, insanın *niteliği* olarak, sonuçta içsel olarak, *yetenek*ten başka birşey değildir, ve bunu güçlendiren ya da tümleyen ise *beceri*dir. *Töz*deki, e.d. Tanrıdaki en yüksek eksiksizlik, sonuçta dışsal eksiksizlik, (kılgısal açıdan görüldüğünde,) bu Varlığın genel olarak her erek için yeterliğidir. Öyleyse eğer şimdi bize erekler önceden verilmeliyse — ki ancak onlarla bağıntı içinde *eksiksizlik* kavramı (ister bizde içsel, istese Tanrıda dışsal bir kavram olsun) istencin belirlenim zemini olabilir—, ama bir erek, kılgısal bir kural yoluyla istenç belirlenimini öncelemesi ve böyle bir belirlenimin olanağını, dolayısıyla istencin belirlenim zemini olarak alınan *özdeğini* kapsaması gereken *nesne* olarak, her zaman görgül olduğu ve dolayısıyla hiçbir zaman töre öğretisinin ve ödevin arı us-ilkesi olarak değil ama mutluluğun Epikürcü ilkesi olarak hizmet edebileceği için, (tıpkı yeteneklerin ve bunların ilerletilmesinin yalnızca yaşamın kazançlarına katkıda bulundukları için, ya da Tanrının istencinin, eğer onunla anlaşma onun ideasından bağımsız ön bir kılgısal ilke olmaksızın istencin nesnesi olarak kabul edilirse, yalnızca onlardan beklediğimiz *mutluluk* yoluyla birer güdü olabilmesi gibi,) o zaman *ilk olarak* burada bildirilen

tüm ilkelerin *özdeksel* oldukları, *ikinci olarak,* bunların tüm olanaklı özdeksel ilkeleri kapsadıkları sonucu çıkar; ve son olarak, özdeksel ilkeler en yüksek töre yasası için bütünüyle elverişsiz olduklarına göre, (tanıtlanmış olduğu gibi,) arı usun *biçimsel kılgısal ilkesinin,* ki ona göre bizim düzgümüz yoluyla olanaklı evrensel yasamanın salt biçiminin istencin en yüksek ve olaysız belirlenim zeminini oluşturması gerekir, kategorik buyrumlara, e.d. kılgısal yasalara (ki eylemleri ödev yapar), ve genel olarak törellik ilkesine, insan istencini yargılamada olduğu gibi belirlemek için ona uygulamada da, elverişli olan *biricik olanaklı* ilke olduğu vargısı çıkar.

aufgestellten Prinzipien *material* sind, *zweitens,* daß sie alle möglichen materialen Prinzipien befassen, und daraus endlich der Schluß: daß, weil materiale Prinzipien zum obersten Sittengesetz ganz untauglich sind, (wie bewiesen worden,) das *formale praktische Prinzip* der reinen Vernunft, nach welchem die bloße Form einer durch unsere Maximen möglichen allgemeinen Gesetzgebung den obersten und unmittelbaren Bestimmungsgrund des Willens ausmachen muß, das *einzige mögliche* sei, welches zu kategorischen Imperativen, d.i. praktischen Gesetzen (welche Handlungen zur Pflicht machen), und überhaupt zum Prinzip der Sittlichkeit, sowohl in der Beurteilung, als auch der Anwendung auf den menschlichen Willen, in Bestimmung desselben, tauglich ist. [72]

I. ARI KILGISAL USUN İLKELERİNİN TÜMDENGELİMİ ÜZERİNE

Bu Analitik arı usun kılgısal olabileceğini, e.d. görgül herşeyden bağımsız olarak kendi başına istenci belirleyebileceğini gösterir, — ve bunu hiç kuşkusuz arı usun kendini bizde gerçekte kılgısal olarak tanıtlaması olgusu yoluyla, yani törellik ilkesindeki özerklik yoluyla yapar ki, us istenci eyleme onun yoluyla belirler. — Aynı zamanda bu olgunun istencin özgürlüğünün bilinci ile ayrılmamacasına bağlı, aslında onunla bir olduğunu gösterir; bu yolla ussal bir varlığın istenci, gerçi duyulur dünyaya ait olmakla kendini başka etker nedenler gibi zorunlu olarak nedensellik yasasına altgüdümlü olarak bilse de, kılgısal alanda aynı zamanda kendisinin bir başka yanda, yani bir kendinde varlık olarak, şeylerin anlaşılır bir düzeni içinde belirlenebilir bir varoluş olarak bilincindedir; dahası, kendisinin tikel bir sezgisine göre değil, ama nedenselliğini duyulur dünyada belirleyebilen belli dinamik yasalara uygun olarak bilincindedir; çünkü özgürlüğün, eğer bize yüklenecek olursa, bizi şeylerin anlaşılır bir düzenine aktardığı başka bir yerde yeterli olarak tanıtlanmıştır.

I. VON DER DEDUKTION DER GRUNDSÄTZE DER REINEN PRAKTISCHEN VERNUNFT

Diese Analytik tut dar, daß reine Vernunft praktisch sein, d.i. für sich, unabhängig von allem Empirischen, den Willen bestimmen könne — und dieses zwar durch ein Faktum, worin sich reine Vernunft bei uns in der Tat praktisch beweiset, nämlich die Autonomie in dem Grundsatze der Sittlichkeit, wodurch sie den Willen zur Tat bestimmt. — Sie zeigt zugleich, daß dieses Faktum mit dem Bewußtsein der Freiheit des Willens unzertrennlich verbunden, ja mit ihm einerlei sei, wodurch der Wille eines vernünftigen Wesens, das, als zur Sinnenwelt gehörig, sich, gleich anderen wirksamen Ursachen, notwendig den Gesetzen der Kausalität unterworfen erkennt, im Praktischen doch zugleich sich auf einer andern Seite, nämlich als Wesen an sich selbst, seines in einer intelligibelen Ordnung der Dinge bestimmbaren Daseins bewußt ist, zwar nicht einer besondern Anschauung seiner selbst, sondern gewissen dynamischen Gesetzen gemäß, die die Kausalität desselben in der Sinnenwelt bestimmen können; denn, daß Freiheit, wenn sie uns beigelegt wird, uns in eine intelligibele Ordnung der Dinge versetze, ist anderwärts hinreichend bewiesen worden. [73]

Wenn wir nun damit den analytischen Teil der Kritik der reinen spekulativen Vernunft vergleichen, so zeigt sich ein merkwürdiger Kontrast beider gegen einander. Nicht Grundsätze, sondern reine sinnliche *Anschauung* (Raum und Zeit) war daselbst das erste Datum, welches Erkenntnis a priori und zwar nur für Gegenstände der Sinne möglich machte. — Synthetische Grundsätze aus bloßen Begriffen ohne Anschauung waren unmöglich, vielmehr konnten diese nur in Beziehung auf jene, welche sinnlich war, mithin auch nur auf Gegenstände möglicher Erfahrung stattfinden, weil die Begriffe des Verstandes, mit dieser Anschauung verbunden, allein dasjenige Erkenntnis möglich machen, welches wir Erfahrung nennen. — Über die Erfahrungsgegenstände hinaus, also von Dingen als Noumenen, wurde der spekulativen Vernunft alles Positive einer *Erkenntnis* mit völligem Rechte abgesprochen. — Doch leistete diese so viel, daß sie den Begriff der Noumenen, d.i. die Möglichkeit, ja Notwendigkeit dergleichen zu denken, in Sicherheit setzte, und z.B. die Freiheit, negativ betrachtet, anzunehmen, als ganz verträglich mit jenen Grundsätzen und Einschränkungen der reinen theoretischen Vernunft, wider alle Einwürfe rettete, ohne doch von solchen Gegenständen irgend etwas Bestimmtes und Erweiterndes zu erkennen zu geben, indem sie vielmehr alle Aussicht dahin gänzlich abschnitt. [74]

Dagegen gibt das moralische Gesetz, wenn gleich keine *Aussicht*, dennoch ein schlechterdings aus allen Datis der Sinnenwelt und dem ganzen Umfange unseres theoretischen Vernunftgebrauchs unerklärliches Faktum an die Hand, das auf eine reine Verstandeswelt Anzeige gibt, ja diese so gar *positiv bestimmt* und uns etwas von ihr, nämlich ein Gesetz, erkennen läßt.

Dieses Gesetz soll der Sinnenwelt, als einer *sinnlichen Natur*, (was die vernünftigen Wesen betrifft,) die Form einer Verstandeswelt d.i. einer *übersinnlichen Natur* verschaffen, ohne doch jener ihrem Mechanismus Abbruch zu tun. Nun ist Natur im allgemeinsten Verstande die Existenz der Dinge unter Gesetzen. Die sinnliche Natur vernünftiger Wesen überhaupt

Eğer şimdi bunu arı kurgul usun eleştirisinin analitik bölümü ile karşılaştırırsak, ikisi arasında dikkate değer bir zıtlık kendini gösterir. Orada ilkeler değil, ama arı duyusal *sezgi* (uzay ve zaman) *a priori* bilgiyi ve dahası salt duyuların nesneleri için olanaklı kılan ilk veriydi. — Bireşimli ilkeler sezgi olmaksızın salt kavramlardan olanaksızdı; tersine, ancak duyusal olan bu sezgi ile bağıntı içinde, dolayısıyla yalnızca olanaklı deneyim nesneleri ile bağıntı içinde yer alabiliyorlardı, çünkü ancak anlağın kavramları, bu sezgi ile bağlı olarak, deneyim dediğimiz o bilgiyi olanaklı kılarlar. — Deneyim nesnelerinin ötesinde, öyleyse numenler olarak şeyler açısından, bir *bilgide* olumlu olan herşey bütünüyle haklı olarak kurgul us için yadsındı. — Gene de kurgul us numenlerin kavramının, e.d. onları düşünme olanağının, aslında zorunluğunun sağlama bağlanmasını sağladı, ve örneğin özgürlüğün, olumsuz olarak görüldüğünde, arı kuramsal usun o ilkeleri ve sınırlamaları ile bütünüyle tutarlı olarak kabul edilebileceğini tüm karşıçıkışlara karşın gösterdi; ama gene de böyle nesnelere ilişkin belirli ve genişletici herhangi birşeyin bilgisini vermek bir yana, tersine onların tüm görünümünün önünü bütünüyle kesti.

Öte yandan ahlaksal yasa, gerçi hiçbir *görünüm* vermese de, saltık olarak duyulur dünyanın tüm verilerinden ve kuramsal us kullanımımızın bütün bir eriminden açıklanamayacak bir olgu verir ki, arı bir anlakdünyasım gösterir, giderek onu *olumlu olarak belirler* ve ona ilişkin birşeyi, yani bir yasayı bilmemizi sağlar.

Bu yasanın bir *duyusal doğa* olarak duyulur dünyaya (ussal varlıkları ilgilendirdiği ölçüde) bir anlak dünyasının, e.d. bir *duyulurüstü doğanın* biçimini sağlaması gerekir — ve gene de düzeneğine zarar vermeksizin. Şimdi, doğa en evrensel anlamda şeylerin yasalar altındaki varoluşudur. Genel olarak ussal varlıkların duyusal doğası onların görgül

olarak koşullu yasalar altındaki varoluşudur, dolayısıyla us için *özerksizlik*tir. Öte yandan, aynı varlıkların duyulurüstü doğası tüm görgül koşullardan bağımız ve dolayısıyla arı usun *özerkliğine* ait olan yasalara göre varoluşlarıdır. Ve şeylerin varoluşunun bilgiye bağımlı olmasını belirleyen yasalar kılgısal oldukları için, duyulurüstü doğa, onun herhangi bir kavramını oluşturabildiğimiz ölçüde, *arı kılgısal usun özerkliği altındaki bir doğadan* başka birşey değildir. Ama bu özerkliğin yasası ise ahlaksal yasadır ki, öyleyse bir duyulurüstü doğanın ve bir arı anlak-dünyasının temel yasasıdır; bunun karşı imgesinin duyulur dünyada, ama gene de aynı zamanda onun yasalarını çiğnemeksizin varolması gerekir. Birinciye *kök-imgesel* dünya (*natura archetypa*) denebilir ki, onu yalnızca usta biliriz; ikinciye ise, istencin belirlenim zemini olarak birincinin ideasının olanaklı etkisini kapsadığı için, eşlem dünya (*natura ectypa*) denebilir. Çünkü gerçekte ahlaksal yasa bizi ideaya göre öyle bir doğaya aktarır ki, onda arı us, eğer yeterli fiziksel gücün eşliğinde olacak olursa, en yüksek İyiyi üretecektir ve istencimizi duyulur dünyaya ussal varlıkların bir bütününün biçimini vermeye belirler.

Bu ideanm gerçekten de istenç belirlenimimiz için bir bakıma bir model olarak durduğunu doğrulamak için kendi üzerine en küçük bir dikkat yeterlidir.

Eğer onu izleyerek tanıklık yapmayı amaçladığım düzgü kılgısal us tarafından sınanırsa, her zaman zaman bu düzgünün eğer evrensel bir doğa yasası olarak geçerli olsaydı ne olacağına bakarım. Açıktır ki bu durumda herkesi dürüstlüğe zorlayacaktı. Çünkü bildirimleri tanıtlanmış saymak ve gene de bile bile doğru saymamak bir doğa yasasının evrenselliği ile bağdaşmaz. Benzer olarak, yaşamımı özgürce düzenleme açısından kabul ettiğim düzgü, kendime bir doğanın kendini onun bir yasasına göre sürdürebilmesi için

ist die Existenz derselben unter empirisch bedingten Gesetzen, mithin für die Vernunft *Heteronomie*. Die übersinnliche Natur eben derselben Wesen ist dagegen ihre Existenz nach Gesetzen, die von aller empirischen Bedingung unabhängig sind, mithin zur *Autonomie* der reinen Vernunft gehören. Und, da die Gesetze, nach welchen das Dasein der Dinge vom Erkenntnis abhängt, praktisch sind; so ist die übersinnliche Natur, so weit wir uns einen Begriff von ihr machen können, nichts anders, als *eine Natur unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft*. Das Gesetz dieser Autonomie aber ist das moralische Gesetz; welches also das Grundgesetz einer übersinnlichen Natur und einer reinen [75] Verstandeswelt ist, deren Gegenbild in der Sinnenwelt, aber doch zugleich ohne Abbruch der Gesetze derselben, existieren soll. Man könnte jene die *urbildliche* (natura archetypa), die wir bloß in der Vernunft erkennen; diese aber, weil sie die mögliche Wirkung der Idee der ersteren, als Bestimmungsgrundes des Willens, enthält, die nachgebildete (natura ectypa) nennen. Denn in der Tat versetzt uns das moralische Gesetz, der Idee nach, in eine Natur, in welcher reine Vernunft, wenn sie mit dem ihr angemessenen physischen Vermögen begleitet wäre, das höchste Gut hervorbringen würde, und bestimmt unseren Willen die Form der Sinnenwelt, als einem Ganzen vernünftiger Wesen, zu erteilen.

Daß diese Idee wirklich unseren Willensbestimmungen gleichsam als Vorzeichnung zum Muster liege, bestätigt die gemeinste Aufmerksamkeit auf sich selbst.

Wenn die Maxime, nach der ich ein Zeugnis abzulegen gesonnen bin, durch die praktische Vernunft geprüft wird, so sehe ich immer danach, wie sie sein würde, wenn sie als allgemeines Naturgesetz gölte. Es ist offenbar, in dieser Art würde es jedermann zur Wahrhaftigkeit nötigen. Denn es kann nicht mit der Allgemeinheit eines Naturgesetzes bestehen, Aussagen für beweisend und dennoch als vorsätzlich unwahr gelten zu lassen. Eben so wird die Maxime, die ich in [76] Ansehung der freien Disposition über mein Leben nehme, sofort bestimmt, wenn ich mich frage, wie sie sein müßte, damit sich eine Natur nach einem

Gesetze derselben erhalte. Offenbar würde niemand in einer solchen Natur sein Leben *willkürlich* endigen können, denn eine solche Verfassung würde keine bleibende Naturordnung sein, und so in allen übrigen Fällen. Nun ist aber in der wirklichen Natur, so wie sie ein Gegenstand der Erfahrung ist, der freie Wille nicht von selbst zu solchen Maximen bestimmt, die für sich selbst eine Natur nach allgemeinen Gesetzen gründen könnten, oder auch in eine solche, die nach ihnen angeordnet wäre, von selbst passeten; vielmehr sind es Privatneigungen, die zwar ein Naturganzes nach pathologischen (physischen) Gesetzen, aber nicht eine Natur, die allein durch unsern Willen nach reinen praktischen Gesetzen möglich wäre, ausmachen. Gleichwohl sind wir uns durch die Vernunft eines Gesetzes bewußt, welchem, als ob durch unseren Willen zugleich eine Naturordnung entspringen müßte, alle unsere Maximen unterworfen sind. Also muß dieses die Idee einer nicht empirisch-gegebenen und dennoch durch Freiheit möglichen, mithin übersinnlichen Natur sein, der wir, wenigstens in praktischer Beziehung, objektive Realität geben, weil wir sie als Objekt unseres Willens, als reiner vernünftiger Wesen ansehen. [77]

Der Unterschied also zwischen den Gesetzen einer Natur, welcher *der Wille unterworfen ist*, und einer *Natur, die einem Willen* (in Ansehung dessen, was Beziehung desselben auf seine freien Handlungen hat) unterworfen ist, beruht darauf, daß bei jener die Objekte Ursachen der Vorstellungen sein müssen, die den Willen bestimmen, bei dieser aber der Wille Ursache von den Objekten sein soll, so daß die Kausalität desselben ihren Bestimmungsgrund lediglich in reinem Vernunftvermögen liegen hat, welches deshalb auch eine reine praktische Vernunft genannt werden kann.

Die zwei Aufgaben also: wie reine Vernunft *einerseits* a priori Objekte *erkennen*, und wie sie *andererseits* unmittelbar ein Bestimmungsgrund des Willens d.i. der Kausalität des vernünftigen Wesens in Ansehung der Wirklichkeit der Objekte (bloß durch den Gedanken der Allgemeingültigkeit ihrer eigenen Maximen als Gesetzes) sein könne, sind sehr verschieden.

nasıl olması gerektiğini sorar sormaz hemen belirlenir. Açıktır ki böyle bir doğada hiç kimse yaşamını *keyfi olarak* sonlandıramaz, çünkü böyle bir durum kalıcı bir doğa düzeni olmazdı; ve tüm benzer durumlarda bu böyledir. Ama şimdi bir deneyim nesnesi olarak alınan edimsel doğada özgür istenç bir doğayı kendileri için evrensel yasalara göre temellendirebilecek ya da giderek onlara göre düzenlenen bir doğaya kendiliklerinden uyarlanacak düzgülere kendiliğinden belirlenmez; tersine, onun düzgüleri kişisel eğilimlerdir ki, patolojik (fiziksel) yasalara göre bir doğa bütünü oluştururlar, ancak istencimiz yoluyla arı kılgısal yasalara göre olanaklı olacak bir doğayı değil. Gene de us yoluyla öyle bir yasanın bilincindeyizdir ki, sanki istencimiz yoluyla aynı zamanda bir doğa düzeni doğmalıymış gibi, tüm düzgülerimiz ona altgüdümlüdürler. Öyleyse bu yasa görgül olarak verili olmayan ve gene de özgürlük yoluyla olanaklı ve dolayısıyla duyulurüstü olan bir doğanın ideası olmalıdır ki, ona en azından kılgısal bağıntı içinde nesnel olgusallık veririz, çünkü arı ussal varlıklar olarak onu istencimizin nesnesi sayarız.

Öyleyse *istencin* ona *altgüdümlü* olduğu bir doğanın yasaları ile, *bir istence* (onun özgür eylemleri ile bağıntısı açısından) altgüdümlü olan bir *doğanın* yasaları arasındaki ayrım birincide nesneler istenci belirleyen tasarımların nedenleri olmak zorundayken, ikincide istencin nesnelerin nedeni olmasının gerekmesine dayanır, öyle ki nedenselliği belirlenim zeminini yalnızca arı us-yetisinde taşır ve bu usa bu nedenle arı kılgısal us denebilir.

Öyleyse birbirinden çok ayrı iki sorun vardır. *Bir yandan*, arı usun nesneleri *a priori* nasıl *bilebildiği*, ve *öte yandan* nasıl dolaysızca istencin, e.d. nesnelerin edimselliği açısından ussal varlıkların nedenselliğinin belirlenim zemini (yalnızca yasalar olarak kendi düzgülerinin evrensel geçerliğinin düşüncesi yoluyla) olabileceği.

Birincisi, arı kurgul usun Eleştirisine ait olarak, onlarsız bize genel olarak hiçbir nesnenin verilemeyeceği ve öyleyse hiçbir nesnenin bireşimli olarak bilinemeyeceği sezgilerin *a priori* nasıl olanaklı olduklarının önceden açıklanmasını ister; ve ortaya çıkan çözüm bunların tümünün yalnızca duyusal oldukları, buna göre olanaklı deneyimin ulaşabileceğinden daha öteye giden hiçbir kurgul bilgiyi olanaklı kılmadıkları, ve öyleyse o arı kurgul usun tüm ilkelerinin ya verili nesnelerin ya da sonsuza dek verilmekte olabilecek ama hiçbir zaman bütünüyle verili olmayan nesnelerin deneyimini olanaklı kılmaya yaradıklarıdır.

İkincisi, kılgısal usun Eleştirisine ait olarak, istek yetisinin nesnelerinin nasıl olanaklı olduklarını hiçbir açıklamasını istemez, çünkü bu kuramsal doğa bilgisinin sorunu olarak kurgul usun Eleştirisine bırakılır; ama yalnızca usun istencin düzgülerini nasıl belirleyebileceğinin bir açıklamasını ister — bu ister yalnızca belirlenim zeminleri olarak görgül tasarımlar aracılığıyla olsun, isterse arı us kılgısal olsun ve görgül olarak hiçbir biçimde bilinebilir olmayan olanaklı bir doğa düzeninin bir yasası olsun. Böyle duyulurüstü bir doğanın olanağı, ki bunun kavramı aynı zamanda bizim kendi özgür istencimiz yoluyla onun edimselliğinin zemini de olabilir, hiçbir *a priori* sezgiye (anlaşılır bir dünyanın) gereksinmez, ki bu durumda, duyulurüstü sezgi, olarak bizim için olanaksız olmalıdır. Çünkü önemli olan nokta yalnızca istencin düzgülerindeki belirlenim zemini ile, bunun görgül bir zemin mi yoksa arı usun bir kavramı mı (genel olarak onun yasallığına ilişkin) olduğu ile ve nasıl bu sonuncusu olabileceği ile ilgilidir. İstencin nedenselliğinin nesnelerin edimselliği için yeterli olup olmadığını yargılamak usun kuramsal ilkelerine bırakılır, çünkü bu istencin nesnelerinin olanağının bir araştırmasıdır; bu nesnelerin sezgisi öyleyse kılgısal sorunda onun bir kıpısını oluşturmaz.

Die erste, als zur Kritik der reinen spekulativen Vernunft gehörig, erfordert, daß zuvor erklärt werde, wie Anschauungen, ohne welche uns überall kein Objekt gegeben und also auch keines synthetisch erkannt werden kann, a priori möglich sind, und ihre Auflösung fällt dahin aus, daß sie insgesamt nur sinnlich sind, daher auch kein spekulatives Erkenntnis möglich werden lassen, das weiter ginge, als mögliche Erfahrung reicht, [78] und daß daher alle Grundsätze jener reinen spekulativen Vernunft nichts weiter ausrichten, als Erfahrung, entweder von gegebenen Gegenständen, oder denen, die ins Unendliche gegeben werden mögen, niemals aber vollständig gegeben sind, möglich zu machen.

Die zweite, als zur Kritik der praktischen Vernunft gehörig, fordert keine Erklärung, wie die Objekte des Begehrungsvermögens möglich sind, denn das bleibt, als Aufgabe der theoretischen Naturkenntnis, der Kritik der spekulativen Vernunft überlassen, sondern nur, wie Vernunft die Maxime des Willens bestimmen könne, ob es nur vermittelst empirischer Vorstellungen, als Bestimmungsgründe, geschehe, oder ob auch reine Vernunft praktisch und ein Gesetz einer möglichen, gar nicht empirisch erkennbaren, Naturordnung sein würde. Die Möglichkeit einer solchen übersinnlichen Natur, deren Begriff zugleich der Grund der Wirklichkeit derselben durch unseren freien Willen sein könne, bedarf keiner Anschauung a priori (einer intelligibelen Welt), die in diesem Falle, als übersinnlich, für uns auch unmöglich sein müßte. Denn es kommt nur auf den Bestimmungsgrund des Wollens in den Maximen desselben an, ob jener empirisch, oder ein Begriff der reinen Vernunft (von der Gesetzmäßigkeit derselben überhaupt) sei, und wie er letzteres sein könne. Ob die Kausalität des Willens zur Wirklichkeit der Objekte zulange, oder nicht, bleibt den theoretischen Prin[79]zipien der Vernunft zu beurteilen überlassen, als Untersuchung der Möglichkeit der Objekte des Wollens, deren Anschauung also in der praktischen Aufgabe gar kein Moment derselben

ausmacht. Nur auf die Willensbestimmung und den Bestimmungsgrund der Maxime desselben, als eines freien Willens, kommt es hier an, nicht auf den Erfolg. Denn, wenn der *Wille* nur für die reine Vernunft gesetzmäßig ist, so mag es mit dem *Vermögen* desselben in der Ausführung stehen, wie es wolle, es mag nach diesen Maximen der Gesetzgebung einer möglichen Natur eine solche wirklich daraus entspringen, oder nicht, darum bekümmert sich die Kritik, die da untersucht, ob und wie reine Vernunft praktisch, d.i. unmittelbar willenbestimmend, sein könne, gar nicht.

In diesem Geschäfte kann sie also ohne Tadel und muß sie von reinen praktischen Gesetzen und deren Wirklichkeit anfangen. Statt der Anschauung aber legt sie denselben den Begriff ihres Daseins in der intelligibelen Welt, nämlich der Freiheit, zum Grunde. Denn dieser bedeutet nichts anders, und jene Gesetze sind nur in Beziehung auf Freiheit des Willens möglich, unter Voraussetzung derselben aber notwendig, oder, umgekehrt, diese ist notwendig, weil jene Gesetze, als praktische Postulate, notwendig sind. Wie nun dieses Bewußtsein der moralischen Gesetze, oder, welches einerlei ist, das der Freiheit, möglich sei, läßt sich [80] nicht weiter erklären, nur die Zulässigkeit derselben in der theoretischen Kritik gar wohl verteidigen.

Die *Exposition* des obersten Grundsatzes der praktischen Vernunft ist nun geschehen, d.i. erstlich, was er enthalte, daß er gänzlich a priori und unabhängig von empirischen Prinzipien für sich bestehe, und dann, worin er sich von allen anderen praktischen Grundsätzen unterscheide, gezeigt worden. Mit der *Deduktion*, d.i. der Rechtfertigung seiner objektiven und allgemeinen Gültigkeit und der Einsicht der Möglichkeit eines solchen synthetischen Satzes a priori, darf man nicht so gut fortzukommen hoffen, als es mit den Grundsätzen des reinen theoretischen Verstandes anging. Denn diese bezogen sich auf Gegenstände möglicher Erfahrung, nämlich auf Erscheinungen, und man konnte beweisen, daß nur dadurch, daß diese Erscheinungen nach Maßgabe jener Gesetze unter die Kategorien gebracht werden, diese Erscheinungen als Gegenstände der Erfahrung *erkannt* wer-

Burada önemli olan yalnızca istencin belirlenimi, ve özgür bir istenç olarak düzgülerinin belirlenim zeminidir, sonuç değil. Çünkü, eğer *istenç* arı us için yasal ise, o zaman yerine getirmedeki *gücü* ne olursa olsun, olanaklı bir doğanın yasamasının bu düzgülerine göre böyle bir doğanın edimsel olarak doğup doğmayacağı hiçbir biçimde arı usun kılgısal, e.d. dolaysızca istenç belirleyici olup olamayacağı ve nasıl olabileceği ile ilgilenen Eleştirinin sorunu değildir.

Bu işte Eleştiri öyleyse kınanmaksızın arı kılgısal yasalardan ve bunların edimselliğinden başlayabilir ve başlamalıdır. Ama temelleri olarak sezgi yerine anlaşılır dünyadaki varoluşlarının kavramını, yani özgürlük kavramını alır. Çünkü bu kavram başka birşeyi imlemez, ve bu yasalar yalnızca istencin özgürlüğü ile bağıntı içinde olanaklı, ama özgürlüğün varsayımı altında zorunludurlar; ya da, evrik olarak, özgürlük zorunludur, çünkü o yasalar, kılgısal konutlamalar olarak, zorunludurlar. Şimdi ahlaksal yasanın, ya da, yine aynı şey, özgürlüğün bu bilincinin nasıl olanaklı olduğu daha öte açıklanamaz; ama kabul edilebilirliği kuramsal Eleştiride hiç kuşkusuz savunulur.

Kılgısal usun en yüksek ilkesinin *açımlaması* şimdi tamamlanmıştır, e.d. ilk olarak ne kapsadığı, görgül ilkelerden bağımsız olarak ve *a priori* bütünüyle kendi başına kalıcı olduğu, ve bundan sonra, tüm başka kılgısal ilkelerden nede ayrıldığı gösterilmiştir. Nesnel ve evrensel geçerliğinin *tümdengelimi*, e.d. aklanışı, ve böyle bireşimli *a priori* bir önermenin olanağının görülüşü konusunda arı kuramsal usun ilkeleri durumunda olduğu gibi başarılı olmayı bekleyemeyiz. Çünkü bunlar olanaklı deneyimin nesneleri ile, yani görüngüler ile bağıntılıdırlar, ve ancak bu görüngülerin o yasalar ile uyum içinde kategorilerin altına getirilmeleri yoluyla deneyim nesneleri olarak *bilinebildiklerini*, ve sonuçta tüm olanaklı deneyimin bu

yasalara uygun olması gerektiğini tanıtlayabiliriz. Ama ahlaksal yasanın tümdengeliminde böyle bir yolu izleyemem. Çünkü bu usa başka bir yerden verilebilecek nesnelerin yapısının bilgisini ilgilendirmez; ama nesnelerin kendilerinin varoluşunun zemini olabilecek ve usun ussal bir varlıkta nedensellik taşımasını sağlayan bir bilgiyi, e.d. dolaysızca istenci belirleyen bir yeti olarak görülebilecek arı us ilgilendirir.

Ama şimdi temel güçlere ya da temel yetilere ulaşır ulaşmaz bizim için tüm insansal içgörü bir sona ulaşmıştır; çünkü bunların olanağı hiçbirşey yoluyla kavranamaz, ama keyfi olarak uydurulmaları ve kabul edilmeleri de söz konusu olamaz. Buna göre usun kuramsal kullanımında ancak deneyim onları kabul etmemizi aklayabilir. Ama *a priori* bilgi kaynaklarından tümdengelim yerine görgül tanıtlamalar getirmeye yönelik bu önlem bize burada arı kılgısal us yetisi açısından yadsınır. Çünkü edimselliğinin tanıtlama zemininin deneyimden türetilmesine gereksinen şey, olanağının zeminleri için deneyim ilkelerine bağımlı olmak zorundadır; ve arı ve gene de kılgısal us, kavramından ötürü, böyle birşey olarak görülemez. Ayrıca, ahlaksal yasa bir bakıma *a priori* bilincinde olduğumuz ve apodiktik olarak pekin olan bir arı us olgusu olarak verilir, gerçi deneyimde onu sağın olarak izleyecek hiçbir örneğin bulunamayacağı kabul edilse de. Öyleyse ahlaksal yasanın nesnel olgusallığı kurgul ya da görgül olarak desteklenen kuramsal usun hiçbir çabası sonucunda tümdengelim yoluyla tanıtlanamaz, ve bu yüzden eğer apodiktik pekinliği reddetmeyi istesek bile deneyim yoluyla doğrulanamaz ve öyleyse *a posteriori* tanıtlanamaz; ve buna karşın kendi başına sapasağlam durur.

Ama ahlaksal ilkenin bu boşuna aranan tümdengeliminin yerine bütünüyle aykırı birşey bulunur, yani evrik olarak bu ahlaksal

den können, folglich alle mögliche Erfahrung diesen Gesetzen angemessen sein müsse. Einen solchen Gang kann ich aber mit der Deduktion des moralischen Gesetzes nicht nehmen. Denn es betrifft nicht das Erkenntnis von der Beschaffenheit der Gegenstände, die der Vernunft irgend wodurch anderwärts gegeben werden mögen, sondern ein Erkenntnis, so fern es der Grund von der Existenz der Gegenstände selbst werden kann und die Vernunft durch [81] dieselbe Kausalität in einem vernünftigen Wesen hat, d.i. reine Vernunft, die als ein unmittelbar den Willen bestimmendes Vermögen angesehen werden kann.

Nun ist aber alle menschliche Einsicht zu Ende, so bald wir zu Grundkräften oder Grundvermögen gelanget sind; denn deren Möglichkeit kann durch nichts begriffen, darf aber auch eben so wenig beliebig erdichtet und angenommen werden. Daher kann uns im theoretischen Gebrauche der Vernunft nur Erfahrung dazu berechtigen, sie anzunehmen. Dieses Surrogat, statt einer Deduktion aus Erkenntnisquellen a priori, empirische Beweise anzuführen, ist uns hier aber in Ansehung des reinen praktischen Vernunftvermögens auch benommen. Denn, was den Beweisgrund seiner Wirklichkeit von der Erfahrung herzuholen bedarf, muß den Gründen seiner Möglichkeit nach von Erfahrungsprinzipien abhängig sein, für dergleichen aber reine und doch praktische Vernunft schon ihres Begriffs wegen unmöglich gehalten werden kann. Auch ist das moralische Gesetz gleichsam als ein Faktum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewußt sind und welches apodiktisch gewiß ist, gegeben, gesetzt, daß man auch in der Erfahrung kein Beispiel, da es genau befolgt wäre, auftreiben könnte. Also kann die objektive Realität des moralischen Gesetzes durch keine Deduktion, durch alle Anstrengung der theoretischen, spekulativen oder empirisch unterstützten Vernunft, bewiesen, und [82] also, wenn man auch auf die apodiktische Gewißheit Verzicht tun wollte, durch Erfahrung bestätigt und so a posteriori bewiesen werden, und steht dennoch für sich selbst fest.

Etwas anderes aber und ganz Widersinnisches tritt an die Stelle dieser vergeblich gesuchten Deduktion des moralischen Prinzips, nämlich, daß es

umgekehrt selbst zum Prinzip der Deduktion eines unerforschlichen Vermögens dient, welches keine Erfahrung beweisen, die spekulative Vernunft aber (um unter ihren kosmologischen Ideen das Unbedingte seiner Kausalität nach zu finden, damit sie sich selbst nicht widerspreche,) wenigstens als möglich annehmen mußte, nämlich das der Freiheit, von der das moralische Gesetz, welches selbst keiner rechtfertigenden Gründe bedarf, nicht bloß die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit an Wesen beweiset, die dies Gesetz als für sie verbindend erkennen. Das moralische Gesetz ist in der Tat ein Gesetz der Kausalität durch Freiheit, und also der Möglichkeit einer übersinnlichen Natur, so wie das metaphysische Gesetz der Begebenheiten in der Sinnenwelt ein Gesetz der Kausalität der sinnlichen Natur war, und jenes bestimmt also das, was spekulative Philosophie unbestimmt lassen mußte, nämlich das Gesetz für eine Kausalität, deren Begriff in der letzteren nur negativ war, und verschafft diesem also zuerst objektive Realität. [83]

Diese Art von Kreditiv des moralischen Gesetzes, da es selbst als ein Prinzip der Deduktion der Freiheit, als einer Kausalität der reinen Vernunft, aufgestellt wird, ist, da die theoretische Vernunft wenigstens die Möglichkeit einer Freiheit *anzunehmen* genötigt war, zur Ergänzung eines Bedürfnisses derselben, statt aller Rechtfertigung a priori völlig hinreichend. Denn das moralische Gesetz beweiset seine Realität dadurch auch für die Kritik der spekulativen Vernunft genugtuend, daß es einer bloß negativ gedachten Kausalität, deren Möglichkeit jener unbegreiflich und dennoch sie anzunehmen nötig war, positive Bestimmung, nämlich den Begriff einer den Willen unmittelbar (durch die Bedingung einer allgemeinen gesetzlichen Form seiner Maximen) bestimmenden Vernunft hinzufügt, und so der Vernunft, die mit ihren Ideen, wenn sie spekulativ verfahren wollte, immer überschwenglich wurde, zum erstenmale objektive, obgleich nur praktische Realität zu geben vermag und ihren *transzendenten* Gebrauch in einen *immanenten* (im Felde der

ilke kendisi araştırılamaz bir yetinin tümdengeliminin ilkesi olarak hizmet eder ki, bu yetiyi hiçbir deneyim tanıtlamasa da, kurgul us (evrenbilimsel ideaları arasında nedenselliğine göre koşulsuz olanı bulabilmek ve böylece kendi kendisi ile çelişmemek için) en azından olanaklı olarak kabul etmek zorundaydı; bu özgürlük yetisidir ki, kendisi bir aklama zeminine gereksinmeyen ahlaksal yasa yalnızca onun olanağını değil, ama bu yasayı kendileri için bağlayıcı olarak tanıyan varlıklardaki edimselliğini tanıtlar. Ahlaksal yasa gerçekte bir özgürlük yoluyla nedensellik yasası, ve öyleyse duyulurüstü bir doğanın olanağının yasasıdır, tıpkı duyulur dünyadaki olayların metafiziksel yasasının duyusal doğanın nedenselliğinin bir yasası olmuş olması gibi; öyleyse kurgul felsefenin belirsiz bırakmak zorunda olduğu şeyi, yani kavramının bu sonuncuda yalnızca olumsuz olduğu bir nedensellik yasasını belirler ve böylece bu kavrama ilk kez nesnel olgusallık verir.

Ahlaksal yasanın bu tür güvencesi, onun özgürlüğün tümdengeliminin bir ilkesi olarak, arı usun bir nedenselliği olarak ortaya koyulması tüm *a priori* aklamanın yerine bütünüyle yeterlidir, çünkü kuramsal usun bir özgürlüğün en azından olanağını *kabul etmesi* onun bir gereksinimini gidermek için zorunluydu. Çünkü ahlaksal yasa olgusallığını, giderek kurgul usun Eleştirisini bile doyurabilecek bir yolda, salt olumsuz olarak düşünülmüş bir nedenselliğe olumlu bir belirlenim ekleyerek tanıtlar — bir nedensellik ki, olanağının kurgul us için kavranmaz olmasına karşın, gene de onun tarafından kabul edilmesi gerekliydi; bu eklenen belirlenim istenci dolaysızca (düzgülerinin evrensel yasamacı bir biçiminin koşulu yoluyla) belirleyen bir usun kavramıdır; ve ahlaksal yasa böylece ideaları ile kurgul olarak davranmak istediği her zaman aşkın olan usa ilk kez nesnel ama gene de salt kılgısal olgusallık verebilir ve onun *aşkın* kullanımını *içkin* bir kullanıma (dene-

yim alanında ideaların kendileri yoluyla etkin olan neden olma) değiştirir.

Genel olarak bir duyulur dünyada varlıkların nedenselliğinin belirlenimi hiçbir zaman koşulsuz olamaz, ve gene de her koşullar dizisi için zorunlu olarak koşulsuz birşey, dolayısıyla kendini bütünüyle kendiliğinden belirleyen bir nedensellik olmalıdır. Buna göre özgürlük ideası, bir saltık kendiliğindenlik yetisi olarak, bir gereksinim değildi; tersine, *olanağı söz konusu olduğu ölçüde*, arı kurgul usun çözümsel bir ilkesi idi. Ama, herhangi bir deneyimde bu ideaya uygun düşen bir örnek olması saltık olarak olanaksız olduğu için — çünkü görüngüler olarak şeylerin nedenleri arasında saltık olarak koşulsuz olacak bir nedensellik belirlenimi ile karşılaşılamaz —, yalnızca özgürce davranan bir neden *düşüncesini*, bu nedeni duyulur dünyadaki bir varlığa öte yandan bir numen olarak da görüldüğü ölçüde uygulayabilme koşuluyla *savunabildik*, çünkü onun tüm eylemlerini görüngüler oldukları ölçüde fiziksel açıdan koşullu olarak görmede ve gene de aynı zamanda eylemde bulunan varlık bir anlak-varlığı olduğu ölçüde nedenselliğini fiziksel olarak koşulsuz görmede, ve böylece özgürlük kavramını usun düzenleyici ilkesi yapmada hiçbir çelişki olmadığını gösterdik. Bu ilke yoluyla hiç kuşkusuz bu tür nedenselliğin yüklendiği nesnenin ne olduğunu hiçbir biçimde bilemem; ama gene de güçlüğü gideririm, çünkü bir yanda dünya olaylarının, dolayısıyla ayrıca ussal varlıkların eylemlerinin açıklamasında koşulludan koşula doğru sonsuza dek gerileme hakkını doğa zorunluğu düzeneğine bırakırken, öte yandan kurgul usa onun için boş olan yeri, yani anlaşılır olanı, oraya koşulsuzu aktarabilmesi için açık tutarım. Ama bu *düşünceyi olgusallaştıramadım*, e.d. onu böyle davranan bir varlığın *bilgisine*, giderek yalnızca bu varlığın olanağı açısından bile olsa, değiştiremedim. Bu boş yeri şimdi arı kılgısal us anlaşılır bir

Erfahrung durch Ideen selbst wirkende Ursache zu sein) verwandelt.

Die Bestimmung der Kausalität der Wesen in der Sinnenwelt, als einer solchen, konnte niemals unbedingt sein, und dennoch muß es zu aller Reihe der Bedingungen notwendig etwas Unbedingtes, mithin auch eine sich gänzlich von selbst bestimmende Kausalität ge[84]ben. Daher war die Idee der Freiheit, als eines Vermögens absoluter Spontaneität, nicht ein Bedürfnis, sondern *was deren Möglichkeit betrifft*, ein analytischer Grundsatz der reinen spekulativen Vernunft. Allein, da es schlechterdings unmöglich ist, ihr gemäß ein Beispiel in irgend einer Erfahrung zu geben, weil unter den Ursachen der Dinge, als Erscheinungen, keine Bestimmung der Kausalität, die schlechterdings unbedingt wäre, angetroffen werden kann, so konnten wir nur den *Gedanken* von einer freihandelnden Ursache, wenn wir diesen auf ein Wesen in der Sinnenwelt, so fern es andererseits auch als Noumenon betrachtet wird, anwenden, *verteidigen*, indem wir zeigten, daß es sich nicht widerspreche, alle seine Handlungen als physisch bedingt, so fern sie Erscheinungen sind, und doch zugleich die Kausalität derselben, so fern das handelnde Wesen ein Verstandeswesen ist, als physisch unbedingt anzusehen, und so den Begriff der Freiheit zum regulativen Prinzip der Vernunft zu machen, wodurch ich zwar den Gegenstand, dem dergleichen Kausalität beigelegt wird, gar nicht erkenne, was er sei, aber doch das Hindernis wegnehme, indem ich einerseits in der Erklärung der Weltbegebenheiten, mithin auch der Handlungen vernünftiger Wesen, dem Mechanismus der Naturnotwendigkeit, vom Bedingten zur Bedingung ins Unendliche zurückzugehen, Gerechtigkeit widerfahren lasse, andererseits aber der spekulativen Vernunft [85] den für sie leeren Platz offen erhalte, nämlich das Intelligibele, um das Unbedingte dahin zu versetzen. Ich konnte aber diesen *Gedanken* nicht *realisieren*, d.i. ihn nicht in *Erkenntnis* eines so handelnden Wesens, auch nur bloß seiner Möglichkeit nach, verwandeln. Diesen leeren Platz füllt nun reine

praktische Vernunft, durch ein bestimmtes Gesetz der Kausalität in einer intelligibelen Welt, (durch Freiheit,) nämlich das moralische Gesetz, aus. Hierdurch wächst nun zwar der spekulativen Vernunft in Ansehung ihrer Einsicht nichts zu, aber doch in Ansehung der *Sicherung* ihres problematischen Begriffs der Freiheit, welchem hier *objektive* und obgleich nur praktische, dennoch unbezweifelte *Realität* verschafft wird. Selbst den Begriff der Kausalität, dessen Anwendung, mithin auch Bedeutung, eigentlich nur in Beziehung auf Erscheinungen, um sie zu Erfahrungen zu verknüpfen, stattfindet, (wie die Kritik der reinen Vernunft beweiset,) erweitert sie nicht so, daß sie seinen Gebrauch über gedachte Grenzen ausdehne. Denn wenn sie darauf ausginge, so müßte sie zeigen wollen, wie das logische Verhältnis des Grundes und der Folge bei einer anderen Art von Anschauung, als die sinnliche ist, synthetisch gebraucht werden könne, d.i. wie eine noumenon möglich sei; welches sie gar nicht leisten kann, worauf sie aber auch als praktische Vernunft gar nicht Rücksicht nimmt, indem sie nur den *Bestimmungsgrund* der Kausalität [86] des Menschen, als Sinnenwesens, (welche gegeben ist,) *in der reinen Vernunft* (die darum praktisch heißt,) setzt, und also den Begriff der Ursache selbst, von dessen Anwendung auf Objekte zum Behuf theoretischer Erkenntnisse sie hier gänzlich abstrahieren kann, (weil dieser Begriff immer im Verstande, auch unabhängig von aller Anschauung, a priori angetroffen wird,) nicht um Gegenstände zu erkennen, sondern die Kausalität in Ansehung derselben überhaupt zu bestimmen, also in keiner andern, als praktischen Absicht braucht, und daher den Bestimmungsgrund des Willens in die intelligibele Ordnung der Dinge verlegen kann, indem sie zugleich gerne gesteht, das, was der Begriff der Ursache zur Erkenntnis dieser Dinge für eine Bestimmung haben möge, gar nicht zu verstehen. Die Kausalität in Ansehung der Handlungen des Willens in der Sinnenwelt muß sie allerdings auf bestimmte Weise erkennen, denn sonst könnte praktische Vernunft wirklich keine Tat hervorbringen. Aber den Begriff, den sie von ihrer eigenen

dünyadaki belirli bir nedensellik (özgürlük yoluyla nedensellik) yasası, yani ahlaksal yasa yoluyla doldurur. Kurgul us böylelikle içgörüsü açısından değil, ama belkili özgürlük kavramının *güvenliği* açısından kazançlı çıkar, çünkü bu kavrama burada *nesnel* ve gerçi kılgısal olsa da gene de kuşkusuz bir *olgusallık* sağlanır. Giderek nedensellik kavramı bile — ki uygulaması, dolayısıyla ayrıca imlemi aslında yalnızca görüngüler ile bağıntı içinde onları deneyimlere bağlayabilmek için yer alır (arı usun Eleştirisinin tanıtladığı gibi) — kullanımını sözü edilen sınırların ötesine götürecek denli genişlemez. Çünkü eğer us bunu yapmaya yönelseydi, ilkenin ve sonucun mantıksal ilişkisinin duyulur olandan başka türdeki bir sezgi durumunda bireşimli olarak nasıl kullanılabileceğini, e.d. bir *causa noumenon*un nasıl olanaklı olduğunu göstermesi gerekirdi, ki bunu hiçbir zaman yapamaz; aslında kılgısal us olarak bunu hiçbir biçimde dikkate bile almaz, çünkü yalnızca duyusal bir varlık (ki verilidir) olarak insanın nedenselliğinin *belirlenim zeminini arı usa* (ki ona bu nedenle kılgısal denir) koyar, ve böylece neden kavramının kendisini — ki bu kavramın kuramsal bilgi uğruna nesnelere uygulanışını burada bütünüyle soyutlayabilir (çünkü bu kavram anlakta giderek sezgiden bağımsız olarak her zaman *a priori* bulunur) — nesneleri bilebilmek için değil, ama onlar açısından nedenselliği belirleyebilmek için, ve öyleyse yalnızca kılgısal amaçla kullanır; buna göre istencin belirlenim zeminini şeylerin anlaşılır düzenine koyabilir, ve aynı zamanda neden kavramının bu şeylerin bilgisi için bir belirlenimi nasıl taşıyabileceğini hiçbir biçimde anlamadığını seve seve kabul eder. Us duyulur dünyada istencin eylemleri açısından nedenselliği hiç kuşkusuz belirli bir yolda bilmelidir, çünkü yoksa kılgısal us edimsel olarak hiçbir eylem üretemez. Ama numen olarak kendi nedenselliğine ilişkin

olarak ürettiği kavramı kuramsal olarak duyulurüstü varoluşunun bilgisi uğruna belirlemesi ve bu düzeye dek ona bir imlem verebilmesi gerekmez. Çünkü kavram bu olmaksızın da imlem kazanır, gerçi yalnızca kılgısal kullanım için, yani ahlaksal yasa yoluyla olsa da. Kuramsal olarak görüldüğünde, her zaman bir arı *a priori* verili anlak-kavramı olarak kalır ki, duyusal olarak verili olsunlar ya da olmasınlar nesnelere uygulanabilir, gerçi ikinci durumda hiçbir belirli kuramsal imlem ve uygulamasının olmamasına, ama yalnızca anlağın genel olarak bir nesneye ilişkin biçimsel ve gene de özsel bir düşüncesi olmasına karşın. Ona usun ahlaksal yasa yoluyla sağladığı imlem yalnızca kılgısaldır, çünkü bir nedensellik (istencin) yasasının ideasının kendisi nedensellik taşır ya da onun belirlenim zeminidir.

Kausalität als Noumenon macht, braucht sie nicht theoretisch zum Behuf der Erkenntnis ihrer übersinnlichen Existenz zu bestimmen, und also ihm so fern Bedeutung geben zu können. Denn Bedeutung bekommt er ohnedem, obgleich nur zum praktischen Gebrauche, nämlich durchs moralische Gesetz. Auch theoretisch betrachtet bleibt er immer ein reiner a priori gegebener Verstandesbegriff, der auf [87] Gegenstände angewandt werden kann, sie mögen sinnlich oder nicht sinnlich gegeben werden; wiewohl er im letzteren Falle keine bestimmte theoretische Bedeutung und Anwendung hat, sondern bloß ein formaler, aber doch wesentlicher Gedanke des Verstandes von einem Objekte überhaupt ist. Die Bedeutung, die ihm die Vernunft durchs moralische Gesetz verschafft, ist lediglich praktisch, da nämlich die Idee des Gesetzes einer Kausalität (des Willens) selbst Kausalität hat, oder ihr Bestimmungsgrund ist.

II. ARI USUN KILGISAL KULLANIMDA ONUN İÇİN KURGUL KULLANIMDA OLANAKLI OLMAYAN BİR GENİŞLEME İÇİN YETKİSİ ÜZERİNE

Ahlaksal ilkede ortaya bir nedensellik yasası koyduk ki, bu nedenselliğin belirlenim zeminini duyulur dünyanın tüm koşullarının dışına sürer; ve bir anlaşılır dünyaya ait olarak belirlenebilir olduğu gibi istenci, dolayısıyla bu istencin öznesini (insanı) yalnızca bir arı anlak dünyasına ait olarak ve bu bağıntı içinde bizim için bilinemez olarak (arı kurgul usun Eleştirisine göre olabildiği gibi) *düşünmekle* kalmadık, ama ayrıca onu nedenselliği açısından duyulur dünyanın bir doğa yasasına sayılamayacak bir yasa aracılığıyla *belirledik*; ve böylece bilgimizi o duyulur dünyanın sınırlarının ötesine *genişlettik*, ki bu aşırılığı arı usun Eleştirisi tüm kurguda geçersiz olarak bildirmiştir. Şimdi burada arı usun kurgul kullanımı kuramsal kullanımı ile yetisinin sınır belirlenimi açısından nasıl bağdaştırılacaktır?

II. VON DER BEFUGNIS DER REINEN VERNUNFT, IM PRAKTISCHEN GEBRAUCHE, ZU EINER ERWEITERUNG, DIE IHR IM SPEKULATIVEN FÜR SICH NICHT MÖGLICH IST

An dem moralischen Prinzip haben wir ein Gesetz der Kausalität aufgestellt, welches den Bestimmungsgrund der letzteren über alle Bedingungen der Sinnenwelt wegsetzt, und den Willen, wie er als zu einer intelligibelen Welt gehörig bestimmbar sei, mithin das Subjekt dieses Willens (den Menschen) nicht bloß als zu einer reinen Verstandeswelt gehörig, obgleich in dieser Beziehung als uns unbekannt (wie es nach der Kritik [88] der reinen spekulativen Vernunft geschehen konnte) *gedacht*, sondern ihn auch in Ansehung seiner Kausalität, vermittelst eines Gesetzes, welches zu gar keinem Naturgesetze der Sinnenwelt gezählt werden kann, *bestimmt*, also unser Erkenntnis über die Grenzen des letzteren *erweitert*, welche Anmaßung doch die Kritik der reinen Vernunft in aller Spekulation für nichtig erklärte. Wie ist nun hier praktischer Gebrauch der reinen Vernunft mit dem theoretischen eben derselben, in Ansehung der Grenzbestimmung ihres Vermögens zu vereinigen?

David Hume, von dem man sagen kann, daß er alle Anfechtung der Rechte einer reinen Vernunft, welche eine gänzliche Untersuchung derselben notwendig machten, eigentlich anfing, schloß so. Der Begriff der *Ursache* ist ein Begriff, der die *Notwendigkeit* der Verknüpfung der Existenz des Verschiedenen, und zwar, so fern es verschieden ist, enthält, so: daß, wenn A gesetzt wird, ich erkenne, daß etwas davon ganz Verschiedenes, B, notwendig auch existieren müsse. Notwendigkeit kann aber nur einer Verknüpfung beigelegt werden, so fern sie a priori erkannt wird; denn die Erfahrung würde von einer Verbindung nur zu erkennen geben, daß sie sei, aber nicht, daß sie so notwendigerweise sei. Nun ist es, sagt er, unmöglich, die Verbindung, die zwischen einem Dinge und einem *anderen*, (oder einer Bestimmung und einer anderen, [89] ganz von ihr verschiedenen,) wenn sie nicht in der Wahrnehmung gegeben werden, a priori und als notwendig zu erkennen. Also ist der Begriff einer Ursache selbst lügenhaft und betrügerisch, und ist, am gelindesten davon zu reden, eine so fern noch zu entschuldigende Täuschung, da die *Gewohnheit* (eine *subjektive* Notwendigkeit) gewisse Dinge, oder ihre Bestimmungen, öfters neben, oder nach einander ihrer Existenz nach, als sich beigesellet, wahrzunehmen, unvermerkt für eine *objektive* Notwendigkeit in den Gegenständen selbst eine solche Verknüpfung zu setzen, genommen, und so der Begriff einer Ursache erschlichen und nicht rechtmäßig erworben ist, ja auch niemals erworben oder beglaubigt werden kann, weil er eine an sich nichtige, chimärische, vor keiner Vernunft haltbare Verknüpfung fordert, der gar kein Objekt jemals korrespondieren kann. — So ward nun zuerst in Ansehung alles Erkenntnisses, das die Existenz der Dinge betrifft, (die Mathematik blieb also davon noch ausgenommen,) der *Empirismus* als die einzige Quelle der Prinzipien eingeführt, mit ihm aber zugleich der härteste *Skeptizismus* selbst in Ansehung der ganzen Naturwissenschaft (als Philosophie). Denn wir können, nach solchen Grundsätzen, niemals aus gegebenen Bestimmungen der Dinge ihrer Existenz nach auf eine Folge *schließen*, (denn dazu würde der Begriff

Bir arı usun hakları üzerine onun bütün bir araştırmasını zorunlu kılan tüm saldırıyı başlattığı söylenebilecek David Hume şöyle uslamlama yaptı: *Neden* kavramı bir kavramdır ki, değişik şeylerin varoluşunun bağlantısının *zorunluğunu*, ve dahası bu şeyler ayrı oldukları sürece kapsar, öyle ki, A verildiğinde, bilirim ki ondan bütünüyle ayrı birşey, B de, zorunlu olarak varolmalıdır. Ama zorunluk bir bağlantıya ancak *a priori* bilindiği ölçüde yüklenebilir; çünkü deneyim yalnızca bağlantının olduğunun bilinmesini sağlar, zorunlu olarak olduğunu değil. Şimdi Hume, bir şey ve bir *başkası* (ya da bir belirlenim ve ondan bütünüyle ayrı bir başkası) arasındaki bağlantıyı, eğer bunlar algıda verili değilseler, *a priori* ve zorunlu olarak bilmek olanaksızdır der. Öyleyse bir nedenin kavramının kendisi uydurma ve aldatıcıdır; en hafif bir deyişle, ancak belli şeyleri ya da bunların belirlenimlerini sık sık yan yana ya da ard arda varoluşlarına göre birbirlerine bağlı olarak algılama *alışkanlığının* (*öznel* bir zorunluk), ayrımına varılmadan, böyle bir bağıntının nesnelerin kendilerinde olduğunu sanma *nesnel* zorunluğunun yerine alınması ölçüsünde bağışlanabilir bir yanılsamadır; ve böylece bir neden kavramı haklı olarak değil ama kurnazlıkla elde edilmiştir; aslında giderek hiçbir zaman kazanılamaz ya da inandırıcı olamaz, çünkü kendinde boş bir kuruntudan başka birşey olmayan, us önünde savunulamaz ve kendisine hiçbir nesnenin karşılık düşmediği bir bağlantıyı ister. — Bu yolda *görgücülük* ilk olarak şeylerin varoluşunu ilgilendiren tüm bilgi (öyleyse matematik bunun dışında bırakılır) açısından ilkelerin biricik kaynağı olarak getirildi; ama onunla birlikte giderek bütün doğa bilimi (felsefe olarak) açısından en katı *kuşkuculuk* da geldi. Çünkü böyle ilkelere göre hiçbir zaman şeylerin verili belirlenimlerinden varoluşlarını ilgilendiren bir sonucu *çıkarsayamayız*, (çünkü bu bir neden kavra-

mını gerektirir ki, bu ise böyle bir bağlantının zorunluğunu kapsar); tersine, yalnızca imgelem yetisinin kuralına göre benzer durumlar bekleyebiliriz ki, böyle bir beklenti, hep olduğu gibi, ne denli sık yinelemiş olursa olsun, hiçbir zaman güvenilir değildir. Aslında, hiçbir olay durumunda, 'ondan önce onun *zorunlu olarak* izlediği birşey olmuş *olmalıydı*,' e.d. 'bir *nedeni* olmalıydı' diyemeyiz; ve öyleyse, bu tür birşeyin öncelemesini içeren durumları ne denli sık görmüş olursak olalım — öyle ki bunlardan bir kural türetilebilsin —, gene de bu yüzden onun her zaman ve zorunlu olarak bu yolda yer alacağını kabul edemeyiz; ve öyleyse hakkını tüm us kullanımını sona erdiren kör şansa bırakmalıyız; ve o zaman kuşkuculuk etkilerden nedenlere inen çıkarsamalar açısından sıkı sıkıya temellendirilmiş ve çürütülemez olur.

Matematiğin şimdiye dek kaçmayı başarabilmiş olmasının nedeni Hume'un onun önermelerinin analitik olduklarını, e.d. bir belirlenimden bir başkasına özdeşlik nedeniyle, dolayısıyla çelişki önermesine göre ilerlediklerini düşünmesiydi (ki gene de yanlıştır, çünkü tersine tümü de bireşimlidirler; ve gerçi örneğin geometri şeylerin varoluşları ile değil ama yalnızca olanaklı bir sezgideki *a priori* belirlenimleri ile ilgilense de, tıpkı nedensellik kavramı yoluyla olduğu gibi, bir A belirleniminden bütünüyle başka ve gene de onunla zorunlu olarak bağlı bir B belirlenimine ilerler). Ama apodiktik pekinliğinden ötürü çok övülen o bilim gene de sonunda Hume'u neden kavramında nesnel zorunluğun yerine alışkanlığı koymaya götüren aynı zeminde *ilkelerde görgücülüğün* altına düşmek zorundadır, ve tüm gururuna karşın, *a priori* onay bekleyen gözüpek istemlerinden indirim yapmayı ve önermelerinin evrenselliği için onayı gözlemcilerin kayrasından beklemeyi kabul etmelidir ki, bunlar, tanıklık etmeleri gerektiğinde, hiç kuşkusuz geometricinin ilkeler olarak ortaya koyduğu

einer Ursache, der die Notwendigkeit einer solchen Verknüpfung enthält, [90] erfordert werden,) sondern nur nach der Regel der Einbildungskraft, ähnliche Fälle, wie sonst, erwarten, welche Erwartung aber niemals sicher ist, sie mag auch noch so oft eingetroffen sein. Ja bei keiner Begebenheit könnte man sagen: es *müsse* etwas vor ihr vorhergegangen sein, worauf sie *notwendig* folgte, d.i. sie müsse eine *Ursache* haben, und also, wenn man auch noch so öftere Fälle kennete, wo dergleichen vorherging, so daß eine Regel davon abgezogen werden konnte, so könnte man darum es nicht als immer und notwendig sich auf die Art zutragend annehmen, und so müsse man dem blinden Zufalle, bei welchem aller Vernunftgebrauch aufhört, auch sein Recht lassen, welches denn den Skeptizismus, in Ansehung der von Wirkungen zu Ursachen aufsteigenden Schlüsse, fest gründet und unwiderleglich macht.

Die Mathematik war so lange noch gut weggekommen, wie *Hume* dafür hielt, daß ihre Sätze alle analytisch wären, d.i. von einer Bestimmung zur andern, um der Identität willen, mithin nach dem Satze des Widerspruchs fortschritten, (welches aber falsch ist, indem sie vielmehr alle synthetisch sind, und, obgleich z.B. die Geometrie es nicht mit der Existenz der Dinge, sondern nur ihrer Bestimmung a priori in einer möglichen Anschauung zu tun hat, dennoch eben so gut, wie durch Kausalbegriffe, von einer Bestimmung A zu einer ganz verschiedenen B, als dennoch [91] mit jener notwendig verknüpft, übergeht). Aber endlich muß jene wegen ihrer apodiktischen Gewißheit so hochgepriesene Wissenschaft doch dem *Empirismus in Grundsätzen*, aus demselben Grunde, warum *Hume*, an der Stelle der objektiven Notwendigkeit in dem Begriffe der Ursache, die Gewohnheit setzte, auch unterliegen, und sich, unangesehen alles ihres Stolzes, gefallen lassen, ihre kühnen, a priori Beistimmung gebietenden Ansprüche herabzustimmen und den Beifall für die Allgemeingültigkeit ihrer Sätze von der Gunst der Beobachter erwarten, die als Zeugen es doch nicht weigern würden zu gestehen,

daß sie das, was der Geometer als Grundsätze vorträgt, jederzeit auch so wahrgenommen hätten, folglich, ob es gleich eben nicht notwendig wäre, doch fernerhin, es so erwarten zu dürfen, erlauben würden. Auf diese Weise führt *Humes* Empirismus in Grundsätzen auch unvermeidlich auf den Skeptizismus, selbst in Ansehung der Mathematik, folglich in allem *wissenschaftlichen* theoretischen Gebrauche der Vernunft (denn dieser gehört entweder zur Philosophie, oder zur Mathematik). Ob der gemeine Vernunftgebrauch (bei einem so schrecklichen Umsturz, als man den Häuptern der Erkenntnis begegnen sieht) besser durchkommen, und nicht vielmehr, noch unwiederbringlicher, in eben diese Zerstörung alles Wissens werde verwickelt werden, mithin ein *allgemeiner* Skeptizismus nicht aus denselben Grundsätzen fol[92]gen müsse, (der freilich aber nur die Gelehrten treffen würde,) das will ich jeden selbst beurteilen lassen.

Was nun meine Bearbeitung in der Kritik der reinen Vernunft betrifft, die zwar durch jene Humische Zweifellehre veranlaßt ward, doch viel weiter ging, und das ganze Feld der reinen theoretischen Vernunft im synthetischen Gebrauche, mithin auch desjenigen, was man Metaphysik überhaupt nennt, befassete: so verfuhr ich, in Ansehung der den Begriff der Kausalität betreffenden Zweifel des schottischen Philosophen, auf folgende Art. Daß *Hume*, wenn er (wie es doch auch fast überall geschieht,) die Gegenstände der Erfahrung für *Dinge an sich selbst* nahm, den Begriff der Ursache für trüglich und falsches Blendwerk erklärte, daran tat er ganz recht; denn von Dingen an sich selbst und deren Bestimmungen als solchen kann nicht eingesehen werden, wie darum, weil etwas A gesetzt wird, etwas anderes B auch notwendig gesetzt werden müsse, und also konnte er eine solche Erkenntnis a priori von Dingen an sich selbst gar nicht einräumen. Einen empirischen Ursprung dieses Begriffs konnte der scharfsinnige Mann noch weniger verstatten, weil dieser geradezu der Notwendigkeit der Verknüpfung widerspricht, welche das Wesentliche des Begriffs der Kausalität ausmacht: mithin ward der Begriff in die Acht erklärt, und in seine Stelle trat

şeyleri her zaman öyle algılamış olduklarını kabul edecekler ve buna göre zorunlu olarak olmasa da gelecekte öyle olabileceğini beklememize izin vereceklerdir. Bu yolda Hume'un ilkelerde görgücülüğü giderek matematik açısından bile, ve sonuçta usun tüm *bilimsel* kuramsal kullanımında kaçınılmaz olarak kuşkuculuğa götürür (çünkü bu kullanım ya felsefeye ya da matematiğe aittir). Sıradan us kullanımı (bilginin ana dallarının başına geldiği görülen böylesine korkunç bir devriliş durumunda) kendini bundan çekip çıkarabilecek midir, yoksa önüne geçilemez bir yolda tüm bilginin bu yokedilişine mi karışacak ve dolayısıyla kaçınılmaz olarak aynı ilkelerden *evrensel* bir kuşkuculuk mu doğacaktır, (ki hiç kuşkusuz yalnızca bilgili insanları ilgilendiren birşeydir,) bunu herkesin kendi yargısına bırakıyorum.

Şimdi vesilesini Hume'un kuşku öğretisinde bulan, ama gene de çok daha ileriye giden ve bireşimli kullanımı içindeki arı kuramsal usun bütün bir alanını, dolayısıyla genel olarak metafizik denilen alanı kucaklayan Arı Usun Eleştirisindeki çabalarıma gelince, İskoçyalı felsefecinin nedensellik kavramını ilgilendiren kuşkusu açısından şu yolda ilerledim. Eğer Hume, (hemen hemen her zaman olduğu gibi) deneyim nesnelerini *kendilerinde şeyler* olarak aldıysa, neden kavramını aldatıcı ve yanıltıcı olarak, bir yanılsama olarak açıklamada bütünüyle haklıydı; çünkü kendilerinde şeyler ve genel olarak belirlenimleri açısından, A verildiğinde niçin başka birşey olan B'nin de zorunlu olarak verilmesi gerektiğini anlamak olanaksızdır, ve buna göre Hume kendilerinde şeylere ilişkin böyle bir *a priori* bilgiyi hiçbir biçimde kabul edemedi. Keskin kavrayışlı bu insanın bu kavram için görgül bir kökeni kabul etmesi daha da olanaksızdı, çünkü bu tam olarak nedensellik kavramında özsel olanı oluşturan zorunlu bağıntı ile çelişir; bu yüzden kavram yasaklandı ve yerine algı-

ların gidişinin gözleminde doğan alışkanlık geçirildi.

Ama benim araştırmalarımdan çıkan sonuç şöyledir. Kendileri ile deneyimde ilgilendiğimiz nesneler hiçbir biçimde kendilerinde şeyler değil, ama yalnızca görüngülerdir; ve kendilerinde şeyler durumunda, A verildiğinde nasıl A'dan bütünüyle ayrı olan B'nin de verili olmamasının niçin *çelişkili* olması gerektiğinin (neden olarak A ve etki olarak B arasındaki bağıntının zorunluğunun) anlaşılmamasına, giderek bunu anlamanın olanaksız olmasına karşın, gene de görüngüler olarak *bir deneyimde* belli bir yolda (örneğin zaman ilişkileri açısından) zorunlu olarak bağlı olmaları gerektiği ve bu bağıntı ile *çelişmeksizin* ayırılamayacakları, ve onları nesneler olarak alan ve bizim tarafımızdan bilinmelerini sağlayan bu deneyimin bu bağıntı aracılığıyla olanaklı olduğu bütünüyle düşünülebilirdir. Ve gerçekte böyle olduğu bulundu, öyle ki neden kavramını yalnızca nesnel olgusallığına göre deneyim nesneleri açısından tamtlayabilmekle kalmadım, ama ayrıca onu *a priori* kavram olarak kendisinde taşıdığı bağlantının zorunluğu nedeniyle *çıkarsayabildim*, e.d. olanağını görgül kaynaklar olmaksızın arı anlaktan sergileyebildim; ve böylece, görgücülüğün kaynağından sonra onun kaçınılmaz sonucunu, yani kuşkuculuğu da ilkin doğa bilimi açısından, sonra ayrıca bütünüyle aynı zeminlerden doğan sonuçlardan ötürü matematik açısından, her ikisi de olanaklı deneyimin nesneleri ile bağıntılı olan bu bilimlerden uzaklaştırabildim, böylelikle kuramsal usun ayrımsadığını ileri sürdüğü herşeyde bütünsel kuşkuyu temelden kaldırabildim.

Ama bu nedensellik kategorisinin (ve böylece tüm geri kalanların da, çünkü varolan hiçbirşeyin bilgisi onlarsız ortaya çıkamaz) olanaklı deneyimin nesneleri olmayan, ama onun sınırlarının ötesinde yatan şeylere uygulamasında durum nasıldır? Çünkü bu kav-

die Gewohnheit im Beobachten des Laufs der Wahrnehmungen. [93]

Aus meinen Untersuchungen aber ergab es sich, daß die Gegenstände, mit denen wir es in der Erfahrung zu tun haben, keineswegs Dinge an sich selbst, sondern bloß Erscheinungen sind, und daß, obgleich bei Dingen an sich selbst gar nicht abzusehen ist, ja unmöglich ist einzusehen, wie, wenn A gesetzt wird, es *widersprechend* sein solle, B, welches von A ganz verschieden ist, nicht zu setzen, (die Notwendigkeit der Verknüpfung zwischen A als Ursache und B als Wirkung,) es sich doch ganz wohl denken lasse, daß sie als Erscheinungen *in einer Erfahrung* auf gewisse Weise (z.B. in Ansehung der Zeitverhältnisse) notwendig verbunden sein müssen und nicht getrennt werden können, ohne derjenigen Verbindung zu *widersprechen*, vermittelst deren diese Erfahrung möglich ist, in welcher sie Gegenstände und uns allein erkennbar sind. Und so fand es sich auch in der Tat: so, daß ich den Begriff der Ursache nicht allein nach seiner objektiven Realität in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung beweisen, sondern ihn auch, als Begriff a priori, wegen der Notwendigkeit der Verknüpfung, die er bei sich führt, *deduzieren*, d.i. seine Möglichkeit aus reinem Verstande, ohne empirische Quellen, dartun, und so, nach Wegschaffung des Empirismus seines Ursprungs, die unvermeidliche Folge desselben, nämlich den Skeptizismus, zuerst in Ansehung der Naturwissenschaft, dann auch, wegen des ganz vollkommen aus denselben Grün[94]den Folgenden in Ansehung der Mathematik, beider Wissenschaften, die auf Gegenstände möglicher Erfahrung bezogen werden, und hiermit den totalen Zweifel an allem, was theoretische Vernunft einzusehen behauptet, aus dem Grunde heben konnte.

Aber wie wird es mit der Anwendung dieser Kategorie der Kausalität (und so auch aller übrigen; denn ohne sie läßt sich kein Erkenntnis des Existierenden zu Stande bringen;) auf Dinge, die nicht Gegenstände möglicher Erfahrung sind, sondern über dieser ihre Grenze hinaus liegen? Denn ich habe die objektive

Realität dieser Begriffe nur in Ansehung der *Gegenstände möglicher Erfahrung* deduzieren können. Aber eben dieses, daß ich sie auch nur in diesem Falle gerettet habe, daß ich gewiesen habe, es lassen sich dadurch doch Objekte *denken*, obgleich nicht a priori bestimmen: dieses ist es, was ihnen einen Platz im reinen Verstande gibt, von dem sie auf Objekte überhaupt (sinnliche, oder nicht sinnliche) bezogen werden. Wenn etwas noch fehlt, so ist es die Bedingung der *Anwendung* dieser Kategorien, und namentlich der der Kausalität, auf Gegenstände, nämlich die Anschauung, welche, wo sie nicht gegeben ist, die Anwendung zum *Behuf der theoretischen Erkenntnis* des Gegenstandes, als Noumenon unmöglich macht, die also, wenn es jemand darauf wagt (wie auch in der Kritik der reinen Vernunft geschehen,) gänzlich verwehrt wird, indessen, [95] daß doch immer die objektive Realität des Begriffs bleibt, auch von Noumenen gebraucht werden kann, aber ohne diesen Begriff theoretisch im mindesten bestimmen und dadurch ein Erkenntnis bewirken zu können. Denn, daß dieser Begriff auch in Beziehung auf ein Objekt nichts Unmögliches enthalte, war dadurch bewiesen, daß ihm sein Sitz im reinen Verstande bei aller Anwendung auf Gegenstände der Sinne gesichert war, und oh er gleich hernach etwa, auf Dinge an sich selbst (die nicht Gegenstände der Erfahrung sein können) bezogen, keiner Bestimmung, zur Vorstellung *eines bestimmten Gegenstandes*, zum Behuf einer theoretischen Erkenntnis, fähig ist, so konnte er doch immer noch zu irgend einem anderen (vielleicht dem praktischen) Behuf einer Bestimmung zur Anwendung desselben fähig sein, welches nicht sein würde, wenn, nach *Hume*, dieser Begriff der Kausalität etwas, das überall zu denken unmöglich ist, enthielte.

Um nun diese Bedingung der Anwendung des gedachten Begriffs auf Noumenen ausfindig zu machen, dürfen wir nur zurücksehen, *weswegen wir nicht mit der Anwendung desselben auf Erfahrungsgegenstände zufrieden sind*, sondern ihn auch gern von Dingen an sich selbst brauchen möchten. Denn da zeigt sich bald, daß es nicht eine theoretische, sondern praktische Absicht sei, welche uns dieses zur Notwendigkeit macht.

ramların nesnel olgusallığını yalnızca *olanaklı deneyimin nesneleri* açısından çıkarsayabildim. Oysa bu kavramları nesnelerin ancak onlar yoluyla *düşünülebildiklerini*, ama *a priori* belirlenemediklerini göstermem durumunda kurtarmış olmam olgusu, bu olgu onlara onları genel olarak nesneler ile (duyusal, ya da duyusal olmayan) bağıntılayan arı anlakta bir yer veren şeydir. Eğer henüz birşey eksikse, bu o kategorileri, özellikle nedensellik kategorisini nesnelere *uygulamanın* koşulu, yani sezgidir ki, verili olmadığı yerde, numen olarak nesnenin *kuramsal bilgisini amaçlayan* uygulamayı olanaksız kılar, ve öyleyse eğer biri bunu göze alacak olursa (arı usun Eleştirisinde olduğu gibi,) bütünüyle yasaklanır. Gene de nedensellik kavramının nesnel olgusallığı sürer, ve numenler açısından bile kullanılabilir, ama bu kavram bir bilginin ortaya çıkmasını sağlayacak bir yolda kuramsal olarak en küçük bir biçimde belirlenemez. Çünkü bu kavramın, bir nesne ile bağıntı içinde bile olsa, olanaksız hiçbirşey kapsamadığı olgusu duyu nesneleri üzerine tüm uygulamalarda yerinin arı anlakta güvenlikte olması yoluyla tanıtlandı; ve gerçi kendilerinde şeyler (ki deneyim nesneleri olamazlar) ile bağıntılandığı zaman kuramsal bir bilgi amacıyla *belirli bir nesnenin* tasarımı için belirlenmeye yetenekli olmasa da, başka herhangi bir amaçla (belki de kılgısal bir amaçla) uygulanma için belirlenmeye yetenekli olabilir, ki eğer, Hume'un ileri sürdüğü gibi, bu nedensellik kavramı ne olursa olsun düşünülmesi olanaksız birşey kapsıyor olsaydı, olamazdı.

Şimdi sözü edilen kavramın numenler üzerine uygulamasının bu koşulunu açığa çıkarabilmek için, yalnızca *niçin onun deneyim nesnelerine uygulaması ile doyum bulamadığımızı*, ama onu kendilerinde şeylere de uygulamayı istediğimizi anımsayabiliriz. Çünkü o zaman hemen görünecektir ki, bizim için bunu bir zorunluk yapan şey kuramsal değil,

kılgısal bir amaçtır. Kurgu için, eğer onda başarılı olsaydık bile, gene de doğa bilgisinde ve genel olarak bize verili nesneler açısından hiçbir gerçek kazancımız olmayacak, ama her durumda duyusal olarak koşullu olandan (ki bunda kalabilmek ve nedenler zincirini dikkatle geçebilmek için daha şimdiden yapmamız gereken yeterince işimiz vardır) duyulurüstü olana geniş bir adım atmamız gerekecekti, öyle ki zeminler yanına ilişkin bilgimizi tamamlayabilelim ve sınırlayabilelim; bu arada o sınırlar ve bildiklerimiz arasında geriye aşılamayacak sonsuz bir uçurum doldurulmamış olarak her zaman kalacaktır, ve sağlam bir bilgi isteğinden çok, boş bir meraka kulak vermiş olacağız.

Ama, anlak nesneler ile (kuramsal bilgide) girdiği ilişkinin dışında bir de istek yetisi ile ilişki içindedir; bu yetiye bu nedenle istenç, ama arı anlağın (ki böyle bir durumda ona us denir) bir yasanın salt tasarımı yoluyla kılgısal olması ölçüsünde, arı istenç denir. Bir arı istencin, ya da yine aynı şey, bir arı kılgısal usun nesnel olgusallığı *a priori* ahlaksal yasada bir bakıma bir olgu yoluyla verilir; çünkü görgül ilkeler üzerine dayanmasa da kaçınılmaz olan bir istenç belirlenimini böyle adlandırabiliriz. Ama bir istencin kavramında nedensellik kavramı daha şimdiden kapsanır, dolayısıyla bir arı istencin kavramında özgürlük eşliğinde olan, e.d. doğa yasalarına göre belirlenebilir olmayan, sonuçta olgusallığının tanıtı olarak hiçbir görgül sezgiye yetenekli olmayan, ama gene de arı kılgısal yasada nesnel olgusallığını *a priori* bütünüyle aklayan, ve gene de bunu (kolayca görüldüğü gibi) kuramsal değil ama kılgısal us kullanımından yana yapan bir nedensellik kavramı kapsanır. Şimdi, özgür istenci olan bir varlığın kavramı bir *causa noumenon* kavramıdır, ve bu kavramın kendi ile çelişmediğinden daha şimdiden eminiz, çünkü bir neden kavramı, bütünüyle arı anlaktan doğması ve aynı zamanda genel

Zur Spekulation würden wir, wenn es uns [96] damit auch gelänge, doch keinen wahren Erwerb in Naturkenntnis und überhaupt in Ansehung der Gegenstände, die uns irgend gegeben werden mögen, machen, sondern allenfalls einen weiten Schritt vom Sinnlichbedingten (bei welchem zu bleiben und die Kette der Ursachen fleißig durchzuwandern wir so schon genug zu tun haben) zum Übersinnlichen tun, um unser Erkenntnis von der Seite der Gründe zu vollenden und zu begrenzen, indessen daß immer eine unendliche Kluft zwischen jener Grenze und dem, was wir kennen, unausgefüllt übrig bliebe, und wir mehr einer eiteln Fragsucht, als einer gründlichen Wißbegierde, Gehör gegeben hätten.

Außer dem Verhältnisse aber, darin der *Verstand* zu Gegenständen (im theoretischen Erkenntnisse) steht, hat er auch eines zum Begehrungsvermögen, das darum der Wille heißt, und der reine Wille, so fern der reine Verstand (der in solchem Falle Vernunft heißt) durch die bloße Vorstellung eines Gesetzes praktisch ist. Die objektive Realität eines reinen Willens, oder, welches einerlei ist, einer reinen praktischen Vernunft ist im moralischen Gesetze a priori gleichsam durch ein Faktum gegeben; denn so kann man eine Willensbestimmung nennen, die unvermeidlich ist, ob sie gleich nicht auf empirischen Prinzipien beruht. Im Begriffe eines Willens aber ist der Begriff der Kausalität schon enthalten, mithin in dem eines reinen Willens der Begriff [97] einer Kausalität mit Freiheit, d.i. die nicht nach Naturgesetzen bestimmbar, folglich keiner empirischen Anschauung, als Beweises seiner Realität, fähig ist, dennoch aber in dem reinen praktischen Gesetze a priori, seine objektive Realität, doch (wie leicht einzusehen,) nicht zum Behufe des theoretischen, sondern bloß praktischen Gebrauchs der Vernunft vollkommen rechtfertigt. Nun ist der Begriff eines Wesens, das freien Willen hat, der Begriff einer causa noumenon, und daß sich dieser Begriff nicht selbst widerspreche, davor ist man schon dadurch gesichert, daß der Begriff einer Ursache als gänzlich vom reinen Verstande entsprungen, zugleich

auch seiner objektiven Realität in Ansehung der Gegenstände überhaupt durch die Deduktion gesichert, dabei seinem Ursprunge nach von allen sinnlichen Bedingungen unabhängig, also für sich auf Phänomene nicht eingeschränkt, (es sei denn, wo ein theoretischer bestimmter Gebrauch davon gemacht werden wollte,) auf Dinge als reine Verstandeswesen allerdings angewandt werden könne. Weil aber dieser Anwendung keine Anschauung, als die jederzeit nur sinnlich sein kann, untergelegt werden kann, so ist causa noumenon in Ansehung des theoretischen Gebrauchs der Vernunft, obgleich ein möglicher, denkbarer, dennoch leerer Begriff. Nun verlange ich aber auch dadurch nicht die Beschaffenheit eines Wesens, so *fern* es einen *reinen* Willen hat, *theoretisch* zu *kennen*; es ist mir [98] genug, es dadurch nur als ein solches zu bezeichnen, mithin nur den Begriff der Kausalität mit dem der Freiheit (und was davon unzertrennlich ist, mit dem moralischen Gesetze, als Bestimmungsgrunde derselben,) zu verbinden; welche Befugnis mir, vermöge des reinen, nicht empirischen Ursprungs des Begriffs der Ursache, allerdings zusteht, indem ich davon keinen anderen Gebrauch, als in Beziehung auf das moralische Gesetz, das seine Realität bestimmt, d.i. nur einen praktischen Gebrauch zu machen mich befugt halte.

Hätte ich, mit *Hume*, dem Begriffe der Kausalität die objektive Realität im theoretischen Gebrauche nicht allein in Ansehung der Sachen an sich selbst (des Übersinnlichen), sondern auch in Ansehung der Gegenstände der Sinne genommen: so wäre er aller Bedeutung verlustig und als ein theoretisch unmöglicher Begriff für gänzlich unbrauchbar erklärt worden; und, da von nichts sich auch kein Gebrauch machen läßt, der praktische Gebrauch eines *theoretisch-nichtigen* Begriffs ganz ungereimt gewesen. Nun aber der Begriff einer empirisch unbedingten Kausalität theoretisch zwar leer (ohne darauf sich schickende Anschauung), aber immer doch möglich ist und sich auf ein unbestimmt Objekt bezieht, statt dieses aber ihm doch an dem moralischen Gesetze, folglich in praktischer Beziehung, Bedeutung gegeben wird, so habe ich zwar keine

olarak nesneler açısından nesnel olgusallığının tümdengelim yoluyla sağlama bağlanması, böylece kökenine göre tüm duyusal koşullardan bağımsız olması ölçüsünde, kendi için fenomenlere sınırlı değildir, (kuramsal olarak belirli bir kullanımının yapılması istenmedikçe,) ama arı anlak-varlıkları olarak şeylere hiç kuşkusuz uygulanabilir. Ama bu uygulama her zaman ancak duyusal olabilen sezgiler üzerine dayanamayacağı için, *causa noumenon* usun kuramsal kullanımı açısından olanaklı, düşünülebilir, ve gene de boş bir kavramdır. Ama şimdi bununla istediğim şey bir varlığın yapısını, bir arı istenci olduğu ölçüde, *kuramsal olarak bilmek* değildir; benim için bu yolla onu yalnızca böyle birşey olarak belirtmek, dolayısıyla yalnızca nedensellik kavramını özgürlük kavramı (ve ondan ayırılamaz olan, onun belirlenim zemini olarak ahlaksal yasa) ile birleştirmek yeterlidir; bu yetki bana hiç kuşkusuz neden kavramının görgül olmayan arı kaynağı dolayısıyla aittir, çünkü kendimde onu olgusallığını belirleyen ahlaksal yasa ile bağıntı içinde, e.d. yalnızca kılgısal olarak kullanmanın dışında bir kullanma yetkisi görmüyorum.

Eğer Hume ile birlikte nedensellik kavramına {kuramsal} kullanımda yalnızca şeylerin kendileri (duyulurüstü şeyler) açısından değil, ama ayrıca duyuların nesneleri açısından da tüm nesnel olgusallığı yadsımış olsaydım, o zaman kavram tüm imlemini yitirir ve kuramsal açıdan olanaksız bir kavram olarak bütünüyle yararsız olduğu belirtilmiş olurdu; ve bir hiç olan hiçbir yolda kullanılamayacağı için, *kuramsal olarak hiç olan* bir kavramın kılgısal kullanımı bütünüyle saçma olurdu. Ama şimdi görgül olarak koşulsuz bir nedensellik kavramı, boş (ona uygun bir sezgiden yoksun) olsa da, kuramsal olarak her zaman olanaklıdır ve belirsiz bir nesne ile bağıntılıdır; ama bunun yerine ona ahlaksal yasada, öyleyse kılgısal bağıntı

içinde imlem verilir; hiç kuşkusuz onun nesnel kuramsal olgusallığını belirleyecek hiçbir sezgim yoktur, ama hiç olmazsa edimsel bir uygulaması vardır ki, yatkınlıklarda ya da düzgülerde *in concreto* sergilenebilir, e.d. kılgısal bir olgusallığı vardır ki, belirlenebilir; ve bu onu numenler açısından aklamak için bile yeterlidir.

Ama bir arı anlak kavramının bu nesnel olgusallığı, bir kez duyulurüstünün alanına getirilir getirilmez, bundan böyle tüm geri kalan kategorilere de, ama ancak arı istencin (ahlaksal yasanın) belirlenim zemini ile *zorunlu* bağıntı içinde durdukları sürece, nesnel ama salt kılgısal olarak uygulanabilir bir olgusallık verir ki, bu nesnelerin kuramsal bilgileri üzerinde, ya da arı us yoluyla doğalarına ilişkin içgörü üzerine, bunları genişletecek en küçük bir etkisi yoktur. Böylece, aşağıda bulacağımız gibi, bu kategoriler yalnızca *anlıklar* olarak varlıklar ile, ve bunlarda da yalnızca *usun istenç* ile ilişkisi ile, dolayısıyla her zaman yalnızca *kılgısal olan* ile bağıntılıdırlar, ve bunun ötesinde bu varlıklara ilişkin hiçbir bilgi ileri süremezler; ama böyle duyulurüstü şeylerin kuramsal tasarımlarına ait başka hangi özellikler bu kategorilerle bağıntı içine getirilirse getirilsin, bu hiçbir biçimde bilgi değil, ama yalnızca böyle varlıkları kabul etmek ve varsaymak için bir hak (ama kılgısal bakış açısından giderek bir zorunluk) sayılacaktır, üstelik duyulurüstü varlıkları (örneğin Tanrı gibi) bir andırıma, e.d. duyusal olan açısından kılgısal olarak kullandığımız arı us ilişkisine göre kabul ettiğimiz yerde bile. Buna göre, salt kılgısal bakış açısından da olsa, duyulurüstüne uygulama arı kuramsal usa aşkın olanda taşkınlık için en küçük bir destek sağlamaz.

Anschauung, die ihm seine objektive theoretische Realität bestimmte, aber [99] er hat nichts desto weniger wirkliche Anwendung, die sich in concreto in Gesinnungen oder Maximen darstellen läßt, d.i. praktische Realität, die angegeben werden kann; welches denn zu seiner Berechtigung selbst in Absicht auf Noumenen hinreichend ist.

Aber diese einmal eingeleitete objektive Realität eines reinen Verstandesbegriffs im Felde des Übersinnlichen, gibt nunmehr allen übrigen Kategorien, obgleich immer nur, so fern sie mit dem Bestimmungsgrunde des reinen Willens (dem moralischen Gesetze) in *notwendiger* Verbindung stehen, auch objektive, nur keine andere als bloß praktisch-anwendbare Realität, indessen sie auf theoretische Erkenntnisse dieser Gegenstände, als Einsicht der Natur derselben durch reine Vernunft, nicht den mindesten Einfluß hat, um dieselbe zu erweitern. Wie wir denn auch in der Folge finden werden, daß sie immer nur auf Wesen als *Intelligenzen*, und an diesen auch nur auf das Verhältnis der *Vernunft* zum *Willen*, mithin immer nur aufs *Praktische* Beziehung haben und weiter hinaus sich kein Erkenntnis derselben anmaßen; was aber mit ihnen in Verbindung noch sonst für Eigenschaften, die zur theoretischen Vorstellungsart solcher übersinnlichen Dinge gehören, herbeigezogen werden möchten, diese insgesamt alsdann gar nicht zum Wissen, sondern nur zur Befugnis (in praktischer Absicht aber gar zur Notwendigkeit) sie anzunehmen und vorauszusetzen gezählt [100] werden, selbst da, wo man übersinnliche Wesen (als Gott) nach einer Analogie, d.i. dem reinen Vernunftverhältnisse, dessen wir in Ansehung der sinnlichen uns praktisch bedienen, annimmt, und so der reinen theoretischen Vernunft durch die Anwendung aufs Übersinnliche, aber nur in praktischer Absicht, zum Schwärmen ins Überschwengliche nicht den mindesten Vorschub gibt.

DIE ANALYTIK DER REINEN PRAKTISCHEN VERNUNFT

ZWEITES HAUPTSTÜCK

VON DEM BEGRIFFE EINES GEGENSTANDES DER REINEN PRAKTISCHEN VERNUNFT

Unter einem Begriffe der praktischen Vernunft verstehe ich die Vorstellung eines Objekts als einer möglichen Wirkung durch Freiheit. Ein Gegenstand der praktischen Erkenntnis, als einer solchen, zu sein, bedeutet also nur die Beziehung des Willens auf die Handlung, dadurch er, oder sein Gegenteil, wirklichgemacht würde, und die Beurteilung, ob etwas ein Gegenstand der *reinen* praktischen Vernunft sei, oder nicht, ist nur die Unterscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, diejenige Handlung zu *wollen*, wodurch, wenn wir das Vermögen dazu hätten (worüber die Erfahrung urteilen muß), ein gewisses Objekt wirklich wer[101]den würde. Wenn das Objekt als der Bestimmungsgrund unseres Begehrungsvermögens angenommen wird, so muß die *physische Möglichkeit* desselben durch freien Gebrauch unserer Kräfte vor der Beurteilung, ob es ein Gegenstand der praktischen Vernunft sei oder nicht, vorangehen. Dagegen, wenn das Gesetz a priori als der Bestimmungsgrund der Handlung, mithin diese als durch reine praktische Vernunft bestimmt, betrachtet werden kann, so ist das Urteil, ob etwas ein Gegenstand der reinen praktischen Vernunft sei oder nicht, von der Vergleichung mit unserem physischen Vermögen ganz unabhängig, und die Frage ist nur, ob wir eine Handlung, die auf die Existenz eines Objekts gerichtet ist, *wollen* dürfen, wenn dieses in unserer Gewalt wäre, mithin muß die *moralische Möglichkeit* der Handlung vorangehen; denn da ist nicht der Gegenstand, sondern das Gesetz des Willens der Bestimmungsgrund derselben.

Die alleinigen Objekte einer praktischen Vernunft sind also die vom *Guten* und *Bösen*. Denn durch das erstere versteht man einen notwendigen Gegenstand des Begehrungs-, durch das zweite des Verabscheuungsvermögens, beides aber nach einem Prinzip der Vernunft.

Wenn der Begriff des Guten nicht von einem vorhergehenden praktischen Gesetze abgeleitet werden, sondern diesem vielmehr zum Grunde dienen

ARI KILGISAL USUN ANALİTİĞİ

İKİNCİ ANAKESİM

ARI KILGISAL USUN BİR NESNESİNİN KAVRAMI ÜZERİNE

Kılgısal usun bir kavramı ile bir nesnenin özgürlük yoluyla olanaklı bir etki olarak tasarımını anlıyorum. Kılgısal bilginin, kılgısal bir bilgi olarak, bir nesnesi olmak öyleyse yalnızca istencin eylem ile bağıntısını imler ki, bu eylemle nesne ya da karşıtı edimsel kılınır; ve birşeyin *arı* kılgısal usun bir nesnesi olup olmadığı yargısı yalnızca, eğer gerekli gücümüz olsaydı (ki bunun üzerine deneyim yargıda bulunmalıdır), belli bir nesneyi edimsel kılacak eylemi *istemenin* olanağının ya da olanaksızlığının ayırdedilmesidir. Eğer nesne istek yetimizin belirlenim zemini olarak alınırsa, o zaman onun güçlerimizin özgür kullanımı yoluyla *fiziksel olanağı* onun kılgısal usun bir nesnesi olup olmadığı yargısından önce gelmelidir. Öte yandan, eğer yasa *a priori* eylemin belirlenim zemini olarak, dolayısıyla eylem arı kılgısal us yoluyla belirlenmiş olarak görülebilirse, birşeyin arı kılgısal usun bir nesnesi olup olmadığı yargısı fiziksel gücümüz ile karşılaştırmadan bütünüyle bağımsızdır; ve soru yalnızca bir nesnenin varoluşuna yönelik bir eylemi, eğer nesne gücümüz içinde ise, *isteyip isteyemeyeceğimizdir*; dolayısıyla eylemin *ahlaksal olanağı* önden gitmelidir; çünkü bu durumda nesne değil, ama istencin yasası eylemin belirlenim zeminidir.

Bir kılgısal usun nesneleri öyleyse yalnızca *İyiye* ve *Kötüye* ilişkin nesnelerdir. Çünkü birincisi yoluyla istek yetisinin, ikincisi yoluyla tiksinme yetisinin zorunlu bir nesnesi anlaşılır, ve her ikisi de bir us ilkesine göre olmak üzere.

Eğer İyi kavramı önden giden bir kılgısal yasadan türetilmeyecekse, tersine ona temel olarak hizmet edecekse, o zaman varo-

luşu haz için söz veren ve böylece öznenin nedenselliğini onun üretimine belirleyen, e.d. istek yetisini belirleyen birşeyin kavramı olabilir. Şimdi, hangi tasarımın *hazza*, buna karşı hangisinin *hazsızlığa* eşlik edeceğini *a priori* anlamak olanaksız olduğu için, neyin dolaysızca iyi ya da kötü olduğunu saptamak yalnızca deneyime düşecektir. Öznenin bu deneyimin ancak onunla bağıntı içinde yer alabileceği özelliği iç duyuya ait bir alıcılık olarak haz ve hazsızlık *duygusu*dur; böylece dolaysızca iyi olanın kavramı yalnızca onunla *keyif* duygusunun dolaysızca bağlı olduğu şeye gidecek, ve saltık olarak kötü olanın kavramının yalnızca dolaysızca *acı* yaratan şey ile bağıntılı olması gerekecektir. Ama bu *hoş* olanı *İyiden*, *nahoş* olanı *Kötüden* ayırdeden ve İyinin ve Kötünün bireysel {öznelere} ve bunların alıcılıklarına sınırlı olan salt duyum yoluyla değil, ama her zaman us yoluyla, dolayısıyla herkese iletilebilen kavramlar yoluyla yargılanmasını isteyen dil kullanımına bile aykırı olduğu için, ve gene de bir haz ya da hazsızlık bir nesnenin tasarımı ile kendi başına *a priori* dolaysızca bağlı olamayacağı için, bir haz duygusunu kılgısal yargısının temeline koymak zorunda olduğuna inanan felsefeci hoş için bir *araç* olana *iyi*, ve nahoşluk ve acının nedeni olana *kötü* diyecektir; çünkü araçların erekler ile ilişkisinin yargılanması hiç kuşkusuz usa aittir. Ama gerçi araçların amaçları ile bağlantısını saptamaya ancak us yetenekli olsa da, (öyle ki istenç giderek erekler yetisi yoluyla bile tanımlanabilir, çünkü erekler her zaman ilkelere göre isteklerin belirlenim zeminleridirler,) gene de yukarıdaki salt araç olarak İyi kavramından çıkacak olan kılgısal düzgüler hiçbir zaman kendi için İyi olanı değil, her zaman yalnızca *herhangi birşey için* İyi olanı istencin nesnesi olarak kapsayacaklardır: İyi her zaman yararlı birşey olacak, ve ona yararlı olduğu şeyin her zaman istencin dışında

soll, so kann er [102] nur der Begriff von etwas sein, dessen Existenz Lust verheißt und so die Kausalität des Subjekts zur Hervorbringung desselben, d.i. das Begehrungsvermögen bestimmt. Weil es nun unmöglich ist a priori einzusehen, welche Vorstellung mit *Lust*, welche hingegen mit *Unlust* werde begleitet sein, so käme es lediglich auf Erfahrung an, es auszumaehen, was unmittelbar gut oder böse sei. Die Eigenschaft des Subjekts, worauf in Beziehung diese Erfahrung allein angestellt werden kann, ist das *Gefühl* der Lust und Unlust, als eine dem inneren Sinne angehörige Rezeptivität, und so würde der Begriff von dem, was unmittelbar gut ist, nur auf das gehen, womit die Empfindung des *Vergnügens* unmittelbar verbunden ist, und der von dem Schlechthin-Bösen auf das, was unmittelbar *Schmerz* erregt, allein bezogen werden müssen. Weil aber das dem Sprachgebrauche schon zuwider ist, der das *Angenehme* vom *Guten*, das *Unangenehme* vom *Bösen* unterscheidet, und verlangt daß Gutes und Böses jederzeit durch Vernunft, mithin durch Begriffe, die sich allgemein mitteilen lassen, und nicht durch bloße Empfindung, welche sich auf einzelne Subjekte und deren Empfänglichkeit einschränkt, beurteilt werde, gleichwohl aber für sich selbst mit keiner Vorstellung eines Objekts a priori eine Lust oder Unlust unmittelbar verbunden werden kann, so würde der Philosoph, der sich genötigt glaubte, ein Gefühl der Lust seiner praktischen [103] Beurteilung zum Grunde zu legen, *gut* nennen, was ein *Mittel* zum Angenehmen, und *Böses*, was Ursache der Unannehmlichkeit und des Schmerzens ist; denn die Beurteilung des Verhältnisses der Mittel zu Zwecken gehört allerdings zur Vernunft. Obgleich aber Vernunft allein vermögend ist, die Verknüpfung der Mittel mit ihren Absichten einzusehen, (so daß man auch den Willen durch das Vermögen der Zwecke definieren könnte, indem sie jederzeit Bestimmungsgründe des Begehrungsvermögens nach Prinzipien sind,) so würden doch die praktischen Maximen, die aus dem obigen Begriffe des Guten bloß als Mittel folgten, nie etwas für sich selbst-, sondern immer nur *irgend wozu*-Gutes zum Gegenstande des Willens enthalten: das Gute würde jederzeit bloß das Nützliche sein, und das, wozu es nutzt, müßte allemal

außerhalb des Willens in der Empfindung liegen. Wenn diese nun, als angenehme Empfindung, vom Begriffe des Guten unterschieden werden müßte, so würde es überall nichts unmittelbar Gutes geben, sondern das Gute nur in den Mitteln zu etwas anderm, nämlich irgend einer Annehmlichkeit, gesucht werden müssen.

Es ist eine alte Formel der Schulen: nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversamur, nisi sub ratione mali; und sie hat einen oft richtigen, aber auch der Philosophie oft sehr nachteiligen Gebrauch, weil die Ausdrücke des boni und mali eine Zweideu[104]tigkeit enthalten, daran die Einschränkung der Sprache schuld ist, nach welcher sie eines doppelten Sinnes fähig sind und daher die praktischen Gesetze unvermeidlich auf Schrauben stellen, und die Philosophie, die im Gebrauche derselben gar wohl der Verschiedenheit des Begriffs bei demselben Worte inne werden, aber doch keine besonderen Ausdrücke dafür finden kann, zu subtilen Distinktionen nötigen, über die man sich nachher nicht einigen kann, indem der Unterschied durch keinen angemessenen Ausdruck unmittelbar bezeichnet werden konnte.*

Die deutsche Sprache hat das Glück, die Ausdrücke zu besitzen, welche diese Verschiedenheit nicht übersehen lassen. Für das, was die Lateiner mit einem einzigen Worte bonum benennen, hat sie zwei sehr verschiedene Begriffe, und auch eben so verschiedene Ausdrücke. Für bonum das *Gute* und das *Wohl*, für malum das *Böse* und das *Übel* (oder Weh): so daß es zwei [105] ganz verschiedene Beurteilungen sind, ob wir bei einer Handlung das *Gute* und *Böse* derselben, oder unser *Wohl* und *Weh* (Übel) in Betrachtung ziehen. Hieraus folgt schon,

*Überdem ist der Ausdruck sub ratione boni auch zweideutig. Denn er kann so viel sagen: wir stellen uns etwas als gut vor, wenn und *weil* wir es *begehren* (wollen): aber auch: wir begehren etwas darum, *weil* wir es uns *als gut vorstellen*, so daß entweder die Begierde der Bestimmungsgrund des Begriffs des Objekts als eines Guten, oder der Begriff des Guten der Bestimmungsgrund des Begehrens (des Willens) sei; da denn das: sub ratione boni, im ersteren Falle bedeuten würde, wir wollen etwas *unter der Idee* des Guten, im zweiten, *zu Folge dieser Idee*, welche vor dem Wollen als Bestimmungsgrund desselben vorhergehen muß.

duyumda yatması gerekecektir. Şimdi eğer bu, hoş duyum olarak, İyinin kavramından ayırdedilmeliyse, o zaman hiçbir biçimde dolaysızca İyi diye birşey olmaz, ama İyinin yalnızca başka birşey için araçta, yani herhangi bir hoşlukta aranması gerekecektir.

Şu okulların eski bir formülüdür: *nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversamur, nisi sub ratione mali;** ve sık sık doğru, ama ayrıca felsefeye sık sık çok zararlı olan bir yolda da kullanılır, çünkü *boni* ve *mali* anlatımları dilin kısıtlı olmasına bağlı bir ikircim kapsarlar ki, buna göre çifte bir anlama yeteneklidirler ve öyleyse kılgısal yasaları kaçınılmaz olarak belirsizliğe düşürürler; ve onları kullanmada aynı sözcükteki kavramların türlülüğünü ayrımsayan, ama gene de onlar için tikel anlatımlar bulamayan felsefe ince ayrımlara zorlanır ki, bunlar üzerine daha sonra anlaşma olamaz, çünkü ayrım hiçbir uygun anlatım yoluyla dolaysızca belirtilemez.**

Alman dilinin bu ayrımın gözardı edilmesine izin vermeyen anlatımlara iye olma gibi bir talihi vardır. Latinlerin tek bir sözcükle '*bonum*' dedikleri şey için, çok ayrı iki kavramı, ve eşit ölçüde ayrı iki anlatımı vardır. '*Bonum*'s için '*das Gute*' ve '*das Wohl,*' ve '*malum*' için '*das Böse*' ve '*das Übel,*' (ya da '*Weh*'); öyle ki, bir eylem durumunda onun *İyi*sini ve *Kötü*sünü, ya da bizim *Wohl* ve *Weh* (*Übel*) anlatımlarımızı irdelemeye alırken bütünüyle ayrı iki yargıya anlatım veririz. Bun-

*"Us altında iyi olmadıkça hiçbirşeyi isteme; us altında kötü olmadıkça hiçbirşeyden tiksinme."

**Bunun dışında, *sub rationi boni* anlatımı da ikircimlidir. Çünkü, 'Birşeyi *istediğimiz* zaman ve *istediğimiz için* iyi olarak tasarımlarız; ama ayrıca: 'Birşeyi *iyi olarak tasarımladığımız için* isteriz,' demek de olabilir, öyle ki, ya istek iyi birşey olarak nesnenin kavramının belirlenim zemini olur, ya da iyinin kavramı isteğin (istencin) belirlenim zemini; çünkü *sub ratione boni* ilk durumda, 'Birşeyi iyi *ideası altında* isteriz,' demek olacak, ikincide ise, 'bu ideanın sonucunda,' ki istencin belirlenim zemini olarak onu öncelemelidir.

dan şu çıkar ki, yukarıdaki ruhbilimsel önerme şöyle çevrildiği zaman en azından ikircimlidir: 'İyiliğimizi ya da kötülüğümüzü [*Wohl oder Weh*] dikkate almadan hiçbirşeyi istemeyiz'; öte yandan, eğer şöyle verilirse: 'Usun yönergesi altında, iyi ya da kötü [*gut oder böse*] saymadığımız sürece hiçbirşeyi istemeyiz,' o zaman ikircimsiz ve aynı zamanda bütünüyle açık olarak anlatılır.

İyilik ya da *Kötülük* her zaman yalnızca *hoşluk* ya da *nahoşluk*, haz ve acı durumumuz ile bir bağıntıyı imler, ve eğer bu yüzden bir nesneyi ister ya da ondan tiksinirsek, bu ancak o nesne duyarlığımız ve onun ortaya çıkardığı haz ve hazsızlık duygusu ile bağıntılı olduğu sürece böyledir. Ama *İyi* ya da *Kötü* her zaman *us-yasası* yoluyla birşeyi nesnesi yapmak için belirlendiği sürece *istenç* ile bir bağıntıyı imler; çünkü istenç hiçbir zaman nesne ve onun tasarımı tarafından dolaysızca belirlenmez, ama usun bir kuralını bir eylemin (onunla bir nesne edimselleşebilir) güdüsü yapma yetisidir. İyi ya da Kötü öyleyse aslında eylemlere yöneliktir, kişilerin duyumlarına değil, ve eğer birşey saltık olarak (ve tüm bakımlardan ve daha öte koşul olmaksızın) iyi ya da kötü olacak ya da öyle sayılacaksa, o zaman böyle adlandırılabilecek olan ancak eylem türü, istencin düzgüsü ve dolayısıyla iyi ya da kötü insan olarak eylemde bulunan kişinin kendisi olabilir, bir şey değil.

Öyleyse en şiddetli gut ağrısında, 'Acı, bana nasıl işkence edersen et, hiçbir zaman kötü birşey (κακόν, *malum*) olduğunu kabul etmeyeceğim!' diye bağıran Stoacıya ne denli gülünürse gülünsün, haklıydı. Duyumsadığı bir kötülüktü ve bunu çığlığı ele veriyordu; ama bununla ona kötü birşeyin yüklendiğini kabul etmek için ne olursa olsun hiçbir nedeni yoktu; çünkü acı hiçbir biçimde kişiliğinin değerini değil, ama yalnızca durumunun değerini azaltıyordu. Eğer tek bir yalanın bile bilincinde olsaydı, yürekliliğini yitirirdi;

daß obiger psychologischer Satz wenigstens noch sehr ungewiß sei, wenn er so übersetzt wird: wir begehren nichts, als in Rücksicht auf unser *Wohl* oder *Weh*; dagegen er, wenn man ihn so gibt: wir wollen, nach Anweisung der Vernunft, nichts, als nur so fern wir es für gut oder böse halten, ungezweifelt gewiß und zugleich ganz klar ausgedrückt wird.

Das *Wohl* oder *Übel* bedeutet immer nur eine Beziehung auf unseren Zustand der *Annehmlichkeit* oder *Unannehmlichkeit*, des Vergnügens und Schmerzens, und, wenn wir darum ein Objekt begehren, oder verabscheuen, so geschieht es, nur so fern es auf unsere Sinnlichkeit und das Gefühl der Lust und Unlust, das es bewirkt, bezogen wird. Das *Gute* oder *Böse* bedeutet aber jederzeit eine Beziehung auf den *Willen*, so fern dieser durchs *Vernunftgesetz* bestimmt wird, sich etwas zu seinem Objekte zu machen; wie er denn durch das Objekt und dessen Vorstellung niemals unmittelbar bestimmt wird, sondern ein Vermögen ist, sich eine Regel der Vernunft zur Bewegursache einer Handlung (dadurch ein Objekt wirklichwerden kann) zu machen. Das Gute oder Böse wird also eigentlich auf Handlungen, nicht auf den Empfindungszustand der Person be[106]zogen, und, sollte etwas schlechthin (und in aller Absicht und ohne weitere Bedingung) gut oder böse sein, oder dafür gehalten werden, so würde es nur die Handlungsart, die Maxime des Willens und mithin die handelnde Person selbst, als guter oder böser Mensch, nicht aber eine Sache sein, die so genannt werden könnte.

Man mochte also immer den Stoiker auslachen, der in den heftigsten Gichtschmerzen ausrief: Schmerz, du magst mich noch so sehr foltern, ich werde doch nie gestehen, daß du etwas Böses (κακόν, malum) seist! er hatte doch recht. Ein Übel war es, das fühlte er, und das verriet sein Geschrei; aber daß ihm dadurch ein Böses anhinge, hatte er gar nicht Ursache einzuräumen; denn der Schmerz verringert den Wert seiner Person nicht im mindesten, sondern nur den Wert seines Zustandes. Eine einzige Lüge, deren er sich bewußt gewesen wäre, hätte seinen Mut niederschlagen

müssen; aber der Schmerz diente nur zur Veranlassung, ihn zu erheben, wenn er sich bewußt war, daß er sie durch keine unrechte Handlung verschuldet und sich dadurch strafwürdig gemacht habe.

Was wir gut nennen sollen, muß in jedes vernünftigen Menschen Urteil ein Gegenstand des Begehrungsvermögens sein, und das Böse in den Augen von jedermann ein Gegenstand des Abscheues; mithin bedarf es, außer dem Sinne, zu dieser Beurteilung noch [107] Vernunft. So ist es mit der Wahrhaftigkeit im Gegensatz mit der Lüge, so mit der Gerechtigkeit im Gegensatz der Gewalttätigkeit etc. bewandt. Wir können aber etwas ein Übel nennen, welches doch jedermann zugleich für gut, bisweilen mittelbar, bisweilen gar unmittelbar erklären muß. Der eine chirurgische Operation an sich verrichten läßt, fühlt sie ohne Zweifel als ein Übel; aber durch Vernunft erklärt er, und jedermann, sie für gut. Wenn aber jemand, der friedliebende Leute gerne neckt und beunruhigt, endlich einmal anläuft und mit einer tüchtigen Tracht Schläge abgefertigt wird; so ist dieses allerdings ein Übel, aber jedermann gibt dazu seinen Beifall und hält es an sich für gut, wenn auch nichts weiter daraus entspränge; ja selbst der, der sie empfängt, muß in seiner Vernunft erkennen, daß ihm Recht geschehe, weil er die Proportion zwischen dem Wohlbefinden und Wohlverhalten, welche die Vernunft ihm unvermeidlich vorhält, hier genau in Ausübung gebracht sieht.

Es kommt allerdings auf unser Wohl und Weh in der Beurteilung unserer praktischen Vernunft gar *sehr viel*, und, was unsere Natur als sinnlicher Wesen betrifft, *alles* auf unsere *Glückseligkeit* an, wenn diese, wie Vernunft es vorzüglich fordert, nicht nach der vorübergehenden Empfindung, sondern nach dem Einflusse, den diese Zufälligkeit auf unsere ganze Existenz und die Zufriedenheit mit derselben hat, beurteilt [108] wird; aber *alles überhaupt* kommt darauf doch nicht an. Der Mensch ist ein bedürftiges Wesen, so fern er zur Sinnenwelt gehört und so fern hat seine Vernunft allerdings einen nicht abzulehnenden Auftrag, von Seiten der Sinnlichkeit, sich um das Interesse derselben zu bekümmern und sich praktische

ama onu hiçbir haksız eylem yüzünden hak etmediğinin ve kendini bu yolla cezaya değer kılmadığının bilincinde olduğu zaman, acı yalnızca onu daha da yürekli kılmanın vesilesi olarak hizmet ediyordu.

İyi dememiz gereken şey her ussal insanın yargısında istek yetisinin bir nesnesi olmalıdır, ve Kötü herkesin gözünde tiksinmenin bir nesnesi; dolayısıyla us duyuya ek olarak bu yargıya gereksinir. Yalancılık ile karşıtlık içinde doğruluk için de bu böyledir; ve zorbalık ile karşıtlık içinde dürüstlük için de, vb. Ama birşeye bir kötülük diyebiliriz, ki gene de herkes onu aynı zamanda kimi zaman dolaylı, kimi zaman bütünüyle dolaysız olarak iyi saymak zorundadır. Üzerinde cerrahi bir işlemin yapılmasına izin veren biri bunu hiç kuşkusuz bir kötülük olarak duyumsar; ama us yoluyla o ve herkes bunu iyi sayar. Ama eğer barışçıl insanları rahatsız ve huzursuz etmeyi seven biri sonunda bir punduna getirilip iyi bir kötekten geçirilirse, bu hiç kuşkusuz bir kötülüktü, ama ona herkes onayını verir ve onu kendinde iyi sayar, üstelik daha öte hiçbir sonucu olmasa bile; giderek köteği yiyen bile kendi usunda hakkını aldığını bilir, çünkü usun ona kaçınılmaz olarak iyi durum ve iyi davranış arasında sunduğu oranın burada tam olarak uygulamaya getirildiğini görür.

Hiç kuşkusuz iyiliğimizin ya da kötülüğümüzün önemi kılgısal usumuzun yargısında *çok büyüktür*, ve duyusal varlıklar olarak doğamızı ilgilendirdiği ölçüde, *herşey* gelip *mutluluğumuza* dayanır, eğer bu, usun özellikle istediği gibi, geçici duyuma göre değil, ama bu olumsallığın bütün varoluşumuz ve ondan hoşnutluğumuz üzerindeki etkisine göre yargılanırsa; ama gene de *bütününde herşey* gelip ona dayanmaz. İnsan gereksinimleri olan bir varlıktır, çünkü duyulur dünyaya aittir ve usunun hiç kuşkusuz yadsıyamayacağı bir işi, duyusal yanının çıkarlarını gözetme ve bu yaşamdaki ve eğer olanaklıysa

giderek gelecek bir yaşamdaki mutluluğunu göz önüne alarak kılgısal düzgüler oluşturma gibi bir işi vardır. Ama insan gene de usunun kendi için söylediği herşeye karşı ilgisiz kalacak ve onu yalnızca duyusal bir varlık olarak gereksinimlerinin doyumu için bir alet olarak kullanacak denli tam bir hayvan değildir. Çünkü eğer usu ona yalnızca hayvanlar durumunda içgüdünün yerine getirdiği şeyler uğruna hizmet edecekse, bu onu hiçbir biçimde değerde salt hayvanlığın üzerine yükseltmez; o zaman us yalnızca doğanın insanı daha yüksek bir ereğe belirlemeksizin hayvanları onlar uğruna belirlediği aynı ereklerle donatmak için tikel bir yordam olacaktır. Öyleyse hiç kuşkusuz bir kez bu doğa düzeni onun için kurulur kurulmaz, iyiliğini ve kötülüğünü her zaman dikkate alabilmek için usa gereksinir; ama onu daha yüksek bir amaç için de, yani yalnızca üzerinde ancak duyusal olarak herhangi bir çıkarı hiçbir biçimde dikkate almayan arı usun yargıda bulunabileceği kendinde iyi ya da kötü olanı irdelemeye alabilmek için değil, ama bu yargıyı birinciden bütünüyle ayırdetmek ve onun en yüksek koşulu yapmak için de taşır.

Yalnızca göreli olarak İyilik ya da Kötülük denebilecek olandan ayrı olarak kendinde İyi ve Kötü üzerine bu yargıda aşağıdaki noktalar önemlidir. Ya bir us ilkesi istek yetisinin olanaklı nesneleri dikkate alınmaksızın (öyleyse yalnızca düzgünün yasal biçimi yoluyla) daha şimdiden kendinde istencin belirlenim zemini olarak düşünülür, ve o zaman o ilke kılgısal *a priori* yasadır, ve arı us kendi için kılgısal olarak kabul edilir. Yasa o zaman istenci *dolaysızca* belirler; istence uygun eylem *kendinde iyidir*, düzgüsü her zaman bu yasaya uygun olan bir istenç *saltık olarak, tüm bakımlardan iyidir* ve *iyi olan herşeyin en yüksek koşuludur*. Ya da, istencin düzgüsünü istek yetisinin bir belirlenim zemini önceler ki, bir haz ve hazsızlık nesnesini, dolayısıyla *haz veren* ya da *acı veren* birşeyi varsayar, ve usun

Maximen, auch in Absicht auf die Glückseligkeit dieses, und, wo möglich, auch eines zukünftigen Lebens, zu machen. Aber er ist doch nicht so ganz Tier, um gegen alles, was Vernunft für sich selbst sagt, gleichgültig zu sein, und diese bloß zum Werkzeuge der Befriedigung seines Bedürfnisses, als Sinnenwesens, zu gebrauchen. Denn im Werte über die bloße Tierheit erhebt ihn das gar nicht, daß er Vernunft hat, wenn sie ihm nur zum Behuf desjenigen dienen soll, was bei Tieren der Instinkt verrichtet; sie wäre alsdann nur eine besondere Manier, deren sich die Natur bedient hätte, um den Menschen zu demselben Zwecke, dazu sie Tiere bestimmt hat, auszurüsten, ohne ihn zu einem höheren Zwecke zu bestimmen. Er bedarf also freilich, nach dieser einmal mit ihm getroffenen Naturanstalt, Vernunft, um sein Wohl und Weh jederzeit in Betrachtung zu ziehen, aber er hat sie überdem noch zu einem höheren Behuf, nämlich auch das, was an sich gut oder böse ist, und worüber reine, sinnlich gar nicht interessierte Vernunft nur allein urteilen kann, nicht allein mit in Überlegung zu nehmen, sondern diese Beurteilung [109] von jener gänzlich zu unterscheiden, und sie zur obersten Bedingung des letzteren zu machen.

In dieser Beurteilung des an sich Guten und Bösen, zum Unterschiede von dem, was nur beziehungsweise auf Wohl oder Übel so genannt werden kann, kommt es auf folgende Punkte an. Entweder ein Vernunftprinzip wird schon an sich als der Bestimmungsgrund des Willens gedacht, ohne Rücksicht auf mögliche Objekte des Begehrungsvermögens, (also bloß durch die gesetzliche Form der Maxime,) alsdann ist jenes Prinzip praktisches Gesetz a priori, und reine Vernunft wird für sich praktisch zu sein angenommen. Das Gesetz bestimmt alsdann *unmittelbar* den Willen, die ihm gemäße Handlung ist *an sich selbst gut*, ein Wille, dessen Maxime jederzeit diesem Gesetze gemäß ist, ist *schlechterdings, in aller Absicht, gut*, und die *oberste Bedingung alles Guten*: oder es geht ein Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens vor der Maxime des Willens vorher, der ein Objekt der Lust und Unlust voraussetzt, mithin etwas, das *vergnügt* oder *schmerzt*, und

die Maxime der Vernunft, jene zu befördern, diese zu vermeiden, bestimmt die Handlungen, wie sie beziehungsweise auf unsere Neigung, mithin nur mittelbar (in Rücksicht auf einen anderweitigen Zweck, als Mittel zu demselben) gut sind, und diese Maximen können alsdann niemals Gesetze, dennoch aber vernünftige, praktische Vorschriften heißen. Der Zweck [110] selbst, das Vergnügen, das wir suchen, ist im letzteren Falle nicht ein *Gutes*, sondern ein *Wohl*, nicht ein Begriff der Vernunft, sondern ein empirischer Begriff von einem Gegenstande der Empfindung; allein der Gebrauch des Mittels dazu, d.i. die Handlung (weil dazu vernünftige Überlegung erfordert wird) heißt dennoch gut, aber nicht schlechthin, sondern nur in Beziehung auf unsere Sinnlichkeit, in Ansehung ihres Gefühls der Lust und Unlust; der Wille aber, dessen Maxime dadurch afficiert wird, ist nicht ein reiner Wille, der nur auf das geht, wobei reine Vernunft für sich selbst praktisch sein kann.

Hier ist nun der Ort, das Paradoxon der Methode in einer Kritik der praktischen Vernunft zu erklären: *daß nämlich der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze, (dem es dem Anschein nach so gar zum Grunde gelegt werden müßte,) sondern nur (wie hier auch geschieht) nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse.* Wenn wir nämlich auch nicht wüßten, daß das Prinzip der Sittlichkeit ein reines a priori den Willen bestimmendes Gesetz sei, so müßten wir doch, um nicht ganz umsonst (gratis) Grundsätze anzunehmen, es anfänglich wenigstens *unausgemacht* lassen, ob der Wille bloß empirische, oder auch reine Bestimmungsgründe a priori habe; denn es ist wider alle Grundregeln des philosophischen Verfahrens, das, [111] worüber man allererst entscheiden soll, schon zum voraus als entschieden anzunehmen. Gesetzt, wir wollten nun vom Begriffe des Guten anfangen, um davon die Gesetze des Willens abzuleiten, so würde dieser Begriff von einem Gegenstande (als einem guten) zugleich diesen, als den einigen Bestimmungsgrund des Willens, angeben. Weil nun dieser Begriff kein praktisches Gesetz a priori zu seiner Richtschnur hatte;

birinciyi ilerletme, ikinciden kaçınma düzgüsü eylemleri eğilimlerimiz ile göreli olarak iyi, öyleyse yalnızca dolaylı olarak (onları araçlar olarak alan başka bir erek bakımından) iyi olmaya belirler, ve o zaman bu düzgülere hiçbir zaman yasalar denemez, ama gene de ussal, kılgısal yönergeler denebilir. Ereğin kendisi, aradığımız haz, bu son durumda *iyi birşey* [*ein Gutes*] değil, ama bir *iyilik durumudur* [*ein Wohl*], bir us kavramı değil, ama bir duyum nesnesinin görgül bir kavramıdır; ancak, aracın buna yönelik kullanımına, e.d. eyleme (çünkü bunun için ussal düşünme gereklidir) gene de iyi denir, ama saltık olarak değil, tersine yalnızca bizim duyusallığımız ile bağıntı içinde, onun haz ve hazsızlık duygusu açısından; ama düzgüsü bu yolla etkilenen istenç bir arı istenç değildir, ki bu sonuncusu yalnızca arı usun onda kendi için kılgısal olabileceği şeye yöneliktir.

Şimdi burası kılgısal usun bir Eleştirisinde yöntemdeki paradoksu açıklamanın yeridir: Yani, *İyi ve Kötü kavramları ahlaksal yasadan (ki görünürde sanki bunun için temelde yatıyor olmalıdır) önce değil, ama yalnızca (burada da olduğu gibi) ondan sonra ve onun yoluyla belirlenmelidir.* Başka bir deyişle, eğer törellik ilkesinin istenci belirleyen bir arı *a priori* yasa olduğunu bilmeseydik bile, gene de, ilkeleri bütünüyle bedavaya (*gratis*) kabul etmemek için, hiç olmazsa başlangıçta, istencin yalnızca görgül mü, yoksa ayrıca arı *a priori* belirlenim zeminleri mi taşıdığı *saptanmamış* bırakılmalıdır; çünkü herşeyden önce hakkında karar verilmesi gereken şeyi daha şimdiden karar verilmiş olarak kabul etmek felsefi yordamın tüm temel kurallarına aykırıdır. Şimdi İyi kavramı ile başlamayı ve böylece ondan istencin yasalarını türetebilmeyi istediğimizi varsayarsak, o zaman bir nesnenin (iyi bir nesne olarak) bu kavramı aynı zamanda bize bu nesneyi istencin biricik belirlenim nesnesi olarak verecektir. Şimdi, bu kavram ölçünü olarak hiçbir kılgısal *a priori* yasayı almadığı

için, İyinin ve Kötünün denektaşı nesnenin bizim haz ya da hazsızlık duygumuz ile anlaşmasından başka bir yere koyulamaz; ve usun kullanımı yalnızca bir yandan varoluşumun tüm duyumları ile bütünsel bir bağlantı içinde bu haz ya da hazsızlığı, öte yandan bana hazzın nesnesini sağlama aracını belirlemekten oluşur. Şimdi, haz duygusuna neyin uygun düştüğüne ancak deneyim karar verebileceği için, ama kılgısal yasanın, verilenlere göre, koşul olarak o duygunun üzerine dayanması gerektiği için, *a priori* kılgısal yasaların olanağı doğrudan doğruya dışlanır; çünkü herşeyden önce istenç için bir nesnenin bulunması gerektiği sanılıyordu ki, bir İyi olarak bu nesnenin kavramının istencin evrensel ama görgül belirlenim zeminini oluşturması gerekiyordu. Ama öncelikle araştırılması zorunlu olan şey istencin bir *a priori* belirlenim zemininin olup olmadığıydı (ki bu hiçbir zaman bir arı kılgısal yasadan başka bir yerde bulunamaz, ve dahası bu yasanın düzgülere bir nesneye bakılmaksızın salt yasal biçim vermesi ölçüsünde). Daha şimdiden İyi ve Kötü kavramlarına göre bir nesne tüm kılgısal yasanın temeline koyulduğu için, ama önceleyen bir yasa olmaksızın o nesne yalnızca görgül kavramlara göre düşünülebileceği için, kendimizi önceden bir arı kılgısal yasayı salt düşünme olanağından bile yoksun bırakmış oluruz; karşıt olarak, bu sonuncuyu önceden çözümsel olarak araştırmış olsaydık, bir nesne olarak İyi kavramının ahlaksal yasayı değil, ama tersine herşeyden önce ahlaksal yasanın İyi kavramını, bu ada saltık olarak değer olduğu ölçüde, belirlediğini ve olanaklı kıldığını bulurduk.

Yalnızca en yüksek ahlaksal araştırmaların yöntemini ilgilendiren bu gözlem önemlidir. Bir kerede ahlakın en yüksek ilkesi açısından felsefecilerin tüm yanılgılarına yol açan zemini açıklar. Çünkü bunlar istencin bir nesnesini onu bir yasanın özdeği

so könnte der Probierstein des Guten oder Bösen in nichts anders, als in der Übereinstimmung des Gegenstandes mit unserem Gefühle der Lust oder Unlust gesetzt werden, und der Gebrauch der Vernunft könnte nur darin bestehen, teils diese Lust oder Unlust im ganzen Zusammenhange mit allen Empfindungen meines Daseins, teils die Mittel, mir den Gegenstand derselben zu verschaffen, zu bestimmen. Da nun, was dem Gefühle der Lust gemäß sei, nur durch Erfahrung ausgemacht werden kann, das praktische Gesetz aber, der Angabe nach, doch darauf, als Bedingung, gegründet werden soll, so würde geradezu die Möglichkeit praktischer Gesetze a priori ausgeschlossen; weil man vorher nötig zu finden meinte, einen Gegenstand für den Willen auszufinden, davon der Begriff, als eines Guten, den allgemeinen, obzwar empirischen Bestimmungsgrund des Willens ausmachen müsse. Nun aber war doch vorher nötig zu untersuchen, ob es nicht auch einen Bestimmungsgrund des Willens a priori gebe (welcher nie[112]mals irgendwo anders, als an einem reinen praktischen Gesetze, und zwar so fern dieses die bloße gesetzliche Form, ohne Rücksicht auf einen Gegenstand, den Maximen vorschreibt, wäre gefunden worden). Weil man aber schon einen Gegenstand nach Begriffen des Guten und Bösen zum Grunde alles praktischen Gesetzes legte, jener aber ohne vorhergehendes Gesetz nur nach empirischen Begriffen gedacht werden konnte, so hatte man sich die Möglichkeit, ein reines praktisches Gesetz auch nur zu denken, schon zum voraus benommen: da man im Gegenteil, wenn man dem letzteren vorher analytisch nachgeforscht hätte, gefunden haben würde, daß nicht der Begriff des Guten, als eines Gegenstandes, das moralische Gesetz, sondern umgekehrt das moralische Gesetz allererst den Begriff des Guten, so fern es diesen Namen schlechthin verdient, bestimme und möglich mache.

Diese Anmerkung, welche bloß die Methode der obersten moralischen Untersuchungen betrifft, ist von Wichtigkeit. Sie erklärt auf einmal den veranlassenden Grund aller Verirrungen der Philosophen in Ansehung des obersten Prinzips der Moral. Denn sie suchten einen Gegenstand des Willens

auf, um ihn zur Materie und dem Grunde eines Gesetzes zu machen, (welches alsdann nicht unmittelbar, sondern vermittelst jenes an das Gefühl der Lust oder Unlust gebrachten Gegenstandes, der Bestimmungsgrund des Willens sein [113] sollte,) anstatt daß sie zuerst nach einem Gesetze hätten forschen sollen, das a priori und unmittelbar den Willen, und diesem gemäß allererst den Gegenstand bestimmte. Nun mochten sie diesen Gegenstand der Lust, der den obersten Begriff des Guten abgeben sollte, in der Glückseligkeit, in der Vollkommenheit, im moralischen Gefühle, oder im Willen Gottes setzen, so war ihr Grundsatz allemal Heteronomie, sie mußten unvermeidlich auf empirische Bedingungen zu einem moralischen Gesetze stoßen; weil sie ihren Gegenstand, als unmittelbaren Bestimmungsgrund des Willens, nur nach seinem unmittelbaren Verhalten zum Gefühl, welches allemal empirisch ist, gut oder böse nennen konnten. Nur ein formales Gesetz, d.i. ein solches, welches der Vernunft nichts weiter als die Form ihrer allgemeinen Gesetzgebung zur obersten Bedingung der Maximen vorschreibt, kann a priori ein Bestimmungsgrund der praktischen Vernunft sein. Die Alten verrieten indessen diesen Fehler dadurch unverhohlen, daß sie ihre moralische Untersuchung gänzlich auf die Bestimmung des Begriffs vom *höchsten Gut*, mithin eines Gegenstandes setzten, welchen sie nachher zum Bestimmungsgrunde des Willens im moralischen Gesetze zu machen gedachten: ein Objekt, welches weit hinterher, wenn das moralische Gesetz allererst für sich bewährt und als unmittelbarer Bestimmungsgrund des Willens gerechtfertigt ist, dem nunmehr seiner Form nach a priori be[114]stimmten Willen als Gegenstand vorgestellt werden kann, welches wir in der Dialektik der reinen praktischen Vernunft uns unterfangen wollen. Die Neueren, bei denen die Frage über das höchste Gut außer Gebrauch gekommen, zum wenigsten nur Nebensache geworden zu sein scheint, verstecken obigen Fehler (wie in vielen andern Fällen) hinter unbestimmten Worten, indessen, daß man ihn gleichwohl aus ihren Systemen hervorblicken sieht, da er alsdann allenthalben Heteronomie der praktischen Vernunft verrät, daraus nimmermehr ein a priori allgemein gebietendes moralisches Gesetz entspringen kann.

ve zemini yapabilmek için arıyorlardı, (ki o zaman bunun dolaysızca değil, ama o haz ya da hazsızlık duygusunda düşünülen nesne dolayısıyla istencin belirlenim zemini olması gerekirdi,) oysa ilk olarak istenci *a priori* ve dolaysızca belirleyecek, ve nesneyi ancak buna uygun olarak belirleyecek bir yasayı aramaları gerekirdi. Şimdi en yüksek İyi kavramını vermesi gereken bu haz nesnesini ister mutluluğa, ister eksiksizliğe, ister ahlaksal {duyguya} ya da Tanrının istencine koymuş olsunlar, ilkeleri her durumda özerksizlikti, ve kaçınılmaz olarak ahlaksal bir yasanın görgül koşulları ile karşı karşıya kaldılar; çünkü nesnelerine, istencin dolaysız belirlenim zemini olarak, her durumda görgül olan duygu ile dolaysız ilişkisine göre iyi ya da kötü diyebiliyorlardı. Yalnızca biçimsel bir yasa, e.d. usa düzgülerin en yüksek koşulu olarak onun evrensel yasamasının biçiminden başka birşeyi dayatamayan bir yasa, *a priori* kılgısal usun bir belirlenim zemini olabilir. Eskiler ahlaksal araştırmalarını bütünüyle bu *en yüksek İyi* kavramının belirlenimine, dolayısıyla daha sonra ahlaksal yasada istencin belirlenim zemini yapmayı düşündükleri bir nesneye yönelterek bu yanılgıyı gizlemeden kabul ettiler; bir nesne ki, çok daha sonra, ancak ahlaksal yasa kendi için doğrulandığı ve istencin dolaysız belirlenim zemini olarak aklandığı zaman bundan böyle biçimine göre *a priori* belirlenen istence nesne olarak sunulabilir, ki bunu arı kılgısal usun Eytişiminde ele almayı istiyoruz. En yüksek İyi sorusunu kullanım dışı bırakan ya da en azından önemsiz bir sorun yapmış görünen modernler yukarıdaki yanılgıyı (başka pekçok durumda olduğu gibi) bulanık sözler arkasında gizlerler. Oysa dizgelerinden görüldüğü gibi, her yerde kılgısal usun özerksizliğini ele verdiği için, bundan hiçbir zaman evrensel olarak buyuran bir *a priori* yasa doğamaz.

Şimdi, İyi ve Kötü kavramları, *a priori* istenç belirleniminin sonuçları olarak, bir arı kılgısal ilkeyi, dolayısıyla arı usun bir nedenselliğini de varsaydıkları için, kökensel olarak (söz gelimi verili sezgilerin çoklusunun tek bir bilinçte bireşimli birliğinin belirlenimleri gibi) nesneler ile bağıntılı değildirler — örneğin arı anlak kavramları ya da kuramsal kullanımındaki usun kategorileri gibi; tersine, nesnelerin verili olmalarını varsayarlar; ama tümü de tek bir kategorinin, yani nedensellik kategorisinin kipleridirler ki, bunun belirlenim zemini bir yasanın ustasarımından oluşur; bu yasayı özgürlük yasası olarak us kendine verir ve bu yolla kendini *a priori* kılgısal olarak tanıtlar. Bu arada eylemler *bir yandan* bir doğa yasası olmayan, tersine bir özgürlük yasası olan bir yasanın altına gelseler ve sonuçta anlaşılır varlıkların davranışına ait olsalar da, *öte yandan* gene de duyusal dünyadaki olaylar olarak görüngülere aittirler; böylece kılgısal bir usun belirlenimleri ancak bu sonuncular ile bağıntı içinde, ve öyleyse hiç kuşkusuz anlağın kategorilerine uygun olarak olanaklıdırlar, ama (duyusal) *sezginin* çoklusunu *a priori* tek bir bilinç altına getirebilmek için onun kuramsal bir kullanımı amacıyla değil, yalnızca *isteklerin* çoklusunu ahlaksal yasada buyurucu olan kılgısal bir usun bilincinin birliğinin, ya da bir arı *a priori* istencin altına getirebilmek için.

Bu özgürlük kategorileri — çünkü onları doğanın kategorileri olan o kuramsal kavramlar karşısında böyle adlandırmak istiyoruz — bu sonuncular üzerinde açık bir üstünlük taşırlar, çünkü bu sonuncular yalnızca bizim için olanaklı her sezgi için genel olarak belirsiz nesneleri evrensel kavramlar yoluyla belirten düşünce biçimleridirler; buna karşı birinciler, bir *özgür özencin* belirlenimi ile ilgili oldukları için, (ki bu özenç, ona bütünüyle karşılık düşen hiçbir sezgi verilemese de, bilgi yetilerimizin kuramsal

Da nun die Begriffe des Guten und Bösen, als Folgen der Willensbestimmung a priori, auch ein reines praktisches Prinzip, mithin eine Kausalität der reinen Vernunft voraussetzen: so beziehen sie sich, ursprünglich, nicht (etwa als Bestimmungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen gegebener Anschauungen in einem Bewußtsein) auf Objekte, wie die reinen Verstandesbegriffe, oder Kategorien der theoretisch-gebrauchten Vernunft, sie setzen diese vielmehr als gegeben voraus: sondern sie sind insgesamt modi einer einzigen Kategorie, nämlich der der Kausalität, so fern der Bestimmungsgrund derselben in der Vernunftvorstellung eines Gesetzes derselben besteht, welches, als Gesetz der Freiheit, die Vernunft sich selbst gibt und dadurch sich a priori als praktisch beweiset. Da indes[115]-sen die Handlungen, *einerseits* zwar unter einem Gesetze, das kein Naturgesetz, sondern ein Gesetz der Freiheit ist, folglich zu dem Verhalten intelligibeler Wesen, *andererseits* aber doch auch, als Begebenheiten in der Sinnenwelt, zu den Erscheinungen gehören, so werden die Bestimmungen einer praktischen Vernunft nur in Beziehung auf die letztere, folglich zwar den Kategorien des Verstandes gemäß, aber nicht in der Absicht eines theoretischen Gebrauchs desselben, um das Mannigfaltige der (sinnlichen) *Anschauung* unter ein Bewußtsein a priori zu bringen, sondern nur um das Mannigfaltige der *Begehrungen*, der Einheit des Bewußtseins einer im moralischen Gesetze gebietenden praktischen Vernunft, oder eines reinen Willens a priori zu unterwerfen, Statt haben können.

Diese *Kategorien der Freiheit*, denn so wollen wir sie, statt jener theoretischen Begriffe, als Kategorien der Natur, benennen, haben einen augenscheinlichen Vorzug vor den letzteren, daß, da diese nur Gedankenformen sind, welche nur unbestimmt Objekte überhaupt für jede uns mögliche Anschauung durch allgemeine Begriffe bezeichnen, diese hingegen, da sie auf die Bestimmung einer *freien Willkür* gehen, (der zwar keine Anschauung, völlig korrespondierend, gegeben werden kann, die aber, welches bei keinen Begriffen des theoretischen Gebrauchs unseres Erkenntnisver-

mögens stattfindet, ein reines praktisches Gesetz a priori zum Grunde [116] liegen hat,) als praktische Elementarbegriffe statt der Form der Anschauung (Raum und Zeit), die nicht in der Vernunft selbst liegt, sondern anderwärts, nämlich von der Sinnlichkeit, hergenommen werden muß, die *Form eines reinen Willens* in ihr, mithin dem Denkungsvermögen selbst, als gegeben zum Grunde liegen haben; dadurch es denn geschieht, daß, da es in allen Vorschriften der reinen praktischen Vernunft nur um die *Willensbestimmung*, nicht um die Naturbedingungen (des praktischen Vermögens) der *Ausführung seiner Absicht* zu tun ist, die praktischen Begriffe a priori in Beziehung auf das oberste Prinzip der Freiheit sogleich Erkenntnisse werden und nicht auf Anschauungen warten dürfen, um Bedeutung zu bekommen, und zwar aus diesem merkwürdigen Grunde, weil sie die Wirklichkeit dessen, worauf sie sich beziehen, (die Willensgesinnung) selbst hervorbringen, welches gar nicht die Sache theoretischer Begriffe ist. Nur muß man wohl bemerken, daß diese Kategorien nur die praktische Vernunft überhaupt angehen, und so in ihrer Ordnung, von den moralisch noch unbestimmten, und sinnlich-bedingten, zu denen, die, sinnlich-unbedingt, bloß durchs moralische Gesetz bestimmt sind, fortgehen. [117]

kullanımına ait hiçbir kavram durumunda olmadığı gibi, temelini bir arı *a priori* kılgısal yasada bulur), kılgısal öğesel-kavramlar olarak, temellerini usun kendisinde yatmayan ama başka bir yerden, yani duyarlıktan çekilmesi gereken sezgi biçimi (uzay ve zaman) yerine, usta, dolayısıyla düşünme yetisinin kendisinde verili olan *bir arı istencin biçiminde* bulurlar. Böylece yer alan şey şudur: Arı kılgısal usun tüm yönergeleri birinin *amacının yerine getirilmesinin* doğa koşulları (kılgısal yetinin) ile değil ama yalnızca *istenç belirlenimi* ile ilgili oldukları için, kılgısal *a priori* kavramlar en yüksek özgürlük ilkesi ile bağıntı içinde hemen bilgiler olurlar ve imlem kazanabilmek için sezgileri beklemeleri gerekmez; dahası, bu durumun onunla bağıntılı oldukları şeyin (istencin yatkınlığı) edimselliğini kendilerinin üretmeleri gibi dikkate değer bir nedeni vardır, ki kuramsal kavramlar söz konusu olduğunda bu hiçbir biçimde böyle değildir. Ancak gene de özellikle belirtmek gerek ki, bu kategoriler yalnızca genel olarak kılgısal us ile ilgilidirler, ve böylece düzenleri içinde ahlaksal olarak henüz belirsiz ve duyusal olarak koşullu olanlardan duyusal olarak koşulsuz ve yalnızca ahlaksal yasa yoluyla belirli olanlara ilerlerler.

İyi ve Kötü Kavramları Açısından Özgürlük Kategorilerinin Tablosu

1. *Nicelik*

Öznel, düzgülere göre (bireyin *istenç ilgili görüşleri*)
Nesnel, ilkelere göre (*yönergeler*)
A priori hem nesnel hem de öznel özgürlük ilkeleri (*yasalar*)

2. *Nitelik*

Yapmanın kılgısal kuralları (*praeceptivae*)
Yapmamanın kılgısal kuralları (*prohibitivae*)
Kuraldışıların kılgısal kuralları (*exceptivae*)

3. *İlişki*

Kişilik ile
Kişinin *durumu* ile
Karşılıklı; bir kişinin başkalarının durumu ile

4. *Kiplik*

İzinli ve *izinsiz*
Ödev ve *ödeve-aykırı*
Eksiksiz ve *eksikli ödev*

Hemen görülecektir ki, bu tabloda özgürlük, görgül belirlenim zeminlerine altgüdümlü olmayan bir nedensellik türü olarak, duyulur dünyada görüngüler olarak onun yoluyla olanaklı eylemler açısından irdelenir; sonuçta doğadaki olanağı ile ilgili kategoriler ile bağıntılanır, ve bu arada gene de her bir kategori öylesine evrensel olarak alınır ki, o nedenselliğin belirlenim zemini duyulur dünyanın dışında özgürlükte anlaşılır bir varlığın özelliği olarak kabul edilebilir; son olarak kiplik kategorileri genel olarak kılgısal ilkelerden törellik ilkelerine geçişi, ama ancak *belkili olarak* getirirler, ve yalnızca ahlaksal yasa yoluyla *inakçı olarak* sergilenebilirler.

Burada bu tablonun açıklaması için daha öte ekleme yapmıyorum, çünkü kendi başına yeterince anlaşılabilirdir. İlkelere göre böyle bölümleme tüm bilimlerde hem sağlamlık hem de anlaşılırlık açısından çok yararlıdır. Böylece örneğin yukarıdaki tablodan ve ilk

Tafel der Kategorien der Freiheit in Ansehung der Begriffe des Guten und Bösen

1. *Der Quantität*

Subjektiv, nach Maximen (*Willensmeinungen* des Individuums)
Objektiv, nach Prinzipien (*Vorschriften*)
A priori objektive sowohl als subjektive Prinzipien der Freiheit (*Gesetze*)

2. *Der Qualität*

Praktische Regeln des *Begehens* (praeceptivae)
Praktische Regeln des *Unterlassens* (prohibitivae)
Praktische Regeln der *Ausnahmen* (exceptivae)

3. *Der Relation*

Auf die *Persönlichkeit*
Auf den *Zustand* der Person
Wechselseitig einer Person auf den Zustand der anderen

4. *Der Modalität*

Das *Erlaubte* und *Unerlaubte*
Die *Pflicht* und das *Pflichtwidrige*
Vollkommene und *unvollkommene Pflicht*
[118]

Man wird hier bald gewahr, daß, in dieser Tafel, die Freiheit, als eine Art von Kausalität, die aber empirischen Bestimmungsgründen nicht unterworfen ist, in Ansehung der durch sie möglichen Handlungen, als Erscheinungen in der Sinnenwelt, betrachtet werde, folglich sich auf die Kategorien ihrer Naturmöglichkeit beziehe, indessen daß doch jede Kategorie so allgemein genommen wird, daß der Bestimmungsgrund jener Kausalität auch außer der Sinnenwelt in der Freiheit als Eigenschaft eines intelligibelen Wesens angenommen werden kann, bis die Kategorien der Modalität den Übergang von praktischen Prinzipien überhaupt zu denen der Sittlichkeit, aber nur *problematisch*, einleiten, welche nachher durchs moralische Gesetz allererst *dogmatisch* dargestellt werden können.

Ich füge hier nichts weiter zur Erläuterung gegenwärtiger Tafel bei, weil sie für sich verständlich genug ist. Dergleichen nach Prinzipien abgefaßte Einteilung ist aller Wissenschaft, ihrer Gründlichkeit sowohl als Verständlichkeit halber, sehr zuträglich. So weiß man, z.B., aus obiger Tafel

und der ersten Nummer derselben sogleich, wovon man in praktischen Erwägungen anfangen müsse: von den Maximen, die jeder auf seine Neigung gründet, den Vorschriften, die für eine Gattung vernünftiger Wesen, so fern sie in gewissen Neigungen übereinkommen, gelten, und endlich dem Gesetze, welches für alle, unangesehen ihrer Nei[119]gungen, gilt, u.s.w. Auf diese Weise übersieht man den ganzen Plan, von dem, was man zu leisten hat, so gar jede Frage der praktischen Philosophie, die zu beantworten, und zugleich die Ordnung, die zu befolgen ist.

numarasından kılgısal irdelemelerde nereden başlamamız gerektiğini hemen biliriz: Herkesin kendi eğiliminde temellendirdiği düzgülerden; belli eğilimlerde anlaştıkları ölçüde bir ussal varlıklar türü için geçerli olan yönergelerden; ve son olarak eğilimlerine bakılmasızın herkes için geçerli olan yasalardan, vb. Bu yolda yapılması gerekenin bütün tasarını, giderek kılgısal felsefenin yanıtlanacak her bir sorusunu ve aynı zamanda izlenecek düzeni gözden geçiririz.

VON DER TYPIK DER REINEN PRAKTISCHEN URTEILSKRAFT

Die Begriffe des Guten und Bösen bestimmen dem Willen zuerst ein Objekt. Sie stehen selbst aber unter einer praktischen Regel der Vernunft, welche, wenn sie reine Vernunft ist, den Willen a priori in Ansehung seines Gegenstandes bestimmt. Ob nun eine uns in der Sinnlichkeit mögliche Handlung der Fall sei, der unter der Regel stehe, oder nicht, dazu gehört praktische Urteilskraft, wodurch dasjenige, was in der Regel allgemein (in abstracto) gesagt wurde, auf eine Handlung in concreto angewandt wird. Weil aber eine praktische Regel der reinen Vernunft *erstlich*, als *praktisch*, die Existenz eines Objekts betrifft, und *zweitens*, als *praktische Regel* der reinen Vernunft, Notwendigkeit in Ansehung des Daseins der Handlung bei sich führt, mithin praktisches Gesetz ist, und zwar nicht Naturgesetz, durch empirische Bestimmungsgründe, sondern ein Gesetz der Freiheit, nach welchem der Wille, unabhängig von allem Empirischen, (bloß durch die Vorstellung eines Gesetzes überhaupt und dessen [120] Form) bestimmbar sein soll, alle vorkommenden Fälle zu möglichen Handlungen aber nur empirisch, d.i. zur Erfahrung und Natur gehörig sein können: so scheint es widersinnisch, in der Sinnenwelt einen Fall antreffen zu wollen, der, da er immer so fern nur unter dem Naturgesetze steht, doch die Anwendung eines Gesetzes der Freiheit auf sich verstatte, und auf welchen die übersinnliche Idee des Sittlichguten, das darin in concreto

ARI KILGISAL YARGI YETİSİNDE TİPİK OLAN ÜZERİNE

İstenç için bir nesneyi ilk olarak İyi ve Kötü kavramları belirler. Ama kendileri usun kılgısal kuralı altında dururlar, ve eğer bu us arı us ise, istenci nesnesi açısından *a priori* belirler. Şimdi, bizim için duyusallıkta olanaklı bir eylemin kuralın altında durup durmadığı kılgısal yargı yetisini ilgilendiren bir durumdur, çünkü onunla kuralda evrensel olarak (*in abstracto*) söylenen şey bir eyleme *in concreto* uygulanır. Ama şimdi arı usun bir kılgısal kuralı *ilkin, kılgısal olarak*, bir nesnenin varoluşunu ilgilendirdiği için, ve *ikincisi*, arı usun *kılgısal kuralı* olarak, eylemin varoluşu açısından kendisinde zorunluk taşıdığı, dolayısıyla kılgısal yasa olduğu için, dahası, görgül belirlenim zeminlerine dayalı bir doğa yasası değil, ama istencin görgül herşeyden bağımsız olarak (salt genel olarak bir yasanın tasarımı ve biçimi yoluyla) ona göre belirlenebilir olduğu bir özgürlük yasası olduğu için, ama olanaklı eylemlerin yer alabilen tüm durumları yalnızca görgül, e.d. deneyime ve doğaya ait olabilecekleri için, öyle görünür ki, duyulur dünyada her zaman bu düzeye dek yalnızca doğa yasası altında duran, ama gene de kendisine bir özgürlük yasasının uygulanmasını kabul eden, ve töreliyinin onda *in concreto* sergilenecek duyulurüstü ideasının uygulanmasına izin veren

bir durumla karşılaşmayı istemek saçma görünür. Öyleyse arı kılgısal usun yargı yetisi arı kuramsal usunki ile aynı güçlükler altına düşer; ama bu sonuncunun elinde onlardan kaçmanın bir aracı vardı, çünkü kuramsal kullanım açısından üzerlerine arı anlak-kavramlarının uygulanabileceği sezgiler gerekiyordu, ve böyle sezgiler (gerçi yalnızca duyu nesnelerinin olsalar da) gene de *a priori*, dolayısıyla onlardaki çoklunun birliği söz konusu olduğunda arı *a priori* anlak kavramlarına uygun olarak (*şemalar* olarak) verilebilirler. Buna karşı, törel olarak iyi birşey nesnesine göre duyulurüstü birşeydir ki, onun için öyleyse duyusal bir sezgide karşılık düşen birşey bulunamaz; ve arı kılgısal usun yasaları altındaki yargı yetisi bu yüzden bir özgürlük yasasının duyulur dünyada yer alan olaylar olan ve öyleyse bu düzeye dek doğaya ait olan eylemler üzerine uygulanacak olmasına bağlı özel güçlükler altında görünür.

Ama burada yine arı kılgısal yargı yetisi için uygun bir görünüm açılır. Benim için duyulur dünyada olanaklı olan bir eylemin *arı kılgısal bir yasanın* altına alınması durumunda önemli olan şey *eylemin* duyulur dünyadaki bir olay olarak olanağı değildir; çünkü bu usun nedensellik yasasına göre kuramsal kullanımının yargısını ilgilendirir, ve nedensellik yasası ise bir arı anlak-kavramıdır ki, onun için usun duyusal sezgide bir *şeması* vardır. Fiziksel nedensellik, ya da altında yer aldığı koşul doğa kavramlarına aittir ki, bunların şemasını aşkınsal imgelem yetisi tasarlar. Oysa burada yasalara göre bir durumun şeması değil, ama bir yasanın kendisinin şeması (eğer bu sözcük burada uygunsa) söz konusudur, çünkü başka bir belirlenim zemini olmaksızın yalnızca yasa yoluyla *istenç belirlenimi* (sonucu ile bağıntı içinde eylem değil) nedensellik kavramını doğa bağıntısını oluşturanlardan bütünüyle başka koşullara bağlar.

dargestellt werden soll, angewandt werden könne. Also ist die Urteilskraft der reinen praktischen Vernunft eben denselben Schwierigkeiten unterworfen, als die der reinen theoretischen, welche letztere gleichwohl, aus denselben zu kommen, ein Mittel zur Hand hatte: nämlich, da es in Ansehung des theoretischen Gebrauchs auf Anschauungen ankam, darauf reine Verstandesbegriffe angewandt werden könnten, dergleichen Anschauungen (obzwar nur von Gegenständen der Sinne) doch a priori, mithin, was die Verknüpfung des Mannigfaltigen in denselben betrifft, den reinen Verstandesbegriffen a priori gemäß (als *Schemate*) gegeben werden können. Hingegen ist das Sittlich-Gute etwas dem Objekte nach Übersinnliches, für das also in keiner sinnlichen Anschauung etwas Korrespondierendes gefunden werden kann, und die Urteilskraft unter Gesetzen der reinen praktischen Vernunft scheint daher besonderen Schwierigkeiten unterworfen zu sein, die darauf beruhen, daß ein Gesetz der Freiheit auf Handlungen, [121] als Begebenheiten, die in der Sinnenwelt geschehen, und also so fern zur Natur gehören, angewandt werden soll.

Allein hier eröffnet sich doch wieder eine günstige Aussicht für die reine praktische Urteilskraft. Es ist bei der Subsumtion einer mir in der Sinnenwelt möglichen Handlung unter einem *reinen praktischen Gesetze* nicht um die Möglichkeit der *Handlung*, als einer Begebenheit in der Sinnenwelt, zu tun; denn die gehört für die Beurteilung des theoretischen Gebrauchs der Vernunft, nach dem Gesetze der Kausalität, eines reinen Verstandesbegriffs, für den sie ein *Schema* in der sinnlichen Anschauung hat. Die physische Kausalität, oder die Bedingung, unter der sie stattfindet, gehört unter die Naturbegriffe, deren Schema transzendentale Einbildungskraft entwirft. Hier aber ist es nicht um das Schema eines Falles nach Gesetzen, sondern um das Schema (wenn dieses Wort hier schicklich ist) eines Gesetzes selbst zu tun, weil die *Willensbestimmung* (nicht der Handlung in Beziehung auf ihren Erfolg) durchs Gesetz allein, ohne einen anderen Bestimmungsgrund, den Begriff der Kausalität an ganz andere Bedingungen bindet, als diejenigen sind, welche die Naturverknüpfung ausmachen.

Dem Naturgesetze, als Gesetze, welchem die Gegenstände sinnlicher Anschauung, als solche, unter[122]-worfen sind, muß ein Schema, d.i. ein allgemeines Verfahren der Einbildungskraft, (den reinen Verstandesbegriff, den das Gesetz bestimmt, den Sinnen a priori darzustellen,) korrespondieren. Aber dem Gesetze der Freiheit, (als einer gar nicht sinnlich bedingten Kausalität,) mithin auch dem Begriffe des Unbedingt-Guten, kann keine Anschauung, mithin kein Schema zum Behuf seiner Anwendung in concreto untergelegt werden. Folglich hat das Sittengesetz kein anderes, je Anwendung desselben auf Gegenstände der Natur vermittelndes Erkenntnisvermögen, als den Verstand (nicht die Einbildungskraft), welcher einer Idee der Vernunft nicht ein *Schema* der Sinnlichkeit, sondern ein Gesetz, aber doch ein solches, das an Gegenständen der Sinne in concreto dargestellt werden kann, mithin ein Naturgesetz, aber nur seiner Form nach, als Gesetz zum Behuf der Urteilskraft unterlegen kann, und dieses können wir daher den *Typus* des Sittengesetzes nennen.

Die Regel der Urteilskraft unter Gesetzen der reinen praktischen Vernunft ist diese: Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Teil wärest, geschehen sollte, sie du wohl, als durch deinen Willen möglich, ansehen könntest. Nach dieser Regel beurteilt in der Tat jedermann Handlungen, ob sie sittlich-gut oder böse sind. So sagt man: Wie, wenn *ein jeder*, [123] wo er seinen Vorteil zu schaffen glaubt, sich erlaubte, zu betrügen, oder befugt hielte, sich das Leben abzukürzen, so bald ihn ein völliger Überdruß desselben befällt, oder anderer Not mit völliger Gleichgültigkeit ansähe, und du gehörtest mit zu einer solchen Ordnung der Dinge, würdest du darin wohl mit Einstimmung deines Willens sein? Nun weiß ein jeder wohl: daß, wenn er sich insgeheim Betrug erlaubt, darum eben nicht jedermann es auch tue, oder wenn er unbemerkt lieblos ist, nicht sofort jedermann auch gegen ihn es sein würde; daher ist diese Vergleichung der Maxime seiner Handlungen mit einem allgemeinen Naturgesetze auch nicht der Bestimmungs-

Genel olarak duyusal sezginin nesnelerinin ona altgüdümlü oldukları yasa olarak doğa yasasının ona karşılık düşen bir şeması, e.d. imgelem yetisinin evrensel bir yordamı (yasanın belirlediği arı anlak-kavramlarını duyulara *a priori* sergilemek için) olmalıdır. Ama özgürlük yasası için (duyusal olarak koşullu olmayan bir nedenselliğin yasası olarak), dolayısıyla ayrıca koşulsuz İyi kavramı için hiçbir sezgi, dolayısıyla hiçbir şema onun *in concreto* uygulamasına temel olamaz. Sonuçta, töre yasasının bilgi yetisi aracılığıyla doğa nesnelerine uygulanması için anlaktan (imgelem yetisi değil) başka hiçbir yeti yoktur; ve anlak bir us ideasına duyarlığın bir *şemasını* değil, bir yasa sağlayabilir, ama gene de öyle bir yasa ki, duyuların nesnelerinde *in concreto* sergilenebilir, dolayısıyla bir doğa yasasıdır, gerçi yalnızca biçimine göre ve yargı yetisi amacıyla olsa da; öyleyse bu yasaya töre yasasının *tipi* diyebiliriz.

Yargı yetisinin arı kılgısal usun yasaları altında kuralı şudur: Kendine eğer önüne koyduğun eylem senin de bir parçası olduğun doğanın bir yasasına göre yer alacak olsaydı onu istencin yoluyla olanaklı olarak görüp göremeyeceğini sor. Gerçekte herkes eylemlerin törel olarak iyi mi yoksa kötü mü olduklarını bu kurala göre yargılar. Böylece denir ki: 'Eğer *herkes* kendi çıkarına olduğuna inandığı yerde aldatmak için kendine izin veriyorsa, ya da eğer yaşamından bütünüyle bıkar bıkmaz onu kısaltmaya hakkı olduğunu düşünüyorsa, ya da başkalarının sıkıntılarına tam bir ilgisizlik içinde bakıyorsa, eğer şeylerin böyle bir düzenine ait olsaydın, istencinin onayı ile mi orada olurdun?' Şimdi, herkesin iyi bildiği gibi, eğer biri kendine gizlice dolandırıcılık için izin verirse, tam bu nedenle başka herkes de öyle yapmayacaktır; ya da eğer göze çarpmayan sevgisiz biri ise, hemen başka herkes de ona karşı öyle olmayacaktır; buna göre eylemlerinin düzgüsünün bir evrensel doğa yasası ile bu

karşılaştırması istencinin belirlenim zemini değildir. Ama böyle bir yasa düzgünün törel ilkelere göre yargılanmasının bir *tipi*dir. Eğer eylemin düzgüsü genel olarak bir doğa yasasının biçiminin sınamasına dayanamayacak bir yapıdaysa, o zaman törel olarak olanaksızdır. Giderek sıradan anlağın kendisi bile böyle yargılar, çünkü en sıradan yargılarının tümü için, giderek deneyim yargıları için bile, her zaman doğa yasası temelde yatar. Öyleyse o her zaman elindedir, yalnızca, özgürlükten nedenselliğin yargılanmasının gerektiği durumlarda o *doğa yasasını* salt bir *özgürlük yasasının* tipi yapar, çünkü elinde bir deneyim durumunda örnek yapabileceği birşey olmaksızın bir arı kılgısal usun yasasına uygulamada kullanım sağlayamaz.

Öyleyse *duyulur dünyanın doğasını* bir *anlaşılır doğanın tipi* olarak kullanmaya da izin vardır, yeter ki yalnızca sezgileri ve onlara bağımlı olan şeyleri anlaşılır doğaya aktarmayayım, ama onunla yalnızca genel olarak *yasallığın biçimini* (ki bunun kavramı en sıradan us kullanımında bile yer alır, ama usun arı kılgısal kullanımından başka hiçbir amaçla *a priori* belirli olarak bilinemez) bağmtılayayım. Çünkü yasalar, böyle olarak, bu düzeye dek birdirler — belirlenim zeminlerini nereden alırlarsa alsınlar.

Dahası, salt anlaşılır olan üzerine (ahlaksal yasa aracılığıyla) ne olursa olsun özgürlükten başka hiçbirşey varsayılamayacağına, ve bu da ancak özgürlüğün o yasadan ayırılamayacak olduğu düzeye dek böyle olduğuna göre, ve dahası usun o yasanın kılavuzluğu altında bizi götürebileceği tüm anlaşılır nesneler henüz bizim için o yasa açısından ve arı kılgısal usun kullanımı için olmanın dışında hiçbir olgusallık taşımadıklarına göre, ama us yargı yetisinin tipi için doğayı (onun arı anlak-biçimine göre) kullanmada aklandığı ve giderek buna zorlandığı için, burada belirtilenler yalnızca kavramlarda *tipik* olana ait olanı kavramların kendileri arasında saymaya

grund seines Willens. Aber das letztere ist doch ein *Typus* der Beurteilung der ersteren nach sittlichen Prinzipien. Wenn die Maxime der Handlung nicht so beschaffen ist, daß sie an der Form eines Naturgesetzes überhaupt die Probe hält, so ist sie sittlich-unmöglich. So urteilt selbst der gemeinste Verstand; denn das Naturgesetz liegt allen seinen gewöhnlichsten, selbst den Erfahrungsurteilen immer zum Grunde. Er hat es also jederzeit bei der Hand, nur daß er in Fällen, wo die Kausalität aus Freiheit beurteilt werden soll, jenes *Naturgesetz* bloß zum Typus eines *Gesetzes der Freiheit* macht, weil er, ohne etwas, was er zum Beispiele im Erfahrungsfalle machen könnte, bei Hand zu haben, dem Gesetze einer reinen praktischen Vernunft nicht den Gebrauch in der Anwendung verschaffen könnte. [124]

Es ist also auch erlaubt, die *Natur der Sinnenwelt* als *Typus* einer *intelligibelen Natur* zu brauchen, so lange ich nur nicht die Anschauungen, und was davon abhängig ist, auf diese übertrage, sondern bloß die *Form der Gesetzmäßigkeit* überhaupt (deren Begriff auch im gemeinsten Vernunftgebrauche stattfindet, aber in keiner anderen Absicht, als bloß zum reinen praktischen Gebrauche der Vernunft, a priori bestimmt erkannt werden kann,) darauf beziehe. Denn Gesetze, als solche, sind so fern einerlei, sie mögen ihre Bestimmungsgründe hernehmen, woher sie wollen.

Übrigens, da von allein Intelligibelen schlechterdings nichts als (vermittelst des moralischen Gesetzes) die Freiheit, und auch diese nur so fern sie eine von jenem unzertrennliche Voraussetzung ist, und ferner alle intelligibelen Gegenstände, auf welche uns die Vernunft, nach Anleitung jenes Gesetzes, etwa noch führen möchte, wiederum für uns keine Realität weiter haben, als zum Behuf desselben Gesetzes und des Gebrauches der reinen praktischen Vernunft, diese aber zum Typus der Urteilskraft die Natur (der reinen Verstandesform derselben nach) zu gebrauchen berechtigt und auch benötigt ist: so dient die gegenwärtige Anmerkung dazu, um zu verhüten, daß, was bloß zur *Typik* der Begriffe gehört, nicht zu den Begriffen selbst

gezählt werde. Diese also, als Typik der Urteilskraft, bewahrt vor dem *Empirismus* der praktischen Vernunft, der die [125] praktischen Begriffe, des Guten und Bösen, bloß in Erfahrungsfolgen (der sogenannten Glückseligkeit) setzt, obzwar diese und die unendlichen nützlichen Folgen eines durch Selbstliebe bestimmten Willens, wenn dieser sich selbst zugleich zum allgemeinen Naturgesetze machte, allerdings zum ganz angemessenen Typus für das Sittlichgute dienen kann, aber mit diesem doch nicht einerlei ist. Eben dieselbe Typik bewahrt auch vor dem *Mystizismus* der praktischen Vernunft, welcher das, was nur zum *Symbol* dienete, zum *Schema* macht, d.i. wirkliche, und doch nicht sinnliche, Anschauungen (eines unsichtbaren Reichs Gottes) der Anwendung der moralischen Begriffe unterlegt und ins Überschwengliche hinausschweift. Dem Gebrauche der moralischen Begriffe ist bloß der *Rationalismus* der Urteilskraft angemessen, der von der sinnlichen Natur nichts weiter nimmt, als was auch reine Vernunft für sich denken kann, d.i. die Gesetzmäßigkeit, und in die übersinnliche nichts hineinträgt, als was umgekehrt sich durch Handlungen in der Sinnenwelt nach der formalen Regel eines Naturgesetzes überhaupt wirklich darstellen läßt. Indessen ist die Verwahrung vor dem *Empirismus* der praktischen Vernunft viel wichtiger und anratungswürdiger, weil der *Mystizismus* sich doch noch mit der Reinigkeit und Erhabenheit des moralischen Gesetzes zusammen verträgt und außerdem es nicht eben natürlich und der gemeinen Denkungsart angemessen ist, seine Einbil[126]dungskraft bis zu übersinnlichen Anschauungen anzuspannen, mithin auf dieser Seite die Gefahr nicht so allgemein ist; da hingegen der Empirismus die Sittlichkeit in Gesinnungen (worin doch, und nicht bloß in Handlungen, der hohe Wert besteht, den sich die Menschheit durch sie verschaffen kann und soll,) mit der Wurzel ausrottet, und ihr ganz etwas anderes, nämlich ein empirisches Interesse, womit die Neigungen überhaupt unter sich Verkehr treiben, statt der Pflicht unterschiebt, überdem auch, eben darum, mit allen

karşı önlem olarak hizmet edebilir. Öyleyse bu, yargı yetisindeki 'tipik' olarak, kılgısal usun *görgücülüğüne* karşı kollar — bir görgücülük ki, kılgısal kavramları, İyiyi ve Kötüyü yalnızca deneyim sonuçlarına (sözde mutluluğa) dayandırır; aslında mutluluk, ve öz-sevgi yoluyla belirlenen bir istencin sonsuz ölçüde yararlı sonuçları, eğer bu istenç aynı zamanda kendini evrensel doğa yasası yapmışsa, hiç kuşkusuz törel olarak iyi olan için bütünüyle uygun bir tip olarak hizmet edebilir, ama gene de onunla bir değildir. Tam olarak aynı 'tipik' kılgısal usun *gizemciliğine* karşı da koruyucudur, çünkü bu yalnızca *simge* olarak hizmet etmiş olanı *şema* yapar, e.d. edimsel ve gene de duyusal olmayan sezgileri (Tanrının görünmez bir krallığının) ahlaksal kavramların uygulamasına temel yapar ve aşkın olanın alanına dalıverir. Ahlaksal kavramların kullanımına yalnızca yargı yetisinin *ussalcılığı* uyar, çünkü bu duyusal doğadan arı usun kendi için düşünebileceğinden, e.d. yasallıktan daha çoğunu almaz, ve duyulurüstüne evrik olarak genelde bir doğa yasasının biçimsel kuralına göre duyulur dünyada eylemler yoluyla edimsel olarak sergilenebilecek olandan başka hiçbirşey aktarmaz. Ama kılgısal usun *görgücülüğüne* karşı temkinlilik çok daha önemlidir ve öğüde değerdir, çünkü *gizemcilik* kolayca ahlaksal yasanın arılığı ve yüksekliği ile birlikte gider ve bunun dışında imgelem yetisini duyulurüstü sezgilere dek gerdiği için doğal olmaktan ve sıradan düşünme yoluna uygun düşmekten uzaktır; dolayısıyla bu yanda tehlike çok evrensel değildir; buna karşı, görgücülük duygusal yatkınlıklardaki törelliği (ki insanların kendilerine verdikleri ve vermeleri gereken yüksek değer yalnızca eylemlerden değil ama bunlardan oluşur) kökünden söküp atar, ve bütünüyle başka birşeyi, yani genel olarak eğilimlerin onunla bağdaşma içinde oldukları görgül bir çıkarı ödevin yerine geçirir; dahası, görgücülük tam bu nedenle bir en

yüksek kılgısal ilkenin değerine yükseltildiklerinde insanlığı değersizleştiren tüm eğilimler ile (hangi kılığa bürünürlerse bürünsünler) anlaştığı ve bunlar herkesin duygularına çok uygun düştüğü için, bu nedenle hiçbir zaman çok sayıda insan için kalıcı bir durum oluşturmayan tüm gizemcilikten çok daha tehlikelidir.

Arı Kılgısal Usun Analitiği

Üçüncü Anakesim

Arı Kılgısal Usun Güdüleri Üzerine

Eylemlerin tüm törel değerinde özsel olan nokta *ahlaksal yasanın dolaysızca istenci belirlemesidir.* Eğer istenç belirlenimi gerçekten de ahlaksal yasaya *uygun* olarak yer alırsa, ama yalnızca, ne türden olursa olsun, yasanın istencin yeterli bir belirlenim zemini olabilmesi için varsayılması zorunlu olan bir duygu aracılığıyla olursa, dolayısıyla *yasa uğruna* değilse, o zaman eylem hiç kuşkusuz *yasallık* kapsar, ama *ahlaksallık* değil. Şimdi eğer *güdü* (*elater animi*) ile usu doğasından ötürü nesnel yasaya zorunlu olarak uygun olmayan bir varlığın istencinin öznel belirlenim zemini anlaşılırsa, bundan ilk olarak tanrısal istence hiçbir güdünün yüklenemeyeceği, ama insan istencinin (ve yaratılmış her ussal varlığın istencinin) güdülerinin hiçbir zaman ahlaksal yasadan başka birşey olamayacakları, dolayısıyla nesnel belirlenim zemininin her zaman ve yalnızca aynı zamanda eylemin öznel olarak yeterli belirlenim zemini de olması gerektiği sonucu çıkar, eğer eylem yasanın *tinini** kapsamaksızın yalnızca *harflerini* yerine getiren bir eylem olmayacaksa.

*Yasa ile uyum içinde olan, ama gene de yasa uğruna olmayan her eylem için denebilir ki, bunlar ahlaksal olarak yalnızca *harflerde* iyidir, ama *tine* (duygusal yatkınlığa) göre değil.

Neigungen, die, (sie mögen einen Zuschnitt bekommen, welchen sie wollen,) wenn sie zur Würde eines obersten praktischen Prinzips erhoben werden, die Menschheit degradieren, und da sie gleichwohl der Sinnesart aller so günstig sind, aus der Ursache weit gefährlicher ist, als alle Schwärmerei, die niemals einen dauernden Zustand vieler Menschen ausmachen kann.

DIE ANALYTIK DER REINEN PRAKTISCHEN VERNUNFT

DRITTES HAUPTSTÜCK

VON DEN TRIEBFEDERN DER REINEN PRAKTISCHEN VERNUNFT

Das Wesentliche alles sittlichen Werts der Handlungen kommt darauf an, *daß das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme.* Geschieht die Willensbestimmung zwar *gemäß* dem moralischen Gesetze, aber nur vermittelst eines Gefühls, welcher [127] Art es auch sei, das vorausgesetzt werden muß, damit jenes ein hinreichender Bestimmungsgrund des Willens werde, mithin nicht *um des Gesetzes willen*; so wird die Handlung zwar *Legalität*, aber nicht *Moralität* enthalten. Wenn nun unter *Triebfeder* (elater animi) der subjektive Bestimmungsgrund des Willens eines Wesens verstanden wird, dessen Vernunft nicht, schon vermöge seiner Natur, dem objektiven Gesetze notwendig gemäß ist, so wird erstlich daraus folgen: daß man dem göttlichen Willen gar keine Triebfedern beilegen könne, die Triebfeder des menschlichen Willens aber (und des von jedem erschaffenen vernünftigen Wesen) niemals etwas anderes, als das moralische Gesetz sein könne, mithin der objektive Bestimmungsgrund jederzeit und ganz allein zugleich der subjektiv-hinreichende Bestimmungsgrund der Handlung sein müsse, wenn diese nicht bloß den *Buchstaben* des Gesetzes, ohne den *Geist** desselben zu enthalten, erfüllen soll.

*Man kann von jeder gesetzmäßigen Handlung, die doch nicht um des Gesetzes willen geschehen ist, sagen: sie sei bloß dem *Buchstaben*, aber nicht dem *Geiste* (der Gesinnung) *nach* moralisch gut.

Da man also zum Behuf des moralischen Gesetzes, und um ihm Einfluß auf den Willen zu verschaffen, keine anderweitige Triebfeder, dabei die des moralischen Gesetzes entbehrt werden könnte, suchen muß, weil das [128] alles lauter Gleisnerei, ohne Bestand, bewirken würde, und so gar es *bedenklich* ist, auch nur *neben* dem moralischen Gesetze noch einige andere Triebfedern (als, die des Vorteils,) mitwirken zu lassen; so bleibt nichts übrig, als bloß sorgfältig zu bestimmen, auf welche Art das moralische Gesetz Triebfeder werde, und was, indem sie es ist, mit dem menschlicher Begehrungsvermögen, als Wirkung jenes Bestimmungsgrundes auf dasselbe, vorgehe. Denn wie ein Gesetz für sich und unmittelbar Bestimmungsgrund des Willens sein könne, (welches doch das Wesentliche aller Moralität ist,) das ist ein für die menschliche Vernunft unauflösliches Problem und mit dem einerlei: wie ein freier Wille möglich sei. Also werden wir nicht den Grund, woher das moralische Gesetz in sich eine Triebfeder abgebe, sondern was, so fern es eine solche ist, sie im Gemüte wirkt, (besser zu sagen, wirken muß,) a priori anzuzeigen haben.

Das Wesentliche aller Bestimmung des Willens durchs sittliche Gesetz ist: daß er als freier Wille, mithin nicht bloß ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung aller derselben, und mit Abbruch aller Neigungen, so fern sie jenem Gesetze zuwider sein könnten, bloß durchs Gesetz bestimmt werde. So weit ist also die Wirkung des moralischen Gesetzes als Triebfeder nur negativ, und als solche kann diese Triebfeder a priori erkannt werden. Denn alle Nei[129]gung und jeder sinnliche Antrieb ist auf Gefühl gegründet, und die negative Wirkung aufs Gefühl (durch den Abbruch, der den Neigungen geschieht) ist selbst Gefühl. Folglich können wir a priori einsehen, daß das moralische Gesetz als Bestimmungsgrund des Willens dadurch, daß es allen unseren Neigungen Eintrag tut, ein Gefühl bewirken müsse, welches Schmerz genannt werden kann, und hier haben wir nun den ersten, vielleicht auch einzigen Fall, da wir aus Begriffen a priori das Verhältnis eines Erkenntnisses (hier ist es einer reinen praktischen Vernunft) zum Gefühl der

Öyleyse, ahlaksal yasayı istenç üzerinde etkili kılabilmek için, ahlaksal yasanın güdüsünden yoksun olarak da yapabilmemizi sağlayacak başka hiçbir güdü aranmamalıdır, çünkü bu herhangi bir sağlamlık değil, ama yalnızca ikiyüzlülük üretecektir; aslında ahlaksal yasanın yanında daha başka güdülerin (çıkar güdüleri gibi) işbirliği yapmasına izin vermek giderek *sakıncalıdır;* bu yüzden geriye ahlaksal yasanın hangi yolda güdü olduğunu ve, güdü olduğunda, insan istek yetisi üzerinde belirlenim zemini olarak hangi etkiyi üreteceğini özenle belirlemekten başka hiçbirşey kalmaz. Çünkü bir yasanın nasıl kendi için ve dolaysızca istencin (ki tüm ahlakın özüdür) belirlenim zemini olabileceği —, bu bir insan usu için çözülemez bir problemdir ve şununla birdir: Bir özgür istenç nasıl olanaklıdır? Öyleyse niçin ahlaksal yasanın kendi içinde bir güdü sağladığının değil, ama, böyle bir yasa olduğu sürece, anlıkta hangi etkiyi yaptığının (daha iyi bir anlatımla, yapmak zorunda olduğunun) *a priori* gösterilmesi gerekir.

Törel yasa yoluyla istencin tüm belirleniminde özsel olan şey onun özgür istenç olarak, ve dolayısıyla yalnızca duyusal itkilerin işbirliği olmaksızın değil ama giderek bunların tümünün yadsınması ile, ve o yasaya aykırı olabildikleri sürece tüm eğilimlerin kırılması ile, yalnızca yasa yoluyla belirlenmesidir. Öyleyse bu düzeye dek güdü olarak ahlaksal yasanın etkisi yalnızca olumsuzdur, ve bu güdü *a priori* böyle olarak bilinebilir. Çünkü tüm eğilim ve her duyusal itki duygu üzerine temellenir, ve duygu üzerindeki olumsuz etkinin (eğilimlerin kırılması yoluyla) kendisi duygudur. Sonuçta *a priori* görebiliriz ki, ahlaksal yasa, istencin belirlenim zemini olarak, tüm eğilimlerimize zarar vererek acı denebilecek bir duygu üretmelidir; ve burada şimdi *a priori* kavramlardan bir bilginin (burada bir arı kılgısal usunki) haz ya da hazsızlık duygusu ile

ilişkisini belirleyebileceğimiz ilk, belki de biricik durum vardır. Tüm eğilimler birlikte (ki iyi kötü bir dizgeye indirgenebilirler, ve o zaman doyumlarına birinin kendi mutluluğu denir) *bencilliği* (*solipsismus*) oluştururlar. Bu ya *öz-sevginin* bencilliği, birinin kendi kendisine karşı herşeyin ötesine geçen *iyilikseverliği*dir (*philautia*), ya da kendi kendisinden *hoşlanma*dır (*arrogantia*). Birinciye özel olarak *bencillik*, ikinciye *kendini beğenmişlik* denir. Arı kılgısal us bencilliği yalnızca doğal olarak, giderek bizde ahlaksal yasadan da önce etkin olarak gördüğü için, onu yalnızca bu yasa ile anlaşma koşuluna sınırlayacak düzeye dek *durdurur*, ve o zaman ona *ussal öz-sevgi* denir. Ama us kendini-beğenmişliği bütünüyle *yere vurur*, çünkü törel yasa ile anlaşmayı önceleyen tüm kendine değer verme istemleri boşunadırlar ve aklanamazlar, çünkü bu yasa ile anlaşan bir duygusal eğilimin pekinliği kişinin değerinin ilk koşuludur (birazdan daha açık olarak göstereceğimiz gibi) ve bu koşulu önceleyen tüm istem yanlış ve yasaya aykırıdır. Şimdi, kendine değer verme takıntısı, yalnızca {duyusallık}* üzerine dayandığı ölçüde, ahlaksal yasanın durdurduğu eğilimler arasına düşer. Öyleyse ahlaksal yasa kendini-beğenmişliği yere vurur. Ama bu yasa gene de kendinde olumlu birşey, yani entellektüel nedenselliğin, e.d. özgürlüğün biçimi olduğu için, bizdeki eğilimlerin öznel karşıoyunlarına karşı çıkarak kendini-beğenmişliği *zayıflatır*, ve böylece bir *saygı* nesnesidir; aslında onu *yere vurduğu*, e.d. küçük düşürdüğü için, en yüksek *saygının* nesnesidir, dolayısıyla ayrıca görgül kökenli olmayan ve *a priori* bilinen olumlu bir duygunun temelidir. Öyleyse ahlaksal yasa için saygı bir duygudur ki, entellektüel bir zemin yoluyla ortaya çıkar, ve bu duygu bütünüyle *a priori* bildiğimiz ve zorunluğunu anlayabildiğimiz biricik duygudur.

*['*Sittlichkeit*' yerine, Akad.-Ausg. ile birlikte: '*Sinnlichkeit.*']

Lust oder Unlust bestimmen konnten. Alle Neigungen zusammen, (die auch wohl in ein erträgliches System gebracht werden können, und deren Befriedigung alsdann eigene Glückseligkeit heißt) machen die *Selbstsucht* (Solipsismus) aus. Diese ist entweder die der *Selbstliebe*, eines über alles gehenden *Wohlwollens* gegen sich selbst (Philautia), oder die des *Wohlgefallens* an sich selbst (Arrogantia). Jene heißt besonders *Eigenliebe*, diese *Eigendünkel*. Die reine praktische Vernunft tut der Eigenliebe bloß *Abbruch*, indem sie solche als natürlich, und noch vor dem moralischen Gesetze, in uns rege, nur auf die Bedingung der Einstimmung mit diesem Gesetze einschränkt; da sie alsdann *vernünftige Selbstliebe* genannt wird. Aber den Eigendünkel *schlägt* sie gar *nieder*, indem alle Ansprüche der Selbstschätzung, die vor der Übereinstimmung mit dem sittlichen Gesetze vor[130]hergehen, nichtig und ohne alle Befugnis sind, indem eben die Gewißheit einer Gesinnung, die mit diesem Gesetze übereinstimmt, die erste Bedingung alles Werts der Person ist (wie wir bald deutlicher machen werden) und alle Anmaßung vor derselben falsch und gesetzwidrig ist. Nun gehört der Hang zur Selbstschätzung mit zu den Neigungen, denen das moralische Gesetz Abbruch tut, so fern jene bloß auf der Sinnlichkeit beruht. Also schlägt das moralische Gesetz den Eigendünkel nieder. Da dieses Gesetz aber doch etwas an sich Positives ist, nämlich die Form einer intellektuellen Kausalität, d.i. der Freiheit, so ist es, indem es im Gegensatze mit dem subjektiven Widerspiele, nämlich den Neigungen in uns, den Eigendünkel *schwächt*, zugleich ein Gegenstand der *Achtung*, und indem es ihn sogar *niederschlägt*, d.i. demütigt, ein Gegenstand der größten *Achtung*, mithin auch der Grund eines positiven Gefühls, das nicht empirischen Ursprungs ist, und a priori erkannt wird. Also ist Achtung fürs moralische Gesetz ein Gefühl, welches durch einen intellektuellen Grund gewirkt wird, und dieses Gefühl ist das einzige, welches wir völlig a priori erkennen, und dessen Notwendigkeit wir einsehen können.

Wir haben im vorigen Hauptstücke gesehen: daß alles, was sich als Objekt des Willens *vor* dem moralischen Gesetze darbietet, von den Bestimmungsgründen des Willens, unter dem Namen des Unbedingt-Guten, [131] durch dieses Gesetz selbst, als die oberste Bedingung der praktischen Vernunft, ausgeschlossen werde, und daß die bloße praktische Form, die in der Tauglichkeit der Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung besteht, zuerst das, was an sich und schlechterdings-gut ist, bestimme, und die Maxime eines reinen Willens gründe, der allein in aller Absicht gut ist. Nun finden wir aber unsere Natur, als sinnlicher Wesen so beschaffen, daß die Materie des Begehrungsvermögens (Gegenstände der Neigung, es sei der Hoffnung, oder Furcht) sich zuerst aufdringt, und unser pathologisch bestimmbares Selbst, ob es gleich durch seine Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung ganz untauglich ist, dennoch gleich, als ob es unser ganzes Selbst ausmachte, seine Ansprüche vorher und als die ersten und ursprünglichen geltend zu machen bestrebt sei. Man kann diesen Hang, sich selbst nach den subjektiven Bestimmungsgründen seiner Willkür zum objektiven Bestimmungsgrunde des Willens überhaupt zu machen, die *Selbstliebe* nennen, welche, wenn sie sich gesetzgebend und zum unbedingten praktischen Prinzip macht, *Eigendünkel* heißen kann. Nun schließt das moralische Gesetz, welches allein wahrhaftig (nämlich in aller Absicht) objektiv ist, den Einfluß der Selbstliebe auf das oberste praktische Prinzip gänzlich aus, und tut dem Eigendünkel, der die subjektiven Bedingungen des ersteren als Gesetze vorschreibt, unendlichen Abbruch. Was nun unserem Eigendünkel in un[132]serem eigenen Urteil Abbruch tut, das demütigt. Also demütigt das moralische Gesetz unvermeidlich jeden Menschen, indem dieser mit demselben den sinnlichen Hang seiner Natur vergleicht. Dasjenige, dessen Vorstellung, *als Bestimmungsgrund unseres Willens*, uns in unserem Selbstbewußtsein demütigt, erweckt, so fern als es positiv und Bestimmungsgrund ist, für sich *Achtung*. Also ist das moralische Gesetz auch subjektiv ein Grund der Achtung. Da nun alles, was in der Selbstliebe angetroffen wird, zur Neigung gehört,

Önceki anakesimde gördük ki, kendini ahlaksal yasadan *önce* istencin nesnesi olarak sunan herşey, kılgısal usun en yüksek koşulu olarak bu yasanın kendisi tarafından istencin 'koşulsuz İyi' dediğimiz belirlenim zeminlerinden dışlanır; ve düzgülerin evrensel yasamaya elverişliliğinden oluşan salt kılgısal biçim ilk olarak kendinde ve saltık olarak iyi olanı belirler ve tüm bakımlardan iyi olan biricik istenç olarak arı istencin düzgülerinin temelidir. Ama şimdi duyusal varlıklar olarak doğamızın öyle bir yolda oluştuğunu buluruz ki, istek yetisinin özdeği (eğilimin nesneleri, ister umudun, isterse korkunun olsun) kendini ilk olarak dayatır, ve patolojik olarak belirlenebilir olan 'Kendi'miz, gerçi düzgüleri yoluyla evrensel yasamaya bütünüyle elverişsiz olsa da, gene de sanki bütün 'Kendi'mizi oluşturuyormuş gibi, istemlerini önceden ve birinci olarak ve kökensel olarak geçerli kılmaya çabalar. Özencimizin öznel belirlenim zeminlerine göre kendi kendimizi bütününde istencin nesnel belirlenim zemini yapmak için bu yatkınlığa *öz-sevgi* denebilir ki, eğer kendini yasamacı ve koşulsuz kılgısal ilke yaparsa, ona *kendini beğenmişlik* denebilir. Şimdi, gerçekten (yani tüm bakımlardan) nesnel biricik yasa olan ahlaksal yasa öz-sevginin en yüksek kılgısal ilke üzerindeki etkisini bütünüyle dışlar, ve öz-sevginin öznel koşullarını yasalar olarak buyuran kendini beğenmişliğe sonsuz bir engelleme getirir. Şimdi, kendini beğenmişliğimizi kendi yargımızda durduran şey kibrimizi kırar. Öyleyse ahlaksal yasa onunla kendi doğasının duyusal yatkınlığını karşılaştıran her insanın kaçınılmaz olarak kibrini kırar. Tasarımı *istencimizin belirlenim zemini olarak* bizim öz-bilincimizde kibrimizi kıran şey, olumlu birşey ve belirlenim zemini olduğu düzeye dek, kendi için *saygı* uyandırır. Öyleyse ahlaksal yasa giderek öznel olarak bile bir saygı zeminidir. Şimdi öz-sevgide karşılaşılan herşey eğilime ait olduğu

için, ama tüm eğilim duygular üzerine dayandığı için, dolayısıyla öz-sevgide tüm eğilimleri durduran şeyin tam bu yolla zorunlu olarak duygular üzerinde etkisi olduğu için, böylece ahlaksal yasanın eğilimleri ve onları en yüksek kılgısal koşul yapma yatkınlığını, e.d. öz-sevgiyi en yüksek yasamaya katılmaktan bütünüyle dışlamasında duygu üzerinde bir etki uygulayabildiğini *a priori* görebilmenin nasıl olanaklı olduğunu kavrarız; etki bir yandan salt *olumsuz*, öte yandan ve hiç kuşkusuz arı kılgısal usun kısıtlayıcı zemini açısından *olumlu*dur, ve bunun için kılgısal ya da ahlaksal bir duygu adı altında ahlaksal yasayı önceleyecek ve onun için temel olacak hiçbir tikel duygu türünün kabul edilmesi gerekmez.

Duygu üzerindeki olumsuz etki (nahoşluk), duygu üzerindeki her etki gibi ve genel olarak her duygu gibi, *patolojiktir*. Ama ahlaksal yasanın bilincinin etkisi olarak, sonuçta bir anlaşılır neden ile, yani en yüksek yasamacı olarak arı kılgısal usun öznesi ile bağıntı içinde, eğilimlerden etkilenen ussal öznenin bu duygusuna hiç kuşkusuz küçük düşme (entellektüel küçümseme) denir; ama bu küçük düşmenin olumlu zemini ile, yasa ile bağıntı içinde, aynı zamanda onun için saygıdır; bu yasa için hiçbir duygu yoktur, ama direnci yoldan çektiği için, bir engelin uzaklaştırılması usun yargısında onun nedenselliğinin olumlu bir ilerletilmesi olur. Bu yüzden bu duyguya ahlaksal yasa için bir saygı duygusu, ama birlikte iki nedenden ötürü bir *ahlaksal duygu* da denebilir.

Öyleyse ahlaksal yasa kılgısal arı us yoluyla eylemin biçimsel belirlenim zemini iken, dahası, İyi ve Kötü adları altındaki eylem nesnelerinin özdeksel, ama yalnızca nesnel belirlenim zemini iken, o denli de bu eylem için öznel belirlenim zemini, e.d. bir güdüdür, çünkü öznenin {duyusallığı}* üzerinde

*[Akad.-Ausg.: '*Sittlichkeit*' yerine '*Sinnlichkeit.*']

alle Neigung aber auf Gefühlen beruht, mithin was allen Neigungen insgesamt in der Selbstliebe Abbruch tut, eben dadurch notwendig auf das Gefühl Einfluß hat, so begreifen wir, wie es möglich ist, a priori einzusehen, daß das moralische Gesetz, indem es die Neigungen und den Hang, sie zur obersten praktischen Bedingung zu machen, d.i. die Selbstliebe, von allem Beitritte zur obersten Gesetzgebung ausschließt, eine Wirkung aufs Gefühl ausüben könne, welche einerseits bloß *negativ* ist, andererseits und zwar in Ansehung des einschränkenden Grundes der reinen praktischen Vernunft *positiv* ist, und wozu gar keine besondere Art von Gefühle, unter dem Namen eines praktischen, oder moralischen, als vor dem moralischen Gesetze vorhergehend und ihm zum Grunde liegend, angenommen werden darf. [133]

Die negative Wirkung auf Gefühl (der Unannehmlichkeit) ist, so wie aller Einfluß auf dasselbe, und wie jedes Gefühl überhaupt, *pathologisch*. Als Wirkung aber vom Bewußtsein des moralischen Gesetzes, folglich in Beziehung auf eine intelligibele Ursache, nämlich das Subjekt der reinen praktischen Vernunft, als obersten Gesetzgeberin, heißt dieses Gefühl eines vernünftigen von Neigungen affizierten Subjekts, zwar Demütigung (intellektuelle Verachtung), aber in Beziehung auf den positiven Grund derselben, das Gesetz, zugleich Achtung für dasselbe, für welches Gesetz gar kein Gefühl stattfindet, sondern im Urteile der Vernunft, indem es den Widerstand aus dem Wege schafft, die Wegräumung eines Hindernisses einer positiven Beförderung der Kausalität gleichgeschätzt wird. Darum kann dieses Gefühl nun auch ein Gefühl der Achtung fürs moralische Gesetz, aus beiden Gründen zusammen aber ein *moralisches Gefühl* genannt werden.

Das moralische Gesetz also, so wie es formaler Bestimmungsgrund der Handlung ist, durch praktische reine Vernunft, so wie es zwar auch materialer, aber nur objektiver Bestimmungsgrund der Gegenstände der Handlung unter dem Namen des Guten und Bösen, ist, so ist es auch subjektiver Bestimmungsgrund, d.i. Triebfeder, zu dieser Handlung, indem es auf die Sinnlichkeit des Subjekts Einfluß hat, und ein Gefühl

bewirkt, welches dem Einflusse des Gesetzes auf den Willen beför[134]derlich ist. Hier geht kein Gefühl im Subjekt *vorher*, das auf Moralität gestimmt wäre. Denn das ist unmöglich, weil alles Gefühl sinnlich ist; die Triebfeder der sittlichen Gesinnung aber muß von aller sinnlichen Bedingung frei sein. Vielmehr ist das sinnliche Gefühl, was allen unseren Neigungen zum Grunde liegt, zwar die Bedingung derjenigen Empfindung, die wir Achtung nennen, aber die Ursache der Bestimmung desselben liegt in der reinen praktischen Vernunft, und diese Empfindung kann daher, ihres Ursprunges wegen, nicht pathologisch, sondern muß *praktisch gewirkt* heißen; indem dadurch, daß die Vorstellung des moralischen Gesetzes der Selbstliebe den Einfluß, und dem Eigendünkel den Wahn benimmt, das Hindernis der reinen praktischen Vernunft vermindert, und die Vorstellung des Vorzuges ihres objektiven Gesetzes vor den Antrieben der Sinnlichkeit, mithin das Gewicht des ersteren relativ (in Ansehung eines durch die letztere affizierten Willens) durch die Wegschaffung des Gegengewichts, im Urteile der Vernunft hervorgebracht wird. Und so ist die Achtung fürs Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist die Sittlichkeit selbst, subjektiv als Triebfeder betrachtet, indem die reine praktische Vernunft dadurch, daß sie der Selbstliebe, im Gegensatze mit ihr, alle Ansprüche abschlägt, dem Gesetze, das jetzt allein Einfluß hat, Ansehen verschafft. Hierbei ist nun zu bemerken: daß, so wie die Achtung eine Wir[135]kung aufs Gefühl, mithin auf die Sinnlichkeit eines vernünftigen Wesens ist, es diese Sinnlichkeit, mithin auch die Endlichkeit solcher Wesen, denen das moralische Gesetz Achtung auferlegt, voraussetze, und daß einem höchsten, oder auch einem von aller Sinnlichkeit freien Wesen, welchem diese also auch kein Hindernis der praktischen Vernunft sein kann, Achtung fürs *Gesetz* nicht beigelegt werden könne.

Dieses Gefühl (unter dem Namen des moralischen) ist also lediglich durch Vernunft bewirkt. Es dient nicht zur Beurteilung der Handlungen, oder wohl gar zur Gründung des objektiven Sittengesetzes selbst, sondern bloß zur Triebfeder, um dieses in sich zur Maetkisi vardır ve ortaya yasanın istenç üzerindeki etkisinden yana bir duygu çıkarır. Burada öznede *önceden* ahlaka eğilimli olacak hiçbir duygu yoktur. Çünkü bu olanaksızdır, çünkü tüm duygu duyusaldır; ama törel duygusal yatkınlığın güdüsü tüm duyusal koşuldan özgür olmalıdır. Tersine, tüm eğilimlerimizin temelinde yatan şey olarak duyusal duygu saygı dediğimiz duyumun koşulu olsa da, belirlenim nedeni arı kılgısal usta yatar, ve bu duyuma öyleyse kökeninden ötürü patolojik değil ama *kılgısal olarak ortaya çıkarılmış* denebilir; çünkü ahlaksal yasanın tasarımı öz-sevgiyi etkisinden, ve kendini beğenmişliği sabuklamadan yoksun bırakarak arı kılgısal usun önündeki engeli küçültür ve onun nesnel yasasının duyusallığın itkilerine karşı üstünlüğünün tasarımını üretir, böylece karşı ağırlığın uzaklaştırılması yoluyla usun yargısında yasaya göreli olarak (o itkiler tarafından etkilenen bir istenç durumunda) daha büyük ağırlık verir. Ve böylece yasa için saygı törellik için bir güdü değil, ama öznel olarak alındığında güdü olarak görülen törelliğin kendisidir, çünkü arı kılgısal us öz-sevginin tüm karşıt istemlerini geri çevirir ve yetkeyi şimdi yalnızca kendisi etkili olan yasaya verir. Burada belirtmek gerek ki, saygı ussal bir varlığın duygusu üzerindeki, dolayısıyla duyusallığı üzerindeki bir etki olduğu için, bu duyusallığı, dolayısıyla ayrıca ahlaksal yasanın onlara saygı göstermeyi dayattığı varlıkların sonluluğunu da varsayar, ve en yüksek bir varlığa ya da tüm duyusallıktan özgür olan ve öyleyse onun için bu duyusallığın kılgısal usa bir engel olamayacağı bir varlığa *yasa* için saygı yüklenemez.

Bu duygu (ahlaksal duygu adı altında) öyleyse yalnızca us tarafından ortaya çıkarılır. Eylemlerin yargılanması için, ya da hiçbir biçimde nesnel töre-yasasının kendisinin temellendirilmesi için hizmet etmez, ama yalnızca bu yasayı kendi içinde bir düzgü

yapabilmek için bir güdü olarak hizmet eder. Ama hiçbir patolojik duygu ile karşılaştırma içine getirilemeyen bu tuhaf duyguya hangi ad daha uygun düşer? Öylesine kendine özgü bir türdedir ki, yalnızca usun, ve hiç kuşkusuz kılgısal arı usun buyruğunda duruyor görünür.

Saygı her zaman yalnızca kişilere yöneliktir, hiçbir zaman şeylere değil. Bu sonuncular *eğilim* uyandırabilirler, ve eğer hayvanlar iseler (örneğin atlar, köpekler vb.), bizde giderek *sevgi* ya da *korku* bile yaratabilirler, tıpkı bir deniz, bir volkan, bir yırtıcı hayvan gibi; ama hiçbir zaman *saygı* değil. Bu duygunun daha yakınına gelen birşey *hayranlık*tır, ve bu yeğin heyecan ve şaşkınlık olarak ayrıca şeyler için de geçerli olabilir, örneğin yüksek dağlar, gök cisimlerinin büyüklük, çokluk ve uzaklıkları, birçok hayvanın güç ve çevikliği, vb. Ama tüm bunlar saygı değildir. Bir insan da benim için bir sevgi, korku ya da hayranlık nesnesi olabilir, giderek şaşkınlık bile yaratabilir, ama gene de bu yüzden bir saygı nesnesi olmaksızın. Şakacı huyu, gözüpekliği ve kuvveti, başkaları arasındaki konumundan doğan gücü bende bu tür duyumlar yaratabilir, ama gene de her zaman ona karşı o iç saygı eksik kalır. Fontenelle şöyle der: *Büyük bir insanın önünde ben eğilirim, ama anlığım eğilmez.* Şunu ekleyebilirim: Kendisinde bende olduğunun bilincinde olduğumdan daha yüksek bir karakter dürüstlüğü algıladığım bütünüyle sıradan bir burjuvanın önünde *anlığım eğilir* — istesem de istemesem de, ve üstünlüğümü gözden kaçırmasın diye başımı her zaman olduğundan daha dik tutsam da. Niçin böyledir? Verdiği örnek bana bir yasa gösterir ki, onu davranışımla karşılaştırdığım zaman, kendimi beğenmişliğim yitip gider, ve ona uyulabildiğinin, dolayısıyla *işlerliğinin* önümde edim yoluyla tanıtlandığını görürüm. Şimdi, giderek eşit derecede bir dürüstlüğün bilincinde bile olabilirim, ve gene de saygı kalır. Çünkü insanda her zaman tüm İyi eksikli olduğu için, bir

xime zu machen. Mit welchem Namen aber könnte man dieses sonderbare Gefühl, welches mit keinem pathologischen in Vergleichung gezogen werden kann, schicklicher belegen? Es ist so eigentümlicher Art, daß es lediglich der Vernunft, und zwar der praktischen reinen Vernunft, zu Gebote zu stehen scheint.

Achtung geht jederzeit nur auf Personen, niemals auf Sachen. Die letzteren können *Neigung*, und wenn es Tiere sind (z.B. Pferde, Hunde etc.), so gar *Liebe*, oder auch *Furcht*, wie das Meer, ein Vulkan, ein Raubtier, niemals aber *Achtung* in uns erwecken. Etwas, was diesem Gefühl schon näher tritt, ist *Bewunderung*, und diese, als Affekt, das Erstaunen, [136] kann auch auf Sachen gehen, z.B. himmelhohe Berge, die Größe, Menge und Weite der Weltkörper, die Stärke und Geschwindigkeit mancher Tiere, u.s.w. Aber alles dieses ist nicht Achtung. Ein Mensch kann mir auch ein Gegenstand der Liebe, der Furcht, oder der Bewunderung, so gar bis zum Erstaunen und doch darum kein Gegenstand der Achtung sein. Seine scherzhafte Laune, sein Mut und Stärke, seine Macht, durch seinen Rang, den er unter anderen hat, können mir dergleichen Empfindungen einflößen, es fehlt aber immer noch an innerer Achtung gegen ihn. *Fontenelle* sagt: *vor einem Vornehmen bücke ich mich, aber mein Geist bückt sich nicht.* Ich kann hinzu setzen: vor einem niedrigen, bürgerlich-gemeinen Mann, an dem ich eine Rechtschaffenheit des Charakters in einem gewissen Maße, als ich mir von mir selbst nicht bewußt bin, wahrnehme, *bückt sich mein Geist*, ich mag wollen oder nicht, und den Kopf noch so hoch tragen, um ihn meinen Vorrang nicht übersehen zu lassen. Warum das? Sein Beispiel hält mir ein Gesetz vor, das meinen Eigendünkel niederschlägt, wenn ich es mit meinem Verhalten vergleiche, und dessen Befolgung, mithin die *Tunlichkeit* desselben, ich durch die Tat beweisen vor mir sehe. Nun mag ich mir sogar eines gleichen Grades der Rechtschaffenheit bewußt sein, und die Achtung bleibt doch. Denn, da beim Menschen immer alles Gute mangelhaft

ist, so [137] schlägt das Gesetz, durch ein Beispiel anschaulich gemacht, doch immer meinen Stolz nieder, wozu der Mann, den ich vor mir sehe, dessen Unlauterkeit, die ihm immer noch anhängen mag, mir nicht so, wie mir die meinige, bekannt ist, der mir also in reinerem Lichte erscheint, einen Maßstab abgibt. *Achtung* ist ein *Tribut*, den wir dem Verdienste nicht verweigern können, wir mögen wollen oder nicht; wir mögen allenfalls äußerlich damit zurückhalten, so können wir doch nicht verhüten, sie innerlich zu empfinden.

Die Achtung ist so *wenig* ein Gefühl der *Lust*, daß man sich ihr in Ansehung eines Menschen nur ungern überläßt. Man sucht etwas ausfindig zu machen, was uns die Last derselben erleichtern könne, irgend einen Tadel, um uns wegen der Demütigung, die uns durch ein solches Beispiel widerfährt, schadlos zu halten. Selbst Verstorbene sind, vornehmlich wenn ihr Beispiel unnachahmlich scheint, vor dieser Kritik nicht immer gesichert. So gar das moralische Gesetz selbst, in seiner *feierlichen Majestät*, ist die sein Bestreben, sich der Achtung dagegen zu erwehren, ausgesetzt. Meint man wohl, daß es einer anderen Ursache zuzuschreiben sei, weswegen man es gern zu unserer vertraulichen Neigung herabwürdigen möchte, und sich aus anderen Ursachen alles so bemühe, um es zur beliebten Vorschrift unseres eigenen wohlverstandenen Vorteils zu machen, als daß man der abschreckenden [138] Achtung, die uns unsere eigene Unwürdigkeit so strenge vorhält, los werden möge? Gleichwohl ist darin doch auch wiederum so *wenig Unlust*: daß wenn man einmal den Eigendünkel abgelegt, und jener Achtung praktischen Einfluß verstattet hat, man sich wiederum an der Herrlichkeit dieses Gesetzes nicht satt sehen kann, und die Seele sich in dem Maße selbst zu erheben glaubt, als sie das heilige Gesetz über sich und ihre gebrechliche Natur erhaben sieht. Zwar können große Talente und eine ihnen proportionierte Tätigkeit auch Achtung, oder ein mit derselben analogisches Gefühl, bewirken, es ist auch ganz anständig es ihnen zu widmen, und da scheint es, als ob Bewunderung mit jener Empfindung einerlei sei.

örnek yoluyla görülebilir kılınan yasa bile her zaman kibrimi kırar, çünkü önümde gördüğüm ve bana ölçün sağlayan insan, her zaman üzerinde taşıdığı eksiklikleri ne olursa olsun bunlar benim için kendi eksikliklerim gibi bilinmediklerinden, bana daha arı bir ışıkta görünen biridir. *Saygı* bir tür *yüklümlülük*tür ki, istesek de istemesek de ona değer vermeden yapamayız; ve dışsal olarak ondan kaçınabilmemize karşın, gene de onu içsel olarak duyumsamanın önüne geçemeyiz.

Saygı bir *haz* duygusu olmaktan öylesine *uzaktır* ki, bir insan açısından onu ancak isteksizce onaylarız. Bizim için onun yükünü hafifletebilecek birşey, böyle bir örneğin yol açtığı küçük düşürmenin zararını giderecek herhangi bir kusur bulmaya çalışırız. Aslında ölüler bile, özellikle örnekleri öykünülemez görünüyorsa, böyle bir eleştiriden her zaman bağışık değildirler. Giderek ahlaksal yasanın kendisi bile, *ağırbaşlı görkemi* içinde, insanların ona saygı göstermeye direnme çabalarıyla yüz yüzedir. Onu alışıldık eğilimlerimizden birinin düzeyine indirgemeye öylesine istekli olmamızın, ya da iyice anlaşılmış öz çıkarımızın keyfi bir yönergesi yapmak için böylesine çaba göstermemizin nedeninin kendi değersizliğimizi önümüze böylesine katılıkla koyan o ürkütücü saygıdan kurtulma isteğinden başka birşey olduğu sanılabilir mi? Buna karşın gene de onda öylesine *az hazsızlık* vardır ki, eğer bir kez kendini beğenmişliği bir yana bırakır ve o saygıya kılgısal etki için izin verecek olursak, kendimizi bu yasanın görkemini seyretmekten alıkoyamayız, ve ruh kutsal yasanın onun kendisinin ve ahlaksal olarak kırılgan doğasının üzerine yükseldiğini gördüğü ölçüde kendisinin yükseldiğine inanır. Hiç kuşkusuz büyük yetenekler ve onlarla orantılı bir etkinlik de saygıya ya da onunla andırımlı bir duyguya yol açabilir; ve bunu onlara sunmak bütünüyle uygun düşer, ve o zaman sanki bu duyum hayranlık ile birmiş gibi görünür.

Ancak, daha yakından bakarsak görürüz ki, beceride doğuştan yeteneğin ve birinin kendi çalışkanlığına bağlı kültürün ne kadar paylarının olduğu her zaman belirsiz kalır; böylece us bu beceriyi bize büyük olasılıkla kültürün meyvası olarak, dolayısıyla değerli birşey olarak sunar ki, kendimizi beğenmişliğimizi dikkate değer ölçüde indirger, ve bize bu yüzden ya bize bir kınamada bulunur ya da böyle bir örneğin bizim için uygun olan bir yolda izlenmesini dayatır. Bu yüzden böyle bir kişiye (aslında bize onun örneğinin gösterdiği yasaya) bu saygı yalnızca hayranlık değildir; bu ayrıca sıradan hayranlar kalabalığının böyle bir insanın (örneğin Voltaire'in) karakterinin kötülüğünü herhangi bir yerden öğrendiklerine inandıkları zaman ona karşı tüm saygıdan vazgeçmeleri olgusu tarafından da doğrulanır; oysa gerçek bilgin onu hiç olmazsa yetenekleri açısından duyumsamayı sürdürür, çünkü kendisi böyle bir insana öykünmeyi belli bir ölçüde yasa yapan işlere ve görevlere gömülmüştür.

Ahlaksal yasa için saygı öyleyse biricik ve aynı zamanda ikircimsiz ahlaksal güdüdür, tıpkı bu duygunun bu yasanın zemininde olmanın dışında başka hiçbir nesneye yönelik olmaması gibi. Ahlaksal yasa usun yargısında istenci ilkin nesnel olarak ve dolaysız olarak belirler; ve nedenselliği yalnızca yasa yoluyla belirlenebilir olan özgürlük ise tam olarak tüm eğilimleri, dolayısıyla kişinin kendine verdiği değeri onun arı yasasını izleme koşuluna kısıtlamasından oluşur. Bu kısıtlama şimdi duygu üzerinde bir etkide bulunur ve ahlaksal yasadan *a priori* bilinebilen hazsızlık duyumunu üretir. Ama bir arı kılgısal usun etkisinden doğarak, özellikle öznenin etkinliğini bunun belirlenim zeminlerinin eğilimler olması ölçüsünde durduran, dolayısıyla kendi kişisel değeri üzerine görüşünü (ki, ahlaksal yasa ile anlaşma olmaksızın bir hiçe indirgenir) durduran şey bu düzeye dek yalnızca *olumsuz* bir etki olduğu için, bu

Allein, wenn man näher zusieht, so wird man bemerken, daß, da es immer ungewiß bleibt, wie viel das angeborne Talent und wie viel Kultur durch eigenen Fleiß an der Geschicklichkeit Teil habe, so stellt uns die Vernunft die letztere mutmaßlich als Frucht der Kultur, mithin als Verdienst vor, welches unseren Eigendünkel merklich herabstimmt, und uns darüber entweder Vorwürfe macht, oder uns die Befolgung eines solchen Beispiels, in der Art, wie es uns angemessen ist, auferlegt. Sie ist also nicht bloße Bewunderung, diese Achtung, die wir einer solchen Person (eigentlich dem Gesetze, was uns sein Beispiel vorhält,) beweisen; welches sich auch dadurch bestätigt, daß der gemeine Haufe der Liebhaber, wenn [139] er das Schlechte des Charakters eines solchen Mannes (wie etwa Voltaire,) sonst woher erkundigt zu haben glaubt, alle Achtung gegen ihn aufgibt, der wahre Gelehrte aber sie noch immer wenigstens im Gesichtspunkte seiner Talente fühlt, weil er selbst in einem Geschäfte und Berufe verwickelt ist, welches die Nachahmung desselben ihm gewissermaßen zum Gesetze macht.

Achtung fürs moralische Gesetz ist also die einzige und zugleich unbezweifelte moralische Triebfeder, so wie dieses Gefühl auch auf kein Objekt anders, als lediglich aus diesem Grunde gerichtet ist. Zuerst bestimmt das moralische Gesetz objektiv und unmittelbar den Willen im Urteile der Vernunft; Freiheit, deren Kausalität bloß durchs Gesetz bestimmbar ist, besteht aber eben darin, daß sie alle Neigungen, mithin die Schätzung der Person selbst auf die Bedingung der Befolgung ihres reinen Gesetzes einschränkt. Diese Einschränkung tut nun eine Wirkung aufs Gefühl, und bringt Empfindung der Unlust hervor, die aus dem moralischen Gesetze a priori erkannt werden kann. Da sie aber bloß so fern eine *negative* Wirkung ist, die, als aus dem Einflusse einer reinen praktischen Vernunft entsprungen, vornehmlich der Tätigkeit des Subjekts, so fern Neigungen die Bestimmungsgründe desselben sind, mithin der Meinung seines persönlichen Werts Abbruch tut, (der ohne Einstimmung mit dem moralischen Gesetze auf nichts herabgesetzt wird,) so ist [140] die Wirkung

dieses Gesetzes aufs Gefühl bloß Demütigung, welche wir also zwar aber priori einsehen, aber an ihr nicht die Kraft des reinen praktischen Gesetzes als Triebfeder, sondern nur den Widerstand gegen Triebfedern der Sinnlichkeit erkennen können. Weil aber dasselbe Gesetz doch objektiv, d.i. in der Vorstellung der reinen Vernunft, ein unmittelbarer Bestimmungsgrund des Willens ist, folglich diese Demütigung nur relativ auf die Reinigkeit des Gesetzes stattfindet, so ist die Herabsetzung der Ansprüche der moralischen Selbstschätzung, d.i. die Demütigung auf der sinnlichen Seite, eine Erhebung der moralischen, d.i. der praktischen Schätzung des Gesetzes selbst, auf der intellektuellen, mit einem Worte Achtung fürs Gesetz, also auch ein, seiner intellektuellen Ursache nach, positives Gefühl, das a priori erkannt wird. Denn eine jede Verminderung der Hindernisse einer Tätigkeit ist Beförderung dieser Tätigkeit selbst. Die Anerkennung des moralischen Gesetzes aber ist das Bewußtsein einer Tätigkeit der praktischen Vernunft aus objektiven Gründen, die bloß darum nicht ihre Wirkung in Handlungen äußert, weil subjektive Ursachen (pathologische) sie hindern. Also muß die Achtung fürs moralische Gesetz auch als positive aber indirekte Wirkung desselben aufs Gefühl, so fern jenes den hindernden Einfluß der Neigungen durch Demütigung des Eigendünkels schwächt, mithin als subjektiver Grund der Tätigkeit [141] d.i. als *Triebfeder* zur Befolgung desselben, und als Grund zu Maximen eines ihm gemäßen Lebenswandels angesehen werden. Aus dem Begriffe einer Triebfeder entspringt der eines *Interesses*; welches niemals einem Wesen, als was Vernunft hat, beigelegt wird, und eine *Triebfeder* des Willens bedeutet, so fern sie *durch Vernunft vorgestellt* wird. Da das Gesetz selbst in einem moralisch-guten Willen die Triebfeder sein muß, so ist das *moralische Interesse* ein reines sinnenfreies Interesse der bloßen praktischen Vernunft. Auf dem Begriffe eines Interesses gründet sich auch der einer *Maxime*. Diese ist also nur alsdann moralisch echt, wenn sie auf dem bloßen Interesse, das man an der Befolgung des Gesetzes nimmt, beruht. Alle drei Begriffe aber, der einer *Triebfeder*, eines *Interesses* und einer *Maxime*, können

yasanın duygu üzerindeki etkisi yalnızca kibrini kırmadır ki, bunu öyleyse hiç kuşkusuz *a priori* görebiliriz, ama onda arı kılgısal yasanın güdü olarak gücünü değil, yalnızca duyusallığın güdülerine karşı direnci bilebiliriz. Ama aynı yasa nesnel olarak, e.d. arı usun tasarımında, istencin dolaysız bir belirlenim zemini olduğu için, ve sonuçta bu kibrini kırma yalnızca yasanın arılığı ile göreli olarak yer aldığı için, ahlaksal öz-değer istemlerinin indirgenmesi, e.d. duyusal yanda küçük düşürme, entellektüel yanda yasanın kendisi için ahlaksal, e.d. kılgısal değerin bir yükselmesi, tek bir sözcükle, yasa için saygı, ve öyleyse entellektüel nedenine göre *a priori* bilinen olumlu bir duygudur. Çünkü bir etkinliğin engellerinin her indirilişi bu etkinliğin kendisinin ilerletilmesidir. Ama ahlaksal yasanın tanınması yalnızca öznel nedenler (patolojik) onu engelledikleri için eylemdeki etkisini anlatamayan kılgısal usun nesnel zeminlerden bir etkinliğinin bilincidir. Öyleyse ahlaksal yasa için saygı bu saygının kendini beğenmişliğin küçük düşürülmesi yoluyla eğilimlerin engelleyici etkisini zayıflaması ölçüsünde onun duygu üzerindeki olumlu ama dolaylı bir etkisi olarak, bu yüzden ayrıca etkinliğin öznel zemini olarak, e.d. yasaya uymanın *güdüsü* olarak, ve ona uygun bir yaşam yolunun düzgülerinin zemini olarak da görülmelidir. Bir güdünün kavramından bir *çıkarın* kavramı doğar ki, hiçbir zaman ussal bir varlıktan başkasına yüklenemez, ve *us tarafından tasarımlanabildiği* ölçüde istencin bir *güdüsünü* imler. Ahlaksal olarak iyi bir istençte yasanın kendisinin güdü olması gerektiği için, *ahlaksal çıkar* salt kılgısal usun duyudan özgür bir arı çıkarıdır. Bir istencin kavramı üzerine bir *düzgünün* kavramı dayanır. Düzgü öyleyse ancak yasaya uyulmasından elde edilen çıkar üzerine dayandığı zaman ahlaksal olarak doğrudur. Ama bir *güdü*, bir *çıkar* ve bir *düzgünün* kavramı olarak her üç kavram da ancak

sonlu varlıklara uygulanabilirler. Çünkü tümü de bir varlığın doğasının sınırlanmışlığını varsayarlar, çünkü bunun özencinin öznel yapısı bir kılgısal usun nesnel yasası ile kendiliğinden anlaşma içinde değildir; bu varlıkta bir iç engel karşı çıktığı için, onun herhangi bir yolla eyleme itilme gereksiniminde olduğunu varsayarlar. Öyleyse tanrısal istence uygulanamazlar.

Kılgısal us tarafından ona uymamız için sunulduğu biçimiyle tüm yarardan sıyrılmış olan arı ahlaksal yasanın sınırsız değerinde sesi en gözüpek günahkârı bile titreten ve kendini onun bakışlarından gizlemeye zorlayan öylesine özel birşey vardır ki, salt entellektüel bir ideanın duygular üzerindeki bu etkisinin kurgul us için anlaşılamaz olduğunu ve en çoğundan böyle bir duygunun her sonlu ussal varlıkta ahlaksal yasanın tasarımı ile ayrılmamacasına bağlı olduğunu *a priori* görmekle yetinmemiz gerektiğini bulursak, buna hayret edemeyiz. Eğer bu saygı duygusu patolojik olsaydı ve öyleyse bir iç *duyu* üzerine temellendirilmiş haz duygusu olsaydı, onun herhangi bir idea ile *a priori* bağıntısını ortaya çıkarmaya çalışmak boşuna olurdu. Ama o* yalnızca kılgısal olanla ilgili bir duygudur, ve dahası bir yasanın tasarımına herhangi bir nesnesinden ötürü değil ama yalnızca biçimine göre bağımlıdır; dolayısıyla ne haz ne de acı sayılabilir, ve gene de yasaya uymada *ahlaksal* dediğimiz bir *çıkar* üretir; tıpkı yasadaki böyle bir çıkarı alma yeteneğinin (ya da ahlaksal yasanın kendisi için saygının) aslında *ahlaksal duygu* olması gibi.

İstencin yasaya *özgürce* boyun eğmesinin bilinci, gene de tüm eğilimler üzerine ama yalnızca kendi usumuz yoluyla getirilen kaçınılmaz bir zorlama ile birleşmiş olarak, yasa için saygıdır. Bu saygıyı isteyen ve esinlendiren yasa, görüldüğü gibi, ahlaksal yasa-

*[Akad.- Ausg.: 'ist es.']

nur auf endliche Wesen angewandt werden. Denn sie setzen insgesamt eine Eingeschränktheit der Natur eines Wesens voraus, da die subjektive Beschaffenheit seiner Willkür mit dem objektiven Gesetze einer praktischen Vernunft nicht von selbst übereinstimmt; ein Bedürfnis, irgend wodurch zur Tätigkeit angetrieben zu werden, weil ein inneres Hindernis derselben entgegensteht. Auf den göttlichen Willen können sie also nicht angewandt werden.

Es liegt so etwas Besonderes in der grenzenlosen Hochschätzung des reinen, von allem Vorteil entblöß[142]ten, moralischen Gesetzes, so wie es praktische Vernunft uns zur Befolgung vorstellt, deren Stimme auch den kühnsten Frevler zittern macht, und ihn nötigt sich vor seinem Anblicke zu verbergen: daß man sich nicht wundern darf, diesen Einfluß einer bloß intellektuellen Idee aufs Gefühl für spekulative Vernunft unergründlich zu finden, und sich damit begnügen zu müssen, daß man a priori doch noch so viel einsehen kann; ein solches Gefühl sei unzertrennlich mit der Vorstellung des moralischen Gesetzes in jedem endlichen vernünftigen Wesen verbunden. Wäre dieses Gefühl der Achtung pathologisch und also ein auf dem inneren *Sinne* gegründetes Gefühl der Lust, so würde es vergeblich sein, eine Verbindung derselben mit irgend einer Idee a priori zu entdecken. Nun aber ist {es} ein Gefühl, was bloß aufs Praktische geht, und zwar der Vorstellung eines Gesetzes lediglich seiner Form nach, nicht irgend eines Objekts desselben wegen, anhängt, mithin weder zum Vergnügen, noch zum Schmerze gerechnet werden kann, und dennoch ein *Interesse* an der Befolgung desselben hervorbringt, welches wir das *moralische* nennen; wie denn auch die Fähigkeit, ein solches Interesse am Gesetze zu nehmen (oder die Achtung fürs moralische Gesetz selbst) eigentlich *das moralische Gefühl* ist.

Das Bewußtsein einer *freien* Unterwerfung des Willens unter das Gesetz, doch als mit einem unver[143]meidlichen Zwange, der allen Neigungen, aber nur durch eigene Vernunft angetan wird, verbunden, ist nun die Achtung fürs Gesetz. Das Gesetz, was diese Achtung fordert und auch einflößt, ist,

wie man sieht, kein anderes, als das moralische (denn kein anderes schließt alle Neigungen von der Unmittelbarkeit ihres Einflusses auf den Willen aus). Die Handlung, die nach diesem Gesetze, mit Ausschließung aller Bestimmungsgründe aus Neigung, objektiv praktisch ist, heißt *Pflicht*, welche, um dieser Ausschließung willen, in ihrem Begriffe praktische *Nötigung*, d.i. Bestimmung zu Handlungen, so *ungerne*, wie sie auch geschehen mögen, enthält. Das Gefühl, das aus dem Bewußtsein dieser Nötigung entspringt, ist nicht pathologisch, als ein solches, was von einem Gegenstande der Sinne gewirkt würde, sondern allein praktisch, d.i. durch eine vorhergehende (objektive) Willensbestimmung und Kausalität der Vernunft, möglich. Es enthält also, als *Unterwerfung* unter ein Gesetz, d.i. als Gebot, (welches für das sinnlich-affizierte Subjekt Zwang ankündigt,) keine Lust, sondern, so fern, vielmehr Unlust an der Handlung in sich. Dagegen aber, da dieser Zwang bloß durch Gesetzgebung der *eigenen* Vernunft ausgeübt wird, enthält es auch *Erhebung*, und die subjektive Wirkung aufs Gefühl, so fern davon reine praktische Vernunft die alleinige Ursache ist, kann also bloß *Selbstbilligung* in Ansehung der letz[144]teren heißen, indem man sich dazu ohne alles Interesse, bloß durchs Gesetz bestimmt erkennt, und sich nunmehr eines ganz anderen, dadurch subjektiv hervorgebrachten, Interesses, welches rein praktisch und *frei* ist, bewußt wird, welches an einer pflichtmäßigen Handlung zu nehmen, nicht etwa eine Neigung anrätig ist, sondern die Vernunft durchs praktische Gesetz schlechthin gebietet und auch wirklich hervorbringt, darum aber einen ganz eigentümlichen Namen, nämlich den der Achtung, führt.

Der Begriff der Pflicht fordert also an der Handlung, *objektiv*, Übereinstimmung mit dem Gesetze, an der Maxime derselben aber, subjektiv, Achtung fürs Gesetz, als die alleinige Bestimmungsart des Willens durch dasselbe. Und darauf beruht der Unterschied zwischen dem Bewußtsein, *pflichtmäßig* und *aus Pflicht*, d.i. aus Achtung fürs Gesetz, gehandelt zu haben, davon das erstere (die Legalität) auch möglich ist, wenn Neidan başkası değildir (çünkü başka hiç biri tüm eğilimleri istenç üzerindeki etkilerinin dolaysızlığından dışlayamaz). Bu yasaya göre, eğilimlere dayalı tüm belirlenim zeminlerinin dışlanması ile, nesnel olarak kılgısal olan eyleme *ödev* denir ki, bu dışlama nedeniyle, kavramında kılgısal *zorlamayı*, e.d. eylemlere belirlenimi kapsar, üstelik bunlar ne denli *isteksizce* yapılsalar da. Bu zorlamanın bilincinden doğan duygu patolojik değildir — duyuların bir nesnesi tarafından ortaya çıkarılacak olanın olacağı gibi; tersine, yalnızca kılgısaldır, e.d. önceleyen (nesnel) bir istenç belirenimi ve usun nedenselliği yoluyla olanaklıdır. Öyleyse, bir yasaya *boyuneğme* olarak, e.d. buyruk olarak, (ki duyusal olarak etkilenen özne için zor bildirir), eylemde kendi içinde hiçbir haz değil, ama tersine bu düzeye dek hazsızlık kapsar. Öte yandan, bu zor yalnızca birinin *kendi* usunun yasaması yoluyla uygulandığı için bir *yükseliş* de kapsar, ve duygu üzerindeki bu öznel etkiye, biricik nedeni arı kılgısal us olduğu ölçüde, öyleyse bu son bakımdan *kendini-onaylama* denebilir, çünkü kendimizi ona hiçbir çıkar olmaksızın yalnızca yasa yoluyla belirlenmiş biliriz, ve şimdi bu yolla öznel olarak üretilmiş bütünüyle başka bir çıkarın bilincindeyizdir ki, salt kılgısal ve *özgür*dür; ödeve uygun bir eylemden elde edilmesi bir eğilim tarafından öğütlenmez, ama us tarafından kılgısal yasa yoluyla saltık olarak buyrulur ve edimsel olarak üretilir; ama bu nedenle bütünüyle kendine özgü bir adı, yani saygı adını taşır.

Ödev kavramı öyleyse eylemde *nesnel olarak* yasa ile anlaşma isterken, düzgüsünde ise öznel olarak yasa için saygının istencin yasa yoluyla belirlenmesinin biricik yolu olmasını ister. Ve *ödeve uygun olarak* eylemde bulunmuş olmanın bilinci ile *ödevden*, e.d. yasa için duyulan saygıdan eylemde bulunmuş olmanın bilinci arasındaki ayrım buna dayanır ki, bunlardan birincisi (yasallık) giderek eğilim-

ler istencin belirlenim zeminleri oldukları zaman bile olanaklı iken, ikincisi (*ahlak*), ahlaksal değer, ise yalnızca eylemin ödevden, e.d. salt yasa uğruna yapılmasına bağlanmalıdır.*

Tüm ahlaksal yargılarda tüm düzgülerin öznel ilkesine, eylemlerin tüm ahlaksallığının onların üretecekleri şey için sevgiden ve eğilimden değil, ama *ödevden* ve yasa için saygıdan davranma zorunluğuna bağlı olduğuna en son sağınlık ile dikkat etmenin çok büyük önemi vardır. İnsanlar ve tüm yaratılmış ussal varlıklar için ahlaksal zorunluk zorlamadır, e.d. yükümlülüktür, ve üzerine temellendirilmiş her eylem ödev olarak düşünülecektir, daha şimdiden bizim kendimizin hoşuna giden ya da hoşuna gidebilecek bir davranış türü olarak değil. Sanki, çiğnenmesi açısından korku ile ya da en azından kaygı ile bağlı olan yasa için saygı olmaksızın, tıpkı tüm bağımlılığın üzerine yükselen Tanrı gibi, kendi başımıza, istencin arı törel yasa ile bir bakıma bizim için doğamızın parçası olmuş ve hiçbir zaman sarsılmayacak (ki öyleyse, hiçbir zaman ona bağlılık göstermemeye itilemeyeceğimiz için, sonunda yasa bizim için bir buyruk olmaya son verecektir) bir anlaşması yoluyla, istencin bir *kutsallığının* iyeliğine ulaşabilecekmişiz gibidir.

Ahlaksal yasa aslında en eksiksiz bir Varlığın istenci için bir *kutsallık* yasası, ama her sonlu ussal varlığın istenci için bir *ödev* yasası, bir ahlaksal zorlama yasası ve eylemgungen bloß die Bestimmungsgründe des Willens gewesen wären, das zweite aber, (die *Moralität*,) der moralische Wert, lediglich darin gesetzt werden muß, daß die Handlung aus Pflicht, d.i. bloß um des Gesetzes willen, geschehe.*[145]

Es ist von der größten Wichtigkeit in allen moralischen Beurteilungen auf das subjektive Prinzip aller Maximen mit der äußersten Genauigkeit Acht zu haben, damit alle Moralität der Handlungen in der Notwendigkeit derselben *aus Pflicht* und aus Achtung fürs Gesetz, nicht aus Liebe und Zuneigung zu dem, was die Handlungen hervorbringen sollen, gesetzt werde. Für Menschen und alle erschaffenen vernünftigen Wesen ist die moralische Notwendigkeit Nötigung, d.i. Verbindlichkeit, und jede darauf gegründete Handlung als Pflicht, nicht aber als eine uns von selbst schon beliebte, oder beliebt werden könnende Verfahrungsart vorzustellen. Gleich als ob wir es dahin jemals bringen könnten, daß ohne Achtung fürs Gesetz, welche mit Furcht oder wenigstens Besorgnis vor Übertretung verbunden ist, wir, wie die über alle Abhängigkeit erhabene Gottheit, von selbst, gleichsam durch eine uns zur Natur gewordene, niemals zu verrückende Übereinstimmung des Willens mit dem reinen Sittengesetze, (welches also, da wir niemals versucht werden können, ihm [146] untreu zu werden, wohl endlich gar aufhören könnte für uns Gebot zu sein,) jemals in den Besitz einer *Heiligkeit* des Willens kommen könnten.

Das moralische Gesetz ist nämlich für den Willen eines allervollkommensten Wesens ein Gesetz der *Heiligkeit*, für den Willen jedes endlichen vernünftigen Wesens aber ein Gesetz der *Pflicht*, der moralischen Nötigung und der

*Kişiler için saygı kavramını daha önce ortaya serildiği yolda sağın olarak irdelersek, onun her zaman bir örneğin önümüze koyduğu bir ödevin bilinci üzerine dayandığını, ve öyleyse saygının hiçbir zaman ahlaksal zeminden başka bir zemininin olamayacağını, ve nerede bu anlatımı kullansak insanların yargılarında ahlaksal yasaya gösterdikleri bu gizli ve hayranlık verici, ama sık sık yer alan hürmete dikkat etmemizin gerekmesinin insan bilgisi açısından çok iyi, giderek ruhbilimsel açıdan yararlı bile olduğunu göreceğiz.

*Wenn man den Begriff der Achtung für Personen, so wie er vorher dargelegt worden, genau erwägt, so wird man gewahr, daß sie immer auf dem Bewußtsein einer Pflicht beruhe, die [145] uns ein Beispiel vorhält, und daß also Achtung niemals einen andern als moralischen Grund haben könne, und es sehr gut, so gar in psychologischer Absicht zur Menschenkenntnis sehr nützlich sei, allerwärts, wo wir diesen Ausdruck brauchen, auf die geheime und wundernswürdige, dabei aber oft vorkommende Rücksicht, die der Mensch in seinen Beurteilungen aufs moralische Gesetz nimmt, Acht zu haben.

Bestimmung der Handlungen desselben durch *Achtung* für dies Gesetz und aus Ehrfurcht für seine Pflicht. Ein anderes subjektives Prinzip muß zur Triebfeder nicht angenommen werden, denn sonst kann zwar die Handlung, wie das Gesetz sie vorschreibt, ausfallen, aber, da sie zwar pflichtmäßig ist, aber nicht aus Pflicht geschieht, so ist die Gesinnung dazu nicht moralisch, auf die es doch in dieser Gesetzgebung eigentlich ankommt.

Es ist sehr schön, aus Liebe zu Menschen und teilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu tun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu sein, aber das ist noch nicht die echte moralische Maxime unsers Verhaltens, die unserm Standpunkte, unter vernünftigen Wesen, *als Menschen*, angemessen ist, wenn wir uns anmaßen, gleichsam als Volontäre, uns mit stolzer Einbildung über den Gedanken von Pflicht wegzusetzen, und, als vom Gebote unabhängig, bloß aus eigener Lust das tun zu wollen, wozu für uns kein Gebot [147] nötig wäre. Wir stehen unter einer *Disziplin* der Vernunft, und müssen in allen unseren Maximen der Unterwürfigkeit unter derselben nicht vergessen, ihr nichts zu entziehen, oder dem Ansehen des Gesetzes (ob es gleich unsere eigene Vernunft gibt) durch eigenliebigen Wahn dadurch etwas abkürzen, daß wir den Bestimmungsgrund unseres Willens, wenn gleich dem Gesetze gemäß, doch worin anders, als im Gesetze selbst, und in der Achtung für dieses Gesetz setzten. Pflicht und Schuldigkeit sind die Benennungen, die wir allein unserem Verhältnisse zum moralischen Gesetze geben müssen. Wir sind zwar gesetzgebende Glieder eines durch Freiheit möglichen, durch praktische Vernunft uns zur Achtung vorgestellten Reichs der Sitten, aber doch zugleich Untertanen, nicht das Oberhaupt desselben, und die Verkennung unserer niederen Stufe, als Geschöpfe, und Weigerung des Eigendünkels gegen das Ansehen des heiligen Gesetzes, ist schon eine Abtrünnigkeit von demselben, dem Geiste nach, wenn gleich der Buchstabe desselben erfüllt würde.

Hiermit stimmt aber die Möglichkeit eines solchen Gebots, als: *Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als*

lerinin bu yasa için *saygı* yoluyla ve ödevi için hürmetten belirlenmesi yasasıdır. Başka bir öznel ilke güdü olarak alınmamalıdır, çünkü yoksa eylem yasanın dayattığı gibi çıkacak olsa bile, gene de ödeve uygun olmasına karşın ödevden yapılmadığı için, bu yasamada sözcüğün tam anlamıyla herşeyin gelip ona dayandığı duygusal yatkınlık ahlaksal değildir.

İnsanlara duyulan sevgiden ve paylaşımcı iyilikseverlikten ötürü iyilik yapmak ya da düzen sevgisinden ötürü dürüst olmak çok güzeldir; ama bu henüz ussal varlıklar arasında *insanlar olarak* duruş noktamıza uygun olan davranışımızın gerçek ahlaksal düzgüsü değildir — eğer bir bakıma gönüllüler gibi gururlu bir gösterişle ödev düşüncesini gözardı etmeyi, ve yerine getirmemiz için hiçbir buyruğun zorunlu olmadığı şeyi buyruktan bağımsız olarak yalnızca kendi hazzımızdan yapmayı istersek. Usun bir *disiplini* altında dururuz ve tüm düzgülerimizde ona boyuneğmişliği unutmamalı, ondan hiçbirşeyi geri çekmemeli, ya da yasanın yetkesinden (gerçi onu kendi usumuz verse de) bencil bir kuruntu yoluyla hiçbirşeyi kısmamalıyız ki, istencimizin belirlenim zeminini, yasaya uyulsa bile, yasanın kendisinden ve bu yasa için saygıdan başka bir şeye bağlamayalım. Ödev ve yükümlülük yalnızca ahlaksal yasa ile ilişkimize vermemiz gereken adlardır. Hiç kuşkusuz özgürlük yoluyla olanaklı kılınan ve bize kılgısal us yoluyla saygı duyulmak üzere sunulan bir töreler ülkesinin yasamacı üyeleriyizdir; ama gene de aynı zamanda onun uyruklarıyızdır, egemeni değil; ve yaratıklar olarak alt konumumuzu yanlış görmek ve kendini beğenmişliğe kapılarak kutsal yasanın yetkesini yadsımak daha şimdiden tinde ona bağlılığı bozmak demektir, üstelik harflerinde yerine getirilmiş olsa bile.

Ama şöyle bir buyruğun olanağı bununla uyuşur: *Tanrıyı herşeyin üstünde ve komşunu*

*kendin gibi sev.** Çünkü bu, bir buyruk olarak, öyle bir yasa için saygı isteminde bulunur ki, *sevmeyi buyurur* ve bunu ilkemiz yapmayı keyfi seçimimize bırakmaz. Ama Tanrıyı sevme eğilim (patolojik sevgi) olarak olanaksızdır, çünkü Tanrı duyuların bir nesnesi değildir. Aynı şey insanlara karşı hiç kuşkusuz olanaklıdır, ama buyrulamaz; çünkü herhangi birini buyruk üzerine sevmek hiçbir insanın gücü içinde değildir. Öyleyse tüm yasaların o özsel dokusu ile anlaşılacak olan şey yalnızca *kılgısal sevgi*dir. Tanrıyı sevmek bu anlamda onun buyruklarını *seve seve* yapmak demektir; komşuyu sevmek ona karşı tüm ödevleri *seve seve* yerine getirmek demektir. Ama bunu bir kural yapan buyruk ödeve uygun eylemlerde bu duygusal yatkınlığı *taşımayı* değil, yalnızca onun uğruna *çabalamayı* buyurabilir. Çünkü birşeyin seve seve yapılması için bir buyruk kendi içinde çelişkilidir, çünkü eğer yapmakla yükümlü olduğumuz şeyi daha şimdiden kendi başımıza biliyorsak, ve dahası, eğer onu seve seve yapacağımızın bilincindeysek, bunun üzerine bir buyruk bütünüyle gereksizdir; ve eğer onu seve seve değil de yalnızca yasa için saygıdan yapıyorsak, bu saygıyı düzgünün güdüsü yapan bir buyruk dosdoğru buyrulan yatkınlığa aykırı etkide bulunacaktır. O tüm yasaların yasası öyleyse, tıpkı İncil'in tüm ahlaksal yönergeleri gibi, törel yatkınlığı bütün bir eksiksizliği içinde sergiler, öyle ki bir kutsallık ideali olarak hiçbir yaratık tarafından erişilebilir değildir, ve gene de bir kök-imgedir ki, ona yaklaşmaya ve kesintisiz ama sonsuz bir ilerlemede onun gibi olmaya çabalamamız gerekir. Eğer aslında ussal bir yaratık bir kez tüm ahlaksal yasaları bütünüyle *seve seve* yerine getirme noktasına ulaşabilseydi, o zaman bu onda onu onlardan sapmaya uyaracak bir isteğin

*dich selbst**, ganz wohl zusammen. Denn [148] es fordert doch, als Gebot, Achtung für ein Gesetz, das *Liebe befiehlt*, und überläßt es nicht der beliebigen Wahl, sich diese zum Prinzip zu machen. Aber Liebe zu Gott als Neigung (pathologische Liebe) ist unmöglich; denn er ist kein Gegenstand der Sinne. Eben dieselbe gegen Menschen ist zwar möglich, kann aber nicht geboten werden; denn es steht in keines Menschen Vermögen, jemanden bloß auf Befehl zu lieben. Also ist es bloß die *praktische Liebe*, die in jenem Kern aller Gesetze verstanden wird. Gott lieben, heißt in dieser Bedeutung, seine Gebote *gerne* tun; den Nächsten lieben, heißt, alle Pflicht gegen ihn *gerne* ausüben. Das Gebot aber, das dieses zur Regel macht, kann auch nicht diese Gesinnung in pflichtmäßigen Handlungen zu *haben*, sondern bloß danach zu *streben* gebieten. Denn ein Gebot, daß man etwas gerne tun soll, ist in sich widersprechend, weil, wenn wir, was uns zu tun obliege, schon von selbst wissen, wenn wir uns überdem auch bewußt wären, es gerne zu tun, ein Gebot darüber ganz unnötig, und, tun wir es zwar, aber eben nicht gerne, sondern nur aus Achtung fürs Gesetz, ein Gebot, welches diese Achtung eben zur Triebfeder der Maxime macht, gerade der gebotenen Gesinnung zuwi[149]der wirken würde. Jenes Gesetz aller Gesetze stellt also, wie alle moralische Vorschrift des Evangelii, die sittliche Gesinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit dar, so wie sie als ein Ideal der Heiligkeit von keinem Geschöpfe erreichbar, dennoch das Urbild ist, welchem wir uns zu nähern, und in einem ununterbrochenen, aber unendlichen Progressus, gleich zu werden streben sollen. Könnte nämlich ein vernünftig Geschöpf jemals dahin kommen, alle moralischen Gesetze völlig *gerne* zu tun, so würde das so viel bedeuten, als,

*Bu yasa ile kimilerinin törelliğin en yüksek ilkesi yaptıkları kişisel mutluluk ilkesi tuhaf bir zıtlık oluşturur. Bu ilke şöyle olacaktır: *Kendini herşeyin üzerinde sev, ama Tanrıyı ve komşunu kendin uğruna.*

*Mit diesem Gesetze macht das Prinzip der eigenen Glückseligkeit, welches einige zum obersten Grundsatze der Sittlichkeit machen wollen, einen seltsamen Kontrast. Dieses würde so lauten: *Liebe dich selbst über alles, Gott aber und deinen Nächsten um dein selbst willen.*

es fände sich in ihm auch nicht einmal die Möglichkeit einer Begierde, die ihn zur Abweichung von ihnen reizte; denn die Überwindung einer solchen kostet dem Subjekt immer Aufopferung, bedarf also Selbstzwang, d.i. innere Nötigung zu dem was man nicht ganz gern tut. Zu dieser Stufe der moralischen Gesinnung aber kann es ein Geschöpf niemals bringen. Denn da es ein Geschöpf, mithin in Ansehung dessen, was er zur gänzlichen Zufriedenheit mit seinem Zustande fordert, immer abhängig ist, so kann es niemals von Begierden und Neigungen ganz frei sein, die, weil sie auf physischen Ursachen beruhen, mit dem moralischen Gesetze, das ganz andere Quellen hat, nicht von selbst stimmen, mithin es jederzeit notwendig machen, in Rücksicht auf dieselben, die Gesinnung seiner Maximen auf moralische Nötigung, nicht auf bereitwillige Ergebenheit, sondern auf Achtung, welche die Befolgung des Gesetzes, obgleich [150] sie ungerne geschähe, *fordert*, nicht auf Liebe, die keine innere Weigerung des Willens gegen das Gesetz besorgt, zu gründen, gleichwohl aber diese letztere, nämlich die bloße Liebe zum Gesetze (da es alsdann aufhören würde *Gebot* zu sein, und Moralität, die nun subjektiv in Heiligkeit überginge, aufhören würde *Tugend* zu sein) sich zum beständigen, obgleich unerreichbaren Ziele seiner Bestrebung zu machen. Denn an dem, was wir hochschätzen, aber doch (wegen des Bewußtseins unserer Schwächen) scheuen, verwandelt sich, durch die mehrere Leichtigkeit ihm Genüge zu tun, die ehrfurchtsvolle Scheu in Zuneigung, und Achtung in Liebe, wenigstens würde es die Vollendung einer dem Gesetze gewidmeten Gesinnung sein, wenn es jemals einem Geschöpfe möglich wäre sie zu erreichen.

Diese Betrachtung ist hier nicht so wohl dahin abgezweckt, das angeführte evangelische Gebot auf deutliche Begriffe zu bringen, um der *Religionsschwärmerei* in Ansehung der Liebe Gottes, sondern die sittliche Gesinnung, auch unmittelbar in Ansehung der Pflichten gegen Menschen, genau zu bestimmen, und einer *bloß moralischen* Schwärmerei, welche viel Köpfe ansteckt, zu steuern, oder, wo möglich, vorzubeugen. Die sittliche

olanağının bile bulunmadığı anlamına gelirdi; çünkü özne için böyle bir isteği yenmenin bedeli her zaman bir özveridir, ve öyleyse kendine karşı zoru, e.d. bütünüyle seve seve yapılmayacak birşey için iç zorlamayı gerektirir. Ama ahlaksal yatkınlığın bu basamağına hiçbir yaratık hiçbir zaman ulaşamaz. Çünkü bir yaratık olarak, dolayısıyla durumundan tam bir hoşnutluk için gerekli olan şeyler açısından her zaman bağımlı olarak, hiçbir zaman isteklerden ve eğilimlerden bütünüyle özgür olamaz, çünkü bunlar fiziksel nedenler üzerine dayandıkları için, bütünüyle başka kaynakları olan ahlaksal yasa ile hiçbir zaman kendiliklerinden bağdaşamazlar; dolayısıyla düzgülerinin yatkınlığının ahlaksal zorlama üzerine temellendirilmesini her zaman zorunlu kılarlar — hazır eğilim üzerine değil, istencin yasaya karşı bir iç isteksizliği ile kaygılanmayan sevgi üzerine de değil, ama sevilmese de yasaya uymayı *isteyen* saygı üzerine. Gene de bu sonuncusu, yani yasaya doğru sevgi (ki o zaman yasa *buyruk* olmaya, ve şimdi öznel olarak kutsallığa geçmiş olan ahlak ise *erdem* olmaya son verirdi,) kendini onun çabalarının sürekli ama erişilemez hedefi yapmalıdır. Çünkü yüksek değer verdiğimiz ama gene de (zayıflığımızın bilincinden ötürü) korktuğumuz şeyde, onu doyurmanın artan kolaylığı yoluyla en hürmet dolu huşu eğilime, ve saygı sevgiye dönüşür; ve bu, eğer bir yaratık için erişilmesi olanaklı olsaydı, en azından yasaya adanmış bir yatkınlığın eksiksizleşmesi olurdu.

Burada böyle bir irdelemenin amacı Tanrı sevgisi açısından *dinsel bağnazlığı* önleyebilmek için sözü edilen İncil buyruğunu duru olarak kavramsallaştırmaktan çok, törel duygusal yatkınlığı dolaysızca insanlara karşı ödevler açısından sağın olarak belirlemek, ve birçok kafaya bulaşmış olan bir *katıksız ahlaksal* bağnazlığı durdurmak ya da eğer olanaklı ise önlemektir. İnsanın (ve ayrıca

görebildiğimiz kadarıyla her ussal yaratığın) üzerinde durduğu ahlak basamağı ahlaksal yasa için saygıdır. Onu buna uymaya yükümlü kılan duygusal yatkınlık ona gönüllü eğilimden ya da her durumda kendiliğinden seve seve üstlenilen buyrulmamış bir çabadan değil, ama ödevden uymaktır; ve her zaman içinde bulunabileceği ahlaksal durumu *erdem*, e.d. *kavgacı* ahlaksal yatkınlıktır, istencin yatkınlığının eksiksiz bir *arılığına* sözde iyelikteki *kutsallık* değil. Ancak ve ancak soylu, yüce ve yüksekgönüllü olarak eylemlere yüreklendirme ile anlığı ayarlayan ahlaksal bağnazlık ve abartılmış bir kendini beğenmişlik yoluyladır ki, insanlar eylemlerinin belirlenim zeminini oluşturan ve ona uyarken (ona *boyun eğerken*) her zaman kibirlerini kıran şeyin istemeseler de boyunduruğunu (ki gene de bize usun kendisi tarafından dayatıldığı için yumuşaktır) taşımak *zorunda oldukları* ödev, e.d. yasa için saygı olmadığı, tersine sanki o eylemlerin ödevden değil de salt meziyet olarak onlardan beklenmekte olduğu kuruntusuna kapılırlar. Çünkü yalnızca böyle bir ilkeden böyle edimlere öykünmede yasanın tinini — ki eylemin yasallığından değil (ilke ne olursa olsun), yasaya altgüdümlü duygusal yatkınlıktan oluşur — en küçük bir biçimde doyurmamakla kalmazlar, yalnızca güdüleri ahlaksal (yasada) değil ama *patolojik* (duygudaşlıkta ya da öz-sevgide, *Philautie*) yapmakla kalmazlar, ama bu yolda kof, yüksekten uçan, düşlemsel bir düşünme yolu üreterek ne mahmuza ne de dizgine gereksinen ve onun için hiçbir buyruğun zorunlu olmadığı bir yüreğin kendiliğinden iyiliği ile böbürlenirler, ve böylece meziyetten çok onun üzerine düşünmeleri gereken yükümlülüklerini unuturlar. Elbette başkalarının büyük özveri ile ve dahası salt ödev uğruna yapılan eylemleri *soylu* ve *yüce* edimler adı altında övülebilir, ama gene de yürek kabarmasından değil, bütünüyle ödev için saygıdan

Stufe, worauf der Mensch (aller unserer Einsicht nach auch jedes vernünftige Geschöpf) steht, ist Achtung fürs moralische Gesetz. Die Gesinnung, die ihm, dieses zu befolgen, obliegt, ist, es aus Pflicht, [151] nicht aus freiwilliger Zuneigung und auch allenfalls unbefohlener von selbst gern unternommener Bestrebung zu befolgen, und sein moralischer Zustand, darin er jedesmal sein kann, ist *Tugend*, d.i. moralische Gesinnung *im Kampfe*, und nicht *Heiligkeit* im vermeinten Besitze einer völligen *Reinigkeit* der Gesinnungen des Willens. Es ist lauter moralische Schwärmerei und Steigerung des Eigendünkels, wozu man die Gemüter durch Aufmunterung zu Handlungen, als edler, erhabener und großmütiger stimmt, dadurch man sie in den Wahn versetzt, als wäre es nicht Pflicht, d.i. Achtung fürs Gesetz, dessen Joch (das gleichwohl, weil es uns Vernunft selbst auferlegt, sanft ist,) sie, wenn gleich ungern, tragen *müßten*, was den Bestimmungsgrund ihrer Handlungen ausmachte; und welches sie immer noch demütigt, indem sie es befolgen (ihm *gehorchen*), sondern als ob jene Handlungen nicht aus Pflicht, sondern als barer Verdienst von ihnen erwartet würden. Denn nicht allein, daß sie durch Nachahmung solcher Taten, nämlich aus solchem Prinzip, nicht im mindesten dem Geiste des Gesetzes ein Genüge getan hätten, welcher in der dem Gesetze sich unterwerfenden Gesinnung, nicht in der Gesetzmäßigkeit der Handlung, (das Prinzip möge sein, welches auch wolle,) besteht, und die Triebfeder *pathologisch* (in der Sympathie oder auch Philautie), nicht moralisch (im Gesetze) setzen, so bringen sie auf diese Art eine windige, überfliegende, phan[152]tastische Denkungsart hervor, sich mit einer freiwilligen Gutartigkeit ihres Gemüts, das weder Sporns noch Zügel bedürfe, für welches gar nicht einmal ein Gebot nötig sei, zu schmeicheln, und darüber ihrer Schuldigkeit, an welche sie doch eher denken sollten, als an Verdienst, zu vergessen. Es lassen sich wohl Handlungen anderer, die mit großer Aufopferung, und zwar bloß um der Pflicht willen, geschehen sind, unter dem Namen *edler* und *erhabener* Taten preisen, und doch auch nur so fern Spuren da sind, welche vermuten lassen, daß sie ganz aus Achtung für

seine Pflicht, nicht aus Herzensaufwallungen geschehen sind. Will man jemandem aber sie als Beispiele der Nachfolge vorstellen, so muß durchaus die Achtung für Pflicht (als das einzige echte, moralische Gefühl) zur Triebfeder gebraucht werden: diese ernste, heilige Vorschrift, die es nicht unserer eitelen Selbstliebe überläßt, mit pathologischen Antrieben (so fern sie der Moralität analogisch sind) zu tändeln, und uns auf *verdienstlichen* Wert was zu Gute zu tun. Wenn wir nur wohl nachsuchen, so werden wir zu allen Handlungen, die anpreisungswürdig sind, schon ein Gesetz der Pflicht finden, welches *gebietet* und nicht auf unser Belieben ankommen läßt, was unserem Hange gefällig sein möchte. Das ist die einzige Darstellungsart, welche die Seele moralisch bildet, weil sie allein fester und genau bestimmter Grundsätze fähig ist. [153]

Wenn *Schwärmerei* in der allergemeinsten Bedeutung eine nach Grundsätzen unternommene Überschreitung der Grenzen der menschlichen Vernunft ist, *so ist moralische Schwärmerei* diese Überschreitung der Grenzen, die die praktische reine Vernunft der Menschheit setzt, dadurch sie verbietet den subjektiven Bestimmungsgrund pflichtmäßiger Handlungen, d.i. die moralische Triebfeder derselben, irgend worin anders, als im Gesetze selbst, und die Gesinnung, die dadurch in die Maximen gebracht wird, irgend anderwärts, als in der Achtung für dies Gesetz, zu setzen, mithin den alle *Arroganz* sowohl als eitele *Philautie* niederschlagenden Gedanken von Pflicht zum obersten *Lebensprinzip* aller Moralität im Menschen zu machen gebietet.

Wenn dem also ist, so haben nicht allein Romanschreiber, oder empfindelnde Erzieher (ob sie gleich noch so sehr wider Empfindelei eifern), sondern bisweilen selbst Philosophen, ja die strengsten unter allen, die Stoiker, *moralische Schwärmerei*, statt nüchterner, aber weiser Disziplin der Sitten, eingeführt, wenn gleich die Schwärmerei der letzteren mehr heroisch, der ersteren von schaler und schmelzender Beschaffenheit war, und man kann es, ohne zu heucheln, der moralischen Lehre des Evangelii mit aller Wahrheit nachsagen: daß es zuerst, durch die Reinigkeit des moralischen Prinzips, zugleich aber durch

yapıldıklarını düşündüren izlerin bulunması ölçüsünde. Ama eğer bunlar birinin önüne öykünme örnekleri olarak koyulacak olursa, o zaman ödev için saygı (biricik gerçek ahlaksal duygu olarak) güdü gibi kullanılmalıdır: Bu katı, kutsal yönerge ki, boş öz-sevgimizin patolojik itkiler (ahlaka andırımlı oldukları ölçüde) ile oynaşmasına ve *meziyetin* değerinden gurur duymamıza izin vermez. Eğer şimdi araştırırsak, övgüye değer tüm eylemler için bir ödev yasası buluruz ki, *buyurur* ve neyin tutkunluklarımıza uygun olabileceğini seçmeyi keyfimize bırakmaz. Ruhu ahlaksal olarak eğiten biricik açımlama yolu budur, çünkü yalnızca o sağlam ve sağın olarak belirli ilkelere yeteneklidir.

Eğer en genel imleminde *bağnazlık* insan usunun sınırlarının ilkelere göre üstlenilen bir çiğnenmesi ise, *o zaman ahlaksal bağnazlık* kılgısal arı usun insanlığa koyduğu sınırların öyle bir çiğnenmesidir ki, onunla us ödeve uygun eylemlerin öznel belirlenim zeminlerinin, e.d. ahlaksal güdülerinin yasanın kendisinden başka herhangi bir yere koyulmasını ya da böylelikle düzgülere getirilen duygusal yatkınlığın bu yasa için saygıdan başka bir yere koyulmasını yasaklar, dolayısıyla tüm *küstahlığı* olduğu gibi boş *öz-sevgiyi* de deviren ödev düşüncesini insanlardaki tüm ahlakın en yüksek *yaşam ilkesi* yapmayı buyurur.

Eğer bu böyleyse, o zaman yalnızca romans yazarları ya da duygusal eğitmenler (gerçi duygusallığa karşı ne denli ateşli çabalar gösterseler de) değil, ama kimi zaman giderek felsefeciler, aslında tümü arasında en sıkı olanları, Stoacılar bile dengeli ama bilgece bir törel disiplinin yerine *ahlaksal bağnazlığı* getirmişlerdir, gerçi bu sonuncuların bağnazlığı daha kahramanca, birincilerinki ise daha yavan ve gevşek nitelikli olsa da; ve ikiyüzlülük olmaksızın İncil'in ahlak öğretisi ilgili olarak diyebiliriz ki, ilkin, ahlaksal ilkesinin arılığı yoluyla, ama aynı

zamanda sonlu varlıkların sınırlarına uygunluğu yoluyla, insanların tüm iyi davranışlarını gözlerinin önüne koyulan ve onlara imgesel ahlaksal eksiksizlikler düşleme iznini vermeyen bir ödevin disiplini altında getirmiş ve ikisi de seve seve sınırlarını karıştıran öz-sevgi için olduğu gibi kendini beğenmişlik için de alçakgönüllülük sınırlarını (e.d. kendinin bilgisi) saptamıştır.

Ödev! Sen yüce ve büyük ad, ki sevilen ya da hoşa giden hiçbirşey kucaklamaz ama boyuneğme istersin, ve gene de istenci kıpırdatabilmek için yürekte doğal tiksinme ve yılgı yaratacak hiçbirşey ile gözdağı vermezsin, ama yalnızca anlığa girişini kendiliğinden bulan ve gene de gönülsüz hürmet (gerçi her zaman boyuneğme olmasa da) kazanan bir yasayı, önünde tüm eğilimlerin suskunlaştıkları ve gene de gizlice ona karşı çalıştıkları bir yasayı ortaya koyarsın; — nedir sana yaraşır olacak kökenin, nerede bulunacaktır eğilimlerle tüm akrabalığı gururla yadsıyan soylu doğuşunun kökü, ve hangi kökten türeyecektir, insanların kendilerine verebilecekleri biricik değerin vazgeçilmez koşulu olan?

Bu insanı kendi kendisinin (duyulur dünyanın bir parçası olarak) üzerine yükselten birşeyden, onu şeylerin yalnızca anlağın düşünebileceği, ve aynı zamanda bütün duyusal dünyayı, onunla birlikte insanın zamanda görgül olarak belirlenebilir varoluşunu ve tüm ereklerin bütününü (ki ancak böyle ahlaksal yasa gibi koşulsuz kılgısal yasalara uygundur) kendi altında tutan bir düzen ile bağlayan birşeyden daha azı olamaz. Bu *kişilik*ten, bütün doğanın düzeneği karşısında özgürlük ve bağımsızlıktan başka birşey değildir, ve gene de aynı zamanda kendine özgü, yani kendi usu tarafından verilen arı kılgısal yasalara altgüdümlü olan bir varlığın bir yetisi olarak görülür; ve öyleyse kişi, duyulur dünyaya ait olarak, aynı zamanda anlaşılır dünyaya ait olduğu ölçüde kendi kişiliğine altgüdümlüdür; o zaman eğer insan, her iki

die Angemessenheit dessel[154]ben mit den Schranken endlicher Wesen, alles Wohlverhalten des Menschen der Zucht einer ihnen vor Augen gelegten Pflicht, die sie nicht unter moralischen geträumten Vollkommenheiten schwärmen läßt, unterworfen und dem Eigendünkel sowohl als der Eigenliebe, die beide gerne ihre Grenzen verkennen, Schranken der Demut (d.i. der Selbsterkenntnis) gesetzt habe.

Pflicht! du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet, und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenn gleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich insgeheim ihm entgegen wirken, welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen, die unnachläßliche Bedingung desjenigen Werts ist, den sich Menschen allein selbst geben können?

Es kann nichts Minderes sein, als was den Menschen über sich selbst (als einen Teil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zu[155]gleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirisch-bestimmbare Dasein des Menschen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke (welches allein solchen unbedingten praktischen Gesetzen, als das moralische, angemessen ist,) unter sich hat. Es ist nichts anders als die *Persönlichkeit*, d.i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigentümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen, die Person also, als zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, so fern sie zugleich zur intelligibelen Welt gehört; da es denn nicht zu ver-

wundern ist, wenn der Mensch, als zu beiden Welten gehörig, sein eigenes Wesen, in Beziehung auf seine zweite und höchste Bestimmung, nicht anders, als mit Verehrung und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten muß.

Auf diesen Ursprung gründen sich nun manche Ausdrücke, welche den Wert der Gegenstände nach moralischen Ideen bezeichnen. Das moralische Gesetz ist *heilig* (unverletzlich). Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die *Menschheit* in seiner Person muß ihm heilig sein. In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch *bloß als Mittel* gebraucht werden; nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist [156] *Zweck an sich selbst*. Er ist nämlich das Subjekt des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freiheit. Eben um dieser willen, ist jeder Wille, selbst jeder Person ihr eigener, auf sie selbst gerichteter Wille, auf die Bedingung der Einstimmung mit der *Autonomie* des vernünftigen Wesens eingeschränkt, es nämlich keiner Absicht zu unterwerfen, die nicht nach einem Gesetze, welches aus dem Willen des leidenden Subjekts selbst entspringen könnte, möglich ist; also dieses niemals bloß als Mittel, sondern zugleich selbst als Zweck zu gebrauchen. Diese Bedingung legen wir mit Recht sogar dem göttlichen Willen, in Ansehung der vernünftigen Wesen in der Welt, als seiner Geschöpfe, bei, indem sie auf der *Persönlichkeit* derselben beruht, dadurch allein sie Zwecke an sich selbst sind.

Diese Achtung erweckende Idee der Persönlichkeit, welche uns die Erhabenheit unserer Natur (ihrer Bestimmung nach) vor Augen stellt, indem sie uns zugleich den Mangel der Angemessenheit unseres Verhaltens in Ansehung derselben bemerken läßt, und dadurch den Eigendünkel niederschlägt, ist selbst der gemeinsten Menschenvernunft natürlich und leicht bemerklich. Hat nicht jeder auch nur mittelmäßig ehrliche Mann bisweilen gefunden, daß er eine sonst unschädliche Lüge, dadurch er sich entweder selbst, aus einem verdrießlichen Handel ziehen, oder wohl gar einem geliebten und verdienst[157]vollen Freunde Nutzen schaffen konnte, bloß darum

dünyaya da ait olmakla, kendi özünü ikinci ve en yüksek belirlenimi ile bağıntı içinde ancak hürmet ile, ve onun yasalarını en yüksek saygı ile görmeliyse, bunda hayret edilecek birşey yoktur.

Şimdi, bu köken üzerine nesnelerin değerini ahlaksal idealara göre belirten birçok anlatım temellenir. Ahlaksal yasa *kutsal*dır (çiğnenemez). İnsan hiç kuşkusuz kutsallıktan yeterince uzaktır, ama kendi kişisinde *insanlık* onun için kutsal olmalıdır. Bütün yaratılışta insanın istediği ve üzerinde gücü olduğu herşey *salt araç* olarak kullanılabilir; yalnızca insan, ve onunla birlikte her ussal yaratık *kendinde erek*tir. Yani, özgürlüğünün özerkliği nedeniyle, kutsal olan ahlaksal yasanın öznesidir. Tam bu nedenle, her istenç, giderek her kişinin kendi istenci, onun kendisine yönelik istenç olarak, ussal varlığın *özerkliği* ile anlaşma koşulu üzerine sınırlıdır, yani edilgin öznenin kendisinin istencinden doğabilecek bir yasaya göre olanaklı olmayan hiçbir amaca altgüdümlü olmayacaktır; öyleyse bu özne hiçbir zaman yalnızca araç olarak değil, ama aynı zamanda kendisi erek olarak kullanılacaktır. Bu koşulu haklı olarak tanrısal istence bile onun yaratıkları olarak dünyadaki ussal varlıklar açısından yükleriz, çünkü onların *kişilikleri* üzerine dayanır ve bunlar ancak onun yoluyla kendilerinde ereklerdirler.

Bizim için doğamızın (belirlenimine göre) yüceliğini gözler önüne seren bu saygı uyandırıcı kişilik ideası, aynı zamanda bize davranışımızın onunla uyumunun eksikliğini gösterirken ve bu yolla kendini beğenmişliği yere vururken, en sıradan insan usu için bile doğaldır ve kolayca görülebilir. Giderek yalnızca ortalama onurlu her insan bile kimi zaman ya kendisini sıkıntılı bir işten çekip çıkaracak ya da sevilen ve değer verilen bir dosta yarar sağlayabilecek ve başka bakımlardan zararsız bir yalandan

yalnızca gizlice kendini kendi gözünde küçümsemesin diye kaçındığını bulmamış mıdır? Dürüst bir insan yaşamın eğer ödevi bir yana atabilseydi kaçınabilecek olduğu büyük bir talihsizliğine düşmüşken, gene de kendi kişiliğinde insanlığı değeri içinde koruduğunun ve onurlandırdığının, ve kendi kendisinden utanmak için ya da öz-yoklamanın iç bakışından korkmak için hiçbir nedeninin olmadığının bilinci tarafından desteklenmez mi? Bu avunç mutluluk değildir, giderek onun en küçük bir parçası bile değildir. Çünkü hiç kimse onun için fırsat istemeyecek, belki de böyle koşullarda bir yaşamı bile istemeyecektir. Ama yaşar, ve kendi gözünde yaşama değmez olmaya dayanamaz. Bu iç dinginlik öyleyse yaşamı hoş yapabilecek herşey açısından yalnızca olumsuzdur; yani durumundan onun tarafından bütünüyle vazgeçildikten sonra, kişisel değerde düşme tehlikesinin önlenmesidir. Bu yaşamdan bütünüyle başka birşey için, tüm hoşlukları ile yaşamın onunla karşılaştırma ve karşıtlık içinde hiçbir değer taşımadığı birşey için saygının etkisidir. Henüz yalnızca ödevi olduğu için yaşamayı sürdürür, yaşamda en küçük bir tat bulduğu için değil.

Arı kılgısal usun gerçek güdüsü böyle oluşmuştur; bize kendi duyulurüstü varoluşumuzun yüceliğini duyumsatabildiği ölçüde, ve öznel olarak aynı zamanda duyusal varoluşlarının ve buna bağlı olarak patolojik olarak çok etkilenen doğalarının bağımlılığının bilincinde olan insanlarda daha yüksek belirlenimleri için saygı doğurabildiği ölçüde, arı ahlaksal yasanın kendisinden başkası değildir. Şimdi bu güdü ile yaşamın öylesine çok çekiciliği ve hoşluğu birleşebilir ki, salt bu nedenle bile, yaşamın en büyük iyiliği üzerine düşünen ussal Epikürcünün en sağgörülü seçimi törel davranıştan yana olduğunu bildirecektir, ve giderek yaşamdan sevinç içinde yararlanma üzerine bu beklentiyi şimdiden kendi için yeterli olarak belirlenen o

unterließ, um sich insgeheim in seinen eigenen Augen nicht verachten zu dürfen? Hält nicht einen rechtschaffenen Mann im größten Unglücke des Lebens, das er vermeiden konnte, wenn er sich nur hätte über die Pflicht wegsetzen können, noch das Bewußtsein aufrecht, daß er die Menschheit in seiner Person doch in ihrer Würde erhalten und geehrt habe, daß er sich nicht vor sich selbst zu schämen und den inneren Anblick der Selbstprüfung zu scheuen Ursache habe? Dieser Trost ist nicht Glückseligkeit, auch nicht der mindeste Teil derselben. Denn niemand wird sich die Gelegenheit dazu, auch vielleicht nicht einmal ein Leben in solchen Umständen wünschen. Aber er lebt, und kann es nicht erdulden, in seinen eigenen Augen des Lebens unwürdig zu sein. Diese innere Beruhigung ist also bloß negativ, in Ansehung alles dessen, was das Leben angenehm machen mag; nämlich sie ist die Abhaltung der Gefahr, im persönlichen Werte zu sinken, nachdem der seines Zustandes von ihm schon gänzlich aufgegeben worden. Sie ist die Wirkung von einer Achtung für etwas ganz anderes, als das Leben, womit in Vergleichung und Entgegensetzung, das Leben vielmehr, mit aller seiner Annehmlichkeit, gar keinen Wert hat. Er lebt nur noch aus Pflicht, nicht weil er am Leben den mindesten Geschmack findet. [158]

So ist die echte Triebfeder der reinen praktischen Vernunft beschaffen; sie ist keine andere, als das reine moralische Gesetz selber, so fern es uns die Erhabenheit unserer eigenen übersinnlichen Existenz spüren läßt, und subjektiv, in Menschen, die sich zugleich ihres sinnlichen Daseins und der damit verbundenen Abhängigkeit von ihrer so fern sehr pathologisch affizierten Natur bewußt sind, Achtung für ihre höhere Bestimmung wirkt. Nun lassen sich mit dieser Triebfeder gar wohl so viele Reize und Annehmlichkeiten des Lebens verbinden, daß auch um dieser willen allein schon die klügste Wahl eines vernünftigen und über das größte Wohl des Lebens nachdenkenden *Epikureers* sich für das sittliche Wohlverhalten erklären würde, und es kann auch ratsam sein, diese Aussicht auf einen fröhlichen Genuß des Lebens mit jener obersten und schon für sich

allein hinlänglich-bestimmenden Bewegursache zu verbinden; aber nur um den Anlockungen, die das Laster auf der Gegenseite vorzuspiegeln nicht ermangelt, das Gegengewicht zu halten, nicht um hierin die eigentliche bewegende Kraft, auch nicht dem mindesten Teile nach, zu setzen, wenn von Pflicht die Rede ist. Denn das würde so viel sein, als die moralische Gesinnung in ihrer Quelle verunreinigen wollen. Die Ehrwürdigkeit der Pflicht hat nichts mit Lebensgenuß zu schaffen; sie hat ihr eigentümliches Gesetz, auch ihr eigentümliches Gericht, und wenn man auch beide noch so sehr zusammenschütteln wollte, um [159] sie vermischt, gleichsam als Arzeneimittel, der kranken Seele zuzureichen, so scheiden sie sich doch alsbald von selbst, und, tun sie es nicht, so wirkt das erste gar nicht, wenn aber auch das physische Leben hierbei einige Kraft gewönne, so würde doch das moralische ohne Rettung dahin schwinden.

KRITISCHE BELEUCHTUNG DER ANALYTIK DER REINEN PRAKTISCHEN VERNUNFT

Ich verstehe unter der kritischen Beleuchtung einer Wissenschaft, oder eines Abschnitts derselben, der für sich ein System ausmacht, die Untersuchung und Rechtfertigung, warum sie gerade diese und keine andere systematische Form haben müsse, wenn man sie mit einem anderen System vergleicht, das ein ähnliches Erkenntnisvermögen zum Grunde hat. Nun hat praktische Vernunft mit der spekulativen so fern einerlei Erkenntnisvermögen zum Grunde, als beide *reine Vernunft* sind. Also wird der Unterschied der systematischen Form der einen, von der anderen, durch Vergleichung beider bestimmt und Grund davon angegeben werden müssen.

Die Analytik der reinen theoretischen Vernunft hatte es mit dem Erkenntnisse der Gegenstände, die dem [160] Verstande gegeben werden mögen, zu tun, und mußte also von der *Anschauung*, mithin (weil diese jederzeit sinnlich ist,) von der Sinnlichkeit anfangen, von da aber allererst zu *Begriffen* (der Gegenstände dieser Anschauung) fortschreiten, und durfte, nur nach beider Voranschickung, mit

en yüksek güdü ile birleştirmek bile öğütlenebilir; ama yalnızca erdemsizliğin karşıt yanda göstermeyi gözardı etmediği ayartmalara karşı dengeleyici olarak, yoksa, ödev söz konusu olduğunda, asıl devindirici kuvveti en küçük bir bölümde bile olsa buraya yerleştirebilmek için değil. Çünkü bu ahlaksal yatkınlığın arılığını daha kaynağında kirletmeyi istemek gibi birşey olurdu. Ödevin saygınlığının yaşamdan haz duyma ile hiçbir ilgisi yoktur; kendine özgü yasası, giderek kendine özgü mahkemesi bile vardır, ve gerçi bu ikisini hasta bir ruha verilecek ilaç gibi biraraya iyice karışacakları bir yolda çırpmamak gerekse de, gene de hemen kendiliklerinden ayrılacaklardır; ve eğer ayrılmazlarsa, birincisi işlemeyecektir; ve fiziksel yaşam bundan biraz kuvvet kazansa da, ahlaksal yaşam kurtarılamayacak bir yolda sönecektir.

ARI KILGISAL USUN ANALİTİĞİNİN ELEŞTİREL DURULAŞTIRILMASI

Bir bilimin ya da onun kendi başına bir dizge oluşturan bir kesiminin eleştirel durulaştırılması ile, niçin benzer bir bilgi yetisini temel alan bir başka dizge ile karşılaştırıldığında tam olarak şu değil de bu dizgesel biçimi taşımak zorunda olduğunun araştırılmasını ve aklanmasını anlıyorum. Şimdi, kılgısal us ve kurgul us her ikisi de *arı us* oldukları düzeye dek aynı bilgi yetisini temel alırlar. Öyleyse birinin dizgesel biçiminin ötekinden ayrımı ikisinin karşılaştırılması yoluyla belirlenmeli ve bunun zemini gösterilmelidir.

Arı kuramsal usun Analitiğinin işi anlağa verilebilecek nesnelerin bilgileri ile ilgilenmekti, ve buna göre *sezgi*den, dolayısıyla (bu her zaman duyusal olduğu için,) duyarlıktan başlamak zorundaydı; ilkin ancak bunlardan *kavramlara* (bu sezginin nesnelerinin) ilerleyebildi, ve ancak bu ikisinin önceden yer almasından sonra *ilkeler* ile son-

lanabildi. Buna karşı, kılgısal us nesneler ile onları *bilmek* için değil, ama onları (bilgileri ile uyum içinde) *edimsel kılmak* için kendi yetisi ile, usun onun belirlenim zeminini kapsaması ölçüsünde bir nedensellik olan bir *istenç* ile ilgilendiğine göre, ve sonuçta bir sezgi nesnesi değil, ama (nedensellik kavramı her zaman çoklunun birbirleri ile ilişkileri içindeki varoluşunu belirleyen bir yasa ile bağıntıyı kapsadığı için) kılgısal us olarak *yalnızca bir yasa* sağlaması gerektiğine göre, bu yüzden usun Analitiğinin bir Eleştirisi, onun bir kılgısal us olmasının gerekmesi ölçüsünde, (ki asıl problemdir), *a priori kılgısal ilkelerin olanağından* başlamalıdır. Ancak ondan sonra bir kılgısal usun nesnelerinin *kavramlarına*, yani saltık olarak İyinin ve Kötünün kavramlarına ilerleyebilir, öyle ki onları o ilkeler ile uyum içinde verebilsin, (çünkü bu ilkelerden önce onların bir bilgi yetisi yoluyla İyi ve Kötü olarak verilmeleri olanaklı değildir,) ve ancak o zaman arı kılgısal usun duyarlık ile ilişkisini ve onun üzerindeki zorunlu, *a priori* bilinebilen etkisini, e.d. *ahlaksal duyguyu* ele alan son anakesim ile bölüm kapanabilir. Böylece kılgısal arı usun Analitiği kullanımının tüm koşullarının bütün alanını kuramsal olanla bütünüyle andırımlı olarak paylaşır, ama evrik düzende. Kuramsal arı usun Analitiği aşkınsal Estetiğe ve aşkınsal Mantığa, kılgısalınki evrik olarak arı kılgısal usun Mantığına ve Estetiğine bölündü (eğer bu başka bakımlardan uygunsuz olan adlandırmaları yalnızca andırım uğruna burada kullanmama izin verilebilirse); Mantık yine orada kavramların Analitiğine ve ilkelerin Analitiğine, burada ise ilkelerin ve kavramlarınkine bölündü. Estetiğin orada duyusal sezginin iki türünden ötürü iki bölümü vardı; burada duyarlık hiçbir biçimde bir sezgi yeteneği olarak değil, ama yalnızca duygu (ki öznel bir istek zemini olabilir) olarak görülür ve onun açı-

Grundsätzen endigen. Dagegen, weil praktische Vernunft es nicht mit Gegenständen, sie zu *erkennen*, sondern mit ihrem eigenen Vermögen, jene (der Erkenntnis derselben gemäß) *wirklich zu machen*, d.i. es mit einem *Willen* zu tun hat, welcher eine Kausalität ist, so fern Vernunft den Bestimmungsgrund derselben enthält, da sie folglich kein Objekt der Anschauung, sondern (weil der Begriff der Kausalität jederzeit die Beziehung auf ein Gesetz enthält, welches die Existenz des Mannigfaltigen im Verhältnisse zu einander bestimmt,) als praktische Vernunft, *nur ein Gesetz* derselben anzugeben hat: so muß eine Kritik der Analytik derselben, so fern sie eine praktische Vernunft sein soll, (welches die eigentliche Aufgabe ist,) von der *Möglichkeit praktischer Grundsätze a priori* anfangen. Von da konnte sie allein zu *Begriffen* der Gegenstände einer praktischen Vernunft, nämlich denen des Schlechthin-Guten und Bösen fortgehen, um sie jenen Grundsätzen gemäß allererst zu geben, (denn diese sind vor jenen Prinzipien als Gutes und Böses durch gar kein Erkenntnisvermögen zu geben möglich,) und nur alsdann konnte allererst das letzte Hauptstück, nämlich [161] das von dem Verhältnisse der reinen praktischen Vernunft zur Sinnlichkeit und ihrem notwendigen, a priori zu erkennenden Einflusse auf dieselbe, d.i. vom *moralischen Gefühle*, den Teil beschließen. So teilete denn die Analytik der praktischen reinen Vernunft ganz analogisch mit der theoretischen den ganzen Umfang aller Bedingungen ihres Gebrauchs, aber in umgekehrter Ordnung. Die Analytik der theoretischen reinen Vernunft wurde in transzendentale Ästhetik und transzendentale Logik eingeteilt, die der praktischen umgekehrt in Logik und Ästhetik der reinen praktischen Vernunft, (wenn es mir erlaubt ist, diese sonst gar nicht angemessenen Benennungen, bloß der Analogie wegen, hier zu gebrauchen,) die Logik wiederum dort in die Analytik der Begriffe und die der Grundsätze, hier in die der Grundsätze und Begriffe. Die Ästhetik hatte dort noch zwei Teile, wegen der doppelten Art einer sinnlichen Anschauung; hier wird die Sinnlichkeit gar nicht als Anschauungsfähigkeit, sondern bloß als Gefühl (das ein subjektiver Grund des Begehrens sein kann,) betrachtet, und in Ansehung

dessen verstattet die reine praktische Vernunft keine weitere Einteilung.

Auch, daß diese Einteilung in zwei Teile mit deren Unterabteilung nicht wirklich (so wie man wohl im Anfange durch das Beispiel der ersteren verleitet werden konnte, zu versuchen) hier vorgenommen wurde, davon läßt sich auch der Grund gar wohl einsehen. [162] Denn weil es *reine Vernunft* ist, die hier in ihrem praktischen Gebrauche, mithin von Grundsätzen a priori und nicht von empirischen Bestimmungsgründen ausgehend, betrachtet wird: so wird die Einteilung der Analytik der reinen praktischen Vernunft der eines Vernunftschlusses ähnlich ausfallen müssen, nämlich vom Allgemeinen im *Obersatze* (dem moralischen Prinzip), durch eine im *Untersatze* vorgenommene Subsumtion möglicher Handlungen (als guter oder böser) unter jenen, zu dem *Schlußsatze*, nämlich der subjektiven Willensbestimmung (einem Interesse an dem praktisch-möglichen Guten und der darauf gegründeten Maxime) fortgehend. Demjenigen, der sich von den in der Analytik vorkommenden Sätzen hat überzeugen können, werden solche Vergleichungen Vergnügen machen; denn sie veranlassen mit Recht die Erwartung, es vielleicht dereinst bis zur Einsicht der Einheit des ganzen reinen Vernunftvermögens (des theoretischen sowohl als praktischen) bringen, und alles aus einem Prinzip ableiten zu können; welches das unvermeidliche Bedürfnis der menschlichen Vernunft ist, die nur in einer vollständig systematischen Einheit ihrer Erkenntnisse völlige Zufriedenheit findet.

Betrachten wir nun aber auch den Inhalt der Erkenntnis, die wir von einer reinen praktischen Vernunft, und durch dieselbe, haben können, so wie ihn die Analytik derselben darlegt, so finden sich, bei einer merkwürdigen Analogie zwischen ihr und der theoretischen, nicht [163] weniger merkwürdige Unterschiede. In Ansehung der theoretischen konnte *das Vermögen eines reinen Vernunfterkenntnisses a priori* durch Beispiele aus Wissenschaften, (bei denen man, da sie ihre Prinzipien auf so mancherlei Art durch methodischen Gebrauch auf die Probe stellen, nicht so leicht, wie im gemeinen Erkenntnisse, geheime Beimischung empirischer Erkenntnisgründe zu besorgen hat) ganz leicht und evident bewiesen

sından arı kılgısal us daha öte hiçbir bölümlenişe izin vermez.

Ayrıca kendi altbölümleri ile bu iki bölüme ayırmanın edimsel olarak (hiç kuşkusuz birincinin örneğinin yapmaya ayartabileceği gibi) burada niçin kabul edilmediğinin nedenini görmek de kolaydır. Çünkü burada kılgısal kullanımı içinde, dolayısıyla görgül belirlenim zeminlerinden değil ama *a priori* ilkelerden ilerliyor olarak görülen *arı us* olduğu için, arı kılgısal usun Analitiğinin bölümlenmesi bir us-tasımına benzer olmalıdır; yani *büyük öncüldeki* evrenselden (ahlaksal ilkeden), olanaklı eylemlerin (iyi ya da kötü olarak) birincinin altına alınmasını kapsayan bir *küçük öncül* yoluyla, *vargıya*, yani öznel istenç-belirlenimine (kılgısal olarak olanaklı İyi için ve onun üzerine kurulu düzgü için bir ilgi) ilerler. Analitikte yer alan önermeler tarafından ikna edilebilmiş biri böyle karşılaştırmalardan haz duyacaktır; çünkü bunlar haklı olarak belki de bir gün bütün bir arı us yetisinin (hem kuramsal hem de kılgısal) birliğinin saptanabileceği ve tümünün tek bir ilkeden türetilebileceği gibi bir beklenti yaratırlar — bir ilke ki, tam doyumunu ancak bilgilerinin bütünüyle dizgesel bir birliğinde bulan insan usunun kaçınılmaz gereksinimidir.

Ama şimdi bir arı kılgısal usun yine onun kendisi yoluyla edinebileceğimiz bilgisinin içeriğini de Analitik tarafından gösterildiği gibi irdelersek, onunla kuramsal us arasındaki dikkate değer andırımın yanısıra daha az dikkate değer olmayan ayrımlar da buluruz. Kuramsal olan açısından, *bir arı a priori us-bilgisi yetisi* bilimlerden (ki bunlar durumunda, ilkelerini yöntemli kullanım yoluyla çok çeşitli yollarda sınayabildikleri için, sıradan bilgide olduğu gibi, görgül bilgi zeminlerinin gizlice karışmasından kaygılanmak için pek neden yoktur) örnekler yoluyla bütünüyle kolay ve açık olarak

tanıtlanabilir. Ama arı usun herhangi bir görgül belirlenim zemininin karışması olmaksızın salt kendi başına kılgısal da olduğu *en sıradan kılgısal us-kullanımından* gösterilebilmelidir, çünkü her doğal insan-usunun en yüksek kılgısal ilkeyi, böyle bir ilke olarak, hiçbir duyusal veriye bağımlı olmayan bütünüyle *a priori* bir yasa biçiminde istencinin en yüksek yasası olarak tanıdığı doğrulanabilir. İlk olarak, olanağı ve ondan çıkarılabilecek tüm sonuçlar üzerine uslamlamalardan önce, daha bilim onu ele alıp bir bakıma bir olgu olarak kullanmadan, onu kökeninin arılığına göre, giderek *bu sıradan usun yargısında* bile doğrulamak ve aklamak zorunluydu. Ama bu durum tam şimdi söylenmiş olanlara dayanarak kısaca açıklanabilir; kılgısal arı usun zorunlu olarak ilkelerden başlaması gerektiği için, bunlar ilk veriler olarak tüm bilimin temeline alınmalıdırlar ve ilkin ondan doğuyor olamazlar. Ahlaksal ilkelerin bir arı usun ilkeleri olarak bu aklanışı salt sıradan insan anlağının yargısına başvuru yoluyla yeterli bir güvenilirlikle yerine getirilebildi, çünkü düzgülerimizin içine istencin bir belirlenim zemini olarak süzülebilecek görgül herşey istek uyandırdığı ölçüde zorunlu olarak ona bağlanan haz ya da acı duygusu yoluyla hemen *saptanabilir*, oysa arı kılgısal us bu duyguyu bir koşul olarak ilkesine almayı kesinlikle *yadsır*. Belirlenim zeminlerinin (görgül ve ussal) ayrışıklığı kılgısal olarak yasamada bulunan bir usun eğilimlerin karışmasına karşı bu direnci yoluyla, ve kılgısal usun yasamasını öncelemeyen ama dahaçok yalnızca bunun tarafından ve bir zorlama olarak ortaya çıkarılan kendine özgü bir *duyum* yoluyla, yani ne türden olurlarsa olsunlar eğilimler için değil ama yalnızca yasa için taşınan bir saygı duygusu yoluyla açıkça saptanır; ve öylesine belirgin ve göze çarpar bir yolda saptanır ki, en sıradan insan

werden. Aber daß reine Vernunft, ohne Beimischung irgend eines empirischen Bestimmungsgrundes, für sich allein auch praktisch sei; das mußte man aus dem *gemeinsten praktischen Vernunftgebrauche* dartun können, indem man den obersten praktischen Grundsatz, als einen solchen, den jede natürliche Menschenvernunft, als völlig a priori, von keinen sinnlichen Datis abhängend, für das oberste Gesetz seines Willens erkennt, beglaubigte. Man mußte ihn zuerst, der Reinigkeit seines Ursprungs nach, selbst *im Urteile dieser gemeinen Vernunft* bewähren und rechtfertigen, ehe ihn noch die Wissenschaft in die Hände nehmen konnte, um Gebrauch von ihm zu machen, gleichsam als ein Faktum, das vor allem Vernünfteln über seine Möglichkeit und allen Folgerungen, die daraus zu ziehen sein möchten, vorhergeht. Aber dieser Umstand läßt sich auch aus dem kurz vorher Angeführten gar wohl erklären; weil praktische reine Vernunft notwendig von Grundsätzen anfangen muß, die also aller Wissenschaft, als erste [164] Data, zum Grunde gelegt werden müssen, und nicht allererst aus ihr entspringen können. Diese Rechtfertigung der moralischen Prinzipien, als Grundsätze einer reinen Vernunft, konnte aber auch darum gar wohl, und mit genugsamer Sicherheit, durch bloße Berufung auf das Urteil des gemeinen Menschenverstandes geführet werden, weil sich alles Empirische, was sich als Bestimmungsgrund des Willens in unsere Maximen einschleichen möchte, durch das Gefühl des Vergnügens oder Schmerzens, das ihm so fern, als es Begierde erregt, notwendig anhängt, sofort *kenntlich macht*, diesem aber jene reine praktische Vernunft geradezu *widersteht*, es in ihr Prinzip, als Bedingung, aufzunehmen. Die Ungleichartigkeit der Bestimmungsgründe (der empirischen und rationalen) wird durch diese Widerstrebung einer praktisch-gesetzgebenden Vernunft, wider alle sich einmengende Neigung, durch eine eigentümliche Art von *Empfindung*, welche aber nicht vor der Gesetzgebung der praktischen Vernunft vorhergeht, sondern vielmehr durch dieselbe allein und zwar als ein Zwang gewirkt wird, nämlich durch das Gefühl einer Achtung, dergleichen kein Mensch für Neigungen hat, sie mögen sein, welcher Art sie wollen, wohl aber fürs Gesetz, so kenntlich gemacht und so gehoben und hervorstehend, daß keiner, auch der ge-

meinste Menschenverstand, in einem vorgelegten Beispiele nicht den Augenblick inne werden sollte, daß durch empirische Grün[165]de des Wollens ihm zwar ihren Anreizen zu folgen, geraten, niemals aber einem anderen, als lediglich dem reinen praktischen Vernunftgesetze, zu *gehorchen*, zugemutet werden könne.

Die Unterscheidung der *Glückseligkeitslehre* von der *Sittenlehre*, in derer ersteren empirische Prinzipien das ganze Fundament, von der zweiten aber auch nicht den mindesten Beisatz derselben ausmachen, ist nun in der Analytik der reinen praktischen Vernunft die erste und wichtigste ihr obliegende Beschäftigung, in der sie so *pünktlich*, ja, wenn es auch hieße, *peinlich*, verfahren muß, als je der Geometer in seinem Geschäfte. Es kommt aber dem Philosophen, der hier (wie jederzeit im Vernunfterkenntnisse durch bloße Begriffe, ohne Konstruktion derselben) mit größerer Schwierigkeit zu kämpfen hat, weil er keine Anschauung (reinem Noumen) zum Grunde legen kann, doch auch zu statten: daß er, beinahe wie der Chemist, zu aller Zeit ein Experiment mit jedes Menschen praktischer Vernunft anstellen kann, um den moralischen (reinen) Bestimmungsgrund vom empirischen zu unterscheiden; wenn er nämlich zu dem empirisch-affizierten Willen (z.B. desjenigen, der gerne lügen möchte, weil er sich dadurch was erwerben kann) das moralische Gesetz (als Bestimmungsgrund) zusetzt. Es ist, als ob der Scheidekünstler der Solution der Kalkerde in Salzgeist Alkali zusetzt; der Salzgeist verläßt so fort den Kalk, vereinigt [166] sich mit dem Alkali, und jener wird zu Boden gestürzt. Eben so haltet dem, der sonst ein ehrlicher Mann ist (oder sich doch diesmal nur in Gedanken in die Stelle eines ehrlichen Mannes versetzt) das moralische Gesetz vor, an dem er die Nichtswürdigkeit eines Lügners erkennt, so fort verläßt seine praktische Vernunft (im Urteil über das, was von ihm geschehen sollte) den Vorteil, vereinigt sich mit dem, was ihm die Achtung für seine eigene Person erhält (der Wahrhaftigkeit), und der Vorteil wird nun von jedermann, nachdem er von allem Anhängsel der Vernunft (welche nur gänzlich auf der Seite der Pflicht ist) abgesondert und gewaschen worden, gewogen, um mit der Vernunft anlağı bile önüne koyulan bir örnekte istencin görgül ilkelerinin onu kendi çekiciliklerini izlemeye yöneltebilmelerine karşın, gene de ondan yalnızca arı kılgısal usun yasasına boyun eğmesinden başka birşey beklenemeyeceğini görmezden gelemez.

Mutluluk öğretisi ile *törellik öğretisi* arasındaki ayrım — ki bunların birincisinde görgül ilkeler bütün temeli oluştururken, ikincide ise ona en küçük bir katkıda bulunmazlar — şimdi arı kılgısal usun Analitiğinde yükümlülük açısından ilk ve en önemli iştir; bunda tıpkı bir geometricinin kendi işinde göstereceği *sağınlık* ile, ya da eğer deyim yerindeyse, *incelik* ile ilerlemelidir. Ama felsefecinin burada (salt kavramlar yoluyla ve onların çizimi olmaksızın usbilgisi durumunda her zaman olduğu gibi) daha büyük güçlüklerle savaşması gerekir, çünkü hiçbir sezgiyi (arı numen için) temel alamaz; ama bunun yerine, kimyacı gibi, her zaman her insanın kılgısal usu ile ahlaksal (arı) belirlenim zeminini görgül olandan ayırdedebilmek için bir deney yapabilir; yani, görgül olarak etkilenen istence (örneğin öylelikle birşey kazanabileceği için isteyerek yalan söyleyecek birinin) ahlaksal yasayı (belirlenim zemini olarak) ekleyerek. Sanki ayrıştırmacı tuzruhundaki kireç eriyiğine alkali eklemiş ve tuzruhu hemen kireci bırakarak alkali ile birleşmiş ve kireç dibe çökmüş gibidir. Yine aynı yolda, eğer başka bakımlardan dürüst birinin (ya da bu kez kendini dürüst bir insanın yerine yalnızca düşüncede koyan birinin) önüne ona bir yalancının değersizliğini gösterecek ahlaksal yasa koyulacak olursa, kılgısal usu (yapması gereken üzerine yargıda) hemen çıkardan vazgeçer, onda onun kendi kişiliği için saygıyı sürdüren şey (dürüstlük) ile birleşir, ve çıkar şimdi usun (ki bütünüyle ödevden yanadır) her kırıntısından ayırılıp yıkandıktan sonra herkes tarafından tartılır ve böylelikle daha başka

durumlarda da us ile birlik içine girebilir, yalnızca usun hiçbir zaman vazgeçmediği, tersine en içten birleştiği ahlaksal yasanın karşı çıkabildiği yerde değil.

Ama mutluluk ilkesinin törellik ilkesinden bu *ayrımı* bu nedenle hemen ikisinin *karşıtlığı* değildir, ve arı kılgısal us mutluluk isteminden *vazgeçilmesini* değil, ama yalnızca ödev söz konusu olur olmaz mutluluğun *dikkate alınmamasını* ister. Giderek mutluluk için kaygılanmak belli bakımlardan ödev bile olabilir; bir yandan, birinin ödevinin yerine getirilmesi için araçları kapsar (beceri, sağlık, varsıllık da aralarında olmak üzere); öte yandan, onun yokluğu (örneğin yoksulluk) ödevini yerine getirmemek için kışkırtmalar kapsar. Yalnızca, mutluluğunu ilerletmek hiçbir zaman dolaysızca ödev olamaz, tüm ödevin bir ilkesi olmak bir yana. Şimdi, yalnızca arı kılgısal usun yasası (ahlaksal yasa) dışında istencin tüm belirlenim zeminleri hep birlikte görgül oldukları için, ve buna göre böyle olarak mutluluk ilkesine ait oldukları için, tümü de en yüksek törel ilkeden ayrı tutulmalı ve hiçbir zaman onunla koşul olarak birleştirilmemelidir, çünkü bu tüm törel değeri ortadan kaldıracaktır, tıpkı geometrik ilkelere herhangi bir görgül karışımın tüm matematiksel apaçıklığı, (Platon'un yargısına göre) matematiğin kendisinde taşıdığı bu en eşsiz, giderek onun tüm yararlığını aşan şeyi ortadan kaldıracak olması gibi.

Ama arı kılgısal usun en yüksek ilkesinin tümdengelimi yerine, e.d. böyle bir *a priori* bilginin olanağının açıklaması yerine, yapabileceğimiz en çoğundan eğer etker bir nedenin özgürlüğünün olanağını görmüşsek, onlara istençlerinin nedenselliğinin özgürlüğünü yüklediğimiz ussal varlıkların en yüksek kılgısal yasası olarak ahlaksal yasanın yalnızca olanağını değil, ama giderek zorunluğunu da görmemiz gerektiğini göstermekti; çünkü her iki kavram öylesine ayrılmamacasına bağlıdır ki, kılgısal özgürlüğü istencin

noch wohl in anderen Fällen in Verbindung zu treten, nur nicht, wo er dem moralischen Gesetze, welches die Vernunft niemals verläßt, sondern sich inningst damit vereinigt, zuwider sein könnt.

Aber diese *Unterscheidung* des Glückseligkeitsprinzips von dem der Sittlichkeit, ist darum nicht so fort *Entgegensetzung* beider, und die reine praktische Vernunft will nicht, man solle die Ansprüche auf Glückseligkeit *aufgeben*, sondern nur, so bald von Pflicht die Rede ist, darauf gar *nicht Rücksicht* nehmen. Es kann sogar in gewissem Betracht Pflicht sein, für seine Glückseligkeit zu sorgen; teils weil sie (wozu Geschicklichkeit, Gesundheit, Reichtum gehört) Mittel zur Erfüllung seiner Pflicht enthält, teils weil der Mangel derselben [167] (z.B. Armut) Versuchungen enthält, seine Pflicht zu übertreten. Nur, seine Glückseligkeit zu befördern, kann unmittelbar niemals Pflicht, noch weniger ein Prinzip aller Pflicht sein. Da nun alle Bestimmungsgründe des Willens, außer dem einigen reinen praktischen Vernunftgesetze, (dem moralischen) insgesamt empirisch sind, als solche also zum Glückseligkeitsprinzip gehören, so müssen sie insgesamt vom obersten sittlichen Grundsatze abgesondert, und ihm nie als Bedingung einverleibt werden, weil dieses eben so sehr allen sittlichen Wert, als empirische Beimischung zu geometrischen Grundsätzen, alle mathematische Evidenz, das Vortrefflichste, was (nach Platos Urteile) die Mathematik an sich hat, und das selbst allem Nutzen derselben vorgeht, aufheben würde.

Statt der Deduktion des obersten Prinzips der reinen praktischen Vernunft, d.i. der Erklärung der Möglichkeit einer dergleichen Erkenntnis a priori, konnte aber nichts weiter angeführt werden, als, daß, wenn man die Möglichkeit der Freiheit einer wirkenden Ursache einsähe, man auch, nicht etwa bloß die Möglichkeit, sondern gar die Notwendigkeit des moralischen Gesetzes, als obersten praktischen Gesetzes vernünftiger Wesen, denen man Freiheit der Kausalität ihres Willens beilegt, einsehen würde; weil beide Begriffe so unzertrennlich verbunden sind, daß man praktische Freiheit

auch durch Unabhängigkeit des Willens von jedem ande[168]ren, außer allein dem moralischen Gesetze, definieren könnte. Allein die Freiheit einer wirkenden Ursache, vornehmlich in der Sinnenwelt, kann ihrer Möglichkeit nach keineswegs eingesehen werden; glücklich! wenn wir nur, daß kein Beweis ihrer Unmöglichkeit stattfindet, hinreichend versichert werden können, und nun, durchs moralische Gesetz, welches dieselbe postuliert, genötigt, eben dadurch auch berechtigt werden, sie anzunehmen. Weil es indessen noch viele gibt, welche diese Freiheit noch immer glauben nach empirischen Prinzipien, wie jedes andere Naturvermögen, erklären zu können, und sie als *psychologische* Eigenschaft, deren Erklärung lediglich auf eine genauere Untersuchung der *Natur der Seele* und der Triebfeder des Willens ankäme, nicht als *transzendentales* Prädikat der Kausalität eines Wesens, das zur Sinnenwelt gehört, (wie es doch hierauf wirklich allein ankommt) betrachten, und so die herrliche Eröffnung, die uns durch reine praktische Vernunft vermittelst des moralischen Gesetzes widerfährt, nämlich die Eröffnung einer intelligibelen Welt, durch Realisierung des sonst transzendenten Begriffs der Freiheit und hiermit das moralische Gesetz selbst, welches durchaus keinen empirischen Bestimmungsgrund annimmt, aufheben; so wird es nötig sein, hier noch etwas zur Verwahrung wider dieses Blendwerk, und der Darstellung des *Empirismus* in der ganzen Blöße seiner Seichtigkeit anzufahren. [169]

Der Begriff der Kausalität, als *Naturnotwendigkeit*, zum Unterschiede derselben, als *Freiheit*, betrifft nur die Existenz der Dinge, so fern sie *in der Zeit bestimmbar* ist, folglich als Erscheinungen, im Gegensatze ihrer Kausalität, als Dinge an sich selbst. Nimmt man nun die Bestimmungen der Existenz der Dinge in der Zeit für Bestimmungen der Dinge an sich selbst, (welches die gewöhnlichste Vorstellungsart ist,) so läßt sich die Notwendigkeit im Kausalverhältnisse mit der Freiheit auf keinerlei Weise vereinigen: sondern sie sind einander kontradiktorisch entgegengesetzt. Denn aus der ersteren folgt: daß eine jede Begebenheit, folglich auch jede Handlung, die in einem Zeitpunkte vorgeht, ahlaksal yasa dışında başka herşeyden bağımsızlığı olarak tanımlayabiliriz. Ama etker bir nedenin özgürlüğü, özellikle duyulur dünyada, olanağına göre hiçbir yolda anlaşılamaz; ne mutlu! eğer yalnızca olanaksızlığının hiçbir tanıtının yer almadığı konusunda yeterli güvence alabilirsek, ve şimdi, onu konutlayan ahlaksal yasa tarafından onu varsaymaya zorlanırsak ve bir de tam bu yolla aklanırsak. Gene de bu özgürlüğü başka her doğa yetisi gibi her zaman görgül ilkelere göre açıklayabileceklerine inanan ve onu duyulur dünyaya ait (ki gerçekte özsel nokta budur) bir varlığın nedenselliğinin *aşkınsal* yüklemi olarak değil, ama açıklaması yalnızca *ruhun doğasının* ve istencin güdülerinin daha sağın bir araştırmasını ilgilendiren *ruhbilimsel* bir özellik olarak gören pekçokları vardır; bunlar böylece ahlaksal yasanın aracılığıyla arı kılgısal ustan aldığımız büyük bildirişi, yani başka bakımlardan aşkın olan özgürlük kavramının olgusallaşması yoluyla bir anlaşılır dünyanın bildirilişini ve böylece baştan sona hiçbir görgül belirlenim zemini kabul etmeyen ahlaksal yasanın kendisini ortadan kaldırır; böylece burada bu aldatmacaya karşı bir önlem olarak birşeyler eklemek ve *görgücülüğü* çıplak sığlığı içinde sergilemek zorunlu olacaktır.

Doğa zorunluğu olarak nedensellik kavramı, *özgürlük* olarak aynı kavramdan ayrı olarak, şeylerin varoluşunu yalnızca *zamanda belirlenebilir* olduğu ölçüde, sonuçta kendilerinde şeyler olarak nedensellikleri ile karşıtlık içinde görüngüler olarak ilgilendirir. Şimdi eğer zamandaki şeylerin varoluşunun belirlenimlerini kendilerinde şeylerin belirlenimleri yerine alırsak, (ki sıradan tasarım yoludur,) o zaman nedensellik ilişkisindeki zorunluk hiçbir yolda özgürlük ile birleştirilemez; tersine, bunlar birbirlerine çelişkili olarak karşıttırlar. Çünkü birinciden her olayın, sonuçta bir zaman noktasında yer alan her eylemin önceleyen zamanda olmuş

olan şeyin koşulu altında zorunlu olduğu sonucu çıkar. Şimdi geçmiş zaman bundan böyle benim gücüm içinde olmadığından, yerine getirdiğim her eylem *benim gücümde olmayan* belirleyen zeminler yoluyla zorunlu olmalıdır, e.d. eylemde bulunduğum zaman noktasında hiçbir zaman özgür değilimdir. Giderek, eğer bütün varoluşumu herhangi bir yabancı nedenden (örneğin Tanrı gibi) bağımsız saysam bile, ve böylece nedenselliğimin, giderek bütün varoluşumun belirlenim zeminleri benim dışımda olmasaydı bile, bu hiçbir biçimde o doğa zorunluğunu özgürlüğe dönüştürmeyecekti. Çünkü her bir zaman noktasında gene de her zaman *benim gücümde olmayan* yoluyla eyleme belirlenme zorunluğu altında dururum, ve her zaman yalnızca daha şimdiden belirlenmiş bir düzene göre sürdürebileceğim ve hiçbir zaman kendimden başlatamayacağım *a parte priori* sonsuz olaylar dizisi sürekli bir doğa zinciri olur, ve bu yüzden nedenselliğim hiçbir zaman özgürlük olmaz.

Eğer öyleyse varoluşu zamanda belirlenmiş bir varlığa özgürlük yükleyeceksek, en azından bu düzeye dek, onu varoluşundaki tüm olaylara, dolayısıyla eylemlerine de ilişkin doğa-zorunluğu yasasından bağışık kılamayız; çünkü bu onu kör şansa teslim etmek olacaktır. Ama bu yasa kaçınılmaz olarak *varoluşları zamanda* belirlenebilir olduğu ölçüde şeylerin tüm nedenselliği ile ilgili olduğundan, o zaman eğer *bu kendilerinde şeylerin varoluşunu* da bu yolda tasarımlamak gerekli olsaydı, özgürlüğün boş ve olanaksız bir kavram olarak yadsınması gerekirdi. Sonuçta, eğer gene de onu kurtaracaksak, o zaman geriye kalan tek yol zamanda belirlenebilir olduğu ölçüde bir şeyin varoluşunu, dolayısıyla *doğa zorunluğu* yasasına göre nedenselliğini *yalnızca görüngüye, özgürlüğü* ise *kendinde şey olarak* yine *aynı varlığa* yüklemektir. Bu hiç kuşkusuz kaçınılmazdır, eğer bu iki aykırı kavramı aynı zamanda tutmayı istiyorsak; ama uygulamada, eğer

unter der Bedingung dessen, was in der vorhergehenden Zeit war, notwendig sei. Da nun die vergangene Zeit nicht mehr in meiner Gewalt ist, so muß jede Handlung, die ich ausübe, durch bestimmende Gründe, *die nicht in meiner Gewalt sind*, notwendig sein, d.i. ich bin in dem Zeitpunkte, darin ich handle, niemals frei. Ja, wenn ich gleich mein ganzes Dasein als unabhängig von irgend einer fremden Ursache (etwa von Gott) annähme, so daß die Bestimmungsgründe meiner Kausalität, so gar meiner ganzen Existenz, gar nicht außer mir wären: so würde dieses jene Naturnotwendigkeit doch nicht im mindesten in Freiheit verwandeln. Denn in jedem Zeitpunkte stehe ich doch immer unter der Notwendigkeit, durch das zum [170] Handeln bestimmt zu sein, *was nicht in meiner Gewalt ist*, und die a parte priori unendliche Reihe der Begebenheiten, die ich immer nur, nach einer schon vorherbestimmten Ordnung, fortsetzen, nirgend von selbst anfangen würde, wäre eine stetige Naturkette, meine Kausalität also niemals Freiheit.

Will man also einem Wesen, dessen Dasein in der Zeit bestimmt ist, Freiheit beilegen: so kann man es, so fern wenigstens, vom Gesetze der Naturnotwendigkeit aller Begebenheiten in seiner Existenz, mithin auch seiner Handlungen, nicht ausnehmen; denn das wäre so viel, als es dem blinden Ungefähr übergeben. Da dieses Gesetz aber unvermeidlich alle Kausalität der Dinge, so fern ihr *Dasein in der Zeit* bestimmbar ist, betrifft, so würde, wenn dieses die Art wäre, wonach man sich auch das *Dasein dieser Dinge an sich selbst* vorzustellen hätte, die Freiheit, als ein nichtiger und unmöglicher Begriff verworfen werden müssen. Folglich, wenn man sie noch retten will, so bleibt kein Weg übrig, als das Dasein eines Dinges, so fern es in der Zeit bestimmbar ist, folglich auch die Kausalität nach dem Gesetze der *Naturnotwendigkeit, bloß der Erscheinung*, die *Freiheit* aber eben *demselben Wesen, als Ding an sich selbst*, beizulegen. So ist es allerdings unvermeidlich, wenn man beide einander widerwärtigen Begriffe zugleich

erhalten will; allein in der Anwendung, wenn man sie als in einer und derselben Handlung ver[171]einigt, und also diese Vereinigung selbst erklären will, tun sich doch große Schwierigkeiten hervor, die eine solche Vereinigung untunlich zu machen scheinen.

Wenn ich von einem Menschen, der einen Diebstahl verübt, sage: diese Tat sei nach dem Naturgesetze der Kausalität aus den Bestimmungsgründen der vorhergehenden Zeit ein notwendiger Erfolg, so war es unmöglich, daß sie hat unterbleiben können; wie kann dann die Beurteilung nach dem moralischen Gesetze hierin eine Änderung machen, und voraussetzen, daß sie doch habe unterlassen werden können, weil das Gesetz sagt, sie hätte unterlassen werden sollen, d.i. wie kann derjenige, in demselben Zeitpunkte, in Absicht auf dieselbe Handlung, ganz frei heißen, in welchem, und in derselben Absicht, er doch unter einer unvermeidlichen Naturnotwendigkeit steht? Eine Ausflucht darin suchen, daß man bloß die *Art* der Bestimmungsgründe seiner Kausalität nach dem Naturgesetze einem *komparativen* Begriffe von Freiheit anpaßt, (nach welchem das bisweilen freie Wirkung heißt, davon der bestimmende Naturgrund *innerlich* im wirkenden Wesen liegt, z.B. das was ein geworfener Körper verrichtet, wenn er in freier Bewegung ist, da man das Wort Freiheit braucht, weil er, während, daß er im Fluge ist, nicht von außen wodurch getrieben wird, oder wie wir die Bewegung einer Uhr auch eine freie Bewegung nennen, weil sie ihren Zeiger selbst treibt, der also [172] nicht äußerlich geschoben werden darf, eben so die Handlungen des Menschen, ob sie gleich, durch ihre Bestimmungsgründe, die in der Zeit vorhergehen, notwendig sind, dennoch frei nennen, weil es doch innere durch unsere eigenen Kräfte hervorgebrachte Vorstellungen, dadurch nach veranlassenden Umständen erzeugte Begierden und mithin nach unserem eigenen Belieben bewirkte Handlungen sind,) ist ein elender Behelf, womit sich noch immer einige hinhalten lassen, und so jenes schwere Problem mit einer kleinen Wortklauberei aufgelöset zu haben meinen, an dessen Auflösung Jahrtausende vergeblich gearbeitet haben, die daher wohl schwerlich so ganz auf der Oberfläche gefunden

onları bir ve aynı eylemde birleşmiş olarak açıklamayı ve öyleyse bu birleşmenin kendisini açıklamayı istiyorsak, ortaya böyle bir birleşmeyi uygulanamaz kılıyor görünen büyük güçlükler çıkar.

Eğer hırsızlık yapan bir insanla ilgili olarak, bu edimin nedensellik doğa-yasasına göre önceki zamanın belirlenim zemininden zorunlu bir sonuç olduğunu söylersem, o zaman yapılamamış olması olanaksız olurdu; o zaman nasıl yargı ahlaksal yasaya göre burada bir değişiklik yapabilir ve yasa onun yapılmamış olması gerektiğini söylediği için yapılmamış olabileceğini varsayabilirdi, e.d. nasıl bir insan aynı zaman noktasında bu eylem açısından bütünüyle özgür görülebilir ve gene de aynı eylemde ve aynı bakımdan kaçınılmaz bir doğa zorunluğu altında durur? Burada bir kaçış o kişinin nedenselliğinin belirlenim zeminlerinin *karşılaştırmalı* bir özgürlük kavramına uyan *türde* olmalarında aranır (ki zaman zaman özgür etki de denilen bu kavrama göre bunun belirleyici doğa-zemini *içsel olarak* etker varlıkta yatar, örneğin fırlatılmış bir cismin özgür devimde iken yerine getirdiği şey; o zaman özgürlük sözcüğü kullanılır, çünkü uçuşta iken dışsal birşey tarafından itilmez; ya da bir saatin devimine özgür bir devim derken de olduğu gibi, çünkü kollarını kendisi iter ve öyleyse bunlar dışarıdan çekilmeyi gerektirmezler; yine böyle, insanın eylemleri gerçi zamanda önceleyen belirlenim zeminleri yoluyla zorunlu olsalar da, onlara özgür deriz, çünkü bu zeminler bizim kendi güçlerimiz tarafından içsel olarak üretilen tasarımlardır, onlar yoluyla durumların vesilesi üzerine istekler üretilir ve dolayısıyla kendi keyfimize göre eylemler ortaya çıkar); bu sefil bir çare olsa da, kimileri onunla oyalanmayı sürdürürler ve çözümü uğruna bin yılların boş yere çalışıp çabaladığı ve bu yüzden kolay kolay bütünüyle yüzeyde bulunamayacak olan o güç problemi küçük söz oyunları ile

çözdüklerini sanırlar. Yani tüm ahlaksal yasaların ve onlara göre sorumluluk yüklemenin temelinde yatması gereken özgürlüğe ilişkin soru durumunda bir doğa yasasına göre belirlenen bir nedenselliğin belirlenim zeminlerinin özne*de* mi yoksa onun *dışında* mı yattıkları, ya da ilk durumda içgüdülere mi bağlı oldukları yoksa us ile mi düşünüldükleri önemli değildir, eğer bu insanların kendilerinin kabul ettikleri gibi bu belirleyen tasarımlar varoluşlarının zeminini zamanda ve hiç kuşkusuz *önceki durumda,* ve bu ise yine bir öncekinde taşıyorsa, vb.; o zaman bu belirlenimlerin içsel olmaları, düzeneksel değil ama ruhbilimsel bir nedenselliklerinin olması, e.d. bedensel devimler yoluyla değil ama tasarımlar yoluyla eylemler üretmeleri önemli değildir, ve gene de varoluşu zamanda belirlenebilir olan ve dolayısıyla geçmiş zamanın zorunlu kılıcı koşulları altında olan bir varlığın nedenselliğinin *belirlenim zeminleridirler* ki, eğer özne eylemde bulunacaksa, bu koşullar *bundan böyle onun gücü içinde* değildirler; öyleyse özne kendisinde ruhbilimsel özgürlük taşıyabilse de (eğer bu sözcüğü ruhun tasarımlarının salt içsel bir zinciri için kullanacaksak), gene de doğa zorunluğu altındadır ve dolayısıyla geriye tüm görgül öğelerden ve öyleyse genel olarak doğadan bağımsızlık olarak düşünülmesi gereken bir *aşkınsal özgürlük* kalmaz — doğa ister salt zamanda iç duyunun, isterse birlikte uzay ve zamanda dış duyunun nesnesi olarak görülsün; biricik *a priori* kılgısal olan bu özgürlük (o son asıl anlamda) olmaksızın hiçbir ahlaksal yasa, ve bu yasaya göre hiçbir ahlaksal sorumluluk olanaklı değildir. Tam bu nedenle zamanda doğal nedensellik yasası ile uyum içinde yer alan olayların tüm zorunluğuna doğanın *düzeneği* denebilir, gerçi bununla ona altgüdümlü şeylerin edimsel özdeksel *makineler* olmaları gerektiğini demek istemiyor olsak da. Burada yalnızca doğa yasasına göre gelişmekte olan bir zaman

werden dürfte. Es kommt nämlich bei der Frage nach derjenigen Freiheit, die allen moralischen Gesetzen und der ihnen gemäßen Zurechnung zum Grunde gelegt werden muß, darauf gar nicht an, ob die nach einem Naturgesetze bestimmte Kausalität, durch Bestimmungsgründe, die *im* Subjekte, oder *außer* ihm liegen, und im ersteren Fall, ob sie durch Instinkt oder mit Vernunft gedachte Bestimmungsgründe notwendig sei, wenn diese bestimmenden Vorstellungen nach dem Geständnisse eben dieser Männer selbst, den Grund ihrer Existenz doch in der Zeit und zwar dem *vorigen Zustande* haben, dieser aber wieder in einem vorhergehenden etc. so mögen sie, diese Bestimmungen, immer innerlich sein, sie mögen psychologische und nicht mechanische Kausalität haben, [173] d.i. durch Vorstellungen, und nicht durch körperliche Bewegung, Handlung hervorbringen, so sind es immer *Bestimmungsgründe* der Kausalität eines Wesens, so fern sein Dasein in der Zeit bestimmbar ist, mithin unter notwendig machenden Bedingungen der vergangenen Zeit, die also, wenn das Subjekt handeln soll, *nicht mehr in seiner Gewalt sind,* die also zwar psychologische Freiheit, (wenn man ja dieses Wort von einer bloß inneren Verkettung der Vorstellungen der Seele brauchen will,) aber doch Naturnotwendigkeit bei sich führen, mithin keine *transzendentale Freiheit* übrig lassen, welche als Unabhängigkeit von allem Empirischen und also von der Natur überhaupt gedacht werden muß, sie mag nun als Gegenstand des inneren Sinnes, bloß in der Zeit, oder auch äußeren Sinne, im Raume und der Zeit zugleich betrachtet werden, ohne welche Freiheit (in der letzteren eigentlichen Bedeutung), die allein a priori praktisch ist, kein moralisch Gesetz, keine Zurechnung nach demselben, möglich ist. Eben um deswillen kann man auch alle Notwendigkeit der Begebenheiten in der Zeit nach dem Naturgesetze der Kausalität, den *Mechanismus* der Natur nennen, ob man gleich darunter nicht versteht, daß Dinge, die ihm unterworfen sind, wirkliche materielle *Maschinen* sein müßten. Hier wird nur auf die Notwendigkeit der Verknüpfung der Begebenheiten in einer

Zeitreihe, so wie sie sich nach dem Naturgesetze entwi[174]ckelt, gesehen, man mag nun das Subjekt, in welchem dieser Ablauf geschieht, Automaton materiale, da das Maschinenwesen durch Materie, oder mit Leibniz spirituale, da es durch Vorstellungen betrieben wird, nennen, und wenn die Freiheit unseres Willens keine andere als die letztere (etwa die psychologische und komparative, nicht transzendentale d.i. absolute zugleich) wäre, so würde sie im Grunde nichts besser, als die Freiheit eines Bratenwenders sein, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet.

Um nun den scheinbaren Widerspruch zwischen Naturmechanismus und Freiheit in ein und derselben Handlung an dem vorgelegten Falle aufzuheben, muß man sich an das erinnern, was in der Kritik der reinen Vernunft gesagt war, oder daraus folgt: daß die Naturnotwendigkeit, welche mit der Freiheit des Subjekts nicht zusammen bestehen kann, bloß den Bestimmungen desjenigen Dinges anhängt, das unter Zeitbedingungen steht, folglich nur denen des handelnden Subjekts als Erscheinung, daß also so fern die Bestimmungsgründe einer jeden Handlung desselben in demjenigen liegen, was zur vergangenen Zeit gehört, und *nicht mehr in seiner Gewalt ist*, (wozu auch seine schon begangenen Taten, und der ihm dadurch bestimmbare Charakter in seinen eigenen Augen, als Phänomens, gezählt werden müssen). Aber ebendas[175]selbe Subjekt, das sich anderseits auch seiner, als Dinges an sich selbst, bewußt ist, betrachtet auch sein Dasein, *sofern es nicht unter Zeitbedingungen steht*, sich selbst aber nur als bestimmbar durch Gesetze, die es sich durch Vernunft selbst gibt, und in diesem seinem Dasein ist ihm nichts vorhergehend vor seiner Willensbestimmung, sondern jede Handlung, und überhaupt jede dem innern Sinne gemäß wechselnde Bestimmung seines Daseins, selbst die ganze Reihenfolge seiner Existenz, als Sinnenwesen, ist im Bewußtsein seiner intelligibelen Existenz nichts als Folge, niemals aber als Bestimmungsgrund seiner Kausalität, als *Noumens*, anzusehen. In diesem

dizisindeki olayların bağlantısının zorunluğuna bakıyoruz — ki içinde bu sürecin yer aldığı özneye makine-varlık özdek yoluyla işletildiği zaman *automaton materiale*, ya da tasarımlar yoluyla işletildiği zaman, Leibniz ile birlikte, *automaton spirituale* diyebiliriz; ve eğer istencimizin özgürlüğü ikinciden (söz gelimi ruhbilimsel ve karşılaştırmalı, ama aynı zamanda aşkmsal, e.d. saltık değil) başka birşey olmasaydı, o zaman temelde bir ızgara şişinin özgürlüğünden daha iyi olmazdı, ki, bir kez kurulur kurulmaz, devimini kendiliğinden yerine getirirdi.

Şimdi, ortaya sürülen durumda bir ve aynı eylemde doğa düzeneği ve özgürlük arasında görünürdeki çelişkiyi ortadan kaldırabilmek için *Arı Usun Eleştirisi*'nde söylenmiş olanları ya da onlardan çıkan sonucu anımsamalıyız: Öznenin özgürlüğü ile birlikte varolamayan doğa zorunluğu yalnızca zaman koşulları altında duran şeyin belirlenimlerini, sonuçta yalnızca görüngü olarak eylemde bulunan öznenin belirlenimlerini yakalar; ve öyleyse bu düzeye dek her bir eyleminin belirlenim zeminleri geçmiş zamana ait olan ve *bundan böyle öznenin gücü içinde olmayanda* yatar, (ki geçmişte yaptıkları ve bir fenomen olarak onun için kendi gözünde bunlarla belirlenebilir olan karakter de onun içinde sayılmalıdır). Ama öte yanda kendinin kendinde şey olarak bilincinde olan yine aynı özne varoluşunu *zaman koşulları altında durmadığı ölçüde* de irdeler, kendini ancak us yoluyla kendine verdiği yasalar yoluyla belirlenebilir olarak görür; ve bu varoluşunda onun için hiçbirşey onun istenç belirleniminin önünde gitmez, tersine her eylem ve genel olarak varoluşunun iç duyuya uygun olarak değişen her belirlenimi, giderek duyusal bir varlık olarak varoluşunun bütün bir dizisi bile anlaşılır varoluşunun bilincinde *numen* olarak nedenselliğinin sonucundan başka birşey değildir, ve hiçbir zaman onun belirlenim zemini olarak görülmeyecektir. Bu

görüşte ussal varlık yaptığı her yasaya aykırı eylem açısından, bunun görüngü olarak geçmişte yeterli olarak belirlenmiş ve bu düzeye dek kaçınılmaz olarak zorunlu olmasına karsın, haklı olarak onu yapmamış olabileceğini söyleyebilir; çünkü bu eylem, onu belirleyen tüm geçmiş ile birlikte, onun kendine sağladığı karakterin tek bir fenomenine aittir, ve buna göre tüm duyusallıktan bağımsız bir neden olarak kendine o görüngülerin nedenselliğini yükler.

Duyunç dediğimiz o harika yetinin yargı hükümleri bununla eksiksiz olarak uyuşur. Bir insan anımsadığı bir yasaya aykırı davranışı kasıtsız bir yanlışlık olarak, hiçbir zaman bütünüyle kaçınılamayacak salt bir dikkatsizlik olarak, sonuçta ona doğa zorunluğunun akıntısı tarafından sürüklendiği birşey olarak sunabilmek ve böylece kendini suçsuz gösterebilmek için ne denli ustaca çabalarsa çabalasın, gene de onun çıkarına konuşan avukatın onu kendi içindeki suçlayıcı sesi hiçbir biçimde susturamadığını bulur, çünkü haksızlığı yaptığı sırada aklının başında olduğunun, e.d. özgürlüğünü kullanabileceğinin bilincindeydi; ve gene de yanlışını belli bir kötü alışkanlıktan *açıklar* ki, dikkatinin aşamalı olarak gözardı edilmesiyle öyle bir dereceye ulaşmıştır ki, yanlışını onun doğal bir sonucu olarak görebilir, gerçi bu onu kendini kınamasına ve azarlamasına karşı koruyamasa da. Bu ayrıca çok önce yer almış bir edim üzerine onun her anımsanışında duyulan pişmanlığın da zeminidir; ahlaksal yatkınlık tarafından ortaya çıkarılan acılı bir duygudur ve olmuş olanı olmamış kılmaya yarayamayacağı düzeye dek kılgısal olarak boştur; giderek saçma bile olacaktır, (tutarlı davranan gerçek bir *yazgıcı* olarak Priestley'in de dediği gibi; ve o bu açıksözlülük açısından alkışı, istencin düzeneğini olguda ama özgürlüğünü sözlerde ileri süren ve pişmanlığı her zaman kendi sinkretistik dizgelerine kattık-

Betracht nun kann das vernünftige Wesen, von einer jeden gesetzwidrigen Handlung, die es verübt, ob sie gleich, als Erscheinung, in dem Vergangenen hinreichend bestimmt, und so fern unausbleiblich notwendig ist, mit Recht sagen, daß er sie hätte unterlassen können; denn sie, mit allem Vergangenen, das sie bestimmt, gehört zu einem einzigen Phänomen seines Charakters, den er sich selbst verschafft, und nach welchem er sich als einer von aller Sinnlichkeit unabhängigen Ursache, die Kausalität jener Erscheinungen selbst zurechnet.

Hiermit stimmen auch die Richtersprüche desjenigen wundersamen Vermögens in uns, welches wir Gewissen nennen, vollkommen überein. Ein Mensch mag künsteln, so viel als er will, um ein gesetzwidri[176]ges Betragen, dessen er sich erinnert, sich als unvorsätzliches Versehen, als bloße Unbehutsamkeit, die man niemals gänzlich vermeiden kann, folglich als etwas, worin er vom Strom der Naturnotwendigkeit fortgerissen wäre, vorzumalen und sich darüber für schuldfrei zu erklären, so findet er doch, daß der Advokat, der zu seinem Vorteil spricht, den Ankläger in ihm keineswegs zum Verstummen bringen könne, wenn er sich bewußt ist, daß er zu der Zeit, als er das Unrecht verübte, nur bei Sinnen, d.i. im Gebrauche seiner Freiheit war, und gleichwohl *erklärt* er sich sein Vergehen, aus gewisser übler, durch allmähliche Vernachlässigung der Achtsamkeit auf sich selbst zugezogener Gewohnheit, bis auf den Grad, daß er es als eine natürliche Folge derselben ansehen kann, ohne daß dieses ihn gleichwohl wider den Selbsttadel und den Verweis sichern kann, den er sich selbst macht. Darauf gründet sich denn auch die Reue über eine längst begangene Tat bei jeder Erinnerung derselben; eine schmerzhafte, durch moralische Gesinnung gewirkte Empfindung, die so fern praktisch leer ist, als sie nicht dazu dienen kann, das Geschehene ungeschehen zu machen, und sogar ungereimt sein würde, (wie *Priestley*, als ein echter, konsequent verfahrender *Fatalist*, sie auch dafür erklärt, und in Ansehung welcher Offenherzigkeit er mehr Beifall verdient, als diejenigen, welche, indem sie den Mechanismus des Willens in der Tat, die [177] Freiheit desselben aber

mit Worten behaupten, noch immer dafür gehalten sein wollen, daß sie jene, ohne doch die Möglichkeit einer solchen Zurechnung begreiflich zu machen, in ihrem synkretistischen System mit einschließen,) aber, als Schmerz, doch ganz rechtmäßig ist, weil die Vernunft, wenn es auf das Gesetz unserer intelligibelen Existenz (das moralische) ankommt, keinen Zeitunterschied anerkennt, und nur fragt, ob die Begebenheit mir als Tat angehöre, alsdann aber immer dieselbe Empfindung damit moralisch verknüpft, sie mag jetzt geschehen, oder vorlängst geschehen sein. Denn das *Sinnenleben* hat in Ansehung des *intelligibelen* Bewußtseins seines Daseins (der Freiheit) absolute Einheit eines Phänomens, welches, so fern es bloß Erscheinungen von der Gesinnung, die das moralische Gesetz angeht (von dem Charakter), enthält, nicht nach der Naturnotwendigkeit, die ihm als Erscheinung zukommt, sondern nach der absoluten Spontaneität der Freiheit beurteilt werden muß. Man kann also einräumen, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl als äußere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, daß jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, imgleichen alle auf diese wirkenden äußeren Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis, ausrechnen könnte, und dennoch [178] dabei behaupten, daß der Mensch frei sei. Wenn wir nämlich noch eines andern Blicks, (der uns aber freilich gar nicht verliehen ist, sondern an dessen Statt wir nur den Vernunftbegriff haben,) nämlich einer intellektuellen Anschauung desselben Subjekts fähig wären, so würden wir doch inne werden, daß diese ganze Kette von Erscheinungen in Ansehung dessen, was nur immer das moralische Gesetz angehen kann, von der Spontaneität des Subjekts, als Dinges an sich selbst, abhängt, von deren Bestimmung sich gar keine physische Erklärung geben läßt. In Ermangelung dieser Anschauung versichert uns das moralische Gesetz diesen Unterschied der Beziehung unserer Handlungen, als Erscheinungen, auf das Sinnenwesen unseres Subjekts, von derjenigen, dadurch dieses Sinnen-

larının düşünülmesini istemelerine karşın böyle bir sorumluluğu yüklemenin olanağını kavranabilir kılmamış olanlardan daha çok hak eder,) ama acı olarak gene de bütünüyle hakka uygundur, çünkü anlaşılır varoluşumuzun yasası (ahlaksal yasa) söz konusu olduğunda, us hiçbir zamansal ayrım tanımaz, ve yalnızca olayın bana eylem olarak ait olup olmadığını sorar ve sonra her zaman aynı duyguyu ahlaksal olarak onunla bağlar — olay ister şimdi, isterse çok önce olmuş olsun. Çünkü *duyu yaşamı* varoluşunun *anlaşılır* bilinci (özgürlük) açısından tek bir fenomenin saltık birliğini taşır ki, ahlaksal yasayı ile ilgili duygusal yatkınlığın (karakterin) salt görüngülerini kapsadığı ölçüde, ona görüngü olarak ait olan doğa zorunluğuna göre değil, ama özgürlüğün saltık kendiliğindenliğine göre yargılanmalıdır. Öyleyse kabul edilebilir ki, eğer bizim için insanın hem iç hem de dış eylemleri tarafından gösterildiği gibi kafa yapısı üzerine bize onun tüm güdülerini, giderek en küçük olanını bile, ve benzer olarak onlar üzerinde etkide bulunan tüm dış vesileleri bildirecek denli derin bir içgörü taşımak olanaklı olsaydı, bir insanın gelecekteki davranışını tıpkı bir ay ya da güneş tutulması gibi pekinlikle hesaplayabilir, ve gene de insanın özgür olduğunu ileri sürebilirdik. Böylece, eğer bir başka görüşe (ki hiç kuşkusuz bize verilmemiştir, ama onun yerine yalnızca us kavramımız vardır), yani aynı öznenin entellektüel bir sezgisine yetenekli olsaydık, o zaman her zaman yalnızca ahlaksal yasayı ilgilendirebilen şey açısından bu bütün görüngüler zincirinin, belirlenimi için hiçbir fiziksel açıklama verilemeyen kendinde şey olarak öznenin kendiliğindenliğine bağımlı olduğunu görürdük. Bu sezginin yokluğunda, ahlaksal yasa bize görüngüler olarak eylemlerimizin öznemizin duyusal varlığı ile bağıntısının bu duyusal varlığın kendisinin

bizdeki anlaşılır dayanak ile bağıntısından ayrımı konusunda inanca verir. — Usumuza doğal olsa da açıklanamaz olan bu görüşte, tam bir duyunçla getirilen, ama ilk bakışta tüm haktanırlığa bütünüyle aykırı görünen yargılar da aklanabilirler. Öyle durumlar vardır ki, insanlar çocukluktan bu yana başkalarına yararlı olmuş olan o aynı eğitimi almış olsalar bile, gene de erken bir kötülük gösteren ve yetişkinlik yıllarına dek bu durumu tırmandırmayı sürdüren kimileri vardır ki, kafa yapıları açısından hiçbir biçimde iyileşemeyecek doğuştan kötüler sayılırlar; buna karşın yaptıkları ya da yapmadıkları için yargılanırlar, hataları yüzünden suçlu olarak kınanırlar; giderek kendileri (çocuklar) bu kınamaları öylesine geçerli bulurlar ki, sanki onlara yüklenen umutsuz doğal yapıya karşın, tam olarak başka her insan kadar sorumlu kalmışlardır. Bu olamazdı — eğer birinin özencinden doğan herşeyin (hiç kuşkusuz amaçlı olarak yerine getirilmiş her eylem gibi) ilk gençlikten başlayarak karakterini görüngülerde (eylemlerde) anlatan özgür bir nedensellik üzerine temellendiğini varsaymasaydık; bu görüngüler, davranışın bir biçimdeşliğinden ötürü, doğal bir bağlantıyı açığa sererler ki, gene de istencin kötü niteliğini zorunlu kılmaz, ama tersine gönüllü olarak benimsenmiş kötü ve değişmez ilkelerin sonucudur ki, bunlar onu daha da kınanabilir ve cezayı daha da haklı kılarlar.

Ama henüz duyulur dünyaya ait bir varlıkta özgürlüğün doğa düzeneği ile birleşmesini ilgilendiren bir güçlük vardır — bir güçlük ki, giderek şimdiye dek söylenenlerin tümü kabul edilse bile, gene de özgürlüğün bütünüyle yokolması gözdağını verir. Ama bu tehlikede gene de aynı zamanda özgürlüğün ileri sürülmesi için henüz talihli bir çıkış yolu sunan bir umut vardır, çünkü aynı güçlük zamanda ve uzayda belirlenebilir varoluşu kendilerinde şeylerin varoluşu

wesen selbst auf das intelligibele Substrat in uns bezogen wird. — In dieser Rücksicht, die unserer Vernunft natürlich, obgleich unerklärlich ist, lassen sich auch Beurteilungen rechtfertigen, die mit aller Gewissenhaftigkeit gefället, dennoch dem ersten Anscheine nach aller Billigkeit ganz zu widerstreiten scheinen. Es gibt Fälle, wo Menschen von Kindheit auf, selbst unter einer Erziehung, die, mit der ihrigen zugleich, andern ersprießlich war, dennoch so frühe Bosheit zeigen, und so bis in ihre Mannesjahre zu steigen fortfahren, daß man sie für geborne Bösewichter, und gänzlich, was die Denkungsart betrifft, für unbesserlich hält, gleichwohl aber sie wegen [179] ihres Tuns und Lassens eben so richtet, ihnen ihre Verbrechen eben so als Schuld verweiset, ja sie (die Kinder) selbst diese Verweise so ganz gegründet finden, als ob sie, ungeachtet der ihnen beigemessenen hoffnungslosen Naturbeschaffenheit ihres Gemüts, eben so verantwortlich blieben, als jeder andere Mensch. Dieses würde nicht geschehen können, wenn wir nicht voraussetzten, daß alles, was aus seiner Willkür entspringt (wie ohne Zweifel jede vorsätzlich verübte Handlung) eine freie Kausalität zum Grunde habe, welche von der frühen Jugend an ihren Charakter in ihren Erscheinungen (den Handlungen) ausdrückt, die wegen der Gleichförmigkeit des Verhaltens einen Naturzusammenhang kenntlich machen, der aber nicht die arge Beschaffenheit des Willens notwendig macht, sondern vielmehr die Folge der freiwillig angenommenen bösen und unwandelbaren Grundsätze ist, welche ihn nur noch um desto verwerflicher und strafwürdiger machen.

Aber noch steht eine Schwierigkeit der Freiheit bevor, so fern sie mit dem Naturmechanismus, in einem Wesen, das zur Sinnenwelt gehört, vereinigt werden soll. Eine Schwierigkeit, die, selbst nachdem alles bisherige eingewilligt worden, der Freiheit dennoch mit ihrem gänzlichen Untergange droht. Aber bei dieser Gefahr gibt ein Umstand doch zugleich Hoffnung zu einem für die Behauptung der Freiheit noch glück[180]lichen Ausgange, nämlich daß dieselbe Schwierigkeit viel stärker (in der Tat, wie wir bald sehen werden, allein,) das System drückt, in

welchem die in Zeit und Raum bestimmbare Existenz für die Existenz der Dinge an sich selbst gehalten wird, sie uns also nicht nötigt, unsere vornehmste Voraussetzung von der Idealität der Zeit, als bloßer Form sinnlicher Anschauung, folglich als bloßer Vorstellungsart, die dem Subjekte als zur Sinnenwelt gehörig eigen ist, abzugehen, und also nur erfordert sie mit dieser Idee zu vereinigen.

Wenn man uns nämlich auch einräumt, daß das intelligibele Subjekt in Ansehung einer gegebenen Handlung noch frei sein kann, obgleich es als Subjekt, das auch zur Sinnenwelt gehörig, in Ansehung derselben mechanisch bedingt ist, so scheint es doch, man müsse, so bald man annimmt, *Gott*, als allgemeines Urwesen, sei *die Ursache* auch *der Existenz der Substanz* (ein Satz, der niemals aufgegeben werden darf, ohne den Begriff von Gott als Wesen aller Wesen, und hiermit seine Allgenugsamkeit, auf die alles in der Theologie ankommt, zugleich mit aufzugeben), auch einräumen: Die Handlungen des Menschen haben in demjenigen ihren bestimmenden Grund, *was gänzlich außer ihrer Gewalt ist*, nämlich in der Kausalität eines von ihm unterschiedenen höchsten Wesens, von welchem das Dasein des erstern, und die ganze Bestimmung seiner Kausalität ganz und gar abhängt. In [181] der Tat: wären die Handlungen des Menschen, so wie sie zu seinen Bestimmungen in der Zeit gehören, nicht bloße Bestimmungen desselben als Erscheinung, sondern als Dinges an sich selbst, so würde die Freiheit nicht zu retten sein. Der Mensch wäre Marionette, oder ein Vaucansonsches Automat, gezimmert und aufgezogen von dem obersten Meister aller Kunstwerke, und das Selbstbewußtsein würde es zwar zu einem denkenden Automate machen, in welchem aber das Bewußtsein seiner Spontaneität, wenn sie für Freiheit gehalten wird, bloße Täuschung wäre, indem sie nur komparativ so genannt zu werden verdient, weil die nächsten bestimmenden Ursachen seiner Bewegung, und eine lange Reihe derselben zu ihren bestimmenden Ursachen hinauf, zwar innerlich sind, die letzte und höchste aber doch gänzlich in einer fremden Hand angetroffen

sayan dizge üzerinde daha güçlü (gerçekte, birazdan göreceğimiz gibi, yalnızca onun üzerinde) baskı yapar; öyleyse bizi salt duyusal sezginin biçimi olarak, sonuçta duyulur dünyaya ait olan özneye özgü salt bir tasarım türü olarak zamanın idealliğine ilişkin birincil önemdeki varsayımımızdan vazgeçmeye zorlamaz ve öyleyse yalnızca onun bu idea ile birleşmesini ister.

Daha açık olarak, eğer anlaşılır öznenin verili bir eylem açısından özgür olabileceği kabul edilirse, duyulur dünyaya da ait bir özne olarak aynı eylem açısından düzeneksel olarak koşullu olmasına karşın, gene de öyle görünür ki, *Tanrının*, evrensel kök-varlık olarak, *tözün varoluşunun* da *nedeni* olduğu kabul edilir edilmez (bir önerme ki, tüm varlıkların Varlığı olarak Tanrı kavramından, dolayısıyla üzerine tanrıbilimdeki herşeyin dayandığı herşeye-yeterliğinden vazgeçilmeksizin ondan hiçbir zaman vazgeçilemez), aynı zamanda insanın eylemlerinin belirlenim zeminlerini *bütünüyle onun gücü dışında olan birşeyde*, yani ondan ayrı olan ve varoluşunun ve nedenselliğinin bütün belirleniminin bütünüyle ve baştan sona ona bağımlı olduğu bir en yüksek Varlığın nedenselliğinde taşıdıklarını kabul etmeliyiz. Gerçekte, eğer insanın eylemleri, zamandaki belirlenimlerine ait oldukları gibi, yalnızca görüngü olarak değil ama kendinde şey olarak onun belirlenimleri olmasalardı, o zaman özgürlük kurtarılamazdı. İnsan bir kukla, tüm sanat yapıtlarının en yüksek ustası tarafından üretilmiş ve kurulmuş bir Vaucanson otomatı olurdu; özbilinç onu hiç kuşkusuz düşünen bir otomat yapardı, ama eğer kendiliğindenliğinin bilinci özgürlük olarak görülecek olsaydı bu salt bir aldanmaca olur ve adı ancak karşılaştırmalı olarak hak ederdi, çünkü deviminin en yakın belirleyici nedenleri ve bunları belirleyen nedenlerin uzun bir dizisi içsel olsalar da, gene de en sonuncusu ve en yükseği yabancı bir elde

bulunurdu. Bu yüzden uzay ve zamanı kendilerinde şeylerin varoluşuna ait belirlenimler olarak görmede diretenlerin burada eylemlerin yazgısallığından nasıl kaçınabildiklerini anlamıyorum; ya da eğer (başka bakımlardan keskin görüşlü olan Mendelssohn'un yaptığı gibi) doğrudan doğruya ikisini de sonsuz kök-Varlığın varoluşuna değil ama yalnızca sonlu ve türevsel varlıkların varoluşuna zorunlu olarak ait olan koşullar sayıyorlarsa, böyle bir ayrımı yapma yetkisini nereden aldıklarını, giderek zamandaki varoluşu sonlu kendilerinde şeylere zorunlu olarak bağlı bir belirlenim olarak görürken, Tanrının ise bu varoluşun nedeni iken gene de zamanın (ya da uzayın) kendisinin (çünkü bu şeylerin varoluşunun *a priori* zorunlu koşulu olarak varsayılmalıdır) nedeni olamayacağını düşündükleri zaman onları bekleyen çelişkiden nasıl kaçınabileceklerini anlamıyorum; sonuçta Tanrının nedenselliği bu şeylerin varoluşu açısından giderek zamana göre bile koşullu olmalıdır, ve bu ise kaçınılmaz olarak Onun sonsuzluğunun ve bağımsızlığının kavramları ile çelişkili herşeyi içeri getirecektir. Buna karşı, tanrısal varoluşun zaman-koşullu herşeyden bağımsız olma belirleniminin duyulur dünyanın bir varlığının belirleniminden ayırdetmek *bir kendinde varlığın varoluşunu görüngüdeki bir şeyin* varoluşundan ayırdetmek gibi kolaydır. Bu yüzden, eğer zaman ve uzayın o idealliği kabul edilmezse, geriye yalnızca uzay ve zamanı kök-Varlığın kendisinin özsel belirlenimleri olarak ve Ona bağımlı şeyleri ise (öyleyse bizim kendimizi de) tözler olarak değil ama yalnızca ona ilintili ilinekler olarak alan *Spinozacılık* kalır; çünkü, eğer bu şeyler Onun etkileri olarak yalnızca kendilerinde varoluşlarının koşulu olan *zamanda* varoluyorlarsa, o zaman bu varlıkların eylemleri de yalnızca Onun herhangi bir yerde ve herhangi bir zamanda yerine getirdiği eylemleri olmalıdır. Buna göre Spinozacılık, temel ideasının saçma-

wird. Daher sehe ich nicht ab, wie diejenigen, welche noch immer dabei beharren, Zeit und Raum für zum Dasein der Dinge an sich selbst gehörige Bestimmungen anzusehen, hier die Fatalität der Handlungen vermeiden wollen, oder, wenn sie so geradezu (wie der sonst scharfsinnige *Mendelssohn* tat,) beide nur als zur Existenz endlicher und abgeleiteter Wesen, aber nicht zu der des unendlichen Urwesens notwendig gehörige Bedingungen einräumen, sich rechtfertigen wollen, woher sie diese Befugnis nehmen, einen solchen Unterschied zu machen, sogar wie sie auch nur dem Wi[182]derspruche ausweichen wollen, den sie begehen, wenn sie das Dasein in der Zeit als den endlichen Dingen an sich notwendig anhängende Bestimmung ansehen, da Gott die Ursache dieses Daseins ist, er aber doch nicht die Ursache der Zeit (oder des Raums) selbst sein kann, (weil diese als notwendige Bedingung a priori dem Dasein der Dinge vorausgesetzt sein muß,) seine Kausalität folglich in Ansehung der Existenz dieser Dinge, selbst der Zeit nach, bedingt sein muß, wobei nun alle die Widersprüche gegen die Begriffe seiner Unendlichkeit und Unabhängigkeit unvermeidlich eintreten müssen. Hingegen ist es uns ganz leicht, die Bestimmung der göttlichen Existenz, als unabhängig von allen Zeitbedingungen, zum Unterschiede von der eines Wesens der Sinnenwelt, als die *Existenz eines Wesens an sich selbst*, von der eines *Dinges in der Erscheinung* zu unterscheiden. Daher, wenn man jene Idealität der Zeit und des Raums nicht annimmt, nur allein der *Spinozismus* übrig bleibt, in welchem Raum und Zeit wesentliche Bestimmungen des Urwesens selbst sind, die von ihm abhängigen Dinge aber (also auch wir selbst) nicht Substanzen, sondern bloß ihm inhärierende Akzidenzen sind; weil, wenn diese Dinge bloß, als seine Wirkungen, *in der Zeit* existieren, welche die Bedingung ihrer Existenz an sich wäre, auch die Handlungen dieser Wesen bloß seine Handlungen sein müßten, die er irgendwo und irgendwann ausübte. Daher schließt [183] der Spinozismus, unerachtet der Unge-

reimtheit seiner Grundidee, doch weit bündiger, als es nach der Schöpfungstheorie geschehen kann, wenn die für Substanzen angenommenen und an sich *in der Zeit existierenden* Wesen als Wirkungen einer obersten Ursache, und doch nicht zugleich zu ihm und seiner Handlung gehörig, sondern für sich als Substanzen angesehen werden.

Die Auflösung obgedachter Schwierigkeit geschieht, kurz und einleuchtend, auf folgende Art: Wenn die Existenz *in der Zeit* eine bloße sinnliche Vorstellungsart der denkenden Wesen in der Welt ist, folglich sie, als Dinge an sich selbst, nicht angeht: so ist die Schöpfung dieser Wesen eine Schöpfung der Dinge an sich selbst; weil der Begriff einer Schöpfung nicht zu der sinnlichen Vorstellungsart der Existenz und zur Kausalität gehört, sondern nur auf Noumenen bezogen werden kann. Folglich, wenn ich von Wesen in der Sinnenwelt sage: sie sind erschaffen; so betrachte ich sie so fern als Noumenen. So, wie es also ein Widerspruch wäre, zu sagen, Gott sei ein Schöpfer von Erscheinungen, so ist es auch ein Widerspruch, zu sagen, er sei, als Schöpfer, Ursache der Handlungen in der Sinnenwelt, mithin als Erscheinungen, wenn er gleich Ursache des Daseins der handelnden Wesen (als Noumenen) ist. Ist es nun möglich, (wenn wir nur das Dasein in der Zeit für etwas, was bloß von Erscheinungen, nicht von Dingen an sich selbst gilt, annehmen,) die Freiheit, unbeschadet [184] des Naturmechanismus der Handlungen als Erscheinungen, zu behaupten, so kann, daß die handelnden Wesen Geschöpfe sind, nicht die mindeste Änderung hierin machen, weil die Schöpfung ihre intelligibele, aber nicht sensibele Existenz betrifft, und also nicht als Bestimmungsgrund der Erscheinungen angesehen werden kann; welches aber ganz anders ausfallen würde, wenn die Weltwesen als Dinge an sich selbst *in der Zeit* existierten, da der Schöpfer der Substanz, zugleich der Urheber des ganzen Maschinenwesens an dieser Substanz sein würde.

Von so großer Wichtigkeit ist die in der Kritik der reinen spekulativen Vernunft verrichtete Absonderung

lığına bakılmaksızın, yaratılış kuramına göre olanlardan daha tutarlı uslamlamalar üretir — eğer tözler olarak alınan ve kendilerinde *zamanda varolan* varlıklar bir en yüksek nedenin etkileri olarak ve gene de aynı zamanda ona ve eylemleri{ne ait} olmayan, tersine kendileri için olan tözler olarak görülürse.

Yukarıda değinilen güçlüğün çözümü, kısaca ve açıkça, şu yolda olmuş görünür: Eğer *zamanda* varoluş dünyadaki düşünen varlıkların salt duyusal bir tasarım türü ise, ve sonuçta onlarla kendilerinde şeyler olarak ilgili değilse, o zaman bu varlıkların yaratılışı kendilerinde şeylerin bir yaratılışıdır; çünkü bir yaratılış kavramı varoluşun duyusal tasarım türüne ve nedenselliğe ait değildir, ama ancak numenler ile bağıntılı olabilir. Sonuçta, eğer duyulur dünyadaki şeylere ilişkin olarak onların yaratıldıklarını söylersem, o zaman o düzeye dek onları numenler olarak görmüş olurum. Böylece, tıpkı Tanrının görüngülerin bir yaratıcısı oluğunu söylemenin bir çelişki olması gibi, Onun, yaratıcı olarak, duyulur dünyada olan, dolayısıyla görüngüler olan eylemlerin yaratıcısı olduğunu söylemek de bir çelişkidir, üstelik eylemde bulunan varlıkların (numenler olarak) varoluşlarının nedeni olsa da. Eğer şimdi (yalnızca zamandaki varoluşu kendilerinde şeyler için değil ama salt görüngüler için kabul etmek geçerli ise), özgürlüğü görüngüler olarak eylemlerin doğa düzeneğine karşın ileri sürmek olanaklı ise, o zaman eylemde bulunan varlıkların yaratıklar olmaları burada en küçük bir ayrıma yol açamaz, çünkü yaratılış anlaşılır varoluşlarını ilgilendirir, duyulur olanı değil, ve öyleyse görüngülerin belirlenim zemini olarak görülemez; ama eğer dünya varlıkları kendilerinde şeyler olarak *zamanda* varolsalardı durum bütünüyle başka olurdu, çünkü o zaman tözün yaratıcısı aynı zamanda bu tözdeki bütün düzeneksel varlığın yaratıcısı olurdu.

Arı kurgul usun Eleştirisinde yerine getirildiği gibi zamanın (ve ayrıca uzayın) kendile-

rinde şeylerin varoluşundan ayırılmasının büyük önemi vardır.

Ama burada önerilen çözüm açısından denebilir ki, kendi içinde birçok güçlük taşır ve duru bir açımlamaya pek uygun değildir. Ama denenmiş ya da denenebilecek daha kolay ve daha anlaşılır başka bir çözüm var mıdır? Tersine, diyebiliriz ki metafiziğin inakçı öğretmenleri eğer üzerine konuşmazlarsa hiç kimsenin kolay kolay düşünmeyeceği umuduyla bu güç noktayı ellerinden geldiğince gözden uzak tutarak açıksözlülükten çok kurnazlık göstermişlerdir. Eğer bir bilim ilerletilecekse, o zaman tüm güçlükler *açığa çıkarılmalı* ve giderek gizli olanlar bile *araştırılmalıdır*; çünkü her güçlük bir çare ister ki, bilim ister alanda isterse belirlilikte olsun bir büyüme kazanmadıkça bulunamaz; ve böylece giderek engeller bile bilimin köklülüğünü güçlendiren araçlar olurlar. Buna karşı, eğer güçlükler niyetli olarak örtülürse, ya da yalnızca yüzeysel araçlar yoluyla giderilirse, o zaman er ya da geç sağaltılamaz kötülüklere dönerler ve bilimi bütünsel bir kuşkuculukta yıkıma yöneltirler.

* * *

Öte yandan, aslında arı kurgul usun tüm ideaları arasında duyulurüstünün alanında, gerçi yalnızca kılgısal bilgi açısından da olsa, yalnızca özgürlük kavramı öylesine büyük bir genişleme sağladığı için, kendime niçin *özellikle onun böylesine büyük bir verimlilik payı olduğunu*, bu arada geri kalanların ise yalnızca arı anlağın olanaklı varlıkları için boş yeri belirtmelerine karşın hiçbir yolla onların kavramlarını belirleyemediklerini sorarım. Hemen kavrarım ki, kategori olmaksızın hiçbirşeyi düşünemediğim için, bu kategoriyi de herşeyden önce usun şimdi ilgilendiğim özgürlük ideasında aramalıyım; burada bu *nedensellik* kategorisidir, ve usun özgürlük *kavramı*, bir aşkın kavram olmakla, karşılık

der Zeit (so wie des Raums) von der Existenz der Dinge an sich selbst.

Die hier vorgetragene Auflösung der Schwierigkeit hat aber, wird man sagen, doch viel Schweres in sich, und ist einer hellen Darstellung kaum empfänglich. Allein, ist denn jede andere, die man versucht hat, oder versuchen mag, leichter und faßlicher? Eher möchte man sagen, die dogmatischen Lehrer der Metaphysik hätten mehr ihre Verschmitztheit als Aufrichtigkeit darin bewiesen, daß sie diesen schwierigen Punkt, so weit wie möglich, aus den Augen brachten, in der Hoffnung, daß, wenn sie davon gar nicht sprächen, auch wohl niemand leichtlich an ihn denken würde. Wenn einer Wissenschaft geholfen werden soll, so müssen alle Schwierigkeiten *aufgedecket* und sogar diejenigen *aufgesucht* wer[185]den, die ihr noch so insgeheim im Wege liegen; denn jede derselben ruft ein Hilfsmittel auf, welches, ohne der Wissenschaft einen Zuwachs, es sei an Umfang, oder an Bestimmtheit, zu verschaffen nicht gefunden werden kann, wodurch also selbst die Hindernisse Beförderungsmittel der Gründlichkeit der Wissenschaft werden. Dagegen, werden die Schwierigkeiten absichtlich verdeckt, oder bloß durch Palliativmittel gehoben, so brechen sie, über kurz oder lang, in unheilbare Übel aus, welche die Wissenschaft in einem gänzlichen Skeptizismus zu Grunde richten.

* * *

Da es eigentlich der Begriff der Freiheit ist, der unter allen Ideen der reinen spekulativen Vernunft, allein so große Erweiterung im Felde des Übersinnlichen, wenn gleich nur in Ansehung des praktischen Erkenntnisses verschafft, so frage ich mich: *woher denn ihm ausschließungsweise eine so große Fruchtbarkeit zu Teil geworden sei* indessen die übrigen zwar die leere Stelle für reine mögliche Verstandeswesen bezeichnen, den Begriff von ihnen aber durch nichts bestimmen können. Ich begreife bald, daß, da ich nichts ohne Kategorie denken kann, diese auch in der Idee der Vernunft von der Freiheit, mit der ich mich beschäftige, zuerst müsse aufgesucht werden, welche hier die Kategorie der *Kausalität* ist, und daß, wenn gleich dem *Vernunftbegriffe* der Freiheit, [186] als überschwenglichem Begriffe, keine korrespondie-

rende Anschauung untergelegt werden kann, dennoch dem *Verstandesbegriffe* (der Kausalität), für dessen Synthesis *jener* das Unbedingte fordert, zuvor eine sinnliche Anschauung gegeben werden müsse, dadurch ihm zuerst die objektive Realität gesichert wird. Nun sind alle Kategorien in zwei Klassen, die *mathematischen*, welche bloß auf die Einheit der Synthesis in der Vorstellung der Objekte, und die *dynamischen*, welche auf die in der Vorstellung der Existenz der Objekte gehen, eingeteilt. Die ersteren (die der Größe und der Qualität) enthalten jederzeit eine Synthesis des *Gleichartigen*, in welcher das Unbedingte, zu dem in der sinnlichen Anschauung gegebenen Bedingten in Raum und Zeit, da es selbst wiederum zum Raume und der Zeit gehören, und also immer {wiederum unbedingt sein mußte},* gar nicht kann gefunden werden; daher auch in der Dialektik der reinen theoretischen Vernunft die einander entgegengesetzten Arten, das Unbedingte und die Totalität der Bedingungen für sie zu finden, beide falsch waren. Die Kategorien der zweiten Klasse (die der Kausalität und der Notwendigkeit eines Dinges) erforderten diese Gleichartigkeit (des Bedingten und der Bedingung in der Synthesis) gar nicht, weil hier nicht die Anschauung, wie sie aus einem Mannigfaltigen in ihr zusammengesetzt, sondern nur wie die Existenz des ihr korrespondierenden bedingten Gegenstandes zu der Existenz der Bedingung, [187] (im Verstande als damit verknüpft) hinzukomme, vorgestellt werden sollte, und da war es erlaubt, zu dem durchgängig Bedingten in der Sinnenwelt (so wohl in Ansehung der Kausalität als des zufälligen Daseins der Dinge selbst) das Unbedingte, obzwar übrigens unbestimmt, in der intelligibelen Welt zu setzen, und die Synthesis transzendent zu machen; daher denn auch in der Dialektik der reinen spekulativen Vernunft sich fand, daß beide, dem Scheine nach, einander entgegengesetzten Arten das Unbedingte zum Bedingten zu finden, z.B. in der Synthesis der Kausalität zum Bedingten, in der Reihe der Ursachen und Wirkungen der Sinnenwelt, die Kausalität, die weiter nicht sinnlich bedingt ist, zu denken, sich in der Tat nicht

düşen bir sezgiye yüklenemese de, *anlak-kavramı* (nedensellik) için — ki bunun bireşimi için *birincisi* koşulsuz olanı ister — hiç kuşkusuz duyusal bir sezgi verili olmalıdır ve nesnel olgusallığı ilkin bununla sağlama bağlanır. Şimdi tüm kategoriler yalnızca nesnelerin tasarımında bireşimin birliğini ilgilendiren *matematiksel* kategoriler ve nesnelerin varoluşunun tasarımında bireşimin birliğini ilgilendiren *dinamik* kategoriler olmak üzere iki sınıfa ayrılırlar. Birinciler (büyüklük ve nitelik kategorileri) her zaman *türdeş olanın* bir bireşimini kapsarlar ki, bunda koşulsuz hiçbir biçimde bulunamaz, çünkü bu, onun için duyusal sezgide uzayda ve zamanda verili olan koşullunun kendisi yine uzay ve zamana ait olduğu için, her zaman koşullu* olmak zorunda kalacaktır; buna göre arı kuramsal usun Eytişiminde koşulsuzu ve onun için koşullar bütünlüğünü bulmanın birbirine karşıt yollarının ikisi de yanlıştı. İkinci sınıftaki kategoriler (nedensellik ve bir şeyin zorunluğu kategorileri) bu türdeşliği (bireşimde koşullunun ve koşulun) istemiyorlardı, çünkü burada gösterilmesi gereken şey sezginin ondaki bir çokludan nasıl bileştiği değil, ama yalnızca ona karşılık düşen koşullu nesnenin varoluşunun koşulun varoluşuna nasıl (anlakta onunla bağlı olarak) eklendiği idi, ve o zaman duyulur dünyada (nedensellik açısından olduğu gibi şeylerin kendilerinin olumsal varoluşları açısından da) baştan sona koşullu olan için koşulsuz olanı, gerçi belirsiz kalsa da, anlaşılır dünyaya koymaya ve bireşimi aşkın kılmaya izin verilebiliyordu; buna göre arı kurgul usun Eytişiminde, koşullu için koşulsuzu bulmanın görünürde birbirine karşıt iki yolunun gerçekte çelişkili olmadıkları bulundu —, örneğin duyulur dünyadaki nedenler ve etkiler dizisinde koşullu olan için nedenselliğin bireşiminde duyusal olarak daha öte koşullu olmayan

*[Akad.-Ausg.: 'wiederum bedingt sein müßte.']

nedensellik düşünülebiliyordu; ve yine, duyulur dünyaya ait olmakla her zaman duyusal olarak koşullu, e.d. düzeneksel olarak zorunlu olan aynı eylem, gene de aynı zamanda anlaşılır dünyaya ait olduğu ölçüde eylemde bulunan bir varlığın nedenselliğine ait olmakla, duyusal olarak koşulsuz bir nedenselliği temel alabiliyor ve dolayısıyla özgür olarak düşünülebiliyordu. Şimdi, önemli olan biricik nokta bu '*olabilme*'yi bir '*olur*'a çevirmek, e.d. edimsel bir durumda, bir bakıma bir olgu yoluyla, belli eylemlerin böyle bir nedenselliği (duyusal olarak koşulsuz, entellektüel nedenselliği) varsaydıklarını tanıtlayabilmekti — bu eylemler ister edimsel isterse yalnızca buyrulmuş, e.d. kılgısal açıdan nesnel olarak zorunlu olsunlar. Duyusal dünyanın olayları olarak, deneyimde edimsel olarak verili eylemlerde bu bağlantıyı bulmayı umamazdık, çünkü özgürlük yoluyla nedensellik her zaman duyulur dünyanın dışında, anlaşılır dünyada aranmalıdır. Oysa bize algıda ve gözlemde duyulur varlıklar dışında başka şeyler verilmezler. Öyleyse geriye tüm duyusal koşulları belirleniminden dışlayan, karşı çıkılamaz ve dahası nesnel bir nedensellik ilkesi bulmaktan başka birşey kalmıyordu — bir ilke ki, onda us nedensellik açısından belirlenim zemini olarak *başka* birşeye daha öte başvurmaz, ama bu zemini o ilke yoluyla daha şimdiden kendisi kapsar ve öyleyse onda *arı us* olarak kendisi kılgısaldır. Ama bu ilke araştırılmaya ya da açığa çıkarılmaya gereksinmiyordu; çoktandır tüm insanların usundaydı ve onların özüne katılmıştı, ve *törelliğin* ilkesidir. Öyleyse o koşulsuz nedensellik ve onun yetisi, özgürlük, ama onunla birlikte duyulur dünyaya ait olan ve aynı zamanda anlaşılır dünyaya da ait olan bir varlık (benim kendim) yalnızca belirsiz ve belkili olarak *düşünülmez* (ki kurgul us bunun olabileceğini daha şimdiden göstermişti), ama giderek nedenselliğinin *yasası açısından* bile *belirli olarak* ve önesürümlü olarak *bilinir*; ve böylece

widerspreche, und daß dieselbe Handlung, die, als zur Sinnenwelt gehörig, jederzeit sinnlich bedingt, d.i. mechanisch notwendig ist, doch zugleich auch, als zur Kausalität des handelnden Wesens, so fern es zur intelligibelen Welt gehörig ist, eine sinnlich unbedingte Kausalität zum Grunde haben, mithin als frei gedacht werden könne. Nun kam es bloß darauf an, daß dieses *Können* in ein *Sein* verwandelt würde, d.i., daß man in einem wirklichen Falle, gleichsam durch ein Faktum, beweisen könne: daß gewisse Handlungen eine solche Kausalität (die intellektuelle, sinnlich unbedingte) voraussetzen, sie mögen nun wirklich, oder auch nur geboten, d.i. objektiv praktisch notwendig sein. An wirklich in der Erfahrung gegebenen Hand[188]lungen, als Begebenheiten der Sinnenwelt, konnten wir diese Verknüpfung nicht anzutreffen hoffen, weil die Kausalität durch Freiheit immer außer der Sinnenwelt im intelligibelen gesucht werden muß. Andere Dinge, außer den Sinnenwesen, sind uns aber zur Wahrnehmung und Beobachtung nicht gegeben. Also blieb nichts übrig, als daß etwa ein unwidersprechlicher und zwar objektiver Grundsatz der Kausalität, welcher alle sinnliche Bedingung von ihrer Bestimmung ausschließt, d.i. ein Grundsatz, in welchem die Vernunft sich nicht weiter auf etwas *Anderes* als Bestimmungsgrund in Ansehung der Kausalität beruft, sondern den sie durch jenen Grundsatz schon selbst enthält, und wo sie also, als *reine Vernunft*, selbst praktisch ist, gefunden werde. Dieser Grundsatz aber bedarf keines Suchens und keiner Erfindung; er ist längst in aller Menschen Vernunft gewesen und ihrem Wesen einverleibt, und ist der Grundsatz der *Sittlichkeit*. Also ist jene unbedingte Kausalität und das Vermögen derselben, die Freiheit, mit dieser aber ein Wesen (ich selber), welches zur Sinnenwelt gehört, doch zugleich als zur intelligibelen gehörig nicht bloß unbestimmt und problematisch *gedacht*, (welches schon die spekulative Vernunft als tunlich ausmitteln konnte) sondern sogar *in Ansehung des Gesetzes* ihrer Kausalität *bestimmt* und assertorisch *erkannt*, und so uns die

Wirklichkeit der intelligibelen Welt, und zwar in praktischer Rücksicht *bestimmt*, gegeben wor[189]den, und diese Bestimmung, die in theoretischer Absicht *transzendent* (überschwenglich) sein würde, ist in praktischer *immanent*. Dergleichen Schritt aber konnten wir in Ansehung der zweiten dynamischen Idee, nämlich der eines *notwendigen Wesens* nicht tun. Wir konnten zu ihm aus der Sinnenwelt, ohne Vermittelung der ersteren dynamischen Idee, nicht hinauf kommen. Denn, wollten wir es versuchen, so müßten wir den Sprung gewagt haben, alles das, was uns gegeben ist, zu verlassen, und uns zu dem hinzuschwingen, wovon uns auch nichts gegeben ist, wodureh wir die Verknüpfung eines solchen intelligibelen Wesens mit der Sinnenwelt vermitteln könnten (weil das notwendige Wesen als *außer uns* gegeben erkannt werden sollte); welches dagegen in Ansehung *unseres eignen* Subjekts, so fern es sich durchs moralische Gesetz *einerseits* als intelligibeles Wesen (vermöge der Freiheit) bestimmt, *andererseits* als nach dieser Bestimmung in der Sinnenwelt tätig, selbst erkennt, wie jetzt der Augenschein dartut, ganz wohl möglich ist. Der einzige Begriff der Freiheit verstattet es, daß wir nicht außer uns hinausgehen dürfen, um das Unbedingte und Intelligibele zu dem Bedingten und Sinnlichen zu finden. Denn es ist unsere Vernunft selber, die sich durchs höchste und unbedingte praktische Gesetz, und das Wesen, das sich dieses Gesetzes bewußt ist, (unsere eigene Person) als zur reinen Verstandeswelt gehörig, und zwar sogar mit Bestim[190]mung der Art, wie es als ein solches tätig sein könne, erkennt. So läßt es sich begreifen, warum in dem ganzen Vernunftvermögen *nur das Praktische* dasjenige sein könne, welches uns über die Sinnenwelt hinaushilft und Erkenntnisse von einer übersinnlichen Ordnung und Verknüpfung verschaffe, die aber eben darum freilich nur soweit, als es gerade für die reine praktische Absicht nötig ist, ausgedehnt werden können.

Nur auf Eines sei es mir erlaubt bei dieser Gelegenheit noch aufmerksam zu machen, nämlich daß jeder Schritt, den man mit der reinen

bizim için anlaşılır dünyanın edimselliği, ve hiç kuşkusuz kılgısal bakımdan *belirli olarak*, verilir ve kuramsal amaçlar için *aşkın* olacak olan bu belirlenim kılgısal amaçlar için *içkin*dir. Ama ikinci dinamik idea, yani *zorunlu bir varlığın* ideası açısından böyle bir adım atamadık. Duyulur dünyadan ilk dinamik ideanın aracılığı olmaksızın ona yükselemedik. Çünkü eğer bunu yapmayı deneseydik, o zaman bize verili olan herşeyi bırakmak için bir sıçrama yapmayı ve öyle birşeye doğru atlamayı göze almak zorunda kalırdık ki, hakkında bize böyle anlaşılır bir varlığın duyulur dünya ile bağlantısını kurmamıza aracılık edebilecek hiçbirşey verili değildir (çünkü zorunlu varlığın *bizim dışımızda* verili olarak bilinmesi gerekirdi); buna karşı, şimdi göz önüne serildiği gibi, bu bağlantı *bizim kendi* öznemiz açısından hiç kuşkusuz bütünüyle olanaklıdır, çünkü bu özne kendini *bir yandan* ahlaksal yasa yoluyla (özgürlük dolayısıyla) anlaşılır bir varlık olarak belirlenmiş bilirken, *öte yandan* bu belirlenime göre duyulur dünyada etkin olarak bilir. Koşullu ve duyusal olan için koşulsuz ve anlaşılır olanı kendi dışımıza çıkmaksızın bulabilmemizi sağlayan şey yalnızca özgürlük kavramıdır. Çünkü en yüksek ve koşulsuz olarak kılgısal yasa yoluyla kendisini ve bu yasanın bilincinde olan varlığı (kendi kişimiz) arı anlak-dünyasına ait olarak bilen, ve dahası böyle birşey olarak etkin olabilme yolunun belirlenimi ile birlikte bilen bizim usumuzun kendisidir. Böylece niçin bütün us-yetisinde bize duyulur dünyanın ötesine geçmede yardım edebilenin ve bir duyulurüstü düzenin ve bağlantının bilgisini, ama tam bu nedenle hiç kuşkusuz ancak arı kılgısal amaçlar için zorunlu olduğu düzeye dek genişleyebilen bir bilgisini sağlayabilenin *yalnızca kılgısal us* olabileceği anlaşılabilir.

Eğer yalnızca bu vesile ile bir noktayı daha belirtmeme izin verilirse, arı us ile attığımız her adım, giderek orada hiçbir ince kurgu-

nun dikkate alınmadığı kılgısal alanda bile, gene de kuramsal usun Eleştirisinin tüm kıpıları ile öylesine sağın ve kendiliğinden bir yolda bağdaşır ki, sanki her bir adım salt bu doğrulamayı sağlayabilmek için amaçlı olarak ve özenli olarak düşünülmüş gibidir. Kılgısal usun en önemli önermelerinin kurgul usun Eleştirisinin sık sık aşırı ince ve gereksiz görünen gözlemleri ile hiçbir biçimde aranmamış ama (eğer yalnızca ahlaksal araştırmalar ilkelerine dek götürülecek olursa herkesin kendiliğinden ikna olacağı gibi) kendiliğinden bulunmuş böyle sağın bir anlaşması şaşırtıcı ve hayranlık vericidir, ve daha şimdiden başkaları tarafından tanınan ve övülen düzgüyü, her bilimsel araştırmada ilerlemenin olanaklı tüm sağınlık ve açıklık ile yalpalamadan sürdürülmesi, alanının dışından getirilebilecek karşıçıkışlara aldırmadan, ama yalnızca kendi uğruna olanaklı olduğu kadar doğru ve tam olarak yürütülmesi görüşünü güçlendirir. Sık gözlemin beni inandırdığı gibi, bu iş bir sona erdiği zaman, onun bir yarısında başka dışsal öğretilerle ilişki içinde alındığında bana zaman zaman çok kuşkulu görünen şeyin, bu kuşkuyu bir süre gözardı edip dikkatimi yalnızca tamamlanıncaya dek kendi işime yönelttiğim zaman, sonunda beklenmedik bir yolda o öğretilere en küçük bir biçimde dikkat etmeksizin ve onlar için hiçbir yanlılık ve eğilim göstermeksizin kendi başına bulunmuş olan şeylerle tam bir anlaşma içinde olduğu görüldü. Eğer yalnızca biraz daha açıksözlülük ile işe girişebilseler, yazarlar kendilerini pekçok yanılgıdan ve pekçok yitirilen çabadan (çünkü kuruntu üzerine harcanmışlardır) kurtaracaklardır.

Vernunft tut, sogar im praktischen Felde, wo man auf subtile Spekulation gar nicht Rücksicht nimmt, dennoch sich so genau und zwar von selbst an alle Momente der Kritik der theoretischen Vernunft anschließe, als ob jeder mit überlegter Vorsicht, bloß um dieser Bestätigung zu verschaffen, ausgedacht wäre. Eine solche auf keinerlei Weise gesuchte, sondern (wie man sich selbst davon überzeugen kann, wenn man nur die moralischen Nachforschungen bis zu ihren Prinzipien fortsetzen will) sich von selbst findende, genaue Eintreffung der wichtigsten Sätze der praktischen Vernunft, mit den oft zu subtil und unnötig scheinenden Bemerkungen der Kritik der spekulativen, überrascht und setzt in Verwunderung, und bestärkt die schon von andern erkannte und gepriesene Maxime in jeder wissenschaftlichen Untersuchung mit aller möglichen Genauigkeit und Offenheit seinen Gang ungestört fortzuset[191]zen, ohne sich an das zu kehren, wowider sie außer ihrem Felde etwa verstoßen möchte, sondern sie für sich allein, so viel man kann, wahr und vollständig zu vollführen. Öftere Beobachtung hat mich überzeugt, daß, wenn man diese Geschäfte zu Ende gebracht hat, das, was in der Hälfte desselben, in Betracht anderer Lehren außerhalb, mir bisweilen sehr bedenklich schien, wenn ich diese Bedenklichkeit nur so lange aus den Augen ließ, und bloß auf mein Geschäft Acht hatte, bis es vollendet sei, endlich auf unerwartete Weise mit demjenigen vollkommen zusammenstimmte, was sich ohne die mindeste Rücksicht auf jene Lehren, ohne Parteilichkeit und Vorliebe für dieselben, von selbst gefunden hatte. Schriftsteller würden sich manche Irrtümer, manche verlorne Mühe (weil sie auf Blendwerk gestellt war) ersparen, wenn sie sich nur entschließen könnten, mit etwas mehr Offenheit zu Werke zu gehen. [192]

ZWEITES BUCH

DIALEKTIK DER REINEN PRAKTISCHEN VERNUNFT

ERSTES HAUPTSTÜCK

VON EINER DIALEKTIK DER REINEN PRAKTISCHEN VERNUNFT ÜBERHAUPT

İKİNCİ KİTAP

ARI KILGISAL USUN DİYALEKTİĞİ

BİRİNCİ ANAKESİM

GENEL OLARAK ARI KILGISAL USUN BİR DİYALEKTİĞİ ÜZERİNE

Die reine Vernunft hat jederzeit ihre Dialektik, man mag sie in ihrem spekulativen oder praktischen Gebrauche betrachten; denn sie verlangt die absolute Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten, und diese kann schlechterdings nur in Dingen an sich selbst angetroffen werden. Da aber alle Begriffe der Dinge auf Anschauungen bezogen werden müssen, welche, bei uns Menschen, niemals anders als sinnlich sein können, mithin die Gegenstände, nicht als Dinge an sich selbst, sondern bloß als Erscheinungen erkennen lassen, in deren Reihe des Bedingten und der Bedingungen das Unbedingte niemals angetroffen werden kann, so entspringt ein unvermeidlicher Schein aus der [193] Anwendung dieser Vernunftidee der Totalität der Bedingungen (mithin des Unbedingten) auf Erscheinungen, als wären sie Sachen an sich selbst (denn dafür werden sie, in Ermangelung einer warnenden Kritik, jederzeit gehalten), der aber niemals als trüglich bemerkt werden würde, wenn er sich nicht durch einen *Widerstreit* der Vernunft mit sich selbst, in der Anwendung ihres Grundsatzes, das Unbedingte zu allem Bedingten vorauszusetzen, auf Erscheinungen, selbst verriete. Hierdurch wird aber die Vernunft genötigt, diesem Scheine nachzuspüren, woraus er entspringe, und wie er gehoben werden könne,

İster kurgul isterse kılgısal kullanımında görülsün, arı kılgısal usun her zaman eytişimi vardır; çünkü verili bir koşullu için koşulların saltık bütünlüğünü ister, ve bu saltık olarak yalnızca kendilerinde şeylerde bulunabilir. Ama şeylerin tüm kavramları sezgiler ile bağıntılı olmak zorunda oldukları için, ve biz insanlar durumunda bu sezgiler hiçbir zaman duyusaldan başka türlü olamayacakları ve dolayısıyla nesneleri kendilerinde şeyler olarak değil ama yalnızca görüngüler olarak bilmemize izin verebildikleri için, ve bunların koşullular ve koşullar dizisinde koşulsuz hiçbir zaman bulunamayacağı için, koşulların bütünlüğünün (dolayısıyla koşulsuzun) bu us-ideasının görüngüler üzerine uygulamasından kaçınılmaz olarak sanki bunlar kendilerinde şeylermiş görünüşü doğar (çünkü uyarıcı bir Eleştirinin yokluğunda bunlar her zaman böyle görülürler) ki, eğer kendini usun koşullu herşey için koşulsuzu varsayma ilkesini görüngülere uygulamada kendi kendisi ile bir *çatışması* yoluyla ele vermeseydi, hiçbir zaman bir aldatmaca olarak ayrımsanamazdı. Ama us böylelikle bu görünüşü doğduğu kaynağa dek izlemeye ve nasıl ortadan kaldırılabileceğini araştırmaya zorlanır,

ki bu ise bütün arı us yetisinin tam bir Eleştirisi olmaksızın yerine getirilemez; öyle ki arı usun eytişiminde açığa çıkan çatışkısı gerçekte insan usunun içine düşebileceği en yararlı yanılgıdır, çünkü bizi sonunda bu labirentten çıkışın anahtarını araştırmaya iter, ve bu bulunduğunda aramadığımız ama gene de gereksindiğimiz birşeyi daha, yani şeylerin daha yüksek, değişmez bir düzeninin bir görünümünü açığa çıkarır ki, daha şimdiden ondayızdır ve onda varoluşumuzu belirli yönergeler yoluyla en yüksek us-belirlenimleri ile uyum içinde sürdürebiliriz.

Arı usun kurgul kullanımında o doğal eytişimin nasıl çözüleceği ve bu arada doğal bir görünüşten doğan yanılgıya karşı nasıl bir önlem alınacağı o yetinin Eleştirisinde ayrıntılı olarak bulunabilir. Ama kılgısal kullanımı içindeki us için işlerin gidişi daha iyi değildir. Arı kılgısal us olarak, kılgısal olarak koşullu olan için (eğilimler ve doğa gereksinimleri üzerine dayanan şey için) benzer olarak koşulsuzu arar, ve hiç kuşkusuz istencin belirlenim zemini olarak değil; ama bu (ahlaksal yasada) verili olduğunda bile, en yüksek İyi adı altında arı kılgısal usun *nesnesinin* koşulsuz bütünlüğünü arar.

Bu ideayı kılgısal olarak, e.d. ussal davranışımızın düzgüleri için yeterince belirlemek *bilgelik öğretisi*dir, ve bu yine sözcüğü eskilerin anladığı anlamda *bilim* olarak *felsefe*dir ki, onlar durumunda içine en yüksek İyinin yerleştirildiği kavramaya ve onu kazandıracak davranışa doğru bir öğrenimdi. Usun onu *bilim* yapmaya çabalaması ölçüsünde, bu sözcüğü bir *en yüksek İyi öğretisi* olarak eski anlamında bırakmamız yerinde olacaktır. Çünkü, bir yandan eklenen kısıtlayıcı koşul Yunanca anlatıma (ki *bilgelik* sevgisi demektir) uygun olacak, ve gene de aynı zamanda *bilim* için, dolayısıyla usun tüm kurgul bilgisi için sevgiyi, bu bilgi usa o kavram için olduğu gibi kılgısal belir-

welches nicht anders, als durch eine vollständige Kritik des ganzen reinen Vernunftvermögens, geschehen kann; so daß die Antinomie der reinen Vernunft, die in ihrer Dialektik offenbar wird, in der Tat die wohltätigste Verirrung ist, in die die menschliche Vernunft je hat geraten können, indem sie uns zuletzt antreibt, den Schlüssel zu suchen, aus diesem Labyrinthe herauszukommen, der, wenn er gefunden worden, noch das entdeckt, was man nicht suchte und doch bedarf, nämlich eine Aussicht in eine höhere, unveränderliche Ordnung der Dinge, in der wir schon jetzt sind, und in der unser Dasein der höchsten Vernunftbestimmung gemäß fortzusetzen, wir durch bestimmte Vorschriften nunmehr angewiesen werden können. [194]

Wie im spekulativen Gebrauche der reinen Vernunft jene natürliche Dialektik aufzulösen, und der Irrtum, aus einem übrigens natürlichen Scheine, zu verhüten sei, kann man in der Kritik jenes Vermögens ausführlich antreffen. Aber der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche geht es um nichts besser. Sie sucht, als reine praktische Vernunft, zu dem Praktisch-Bedingten (was auf Neigungen und Naturbedürfnis beruht) ebenfalls das Unbedingte, und zwar nicht als Bestimmungsgrund des Willens, sondern, wenn dieser auch (im moralischen Gesetze) gegeben worden, die unbedingte Totalität des *Gegenstandes* der reinen praktischen Vernunft, unter dem Namen des höchsten Guts.

Diese Idee praktisch, d.i. für die Maxime unseres vernünftigen Verhaltens, hinreichend zu bestimmen, ist die *Weisheitslehre*, und diese wiederum als *Wissenschaft*, ist *Philosophie*, in der Bedeutung, wie die Alten das Wort verstanden, bei denen sie eine Anweisung zu dem Begriffe war, worin das höchste Gut zu setzen, und zum Verhalten, durch welches es zu erwerben sei. Es wäre gut, wenn wir dieses Wort bei seiner alten Bedeutung ließen, als eine *Lehre vom höchsten Gut*, so fern die Vernunft bestrebt ist, es darin zur *Wissenschaft* zu bringen. Denn einesteils würde die angehängte einschränkende Bedingung dem griechischen Ausdrucke (welcher Liebe zur *Weisheit* bedeutet) angemessen und doch zugleich hinreichend sein, [195] die Liebe zur *Wissenschaft*, mithin aller spekulativen Erkenntnis der Vernunft, so fern sie ihr,

sowohl zu jenem Begriffe, als auch dem praktischen Bestimmungsgrunde dienlich ist, unter dem Namen der Philosophie, mit zu befassen, und doch den Hauptzweck, um dessentwillen sie allein Weisheitslehre genannt werden kann, nicht aus den Augen verlieren lassen. Anderen Teils würde es auch nicht übel sein, den Eigendünkel desjenigen, der es wagte sich den Titel eines Philosophen selbst anzumaßen, abzuschrecken, wenn man ihm schon durch die Definition den Maßstab der Selbstschätzung vorhielte, der seine Ansprüche sehr herabstimmen wird; denn ein *Weisheitslehrer* zu sein, möchte wohl etwas mehr, als einen Schüler bedeuten, der noch immer nicht weit genug gekommen ist, um sich selbst, vielweniger um andere, mit sicherer Erwartung eines so hohen Zwecks, zu leiten; es würde einen *Meister in Kenntnis der Weisheit* bedeuten, welches mehr sagen will, als ein bescheidener Mann sich selber anmaßen wird, und Philosophie würde, so wie die Weisheit, selbst noch immer ein Ideal bleiben, welches objektiv in der Vernunft allein vollständig vorgestellt wird, subjektiv aber, für die Person, nur das Ziel seiner unaufhörlichen Bestrebung ist, und in dessen Besitz, unter dem angemaßten Namen eines Philosophen, zu sein, nur der vorzugeben berechtigt ist, der auch die unfehlbare Wirkung derselben (in Beherrschung seiner selbst, [196] und dem ungezweifelten Interesse, das er vorzüglich am allgemeinen Guten nimmt) an seiner Person, als Beispiele, aufstellen kann, welches die Alten auch forderten, um jenen Ehrennamen verdienen zu können.

In Ansehung der Dialektik der reinen praktischen Vernunft, im Punkte der Bestimmung des Begriffs *vom höchsten Gute*, (welche, wenn ihre Auflösung gelingt, eben sowohl, als die der theoretischen, die wohltätigste Wirkung erwarten läßt, dadurch daß die aufrichtig angestellten und nicht verhehlten Widersprüche der reinen praktischen Vernunft mit ihr selbst, zur vollständigen Kritik ihres eigenen Vermögens nötigen,) haben wir nur noch eine Erinnerung voranzuschicken.

Das moralische Gesetz ist der alleinige Bestimmungsgrund des reinen Willens. Da dieses aber bloß formal ist, (nämlich, allein die Form der

lenim zemini için de hizmet ettiği düzeye dek, felsefe adı altında kucaklamak için yeterli olacak, ve gene de yalnızca onun uğruna bilgelik öğretisi denebileceği başlıca erek gözden yitirilmeyecektir. Öte yandan, kendine bir felsefeci sanını vermeyi göze alan birinin kendini beğenmişliğini önüne onun istemlerini tanım yoluyla oldukça düşürecek bir kendini değerlendirme ölçünü koyarak yıldırmada hiçbir kötülük olmayacaktır; çünkü bir *bilgelik öğretmeni* olmak, hiç kuşkusuz böyle yüksek bir erek için güvenilir bir beklenti ile, başkaları bir yana, daha kendini yönetmede yeterince ilerlememiş bir öğrenciden daha çoğu olmak demektir; bir *bilgelik bilgisinde ustalık* demektir ki, ılımlı bir insanın kendi için ileri süreceğinden daha çoğunu imler; böylece felsefenin kendisi de, tıpkı bilgelik gibi, bir ideal olarak kalır ki, nesnel olarak ancak usta tam olarak temsil edilirken, öznel olarak kişi için yalnızca onun sona ermez çabalarının hedefidir; ve ayrıca onun yanılmaz etkilerini (kendine egemen olmada ve herşeyden çok evrensel Iyi için duyduğu kuşku götürmez ilgide) kendi kişiliğinde bir örnek olarak gösteremeyen hiç kimse bir felsefeci adını alabilmek için onun iyeliğinde olduğunu ileri sürmede aklanmayacaktır, ki eskilerin de o onur sanma yaraşır olabilmek için bir koşul olarak istedikleri buydu.

En yüksek İyi kavramının belirlenmesi noktasında arı kılgısal usun eytişimi açısından (ki, eğer çözümü başarılı ise, o zaman tıpkı kuramsal usun eytişimi durumunda olduğu gibi bizi en iyi etkileri beklemeye götürecektir, çünkü arı kılgısal usun kendi ile açıkça bildirilip gizlenmeyen çelişkileri onun kendi yetisinin tam bir Eleştirisini zorunlu kılar,) önceden belirtmemiz gereken bir anımsatma daha vardır.

Ahlaksal yasa arı istencin biricik belirlenim zeminidir. Ama bu salt biçimsel olduğu için, (yani, yalnızca düzgünün biçimini ev-

rensel yasamacı olarak istediği için), belirlenim zemini olarak istencin tüm özdeğini, dolayısıyla tüm nesnesini soyutlar. Dolayısıyla en yüksek İyin her zaman bir arı kılgısal usun, e.d. bir arı istencin bütün nesnesi olabilse de, gene de bu nedenle onun *belirlenim zemini* olarak görülmeyecektir; yalnızca ahlaksal yasa onun ve yerine getirilmesinin ya da ilerletilmesinin hedef yapılması için belirlenim zemini olarak görülmelidir. Bu anımsatma törel ilkelerin belirlenimi gibi çok ince ve orada en küçük yanlış anlamanın duygusal yatkınlığı bozduğu bir durumda önemlidir. Çünkü Analitikten görülmüş olacaktır ki, eğer herhangi bir nesneyi bir İyi adı altında ahlaksal yasadan önce istencin belirlenim zemini olarak alırsak, ve sonra ondan en yüksek kılgısal ilkeyi türetirsek, bu her zaman özerksizlik getirecek ve ahlaksal ilkeyi bir yana atacaktır.

Ama kendiliğinden açıktır ki, eğer en yüksek İyi kavramında ahlaksal yasa, en yüksek koşul olarak, daha şimdiden birlikte kapsanmışsa, o zaman en yüksek İyi salt nesne değil, ama ayrıca onun kavramı da olacak, ve kılgısal usumuz yoluyla olanaklı olan varoluşunun tasarımı aynı zamanda arı istencin *belirlenim zemini* olacaktır; çünkü o zaman gerçekte, özerklik ilkesinin gerektirdiği gibi, istenci daha şimdiden bu kavramda kapsanan ve birlikte düşünülen ahlaksal yasa belirler, başka bir nesne değil. İstenç belirlenimlerinin kavramlarının bu düzenini gözden yitirmemek gerekir; çünkü yoksa kendimizi yanlış anlarız ve herşey birbirinin yanında eksiksiz bir uyum içinde dururken gene de kendi kendimiz ile çeliştiğimize inanırız.

Maxime, als allgemein gesetzgebend, fordert,) so abstrahiert es, als Bestimmungsgrund, von aller Materie, mithin von allem Objekte, des Wollens. Mithin mag das höchste Gut immer der ganze *Gegenstand* einer reinen praktischen Vernunft, d.i. eines reinen Willens sein, so ist es darum doch nicht für den *Bestimmungsgrund* desselben zu halten, und das moralische Gesetz muß allein als der Grund angesehen werden, jenes, und dessen Bewirkung oder Beförderung, sich zum Objekte zu machen. Diese Erinnerung ist in einem so delikaten [197] Falle, als die Bestimmung sittlicher Prinzipien ist, wo auch die kleinste Mißdeutung Gesinnungen verfälscht, von Erheblichkeit. Denn man wird aus der Analytik ersehen haben, daß, wenn man vor dem moralischen Gesetze irgend ein Objekt, unter dem Namen eines Guten, als Bestimmungsgrund des Willens annimmt, und von ihm dann das oberste praktische Prinzip ableitet, dieses alsdann jederzeit Heteronomie herbeibringen und das moralische Prinzip verdrängen würde.

Es versteht sich aber von selbst, daß, wenn im Begriffe des höchsten Guts das moralische Gesetz, als oberste Bedingung, schon mit eingeschlossen ist, alsdann das höchste Gut nicht bloß *Objekt*, sondern auch sein Begriff, und die Vorstellung der durch unsere praktische Vernunft möglichen Existenz desselben zugleich der *Bestimmungsgrund* des reinen Willens sei; weil alsdann in der Tat das in diesem Begriffe schon eingeschlossene und mitgedachte moralische Gesetz und kein anderer Gegenstand, nach dem Prinzip der Autonomie, den Willen bestimmt. Diese Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung darf nicht aus den Augen gelassen werden; weil man sonst sich selbst mißversteht und sich zu widersprechen glaubt, wo doch alles in der vollkommensten Harmonie neben einander steht. [198]

ZWEITES HAUPTSTÜCK

VON DER DIALEKTIK DER REINEN VERNUNFT IN BESTIMMUNG DES BEGRIFFS VOM HÖCHSTEN GUT

Der Begriff des *Höchsten* enthält schon eine Zweideutigkeit, die, wenn man darauf nicht Acht hat, unnötige Streitigkeiten veranlassen kann. Das Höchste kann das Oberste (supremum) oder auch das Vollendete (consummatum) bedeuten. Das erstere ist diejenige Bedingung, die selbst unbedingt d.i. keiner andern untergeordnet ist (originarium); das zweite, dasjenige Ganze, das kein Teil eines noch größeren Ganzen von derselben Art ist (perfectissimum). Daß *Tugend* (als die Würdigkeit glücklich zu sein) die *oberste Bedingung* alles dessen, was uns nur wünschenswert scheinen mag, mithin auch aller unserer Bewerbung um Glückseligkeit, mithin das *oberste* Gut sei, ist in der Analytik bewiesen worden. Darum ist sie aber noch nicht das ganze und vollendete Gut, als Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen; denn, um das zu sein, wird auch *Glückseligkeit* dazu erfordert, und zwar nicht bloß in den [199] parteiischen Augen der Person, die sich selbst zum Zwecke macht, sondern selbst im Urteile einer unparteiischen Vernunft, die jene überhaupt in der Welt als Zweck an sich betrachtet. Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht teilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, wenn wir uns auch nur ein solches zum Versuche denken, gar nicht zusammen bestehen. So fern nun Tugend und Glückseligkeit zusammen den Besitz des höchsten Guts in einer Person, hierbei aber auch Glückseligkeit, ganz genau in Proportion der Sittlichkeit (als Wert der Person und deren Würdigkeit glücklich zu sein) ausgeteilt, das *höchste Gut* einer möglichen Welt ausmachen: so bedeutet dieses das Ganze, das vollendete Gute, worin doch Tugend immer, als Bedingung, das oberste Gut ist, weil es weiter keine Bedingung über sich hat. Glückseligkeit immer etwas, was dem, der sie besitzt, zwar angenehm, aber nicht für sich allein schlechterdings und in aller Rücksicht gut ist, sondern jederzeit das

İKİNCİ ANAKESİM

EN YÜKSEK İYİ KAVRAMININ BELİRLENİMİNDE ARI USUN EYTİŞİMİ ÜZERİNE

'En yüksek' kavramı daha şimdiden bir ikircim kapsar ki, eğer dikkat edilmezse gereksiz tartışmalara yol açabilir. 'En yüksek' 'en üst' (*supremum*) ya da 'eksiksiz' (*consummatum*) demek olabilir. Birincisi kendisi koşulsuz olan, e.d. başka hiç birine altgüdümlü olmayan koşuldur (*originarium*); ikincisi aynı türden daha da büyük bir bütünün bir parçası olmayan bütündür (*perfectissimum*). *Erdemin* (mutlu olmaya değerlik olarak) bize yalnızca istemeye değer görünebilen herşeyin, dolayısıyla tüm mutluluk çabamızın *en yüksek koşulu*, dolayısıyla *en yüksek* İyi olduğu Analitikte tanıtlandı. Ama gene de bu yüzden henüz ussal sonlu varlıkların istek yetisinin nesnesi olarak bütün ve eksiksiz İyi değildir; çünkü, bu olabilmek için, *mutluluk* da gereklidir, ve dahası yalnızca kendini bir erek yapan kişinin yanlı bakışında değil, ama giderek genel olarak kişiyi dünyada kendinde erek olarak gören yansız bir usun yargısında bile. Çünkü mutluluğa gereksinmek, ona değer olmak, ve gene de ondan pay almamak, aynı zamanda tüm gücü taşıyan ussal bir varlığın eksiksiz istenci ile hiçbir biçimde bağdaşamaz — eğer böyle bir varlığı salt deneme uğruna düşünsek bile. Şimdi, erdem ve mutluluğun birlikte bir kişide en yüksek İyinin iyeliğini oluşturmaları ölçüsünde, ve törellik (kişinin değeri ve mutlu olmaya değerliği) ile sağın bir oran içinde paylaştırılmış mutluluğun olanaklı bir dünyanın *en yüksek İyisini* oluşturması ölçüsünde, bu en yüksek İyi bütün olanı, eksiksiz İyiyi imler ki, bunda gene de erdem her zaman koşul olarak en yüksek İyidir, çünkü kendi üzerinde hiçbir koşulu yoktur; mutluluk ise her zaman ona iye olan için hoş olsa da, yalnızca kendi için saltık olarak ve tüm bakımlardan iyi değildir, ama her

zaman ahlaksal olarak yasal davranışı koşul olarak varsayar.

Bir kavramda *zorunlu olarak* bağlı olan iki belirlenim zemin ve sonuç olarak bağlı olmalıdır, ve dahası öyle bir yolda ki, ya bu *birlik çözümsel* olarak (mantıksal bağlantı) ya da *bireşimli* olarak (olgusal bağlantı) görülür, ve birincisi özdeşlik, ikincisi nedensellik yasasına göre alınır. Erdemin mutluluk ile bağlantısı buna göre ya öyle bir yolda anlaşılabilir ki, erdemli olma uğraşı ve mutluluk için ussal çaba ayrı değil ama bütünüyle özdeş iki eylem olurlar, ve o zaman birinci için ikinci için temelde yatandan başka hiçbir düzgü gerekmez; ya da, o bağlantı, tıpkı nedenin bir etkiyi üretmesi gibi, erdemin mutluluğu erdemin bilincinden ayrı birşey olarak üretmesine yüklenir.

Sözcüğün gerçek anlamında yalnızca iki eski Yunan okulu vardı, ve bunlar erdem ve mutluluğu en yüksek İyinin iki ayrı öğesi olarak görmemeleri ve dolayısıyla ilkenin birliğini özdeşlik kuralına göre aramaları ölçüsünde, en yüksek İyi kavramını belirlemede aynı yöntemi izlediler; ama ikisinden hangisinin temel kavram seçileceği konusunda birbirlerinden ayrıldılar. *Epikürcü*, 'Birinin mutluluğa götüren düzgüsünün bilincinde olması erdemdir,' derken, *Stoacı* ise, 'Birinin erdeminin bilincinde olması mutluluktur,' diyordu. Birincisi için *sağgörü* törelliğe denk iken, erdem için daha yüksek bir ad seçen ikincisi için *törellik* biricik gerçek bilgelik idi.

Bu insanların böylesine erken bir zamanda felsefi kazanımlar için düşünülebilecek tüm yolları denemiş olmalarına hayranlık duymamız gerekse de, aynı zamanda kavrayış keskinliklerinin mutluluk ve erdem kavramları gibi türdeşlikten en uzak iki kavram arasında özdeşlik arama gibi talihsiz bir yolda uygulanmış olmasından üzüntü duymalıyız. Ama bu zamanlarının arada bir bugün de ince kafaları yanıltan eytişimsel tinine, ilkelerde hiçbir zaman birleşemeyecek özsel

moralische gesetzmäßige Verhalten als Bedingung vorausgesetzt.

Zwei in einem Begriffe *notwendig* verbundene Bestimmungen müssen als Grund und Folge verknüpft sein, und zwar entweder so, daß diese *Einheit* als *analytisch* (logische Verknüpfung) oder als *synthetisch* (reale Verbindung), jene nach dem Gesetze der [200] Identität, diese der Kausalität betrachtet wird. Die Verknüpfung der Tugend mit der Glückseligkeit kann also entweder so verstanden werden, daß die Bestrebung tugendhaft zu sein und die vernünftige Bewerbung um Glückseligkeit nicht zwei verschiedene, sondern ganz identische Handlungen wären, da denn der ersteren keine andere Maxime, als zu der letztern zum Grunde gelegt zu werden brauchte: oder jene Verknüpfung wird darauf ausgesetzt, daß Tugend die Glückseligkeit als etwas von dem Bewußtsein der ersteren Unterschiedenes, wie die Ursache eine Wirkung, hervorbringe.

Von den alten griechischen Schulen waren eigentlich nur zwei, die in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gute so fern zwar einerlei Methode befolgten, daß sie Tugend und Glückseligkeit nicht als zwei verschiedene Elemente des höchsten Guts gelten ließen, mithin die Einheit des Prinzips nach der Regel der Identität suchten; aber darin schieden sie sich wiederum, daß sie unter beiden den Grundbegriff verschiedentlich wählten. Der *Epikureer* sagte: sich seiner auf Glückseligkeit führenden Maxime bewußt sein, das ist Tugend; der *Stoiker*: sich seiner Tugend bewußt sein, ist Glückseligkeit. Dem erstern war *Klugheit* so viel als Sittlichkeit; dem zweiten, der eine höhere Benennung für die Tugend wählete, war *Sittlichkeit* allein wahre Weisheit. [201]

Man muß bedauern, daß die Scharfsinnigkeit dieser Männer (die man doch zugleich darüber bewundern muß, daß sie in so frühen Zeiten schon alle erdenklichen Wege philosophischer Eroberungen versuchten) unglücklich angewandt war, zwischen äußerst ungleichartigen Begriffen, dem der Glückseligkeit und dem der Tugend, Identität zu ergrübeln. Allein es war dem dialektischen Geiste ihrer Zeiten angemessen, was auch jetzt bisweilen subtile Köpfe verleitet, wesentliche und nie

zu vereinigende Unterschiede in Prinzipien dadurch aufzuheben, daß man sie in Wortstreit zu verwandeln sucht, und so, dem Scheine nach, Einheit des Begriffs bloß unter verschiedenen Benennungen erkünstelt, und dieses trifft gemeiniglich solche Fälle, wo die Vereinigung ungleichartiger Gründe so tief oder hoch liegt, oder eine so gänzliche Umänderung der sonst im philosophischen System angenommenen Lehren erfordern würde, daß man Scheu trägt sich in den realen Unterschied tief einzulassen, und ihn lieber als Uneinigkeit in bloßen Formalien behandelt.

Indem beide Schulen Einerleiheit der praktischen Prinzipien der Tugend und Glückseligkeit zu ergrübeln suchten, so waren sie darum nicht unter sich einhellig, wie sie diese Identität herauszwingen wollten, sondern schieden sich in unendliche Weiten von einander, indem die eine ihr Prinzip auf der ästhetischen, die andere auf der logischen Seite, jene im Bewußtsein des sinn[202]lichen Bedürfnisses, die andere in der Unabhängigkeit der praktischen Vernunft von allen sinnlichen Bestimmungsgründen setzte. Der Begriff der Tugend lag, nach dem *Epikureer*, schon in der Maxime seine eigene Glückseligkeit zu befördern; das Gefühl der Glückseligkeit war dagegen nach dem *Stoiker* schon im Bewußtsein seiner Tugend enthalten. Was aber in einem andern Begriffe enthalten ist, ist zwar mit einem Teile des Enthaltenden, aber nicht mit dem Ganzen einerlei und zwei Ganze können überdem spezifisch von einander unterschieden sein, ob sie zwar aus eben demselben Stoffe bestehen, wenn nämlich die Teile in beiden auf ganz verschiedene Art zu einem Ganzen verbunden werden. Der Stoiker behauptete, Tugend sei das *ganze höchste Gut*, und Glückseligkeit nur das Bewußtsein des Besitzes derselben, als zum Zustand des Subjekts gehörig. Der Epikureer behauptete, Glückseligkeit sei das *ganze höchste Gut*, und Tugend nur die Form der Maxime sich um sie zu bewerben, nämlich im vernünftigen Gebrauche der Mittel zu derselben.

Nun ist aber aus der Analytik klar, daß die Maximen der Tugend und die der eigenen Glückseligkeit in Ansehung ihres obersten praktischen Prinayrımları onları sözcük çekişmelerine çevirmeye çalışarak ve böylece görünüşe göre kavramın birliğini yalnızca değişik adlar altında kurarak ortadan kaldırma eğilimine uygundu, ve bu genellikle ayrışık zeminlerin bileşiminin çok derinlerde ya da yüksekte yatığı durumlarda, ya da felsefi dizgelerin geri kalanında kabul edilen öğretilerde insanları gerçek ayrıma derinlemesine girmekten korkutacak ve onu salt biçimsel noktalardaki ayrılık olarak ele almayı yeğlemelerine yol açacak bütünsel bir dönüşümü istediği durumlarda olur.

Her iki okul da erdemin ve mutluluğun kılgısal ilkelerinin birliğini bulup çıkarmaya çalışmışken, bu özdeşliği nasıl çekip çıkaracakları konusunda anlaşma içinde değildiler; tersine, birbirlerinden sonsuz ölçüde ayrıydılar, çünkü biri ilkesini estetik,[S] öteki mantıksal yana, biri duyusal gereksinimlerin bilincine, öteki kılgısal usun tüm duyusal belirlenim zeminlerinden bağımsızlığına koyuyordu. Erdem kavramı Epikürcüye göre daha şimdiden 'Kendi mutluluğunu ilerlet' düzgüsünde yatıyordu; buna karşı mutluluk duygusu Stoacılara göre daha şimdiden erdem bilincinde kapsanıyordu. Ama bir başka kavramda kapsanan şey hiç kuşkusuz kapsayanın bir bölümü ile özdeştir, ama bütünü ile değil; ve dahası, iki bütün özgül olarak birbirinden ayrı olabilir, üstelik aynı gereçten oluşuyor olsalar bile, yani parçalar ikisinde bütünüyle ayrı yollarda bir bütüne birleşseler de. Stoacı erdemin *bütün en yüksek İyi*, ve mutluluğun yalnızca öznenin durumuna ait olarak ona iyeliğin bilinci olduğunu ileri sürdü. Epikürcü mutluluğun *bütün en yüksek İyi* olduğunu, ve erdemin yalnızca onun uğruna çabalama düzgüsünün biçimi, yani ona erişmenin araçlarının ussal kullanımı olduğunu ileri sürdü.

Ama şimdi Analitikten açıktır ki, erdem düzgüleri ve kişisel mutluluk düzgüleri en yüksek kılgısal ilkeleri açısından bütünüyle

ayrışıktır, ve bir en yüksek İyiyi olanaklı kılabilmek için ona ait olmalarına karşın anlaşma içinde olmaktan öylesine uzaktırlar ki, birbirlerini aynı öznede çok fazla sınırlar ve durdururlar. Öyleyse, 'En yüksek İyi kılgısal olarak nasıl olanaklıdır?' sorusu, tüm önceki *bağlaştırma girişimlerine* karşın, çözülmemiş bir problem olarak kalır. Ama onu çözümü güç bir problem yapan şey Analitikte verilmiştir; yani mutluluk ve törellik en yüksek İyinin bütünüyle *ayrı* iki özgül *öğesidir*, ve öyleyse birleşmeleri *çözümsel olarak* bilinemez, (sanki kendi mutluluğunu arayan biri salt kavramının çözülmesi yoluyla bu davranışında erdemli olduğunu bulurmuş, ya da sanki erdemi izleyen biri böyle bir davranışın bilincinde daha şimdiden *ipso facto* mutlu olduğunu bulurmuş gibi,) ama kavramların bir *bireşimi*dir. Ama bu bileşim *a priori*, dolayısıyla kılgısal olarak zorunlu, sonuçta deneyimden türetilemez olarak bilindiği için, ve öyleyse en yüksek İyinin olanağı hiçbir görgül ilke üzerine dayanmadığı için, bu kavramın *tümdengelimi aşkınsal* olmalıdır. *En yüksek İyiyi istencin özgürlüğü yoluyla üretmek a priori* (ahlaksal olarak) zorunludur; öyleyse olanağının koşulu da yalnızca *a priori* bilgi zeminleri üzerine dayanmalıdır.

I. KILGISAL USUN ANTİNOMİSİ

Bizim için kılgısal, e.d. istencimiz yoluyla edimsel kılınacak en yüksek İyide erdem ve mutluluk zorunlu bir yolda birleşmiş olarak düşünülür, öyle ki biri arı kılgısal us yoluyla öteki de ona ait olmaksızın kabul edilemez. Şimdi bu bileşim (genel olarak her bileşim gibi) ya *çözümsel* ya da *bireşimli*dir. Ama bu verili bileşim az önce gösterildiği gibi çözümsel olamayacağı için, bireşimli olmalı, ve dahası nedenin etki ile bağlantısı olarak düşünülmelidir, çünkü kılgısal bir İyiyi, e.d. eylem yoluyla olanaklı olan İyiyi ilgilendirir. Öyleyse ya mutluluk isteği erdem düzgüzips ganz ungleichartig sind, und, weit gefehlt, einhellig zu sein, ob sie gleich zu einem höchsten Guten gehören, um das letztere möglich zu machen, einander in demselben Subjekte gar sehr einschränken und Abbruch tun. Also [203] bleibt die Frage: *wie ist das höchste Gut praktisch möglich*, noch immer, unerachtet aller bisherigen *Koalitionsversuche*, eine unaufgelösete Aufgabe. Das aber, was sie zu einer schwer zu lösenden Aufgabe macht, ist in der Analytik gegeben, nämlich daß Glückseligkeit und Sittlichkeit zwei spezifisch ganz *verschiedene Elemente* des höchsten Guts sind, und ihre Verbindung also *nicht analytisch* erkannt werden könne, (daß etwa der, so seine Glückseligkeit sucht, in diesem seinem Verhalten sich durch bloße Auflösung seiner Begriffe tugendhaft, oder der, so der Tugend folgt, sich im Bewußtsein eines solchen Verhaltens schon ipso facto glücklich finden werde,) sondern eine *Synthesis* der Begriffe sei. Weil aber diese Verbindung als a priori, mithin praktisch notwendig, folglich nicht als aus der Erfahrung abgeleitet, erkannt wird, und die Möglichkeit des höchsten Guts also auf keinen empirischen Prinzipien beruht, so wird die *Deduktion* dieses Begriffs *transzendental* sein müssen. Es ist a priori (moralisch) notwendig, *das höchste Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen*; es muß also auch die Bedingung der Möglichkeit desselben lediglich auf Erkenntnisgründen a priori beruhen. [204]

I. DIE ANTINOMIE DER PRAKTISCHEN VERNUNFT

In dem höchsten für uns praktischen, d.i. durch unsern Willen wirklich zu machenden, Gute, werden Tugend und Glückseligkeit als notwendig verbunden gedacht, so, daß das eine durch reine praktische Vernunft nicht angenommen werden kann, ohne daß das andere auch zu ihm gehöre. Nun ist diese Verbindung (wie eine jede überhaupt) entweder *analytisch*, oder *synthetisch*. Da diese gegebene aber nicht analytisch sein kann, wie nur eben vorher gezeigt worden, so muß sie synthetisch, und zwar als Verknüpfung der Ursache mit der Wirkung gedacht werden; weil sie ein praktisches Gut, d.i. was durch Handlung möglich ist, betrifft. Es muß also entweder die Begierde nach

Glückseligkeit die Bewegursache zu Maximen der Tugend, oder die Maxime der Tugend muß die wirkende Ursache der Glückseligkeit sein. Das erste ist *schlechterdings* unmöglich; weil (wie in der Analytik bewiesen worden) Maximen, die den Bestimmungsgrund des Willens in dem Verlangen nach seiner Glückseligkeit setzen, gar nicht moralisch sind, und keine Tugend gründen können. Das zweite ist aber *auch unmöglich*, weil alle praktische Verknüpfung der Ursachen und der Wirkungen in der Welt, als Erfolg der Wil[205]lensbestimmung sich nicht nach moralischen Gesinnungen des Willens, sondern der Kenntnis der Naturgesetze und dem physischen Vermögen, sie zu seinen Absichten zu gebrauchen, richtet, folglich keine notwendige und zum höchsten Gut zureichende Verknüpfung der Glückseligkeit mit der Tugend in der Welt, durch die pünktlichste Beobachtung der moralischen Gesetze, erwartet werden kann. Da nun die Beförderung des höchsten Guts, welches diese Verknüpfung in seinem Begriffe enthält, ein a priori notwendiges Objekt unseres Willens ist, und mit dem moralischen Gesetze unzertrennlich zusammenhängt, so muß die Unmöglichkeit des ersteren auch die Falschheit des zweiten beweisen. Ist also das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich, so muß auch das moralische Gesetz, welches gebietet dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein.

rine güdü olmalı, ya da erdem düzgüsü mutluluğun etker nedeni olmalıdır. Birincisi *saltık olarak* olanaksızdır; çünkü (Analitikte tanıtlandığı gibi) istencin belirlenim zeminini mutluluk isteğine koyan düzgüler hiçbir biçimde ahlaksal değildirler ve hiçbir erdeme temel olamazlar. Ama ikincisi *de olanaksızdır*, çünkü dünyada nedenlerin ve etkilerin tüm kılgısal bağlantısı, istenç belirleniminin sonucu olarak, istencin ahlaksal yatkınlıkları üzerine değil, ama doğa yasalarının bilgisi ve onları kendi amaçları uğruna kullanmak için fiziksel güç üzerine dayanır; sonuçta dünyada ahlaksal yasaların en eksiksiz yerine getirilişi yoluyla mutluluğun erdem ile zorunlu ve en yüksek İyi için yeterli bağlantısı beklenemez. Şimdi bu bağlantıyı kavramında kapsayan en yüksek iyinin ilerletilmesi istencimizin *a priori* zorunlu bir nesnesi olduğu ve ahlaksal yasa ile ayrılmamacasına birarada gittiği için, birincinin olanaksızlığı ikincinin yanlışlığını tanıtlıyor olmalıdır. Öyleyse eğer en yüksek İyi kılgısal kurallara göre olanaksız ise, o zaman onun ilerletilmesini buyuran ahlaksal yasa da düşlemsel ve imgesel boş ereklere yöneltilir ve dolayısıyla kendinde yanlış olmalıdır.

II. KRITISCHE AUFHEBUNG DER ANTINOMIE DER PRAKTISCHEN VERNUNFT

In der Antinomie der reinen spekulativen Vernunft findet sich ein ähnlicher Widerstreit zwischen Naturnotwendigkeit und Freiheit, in der Kausalität der Begebenheiten in der Welt. Er wurde dadureh gehoben, daß bewiesen wurde, es sei kein wahrer Widerstreit, [206] wenn man die Begebenheiten, und selbst die Welt, darin sie sich ereignen, (wie man auch soll) nur als Erscheinungen betrachtet; da ein und dasselbe handelnde Wesen, *als Erscheinung* (selbst vor seinem eignen innern Sinne) eine Kausalität in der Sinnenwelt hat, die jederzeit dem Naturmechanismus gemäß ist, in Ansehung der-

II. KILGISAL USUN ANTİNOMİSİNİN ELEŞTİREL ÇÖZÜMÜ

Arı kurgul usun çatışkısında, dünyadaki olayların nedenselliğinde, doğa zorunluğu ve özgürlük arasında benzer bir çatışma bulunur. Bu çatışma eğer olaylar ve giderek içinde oldukları dünya (yapılması gerektiği gibi) yalnızca görüngüler olarak görülürlerse hiçbir gerçek çatışmanın olmayacağı tanıtlanarak ortadan kaldırıldı; çünkü eylemde bulunan bir ve aynı varlık, *görüngü olarak* (giderek kendi iç duyusunun önünde bile) duyulur dünyada her zaman doğa düzeneğine uygun olan bir nedensellik taşır; ama

aynı olaylar açısından, eylemde bulunan kişinin aynı zamanda kendini numen olarak (zamana göre belirlenebilir olmayan varoluşunda arı anlık olarak) gördüğü düzeye dek, doğa yasalarına göre o nedenselliğin kendisi tüm doğa yasalarından özgür olan bir belirlenim zeminini kapsayabilir.

Arı kılgısal usun önceki çatışkısı için de durum tam olarak böyledir. İki önermeden birincisi, 'Mutluluk uğruna çaba erdemli bir duygusal yatkınlık üretir,' *saltık olarak* yanlıştır; ama ikincisi, 'Erdem yatkınlığı zorunlu olarak mutluluk üretir,' *saltık olarak değil*, ama yalnızca erdem duyulur dünyadaki bir nedensellik biçimi olarak görüldüğü ölçüde ve dolayısıyla ondaki varoluşu ussal varlığın biricik varoluşu türü olarak kabul edersem, öyleyse yalnızca *koşullu bir yolda* yanlıştır. Ama yalnızca varoluşumu bir anlak dünyasında numen olarak da düşünmede haklı olmakla kalmadığım, giderek ahlaksal yasada nedenselliğimin (duyulur dünyadaki) arı entellektüel bir belirlenim zeminini bile taşıyabildiğim için, neden olarak 'duygusal yatkınlık törelliğinin' duyulur dünyadaki etki olarak mutluluk ile dolaysız olmasa da dolaylı (doğanın anlaşılır bir yaratıcısı aracılığıyla) ve dahası zorunlu bir bağlantısının olması olanaksız değildir; ve bu bileşim salt duyu nesnesi olan bir doğada olumsal olmanın dışında hiçbir zaman yer alamaz ve en yüksek İyi için hiçbir zaman yeterli olamaz.

Öyleyse, kılgısal bir usun kendisi ile bu görünürdeki çatışmasına bakılmaksızın, ahlaksal olarak belirli bir istencin zorunlu olarak en yüksek ereğinin en yüksek İyisi onun gerçek bir nesnesidir; çünkü kılgısal olarak olanaklıdır, ve o istencin kendilerini özdekleri açısından onunla bağıntılayan düzgülerinin nesnel olgusallıkları vardır ki, başlangıçta evrensel bir yasaya göre törelliğin mutluluk ile bileşimindeki o çatışkı ile karşı karşıya kalmıştı, ama salt bir yanlış anlamadan ötürü, çünkü görüngüler arasın-

selben Begebenheit aber, so fern sich die handelnde Person zugleich als Noumenon betrachtet (als reine Intelligenz, in seinem nicht der Zeit nach bestimmbaren Dasein), einen Bestimmungsgrund jener Kausalität nach Naturgesetzen, der selbst von allem Naturgesetze frei ist, enthalten könne.

Mit der vorliegenden Antinomie der reinen praktischen Vernunft ist es nun eben so bewandt. Der erste von den zwei Sätzen, daß das Bestreben nach Glückseligkeit einen Grund tugendhafter Gesinnung hervorbringe, ist *schlechterdings falsch*; der zweite aber, daß Tugendgesinnung notwendig Glückseligkeit hervorbringe, ist *nicht schlechterdings*, sondern nur so fern sie als die Form der Kausalität in der Sinnenwelt betrachtet wird, und, mithin, wenn ich das Dasein in derselben für die einzige Art der Existenz des vernünftigen Wesens annehme, also nur *bedingter Weise* falsch. Da ich aber nicht allein befugt bin, mein Dasein auch als Noumenon in einer Verstandeswelt zu denken, sondern sogar am moralischen Gesetze einen rein intellektuellen Bestimmungsgrund meiner Kausalität (in der Sinnen[207]welt) habe, so ist es nicht unmöglich, daß die Sittlichkeit der Gesinnung einen, wo nicht unmittelbaren, doch mittelbaren (vermittelst eines intelligibelen Urhebers der Natur) und zwar notwendigen Zusammenhang, als Ursache, mit der Glückseligkeit, als Wirkung in der Sinnenwelt habe, welche Verbindung in einer Natur, die bloß Objekt der Sinne ist, niemals anders als zufällig stattfinden, und zum höchsten Gute nicht zulangen kann.

Also ist, unerachtet dieses scheinbaren Widerstreits einer praktischen Vernunft mit sich selbst, das höchste Gut der notwendige höchste Zweck eines moralisch bestimmten Willens, ein wahres Objekt derselben; denn es ist praktisch möglich, und die Maximen des letzteren, die sich darauf ihrer Materie nach beziehen, haben objektive Realität, welche anfänglich durch jene Antinomie in Verbindung der Sittlichkeit mit Glückseligkeit nach einem allgemeinen Gesetze getroffen wurde, aber aus bloßem Mißverstande, weil man das Verhältnis zwischen Erscheinungen für ein Verhältnis der

Dinge an sich selbst zu diesen Erscheinungen hielt.

Wenn wir uns genötigt sehen, die Möglichkeit des höchsten Guts, dieses durch die Vernunft allen vernünftigen Wesen ausgesteckten Ziels aller ihrer moralischen Wünsche, in solcher Weite, nämlich in der Verknüpfung mit einer intelligibelen Welt, zu suchen, so [208] muß es befremden, daß gleichwohl die Philosophen, alter so wohl, als neuer Zeiten, die Glückseligkeit mit der Tugend in ganz geziemender Proportion schon *in diesem Leben* (in der Sinnenwelt) haben finden, oder sich ihrer bewußt zu sein haben überreden können. Denn Epikur sowohl, als die Stoiker, erhoben die Glückseligkeit, die aus dem Bewußtsein der Tugend im Leben entspringe, über alles, und der erstere war in seinen praktischen Vorschriften nicht so niedrig gesinnt, als man aus den Prinzipien seiner Theorie, die er zum Erklären, nicht zum Handeln brauchte, schließen möchte, oder, wie sie viele, durch den Ausdruck Wollust, für Zufriedenheit, verleitet, ausdeuteten, sondern rechnete die uneigennützigste Ausübung des Guten mit zu den Genußarten der innigsten Freude, und die Genügsamkeit und Bändigung der Neigungen, so wie sie immer der strengste Moralphilosoph fordern mag, gehörte mit zu seinem Plane eines Vergnügens (er verstand darunter das stets fröhliche Herz); wobei er von den Stoikern vornehmlich nur darin abwich, daß er in diesem Vergnügen den Bewegungsgrund setzte, welches die letztern, und zwar mit Recht, verweigerten. Denn einesteils fiel der tugendhafte Epikur, so wie noch jetzt viele moralisch wohlgesinnte, obgleich über ihre Prinzipien nicht tief genug nachdenkende Männer, in den Fehler, die tugendhafte *Gesinnung* in den Personen schon vorauszusetzen, für die er die Triebfeder zur Tugend zuerst an[209]geben wollte (und in der Tat kann der Rechtschaffene sich nicht glücklich finden, wenn er sich nicht zuvor seiner Rechtschaffenheit bewußt ist; weil, bei jener Gesinnung, die Verweise, die er bei Übertretungen sich selbst zu machen durch seine eigene Denkungsart genötigt sein würde, und die moralische Selbstverdammung ihn alles Genusses der Annehmlichkeit, die

daki ilişki kendilerinde şeylerin bu görüngüler ile bir ilişkisi yerine alınmıştı.

Us tarafından tüm ussal varlıkların ahlaksal dileklerinin hedefi olarak gösterilen en yüksek İyinin olanağını bulmak için böylesine uzaklara, anlaşılır bir dünya ile bağlantıya dek gitmeye zorlandığımızı gördüğümüzde, gene de modern olduğu gibi eski zamanların felsefecilerinin de *bu yaşamda* (duyulur dünyada) bile mutluluğu erdem ile bütünüyle uygun bir oranda bulmuş ya da kendilerini bunun bilincinde olduklarına inandırabilmiş olmaları tuhaf görünüyor olmalıdır. Çünkü Stoacılar gibi Epikürüs de yaşamda erdemin bilincinden doğan mutluluğu herşeyin üstünde görmüştür; ve Epikürüs, eylem için değil ama açıklama için kullandığı kılgısal kurallarında, kuramının ilkelerinden çıkarsanabileceği kadar ya da kösnü anlatımını hoşnutluk yerine kullanması tarafından yanıltılan birçoklarının yorumladığı kadar aşağı ruhlu değildi; tersine, İyinin bencillikten en uzak uygulamasını en içten sevinci yaşamanın yolları arasında saydı, ve en katı ahlak felsefecisinin her zaman isteyebileceği o kıtla yetinme ve eğilimlerin denetlenmesi tutumlarını bir haz tasarının içine aldı ('haz' ile anladığı sürekli sevinçli bir yürekti); Stoacılardan başlıca bu hazzı güdü yapmasında ayrılıyordu, çünkü onlar böyle birşeyi yapmayı ve hiç kuşkusuz haklı olarak yadsıyorlardı. Çünkü bir yandan erdemli Epikürüs, bu günün ahlaksal olarak iyi niyetli ama ilkeleri üzerinde yeterince derinine düşünmeyen birçok insanı gibi, kendilerine erdem için güdüler sağlamayı istediği kişilerde erdeme yatkınlığı varsayma yanılgısına düştü (ve gerçekte dürüst insan ilkin dürüstlüğünün bilincinde değilse kendini mutlu saymaz; çünkü böyle bir duygusal yatkınlık ile, kabahat durumunda kendi düşünme yolunun onu kendi kendisine karşı yapmak zorunda bırakacağı ayıplama ve ahlaksal öz-kınama onu durumunun başka

türlü kapsayabileceği hoşluğun tüm hazlarından yoksun bırakacaktır). Ama soru şudur: Kendi varoluşunun değerini ölçmede böyle bir duygusal yatkınlık ve düşünme yolu ilkin nasıl olanaklıdır? Çünkü bundan önce öznede genel olarak ahlaksal bir değer için hiçbir duygu bulunmaz. Eğer bir insan her eylemde dürüstlüğünün bilincinde olmaksızın erdemli ise, hiç kuşkusuz yaşamdan sevinç duymayacaktır, üstelik fiziksel durumunda talih ne denli ondan yana olsa bile; ama onu herşeyden önce erdemli yapabilmek için, dolayısıyla kendisi varoluşuna böylesine yüksek bir ahlaksal değeri vermeden önce, ona hiçbir anlam vermediği bir dürüstlüğün bilincinden doğacak ruhsal dinginliği övebilir miyiz?

Ama öte yandan burada her zaman birinin *duyumsadığından* ayrı olarak *yaptığının* özbilincinde bir elçabukluğunun (*vitium subreptionis*) ve bir bakıma bir optik yanılsamanın zemini yatar — bir yanılsama ki, en deneyimli olanlar bile ondan bütünüyle kaçınamazlar. Ahlaksal duygusal yatkınlık istencin *dolaysızca yasa yoluyla* belirleniminin bir bilinci ile zorunlu olarak bağlıdır. Şimdi, istek yetisinin bir belirleniminin bilinci her zaman onunla üretilen eylemdeki doyumun zeminidir; ama bu haz, bu kendinden hoşlanma eylemin belirlenim zemini değildir; tersine, istencin belirlenimi dolaysızca yalnızca us yoluyla haz duygusunun zeminidir, ve bu duygu istek yetisinin estetik olmayan arı kılgısal bir belirlenimi olarak kalır. Şimdi bu belirlenim etkinliğe doğru itkide içsel olarak o istenen eylemden beklenen hoşluk duygusunun yaptığı ile tam olarak aynı etkiyi yapacağı için, kendi yaptığımız şeye kolayca edilginlik içinde duyumsadığımız birşey olarak bakarız, ve ahlaksal güdüyü duyusal itki yerine alırız, tıpkı her zaman duyuların (burada iç duyunun) aldatması denilen şeyde olduğu gibi. Eylemlere dolaysızca bir arı us yasası yoluyla

sonst sein Zustand enthalten mag, berauben würden). Allein die Frage ist: wodurch wird eine solche Gesinnung und Denkungsart, den Wert seines Daseins zu schätzen, zuerst möglich; da vor derselben noch gar kein Gefühl für einen moralischen Wert überhaupt im Subjekte angetroffen werden würde. Der Mensch wird, wenn er tugendhaft ist, freilich, ohne sich in jeder Handlung seiner Rechtschaffenheit bewußt zu sein, des Lebens nicht froh werden, so günstig ihm auch das Glück im physischen Zustande desselben sein mag; aber um ihn allererst tugendhaft zu machen, mithin ehe er noch den moralischen Wert seiner Existenz so hoch anschlägt, kann man ihm da wohl die Seelenruhe anpreisen, die aus dem Bewußtsein einer Rechtschaffenheit entspringen werde, für die er doch keinen Sinn hat?

Andrerseits aber liegt hier immer der Grund zu einem Fehler des Erschleichens (vitium subreptionis) und gleichsam einer optischen Illusion in dem Selbstbewußtsein dessen, was man *tut*, zum Unterschiede dessen was man *empfindet*, die auch der Versuchteste nicht völ[210]lig vermeiden kann. Die moralische Gesinnung ist mit einem Bewußtsein der Bestimmung des Willens *unmittelbar durchs Gesetz* notwendig verbunden. Nun ist das Bewußtsein einer Bestimmung des Begehrungsvermögens immer der Grund eines Wohlgefallens an der Handlung, die dadurch hervorgebracht wird; aber diese Lust, dieses Wohlgefallen an sich selbst, ist nicht der Bestimmungsgrund der Handlung, sondern die Bestimmung des Willens unmittelbar, bloß durch die Vernunft, ist der Grund des Gefühls der Lust, und jene bleibt eine reine praktische nicht ästhetische Bestimmung des Begehrungsvermögens. Da diese Bestimmung nun innerlich gerade dieselbe Wirkung eines Antriebs zur Tätigkeit tut, als ein Gefühl der Annehmlichkeit, die aus der begehrten Handlung erwartet wird, würde getan haben, so sehen wir das, was wir selbst tun, leichtlich für etwas an, was wir bloß leidentlich fühlen, und nehmen die moralische Triebfeder für sinnlichen Antrieb, wie das allemal in der sogenannten Täuschung der Sinne (hier des innern) zu geschehen pflegt. Es ist etwas sehr Erhabenes in der menschlichen Natur, unmittelbar

durch ein reines Vernunftgesetz zu Handlungen bestimmt zu werden, und sogar die Täuschung, das Subjektive dieser intellektuellen Bestimmbarkeit des Willens für etwas Ästhetisches und Wirkung eines besondern sinnlichen Gefühls (denn ein intellektuelles wäre ein Widerspruch) zu halten. Es ist auch von großer Wichtigkeit, auf [211] diese Eigenschaft unserer Persönlichkeit aufmerksam zu machen, und die Wirkung der Vernunft auf dieses Gefühl bestmöglichst zu kultivieren. Aber man muß sich auch in Acht nehmen, durch unechte Hochpreisungen dieses moralischen Bestimmungsgrundes, als Triebfeder, indem man ihm Gefühle besonderer Freuden, als Gründe (die doch nur Folgen sind) unterlegt, die eigentliche echte Triebfeder, das Gesetz selbst, gleichsam wie durch eine falsche Folie, herabzusetzen und zu verunstalten. Achtung und nicht Vergnügen, oder Genuß der Glückseligkeit, ist also etwas, wofür kein der Vernunft zum Grunde gelegtes, *vorhergehendes* Gefühl (weil dieses jederzeit ästhetisch und pathologisch sein würde) möglich ist, als Bewußtsein der unmittelbaren Nötigung des Willens durchs Gesetz, ist kaum ein Analogon des Gefühls der Lust, indem es im Verhältnisse zum Begehrungsvermögen gerade eben dasselbe, aber aus andern Quellen, tut; durch diese Vorstellungsart aber kann man allein erreichen, was man sucht, nämlich daß Handlungen nicht bloß pflichtmäßig (angenehmen Gefühlen zu Folge), sondern aus Pflicht geschehen, welches der wahre Zweck aller moralischen Bildung sein muß.

Hat man aber nicht ein Wort, welches nicht einen Genuß, wie das der Glückseligkeit, bezeichnete, aber doch ein Wohlgefallen an seiner Existenz, ein Analogon der Glückseligkeit, welches das Bewußtsein der Tugend [212] notwendig begleiten muß, anzeigete? Ja! dieses Wort ist *Selbstzufriedenheit*, welches in seiner eigentlichen Bedeutung jederzeit nur ein negatives Wohlgefallen an seiner Existenz andeutet, in welchem man nichts zu bedürfen sich bewußt ist. Freiheit und das Bewußtsein derselben, als eines Vermögens, mit überwiegender Gesinnung das moralische Gesetz zu befolgen, ist *Unabhängigkeit von Neigungen*, wenigstens als bestimmenden

belirlenmek insan doğasındaki çok yüce birşeydir; ve giderek istencin bu entellektüel belirlenebilirliğinin öznel yanını estetik birşey ve tikel bir duyusal duygunun (çünkü entellektüel bir duygu bir çelişki olacaktır) etkisi sayma aldanmacası da böyledir. Kişiliğimizin bu özelliğine dikkat etmenin ve usun bu duygu üzerindeki etkisini olanaklı en iyi yolda geliştirmenin büyük önemi vardır. Ama bu ahlaksal belirlenim zeminine tikel sevinç duygularını (gene de yalnızca sonuçlardırlar) temel yaparak ve onu düzmece övgülerle bir güdü düzeyine yükselterek gerçek güdüyü, yasanın kendisini, bir bakıma üzerine yanlış bir örtü örterek indirgemeye ve bozmaya karşı dikkatli olmak gerekir. Öyleyse keyif ya da mutluluğun hazzı değil (çünkü bu her zaman estetik ve patolojik olacaktır), ama saygı usun onun için bir *ön* duyguyu temel alması olanaklı olmayan şeydir; ve istencin yasa yoluyla dolaysız zorlanışının bilinci hiçbir biçimde haz duygusunun andırımlısı değildir, çünkü istek yetisi ile ilişki içinde başka kaynaklardan da olsa tam olarak aynı şeyi yapar; ama aramakta olduğumuz şeye, yani eylemlerin yalnızca ödeve uygun olarak (hoş duyguların sonucu olarak) değil, ama ödevden yapılmasına ancak bu düşünme biçimi yoluyla erişebiliriz, ki tüm ahlaksal eğitimin gerçek ereği olmalıdır.

Gene de mutluluğun yaptığı gibi bir hazzı belirtmeyen, ama birinin varoluşundan hoşlanmayı, zorunlu olarak erdemin bilincine eşlik etmesi gereken mutluluğun bir andırımlısını gösteren bir sözcük yok mudur? Vardır! Bu sözcük *kendinden-hoşnutluk*tur ki, asıl imleminde her zaman yalnızca birinin varoluşundan olumsuz doyumu belirtir ve bunda kişi hiçbirşeye gereksinimi olmadığının bilincindedir. Özgürlük ve onun bilinci, yenilmez bir ansal yatkınlık ile ahlaksal yasayı izleme yetisi olarak, en azından isteğimizi belirleyen (gerçi *etkileyen* olmasa da) güdü-

ler olarak *eğilimlerden bağımsızlık*tır, ve ahlaksal düzgülerimi izlemede bu özgürlüğün bilincinde olduğum sürece, zorunlu olarak onunla bağlı olan, hiçbir tikel duygu üzerine dayanmayan değişmez bir hoşnutluğun biricik kaynağıdır, ve buna entellektüel hoşnutluk denebilir. Ne denli ince olarak tasarlanmış olurlarsa olsunlar, eğilimlerin doyumu üzerine dayanan estetik hoşnutluk (ki uygunsuz olarak böyle denir) hiçbir zaman düşündürdüğü şey için yeterli olamaz. Çünkü eğilimler değişirler, onlara yöneltilen kayırma ile büyürler, ve geride her zaman doldurmayı düşündüğümüzden daha da büyük bir boşluk bırakırlar. Bu yüzden ussal bir varlık için her zaman *yüktürler*, ve gerçi onları gözardı edemese de, onu onlardan kurtulma dileğinden yoksun bırakırlar. Giderek ödeve uygun olan şeye (örneğin iyilikseverliğe) bir eğilim bile, gerçi *ahlaksal* düzgülerin etkerliğini çok kolaylaştırsa da, böyle bir düzgü üretemez. Çünkü bunlarda herşey belirlenim zemini olarak yasanın tasarımına yönelik olmalıdır, eğer eylem salt *yasallık* değil ama *ahlaksallık* da kapsayacaksa. Eğilim ister iyi ister kötü türden olsun körtür ve kölecedir, ve us törelliğin söz konusu olduğu yerde yalnızca eğilimin bekçisini temsil etmemeli, ama onu dikkate almaksızın yalnızca arı kılgısal us olarak bütünüyle kendi çıkarı ile kaygılanmalıdır. Bu şefkat duygusunun ve yumuşak yürekli duygudaşlığın kendisi, eğer ödevin ne olduğu üzerine düşünmeyi önceler ve belirlenim zemini olursa, doğru düşünen kişiler için bile yük olur, onların dikkatle düşünülmüş düzgülerini karışıklığa düşürür, ve ondan kurtulma ve yalnızca yasamacı usa boyun eğme dileğini ortaya çıkarır.

Buradan bir arı kılgısal usun bu yetisinin bilincinin nasıl eylem (erdem) yoluyla birinin eğilimlerine egemen olmasının, öyleyse onlardan bağımsızlığın, dolayısıyla ayrıca onlara her zaman eşlik eden hoşnutsuzlu-

(wenn gleich nicht als *affizierenden*) Bewegursachen unseres Begehrens, und, so fern, als ich mir derselben in der Befolgung meiner moralischen Maximen bewußt bin, der einzige Quell einer notwendig damit verbundenen, auf keinem besonderen Gefühle beruhenden, unveränderlichen Zufriedenheit, und diese kann intellektuell heißen. Die ästhetische (die uneigentlich so genannt wird), welche auf der Befriedigung der Neigungen, so fein sie auch immer ausgeklügelt werden mögen, beruht, kann niemals dem, was man sich darüber denkt, adäquat sein. Denn die Neigungen wechseln, wachsen mit der Begünstigung, die man ihnen widerfahren läßt, und lassen immer ein noch größeres Leeres übrig, als man auszufüllen gedacht hat. Daher sind sie einem vernünftigen Wesen jederzeit *lästig*, und wenn es sie gleich nicht abzulegen vermag, so nötigen sie ihm doch den Wunsch ab, ihrer entledigt zu sein. Selbst eine Neigung zum Pflichtmäßigen (z.B. zur Wohltätigkeit) kann zwar die Wirksamkeit der *moralischen* Ma[213]ximen sehr erleichtern, aber keine hervorbringen. Denn alles muß in dieser auf der Vorstellung des Gesetzes, als Bestimmungsgrunde, angelegt sein, wenn die Handlung nicht bloß *Legalität*, sondern auch *Moralität* enthalten soll. Neigung ist blind und knechtisch, sie mag nun gutartig sein oder nicht, und die Vernunft, wo es auf Sittlichkeit ankommt, muß nicht bloß den Vormund derselben vorstellen, sondern, ohne auf sie Rücksicht zu nehmen, als reine praktische Vernunft ihr eigenes Interesse ganz allein besorgen. Selbst dies Gefühl des Mitleids und der weichherzigen Teilnehmung, wenn es vor der Überlegung, was Pflicht sei, vorhergeht und Bestimmungsgrund wird, ist wohldenkenden Personen selbst lästig, bringt ihre überlegten Maximen in Verwirrung, und bewirkt den Wunsch, ihrer entledigt und allein der gesetzgebenden Vernunft unterworfen zu sein.

Hieraus läßt sich verstehen: wie das Bewußtsein dieses Vermögens einer reinen praktischen Vernunft durch Tat (die Tugend) ein Bewußtsein der Übermacht über seine Neigungen, hiermit also der Unabhängigkeit von denselben, folglich auch der Unzu-

friedenheit, die diese immer begleitet, und also ein negatives Wohlgefallen mit seinem Zustande, *d.i. Zufriedenheit*, hervorbringen könne, welche in ihrer Quelle Zufriedenheit mit seiner Person ist. Die Freiheit selbst wird auf solche Weise (nämlich indirekt) eines Genusses fähig. [214] welcher nicht Glückseligkeit heißen kann, weil er nicht vom positiven Beitritt eines Gefühls abhängt, auch genau zu reden nicht *Seligkeit*, weil er nicht gänzliche Unabhängigkeit von Neigungen und Bedürfnissen enthält, der aber doch der letztern ähnlich ist, so fern nämlich wenigstens seine Willensbestimmung sich von ihrem Einflusse frei halten kann, und also, wenigstens seinem Ursprunge nach, der Selbstgenugsamkeit analogisch ist, die man nur dem höchsten Wesen beilegen kann.

Aus dieser Auflösung der Antinomie der praktischen reinen Vernunft folgt, daß sich in praktischen Grundsätzen eine natürliche und notwendige Verbindung zwischen dem Bewußtsein der Sittlichkeit, und der Erwartung einer ihr proportionierten Glückseligkeit, als Folge derselben, wenigstens als möglich denken (darum aber freilich noch eben nicht erkennen und einsehen) lasse: dagegen, daß Grundsätze der Bewerbung um Glückseligkeit unmöglich Sittlichkeit hervorbringen können: daß also das *oberste* Gut (als die erste Bedingung des höchsten Guts) Sittlichkeit, Glückseligkeit dagegen zwar das zweite Element desselben ausmache, doch so, daß diese nur die moralisch-bedingte, aber doch notwendige Folge der ersteren sei. In dieser Unterordnung allein ist das *höchste Gut* das ganze Objekt der reinen praktischen Vernunft, die es sich notwendig als möglich vorstellen muß, weil es ein Gebot derselben ist, zu dessen Hervorbringung alles Mögliche [215] beizutragen. Weil aber die Möglichkeit einer solchen Verbindung des Bedingten mit seiner Bedingung gänzlich zum übersinnlichen Verhältnisse der Dinge gehört, und nach Gesetzen der Sinnenwelt gar nicht gegeben werden kann, obzwar die praktische Folge dieser Idee, nämlich die Handlungen, die darauf abzielen, das höchste Gut wirklichzumachen, zur Sinnenwelt gehören; so werden wir die Gründe jener Möglichkeit erstlich in Ansehung

ğun bir bilincini, ve öyleyse kendi durumundan olumsuz bir hoşlanmayı, e.d. kaynağında kendi kişiliğinden hoşnutluk olan *hoşnutluğu* üretebildiğini anlayabiliriz. Özgürlüğün kendisi bu yolda (yani dolaylı olarak) bir hazza yetenekli olur ki, buna mutluluk denemez, çünkü bir duygunun olumlu katılımı üzerine dayanmaz; ne de sözcüğün sağın anlamında *kutluluk*tur, çünkü eğilimlerden ve gereksinimlerden bütünsel bağımsızlığı kapsamaz, gerçi en azından istenç belirlenimlerinin kendini onların etkilerinden özgür tutabilmesi ölçüsünde ona benzer olsa da; ve bu haz böylece, hiç olmazsa kökenine göre, ancak en yüksek Varlığa yüklenebilecek kendine-yeterlik ile andırımlıdır.

Kılgısal arı usun çatışkısının bu çözümünden şu çıkar ki, kılgısal ilkelerde ahlak bilinci ve onun sonucu olarak onunla orantılı bir mutluluk beklentisi arasında doğal ve zorunlu bir bağlantıyı en azından olanaklı olarak düşünebiliriz (ama bundan hiç kuşkusuz bu bağıntıyı bilemeyiz ve anlayamayız); öte yandan, mutluluk uğruna çaba ilkelerinin ahlak üretmesi olanaksızdır; öyleyse *en üst* İyi (en yüksek İyinin ilk koşulu olarak) ahlak iken, buna karşı mutluluk hiç kuşkusuz onun ikinci öğesini oluşturur, gene de öyle bir yolda ki, birincinin ahlaksal olarak koşullu ama zorunlu sonucudur. Ancak bu altgüdümde *en yüksek İyi* onu zorunlu bir yolda olanaklı olarak tasarımlaması gereken arı kılgısal usun bütün nesnesidir, çünkü üretimi için olanaklı her katkının yapılması onun bir buyruğudur. Ama koşullunun koşulu ile böyle bir bağıntısının olanağı bütünüyle şeylerin duyulurüstü ilişkilerine ait olduğu ve duyulur dünyanın yasalarına göre hiçbir biçimde verilemeyeceği için — üstelik bu ideanın kılgısal sonuçları, yani en yüksek İyiyi edimsel kılmayı hedefleyen eylemler duyulur dünyaya ait olsalar da —, bu yüzden o olanağın zeminlerini ilkin dolaysızca gücümüz içinde olan açısından, ve

sonra ikinci olarak bize usumuzun, güçsüzlüğümüzün giderilişi olarak, en yüksek İyinin (ki kılgısal ilkelere göre zorunludur) olanağı için sunduğu ve gücümüzün içinde olmayan şeyde ortaya koymaya çalışacağız.

dessen, was unmittelbar in unserer Gewalt ist, und dann zweitens in dem, was uns Vernunft, als Ergänzung unseres Unvermögens, zur Möglichkeit des höchsten Guts (nach praktischen Prinzipien notwendig) darbietet und nicht in unserer Gewalt ist, darzustellen suchen.

III. ARI KILGISAL USUN KURGUL US İLE BİLEŞİMİ İÇİNDE BİRİNCİLLİĞİ ÜZERİNE

Us yoluyla bağlanan iki ya da daha çok şey arasında birincillik ile birinin tüm geri kalanlar ile bağıntının ilk belirlenim zemini olma önceliğini anlıyorum. Daha dar, kılgısal imlemde, birinin çıkarının ötekinin çıkarının ona (ki başka birinin arkasına koyulamaz) altgüdümlü olması ölçüsünde önceliği demektir. Anlığın her yetisine bir *çıkar*, e.d. o yetinin uygulamaya geçmesinin biricik koşulunu kapsayan bir ilke yüklenebilir. İlkeler yetisi olarak us anlığın tüm yetilerinin çıkarlarını belirler, ve kendi çıkarı ise kendisi tarafından belirlenir. Kurgul kullanımının çıkarı nesnenin en yüksek *a priori* ilkelere dek götürülen *bilgisinden*, kılgısal kullanımının çıkarı *ise istencin* son ve tam erek açısından belirleniminden oluşur. Genel olarak bir us kullanımının olanağı için gerekli olan şey, yani ilkelerinin ve önesürümlerinin birbirleri ile çelişmemeleri, çıkarının bir bölümünü oluşturmaz, ama genel olarak usun olmasının koşuludur; salt kendi ile bağdaşması değil, ama yalnızca genişlemesi onun çıkarına sayılır.

Eğer kılgısal us *kurgul* usun kendi için ona kendi içgörüsünden teklif edebildiğinden daha öte hiçbirşeyi kabul edemeseydi ve verili olarak düşünemeseydi, o zaman kurgul us birincilliği sürdürürdü. Ama kendi için kökensel *a priori* ilkelerinin olduğunu ve bunlarla kurgul usun tüm olanaklı içgörüsünden uzaklaştırılmış (ve hiç kuşkusuz onunla çelişmemeleri gereken) belli kuramsal konumların ayrılmamacasına bağlı

III. VON DEM PRIMAT DER REINEN PRAKTISCHEN VERNUNFT IN IHRER VERBINDUNG MIT DER SPEKULATIVEN

Unter dem Primate zwischen zwei oder mehreren durch Vernunft verbundenen Dingen verstehe ich den Vorzug des einen, der erste Bestimmungsgrund der Verbindung mit allen übrigen zu sein. In engerer, praktischer Bedeutung bedeutet es den Vorzug des Interesses des einen, so fern ihm (welches keinem andern nachgesetzt werden kann) das Interesse der andern un[216]tergeordnet ist. Einem jeden Vermögen des Gemüts kann man ein *Interesse* beilegen, d.i. ein Prinzip, welches die Bedingung enthält, unter welcher allein die Ausübung desselben befördert wird. Die Vernunft, als das Vermögen der Prinzipien, bestimmt das Interesse aller Gemütskräfte, das ihrige aber sich selbst. Das Interesse ihres spekulativen Gebrauchs besteht in der *Erkenntnis* des Objekts bis zu den höchsten Prinzipien a priori, das des praktischen Gebrauchs in der Bestimmung des *Willens*, in Anschung des letzten und vollständigen Zwecks. Das, was zur Möglichkeit eines Vernunftgebrauchs überhaupt erforderlich ist, nämlich daß die Prinzipien und Behauptungen derselben einander nicht widersprechen müssen, macht keinen Teil ihres Interesses aus, sondern ist die Bedingung überhaupt Vernunft zu haben; nur die Erweiterung, nicht die bloße Zusammenstimmung mit sich selbst, wird zum Interesse derselben gezählt.

Wenn praktische Vernunft nichts weiter annehmen und als gegeben denken darf, als was *spekulative* Vernunft für sich, ihr aus ihrer Einsicht darreichen konnte, so führt diese das Primat. Gesetzt aber, sie hätte für sich ursprüngliche Prinzipien a priori, mit denen gewisse theoretische Positionen unzertrennlich verbunden wären, die sich gleichwohl aller möglichen Einsicht der spekulativen Vernunft entzögen, (ob sie zwar derselben auch nicht widersprechen müßten) so ist die Frage,

welches [217] Interesse das oberste sei, (nicht, welches weichen müßte, denn eines widerstreitet dem andern nicht notwendig); ob spekulative Vernunft, die nicht von allem dem weiß was praktische ihr anzunehmen darbietet, diese Sätze aufnehmen, und sie, ob sie gleich für sie überschwenglich sind, mit ihren Begriffen, als einen fremden auf sie übertragenen Besitz, zu vereinigen suchen müsse, oder ob sie berechtigt sei, ihrem eigenen abgesonderten Interesse hartnäckig zu folgen, und, nach der Kanonik des Epikur, alles als leere Vernünftelei auszuschlagen, was seine objektive Realität nicht durch augenscheinliche in der Erfahrung aufzustellende Beispiele beglaubigen kann, wenn es gleich noch so sehr mit dem Interesse des praktischen (reinen) Gebrauchs verwebt, an sich auch der theoretischen nicht widersprechend wäre, bloß weil es wirklich so fern dem Interesse der spekulativen Vernunft Abbruch tut, daß es die Grenzen, die diese sich selbst gesetzt, aufhebt, und sie allem Unsinn oder Wahnsinn der Einbildungskraft preisgibt.

In der Tat, so fern praktische Vernunft als pathologisch bedingt, d.i. das Interesse der Neigungen unter dem sinnlichen Prinzip der Glückseligkeit bloß verwaltend, zum Grunde gelegt würde, so ließe sich diese Zumutung an die spekulative Vernunft gar nicht tun. *Mahomets* Paradies, oder der *Theosophen* und *Mystiker* schmelzende Vereinigung mit der Gottheit, so wie jedem sein Sinn steht, würden der Vernunft ihre [218] Ungeheuer aufdringen, und es wäre eben so gut, gar keine zu haben, als sie auf solche Weise allen Träumereien preiszugeben. Allein wenn reine Vernunft für sich praktisch sein kann und es wirklich ist, wie das Bewußtsein des moralischen Gesetzes es ausweiset, so ist es doch immer nur eine und dieselbe Vernunft, die, es sei in theoretischer oder praktischer Absicht, nach Prinzipien a priori urteilt, und da ist es klar, daß, wenn ihr Vermögen in der ersteren gleich nicht zulangt, gewisse Sätze behauptend festzusetzen, indessen daß sie ihr auch eben nicht widersprechen, sie eben diese Sätze, so bald sie *unabtrennlich zum praktischen Interesse* der reinen Vernunft

olduklarım varsayarsak, o zaman soru hangi çıkarın daha üstün olduğudur (hangisinin geri çekilmesi gerektiği değil, çünkü biri zorunlu olarak öteki ile çelişmez); acaba kılgısal usun ona kabul etmesi için sunduğu tüm şeyler konusunda hiçbirşey bilmeyen kurgul us bu önermeleri kabul etmeli ve onun için aşkın olsalar da onları kendi kavramları ile ona teslim edilen yabancı bir iyelik olarak birleştirmeye çalışmalı mıdır; yoksa kendi ayrı çıkarını dikbaşlılıkla izlemede, ve Epikürüs'ün kanoniğine göre nesnel olgusallığını deneyimde gösterilecek apaçık örnekler yoluyla inandırıcı kılamayan herşeyi boş uslamlamacılık olarak yadsımada aklanır mı (üstelik usun kılgısal (arı) kullanımının çıkarı ile hiçbir zaman çok fazla içiçe geçmese ve kendinde kurgul us ile çelişkili olmasa bile), çünkü bu onun kendine koyduğu sınırları ortadan kaldırdığı ve onu imgelem yetisinin tüm saçmalık ve sabuklamalarına kurban ettiği düzeye dek onun çıkarına zarar verir?

Gerçekte, kılgısal us patolojik olarak koşullu olduğu, e.d. yalnızca mutluluk ilkesi altındaki duyusal eğilimlerin çıkarını düzenlediği düzeye dek temel alınırsa, o zaman kurgul us böyle bir uygunsuzluğu hiçbir biçimde kabul etmeyecektir. Muhammed'in cenneti, ya da theosofistlerin ve mistiklerin eriyerek Tanrı ile birleşmeleri usa her birinin kendi keyfine göre kendi canavarlarını dayatırdı, ve onu bu yolda her tür düşlem yaratısının eline bırakmak pekala gereksizdir. Ama eğer, ahlaksal yasanın bilincinin tanıtladığı gibi, arı us kendi için kılgısal olabiliyorsa ve edimsel olarak öyle ise, o zaman ister kuramsal isterse kılgısal bakış açısından olsun *a priori* ilkelere göre yargıda bulunan her zaman yalnızca bir ve aynı ustur, ve o zaman açıktır ki, eğer ilk bakış açısından gücü gene de onunla çelişmeyen belli önermeleri olumlu olarak saptamada yeterli olmasa da, bu önermeler arı usun *kılgısal çıkarına ayrılmamacasına* ait olur olmaz onları kabul etmelidir, üstelik onun kendi

toprağında büyümemiş ve ona yabancı ama yeterince inandırıcı olan bir teklif olarak gelmiş olsalar bile; ve kurgul us olarak gücünde olan herşeyi onlarla karşılaştırmaya ve bağlamaya çalışmalıdır; gene de bunların onun içgörüleri değil, ama bir başka, yani kılgısal açıdan kullanımının bir genişlemesi olduğunu, ve bunun kurgul taşkınlıkların kısıtlanmasından oluşan çıkarına hiçbir biçimde aykırı olmadığını bilmelidir.

Öyleyse arı kurgul usun arı kılgısal us ile tek bir bilgide birleşmesinde ikincisi *birincilliği* sürdürür, yeter ki bu birleşme olumsal ve keyfi değil, ama usun kendisi üzerine *a priori* temellendirilmiş, dolayısıyla zorunlu olsun. Çünkü bu altgüdüm olmaksızın usun kendi kendisi ile bir çatışması doğacaktır; çünkü eğer birbirleri ile yalnızca eşgüdümlü (koordine) olsalardı, birincisi sınırlarını kendi için sıkı sıkıya kapatır ve ikinciden kendi alanına hiçbirşeyi kabul etmez, ikincisi ise sınırlarını gene de herşeyin üzerine genişletir ve gereksiniminin istediği yerde birinciyi onların içinde kuşatmaya çalışırdı. Ama kurgul usa altgüdümlü olması ve böylece düzeni tersine çevirmesi arı kılgısal ustan beklenemez, çünkü tüm çıkar en sonunda kılgısaldır, ve giderek kurgul usun çıkarı bile koşulludur ve ancak kılgısal kullanımda tamdır.

IV. ARI KILGISAL USUN BİR KONUTLAMASI OLARAK RUHUN ÖLÜMSÜZLÜĞÜ

En yüksek İyinin dünyada ortaya çıkması ahlaksal yasa yoluyla belirlenebilir bir istencin zorunlu nesnesidir. Ama bu istençte duygusal yatkınlığın ahlaksal yasa ile *tam uygunluğu* en yüksek İyinin en üst koşuludur. Bu uygunluk öyleyse tam olarak nesnesi gibi olanaklı olmalıdır, çünkü bu sonuncuyu ilerletme buyruğunda kapsanır. İstencin ahlaksal yasa ile tam uygunluğu ise *kutsallık*tır, bir eksiksizlik ki, duyulur dünyanın hiçbir

gehören, zwar als ein ihr fremdes Angebot, das nicht auf ihrem Boden erwachsen, aber doch hinreichend beglaubigt ist, annehmen, und sie, mit allem was sie als spekulative Vernunft in ihrer Macht hat, zu vergleichen und zu verknüpfen suchen müsse; doch sich bescheidend, daß dieses nicht ihre Einsichten, aber doch Erweiterungen ihres Gebrauchs in irgend einer anderen, nämlich praktischen, Absicht sind, welches ihrem Interesse, das in der Einschränkung des spekulativen Frevels besteht, ganz und gar nicht zuwider ist.

In der Verbindung also der reinen spekulativen mit der reinen praktischen Vernunft zu einem Erkenntnisse führt die letztere das *Primat*, vorausgesetzt nämlich, daß diese Verbindung nicht etwa *zufällig* und be[219]liebig, sondern a priori auf der Vernunft selbst gegründet, mithin *notwendig* sei. Denn es würde ohne diese Unterordnung ein Widerstreit der Vernunft mit ihr selbst entstehen; weil, wenn sie einander bloß beigeordnet (koordiniert) wären, die erstere für sich ihre Grenze enge verschließen und nichts von der letzteren in ihr Gebiet aufnehmen, diese aber ihre Grenzen dennoch über alles ausdehnen, und, wo es ihr Bedürfnis erheischt, jene innerhalb der ihrigen mit zu befassen suchen würde. Der spekulativen Vernunft aber untergeordnet zu sein, und also die Ordnung umzukehren, kann man der reinen praktischen gar nicht zumuten, weil alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst das der spekulativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist.

IV. DIE UNSTERBLICHKEIT DER SEELE, ALS EIN POSTULAT DER REINEN PRAKTISCHEN VERNUNFT

Die Bewirkung des höchsten Guts in der Welt ist das notwendige Objekt eines durchs moralische Gesetz bestimmbaren Willens. In diesem aber ist die *völlige Angemessenheit* der Gesinnungen zum moralischen Gesetze die oberste Bedingung des höchsten Guts. Sie muß also eben sowohl möglich sein, als ihr Objekt, weil [220] sie in demselben Gebote dieses zu befördern enthalten ist. Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetze ist *Heiligkeit*, eine Vollkommenheit, deren kein vernünf-

tiges Wesen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpunkte seines Daseins, fähig ist. Da sie indessen gleichwohl als praktisch notwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden, und es ist, nach Prinzipien der reinen praktischen Vernunft, notwendig, eine solche praktische Fortschreitung als das reale Objekt unseres Willens anzunehmen.

Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer ins *Unendliche* fortdauernden *Existenz* und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt,) möglich. Also ist das höchste Gut, praktisch, nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich; mithin diese, als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetz verbunden, ein Postulat der reinen praktischen Vernunft (worunter ich einen *theoretischen*, als solchen aber nicht erweislichen Satz verstehe, so fern er einem a priori unbedingt geltenden *praktischen* Gesetze unzertrennlich anhängt).

Der Satz von der moralischen Bestimmung unserer Natur, nur allein in einem ins Unendliche gehenden Fortschritte zur völligen Angemessenheit mit dem [221] Sittengesetze gelangen zu können, ist von dem größten Nutzen, nicht bloß in Rücksicht auf die gegenwärtige Ergänzung des Unvermögens der spekulativen Vernunft, sondern auch in Ansehung der Religion. In Ermangelung desselben wird entweder das moralische Gesetz von seiner *Heiligkeit* gänzlich abgewürdigt, indem man es sich als *nachsichtig*, (indulgent) und so unserer Behaglichkeit angemessen, verkünstelt, oder auch seinen Beruf und zugleich Erwartung zu einer unerreichbaren Bestimmung, nämlich einem verhofften völligen Erwerb der Heiligkeit des Willens, spannt, und sich in schwärmende, dem Selbsterkenntnis ganz widersprechende *theosophische* Träume verliert, durch welches beides das unaufhörliche *Streben* zur pünktlichen und durchgängigen Befolgung eines strengen unnachsichtlichen, dennoch aber nicht idealischen, sondern wahren Vernunftgebots, nur verhindert wird. Einem vernünftigen, aber endlichen Wesen ist nur der Progressus ins Unendliche, von niederen zu den

ussal varlığı varoluşunun hiçbir zaman noktasında ona yetenekli değildir. Gene de, kılgısal açıdan zorunlu olarak istendiği için, yalnızca o tam uygunluğa doğru sonsuza giden bir ilerlemede bulunabilir, ve arı kılgısal usun ilkelerine göre böyle kılgısal bir ilerlemeyi istencimizin gerçek nesnesi olarak almak zorunludur.

Ama bu sonsuz ilerleme ancak aynı ussal varlığın sonsuza doğru süren bir *varoluşu* ve kisiliği (ki buna ruhun ölümsüzlüğü denir) varsayımı altında olanaklıdır. Öyleyse en yüksek İyi, kılgısal olarak, ancak ruhun ölümsüzlüğü varsayımı altında olanaklıdır; dolayısıyla bu ölümsüzlük, ahlaksal yasa ile ayrılmamacasına bağlı olarak, arı kılgısal usun bir konutlamasıdır (ki bununla *kuramsal*, ama böyle olarak tanıtlanamaz olan ve koşulsuz olarak geçerli bir *a priori* kılgısal yasaya ayrılmamacasına bağlı bir önermeyi anlıyorum).

Doğamızın ahlaksal belirlenimi ile ilgili olarak, ancak sonsuza giden bir ilerlemede törel yasa ile tam uygunluğa erişilebileceği önermesinin yalnızca kurgul usun güçsüzlüğünün şimdiki giderilmesi açısından değil, ama ayrıca din açısından da büyük yararı vardır. Onun eksikliğinde, ya ahlaksal yasa *kutsallığı* açısından bütünüyle değersizleşir, çünkü *göz yumucu* (*indulgent*) olarak ve böylece rahatımıza uygun bir yolda inceltilir, ya da insanlar erişilemez bir belirlenime çağrıyı ve aynı zamanda beklentiyi, tam bir istenç kutsallığı kazanma umutlarını çekiştirirler, ve böylece kendininbilgisi ile bütünüyle çelişen esrimeli *thesofik* düşlerde kendilerini yitirirler; bunların her ikisi de usun göz yummayan, katı, ve gene de ideal değil ama gerçek olan bir buyruğunu sağın olarak ve bütünüyle izlemek için sona ermez *çabayı* yalnızca engellerler. Ussal ama sonlu bir varlık için ancak ahlaksal eksiksizliğin daha alt basamaklarından daha yüksek basamaklarına doğru sonsuza

dek ilerleme olanaklıdır. Zaman koşulunun onun için hiçbirşey olduğu *sonsuz Varlık* bizim için sonsuz olan bu dizide ahlaksal yasa ile uygunluğun bütününü görür; ve en yüksek İyide herkes için belirlediği payda türesine uygun düşebilmek için buyruğunun kaçınılmaz olarak gerektirdiği kutsallık ussal varlıkların bütün varoluşunun tek bir entellektüel sezgisinde bulunacaktır. Yaratığa bu payın umudu açısından düşebilecek şey yalnızca sınanmış duygusal yatkınlığının bilinci olacaktır, ki bununla daha kötü olandan ahlaksal olarak daha iyiye doğru şimdiye dek yaptığı ilerlemeden ve bu yolla onun için bilinir olmuş olan değişmez amaçtan, varoluşu ne denli uzun sürse de, ve giderek bu yaşamın ötesine geçse bile, yine o ilerlemenin daha öte ve kesintisiz olarak sürmesini umabilir,* ve böylece hiçbir zaman burada değil, ya da varoluşunun öngörülebilir bir gelecek zaman noktasında da değil, ama ancak süresinin sonsuzluğunda (ki ancak

höheren Stufen der moralischen Vollkommenheit, möglich. Der *Unendliche*, dem die Zeitbedingung Nichts ist, sieht, in dieser für uns endlosen Reihe, das Ganze der Angemessenheit mit dem moralischen Gesetze, und die Heiligkeit, die sein Gebot unnachlaßlich fordert, um seiner Gerechtigkeit in dem Anteil, den er jedem am höchsten Gute bestimmt, gemäß zu sein, ist in einer einzigen intellektuellen Anschauung des Daseins vernünftiger Wesen [222] ganz anzutreffen. Was dem Geschöpfe allein in Ansehung der Hoffnung dieses Anteils zukommen kann, wäre das Bewußtsein seiner erprüften Gesinnung, um aus seinem bisherigen Fortschritte vom Schlechteren zum Moralischbesseren und dem dadurch ihm bekannt gewordenen unwandelbaren Vorsatze eine fernere ununterbrochene Fortsetzung desselben, wie weit seine Existenz auch immer reichen mag, selbst über dieses Leben hinaus zu hoffen,* und so, zwar niemals hier, oder[223] in irgend einem absehlichen künftigen Zeitpunkte seines Daseins, sondern nur in der (Gott

*Gene de öyle görünür ki, İyiye doğru ilerlemede duygusal yatkınlığının yalpalamazlığı *kanısını* taşımak bir yaratık açısından kendi için olanaksızdır. Bu nedenle Hıristiyan dinsel öğreti onun yalnızca kutsamayı, e.d. bu sağlam amacı ve onunla birlikte ahlaksal ilerlemede sürekliliğin bilincini ortaya çıkaran aynı tinden doğmasına izin verir. Ama doğal olarak yaşamının uzun bir bölümünü sonuna dek daha iyiye doğru ilerlemede geçirmiş, ve dahası bunu gerçek ahlaksal güdülerden yapmış olduğunun bilincinde olan biri hiç kuşkusuz giderek bu yaşamın ötesinde de sürecek bir varoluşta bile bu ilkelerde direteceğinin pekinliğini olmasa da avutucu bir umudunu taşıyabilir; ve kendi gözünde hiçbir zaman burada aklanmamış olsa da, ne de doğasının gelecekte öyle olmasını beklediği eksiksizliğinin ve onunla birlikte ödevlerinin artışında bunu hiçbir zaman umudedemese de, her zaman sonsuz uzaklıktaki bir hedefi ilgilendirmesine karşın Tanrı için bir iyelik olarak geçerli olan bu ilerlemede *kutlu* bir gelecek beklentisini taşıyabilir; çünkü bu dünyanın tüm olumsal nedenlerinden bağımsız tam *iyiliği* belirtebilmek için usun kullandığı anlatım budur, ve tıpkı *kutsallık* gibi, bir ideadır ki, ancak sonsuz bir ilerlemede ve bunun bütünlüğünde kapsanabilir, dolayısıyla ona yaratıklar tarafından hiçbir zaman tam olarak erişilemez.

*Die *Überzeugung* von der Unwandelbarkeit seiner Gesinnung im Fortschritte zum Guten, scheint gleichwohl auch einem Geschöpfe für sich unmöglich zu sein. Um deswillen läßt die christliche Religionslehre sie auch von demselben Geiste, der die Heiligung, d.i. diesen festen Vorsatz und mit ihm das Bewußtsein der Beharrlichkeit im moralischen Progressus, wirkt, allein abstammen. Aber auch natürlicher Weise darf derjenige, der sich bewußt ist, einen langen Teil seines Lebens bis zu Ende desselben, im Fortschritte zum Bessern, und zwar aus echten moralischen Bewegungsgründen, angehalten zu haben, sich wohl die tröstende Hoffnung, wenn gleich nicht Gewißheit, machen, daß er, auch in einer über dieses Leben hinaus fortgesezten Existenz, bei diesen Grundsätzen beharren werde, und, wiewohl er in seinen eigenen Augen hier nie gerechtfertigt ist, noch, bei dem verhofften künftigen Anwachs seiner Naturvollkommenheit, mit ihr aber auch seiner Pflichten, es jemals hoffen darf, dennoch in diesem Fortschritte, der, ob er zwar ein ins Unendliche hinausgerücktes Ziel betrifft, dennoch für Gott als Besitz gilt, eine Aussicht in eine *selige* Zukunft haben; denn dieses ist der Ausdruck, dessen sich die Vernunft bedient, um ein von allen zufälligen Ursachen der Welt unabhängiges vollständiges *Wohl* zu bezeichnen, welches eben so, [223] wie *Heiligkeit* eine Idee ist, welche nur in einem unendlichen Progressus und dessen Totalität enthalten sein kann, mithin vom Geschöpfe niemals völlig erreicht wird.

allein übersehbaren) Unendlichkeit seiner Fortdauer dem Willen desselben (ohne Nachsicht oder Erlassung, welche sich mit der Gerechtigkeit nicht zusammenreimt) völlig adäquat zu sein.

V. DAS DASEIN GOTTES, ALS EIN POSTULAT DER REINEN PRAKTISCHEN VERNUNFT

Das moralische Gesetz führete in der vorhergehenden Zergliederung zur praktischen Aufgabe, welche, ohne allen Beitritt sinnlicher Triebfedern, bloß durch reine Vernunft vorgeschrieben wird, nämlich der notwendigen Vollständigkeit des ersten und vornehmsten Teils des höchsten Guts, der Sittlichkeit, und, da diese nur in einer Ewigkeit völlig aufgelöset werden kann, zum Postulat der *Unsterblichkeit*. Eben dieses Gesetz muß auch zur Möglichkeit des zweiten Elements des höchsten Guts, nämlich der jener Sittlichkeit angemessenen Glückseligkeit, eben so uneigennützig, [224] wie vorher, aus bloßer unparteiischer Vernunft, nämlich auf die Voraussetzung des Daseins einer dieser Wirkung adäquaten Ursache führen, d.i. die *Existenz Gottes*, als zur Möglichkeit des höchsten Guts (welches Objekt unseres Willens mit der moralischen Gesetzgebung der reinen Vernunft notwendig verbunden ist) notwendig gehörig, postulieren. Wir wollen diesen Zusammenhang überzeugend darstellen.

Glückseligkeit ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, im Ganzen seiner Existenz, *alles nach Wunsch und Willen geht*, und beruhet also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, imgleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens. Nun gebietet das moralische Gesetz, als ein Gesetz der Freiheit, durch Bestimmungsgründe, die von der Natur und der Übereinstimmung derselben zu unserem Begehrungsvermögen (als Triebfedern) ganz unabhängig sein sollen; das handelnde vernünftige Wesen in der Welt aber ist doch nicht zugleich Ursache der Welt und der Natur selbst. Also ist in dem moralischen Gesetze nicht der mindeste Grund zu einem notwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionierten Glückse-

Tanrı bunu gözleyebilir) istencine bütünüyle yeterli olmayı (türeye uygun düşmeyen gözyumma ya da bağışlama olmaksızın) umabilir.

V. ARI KILGISAL USUN BİR KONUTLAMASI OLARAK TANRININ VAROLUŞU

Önceki çözümlemede ahlaksal yasa duyusal güdülerin hiçbir katılımı olmaksızın yalnızca arı us tarafından getirilen kılgısal bir probleme, yani en yüksek İyinin ilk ve başlıca bölümünün, törelliğin zorunlu tamlığı problemine, ve bu ancak bir bengilik içinde tam olarak çözülebileceği için, *ölümsüzlüğün* konutlanmasına götürdü. Yine bu yasa en yüksek İyinin ikinci öğesinin, yani o törellik ile orantılı mutluluğun olanağına, daha önce olduğu gibi çıkarsız olarak ve salt yansız usa dayanarak götürmelidir; yani bu etkiye yeterli bir nedenin varoluşunun varsayımına da götürmeli, e.d. *Tanrının varoluşunu* en yüksek iyinin (ki istencimizin bu nesnesi arı usun ahlaksal yasaması ile zorunlu olarak bağlıdır) olanağına zorunlu bir yolda ait olarak konutlamalıdır. Bu bağlantıyı inandırıcı bir yolda sergilemek istiyoruz.

Mutluluk dünyada öyle bir ussal varlığın durumudur ki, onun için varoluşunun bütününde *herşey dileğe ve istence göre gider;* öyleyse mutluluk doğanın o varlığın bütün erekleri ile ve benzer olarak istencinin özsel belirlenim zemini ile uyumu üzerine dayanır. Şimdi, ahlaksal yasa, bir özgürlük yasası olarak, doğadan ve onun istek yetimiz (güdüler olarak) ile anlaşmasından bütünüyle bağımsız olması gereken belirlenim zeminleri yoluyla buyurur; ama dünyada eylemde bulunan ussal varlık gene de aynı zamanda dünyanın ve doğanın kendisinin nedeni değildir. Öyleyse ahlaksal yasada dünyaya onun parçası olarak ait ve buna göre ona bağımlı olan ve tam bu nedenle istenci yoluyla bu doğanın nedeni olamayan ve onu, mutluğunu ilgi-

lendirdiği ölçüde, kendi gücü yoluyla kılgısal ilkeleri ile baştan sona uyumlu kılamayan bir varlığın törelliği ile bununla orantılı mutluluğu arasında zorunlu bir bağlantı için en küçük bir zemin yoktur. Gene de, arı usun kılgısal probleminde, e.d. en yüksek İyinin zorunlu izlenişinde, böyle bir bağlantı zorunlu olarak konutlanır: En yüksek İyiyi (ki öyleyse gene de olanaklı olmalıdır) ilerletmeye çalışmamız *gerekir*. Buna göre, bütün doğanın onun kendisinden ayrı olan, ve bu bağlantının, yani mutluluğun törellik ile sağın anlaşmasının zeminini kapsayan bir nedeninin varoluşu da *konutlanır*. Ama bu en üst neden doğanın yalnızca ussal varlıkların istencinin bir yasası ile uyumunun değil, ama bunların o yasayı *istencin en üst belirlenim zemini* yapmaları ölçüsünde bu *yasanın* tasarımı ile, öyleyse yalnızca biçime göre töre ile değil, ama onların güdüleri olarak törellikleri ile, e.d. ahlaksal duygusal yatkınlıkları ile uyumunun zeminini kapsamalıdır. Öyleyse en yüksek İyi dünyada ancak doğanın ahlaksal yatkınlığa uygun bir nedenselliği olan bir en üst nedeninin kabul edilmesi ölçüsünde olanaklıdır. Şimdi, yasaların tasarımına göre eylemlere yetenekli bir varlık bir *anlıktır* (ussal varlık), ve böyle bir varlığın yasaların bu tasarımına göre nedenselliği onun *istencidir*. Öyleyse doğanın en üst nedeni, en yüksek İyi için varsayılmasının zorunlu olması ölçüsünde, bir varlıktır ki, *anlak* ve *istenç* yoluyla doğanın nedeni (sonuçta yaratıcısı), e.d. Tanrıdır. Buna göre, *en yüksek türevsel İyinin* (en iyi dünyanın) olanağının konutlaması aynı zamanda bir *en yüksek kökensel İyinin* edimselliğinin, yani Tanrının varoluşunun konutlamasıdır. Şimdi, en yüksek İyiyi ilerletmek bizim için ödevdi; dolayısıyla bu en yüksek İyinin olanağını varsaymak yalnızca yetki değil, ama ayrıca ödev ile gereksinim olarak bağlı zorunluktur; ki bu ancak Tanrının varoluşunun ko-

ligkeit eines zur Welt als Teil gehörigen, und daher von ihr abhängigen, Wesens, welches eben darum durch seinen Willen nicht Ursache dieser Natur sein, und sie, was seine Glückseligkeit betrifft, mit seinen praktischen Grund-[225]sätzen aus eigenen Kräften nicht durchgängig einstimmig machen kann. Gleichwohl wird in der praktischen Aufgabe der reinen Vernunft, d.i. der notwendigen Bearbeitung zum höchsten Gute, ein solcher Zusammenhang als notwendig postuliert: wir *sollen* das höchste Gut (welches also doch möglich sein muß) zu befördern suchen. Also wird auch das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesamten Natur, welche den Grund dieses Zusammenhanges, nämlich der genauen Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit, enthalte, *postuliert*. Diese oberste Ursache aber soll den Grund der Übereinstimmung der Natur nicht bloß mit einem Gesetze des Willens der vernünftigen Wesen, sondern mit der Vorstellung dieses *Gesetzes*, so fern diese es sich zum *obersten Bestimmungsgrunde des Willens* setzen, also nicht bloß mit den Sitten der Form nach, sondern auch ihrer Sittlichkeit, als dem Bewegungsgrunde derselben, d.i. mit ihrer moralischen Gesinnung enthalten. Also ist das höchste Gut in der Welt nur möglich, so fern eine oberste Ursache der Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung gemäße Kausalität hat. Nun ist ein Wesen, das der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig ist, eine *Intelligenz* (vernünftig Wesen) und die Kausalität eines solchen Wesens nach dieser Vorstellung der Gesetze ein *Wille* desselben. Also ist die oberste Ursache der Natur, so fern sie zum höchsten Gute voraus[226]gesetzt werden muß, ein Wesen, das durch *Verstand* und *Willen* die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d.i. Gott. Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des *höchsten abgeleiteten Guts* (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines *höchsten ursprünglichen Guts*, nämlich der Existenz Gottes. Nun war es Pflicht für uns das höchste Gut zu befördern, mithin nicht allein Befugnis, sondern auch mit der Pflicht als Bedürfnis verbundene Notwendigkeit, die Möglichkeit dieses höchsten Guts vorauszusetzen; welches, da es nur unter der Bedingung des Daseins Gottes

stattfindet, die Voraussetzung desselben mit der Pflicht unzertrennlich verbindet, d.i. es ist moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen.

Hier ist nun wohl zu merken, daß diese moralische Notwendigkeit *subjektiv*, d.i. Bedürfnis, und nicht *objektiv*, d.i. selbst Pflicht sei; denn es kann gar keine Pflicht geben, die Existenz eines Dinges anzunehmen (weil dieses bloß den theoretischen Gebrauch der Vernunft angeht). Auch wird hierunter nicht verstanden, daß die Annehmung des Daseins Gottes, *als eines Grundes aller Verbindlichkeit überhaupt*, notwendig sei (denn dieser beruht, wie hinreichend bewiesen worden, lediglich auf der Autonomie der Vernunft selbst). Zur Pflicht gehört hier nur die Bearbeitung zur Hervorbringung und Beförderung des höchsten Guts in der Welt, dessen Möglichkeit also postuliert werden kann, [227] die aber unsere Vernunft nicht anders denkbar findet, als unter Voraussetzung einer höchsten Intelligenz, deren Dasein anzunehmen also mit dem Bewußtsein unserer Pflicht verbunden ist, obzwar diese Annehmung selbst für die theoretische Vernunft gehört, in Ansehung deren allein sie als Erklärungsgrund betrachtet, *Hypothese*, in Beziehung aber auf die Verständlichkeit eines uns doch durchs moralische Gesetz aufgegebenen Objekts (des höchsten Guts), mithin eines Bedürfnisses in praktischer Absicht, *Glaube*, und zwar reiner *Vernunftglaube*, heißen kann, weil bloß reine Vernunft (sowohl ihrem theoretischen als praktischen Gebrauche nach) die Quelle ist, daraus er entspringt.

Aus dieser *Deduktion* wird es nunmehr begreiflich, warum die *griechischen* Schulen, zur Auflösung ihres Problems von der praktischen Möglichkeit des höchsten Guts niemals gelangen konnten; weil sie nur immer die Regel des Gebrauchs, den der Wille des Menschen von seiner Freiheit macht, zum einzigen und für sich allein zureichenden Grunde derselben machten, ohne, ihrem Bedünken nach, das Dasein Gottes dazu zu bedürfen. Zwar taten sie daran recht, daß sie das Prinzip der Sitten unabhängig von diesem Postulat, für sich selbst, aus dem Verhältnis der Vernunft allein zum Willen, festsetzten, und es mithin zur *obersten* praktischen Bedingung des

şulu altında yer aldığı için, bunun varsayımını ödev ile ayrılmamacasına bağlar, e.d. Tanrının varoluşunu kabul etmek ahlaksal olarak zorunludur.

Şimdi burada belirtmek gerek ki, bu ahlaksal zorunluk *öznel*, e.d. gereksinimdir, *nesnel*, e.d. kendisi ödev değildir; çünkü bir şeyin varoluşunu varsayma gibi bir ödev olamaz (çünkü bu usun salt kuramsal kullanımını ilgilendirir). Dahası, bununla denmek istenen *genelinde tüm yükümlülüğün bir zemini olarak* Tanrının varoluşunun kabul edilmesinin zorunlu olduğu değildir (çünkü bu, yeterince tanıtlandığı gibi, yalnızca usun kendisinin özerkliği üzerine dayanır). Burada ödeve ait olan yalnızca dünyada en yüksek İyinin üretimi ve ilerletilmesi için çabadır ki, öyleyse bu İyinin olanağı konutlanabilir; ve usumuz onu bir en yüksek anlık varsayımı altında olmaksızın düşünülebilir bulmadığı için, varoluşunu kabul etmek ödevimizin bilinci ile bağlıdır, gerçi bu kabullenimin kendisi kurgul usa ait olsa da; salt bu açıdan bir açıklama zemini olarak görüldüğünde, ona bir *önsav* denebilir; ama bize ahlaksal yasa yoluyla verilen bir nesnenin (en yüksek İyinin), dolayısıyla kılgısal amaçlar için bir gereksinimin anlaşılırlığı ile bağıntı içinde, *inanç*, ve dahası arı *us-inancı* denebilir, çünkü salt arı us (kuramsal olduğu gibi kılgısal kullanımına göre de) onun doğduğu kaynaktır.

Bu *tümdengelimden* şimdi *Yunan* okullarının niçin hiçbir zaman en yüksek İyinin kılgısal olanağına ilişkin problemlerinin çözümüne ulaşamadıkları anlaşılabilir; çünkü her zaman insan istencinin özgürlüğünü kullanmasının kuralını bu olanağın biricik ve kendi için yeterli zemini yaptılar, ve kendi anlayışlarına göre bunun için Tanrının varoluşuna gereksinimleri yoktu. Hiç kuşkusuz töre ilkesini kendi için bu konutlamadan bağımsız olarak ve usun yalnızca istenç ile ilişkisinden saptamada ve dolayısıyla onu en yüksek iyinin *en üst* kılgısal koşulu yapmada

haklıydılar; ama bu ilke bu yüzden olanağının bütün koşulu değildi. *Epikürcüler* hiç kuşkusuz törenin bütünüyle yanlış bir ilkesini, yani mutluluk ilkesini en üst ilke olarak almışlar, ve herkesin kendi eğilimine göre bir hazzı seçmesi düzgüsünü bir yasanın yerine geçirmişlerdi; ama gene de en yüksek İyilerini temel ilkelerinin düşüklüğü ile orantılı olarak değersizleştirerek, ve insan sağgörüsü (ki eğilimlerin ılımlılığı ve ölçülülüğü de buna aittir) yoluyla kazanılabilecek olandan daha büyük bir mutluluk beklemeyerek, yeterince *tutarlı* bir yolda ilerlediler — bir mutluluk ki, bilindiği gibi yeterince cılız ve koşullara göre çok değişik olmuş olmalıydı; düzgülerinin sürekli olarak izin vermek zorunda oldukları ve onları yasa olmaya elverişsiz kılan kuraldışıların sözünü bile etmiyoruz. *Stoacılar* ise, tersine, en üst kılgısal ilkelerini, yani erdemi bütünüyle doğru bir yolda en yüksek İyinin koşulu olarak seçmişlerdi; ama erdemin onun arı yasası tarafından istenen derecesini bu yaşamda bütünüyle erişilebilir olarak tasarımladıkları zaman, yalnızca bilge dedikleri *insanın* ahlaksal güçlerini doğasının tüm sınırlarının ötesine germekle ve insanlara ilişkin tüm bilgimizle çelişen birşeyi kabul etmekle kalmadılar, ama bir de başlıca en yüksek İyiye ait *ikinci bileşenin*, yani mutluluğun insansal istek yetisinin özel bir nesnesi olmasına izin vermediler, ama *bilgelerini*, kişiliğinin üstünlüğünün bilinci içinde, bir tanrı gibi (hoşnutluğu açısından) doğadan bütünüyle bağımsız kıldılar, çünkü gerçi onu yaşamın kötülükleri karşısında açıkta bırakmış olsalar da, onlara yenik düşmesine izin vermediler (aynı zamanda onu törel kötülüklerden de özgür olarak sundular); böylece edimsel olarak en yüksek İyinin ikinci öğesini, kişisel mutluluğu bir yana attılar, çünkü onu yalnızca eyleme ve kişisel değerden duyulan hoşnutluğa, böylece törel düşünme yolunun bilincine bağladılar ki, gene de bunda kendi

höchsten Guts machten; es war aber darum nicht die *ganze* Bedingung der Möglichkeit [228] desselben. Die *Epikureer* hatten nun zwar ein ganz falsches Prinzip der Sitten zum obersten angenommen, nämlich das der Glückseligkeit, und eine Maxime der beliebigen Wahl, nach jedes seiner Neigung, für ein Gesetz untergeschoben: aber darin verfuhren sie doch *konsequent* genug, daß sie ihr höchstes Gut eben so, nämlich der Niedrigkeit ihres Grundsatzes proportionierlich, abwürdigten, und keine größere Glückseligkeit erwarteten, als die sich durch menschliche Klugheit (wozu auch Enthaltsamkeit und Mäßigung der Neigungen gehört) erwerben läßt, die, wie man weiß, kümmerlich genug und nach Umständen sehr verschiedentlich, ausfallen muß; die Ausnahmen, welche ihre Maximen unaufhörlich einräumen mußten, und die sie zu Gesetzen untauglich machen, nicht einmal gerechnet. Die *Stoiker* hatten dagegen ihr oberstes praktisches Prinzip, nämlich die Tugend, als Bedingung des höchsten Guts ganz richtig gewählt, aber indem sie den Grad derselben, der für das reine Gesetz derselben erforderlich ist, als in diesem Leben völlig erreichbar vorstelleten, nicht allein das moralische Vermögen des *Menschen*, unter dem Namen eines *Weisen*, über alle Schranken seiner Natur hoch gespannt, und etwas, das aller Menschenkenntnis widerspricht, angenommen, sondern auch, vornehmlich das zweite zum höchsten Gut gehörige *Bestandstück*, nämlich die Glückseligkeit, gar nicht für einen besonderen Gegenstand des menschlichen Begehrungsvermögens [229] wollen gelten lassen, sondern ihren *Weisen*, gleich einer Gottheit, im Bewußtsein der Vortrefflichkeit seiner Person, von der Natur (in Absicht auf seine Zufriedenheit) ganz unabhängig gemacht, indem sie ihn zwar Übeln des Lebens aussetzten, aber nicht unterwarfen, (zugleich auch als frei vom Bösen darstelleten) und so wirklich das zweite Element des höchsten Guts, eigene Glückseligkeit wegließen, indem sie es bloß im Handeln und der Zufriedenheit mit seinem persönlichen Werte setzten, und also im Bewußtsein der sittlichen Denkungsart mit einschlossen, worin sie aber durch die Stimme

ihrer eigenen Natur hinreichend hätten widerlegt werden können.

Die Lehre des Christentums*, wenn man sie auch noch nicht als Religionslehre betrachtet, gibt in [230]

doğalarının sesi tarafından yeterince çürütülebilirlerdi.

Hıristiyanlık öğretisi,* üstelik bir din öğretisi olarak görülmese bile, bu noktada en

*Man hält gemeiniglich dafür, die christliche Vorschrift der Sitten habe in Ansehung ihrer Reinigkeit vor dem moralischen Begriffe der Stoiker nichts voraus; allein der Unterschied beider ist doch sehr sichtbar. Das stoische System machte das Bewußtsein der Seelenstärke zum Angel, um den sich alle sittlichen Gesinnungen wenden sollten, und, ob die Anhänger desselben zwar von Pflichten redeten, auch sie ganz wohl bestimmten, so setzten sie doch die Triebfeder und den eigentlichen Bestimmungsgrund des Willens, in einer Erhebung der Denkungsart über die niedrigen und nur durch Seelenschwäche machthabenden Triebfedern der Sinne. Tugend war also bei ihnen ein gewisser Heroismus des über die tierische Natur des Menschen sich erhebenden *Weisen*, der ihm selbst genug ist, andern zwar Pflichten vorträgt, selbst aber über sie erhoben, und keiner Versuchung zur [228] Übertretung des sittlichen Gesetzes unterworfen ist. Dieses alles aber konnten sie nicht tun, wenn sie sich dieses Gesetz in der Reinigkeit und Strenge, als es die Vorschrift des Evangelii tut, vorgestellt hätten. Wenn ich unter einer *Idee* eine Vollkommenheit verstehe, der nichts in der Erfahrung adäquat gegeben werden kann, so sind die moralischen Ideen darum nichts Überschwengliches, d.i. dergleichen, wovon wir auch nicht einmal den Begriff hinreichend bestimmen könnten, oder von dem es ungewiß ist, ob ihm überall ein Gegenstand korrespondiere, wie die Ideen der spekulativen Vernunft, sondern dienen, als Urbilder der praktischen Vollkommenheit, zur unentbehrlichen Richtschnur des sittlichen Verhaltens, und zugleich zum *Maßstabe der Vergleichung*. Wenn ich nun die *christliche Moral* von ihrer philosophischen Seite betrachte, so wurde sie, mit den Ideen der griechischen Schulen verglichen, so erscheinen: Die Ideen der *Zyniker*, der *Epikurer*, der *Stoiker* und des *Christen*, sind: die *Natureinfalt*, die *Klugheit*, die *Weisheit* und die *Heiligkeit*. In Ansehung des Weges, dazu zu gelangen, unterschieden sich die griechischen Philosophen so von einander, daß die Zyniker dazu den *gemeinen Menschenverstand*, die andern nur den Weg der *Wissenschaft*, beide also doch bloßen *Gebrauch der natürlichen Kräfte* dazu hinreichend fanden. Die christliche Moral, weil sie ihre Vorschrift (wie es auch sein muß) so rein und unnachsichtlich einrichtet, benimmt dem Menschen das Zutrauen, wenigstens hier im Leben, ihr völlig adäquat zu sein, richtet es aber doch auch dadurch wiederum auf, daß, wenn wir so gut handeln, als in unserem *Vermögen* ist, wir hoffen können, daß, was nicht in unserm Vermögen ist, uns anderweitig werde zu statten kommen, wir mögen nun wissen, auf welche Art, oder nicht. *Aristoteles* und *Plato* unterschieden sich nur in Ansehung des *Ursprungs* unserer sittlichen Begriffe.

*Genellikle Hıristiyan törellik kuralının arılığı açısından Stocuların ahlaksal kavramları üzerinde hiçbir üstünlüğünün olmadığı savunulur; ama aralarındaki ayrım gene de çok açıktır. Stoacı dizge ruhun gücünün bilincini çevresinde tüm törel duygusal yatkınlığın dönmesi gereken eksen yaptı; ve izleyicilerinin ödevlerden söz etmiş, giderek onları çok iyi belirlemiş olmalarına karşın, gene de istencin güdüsünü ve asıl belirlenim zeminini düşünme yolunun duyuların aşağı ve ancak ruhsal zayıflık yoluyla güçlenen güdülerinin üstüne çıkan bir yükselişine yerleştirdiler. Öyleyse onlarda erdem insanın hayvansal doğasının üzerine yükselen, kendi başına yeterli olan, başkalarına ödevler vermesine karşın kendini onların üzerine yükselten ve törel yasanın çiğnenmesine yönelik hiçbir kışkırtmaya boyun eğmeyen *bilge insanın* belli bir kahramanlığıydı. Ama eğer İncil'in kurallarının yaptığı gibi, bu yasayı arılığı ve katılığı içinde düşünmüş olsalardı, tüm bunları yapamazlardı. Eğer *idea* ile deneyimde ona yeterli hiçbirşeyin verilemeyeceği bir eksiksizliği anlıyorsam, o zaman bundan ahlaksal idealların aşkın şeyler oldukları, kavramlarını bile yeterli olarak belirleyemeyeceğimiz şeyler oldukları ya da genel olarak onlara karşılık düşen nesnelerin olup olmadığının belirsiz olduğu sonucu çıkmaz, ki kurgul usun ideaları açısından durum budur; tersine, kılgısal eksiksizliğin kök-imgeleri olarak, törel davranışın vazgeçilmez kuralı ve aynı zamanda *karşılaştırma ölçünü* olarak hizmet ederler. Şimdi eğer *Hıristiyan ahlakı* felsefi yanından irdelersem, Yunan okullarının ideaları ile karşılaştırma içinde şöyle görünecektir: *Kiniklerin, Epikürcülerin, Stoacıların* ve *Hıristiyanların* idealarıdır *doğa-yalınlığı, sağgörü, bilgelik* ve *kutsallıktır*. Bunlara ulaşmanın yolu açısından, Yunan okulları birbirlerinden ayrılıyorlardı, çünkü Kinikler bunun için yalnızca *sıradan insan anlağını*, ötekiler ise yalnızca *bilimin* yolunu istiyor, ama her iki yan da bunun için yalnızca *doğal güçlerin kullanımını* yeterli buluyordu. Hıristiyan ahlak kendi kuralını (bir kural olarak olması gerektiği gibi) öylesine arı ve göz yummaz bir biçimde düzenlendiği için, insanı en azından bu yaşamda ona yeterli olabileceği konusunda tüm güvenden yoksun bırakır, ama *gücümüzün* içinde olduğu ölçüde iyi davranırsak o zaman gücümüzün içinde olmayanın, bunun hangi yolda olabileceğini bilsek de bilmesek de, bize bir başka yerden geleceği umudunu taşımamızı sağlayarak bu güveni yeniden kurar. Aristoteles ve Platon yalnızca törel kavramlarımızın *kökeni* konusunda ayrılıyorlardı.

yüksek İyinin (Tanrının krallığının) bir kavramını verir ki, kılgısal usun en katı istemini yalnızca o doyurur. Ahlaksal yasa kutsaldır (göz yummaz) ve törenin kutsallığını ister, gerçi insanın erişebileceği tüm ahlaksal eksiksizlik her zaman yalnızca erdem, e.d. yalnızca yasa için *saygıdan* doğan yasal bir yatkınlık olsa da; bu ise sonuçta kabahat için sürekli bir düşkünlüğün bilinci, en azından bir arılık yoksunluğu, e.d. yasaya uymanın gerçek olmayan (ahlaksal olmayan) birçok güdüsünün bir karışımı, sonuçta alçakgönüllülük ile bağlı bir kendine değer verme tutumudur; ve öyleyse bu Hıristiyan yasanın istediği kutsallık açısından geriye yaratığa sonsuza ilerlemeden başka birşey bırakmaz, ama tam bu nedenle onu varlığının sonsuza dek süreceği umudunda aklar. Bir ahlaksal yasa ile *bütünüyle* uyumlu bir duygusal yatkınlığın *değeri* sonsuzdur; çünkü tüm olanaklı mutluluğun, onun bilge ve herşeyden güçlü bir dağıtıcısının yargısında, ussal varlıkların ödevlerine uygunluğunun eksikliğinden başka hiçbir sınırı yoktur. Ama ahlaksal yasa kendi için gene de bir mutluluk *sözü vermez*; çünkü bu, genel olarak bir doğa düzenine ilişkin kavramlara göre, zorunlu olarak yasaya boyuneğme ile bağlı değildir. Şimdi, Hıristiyan töre öğretisi bu eksikliği (en yüksek İyinin ikinci ayrılmaz bileşeninin eksikliğini) dünyanın öyle bir tasarımı yoluyla tamamlar ki, orada ussal varlıklar kendilerini tüm ruhlarıyla törel yasaya adarlar, ve *Tanrının bir krallığı* olarak orada doğa ve ahlak, türevsel en yüksek İyiyi olanaklı kılan kutsal bir yaratıcı yoluyla, her biri ona yabancı bir uyum içine getirilir. Törenin *kutsallığı* onlara bu yaşamda bile bir kural olarak verilir, ve bu arada bununla orantılı iyilik, yani *kutluluk* ise, ancak bir bengilik içinde erişilebilir olarak tasarımlanır; çünkü *birincisi* her zaman onların her durumdaki davranışlarının kök-imgesi olmalıdır ve ona doğru ilerleme bu yaşamda daha şimdiden olanaklı ve zorunludur;

diesem Stücke einen Begriff des höchsten Guts (des Reichs Gottes), der allein der strengsten Forderung der [231] praktischen Vernunft ein Genüge tut. Das moralische Gesetz ist heilig (unnachsichtlich) und fordert Heiligkeit der Sitten, obgleich alle moralische Vollkommenheit, zu welcher der Mensch gelangen kann, immer nur Tugend ist, d.i. gesetzmäßige Gesinnung aus *Achtung* fürs Gesetz, folglich Bewußtsein eines kontinuierlichen Hanges zur Übertretung, wenigstens Unlauterkeit d.i. Beimischung vieler unechter (nicht moralischer) Bewegungsgründe zur Befolgung des Gesetzes, folglich eine mit Demut verbundene Selbstschätzung, und also in Ansehung der Heiligkeit, welche das christliche Gesetz fordert, nichts als Fortschritt ins Unendliche dem Geschöpfe übrig läßt, eben daher aber auch dasselbe zur Hoffnung seiner ins Unendliche gehenden Fortdauer berechtigt. Der *Wert* einer dem moralischen Gesetze *völlig* angemessenen Gesinnung ist unendlich; weil alle mögliche Glückseligkeit, im Urteile eines weisen und alles vermögenden Austellers derselben, keine andere Einschränkung hat, als den Mangel der Angemessenheit vernünftiger Wesen an ihrer Pflicht. Aber das moralische Gesetz für sich *verheißt* doch keine Glückseligkeit; denn diese ist, nach Begriffen von einer Naturordnung überhaupt, mit der Befolgung desselben nicht notwendig verbunden. Die christliche Sittenlehre ergänzt nun diesen Mangel (des zweiten unentbehrlichen Bestandstücks des höchsten Guts) durch die Darstellung der Welt, darin vernünftige Wesen sich dem sittlichen Gesetze von ganzer Seele [232] weihen, als eines *Reichs Gottes*, in welchem Natur und Sitten in eine, jeder von beiden für sich selbst fremde, Harmonie, durch einen heiligen Urheber kommen, der das abgeleitete höchste Gut möglich macht. Die *Heiligkeit* der Sitten wird ihnen in diesem Leben schon zur Richtschnur angewiesen, das dieser proportionierte Wohl aber, die *Seligkeit*, nur als in einer Ewigkeit erreichbar vorgestellt; weil *jene* immer das Urbild ihres Verhaltens in jedem Stande sein muß, und das Fortschreiten zu ihr schon in diesem Leben möglich und notwendig ist,

diese aber in dieser Welt, unter dem Namen der Glückseligkeit, gar nicht erreicht werden kann, (so viel auf unser Vermögen ankommt) und daher lediglich zum Gegenstande der Hoffnung gemacht wird. Dieses ungeachtet ist das christliche Prinzip der *Moral* selbst doch nicht theologisch (mithin Heteronomie) sondern Autonomie der reinen praktischen Vernunft für sich selbst, weil sie die Erkenntnis Gottes und seines Willens nicht zum Grunde dieser Gesetze, sondern nur der Gelangung zum höchsten Gute, unter der Bedingung der Befolgung derselben macht, und selbst die eigentliche *Triebfeder* zur Befolgung der ersteren nicht in den gewünschten Folgen derselben, sondern in der Vorstellung der Pflicht allein setzt, als in deren treuer Beobachtung die Würdigkeit des Erwerbs der letztern allein besteht. [233]

Auf solche Weise führt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Guts, als das Objekt und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft, zur *Religion*, d.i. zur *Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote, nicht als Sanktionen, d.i. willkürliche für sich selbst zufällige Verordnungen, eines fremden Willens*, sondern als wesentlicher *Gesetze* eines jeden freien Willens für sich selbst, die aber dennoch als Gebote des höchsten Wesens angesehen werden müssen, weil wir nur von einem moralisch-vollkommenen, (heiligen und gütigen) zugleich auch allgewaltigen Willen, das höchste Gut, welches zum Gegenstande unserer Bestrebung zu setzen uns das moralische Gesetz zur Pflicht macht, und also durch Übereinstimmung mit diesem Willen dazu zu gelangen hoffen können. Auch hier bleibt daher alles uneigennützig und bloß auf Pflicht gegründet; ohne daß Furcht oder Hoffnung als Triebfedern zum Grunde gelegt werden dürften, die, wenn sie zu Prinzipien werden, den ganzen moralischen Wert der Handlungen vernichten. Das moralische Gesetz gebietet, das höchste mögliche Gut in einer Welt mir zum letzten Gegenstande alles Verhaltens zu machen. Dieses aber kann ich nicht zu bewirken hoffen, als nur durch die Übereinstimmung meines Willens mit dem eines heiligen und gütigen Welturhebers, und, obgleich in dem Begriffe des höchsten Guts, als dem eines Ganzen, worin die größte Glückseligkeit mit dem

ikincisi ise, mutluluk adı altında, bu dünyada hiçbir zaman erişilebilir değildir (gücümüz söz konusu olduğu ölçüde), ve buna göre salt bir umut nesnesi yapılır. Buna bakılmaksızın, *ahlakın* Hıristiyan ilkesinin kendisi tanrıbilimsel (öyleyse özerksizlik) değil, ama arı kılgısal usun kendi için özerkliğidir, çünkü Tanrının ve istencinin bilgisini bu yasaların değil, ama yalnızca, bu yasalara uyma koşulu altında, en yüksek İyiye erişmenin temeli yapar, ve giderek bu boyun eğmenin asıl *güdüsünü* bile istenen sonuçlara değil, ama yalnızca ödev tasarımına koyar — ödev ki, ancak ona bağlı kalan bir boyun eğme tutumu o sonuçları elde etmeye değerliği oluşturur.

Böyle bir yolda ahlaksal yasalar arı kılgısal usun nesnesi ve son ereği olarak en yüksek İyinin kavramı yoluyla *dine*, e.d. *tüm ödevlerin tanrısal buyruklar olarak bilgisine* götürür — *yaptırımlar olarak, e.d. yabancı bir istencin kendi için olumsal ve keyfi düzenlemeleri olarak değil*, ama her özgür istencin kendi için özsel *yasaları* olarak, ki gene de en yüksek Varlığın buyrukları olarak görülmelidirler, çünkü ancak ahlaksal olarak eksiksiz (kutsal ve iyi) ve aynı zamanda herşeye gücü yeten bir istenç tarafından, ve öyleyse bu istenç ile anlaşma yoluyladır ki, ahlaksal yasanın çabalarımızın nesnesi olarak almayı bize ödev kıldığı en yüksek İyiye erişmeyi umabiliriz. Burada da öyleyse herşey çıkarsız ve salt ödev üzerine temellenmiş kalır; korkunun ya da umudun güdü olarak temel yapılması söz konusu değildir ki, eğer ilkeler olurlarsa eylemlerin bütün ahlaksal değerini yokederler. Ahlaksal yasa bana bir dünyada olanaklı en yüksek İyiyi kendim için tüm davranışın son nesnesi yapmamı buyurur. Ama bunu yerine getirmeyi istencimin kutsal ve iyi bir dünya Yaratıcısının istenci ile uyumu yoluyla olmanın dışında umudedemem, ve gerçi bir bütün olarak en yüksek İyinin kavramında — ki bunda en büyük mutluluk en büyük

ölçüde törel eksiksizlik (yaratıklarda olanaklı) ile en sağın oranda bağlı olarak tasarımlanır — *benim kendi mutluluğumun* da kapsanmasına karşın, gene de en yüksek İyinin ilerletilmesine yönlendirilen istencin belirlenim zemini bu değil, ama ahlaksal yasadır (ki dahaçok sınırsız mutluluk isteğimi koşullara göre sıkı sıkıya kısıtlar).

Buna göre ahlak da aslında kendimizi nasıl mutlu *kılacağımızın* değil, ama nasıl mutluluğa *değer* olacağımızın öğretisidir. Ancak din eklendiği zamandır ki, bir gün mutluluktan ona değmez olmamaya çabaladığımız ölçüde pay alma umudu da gelir.

Bir insan bir şeyin ya da bir durumun iyeliğine eğer ona iyeliği en yüksek İyi ile uyum içindeyse *değer*dir. Şimdi kolayca görebiliriz ki, tüm değerlilik törel davranışa bağlıdır, çünkü değerlilik en yüksek İyinin kavramında geri kalanın (birinin durumuna ait olanın), yani mutluluğa katılmanın koşulunu oluşturur. Şimdi bundan şu çıkar ki, *ahlak* hiçbir zaman *mutluluk öğretisi* olarak, e.d. mutluluktan pay almanın bir yönergesi olarak ele alınmamalıdır; çünkü yalnızca mutluluğun ussal koşulu (*condito sine qua non*) ile ilgilidir, onu kazanma araçları ile değil. Ama ahlak (ki yalnızca ödevler dayatır, bencil dilekler için katı kurallar vermez) tam olarak ortaya serildiği zaman, ancak o zaman en yüksek İyiyi ilerletme (Tanrının krallığını bize getirme) dileği, bir yasa üzerine dayalı ve daha önce bencil hiçbir ruhta doğamayacak olan bu ahlaksal dilek uyandırılmıştır, ve bu dilek uğruna dine adım atılınca, o zaman bu törel öğretiye bir mutluluk öğretisi de denebilir, çünkü mutluluk *umudu* herşeyden önce din ile başlar.

Yine buradan görülebilir ki, dünyanın yaratılışında *Tanrının son ereğinin* ne olduğu sorulduğunda, yanıt ondaki ussal varlıkların mutluluğu değil, ama *en yüksek İyi* olmalıdır ki, bu varlıkların o dileğine bir

größten [234] Maße sittlicher (in Geschöpfen möglicher) Vollkommenheit, als in der genausten Proportion verbunden vorgestellt wird, *meine eigene Glückseligkeit* mit enthalten ist: so ist doch nicht sie, sondern das moralische Gesetz (welches vielmehr mein unbegrenztes Verlangen danach auf Bedingungen strenge einschränkt) der Bestimmungsgrund des Willens, der zur Beförderung des höchsten Guts angewiesen wird.

Daher ist auch die Moral nicht eigentlich die Lehre, wie wir uns glücklich *machen*, sondern wie wir der Glückseligkeit *würdig* werden sollen. Nur dann, wenn Religion dazu kommt, tritt auch die Hoffnung ein, der Glückseligkeit dereinst in dem Maße teilhaftig zu werden, als wir darauf bedacht gewesen, ihrer nicht unwürdig zu sein.

Würdig ist jemand des Besitzes einer Sache, oder eines Zustandes, wenn, daß er in diesem Besitze sei, mit dem höchsten Gute zusammenstimmt. Man kann jetzt leicht einsehen, daß aile Würdigkeit auf das sittliche Verhalten ankomme, weil dieses im Begriffe des höchsten Guts die Bedingung des übrigen, (was zum Zustande gehört) nämlich des Anteils an Glückseligkeit ausmacht. Nun folgt hieraus: daß man die *Moral* an sich niemals als *Glückseligkeitslehre* behandeln müsse, d.i. als eine Anweisung der Glückseligkeit teilhaftig zu werden; denn sie hat es lediglich mit der [235] Vernunftbedingung (condito sine qua non) der letzteren, nicht mit einem Erwerbmittel derselben zu tun. Wenn sie aber (die bloß Pflichten auferlegt, nicht eigennützigen Wünschen Maßregeln an die Hand gibt,) vollständig vorgetragen worden: alsdann allererst kann, nachdem der sich auf ein Gesetz gründende moralische Wunsch das höchste Gut zu befördern (das Reich Gottes zu uns zu bringen), der vorher keiner uneigennützigen Seele aufsteigen konnte, erweckt, und ihm zum Behuf der Schritt zur Religion geschehen ist, diese Sittenlehre auch Glückseligkeitslehre genannt werden, weil die *Hoffnung* dazu nur mit der Religion allererst anhebt.

Auch kann man hieraus ersehen: daß, wenn man nach dem *letzten Zwecke Gottes* in Schöpfung der Welt fragt, man nicht die *Glückseligkeit* der vernünftigen Wesen in ihr, sondern *das höchste Gut* nennen müsse, welches jenem Wunsche dieser Wesen noch eine Bedingung,

nämlich die der Glückseligkeit würdig zu sein, d.i. die *Sittlichkeit* eben derselben vernünftigen Wesen, hinzufügt, die allein den Maßstab enthält, nach welchem sie allein der ersteren, durch die Hand eines *weisen* Urhebers, teilhaftig zu werden hoffen können. Denn, da *Weisheit*, theoretisch betrachtet, *die Erkenntnis des höchsten Guts*, und praktisch, *die Angemessenheit des Willens zum höchsten Gute* bedeutet, so kann man einer höchsten selbständigen Weisheit nicht einen Zweck beilegen, der bloß [236] auf *Gütigkeit* gegründet wäre. Denn dieser ihre Wirkung (in Ansehung der Glückseligkeit der vernünftigen Wesen) kann man nur unter den einschränkenden Bedingungen der Übereinstimmung mit der *Heiligkeit** seines Willens, als dem höchsten ursprünglichen Gute angemessen, denken. Daher diejenigen, welche den Zweck der Schöpfung in die Ehre Gottes (vorausgesetzt, daß man diese nicht anthropomorphistisch, als Neigung gepriesen zu werden, denkt,) setzten, wohl den besten Ausdruck getroffen haben. Denn nichts ehrt Gott mehr, als das, was das Schätzbarste in der Welt ist, die Achtung für sein Gebot, die Beobachtung der heiligen Pflicht, die uns sein Gesetz auferlegt, wenn [237] seine herrliche Anstalt dazu kommt, eine solche schöne Ordnung mit angemessener Glückseligkeit zu krönen. Wenn ihn das letztere (auf menschliche Art zu reden,) liebenswürdig macht, so ist er durch das erstere ein Gegenstand der Anbetung

koşul daha, yani mutluluğa değer olma koşulunu, e.d. o aynı ussal varlıkların *törelliğini* ekler — bir koşul ki, yalnızca o bir *bilge* yaratıcının elinde birinciden pay almayı umabilmelerinin kuralını kapsar. Çünkü *bilgelik* kuramsal olarak görüldüğünde *en yüksek İyinin bilgisini*, ve kılgısal olarak görüldüğünde *istencin en yüksek İyiye uygunluğunu* imlediği için, bir en yüksek bağımsız bilgeliğe salt *iyilik* üzerine dayalı bir erek yükleyemeyiz. Çünkü iyiliğin bu etkisini (ussal varlıkların mutluluğu açısından) ancak onun istencinin *kutsallığı** ile uyumun sınırlayıcı koşulları altında iken en yüksek kökensel İyiye uygun olarak düşünebiliriz. Buna göre, yaratılışın ereğini Tanrının onurunda görenler (bunun övülme eğilimi gibi insanbiçimsel bir yolda düşünülmediğini varsayarak) hiç kuşkusuz en iyi anlatımı bulmuşlardır. Çünkü hiçbirşey Tanrıyı dünyada en değerli olandan, buyruğu için saygıdan, yasasının bize dayattığı kutsal ödeve uymaktan daha çok onurlandırmaz — eğer böyle güzel bir düzeni uygun bir mutluluk ile taçlandırma biçimindeki görkemli düzenlemesi buna eklenirse. Eğer bu sonuncusu (insana özgü bir yolda konuşursak) Onu sevgiye değer yapıyorsa, o zaman birincisi yoluyla bir tapınma

*Hierbei, und um das Eigentümliche dieser Begriffe kenntlich zu machen, merke ich nur noch an: daß, da man Gott verschiedene Eigenschaften beilegt, deren Qualität man auch den Geschöpfen angemessen findet, nur daß sie dort zum höchsten Grade erhoben werden, z.B. Macht, Wissenschaft, Gegenwart, Güte etc. unter den Benennungen der Allmacht, der Allwissenheit, der Allgegenwart, der Allgütigkeit etc. es doch drei gibt, die ausschließungsweise, und doch ohne Beisatz von Größe, Gott beigelegt werden, und die insgesamt moralisch sind. Er ist der *allein Heilige*, der *allein Selige*, der *allein Weise*, weil diese Begriffe schon die Uneingeschränktheit bei sich führen. Nach der Ordnung derselben ist er denn also auch der *heilige Gesetzgeber* (und Schöpfer), der *gütige Regierer* (und Erhalter) und der *gerechte Richter*. Drei Eigenschaften, die alles in sich enthalten, wodurch Gott der Gegenstand der Religion wird, und denen angemessen die metaphysischen Vollkommenheiten sich von selbst in der Vernunft hinzu fügen.

*Burada bu kavramlarda kendine özgü olan şeyi bilinebilir kılmak için yalnızca şunu belirtiyorum ki, Tanrıya niteliklerini yaratıklar için de uygun bulduğumuz çeşitli özellikler yüklerken, ve bunlar yalnızca Onda en yüksek dereceye yükseltilirken — örneğin herşeye gücü yeterlik, herşeyi bilirlik, her yerde bulunurluk, herşeyden iyi olma vb. adlandırmaları altında güç, bilim, bulunuş, iyilik vb. —, gene de yalnızca üç özellik vardır ki, dışlayıcı olarak, ama büyüklük eklentisi olmaksızın Tanrıya yüklenirler, ve bunların tümü de ahlaksaldır. Tanrı *biricik Kutsal, biricik Kutlu, biricik Bilge*dir; çünkü bu kavramlar daha şimdiden sınırsızlığı kendilerinde taşırlar. Bu yüklemlerin düzenine göre Tanrı ayrıca *kutsal Yasamacı* (ve Yaratıcı), *iyi Yönetici* (ve Sakınıcı) ve *doğru Yargıç*tır. Tanrıyı dinin nesnesi yapan herşeyi kendi içlerinde kapsayan ve onlarla uyum içinde metafiziksel eksiksizliklerin kendiliğinden usa eklendiği üç özellik.

(*Adoration*) nesnesidir. Giderek insanlar bile yalnızca iyilik yoluyla sevgi kazanabilmelerine karşın hiçbir zaman saygı kazanamazlar, öyle ki en büyük iyilikseverlik onlara ancak değerliliğe göre yerine getirilerek onur kazandırır.

Erekler düzeninde, insanın (ve onunla birlikte her ussal varlığın) *kendinde erek* olması, e.d. hiçbir zaman herhangi biri tarafından (giderek Tanrı tarafından bile) aynı zamanda kendisi erek olmaksızın salt bir araç olarak kullanılamaması, öyleyse insanlığın bizim kişiliğimizde bizim kendimiz için bile zorunlu olarak *kutsal* olması şimdi kendiliğinden çıkan bir sonuçtur, çünkü insan *ahlaksal yasanın*, dolayısıyla kendinde kutsal olanın *öznesidir*, ve birşeye ancak genel olarak onun uğruna ve onunla anlaşma içinde kutsal denebilir. Çünkü bu ahlaksal yasa insanın istencinin özerkliği üzerine dayanır — bir özgür istenç olarak ki, kendi evrensel yasalarına göre, altgüdümlü olması gerektiği şey ile aynı zamanda zorunlu olarak *anlaşma* içinde olabilmelidir.

(Adoration). Selbst Menschen können sich durch Wohltun zwar Liebe, aber dadurch allein niemals Achtung erwerben, so daß die größte Wohltätigkeit ihnen nur dadurch Ehre macht, daß sie nach Würdigkeit ausgeübt wird.

Daß, in der Ordnung der Zwecke, der Mensch (mit ihm jedes vernünftige Wesen) *Zweck an sich selbst* sei, d.i. niemals bloß als Mittel von jemandem (selbst nicht von Gott) ohne zugleich hierbei selbst Zweck zu sein, könne gebraucht werden, daß also die *Menschheit* in unserer Person uns selbst *heilig* sein müsse, folgt nunmehr von selbst, weil er das *Subjekt des moralischen Gesetzes*, mithin dessen ist, was an sich heilig ist, um dessen willen und in Einstimmung mit welchem auch überhaupt nur etwas heilig genannt werden kann. Denn dieses moralische Gesetz gründet sich auf der Autonomie seines Willens, als eines freien Willens, der nach seinen allgemeinen Gesetzen notwendig zu demjenigen zugleich muß *einstimmen* können, welchem er sich *unterwerfen* soll. [238]

VI. GENEL OLARAK ARI KILGISAL USUN KONUTLAMALARI ÜZERİNE

Tümü de ahlak ilkesinden doğarlar ki, bu bir konutlama değil ama onun yoluyla usun istenci dolaysızca belirlediği bir yasadır; bu istenç ise, böyle arı istenç olarak belirlenmesi yoluyla, yönergesine uyulmasının bu zorunlu koşullarını ister. Bu konutlamalar kuramsal inaklar değil, ama kılgısal bakımdan zorunlu *varsayımlar*dırlar; öyleyse kurgul bilgiyi genişlet{me}melerine * karşın, *genel olarak* kurgul usun idealarına (kılgısal olanla bağıntıları aracılığıyla) nesnel olgusallık verirler, ve onu kavramlar için aklarlar ki, başka türlü bunların olanağını bile ileri sürebilmesi söz konusu değildir.

Bu konutlamalar *ölümsüzlük*, olumlu olarak görülen *özgürlük* (anlaşılır dünyaya ait olduğu

*[Akad.-Ausg. ile: "*zwar nicht das.* "]

VI. ÜBER DIE POSTULATE DER REINEN PRAKTISCHEN VERNUNFT ÜBERHAUPT

Sie gehen alle vom Grundsatze der Moralität aus, der kein Postulat, sondern ein Gesetz ist, durch welches Vernunft unmittelbar den Willen bestimmt, welcher Wille eben dadurch, daß er so bestimmt ist, als reiner Wille, diese notwendigen Bedingungen der Befolgung seiner Vorschrift fordert. Diese Postulate sind nicht theoretische Dogmata, sondern *Voraussetzungen* in notwendig praktischer Rücksicht, erweitern also zwar {nicht}* das spekulative Erkenntnis, geben aber den Ideen der spekulativen Vernunft im *Allgemeinen* (vermittelst ihrer Beziehung aufs Praktische) objektive Realität, und berechtigen sie zu Begriffen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten sie sich sonst nicht anmaßen könnte.

Diese Postulate sind die der *Unsterblichkeit*, der *Freiheit*, positiv betrachtet, (als der Kausalität eines

Wesens, so fern es zur intelligibelen Welt gehört,) und des *Daseins Gottes*. Das *erste* fließt aus der praktisch notwendigen Bedingung der Angemessenheit der Dauer zur Vollständigkeit der Erfüllung des moralischen Gesetzes; das *zweite* aus der notwendigen Voraussetzung der Unabhängigkeit von der Sinnenwelt und des Vermögens der Bestimmung seines Willens, nach dem [239] Gesetze einer intelligibelen Welt, d.i. der Freiheit; das *dritte* aus der Notwendigkeit der Bedingung zu einer solchen intelligibelen Welt, um das höchste Gut zu sein, durch die Voraussetzung des höchsten selbständigen Guts, d.i. des Daseins Gottes.

Die durch die Achtung fürs moralische Gesetz notwendige Absicht aufs höchste Gut und daraus fließende Voraussetzung der objektiven Realität desselben, führt also durch Postulate der praktischen Vernunft zu Begriffen, welche die spekulative Vernunft zwar als Aufgaben vortragen, sie aber nicht auflösen konnte. Also 1. zu derjenigen, in deren Auflösung die letztere nichts, als *Paralogismen* begehen konnte, (nämlich der Unsterblichkeit) weil es ihr am Merkmale der Beharrlichkeit fehlete, um den psychologischen Begriff eines letzten Subjekts, welcher der Seele im Selbstbewußtsein notwendig beigelegt wird, zur realen Vorstellung einer Substanz zu ergänzen, welches die praktische Vernunft, durch das Postulat, einer zur Angemessenheit mit dem moralischen Gesetze im höchsten Gute, als dem ganzen Zwecke der praktischen Vernunft, erforderlichen Dauer, ausrichtet. 2. Führt sie zu dem, wovon die spekulative Vernunft nichts als *Antinomie* enthielt, deren Auflösung sie nur auf einem problematisch zwar denkbaren, aber seiner objektiven Realität nach für sie nicht erweislichen und bestimmbaren Begriffe gründen konnte, nämlich die *kosmologische* Idee [240] einer intelligibelen Welt und das Bewußtsein unseres Daseins in derselben, vermittelst des Postulats der Freiheit (deren Realität sie durch das moralische Gesetz darlegt, und mit ihm zugleich das Gesetz einer intelligibelen Welt, worauf die spekulative nur hinweisen, ihren Begriff aber nicht bestimmen konnte).

ölçüde bir varlığın nedenselliği olarak), ve *Tanrının varoluşu* konutlamalarıdır. *Birincisi* ahlaksal yasanın tam olarak yerine getirilmesine yeterli bir sürenin kılgısal olarak zorunlu koşulundan doğar; *ikincisi* duyulur dünyanın bağımsızlığının ve istenci bir anlaşılır dünyanın yasasına, e.d. özgürlük yasasına göre belirleme yetisinin zorunlu varsayımından; *üçüncüsü*, en yüksek bağımsız İyinin, e.d. Tanrının varoluşunun varsayımı yoluyla, böyle anlaşılır bir dünyada en yüksek İyinin olabilmesi için koşulun zorunluğundan.

Ahlaksal yasa için saygının en yüksek İyiyi zorunlu olarak amaç yapması ve bundan onun nesnel olgusallığı üzerine doğan varsayım öyleyse kılgısal usun konutlamaları yoluyla öyle kavramlara götürür ki, kurgul us bunları problemler olarak getirse de çözümlerini veremez. Böylece (1) öyle bir kavrama (yani ölümsüzlük kavramına) götürür ki, çözümünde kurgul us *bozukvargılara* düşmekten başka birşey yapamaz, çünkü bu kavram onun için kalıcılık ayırmacından yoksundur, ki bununla özbilinçte bir ruha zorunlu olarak yüklenen bir enson öznenin ruhbilimsel kavramı bir tözün gerçek tasarımına bütünlenecektir, bir ayırmaç ki kılgısal us tarafından onun bütün ereği olarak en yüksek İyide ahlaksal yasa ile uygunluk için gerekli olan bir sürenin konutlaması yoluyla sağlanır. (2) Ona ilişkin olarak kurgul usun *antinomi*den başka birşey kapsamadığı kavrama götürür ki, bunun çözümünü ancak belkili olarak hiç kuşkusuz düşünülebilir olan ama nesnel olgusallığına göre onun için tanıtlanabilir ya da belirlenebilir olmayan bir kavramda temellendirebiliyordu; yani anlaşılır bir dünyanın *evrenbilimsel* İdeasma ve ondaki varoluşumuzun bilincine götürür, ve bunu özgürlük konutlaması aracılığıyla yapar (ki bunun olgusallığını ahlaksal yasa yoluyla gösterir; ve onunla birlikte aynı zamanda bir anlaşılır dünyanın yasası[na götürür], ki kurgul us bunu yalnızca gösterebiliyor, ama kavramını tanıtlayamıyordu).

(3) Kurgul usun hiç kuşkusuz düşünebildiği, ama salt aşkınsal *İdeal* olarak belirsiz bırakmak zorunda kaldığı şeye, kök-Varlığın *tanrıbilimsel* kavramına, anlaşılır dünyada gücü olan ahlaksal yasamacı yoluyla, o dünyada en yüksek İyinin en üst ilkesi olarak imlem sağlar (kılgısal açıdan, e.d. o yasa yoluyla belirlenen bir istencin nesnesinin olanağının koşulu olarak).

Ama bilgimiz böyle bir yolda arı kılgısal us yoluyla edimsel olarak genişler mi, ve kurgul us için yalnızca aşkın olan kılgısal usa içkin midir? Hiç kuşkusuz, ama *yalnızca kılgısal açıdan.* Çünkü bu yolla ne ruhlarımızın doğasını, ne anlaşılır dünyayı, ne de en yüksek Varlığı kendilerinde ne oldukları açısından biliriz; ama yalnızca kavramlarını istencimizin nesnesi olarak *en yüksek iyinin kılgısal* kavramında ve arı us yoluyla bütünüyle *a priori* birleştirmişizdir, ama yalnızca ahlaksal yasa aracılığıyla, ayrıca salt onunla bağıntı içinde, ve buyurduğu nesne açısından. Ama bu yolla özgürlüğün nasıl olanaklı olduğu ve bu tür nedenselliğin kuramsal olarak ve olumlu olarak nasıl tasarımlanacağı değil, yalnızca böyle bir nedenselliğin ahlaksal yasa yoluyla ve ondan yana konutlandığı anlaşılır. Bu olanaklarını hiçbir insan anlağının hiçbir zaman kavrayamayacağı geri kalan İdealar açısından da böyledir, ama gerçek kavramlar olmadıklarını hiçbir sofistlik giderek sıradan insanın kanısından bile silip atamayacaktır.

3. Verschafft sie dem, was spekulative Vernunft zwar denken, aber als bloßes transzendentales *Ideal* unbestimmt lassen mußte, dem *theologischen* Begriffe des Urwesens, Bedeutung, (in praktischer Absicht, d.i. als einer Bedingung der Möglichkeit des Objekts eines durch jenes Gesetz bestimmten Willens,) als dem obersten Prinzip des höchsten Guts in einer intelligibelen Welt, durch gewalthabende moralische Gesetzgebung in derselben.

Wird nun aber unser Erkenntnis auf solche Art durch reine praktische Vernunft wirklich erweitert, und ist das, was für die spekulative *transzendent* war, in der praktischen *immanent*? Allerdings, aber *nur in praktischer Absicht.* Denn wir erkennen zwar dadurch weder unserer Seele Natur, noch die intelligibele Welt, noch das höchste Wesen, nach dem, was sie an sich selbst sind, sondern haben nur die Begriffe von ihnen im *praktischen* Begriffe *des höchsten Guts* vereinigt, als dem Objekte unseres Willens, und völlig a priori, durch reine Vernunft, aber nur vermittelst des moralischen Gesetzes, und auch bloß in Beziehung auf dasselbe, in Ansehung des Objekts, das es gebietet. [241] Wie aber auch nur die Freiheit möglich sei, und wie man sich diese Art von Kausalität theoretisch und positiv vorzustellen habe, wird dadurch nicht eingesehen, sondern nur, daß eine solche sei, durchs moralische Gesetz und zu dessen Behuf postuliert. So ist es auch mit den übrigen Ideen bewandt, die nach ihrer Möglichkeit kein menschlicher Verstand jemals ergründen, aber auch, daß sie nicht wahre Begriffe sind, keine Sophisterei der Überzeugung, selbst des gemeinsten Menschen, jemals entreißen wird.

VII. ARI USUN KILGISAL AÇIDAN BİR GENİŞLEMESİNİ BÖYLELİKE AYNI ZAMANDA KURGUL OLARAK BİLGİSİNİN BİR GENİŞLEMESİ OLMAKSIZIN DÜŞÜNMEK NASIL OLANAKLIDIR?

VII. WIE EINE ERWEITERUNG DER REINEN VERNUNFT, IN PRAKTISCHER ABSICHT, OHNE DAMIT IHR ERKENNTNIS, ALS SPEKULATIV, ZUGLEICH ZU ERWEITERN, ZU DENKEN MÖGLICH SEI?

Çok fazla soyut olmamak için bu soruyu hemen önümüzdeki duruma uygulamada yanıtlamak istiyoruz. — Bir bilgiyi *kılgısal olarak* genişletebilmek için bir *a priori amaç*, e.d. bir erek nesne (istencin) olarak verili

Wir wollen diese Frage um nicht zu abstrakt zu werden, sofort in Anwendung auf den vorliegenden Fall beantworten. — Um ein reines Erkenntnis *praktisch* zu erweitern, muß eine *Absicht* a priori gegeben sein, d.i. ein Zweck, als Objekt (des Willens), welches, unabhängig von

allen theoretischen Grundsätzen, durch einen den Willen unmittelbar bestimmenden (kategorischen) Imperativ, als praktisch-notwendig vorgestellt wird, und das ist hier das *höchste Gut*. Dieses ist aber nicht möglich, ohne drei theoretische Begriffe (für die sich, weil sie bloße reine Vernunftbegriffe sind, **[242]** keine korrespondierende Anschauung, mithin, auf dem theoretischen Wege, keine objektive Realität finden läßt,) vorauszusetzen: nämlich Freiheit, Unsterblichkeit, und Gott. Also wird durchs praktische Gesetz, welches die Existenz des höchsten in einer Welt möglichen Guts gebietet, die Möglichkeit jener Objekte der reinen spekulativen Vernunft, die objektive Realität, welche diese ihnen nicht sichern konnte, postuliert; wodurch denn die theoretische Erkenntnis der reinen Vernunft allerdings einen Zuwachs bekommt, der aber bloß darin besteht, daß jene für sie sonst problematischen (bloß denkbaren) Begriffe, jetzt assertorisch für solche erklärt werden, denen wirklich Objekte zukommen, weil praktische Vernunft die Existenz derselben zur Möglichkeit ihres, und zwar praktisch-schlechthin notwendigen, Objekts des höchsten Guts, unvermeidlich bedarf, und die theoretische dadurch berechtigt wird, sie vorauszusetzen. Diese Erweiterung der theoretischen Vernunft ist aber keine Erweiterung der Spekulation, d.i. um in *theoretischer Absicht* nunmehr einen positiven Gebrauch davon zu machen. Denn da nichts weiter durch praktische Vernunft hierbei geleistet worden, als daß jene Begriffe real sind, und wirklich ihre (möglichen) Objekte haben, dabei aber uns nichts von Anschauung derselben gegeben wird, (welches auch nicht gefordert werden kann,) so ist kein synthetischer Satz durch diese eingeräumte Realität derselben möglich. Folglich hilft **[243]** uns diese Eröffnung nicht im mindesten in spekulativer Absicht, wohl aber in Ansehung des praktischen Gebrauchs der reinen Vernunft, zur Erweiterung dieses unseres Erkenntnisses. Die obigen drei Ideen der spekulativen Vernunft sind an sich noch keine Erkenntnisse; doch sind es (transzendente) *Gedanken*, in denen nichts Unmögliches ist. Nun bekommen sie durch ein apodiktisches prak-

olmalıdır ki, tüm kuramsal ilkelerden bağımsız olarak, istenci dolaysızca belirleyen (kategorik) bir buyrum yoluyla kılgısal ve zorunlu olarak tasarımlanır, ve bu burada *en yüksek İyi*dir. Bu ise üç kuramsal kavram varsayılmaksızın olanaklı değildir (ki bunlar salt arı us-kavramları oldukları için onlara karşılık düşen hiçbir sezgi, dolayısıyla kuramsal yolda hiçbir nesnel olgusallık bulunamaz): Yani özgürlük, ölümsüzlük ve Tanrı. Öyleyse bir dünyada olanaklı en yüksek İyinin varoluşunu buyuran kılgısal yasa yoluyla arı kurgul usun o nesnelerinin olanağı ve bu usun onlar için sağlama bağlayamadığı nesnel olgusallık konutlanır; bu yolla arı usun kuramsal bilgisi hiç kuşkusuz bir artış kazansa da, bu yalnızca başka türlü onun için belkili (salt düşünülebilir) olan kavramların şimdi, önesürümlü olarak, edimsel olarak nesneleri olan kavramlar olduklarının bildirilmesinden oluşur, çünkü kılgısal us kılgısal açıdan saltık olarak zorunlu nesnesinin, en yüksek İyinin olanağı için onların varoluşuna kaçınılmaz olarak gereksinir, ve bununla kuramsal us onları varsaymada aklanır. Ama kuramsal usun bu genişlemesi bir kurgu genişlemesi değildir, e.d. *kuramsal açıdan* olumlu bir kullanımı söz konusu değildir. Çünkü bunda kılgısal us yoluyla o kavramların olgusal olmalarından ve edimsel olarak kendi (olanaklı) nesnelerinin olmasından daha öte hiçbirşey sağlanamadığı ve böylelikle bize sezgileri tarafından hiçbirşey verilmediği için, (ki gerçekten de istenemez,) bu yüzden bu kabul edilen olgusallık yoluyla hiçbir bireşimli önerme olanaklı değildir. Sonuçta bu açılışın bize bu bilgimizin kurgul açıdan genişlemesinde en küçük bir yardımı olmaz, gerçi arı usun kılgısal kullanımı açısından bunu yapsa da. Kurgul usun yukarıdaki üç İdeası kendilerinde henüz bilgiler değildirler; ama gene de (aşkın) *düşünceler*dirler ki, onlarda olanaksız hiçbirşey yoktur. Şimdi, apodiktik kılgısal bir yasa yoluyla, bu

yasanın bir *nesne yapılması* buyruğunu verdiği şeyin zorunlu koşulları olarak, nesnel olgusallık kazanırlar; e.d. ondan bunların *nesnelerinin olduğunu* öğreniriz, ama gene de kavramlarının bir nesne ile nasıl bağıntılı olduğu belirtilmeksizin; ve bu da henüz bu *nesnelerin bilgisi* değildir, çünkü bu yolla onlar üzerine bireşimli olarak hiçbir yargıda bulunamayız, ne de uygulamalarını kuramsal olarak belirleyebiliriz; dolayısıyla onlara ilişkin olarak usun kuramsal bir kullanımını yapamayız ki, aslında usun tüm kuramsal bilgisi bu kullanımdan oluşur. Ama gene de *bu nesnelerin olmasa da* genel olarak usun kuramsal bilgisi bu yolla öyle bir düzeye dek genişler ki, bu kılgısal konutlamalar yoluyla o İdealara *nesneler verilir*, çünkü salt belkili bir düşünce ilk kez bu yolla nesnel olgusallık kazanır. Öyleyse *verili duyulurüstü nesnelerin* bilgisinin bir genişlemesi değil, ama kuramsal usun ve onun genel olarak duyulurüstü açısından bilgisinin bir genişlemesi olmuştur, ama ancak *böyle nesnelerin olduğunu* kabul etmeye zorlandığı düzeye dek, gerçi onları daha yakından belirleyemese ve dolayısıyla nesnelerin (ki bundan böyle ona kılgısal zeminden ve ayrıca salt kılgısal kullanım için verilidirler) bu bilgisini kendisi genişletemese de; öyleyse bu büyüme için arı kuramsal us, ki onun için tüm o İdealar aşkın ve nesnesizdirler, yalnızca arı kılgısal yetisine borçludur. Burada *aşkın* ve *oluşturucu* olurlar, çünkü arı kılgısal usun *zorunlu nesnesini* (en yüksek İyi) *edimsel kılma* olanağının zeminidirler; çünkü bu olmaksızın kurgul usun *aşkın* ve salt *düzenleyici* ilkeleridirler ki, onun deneyimin ötesinde yeni bir nesne üstlenmesini değil, ama yalnızca deneyimdeki kullanımını eksiksizliğe yaklaştırmasını gerektirirler. Ama us bir kez bu büyümenin iyeliğinde olur olmaz, kurgul us olarak (aslında yalnızca kılgısal kullanımını sağlama bağlamak için) bu İdeaları olumsuz bir yolda, e.d. bilgisini genişletmek değil ama

tisches Gesetz, als notwendige Bedingungen der Möglichkeit dessen, was dieses sich *zum Objekte zu machen* gebietet, objektive Realität, d.i. wir werden durch jenes angewiesen, *daß sie Objekte haben*, ohne doch, wie sich ihr Begriff auf ein Objekt bezieht, anzeigen zu können, und das ist auch noch nicht Erkenntnis *dieser Objekte*; denn man kann dadurch gar nichts über sie synthetisch urteilen, noch die Anwendung derselben theoretisch bestimmen, mithin von ihnen gar keinen theoretischen Gebrauch der Vernunft machen, als worin eigentlich alle spekulative Erkenntnis derselben besteht. Aber dennoch ward das theoretische Erkenntnis, *zwar nicht dieser Objekte*, aber der Vernunft überhaupt, dadurch so fern erweitert, daß durch die praktischen Postulate jenen Ideen doch *Objekte gegeben* wurden, indem ein bloß problematischer Gedanke dadurch allererst objektive Realität bekam. Also war es keine Erweiterung der Erkenntnis *von gegebenen übersinnlichen Gegenständen*, aber doch eine Erweiterung der theoretischen Vernunft und [244] der Erkenntnis derselben in Ansehung des Übersinnlichen überhaupt, so fern als sie genötigt wurde, *daß es solche Gegenstände gebe*, einzuräumen, ohne sie doch näher bestimmen, mithin dieses Erkenntnis von den Objekten (die ihr nunmehr aus praktischem Grunde, und auch nur zum praktischen Gebrauche, gegeben worden,) selbst erweitern zu können, welchen Zuwachs also die reine theoretische Vernunft, für die alle jene Ideen transzendent und ohne Objekt sind, lediglich ihrem reinen praktischen Vermögen zu verdanken hat. Hier werden sie *immanent* und *konstitutiv*, indem sie Gründe der Möglichkeit sind, das, *notwendige Objekt* der reinen praktischen Vernunft (das höchste Gut) *wirklich zu machen*, da sie, ohne dies, *transzendent* und bloß *regulative* Prinzipien der spekulativen Vernunft sind, die ihr nicht ein neues Objekt über die Erfahrung hinaus anzunehmen, sondern nur ihren Gebrauch in der Erfahrung der Vollständigkeit zu nähern, auferlegen. Ist aber die Vernunft einmal im Besitze dieses Zuwachses, so wird sie, als spekulative Vernunft, (eigentlich nur zur Sicherung ihres praktischen Gebrauchs) negativ, d.i. nicht erweiternd, sondern läuternd, mit jenen Ideen zu

Werke gehen, um einerseits den *Anthropomorphismus* als den Quell der *Superstition*, oder scheinbare Erweiterung jener Begriffe durch vermeinte Erfahrung, andererseits den *Fanatizismus*, der sie durch übersinnliche Anschauung oder der[245]gleichen Gefühle verspricht, abzuhalten; welches alles Hindernisse des praktischen Gebrauchs der reinen Vernunft sind, deren Abwehrung also zu der Erweiterung unserer Erkenntnis in praktischer Absicht allerdings gehört, ohne daß es dieser widerspricht, zugleich zu gestehen, daß die Vernunft in spekulativer Absicht dadurch im mindesten nichts gewonnen habe.

Zu jedem Gebrauche der Vernunft in Ansehung eines Gegenstandes werden reine Verstandesbegriffe (*Kategorien*) erfordert, ohne die kein Gegenstand gedacht werden kann. Diese können zum theoretischen Gebrauche der Vernunft, d.i. zu dergleichen Erkenntnis nur angewandt werden, so fern ihnen zugleich Anschauung (die jederzeit sinnlich ist) untergelegt wird, und also bloß, um durch sie ein Objekt möglicher Erfahrung vorzustellen. Nun sind hier aber *Ideen* der Vernunft, die in gar keiner Erfahrung gegeben werden können, das, was ich durch Kategorien denken müßte, um es zu erkennen. Allein es ist hier auch nicht um das theoretische Erkenntnis der Objekte dieser Ideen, sondern nur darum, daß sie überhaupt Objekte haben, zu tun. Diese Realität verschafft reine praktische Vernunft, und hierbei hat die theoretische Vernunft nichts weiter zu tun, als jene Objekte durch Kategorien bloß zu *denken*, welches, wie wir sonst deutlich gewiesen haben, ganz wohl, ohne Anschauung (weder sinnliche, noch übersinnliche) zu bedürfen, angeht, weil die Ka[246]tegorien im reinen Verstande unabhängig und vor aller Anschauung, lediglich als dem Vermögen zu denken, ihren Sitz und Ursprung haben, und sie immer nur ein Objekt überhaupt bedeuten, *auf welche Art es uns auch immer gegeben werden mag*. Nun ist den Kategorien, so fern sie auf jene Ideen angewandt werden sollen, zwar kein Objekt in der Anschauung zu geben möglich; es ist ihnen aber doch, *daß ein solches wirklich sei*, mithin die Kategorie, als

yalnızca durulaştırmak için işe girişecek, böylece bir yandan *boşinancın* kaynağı olarak *insanbiçimciliği* ya da bu kavramların sözde deneyim yoluyla görünürde genişletilmelerini, öte yandan duyulurüstü sezgi ya da bu tür duygular yoluyla aynı şeyin sözünü veren *bağnazlığı* önleyecektir; tüm bunlar arı usun kılgısal kullanımına engeller oldukları için giderilmeleri hiç kuşkusuz kılgısal açıdan bilgimizin genişlemesine ait görülebilir, ve bu durum usun kurgul amaçlar için bu yolla en küçük bir kazancı olmadığının kabul edilmesi ile çelişmez.

Usun bir nesne açısından her kullanımı arı anlak-kavramlarını (*kategoriler*) gerektirir ki, onlarsız hiçbir nesne düşünülemez. Bunlar usun kuramsal kullanımına, e.d. bu tür bilgiye uygulanabilirler, ama ancak aynı zamanda onlara sezginin (ki her zaman duyusaldır) temel olduğu düzeye dek, ve öyleyse yalnızca olanaklı deneyimin bir nesnesini onlar yoluyla tasarımlayabilmek için. Şimdi burada bilebilmek için kategoriler yoluyla düşünmek zorunda olduğum şeyler usun hiçbir deneyimde hiçbir biçimde verilmeyen *İdealar*ıdır. Ama burada ilgilendiğimiz şey bu İdeaların nesnelerinin kuramsal bilgisi değil, yalnızca genel olarak nesnelerinin olup olmadığıdır. Bu olgusallığı arı kılgısal us sağlar, ve bunda kuramsal usun o nesneleri yalnızca kategorileri yoluyla *düşünmekten* başka yapacak daha öte birşeyi yoktur, ki bu, başka bir yerde açıkça gösterdiğimiz gibi, sezgi (ister duyusal isterse duyusalüstü olsun) olmaksızın pekala yapılabilir, çünkü kategoriler yerlerini ve kökenlerini, tüm sezgiden bağımsız olarak ve önce, yalnızca düşünme yetisi olarak arı anlakta bulurlar, ve her zaman yalnızca genel olarak bir nesneyi imlerler — *bize hangi yolda verilmiş olursa olsun*. Şimdi kategoriler o İdealara uygulanırken onlara sezgide bir nesne vermek hiç kuşkusuz olanaksızdır; ama *böyle bir nesnenin edimsel olarak varolduğu*, dolayısıyla salt bir düşünce biçimi olarak

kategorinin burada boş olmadığı, ama imlem taşıdığı — bu olgu kılgısal usun en yüksek İyinin kavramında hiçbir kuşku olmaksızın sunduğu bir nesne yoluyla, en yüksek İyinin olanağı için gerekli olan *kavramların olgusallığı* yoluyla onlar için yeterince sağlama bağlanmış, ve bu gene de bu büyüme yoluyla kuramsal ilkelere ilişkin bilgiler en küçük bir biçimde genişlemeksizin olmuştur.

* * *

Bundan sonra, Tanrı, bir anlaşılır dünya (Tanrının krallığı) ve ölümsüzlük İdeaları kendi doğamızdan alman yüklemler yoluyla belirlendiğinde, bu belirlenime ne o arı us-İdealarının *duyusallaştırılması* (insanbiçimcilik) olarak, ne de *duyulurüstü* nesnelerin aşkın bilgisi olarak bakmalıyız; çünkü bu yüklemler anlak ve istençten başkaları değildirler, ve dahası ahlaksal yasada düşünülmelerinin gerekli olduğu yolda birbirleri ile ilişki içinde görüldükleri gibi, ve öyleyse ancak bir arı kılgısal kullanımlarının yapıldığı düzeye dek. Bu kavramlara ruhbilimsel olarak bağlı geri kalan herşeye gelince, e.d. bu yetilerimizi *uygulanışlarında* görgül olarak gözlediğimiz sürece, (örneğin insan anlağının gidimli olması, ve tasarımlarının öyleyse sezgiler değil ama düşünceler olması, bunların zamanda birbirlerini izlemeleri, istencinin hoşnutluğu için her zaman nesnesinin varoluşuna bağımlı olması vb., ki en yüksek Varlıkta böyle olamaz,) o zaman tüm bunlar soyutlanır ve böylece bir arı anlak-varlığını düşünmemizi sağlayan kavramlardan geriye tam olarak bir ahlaksal yasayı düşünme olanağı için gerekli olandan çoğu kalmaz; o zaman hiç kuşkusuz bir Tanrı bilgisi vardır, ama yalnızca kılgısal bağıntı içindedir, ve onu kuramsal bir bilgiye genişletme girişiminde bulunursak, onunla düşünmeyen ama *sezen* bir anlak, ve hoşnutluğu açısından hiçbir biçimde varoluşları üzerine bağımlı olmadığı nesnelere yönelmiş bir istenç elde

eine bloße Gedankenform, hier nicht leer sei, sondern Bedeutung habe, durch ein Objekt, welches die praktische Vernunft im Begriffe des höchsten Guts ungezweifelt darbietet, die *Realität der Begriffe*, die zum Behuf der Möglichkeit des höchsten Guts gehören, hinreichend gesichert, ohne gleichwohl durch diesen Zuwachs die mindeste Erweiterung des Erkenntnisses nach theoretischen Grundsätzen zu bewirken.

* * *

Wenn, nächstdem, diese Ideen von Gott, einer intelligibelen Welt (dem Reiche Gottes) und der Unsterblichkeit durch Prädikate bestimmt werden, die von unserer eigenen Natur hergenommen sind, so darf man diese Bestimmung weder als *Versinnlichung* jener reinen Vernunftideen (Anthropomorphismen), noch als überschwengliches Erkenntnis *übersinnlicher* Gegenstände ansehen; denn diese Prädikate sind keine anderen als [247] Verstand und Wille, und zwar so im Verhältnisse gegen einander betrachtet, als sie im moralischen Gesetze gedacht werden müssen, also nur, so weit von ihnen ein reiner praktischer Gebrauch gemacht wird. Von allem übrigen, was diesen Begriffen psychologisch anhängt, d.i. so fern wir diese unsere Vermögen *in ihrer Ausübung* empirisch beobachten, (z.B., daß der Verstand des Menschen diskursiv ist, seine Vorstellungen also Gedanken, nicht Anschauungen sind, daß diese in der Zeit auf einander folgen, daß sein Wille immer mit einer Abhängigkeit der Zufriedenheit von der Existenz seines Gegenstandes behaftet ist, u.s.w. welches im höchsten Wesen so nicht sein kann,) wird alsdann abstrahiert, und so bleibt von den Begriffen, durch die wir uns ein reines Verstandeswesen denken, nichts mehr übrig, als gerade zur Möglichkeit erforderlich ist, sich ein moralisch Gesetz zu denken, mithin zwar ein Erkenntnis Gottes, aber nur in praktischer Beziehung, wodurch, wenn wir den Versuch machen, es zu einem theoretischen zu erweitern, wir einen Verstand desselben bekommen, der nicht denkt, sondern *anschaut*, einen Willen, der auf Gegenstände gerichtet ist, von deren Existenz seine Zufriedenheit nicht im mindesten

abhängt. (ich will nicht einmal der transzendentalen Prädikate erwähnen, als z.B. eine Größe der Existenz, d.i. Dauer, die aber nicht in der Zeit, als dem einzigen uns möglichen Mittel uns Dasein als Größe vorzustel[248]len, stattfindet,) lauter Eigenschaften, von denen wir uns gar keinen Begriff, zum *Erkenntnisse* des Gegenstandes tauglich, machen können, und dadurch belehrt werden, daß sie niemals zu einer *Theorie* von übersinnlichen Wesen gebraucht werden können, und also, auf dieser Seite, ein spekulatives Erkenntnis zu gründen gar nicht vermögen, sondern ihren Gebrauch lediglich auf die Ausübung des moralischen Gesetzes einschränken.

Dieses letztere ist so augenscheinlich, und kann so klar durch die Tat bewiesen werden, daß man getrost alle vermeinten *natürlichen Gottesgelehrten* (ein wunderlicher Name)* auffordern kann, auch nur eine diesen ihren Gegenstand (über die bloß ontologischen Prädikate hinaus) bestimmende Eigenschaft, etwa des Verstandes, oder des Willens, zu nennen, an der man nicht unwidersprechlich dartun könnte, daß, wenn man [249] alles Anthropomorphistische davon absondert, uns nur das bloße Wort übrig bleibe, ohne damit den mindesten Begriff verbinden zu können, dadurch eine Erweiterung der theoretischen Erkenntnis gehofft werden dürfte. In Ansehung des Praktischen aber bleibt uns von den Eigenschaften eines Verstandes und Willens doch noch der Begriff eines Verhältnisses übrig, welchem das praktische Gesetz (das gerade dieses Verhältnis des Verstandes zum Willen a priori bestimmt) objektive Realität verschafft. Ist dieses nun einmal geschehen, so wird dem Begriffe des Objekts eines moralisch bestimmten

ederiz (aşkınsal yüklemlerin sözünü bile etmeyeceğim, örneğin varoluşun bir büyüklüğü, e.d. süre, ki gene de zamanda değildir ve bizim için varoluşu büyüklük olarak tasarımlamanın biricik aracıdır); bunlar yalnızca özelliklerdir ki, nesnenin *bilgisine* elverişli hiçbir kavramlarını oluşturamayız ve bu yolla hiçbir zaman duyulurüstü varlıkların bir *kurami* için kullanılamayacaklarını öğreniriz; öyleyse bu yanda kurgul bir bilgiyi temellendirmeye hiçbir biçimde yetenekli değildirler, ama kullanımları yalnızca ahlaksal yasanın uygulamasına sınırlıdır.

Bu sonuncusu öylesine gözler önündedir ve öylesine açıkça tanıtlanabilir ki, bunun için sözde *doğal tanrıbilimcilerden* (tuhaf bir ad)* bu nesnelerini (salt varlıkbilimsel yüklemlerin ötesinde) belirleyen özelliklerden anlağa ya da istence ait olan birinin adını vermelerini istememiz yeterlidir, çünkü eğer ondan insanbilimsel herşeyi soyutlarsak geriye salt bir addan başka hiçbirşeyin kalmayacağını ve onunla bizi kuramsal bilginin bir genişlemesini ummaya götürebilecek en küçük bir kavramın bile bağlanamayacağını çürütülemeyecek bir yolda gösterebiliriz. Ama kılgısal olan açısından geriye bize henüz bir anlağın ve istencin özelliklerinden kılgısal yasanın (ki tam olarak anlağın istenç ile bu ilişkisini *a priori* belirler) ona nesnel olgusallık sağladığı bir ilişkinin kavramı kalır. Şimdi bu bir kez olur olmaz, o zaman ahlaksal olarak belirlenmiş bir istencin nes-

*Gelehrsamkeit ist eigentlich nur der Inbegriff *historischer* Wissenschaften. Folglich kann nur der Lehrer der geoffenbarten Theologie ein *Gottesgelehrter* heißen. Wollte man aber auch den, der im Besitze von Vernunftwissenschaften (Mathematik und Philosophie) ist, einen Gelehrten nennen, obgleich dieses schon der Wortbedeutung (als die jederzeit nur dasjenige, was man durchaus *gelehrt* werden muß, und was man also nicht von selbst, durch Vernunft, erfinden kann, zur Gelehrsamkeit zählt,) widerstreiten würde: so möchte wohl der Philosoph mit seiner Erkenntnis Gottes, als positiver Wissenschaft, eine zu schlechte Figur machen, um sich deshalb einen *Gelehrten* nennen zu lassen.

*Bilginlik aslında yalnızca *tarihsel* bilimlerin toplu içeriğidir. Buna göre ancak bildirilmiş tanrıbilimin öğretmenine bir *tanrı-bilgini* denebilir. Ama eğer usbilimlerinin (matematik ve felsefe) iyeliğinde olan birine de bir 'bilgin' demeyi istersek, gerçi bu sözcüğün imlemi (her zaman yalnızca baştan sona *öğretilmesi* gerekeni ve öyleyse kendiliğinden us yoluyla bulunamayacak olanı bilginlik sayar) ile çelişecek olsa da, o zaman bile felsefeci pozitif bilim olarak Tanrıya ilişkin bilgisi ile kendine bu nedenle bir *bilgin* denmesine izin vermekle kötü bir tablo yaratmış olacaktır.

nesinin kavramına (en yüksek İyinin kavramına) ve onunla birlikte olanağının koşullarına, Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük İdealarına olgusallık verilir, ama her zaman ahlaksal yasanın uygulaması ile bağıntı içinde (kurgul bir amaçla değil).

Şimdi bu anımsatmalara göre şu önemli sorunun yanıtını bulmak da kolaydır: *Tanrı kavramı fiziğe* (dolayısıyla ayrıca onun arı *a priori* kavramlarını evrensel imlemleri içinde kapsayan metafiziğe) *mi, yoksa ahlaka mı ait bir kavramdır*? Eğer doğanın düzenlemelerini ya da değişimlerini *açıklamak* için tüm şeylerin yaratıcısı olarak Tanrıya başvurmak gerekirse, bu en azından fiziksel bir açıklama değildir ve bütününde felsefenin bir sona geldiğinin itirafıdır; çünkü gözlerimizin önünde gördüğümüz şeyin olanağının bir kavramını oluşturabilmek için kendi için başka türlü hiçbir kavramını taşımadığımız birşeyi varsaymaya zorlanırız. Ama metafizikte *güvenilir bir çıkarsama yoluyla bu* dünyanın bilgisinden Tanrının kavramına ve varoluşunun tanıtına ulaşmak olanaksızdır, çünkü bu dünyayı olanaklı en eksiksiz bütün olarak biliyorsak, dolayısıyla bu amaçla tüm olanaklı dünyaları (onları bununla karşılaştırabilmek için) biliyorsak, ve dolayısıyla herşeyi bilen bir varlık olmalıysak, ancak o zaman onun bir *Tanrı* (bu kavramı düşünmemiz gerektiği gibi) yoluyla olanaklı olduğunu söyleyebiliriz. Ama dahası, bu Varlığın varoluşunu salt kavramlardan bilmek saltık olarak olanaksızdır, çünkü her varoluşsal önerme, e.d. bir kavramını oluşturduğum bir varlığın varolduğunu söyleyen her önerme bir bireşimli önermedir, e.d. öyle bir önermedir ki, onunla o kavramın ötesine geçer ve onun üzerine kavramda düşünülenden daha çoğunu, yani bu kavram için *anlakta* ona *anlağın dışında* karşılık düşen bir nesnenin daha koyulduğunu söylerim, ki herhangi bir uslamlama yoluyla çıkarılması açıkça olanaksızdır. Öyleyse us için geriye bu bilgiye ulaşmanın salt bir yolu kalır, yani arı us olarak

Willens (dem des höchsten Guts) und mit ihm den Bedingungen seiner Möglichkeit, den Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, auch Realität, aber immer nur in Beziehung auf die Ausübung des moralischen Gesetzes (zu keinem spekulativen Behuf), gegeben.

Nach diesen Erinnerungen ist nun auch die Beantwortung der wichtigen Frage leicht zu finden: *Ob der Begriff von Gott ein zur Physik* (mithin auch zur Metaphysik, als die nur die reinen Prinzipien a priori der ersteren in allgemeiner Bedeutung enthält) *oder ein zur Moral gehöriger Begriff sei.* Natureinrichtungen, oder deren Veränderung zu *erklären*, wenn man da zu Gott, als dem Urheber aller Dinge, seine Zuflucht nimmt, ist wenigstens keine physische Erklärung, und überall ein Geständnis, man sei mit seiner Philosophie zu Ende; weil man genötigt ist, etwas, wovon [250] man sonst für sich keinen Begriff hat, anzunehmen, um sich von der Möglichkeit dessen, was man vor Augen sieht, einen Begriff machen zu können. Durch Metaphysik aber von der Kenntnis *dieser* Welt zum Begriffe von Gott und dem Beweise seiner Existenz *durch sichere Schlüsse* zu gelangen, ist darum unmöglich, weil wir diese Welt als das vollkommenste mögliche Ganze, mithin, zu diesem Behuf, alle möglichen Welten (um sie mit dieser vergleichen zu können) erkennen, mithin allwissend sein müßten, um zu sagen, daß sie nur durch einen *Gott* (wie wir uns diesen Begriff denken müssen.) möglich war. Vollends aber die Existenz dieses Wesens aus bloßen Begriffen zu erkennen, ist schlechterdings unmöglich, weil ein jeder Existentialsatz, d.i. der, so von einem Wesen, von dem ich mir einen Begriff mache, sagt, daß es existiere, ein synthetischer Satz ist, d.i. ein solcher, dadurch ich über jenen Begriff hinausgehe und mehr von ihm sage, als im Begriffe gedacht war: nämlich daß diesem Begriffe im *Verstande* noch ein Gegenstand *außer dem Verstande* korrespondierend gesetzt sei, welches offenbar unmöglich ist durch irgend einen Schluß herauszubringen. Also bleibt nur ein einziges Verfahren für die Vernunft übrig, zu

diesem Erkenntnisse zu gelangen, da sie nämlich, als reine Vernunft, von dem obersten Prinzip ihres reinen praktischen Gebrauchs ausgehend, (indem dieser ohnedem bloß auf die *Existenz* von Etwas, als Folge der Vernunft, gerichtet ist,) ihr [251] Objekt bestimmt. Und da zeigt sich, nicht allein in ihrer unvermeidlichen Aufgabe, nämlich der notwendigen Richtung des Willens auf das höchste Gut, die Notwendigkeit, ein solches Urwesen, in Beziehung auf die Möglichkeit dieses Guten in der Welt, anzunehmen, sondern, was das Merkwürdigste ist, etwas, was dem Fortgange der Vernunft auf dem Naturwege ganz mangelte, nämlich *ein genau bestimmter Begriff dieses Urwesens*. Da wir diese Welt nur zu einem kleinen Teile kennen, noch weniger sie mit allen möglichen Welten vergleichen können, so können wir von ihrer Ordnung, Zweckmäßigkeit und Größe wohl auf einen *weisen, gütigen, mächtigen* etc. Urheber derselben schließen, aber nicht auf seine *Allwissenheit, Allgütigkeit, Allmacht*, u.s.w. Man kann auch gar wohl einräumen: daß man diesen unvermeidlichen Mangel durch eine erlaubte ganz vernünftige Hypothese zu ergänzen wohl befugt sei; daß nämlich, wenn in so viel Stücken, als sich unserer näheren Kenntnis darbieten, Weisheit, Gütigkeit etc. hervorleuchtet, in allen übrigen es eben so sein werde, und es also vernünftig sei, dem Welturheber alle mögliche Vollkommenheit beizulegen; aber das sind keine *Schlüsse*, wodurch wir uns auf unsere Einsicht etwas dünken, sondern nur Befugnisse, die man uns nachsehen kann, und doch noch einer anderweitigen Empfehlung bedürfen, um davon Gebrauch zu machen. Der Begriff von Gott bleibt also auf dem empirischen [251] Wege (der Physik) immer ein *nicht genau bestimmter Begriff* von der Vollkommenheit des ersten Wesens, um ihn dem Begriffe einer Gottheit für angemessen zu halten (mit der Metaphysik aber in ihrem transzendentalen Teile ist gar nichts auszurichten).

Ich versuche nun diesen Begriff an das Objekt der praktischen Vernunft zu halten, und da finde ich, daß der moralische Grundsatz ihn nur als möglich, unter Voraussetzung eines Welturhebers von *höchster Vollkommen-*

arı kılgısal kullanımının en üst ilkesinden başlamak (ki her durumda yalnızca usun sonucu olarak birşeyin *varoluşuna* yöneliktir) ve böylece nesnesini belirlemek. Ve o zaman yalnızca kaçınılmaz probleminde, istencin en yüksek İyiye doğru zorunlu yöneliminde yalnızca böyle bir kök-Varlığı dünyadaki bu İyinin olanağı ile bağıntı içinde varsayma zorunluğu değil, ama dikkate en değer olan şey, usun doğanın yolunda ilerleyişte bütünüyle yoksun olduğu birşey, yani *bu kök-Varlığın sağın olarak belirli bir kavramı* kendini gösterir. Bu dünyanın yalnızca küçük bir bölümünü bildiğimiz için, ve onu tüm olanaklı dünyalar ile karşılaştırmamız ise hiçbir biçimde söz konusu olmadığı için, onun düzen, eksiksellik ve büyüklüğünden hiç kuşkusuz *bilge, iyi, güçlü* vb. bir Yaratıcısını çıkarsayabiliriz, ama *herşeyi-bilirliğini, herşeyden-iyiliğini, herşeyden-güçlülüğünü* vb. değil. Bu kaçınılmaz eksikliği izin verilebilir bütünüyle ussal bir önsav yoluyla gidermenin haklı olduğu hiç kuşkusuz kabul edilebilir; yani, bilgelik, iyilik vb. kendilerini bizim daha yakın bilgimize sunan böylesine çok parçada sergiledikleri zaman bunun geri kalanlar için de tam olarak böyle olduğu, ve öyleyse dünyanın Yaratıcısına olanaklı tüm eksiksizlikleri yüklemenin ussal olduğu düşünülebilir; ama bunlar içgörümüzle büyüklenmeye yol açacak *çıkarsamalar* değil, yalnızca bizim için göz yumulabilecek ve kullanılabilmeleri için daha ileri bir onaya gereksinen yetkilerdir. Öyleyse Tanrı kavramı görgül yolda (fizik) her zaman ilk Varlığın eksiksizliğinin bir Tanrılık kavramı için uygun görülebilecek denli *sağın olarak belirlenmemiş bir kavramı* olarak kalır (ama metafizik ile aşkınsal bölümünde hiçbir biçimde hiçbirşey başarılamaz).

Şimdi eğer bu kavramı kılgısal usun nesnesi üzerinde sınamaya çalışırsam, ahlaksal ilkenin onun yalnızca *en yüksek eksiksizlikteki* bir dünya Yaratıcısı varsayımı altında olanaklı olmasına izin verdiğini bulurum. *Herşeyi-*

bilen olmalıdır, öyle ki davranışımı duygusal yatkınlığımın tüm olanaklı durumlardaki ve tüm gelecekteki en iç noktalarına dek bilebilsin; *herşeyden-güçlü* olmalıdır, öyle ki ona uyan sonuçları dağıtabilsin; benzer olarak *her yerde bulunan, bengi,* vb. olmalıdır. Dolayısıyla ahlaksal yasa, bir arı kılgısal usun nesnesi olarak en yüksek İyi kavramı yoluyla, *en yüksek Varlık* olarak kök-Varlığın kavramını belirler, ki bunu usun fiziksel (ve daha yüksek gelişmesinde, metafiziksel), dolayısıyla bütün bir kurgul süreci ortaya çıkaramamıştı. Öyleyse Tanrı kavramı kökensel olarak fiziğe, e.d. kurgul usa değil, ama ahlaka ait bir kavramdır, ve tam olarak aynı şey geri kalan us kavramları için de söylenebilir ki, bunları yukarıda, onun konutlamaları olarak, kılgısal kullanımında ele almıştık.

Eğer Yunan felsefesinin tarihinde Anaxagoras'tan önce arı ussal tanrıbilimin açık hiçbir izine raslamıyorsak, bunun nedeni daha önceki felsefecilerin onları hiç olmazsa bütünüyle ussal bir önsavın yardımıyla kurgunun yoluna yükseltecek bir anlak ve içgörüden yoksun olmaları değildir; kendiliğinden herkesin aklına gelebilecek bir düşünceden, dünyanın değişik nedenlerinin eksiksizliğinin belirsiz bir derecesini kabul etmek yerine *tüm eksiksizliği* taşıyan tek bir ussal nedeni kabul etmekten daha kolay olabilecek, daha doğal olan ne vardır? Ama dünyadaki kötülükler onlara kendilerini böyle bir önsavda haklı göremeyecekleri denli fazla önemli karşıçıkışlar olarak göründüler. Böylece onu kabul etmeyip tam tersine bir kök-Varlık için gerekli niteliği ve gücü doğa nedenlerinde bulabilmek için onların arasında araştırma yapmada anlak ve içgörü yeteneği gösterdiler. Ama bu keskin kavrayışlı halk doğa araştırmasında giderek üzerlerinde başka halkların hiçbir zaman gevezelik etmekten başka birşey yapmamış oldukları törel nesneleri bile felsefi olarak ele alma noktasına dek ilerleyince, o zaman herşeyden önce yeni bir

heit, zulasse. Er muß *allwissend* sein, um mein Verhalten bis zum Innersten meiner Gesinnung in allen möglichen Fällen und in alle Zukunft zu erkennen; *allmächtig,* um ihm die angemessenen Folgen zu erteilen; eben so *allgegenwärtig, ewig,* u.s.w. Mithin bestimmt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Guts, als Gegenstandes einer reinen praktischen Vernunft, den Begriff des Urwesens *als höchsten Wesens,* welches der physische (und höher fortgesetzt der metaphysische), mithin der ganze spekulative Gang der Vernunft nicht bewirken konnte. Also ist der Begriff von Gott ein ursprünglich nicht zur Physik, d.i. für die spekulative Vernunft, sondern zur Moral gehöriger Begriff, und eben das kann man auch von den übrigen Vernunftbegriffen sagen, von denen wir, als Postulaten derselben in ihrem praktischen Gebrauche, oben gehandelt haben. [253]

Wenn man in der Geschichte der griechischen Philosophie über den *Anaxagoras* hinaus keine deutlichen Spuren einer reinen Vernunfttheologie antrifft, so ist der Grund nicht darin gelegen, daß es den älteren Philosophen an Verstande und Einsicht fehlte, um durch den Weg der Spekulation, wenigstens mit Beihilfe einer ganz vernünftigen Hypothese, sich dahin zu erheben; was konnte leichter, was natürlicher sein, als der sich von selbst jedermann darbietende Gedanke, statt unbestimmter Grade der Vollkommenheit verschiedener Weltursachen, eine einzige vernünftige anzunehmen, die *alle Vollkommenheit* hat? Aber die Übel in der Welt schienen ihnen viel zu wichtige Einwürfe zu sein, um zu einer solchen Hypothese sich für berechtigt zu halten. Mithin zeigten sie darin eben Verstand und Einsicht, daß sie sich jene nicht erlaubten, und vielmehr in den Naturursachen herum suchten, ob sie unter ihnen nicht die zu Urwesen erforderliche Beschaffenheit und Vermögen antreffen möchten. Aber nachdem dieses scharfsinnige Volk so weit in Nachforschungen fortgerückt war, selbst sittliche Gegenstände, darüber andere Völker niemals mehr als geschwatzt haben, philosophisch zu behandeln: da fanden sie allererst ein neues Bedürfnis, nämlich ein praktisches, welches

nicht ermangelte ihnen den Begriff des Urwesens bestimmt anzugeben, wobei die spekulative Vernunft das Zusehen hatte, höchstens noch das Verdienst, einen Begriff, der nicht auf ihrem Boden er[254]wachsen war, auszuschmücken, und mit einem Gefolge von Bestätigungen aus der Naturbetrachtung, die nun allererst hervortraten, wohl nicht das Ansehen desselben, (welches schon gegründet war) sondern vielmehr nur das Gepränge mit vermeinter theoretischer Vernunfteinsicht zu befördern.

* * *

Aus diesen Erinnerungen wird der Leser der Kritik der reinen spekulativen Vernunft sich vollkommen überzeugen: wie höchstnötig, wie ersprießlich für Theologie und Moral, jene mühsame *Deduktion* der Kategorien war. Denn dadurch allein kann verhütet werden, sie, wenn man sie im reinen Verstande setzt, mit *Plato*, für angeboren zu halten, und darauf überschwengliche Anmaßungen mit Theorien des Übersinnlichen, wovon man kein Ende absieht, zu gründen, dadurch aber die Theologie zur Zauberlaterne von Hirngespenstern zu machen; wenn man sie aber für erworben hält, zu verhüten, daß man nicht, mit *Epikur*, allen und jeden Gebrauch derselben, selbst den in praktischer Absicht, bloß auf Gegenstände und Bestimmungsgründe der Sinne einschränke. Nun aber, nachdem die Kritik in jener Deduktion *erstlich* bewies, daß sie nicht empirischen Ursprungs sind, sondern a priori im reinen Verstande ihren Sitz und Quelle haben; *zweitens* auch, daß, da sie *auf Gegenstände überhaupt*, unabhängig von ihrer Anschauung, bezogen wer[255]den, sie zwar nur in Anwendung auf *empirische* Gegenstände *theoretisches Erkenntnis* zustande bringen, aber doch auch, auf einen durch reine praktische Vernunft gegebenen Gegenstand angewandt, zum *bestimmten Denken* des *Übersinnlichen* dienen, jedoch nur, so fern dieses bloß durch solche Prädikate bestimmt wird, die notwendig zur reinen a priori gegebenen *praktischen Absicht* und deren Mög-

gereksinim, yani onlara kök-Varlık kavramını belirli olarak sunmaktan daha azını yapmayan bir gereksinim buldular; bunda kurgul us yalnızca seyirci kaldı, ya da en çoğundan onun toprağında yetişmemiş bir kavramı süsleme, ve şimdi doğa irdelemesinden ilk kez ortaya çıkan bir dizi doğrulamayı bu kavramın saygınlığını arttırmak için değil (ki daha şimdiden temellendirilmişti), ama dahaçok kuramsal usun sözde içgörüsü ile gösteri yapmak için uygulama gibi bir hizmette bulundu.

* * *

Bu anımsatmalardan arı kurgul usun Eleştirisinin okuru kategorilerin o zahmetli *tümdengeliminin* tanrıbilim ve ahlak için nasıl zorunlu, nasıl verimli olmuş olduğu konusunda tam bir kanı edinecektir. Çünkü eğer onları arı anlağa yerleştirirsek, o zaman ancak bu tümdengelim yoluyla onları Platon'un yaptığı gibi doğuştan olarak görmenin ve duyulurüstüne ilişkin kuramlara yönelik taşkın istemlere temel yapmanın önüne geçilebilir — kuramlar ki, hiçbir sonları görülmez ve tanrıbilimin kuruntular için büyülü bir fener yapılmasına yol açarlar; ama eğer onları kazanılmış olarak görürsek, o zaman bu tümdengelim, Epikürüs'ün yaptığı gibi, onların giderek kılgısal amaçlar için bile olsa her tür kullanımını duyuların nesnelerine ve belirlenim zeminlerine kısıtlamaktan kurtarır. Ama şimdi Eleştiri o tümdengelimde *ilk olarak* onların görgül kökenli olmadıklarını, ama yerlerini ve kaynaklarını arı anlakta *a priori* taşıdıklarını tanıtlamıştır; *ikinci olarak, genelde nesneler* ile onların sezgilerinden bağımsız olarak bağıntılı oldukları için, gerçi ancak *görgül* nesneler üzerine uygulamada *kuramsal bilgi* üretebilseler de, gene de arı kılgısal us yoluyla verili bir nesneye uygulandıklarında *duyulurüstü* üzerine *belirli olarak düşünmeye* hizmet ettiklerini tanıtlamıştır, ama ancak duyulurüstünün yalnızca zorunlu olarak arı *a priori* verili *kılgısal amaca* ve bunun olanağına ait yüklemler yoluyla belirlen-

diği düzeye dek. Arı usun kurgul sınırlanışı ve kılgısal genişlemesi onu herşeyden önce öyle bir *eşitlik ilişkisi* içine getirir ki, bunda genel olarak us ereksel olarak kullanılabilir, ve bu örnek *bilgelik* yolunun, eğer güvenilir olacaksa ve içinden geçilemez ya da yanıltıcı olmayacaksa, biz insanlar durumunda kaçınılmaz olarak bilimin yolundan geçmesi gerektiğini başka herhangi birinden daha iyi tanıtlar; ama ancak bunun tamamlanışından sonra bu hedefe götüreceği kanısını edinebiliriz.

lichkeit gehören. Spekulative Einschränkung der reinen Vernunft und praktische Erweiterung derselben bringen dieselbe allererst in dasjenige *Verhältnis der Gleichheit*, worin Vernunft überhaupt zweckmäßig gebraucht werden kann, und dieses Beispiel beweiset besser, als sonst eines, daß der Weg zur *Weisheit*, wenn er gesichert und nicht ungangbar oder irreleitend werden soll, bei uns Menschen unvermeidlich durch die Wissenschaft durchgehen müsse, wovon man aber, daß diese zu jenem Ziele führe, nur nach Vollendung derselben überzeugt werden kann.

VIII. ARI USUN BİR GEREKSİNİMİNDEN DOĞAN İNANIŞ ÜZERİNE

Arı usun kurgul kullanımındaki bir *gereksinimi* yalnızca bir *önsava* götürür; arı kılgısal usunki ise bir *konutlamaya*; çünkü ilk durumda türevsel olandan nedenler dizisinde *dilediğim kadar* yükselirim, ve türevsel olana (örneğin dünyadaki şeylerin ve değişimlerin nedensel bağıntısına) nesnel olgusallık verebilmek için değil, ama yalnızca araştırmacı usumu onun açısından bütünüyle doyurabilmek için. Böylece önümde doğadaki düzen ve erekselliği görürüm, ve kendime bunların *edimselliği* üzerine inanca verebilmek için kurguya başvurmam değil, ama yalnızca onları *açıklayabilmek* için nedenleri olarak bir Tanrıyı *varsaymam* gerekir; ve sonra, bir etkiden belirli bir nedene, özellikle Tanrıda düşünmemiz gerektiği gibi öylesine sağın ve öylesine tam olarak belirli bir nedene çıkarsama her zaman güvenilmez ve kuşkulu olduğu için, böyle bir varsayıma biz insanlar için en ussal görüş olmaktan daha yüksek bir derece verilemez.* Buna karşı, arı *kılgısal*

VIII. VOM FÜRWAHRHALTEN AUS EINEM BEDÜRFNISSE DER REINEN VERNUNFT

Ein *Bedürfnis* der reinen Vernunft in ihrem spekulativen Gebrauche führt nur auf *Hypothesen*, das der [256] reinen praktischen Vernunft aber zu *Postulaten*; denn im ersteren Falle steige ich vom Abgeleiteten so hoch hinauf in der Reihe der Gründe, *wie ich will*, und bedarf eines Urgrundes, nicht um jenem Abgeleiteten (z.B. der Kausalverbindung der Dinge und Veränderungen in der Welt) objektive Realität zu geben, sondern nur um meine forschende Vernunft in Ansehung desselben vollständig zu befriedigen. So sehe ich Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Natur vor mir, und bedarf nicht, um mich von deren *Wirklichkeit* zu versichern, zur Spekulation zu schreiten, sondern nur um sie zu *erklären, eine Gottheit*, als deren Ursache, *voraus zu setzen*; da denn, weil von einer Wirkung der Schluß auf eine bestimmte, vornehmlich so genau und so vollständig bestimmte Ursache, als wir an Gott zu denken haben, immer unsicher und mißlich ist, eine solche Voraussetzung nicht weitergebracht werden kann, als zu dem Grade der, für uns Menschen, allervernünftigsten Meinung*. Da[257]gegen ist ein Be-

*Ama burada bile, eğer gözümüzün önünde usun belkili olsa da kaçınılmaz bir kavramı, yani saltık olarak zorunlu bir Varlık kavramı olmasaydı, usun bir gereksinimini öne süremezdik. Bu kavram şimdi belirlenmeyi ister, ve bu, eğer kendini genişletme itkisi ona eklenirse,

*Aber selbst auch hier würden wir nicht ein Bedürfnis *der Vernunft* vorschützen können, läge nicht ein problematischer, aber doch unvermeidlicher Begriff der Vernunft vor Augen, nämlich der, eines schlechterdings notwendigen Wesens. Dieser Begriff will nun bestimmt sein, und das ist, wenn der Trieb zur Erweiterung dazu

dürfnis der reinen *praktischen* Vernunft, auf einer *Pflicht* gegründet, etwas (das höchste Gut) zum Gegenstande meines Willens zu machen, um es nach allen meinen Kräften zu befördern; wobei ich aber die Möglichkeit desselben, mithin auch die Bedingungen dazu, nämlich Gott, Freiheit und Unsterblichkeit voraussetzen muß, weil ich diese durch meine spekulative Vernunft nicht beweisen, obgleich auch nicht widerlegen kann. Diese Pflicht gründet sich auf einem, freilich von diesen letzteren Voraussetzungen ganz unabhängigen, für sich selbst apodiktisch gewissen, nämlich dem moralischen, Gesetze und ist, so fern, keiner anderweitigen Unterstützung durch theoretische Meinung von der innern Beschaffenheit der Dinge, der geheimen Abzweckung der Weltordnung, oder eines ihr vorstehenden Regierers, bedürftig, um uns auf das vollkommenste zu unbedingt-gesetzmäßigen Handlungen zu verbinden. Aber der subjektive Effekt dieses Gesetzes, nämlich die ihm angemessene und durch dasselbe auch notwendige *Gesinnung*, das praktisch mögliche höchste Gut zu befördern, setzt doch wenigstens voraus, daß das letztere *möglich* sei, widrigenfalls es praktisch unmöglich wäre, dem Objekte eines Begriffes nachzustreben, welcher im Grunde leer und ohne Objekt wäre. Nun betreffen obige [258] Postulate nur die physischen oder metaphysischen, mit einem Worte, in der Natur der Dinge liegenden Bedingungen der *Möglichkeit* des höchsten Guts, aber nicht zum Behuf einer beliebigen spekulativen Absicht, sondern eines praktisch notwendigen Zwecks des reinen Vernunftwillens, der hier nicht *wählt*, sondern einem unnachlaßlichen Vernunftgebote *gehorcht*, welches seinen Grund, *objektiv*, in der Beschaffenheit der Dinge hat, so wie sie durch reine Vernunft allgemein beurteilt werden müssen, und gründet sich nicht etwa

usun bir gereksinimi bir *ödev* üzerine, birşeyi (en yüksek İyiyi) istencimin nesnesi yapma ve böylelikle onu tüm güçlerimle ilerletme ödevi üzerine dayanır; ama burada onun olanağını, dolayısıyla ayrıca onun için koşulları, yani Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlüğü de varsaymak zorundayımdır, çünkü bunları kurgul usum yoluyla tanıtlayamam, gerçi çürütemesem de. Bu ödev hiç kuşkusuz bu son varsayımlardan bütünüyle bağımsız, kendi için apodiktik olarak pekin bir yasa, yani ahlaksal yasa üzerine dayanır, ve bu düzeye dek, bizi yasaya koşulsuz uyum içinde en eksiksiz yolda eylemde bulunmaya bağlayabilmek için şeylerin iç yapıları, dünya düzeninin gizli son ereği ya da ona başkanlık eden egemen üzerine kuramsal görüşler yoluyla daha öte desteğe gereksinmez. Ama bu yasanın öznel etkisi, yani kılgısal olarak olanaklı en yüksek İyiyi ilerletmek için ona uygun ve yine onun yoluyla zorunlu *duygusal yatkınlık* gene de en azından bu İyinin olanaklı olmasını varsayar, çünkü tersi durumda temelde boş ve nesnesi olmayan bir kavramın nesnesi uğruna çabalamak kılgısal olarak olanaksız olacaktır. Şimdi, yukarıdaki konutlamalar yalnızca en yüksek İyinin *olanağının* fiziksel ya da metafiziksel olan, tek bir sözcükle, şeylerin doğasında yatan koşulları ile ilgilidirler; ama keyfi bir kurgul amaç uğruna değil, arı ussal bir istencin kılgısal olarak zorunlu bir ereği uğruna — bir istenç ki, burada *seçimde bulunmaz*, ama usun gözardı edilemez bir buyruğuna *boyun eğer;* bunun temeli arı us tarafından evrensel olarak yargılanmaları gerektiği gibi şeylerin yapısında *nesnel*dir ve *eğilim* gibi birşey üzerine dayan-

kommt, der objektive Grund eines Bedürfnisses der spekulativen Vernunft, nämlich den Begriff eines notwendigen Wesens, welches andern zum Urgrunde dienen soll, näher zu bestimmen, und dieses letzte also wodurch kenntlich zu machen. Ohne solche vorausgehende notwendige Pro[257]bleme gibt es keine *Bedürfnisse*, wenigstens nicht der *reinen Vernunft*; die übrigen sind Bedürfnisse der *Neigung*.

kurgul usun bir gereksiniminin, yani başka varlıklara kökzemin olarak hizmet etmesi ve böylece o varlıkları bu yolla bilinebilir kılması gereken zorunlu bir Varlığın kavramını daha yakından belirleme gereksiniminin nesnel zeminidir. Böyle önceleyen zorunlu problemler olmaksızın hiçbir *gereksinim*, en azından *arı usun* bir gereksinimi yoktur; geri kalanlar *eğilim* gereksinimleridir.

maz, çünkü bu salt *öznel* zeminlerden *dilediğimiz* şeyden ötürü hemen onun için araçların olanaklı olarak ya da nesnenin edimsel olarak kabul edilmesini hiçbir biçimde aklamaz. Öyleyse bu *saltık olarak zorunlu bir gereksinim*dir, ve varsayımı yalnızca izin verilebilir bir önsav olarak değil, ama kılgısal bakış açısından bir konutlama olarak aklanır; ve arı ahlaksal yasanın buyruk olarak (bir sağgörü kuralı olarak değil) karşı çıkılamaz bir yolda herkesi bağladığı kabul edildiğinde, dürüst insan şunu diyebilir: Bir Tanrının olmasını, bu dünyadaki varoluşumun ayrıca doğa bağıntılarının dışındaki ve bir arı anlak-dünyasındaki varoluş da olmasını, ve son olarak süremin sonsuz olmasını *isterim*; buna sarılıyorum ve bu inancın benden alınmasına izin vermiyorum; çünkü ancak bu durumda çıkarım, onda hiçbirşeyi gevşetemeyeceğim için, yargımı kaçınılmaz olarak ve boş uslamlamalara bakılmaksızın belirler, üstelik onlara yanıt veremesem ya da görünürde daha usauygun olanlarla karşı çıkacak durumda olmasam da.*

* * *

**Deutsches Museum*'da, Şubat 1787, çok ince ve parlak kafalı birinin, erken ölümü ile üzüntü yaratan merhum Wizenmann'ın bir incelemesi bulunur. Bunda bir gereksinimden onun nesnesinin nesnel olgusallığına çıkarsama yetkisini tartışır ve konusunu kendi için yalnızca beyninin bir uydurması olan bir güzellik ideasına tutulduktan sonra böyle bir nesnenin edimsel olarak bir yerlerde varolduğunu çıkarsayan bir *aşığın* örneği ile açıklar. Bunda gereksinimin *eğilim* üzerine dayandığı tüm durumlarda ona bütünüyle hak veriyorum, çünkü eğilim nesnesinin varoluşunu giderek onun tarafından etkilenen biri için bile zorunlu olarak konutlayamaz, herkes için geçerli bir istemi kapsaması bir yana; ve buna göre yalnızca dileğin *öznel* bir zeminidir. Ama burada istencin *nesnel* bir belirlenim zemininden, yani ahlaksal yasadan doğan bir *us-gereksinimi* vardır ki, her ussal varlığı zorunlu olarak bağlar ve öyleyse doğada ona uygun koşulları *a priori* varsaymada onu aklar ve bu sonuncuları usun tam kılgısal kullanımından ayırılamaz kılar. En yüksek İyiyi en son gücümüzle edimsel kılmak ödevdir; buna göre olanaklı da olmalıdır; dolayısıyla dünyadaki her ussal varlık için

auf *Neigung*, die zum Behuf dessen, was wir aus bloß *subjektiven* Gründen *wünschen*, so fort die Mittel dazu als möglich, oder den Gegenstand wohl gar als wirklich, anzunehmen keineswegs berechtigt ist. Also ist dieses ein *Bedürfnis in schlechterdings notwendiger Absicht*, und rechtfertigt seine Voraussetzung nicht bloß als erlaubte Hypothese, sondern als Postulat in praktischer Absicht; und, zugestanden, daß das reine moralische Gesetz jedermann, als Gebot, (nicht als Klugheitsregel,) unnachlaßlich verbinde, darf der Rechtschaffene wohl sagen: ich *will*, daß ein Gott, daß mein Dasein in dieser Welt, auch außer der Naturverknüpfung, noch ein Dasein in einer reinen Verstandeswelt, endlich auch daß meine Dauer endlos sei, ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen; denn dieses ist das einzige, wo mein Interesse, weil ich von demselben nichts nachlassen *darf*, mein Urteil unvermeidlich be[**249**]stimmt, ohne auf Vernünfteleien zu achten, so wenig ich auch darauf zu antworten oder ihnen scheinbarere entgegen zu stellen im Stande sein möchte*.

* * *

*Im deutschen Museum, Febr. 1787, findet sich eine Abhandlung von einem sehr feinen und hellen Kopfe, dem sel. *Wizenmann*, dessen früher Tod zu bedauern ist, darin er die Befugnis, aus einem Bedürfnisse auf die objektive Realität des Gegenstandes desselben zu schließen, bestreitet, und seinen Gegenstand durch das Beispiel eines *Verliebten* erläutert, der, indem er sich in eine Idee von Schönheit, welche bloß sein Hirngespinst ist, vernarrt hätte, schließen wollte, daß ein solches Objekt wirklich wo existiere. Ich gebe ihm hierin vollkommen recht, in allen Fällen, wo das Bedürfnis auf *Neigung* gegründet ist, die nicht einmal notwendig für den, der damit angefochten ist, die Existenz ihres Objekts postulieren kann, vielweniger eine für jedermann gültige Forderung enthält, und daher ein bloß *subjektiver* Grund der Wünsche ist. Hier aber ist es ein *Vernunftbedürfnis*, aus einem *objektiven* Bestimmungsgrunde des Willens, nämlich dem moralischen Gesetze entspringend, welches jedes vernünftige Wesen notwendig verbindet, also zur Voraussetzung der ihm angemessenen Bedingungen in der Natur a priori berechtigt, und die letztern von dem vollständigen praktischen Gebrauche der Vernunft unzertrennlich macht. Es ist Pflicht, das höchste Gut nach unserem größten Vermögen wirklich zumachen; daher muß es doch auch möglich sein; mithin ist es für jedes vernünftige Wesen in der Welt auch unvermeidlich, dasjenige vorauszuse-

Um bei dem Gebrauche eines noch so ungewohnten Begriffs, als der eines reinen praktischen Vernunft[260]glaubens ist, Mißdeutungen zu verhüten, sei mir erlaubt noch eine Anmerkung hinzuzufügen. — Es sollte fast scheinen, als ob dieser Vernunftglaube hier selbst als *Gebot* angekündigt werde, nämlich das höchste Gut für möglich anzunehmen. Ein Glaube aber, der geboten wird, ist ein Unding. Man erinnere sich aber der obigen Auseinandersetzung dessen, was im Begriffe des höchsten Guts anzunehmen verlangt wird, und wird man inne werden, daß diese Möglichkeit anzunehmen gar nicht geboten werden dürfe, und keine praktischen Gesinnungen fordere, sie *einzuräumen*, sondern daß spekulative Vernunft sie ohne Gesuch zugeben müsse; denn daß eine, dem moralischen Gesetze angemessene, Würdigkeit der vernünftigen Wesen in der Welt, glücklich zu sein, mit einem dieser proportionierten Besitze dieser Glückseligkeit in Verbindung, an sich *unmöglich* sei, kann doch niemand behaupten wollen. Nun gibt uns in Ansehung des ersten Stücks des höchsten Guts, nämlich was die Sittlichkeit betrifft, das moralische Gesetz bloß ein Gebot, und, die Möglichkeit jenes Bestandstücks zu bezweifeln, wäre eben so viel, als das moralische Gesetz selbst in Zweifel ziehen. Was aber das zweite Stück jenes Objekts, nämlich die jener Würdigkeit durchgängig angemessene Glückseligkeit, betrifft, so ist zwar die Möglichkeit derselben überhaupt einzuräumen gar nicht eines Gebots bedürftig, denn die theoretische Vernunft hat selbst nichts dawider: nur [261] *die Art, wie* wir uns eine solche Harmonie der Naturgesetze mit denen der Freiheit denken sollen, hat etwas an sich, in Ansehung dessen uns eine *Wahl* zukommt, weil theoretische Vernunft hierüber nichts mit apodiktischer Gewißheit entscheidet, und, in Ansehung dieser, kann es ein moralisches Interesse geben, das den Ausschlag gibt.

Oben hatte ich gesagt, daß, nach einem bloßen Naturgange in der Welt, die genau dem sittlichen Werte angemessene Glückseligkeit nicht zu erwar-

Henüz bir arı kılgısal us-inancı kavramı denli alışılmadık bir kavramın kullanımı durumunda yanlış anlamayı önleyebilmek için, bir not daha eklememe izin verilsin. — Neredeyse sanki bu us-inancının burada kendisi bir *buyruk* olarak bildirilmiş, yani en yüksek İyi olanaklı olarak kabul edilmeliymiş gibi görünür. Buyrulan bir inanç ise bir saçmalıktır. Ama en yüksek İyinin kavramında kabul edilmesi istenen şeyin yukarıdaki çözümlemesi anımsandığında görülecektir ki, bu olanağı kabul etmek buyrulamaz, ve onu *onaylamak* için kılgısal hiçbir duygusal yatkınlık istenmez; ama kurgul us bunu ondan istenmeksizin kabul etmelidir, çünkü dünyadaki ussal varlıkların hem ahlaksal yasa ile uyum içinde mutluluğa değer hem de orantılı olarak bu mutluluğa iye olmalarının kendinde *olanaksız* olduğunu hiç kimse doğrulayamaz. Şimdi, en yüksek İyinin ilk bileşeni, yani törelliği ilgilendiren bileşeni açısından ahlaksal yasa salt bir buyruk verir, ve o bileşenin olanağından kuşku duymak ahlaksal yasanın kendisini kuşku altına düşürmekle bir olacaktır. Ama o nesnenin ikinci bileşeni, yani o değerliğe baştan sona uygun mutluluk söz konusu olduğunda, genel olarak olanağını kabul etmek için bir buyruk hiç de gerekli değildir, çünkü kuramsal usun kendisinin ona karşı söyleyecek hiçbirşeyi yoktur; yalnızca, doğa yasalarının özgürlük yasaları ile böyle bir uyumunu düşünme *yolumuz* kendinde birşey taşır ki, bunun açısından bize bir *seçimde* bulunmak düşer, çünkü kuramsal us bu konuda hiçbirşeye apodiktik pekinlikle karar vermez, ve bunun açısından ağır basan bir ahlaksal çıkar olabilir.

Yukarıda demiştim ki, dünyada salt bir doğa sürecine göre tam olarak törel değere uygun bir mutluluk beklenmeyecek ve ola-

---

tzen, was zu dessen objektiver Möglichkeit notwendig ist. Die Voraussetzung ist so notwendig, als das moralische Gesetz, in Beziehung auf welches sie auch nur gültig ist.

onun nesnel olanağı için zorunlu olanı varsaymak kaçınılmazdır. Varsayım ancak onunla bağıntı içinde geçerli olduğu ahlaksal yasa denli zorunludur.

naksız olarak görülecektir, ve öyleyse en yüksek İyinin olanağı, bu yandan, yalnızca ahlaksal bir dünya Yaratıcısı varsayımı altında kabul edilebilir. Bu yargının usumuzun *öznel* koşullarına kısıtlanmasını amaçlı olarak saklı tuttum, öyle ki kullanımı ilk kez ancak inancının tarzı daha yakından belirlenince yapılabilsin. Gerçekte sözü edilen olanaksızlık *salt özneldir*, e.d. usumuz böylesine değişik yasalara göre yer alan iki dünya olayı arasındaki böylesine sağın olarak orantılı ve böylesine tam olarak ereksel bir bağıntıyı salt bir doğa sürecine göre kavranabilir kılmayı *kendi için olanaksız* bulur; gerçi, doğada ereksel olan başka herşey durumunda olduğu gibi, bunun evrensel doğa yasalarına göre olanaksızlığını tanıtlayamasa, e.d. nesnel zeminlerden yeterli olarak sergileyemese de.

Ama şimdi kurgul usun yalpalamasında ağır basacak değişik bir türden karar zemini oyuna girer. En yüksek İyiyi ilerletme buyruğu nesnel olarak temellendirilmiştir (kılgısal usta); olanağı ise genel olarak yine nesnel olarak temellendirilmiştir (ona karşı söyleyecek hiçbirşeyi olmayan kuramsal usta). Ama us bu olanağı hangi yolda tasarımlayacağımız, doğayı yöneten bilge bir Yaratıcı olmaksızın evrensel doğa yasalarına göre mi, yoksa yalnızca böyle bir Yaratıcı varsayımı altında mı tasarımlayacağımız konusunda nesnel olarak karar veremez. Şimdi burada usun *öznel* bir koşulu ortaya çıkar: Onun için en yüksek İyinin olanağının koşulu olarak doğanın krallığı ve törenin krallığı arasındaki sağın uyumu düşünmenin kuramsal olarak olanaklı ve aynı zamanda ahlaka (ki usun *nesnel* bir yasası altında durur) katkıda bulunan biricik yolu. Şimdi bu en yüksek İyinin ilerletilmesi ve öyleyse olanağının varsayımı *nesnel olarak* (ama yalnızca kılgısal usun bir sonucu olarak) zorunlu olduğu için, ama aynı zamanda onu hangi yolda olanaklı olarak düşüneceğimiz bizim seçimimize kaldı-

ten und für unmöglich zu halten sei, und daß also die Möglichkeit des höchsten Guts, von dieser Seite, nur unter Voraussetzung eines moralischen Welturhebers könne eingeräumt werden. Ich hielt mit Vorbedacht mit der Einschränkung dieses Urteils auf die *subjektiven* Bedingungen unserer Vernunft zurück, um nur dann allererst, wenn die Art ihres Fürwahrhaltens näher bestimmt werden sollte, davon Gebrauch zu machen. In der Tat ist die genannte Unmöglichkeit *bloß subjektiv*, d.i. unsere Vernunft findet es *ihr unmöglich*, sich einen so genau angemessenen und durchgängig zweckmäßigen Zusammenhang, zwischen zwei nach so verschiedenen Gesetzen sich ereignenden Weltbegebenheiten, nach einem bloßen Naturlaufe, begreiflich zu machen; ob sie zwar, wie bei allem, was sonst in der Natur Zweckmäßiges ist, die Unmöglichkeit desselben nach all[262]gemeinen Naturgesetzen, doch auch nicht beweisen, d.i. aus objektiven Gründen hinreichend dartun kann.

Allein jetzt kommt ein Entscheidungsgrund von anderer Art ins Spiel, um im Schwanken der spekulativen Vernunft den Ausschlag zu geben. Das Gebot, das höchste Gut zu befördern, ist objektiv (in der praktischen Vernunft), die Möglichkeit desselben überhaupt gleichfalls objektiv (in der theoretischen Vernunft, die nichts dawider hat,) gegründet. Allein die Art, wie wir uns diese Möglichkeit vorstellen sollen, ob nach allgemeinen Naturgesetzen, ohne einen der Natur vorstehenden weisen Urheber, oder nur unter dessen Voraussetzung, das kann die Vernunft objektiv nicht entscheiden. Hier tritt nun eine *subjektive* Bedingung der Vernunft ein: die einzige ihr theoretisch mögliche, zugleich der Moralität (die unter einem *objektiven* Gesetze der Vernunft steht,) allein zuträgliche Art, sich die genaue Zusammenstimmung des Reichs der Natur mit dem Reiche der Sitten, als Bedingung der Möglichkeit des höchsten Guts, zu denken. Da nun die Beförderung desselben, und also die Voraussetzung seiner Möglichkeit, *objektiv* (aber nur der praktischen Vernunft zu Folge,) notwendig ist, zugleich aber die Art, auf welche Weise wir es uns als möglich denken wollen, in unserer Wahl steht, in welcher aber

ein freies Interesse der reinen praktischen Vernunft für die Annehmung eines weisen Welturhebers entscheidet: so ist das Prinzip, was unser [263] Urteil hierin bestimmt, zwar *subjektiv*, als Bedürfnis, aber auch zugleich als Beförderungsmittel dessen, was *objektiv* (praktisch) notwendig ist, der Grund einer *Maxime* des Fürwahrhaltens in moralischer Absicht, d.i. ein *reiner praktischer Vernunftglaube*. Dieser ist also nicht geboten, sondern, als freiwillige, zur moralischen (gebotenen) Absicht zuträgliche, überdem noch mit dem theoretischen Bedürfnisse der Vernunft einstimmige Bestimmung unseres Urteils, jene Existenz anzunehmen und dem Vernunftgebrauch ferner zum Grunde zu legen, selbst aus der moralischen Gesinnung entsprungen; kann also öfters selbst bei Wohlgesinneten bisweilen in Schwanken niemals aber in Unglauben geraten.

ğı için, bu seçimde ise arı kılgısal usun özgür bir çıkarı dünyanın bilge bir Yaratıcısı sayıltısına karar verdiği için, burada yargımızı belirleyen ilke, gerçi bir gereksinim olarak *öznel* olsa da, gene de aynı zamanda *nesnel olarak* (kılgısal olarak) zorunlu olanı ilerletmenin aracı olmakla, ahlaksal bir bakış açısına inanmanın bir *düzgüsünün* temelidir, e.d. bir *arı kılgısal us-inancıdır*. Bu öyleyse buyrulmamıştır, tersine, yargımızın o varoluşu kabul etmek ve onu usun daha öte kullanımının temeli yapmak için gönüllü, ahlaksal (buyrulmuş) amaca yararlı, dahası usun kuramsal gereksinimleri ile uyum içindeki bir belirlenimi olarak, kendisi anlığın ahlaksal yatkınlığından doğmuştur; öyleyse iyi niyetli olanlarda bile sık sık yalpalayabilir, ama hiçbir zaman inançsızlığa indirgenemez.

IX. VON DER DER PRAKTISCHEN BESTIMMUNG DES MENSCHEN WEISLICH ANGEMESSENEN PROPORTION SEINER ERKENNTNISVERMÖGEN

Wenn die menschliche Natur zum höchsten Gute zu streben bestimmt ist, so muß auch das Maß ihrer Erkenntnisvermögen, vornehmlich ihr Verhältnis unter einander, als zu diesem Zwecke schicklich, angenommen werden. Nun beweiset aber die Kritik der reinen *spekulativen* Vernunft die größte Unzulänglichkeit dersel[264]ben, um die wichtigsten Aufgaben, die ihr vorgelegt werden, dem Zwecke angemessen aufzulösen, ob sie zwar die natürlichen und nicht zu übersehenden Winke eben derselben Vernunft, imgleichen die großen Schritte, die sie tun kann, nicht verkennt, um sich diesem großen Ziele, das ihr ausgesteckt ist, zu nähern, aber doch, ohne es jemals für sich selbst, sogar mit Beihilfe der größten Naturkenntnis, zu erreichen. Also scheint die Natur hier uns nur *stiefmütterlich* mit einem zu unserem Zwecke benötigten Vermögen versorgt zu haben.

Gesetzt nun, sie wäre hierin unserem Wunsche willfährig gewesen, und hätte uns diejenige Einsichtsfähigkeit, oder Erleuchtung erteilt, die wir gerne besitzen möchten, oder in deren

IX. İNSANIN BİLGİ YETİLERİNİN ONUN KILGISAL BELİRLENİMİNE BİLGECE AYARLANMIŞ ORANI ÜZERİNE

Eğer insan doğası en yüksek İyiye doğru çabalamaya belirlenmişse, o zaman onun bilgi yetilerinin ölçüsü, özellikle birbirleri ile ilişkileri de bu ereğe uygun olarak kabul edilmelidir. Ama şimdi arı *kurgul* usun Eleştirisi onun önüne koyulan en önemli sorunları ereğe uygun olarak çözmek için büyük ölçüde yetersiz olduğunu tanıtlar, gerçi aynı usun doğal ve gözardı edilemeyecek ipuçlarını, benzer olarak önüne koyulan ama gene de hiçbir zaman kendi başına ya da en büyük doğa bilgisinin yardımıyla bile ulaşamayacağı bu büyük hedefe yaklaşabilmek için atabileceği büyük adımları görmezden gelemese de. Öyleyse doğa burada bize ereğimiz için gereken yetiyi yalnızca bir *üvey anne gibi* sağlamış görünür.

Şimdi varsayalım ki, burada doğa dileğimize yandaşlık göstermiş ve bize seve seve iye olacağımız ya da kimilerinin edimsel olarak iye olduklarını *düşledikleri* o içgörü yetene-

ğini ya da aydınlanmayı vermiş olsun; görünürde bunun sonucu ne olacaktır? Aynı zamanda bütün doğamız değişmedikçe, her zaman ilk sözü söyleyen *eğilimler* herşeyden önce kendi doyumlarını, ve ussal düşünce ile bağlanarak, mutluluk adı altında olanaklı en büyük ve en kalıcı doyumu isteyeceklerdir; ahlaksal yasa onları uygun sınırları içinde tutabilmek ve giderek tümünü hiçbir eğilimi dikkate almayan daha yüksek bir ereğe altgüdümlü kılabilmek için daha sonra konuşacaktır. Ama ahlaksal yatkınlığın şimdi eğilimler ile sürdürmesi gereken çatışmanın yerine — ki bunda, kimi yenilgilerden sonra, gene de ruhun ahlaksal gücü aşamalı olarak kazanılabilir —, *Tanrı* ve *bengilik korkutucu görkemleri* ile aralıksız olarak *gözümüzün önünde* duracaklardır (çünkü eksiksiz olarak tanıtlayabildiğimiz şey bizim için gözlerimizin görüşü yoluyla inancası verilen şey kadar pekindir). Yasanın çiğnenmesinden hiç kuşkusuz kaçınılacaktır; buyrulan yapılacaktır; ama eylemlerin ondan doğmaları gereken *duygusal yatkınlık* hiçbir buyruk yoluyla aşılanamaz ve burada etkinliğin dürtüsü her zaman el altında ve *dışsal*dır, öyle ki usun yasanın değerinin diri bir tasarımı yoluyla eğilimlere karşı direnmek için kuvvet toplamaya çalışması gereksizdir; bu yüzden yasaya uygun eylemlerden çoğu korkudan, yalnızca birkaçı umuttan yapılacak ve hiç biri ödevden yapılmayacaktır, ve en yüksek bilgeliğin gözünde kişinin ve giderek dünyanın değerinin biricik temeli olan eylemlerin ahlaksal değeri ise hiçbir biçimde varolmayacaktır. Öyleyse insanın doğası şimdi olduğu gibi kaldıkça, davranışı salt bir düzeneğe değişecektir ki, bunda, tıpkı bir kukla oyununda olduğu gibi, kollar bacaklar ileri geri devinip duracak, ama figürlerde *hiçbir yaşam* ile karşılaşılmayacaktır. Şimdi, bizde durum bütünüyle başka türlü olduğu için, usumuzun tüm çabası ile geleceğin ancak çok karanlık ve ikircimli bir görünü-

Besitz einige wohl gar *wähnen* sich wirklich zu befinden, was würde allem Ansehen nach wohl die Folge hiervon sein? Wofern nicht zugleich unsere ganze Natur umgeändert wäre, so würden die *Neigungen*, die doch allemal das erste Wort haben, zuerst ihre Befriedigung, und, mit vernünftiger Überlegung verbunden, ihre größtmögliche und dauernde Befriedigung, unter dem Namen der *Glückseligkeit*, verlangen; das moralische Gesetz würde nachher sprechen, um jene in ihren geziemenden Schranken zu halten, und sogar sie alle insgesamt einem höheren, auf keine Neigung Rücksicht nehmenden, Zwecke zu unterwerfen. Aber, statt des Streits, den jetzt die moralische Gesinnung mit den Neigungen zu führen hat, in [265] welchem, nach einigen Niederlagen, doch allmählich moralische Stärke der Seele zu erwerben ist, würden *Gott* und *Ewigkeit*, mit ihrer *furchtbaren Majestät*, uns unablässig *vor Augen* liegen, (denn, was wir vollkommen beweisen können, gilt in Ansehung der Gewißheit, uns so viel, als wovon wir uns durch den Augenschein versichern). Die Übertretung des Gesetzes würde freilich vermieden, das Gebotene getan werden; weil aber die *Gesinnung*, aus welcher Handlungen geschehen sollen, durch kein Gebot mit eingeflößt werden kann, der Stachel der Tätigkeit hier aber sogleich bei Hand, und *äußerlich* ist, die Vernunft also sich nicht allererst empor arbeiten darf, um Kraft zum Widerstande gegen Neigungen durch lebendige Vorstellung der Würde des Gesetzes zu sammeln, so würden die mehresten gesetzmäßigen Handlungen aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung und gar keine aus Pflicht geschehen, ein moralischer Wert der Handlungen aber, worauf doch allein der Wert der Person und selbst der der Welt in den Augen der höchsten Weisheit, ankommt, würde gar nicht existieren. Das Verhalten der Menschen, so lange ihre Natur, wie sie jetzt ist, bliebe, würde also in einen bloßen Mechanismus verwandelt werden, wo, wie im Marionettenspiel, alles gut *gestikulieren*, aber in den Figuren doch *kein Leben* anzutreffen sein würde. Nun, da es mit uns ganz anders beschaffen ist, da wir, mit aller Anstrengung unserer Vernunft, [266] nur eine sehr dunkele und

zweideutige Aussicht in die Zukunft haben, der Weltregierer uns sein Dasein und seine Herrlichkeit nur mutmaßen, nicht erblicken, oder klar beweisen läßt, dagegen das moralische Gesetz in uns, ohne uns etwas mit Sicherheit zu verheißen, oder zu drohen, von uns uneigennützige Achtung fordert, übrigens aber, wenn diese Achtung tätig und herrschend geworden, allererst alsdann und nur dadurch, Aussichten ins Reich des Übersinnlichen, aber auch nur mit schwachen Blicken erlaubt; so kann wahrhafte sittliche, dem Gesetze unmittelbar geweihete Gesinnung stattfinden und das vernünftige Geschöpf des Anteils am höchsten Gute würdig werden, das dem moralischen Werte seiner Person und nicht bloß seinen Handlungen angemessen ist. Also möchte es auch hier wohl damit seine Richtigkeit haben, was uns das Studium der Natur und des Menschen sonst hinreichend lehrt, daß die unerforschliche Weisheit, durch die wir existieren, nicht minder verehrungswürdig ist, in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zu teil werden ließ.

münü edindiğimiz için, dünyanın Yöneticisi bize varoluşunu ve görkemini seyretme ya da açıkça tanıtlama değil ama yalnızca tahmin etme iznini verdiği için, buna karşı bizdeki ahlaksal yasa bize birşey için pekinlikle söz vermeksizin ya da gözdağında bulunmaksızın bizden bencil olmayan saygı istediği için, ama bunun dışında ancak bu saygı etkin ve egemen olduğu zaman onun yoluyla duyulurüstünün dünyasının görünüşüne yalnızca zayıf bakışlarla bakmaya izin verdiği için, dolaysızca yasaya adanmış gerçek törel yatkınlık yer alabilir ve ussal bir yaratık yalnızca eylemlerine değil, kişiliğinin ahlaksal değerine uygun düşen en yüksek İyiden pay almaya değer olabilir. Öyleyse bize doğanın ve insanın incelemesinin başka bir yerde yeterli olarak öğrettiği şey burada da pekala doğru olabilir: Varolmamızı sağlayan araştırılamaz bilgelik bize yadsıdıklarında bize sunduklarından daha az hayranlığa değer değildir.

DER KRITIK
DER PRAKTISCHEN
VERNUNFT

ZWEITER TEIL

METHODENLEHRE DER
REINEN PRAKTISCHEN
VERNUNFT

KILGISAL USUN ELEŞTİRİSİ

İKİNCİ BÖLÜM

ARI KILGISAL USUN YÖNTEM ÖĞRETİSİ

Unter der *Methodenlehre* der reinen *praktischen* Vernunft kann man nicht die Art (sowohl im Nachdenken als im Vortrage) mit reinen praktischen Grundsätzen in Absicht auf ein *wissenschaftliches* Erkenntnis derselben zu verfahren, verstehen, welches man sonst im *theoretischen* eigentlich allein Methode nennt, (denn populäres Erkenntnis bedarf einer *Manier*, Wissenschaft aber einer *Methode*, d.i. eines Verfahrens *nach Prinzipien* der Vernunft, wodurch das Mannigfaltige einer Erkenntnis allein ein *System* werden kann). Vielmehr wird unter dieser Methodenlehre die Art verstanden, wie man den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft *Eingang* in das menschliche Gemüt, *Einfluß* auf die Maximen desselben verschaffen, d.i. die objektiv-praktische Vernunft auch *subjektiv* praktisch machen könne.

Nun ist zwar klar, daß diejenigen Bestimmungsgründe des Willens, welche allein die Maximen eigentlich moralisch machen und ihnen einen sittlichen Wert geben, die unmittelbare Vorstellung des Gesetzes und die objektiv-notwendige Befolgung desselben als Pflicht, als die eigentlichen Triebfedern der Handlungen vorgestellt werden müssen; weil sonst zwar [270] *Legalität* der Handlungen, aber nicht *Moralität* der Gesinnungen bewirkt werden würde. Allein nicht so klar, vielmehr beim ersten Anblicke ganz unwahrscheinlich, muß es jedermann vorkommen, daß auch subjektiv jene Darstellung der reinen Tugend *mehr Macht* über das menschliche Gemüt haben und eine weit stärkere Triebfeder abgeben könne, selbst jene Legalität

Arı *kılgısal* usun *Yöntem Öğretisi*nden arı kılgısal ilkeler ile onların (üzerine düşünmede olduğu gibi açımlamada da) *bilimsel* bir bilgisini amaçlayan işlem yolu anlaşılamaz, ki başka bir yerde *kuramsal* alanda aslında yöntem denilen şey yalnızca budur, (çünkü popüler bilgi bir *tarza*, bilim ise bir *yönteme*, e.d. usun *ilkelerine göre* bir yordama gereksinir, ki bir bilgiler çoklusu ancak onun yoluyla bir *dizge* olabilir). Tersine, bu yöntem öğretisinden anlaşılacak olan şey arı kılgısal usun yasalarının insan anlığına *girmelerini* ve onun düzgüleri üzerinde *etkide bulunmalarını* sağlama, e.d. nesnel olarak kılgısal usu ayrıca *öznel* olarak da kılgısal yapabilme yoludur.

Şimdi hiç kuşkusuz açıktır ki, istencin düzgüleri gerçekten ahlaksal yapan ve onlara törel bir değer kazandıran biricik belirlenim zeminleri — yasanın dolaysız tasarımı ve ona ödev olarak boyun eğmenin nesnel zorunluğu — eylemlerin asıl güdüleri olarak düşünülmelidir; çünkü yoksa eylemlerin *yasallığı* ortaya çıksa da, duygusal yatkınlığın *ahlaksallığı* çıkmayacaktır. Ama öznel olarak bile olsa arı erdemin o sergilenişinin insan anlığı üzerinde *daha çok gücünün* olabilmesi, ve giderek eylemlerin o yasallığını ortaya çıkarmak için bile çok daha güçlü bir güdü sağlayabilmesi, ve yasayı, onun için arı saygıdan,

başka her kaygıya yeğlemek için hazzın ve genel olarak mutluluk sayılabilecek herşeyin tüm aldatıcı ayartmalarından, ya da giderek acı ve talihsizliğin tüm gözdağlarından daha güçlü kararlar üretebilmesi — bunlar öyle açık olmak bir yana, aslında ilk bakışta olası görünmekten bile uzaktırlar. Gene de edimsel olarak durum budur, ve eğer insan doğası böyle oluşmuş olmasaydı, yasayı dolambaçlı yollardan sunmanın hiçbir türü ve salık vermenin hiçbir yolu hiçbir zaman ahlaksal yatkınlık üretemezdi. Herşey yalnızca ikiyüzlülük olurdu; yasa nefret ya da en azından küçümseme konusu edilirken, bu arada gene de bencil çıkarlar uğruna izlenirdi. Yasanın harfi (yasallık) eylemlerimizde bulunur, ama tini hiçbir biçimde duygusal yatkınlığımızda (ahlak) bulunmazdı; ve tüm çabalarımızla gene de kendimizi yargımızda ustan bütünüyle kurtaramazken, kaçınılmaz olarak kendi gözümüzde hiçbirşeye değmez alçak insanlar olarak görünürdük, üstelik bu küçük düşürülmenin acısını bir iç mahkemenin önünde çıkarmaya çalışsak bile, ve bunu bizim tarafımızdan kabul edilen doğal ya da tanrısal bir yasanın o mahkemeyi kendini yalnızca yapılana niçin yapıldığının güdülerine aldırmadan ayarlayan bir tür polis düzeneği ile bağlamış olduğu gibi bir kuruntunun hazzını duyarak yapsak bile.

Hiç kuşkusuz yadsınamaz ki, ya henüz eğitilmemiş ya da yabanıllaşmış bir anlığı ilk olarak ahlaksal İyinin yoluna sokabilmek için onu kendi çıkarı ile çekme ya da bir zarar korkusu ile uyarma gibi belli bir hazırlayıcı kılavuzluk gereklidir; ancak, bu düzeneksel iş, bu çocukça destek bir etkide bulunur bulunmaz, o zaman kesinlikle arı ahlaksal güdü ruha getirilmelidir — bir güdü ki, yalnızca bir karaktere (değişmez düzgülere göre kılgısal olarak tutarlı düşünme tarzı) temel olan biricik güdü olduğu için değil, ama ayrıca insana kendi değerini

der Handlungen zu bewirken, und kräftigere Entschließungen hervorzubringen, das Gesetz, aus reiner Achtung für dasselbe, jeder anderen Rücksicht vorzuziehen, als alle Anlockungen, die aus Vorspiegelungen von Vergnügen und überhaupt allem dem, was man zur Glückseligkeit zählen mag, oder auch alle Androhungen von Schmerz und Übeln jemals wirken können. Gleichwohl ist es wirklich so bewandt, und wäre es nicht so mit der menschlichen Natur beschaffen, so würde auch keine Vorstellungsart des Gesetzes durch Umschweife und empfehlende Mittel jemals Moralität der Gesinnung hervorbringen. Alles wäre lauter Gleißnerei, das Gesetz würde gehaßt, oder wohl gar verachtet, indessen doch um eigenen Vorteils willen befolgt werden. Der Buchstabe des Gesetzes (Legalität) würde in unseren Handlungen anzutreffen sein, der Geist desselben aber in unseren Gesinnungen (Moralität) gar nicht, und da wir mit aller unserer Bemühung uns doch in unserem Urteile nicht ganz von der Vernunft los machen können, so würden wir unvermeidlich in unseren eigenen Augen als nichtswür[271]dige, verworfene Menschen erscheinen müssen, wenn wir uns gleich für diese Kränkung vor dem inneren Richterstuhl dadurch schadlos zu halten versuchten, daß wir uns an den Vergnügen ergötzten, die ein von uns angenommenes natürliches oder göttliches Gesetz, unserem Wahne nach, mit dem Maschinenwesen ihrer Polizei, die sich bloß nach dem richtete, was man tut, ohne sich um die Bewegungsgründe, warum man es tut, zu bekümmern, verbunden hätte.

Zwar kann man nicht in Abrede sein, daß, um ein entweder noch ungebildetes, oder auch verwildertes Gemüt zuerst ins Gleis des Moralisch-Guten zu bringen, es einiger vorbereitender Anleitungen bedürfe, es durch seinen eigenen Vorteil zu locken, oder durch den Schaden zu schrecken; allein, so bald dieses Maschinenwerk, dieses Gängelband nur einige Wirkung getan hat, so muß durchaus der reine moralische Bewegungsgrund an die Seele gebracht werden, der nicht allein dadurch, daß er der einzige ist, welcher einen Charakter (praktische konsequente Denkungsart nach unveränderlichen Maximen) gründet, sondern auch darum, weil er den Menschen

seine eigene Würde fühlen lehrt, dem Gemüte eine ihm selbst unerwartete Kraft gibt, sich von aller sinnlichen Anhänglichkeit, so fern sie herrschend werden will, loszureißen, und in der Unabhängigkeit seiner intelligibelen Natur und der Seelengröße, dazu [272] er sich bestimmt sieht, für die Opfer, die er darbringt, reichliche Entschädigung zu finden. Wir wollen also diese Eigenschaft unseres Gemüts, diese Empfänglichkeit eines reinen moralischen Interesses, und mithin die bewegende Kraft der reinen Vorstellung der Tugend, wenn sie gehörig ans menschliche Herz gebracht wird, als die mächtigste, und, wenn es auf die Dauer und Pünktlichkeit in Befolgung moralischer Maximen ankommt, einzige Triebfeder zum Guten, durch Beobachtungen, die ein jeder anstellen kann, beweisen; wobei doch zugleich erinnert werden muß, daß, wenn diese Beobachtungen nur die Wirklichkeit eines solchen Gefühls, nicht aber dadurch zu Stande gebrachte sittliche Besserung beweisen, dieses der einzigen Methode, die objektiv-praktischen Gesetze der reinen Vernunft durch bloße reine Vorstellung der Pflicht subjektiv-praktisch zu machen, keinen Abbruch tue, gleich als ob sie eine leere Phantasterei wäre. Denn, da diese Methode noch niemals in Gang gebracht worden, so kann auch die Erfahrung noch nichts von ihrem Erfolg aufzeigen, sondern man kann nur Beweistümer der Empfänglichkeit solcher Triebfedern fordern, die ich jetzt kürzlich vorlegen und danach die Methode der Gründung und Kultur echter moralischer Gesinnungen, mit wenigem, entwerfen will.

Wenn man auf den Gang der Gespräche in gemischten Gesellschaften, die nicht bloß aus Gelehrten [273] und Vernünftlern, sondern auch aus Leuten von Geschäften oder Frauenzimmern bestehen, Acht hat, so bemerkt man, daß, außer dem Erzählen und Scherzen, noch eine Unterhaltung, nämlich das Räsonnieren, darin Platz findet; weil das erstere, wenn es Neuigkeit, und, mit ihr, Interesse bei sich führen soll, bald erschöpft, das zweite aber leicht schal wird. Unter allem Räsonnieren ist aber keines, was mehr den Beitritt

duyumsamayı öğrettiği için de, anlığa kendini tüm duyusal bağımlılıklardan bunların ona egemen olmayı istemeleri ölçüsünde kurtarmak için, ve sunduğu özveriye kendi anlaşılır doğasının bağımsızlığında ve kendini ona belirlenmiş gördüğü ruh büyüklüğünde bol bol karşılık bulmak için, onun kendisi tarafından bile beklenmeyen bir güç verir. Öyleyse anlığımızın bu özelliğinin, bir arı ahlaksal çıkar için bu alıcılığın, ve dolayısıyla arı erdem tasarımının devindirici gücünün, eğer uygun bir yolda insan yüreğine getirilirse, en güçlü güdü olduğunu ve, eğer ahlaksal düzgülere uymada süreklilik ve sağınlık söz konusu ise, İyiye doğru biricik güdü olduğunu herkesin yapabileceği gözlemlerle tanıtlayacağız; ama gene de aynı zamanda anımsanmalıdır ki, eğer bu gözlemler yalnızca böyle bir duygunun edimselliğini tanıtlıyorsa, ve gene de bu yolla herhangi bir törel iyileşmenin ortaya çıktığını tanıtlamıyorsa, bu arı usun nesnel olarak kılgısal yasalarını salt arı ödev tasarımı yoluyla öznel olarak kılgısal yapmanın biricik yöntemine hiçbir zarar vermez ve onun boş bir düşlem ürünü olduğunu göstermez. Çünkü bu yöntem henüz yaygınlık kazanmadığı için, deneyim de onun sonuçları açısından hiçbirşey gösteremez; ama yalnızca böyle güdüler için alıcılığının tanıtları istenebilir ki, şimdi bunları kısaca ortaya koyacağım ve daha sonra gerçek ahlaksal yatkınlıkların temellendirilmesi ve kültürü için yöntemin taslağını vereceğim.

Yalnızca bilgili kişilerden ve usta tartışmacılardan oluşmayan, ama iş adamlarını ya da bayanları da kapsayan karışık topluluklardaki söyleşilerin gidişine dikkat edersek, görürüz ki anlatı ve şakaların yanısıra orada bir başka eğlencenin, yani uslamlamacılığın da yeri vardır; çünkü eğer anlatılar kendilerinde yenilik ve onunla birlikte ilginçlik taşıyacaklarsa, çok geçmeden tükenirler ve şakalar ise kolayca yavanlaşır. Ama tüm uslamlamalar arasında başka her tartışmayı çok geçmeden

sıkıcı bulanları uyaran ve topluluğa en büyük diriliği getireni şu ya da bu eylemin *törel değeri* üzerine olanıdır ki, onunla herhangi bir kişinin karakterinin ne olduğu saptanır. Başka durumlarda kuramsal sorularda ince ve düşündürücü herşeyi kuru ve rahatsız edici bulan kişiler, soru anlatılan iyi ya da kötü bir eylemin ahlaksal önemini saptamaya gelince hemen katılırlar ve amacın arlığını ve dolayısıyla ondaki erdem derecesini azaltabilecek ya da yalnızca kuşkulu kılabilecek herşeyi düşünüp bulmada öyle bir sağınlık, öyle bir derinlik, öyle bir incelik gösterirler ki, bunlar başka bir kurgu konusunda onlardan beklenemez. Bu yargılarda sık sık başkaları üzerine yargıda bulunan kişilerin kendi karakterlerinin ortaya çıktığı görülebilir ki, bunlardan kimileri özellikle ölmüş olanlar üzerine yargıçlıklarında başlıca onların şu ya da bu edimleri üzerine anlatılan iyilikleri tüm incitici bayağılık suçlamalarına karşı ve en sonunda kişinin bütün törel değerini yapmacıklık ve gizli kötülük suçlamasına karşı savunmaya eğilimli görünürler; başkaları ise, tersine, daha çok suçlamalar ve kabahat bulmalar yoluyla bu değere karşı çıkma üzerine düşünürler. Gene de bu sonunculara erdemi boş bir ad yapabilmek için, uslamlama oyunlarıyla onu insanların tüm örneklerinden bütünüyle uzaklaştırma gibi bir amacı yükleyemeyiz; tersine, bu sık sık yalnızca gerçek törel önemi ödünsüz bir yasaya göre belirlemek için iyi niyetli katılıktır; örnekler yerine böyle bir yasa ile karşılaştırma ahlaksal sorunlarda kendini beğenmişliği çok azaltır, ve yalnızca alçakgönüllülüğü öğretmekle kalmaz, ama daha yakın öz-yoklamada herkesi onu duyumsamaya götürür. Gene de örnekler vererek amaç arılığını savunanların çoğunlukla nerede dürüstlük savı varsa orada en küçük lekeyi bile silmeyi istediklerini gözleyebiliriz ki, bunun güdüsü, eğer tüm örneklerin dürüstlükleri tartışma konusu edilecek ve tüm

der Personen, die sonst bei allem Vernünfteln bald lange Weile haben, erregt, und eine gewisse Lebhaftigkeit in die Gesellschaft bringt, als das über den *sittlichen Wert* dieser oder jener Handlung, dadurch der Charakter irgend einer Person ausgemacht werden soll. Diejenigen, welchen sonst alles Subtile und Grüblerische in theoretischen Fragen trocken und verdrießlich ist, treten bald bei, wenn es darauf ankommt, den moralischen Gehalt einer erzählten guten oder bösen Handlung auszumachen, und sind so genau, so grüblerisch, so subtil, alles, was die Reinigkeit der Absicht, und mithin den Grad der Tugend in derselben vermindern, oder auch nur verdächtig machen könnte, auszusinnen, als man bei keinem Objekte der Spekulation sonst von ihnen erwartet. Man kann in diesen Beurteilungen oft den Charakter der über andere urteilenden Personen selbst hervorschimmern sehen, deren einige vorzüglich geneigt scheinen, indem sie ihr Richteramt, vornehmlich über Verstorbene, ausüben, das Gute, was [274] von dieser oder jener Tat derselben erzählt wird, wider alle kränkenden Einwürfe der Unlauterkeit und zuletzt den ganzen sittlichen Wert der Person wider den Vorwurf der Verstellung und geheimen Bösartigkeit zu verteidigen, andere dagegen mehr auf Anklagen und Beschuldigungen sinnen, diesen Wert anzufechten. Doch kann man den letzteren nicht immer die Absicht beimessen, Tugend aus allen Beispielen der Menschen gänzlich wegvernünfteln zu wollen, um sie dadurch zum leeren Namen zu machen, sondern es ist oft nur wohlgemeinte Strenge in Bestimmung des echten sittlichen Gehalts, nach einem unnachsichtlichen Gesetze, mit welchem und nicht mit Beispielen verglichen der Eigendünkel im Moralischen sehr sinkt, und Demut nicht etwa bloß gelehrt, sondern bei scharfer Selbstprüfung von jedem gefühlt wird. Dennoch kann man den Verteidigern der Reinigkeit der Absicht in gegebenen Beispielen es mehrenteils ansehen, daß sie ihr da, wo sie die Vermutung der Rechtschaffenheit für sich hat, auch den mindesten Fleck gerne abwischen möchten, aus dem Bewegungsgrunde, damit nicht, wenn allen Beispielen ihre Wahrhaftigkeit ge-

stritten und aller menschlichen Tugend die Lauterkeit weggeleugnet würde, diese nicht endlich gar für ein bloßes Hirngespinst gehalten, und so alle Bestrebung zu derselben als eitles Geziere und trüglicher Eigendünkel geringschätzig gemacht werde. [275]

Ich weiß nicht, warum die Erzieher der Jugend von diesem Hange der Vernunft, in aufgeworfenen praktischen Fragen selbst die subtilste Prüfung mit Vergnügen einzuschlagen, nicht schon längst Gebrauch gemacht haben, und, nachdem sie einen bloß moralischen Katechismus zum Grunde legten, sie nicht die Biographien alter und neuer Zeiten in der Absicht durchsuchten, um Belege zu den vorgelegten Pflichten bei der Hand zu haben, an denen sie, vornehmlich durch die Vergleichung ähnlicher Handlungen unter verschiedenen Umständen, die Beurteilung ihrer Zöglinge in Tätigkeit setzten, um den mindern oder größeren moralischen Gehalt derselben zu bemerken, als worin sie selbst die frühe Jugend, die zu aller Spekulation sonst noch unreif ist, bald sehr scharfsichtig, und dabei, weil sie den Fortschritt ihrer Urteilskraft fühlt, nicht wenig interessiert finden werden, was aber das Vornehmste ist, mit Sicherheit hoffen können, daß die öftere Übung, das Wohlverhalten in seiner ganzen Reinigkeit zu kennen und ihm Beifall zu geben, dagegen selbst die kleinste Abweichung von ihr mit Bedauern oder Verachtung zu bemerken, ob es zwar bis dahin nur als ein Spiel der Urteilskraft, in welchem Kinder mit einander wetteifern können, getrieben wird, dennoch einen dauerhaften Eindruck der Hochschätzung auf der einen und des Abscheues auf der andern Seite zurücklassen werde, welche, durch bloße Gewohnheit solche Handlungen als bei[276]falls- oder tadelswürdig öfters anzusehen, zur Rechtschaffenheit im künftigen Lebenswandel eine gute Grundlage ausmachen würden. Nur wünsche ich sie mit Beispielen sogenannter *edler* (überverdienstlicher) Handlungen, mit welchen unsere empfindsamen Schriften so viel um sich werfen, zu verschonen, und alles bloß auf Pflicht und den Wert, den ein Mensch sich in seinen eigenen Augen durch das Bewußtsein, sie nicht übertreten zu hainsan erdeminin arılığı yadsınacak olursa, sonunda onun salt bir kuruntu sayılmasını ve ona doğru tüm çabanın boş bir gösteriş ve aldatıcı bir kendini beğenmişlik olarak küçümsenmesini önleme isteğidir.

Gençlerin eğitmenlerinin usun ortaya atılan kılgısal soruların en ince yoklamasına hızla girişme yönündeki bu yatkınlığından yararlanmada niçin bu kadar geç kaldıklarını anlamıyorum; ve salt ahlaksal bir ilmihalin temelini attıktan sonra, özellikle değişik koşullar altındaki benzer eylemlerin karşılaştırması yoluyla daha büyük ya da daha küçük ahlaksal önemi saptamada öğrencilerin yargılarını etkinliğe geçirecek ödev örneklerini elde etme amacıyla, eski ve yeni zamanların yaşamöyküleri arasında niçin araştırma yapmadıklarını da anlamıyorum; bunda giderek başka türlerden kurgular için henüz olgun olmayan erken gençliğin bile hemen çok keskin bir kavrayış geliştireceğini, ve yargı yetisinin ilerlemesini duyumsayacağı için ilgisinin hiç de az olmadığını bulacaklardır; ama en önemlisi, güvenle umabilirler ki, iyi davranışı tüm arılığı içinde tanıma ve onaylama, buna karşı ondan en küçük sapmayı üzüntü ya da küçümseme ile gösterme, eğer sık uygulanırsa, gerçi yalnızca yargı yetisinin onda çocukların birbirleri ile yarışabilecekleri bir oyunu olarak sürdürülebilse de, geride bir yanda kalıcı bir saygı ve öte yanda tiksinme izlenimi bırakacaktır; ve böylece salt böyle eylemlere onaylamaya ya da ayıplamaya değer olarak bakma alışkanlığı yoluyla yaşamın gelecekteki sürecinde dürüstlük için iyi bir temel atılmış olacaktır. Yalnızca, dilerim ki onları duygusal yazılarımızın öylesine üstüne düştükleri sözde *soylu* (üstün meziyetli) eylemlerin örneğinden bağışlarlar, ve herşeyi yalnızca ödeve ve bir insanın kendine kendi gözünde onu çiğnememiş olduğunun bilinci yoluyla verebileceği ve vermesi gereken değere bağlarlar, çünkü erişilemez eksiksiz-

lik için duyulan boş dileklerde ve özlemlerde sonlanan herşey yalnızca roman kahramanları üretir ki, bunlar kendilerini aşkın büyüklük için duyguları üzerine kutlarken, karşılık olarak o zaman kendilerine yalnızca önemsiz ve küçük görünen sıradan ve gündelik yükümlülüklerin yerine getirilmesinden bağışlarlar.*

Ama eğer aslında bir denek taşı olarak her eylemin ahlaksal önemini onunla sınamamız gereken *arı* törellik nedir diye sorulursa, o zaman kabul etmem gerek ki, yalnızca felsefeciler bu sorunun kararını ikircimli kılabilirler, çünkü sıradan insan anlağında soyut genel formüller yoluyla olmasa da, tıpkı sağ ve sol el arasındaki ayrım gibi, alışkısal kullanım yoluyla çoktandır bir karara bağlanmıştır. Öyleyse arı erdemin sınama ölçütünü ilk olarak bir örnekte göstereceğiz, ve diyelim ki onun on yaşındaki bir çocuğun önüne yargılaması için koyulduğunu tasarımlayarak, öğretmeninin yol göstermesi olmaksızın kendi başına zorunlu olarak öyle yargılayıp yargılamadığını göreceğiz. Ona suçsuz ve bir de güçsüz bir kişinin (diyelim ki İngiltereli VIII. Henry'nin suçladığı Anna Boleyn'in) iftiracıları arasına katılması istenen dürüst bir insanın öyküsünü anlatın. Ona kazançlar, e.d. büyük armağanlar ya da yüksek bir konum teklif edilir; bunları yadsır. Bu dinleyenin

*Büyük, bencil-olmayan, duygudaş tutum ve insanlık sergileyen eylemleri övmek bütünüyle yerindedir. Ama burada dikkati çok geçici ve uçucu olan *ruh yükselmesi* üzerine olmaktan çok *yüreğin ödeve boyuneğmesi* üzerinde toplamalıyız ki, bundan daha kalıcı bir izlenim beklenebilir, çünkü kendisinde ilkeler (birincisi ise yalnızca coşkular) taşır. Eğer biraz düşünürsek kendimizde her zaman insan soyuna karşı herhangi bir yolla yüklenmiş olduğumuz öyle bir borç buluruz ki (üstelik yalnızca yurttaşlık düzeninde insanların eşitsizliği yoluyla kaçınılmaz olarak başkalarının daha da yoksun olmasına yol açan üstünlüklerden yararlanmamız olsa bile), *meziyetli olmaya* bağlı imgesel öz-sevginin *ödev* düşüncesini bastırmasını önleyecektir.

ben, geben kann und muß, auszusetzen, weil, was auf leere Wünsche und Sehnsuchten nach unersteiglicher Vollkommenheit hinausläuft, lauter Romanhelden hervorbringt, die, indem sie sich auf ihr Gefühl für das Überschwenglich-Große viel zu Gute tun, sich dafür von der Beobachtung der gemeinen und gangbaren Schuldigkeit, die alsdann ihnen nur unbedeutend klein scheint, frei sprechen*. [277]

Wenn man aber fragt: was denn eigentlich die *reine* Sittlichkeit ist, an der, als dem Probemetall, man jeder Handlung moralischen Gehalt prüfen müsse, so muß ich gestehen, daß nur Philosophen die Entscheidung dieser Frage zweifelhaft machen können; denn in der gemeinen Menschenvernunft ist sie, zwar nicht durch abgezogene allgemeine Formeln, aber doch durch den gewöhnlichen Gebrauch, gleichsam als der Unterschied zwischen der rechten und linken Hand, längst entschieden. Wir wollen also vorerst das Prüfungsmerkmal der reinen Tugend an einem Beispiele zeigen, und indem wir uns vorstellen, daß es etwa einem zehnjährigen Knaben zur Beurteilung vorgelegt worden, sehen, ob er auch von selber, ohne durch den Lehrer dazu angewiesen zu sein, notwendig so urteilen müßte. Man erzähle die Geschichte eines redlichen Mannes, den man bewegen will, den Verleumdern einer unschuldigen, übrigens nichts vermögenden Person (wie etwa Anna von Bolen auf Anklage Heinrichs VIII. von England) beizutreten. Man bietet Gewinne, d.i. große Geschenke oder hohen Rang an, er schlägt sie aus. Dieses wird bloßen Beifall und Billigung

*Handlungen, aus denen große uneigennützige, teilnehmende Gesinnung und Menschlichkeit hervorleuchtet, zu preisen, ist ganz ratsam. Aber man muß hier nicht sowohl auf die *Seelenerhebung*, die sehr flüchtig und vorübergehend ist, als vielmehr auf die *Herzensunterwerfung* unter *Pflicht*, wovon ein längerer Eindruck erwartet werden kann, weil sie Grundsätze (jene aber nur Aufwallungen) mit sich führt, aufmerksam machen. Man darf nur ein wenig nachsinnen, man wird immer eine Schuld finden, die er sich irgend wodurch in Ansehung des Menschengeschlechts aufgeladen hat, (sollte es auch nur die sein, daß man, durch die Ungleichheit der Menschen in der bürgerlichen Verfassung, Vorteile genießt, um deren willen andere desto mehr entbehren müssen,) um durch die eigen[277]liebige Einbildung des *Verdienstlichen* den Gedanken an *Pflicht* nicht zu verdrängen.

in der Seele des Zuhörers wirken, weil es Gewinn ist. Nun fängt man es mit Androhung des Verlusts an. Es sind unter diesen [278] Verleumdern seine besten Freunde, die ihm jetzt ihre Freundschaft aufsagen, nahe Verwandte, die ihn (der ohne Vermögen ist,) zu enterben drohen, Mächtige, die ihn in jedem Orte und Zustande verfolgen und kränken können, ein Landesfürst, der ihn mit dem Verlust der Freiheit, ja des Lebens selbst bedroht. Um ihn aber, damit das Maß des Leidens voll sei, auch den Schmerz fühlen zu lassen, den nur das sittlich gute Herz recht inniglich fühlen kann, mag man seine mit äußerster Not und Dürftigkeit bedrohete Familie ihn um *Nachgiebigkeit anflehend*, ihn selbst, obzwar rechtschaffen, doch eben nicht von festen unempfindlichen Organen des Gefühls, für Mitleid sowohl als eigener Not, in einem Augenblick, darin er wünscht den Tag nie erlebt zu haben, der ihn einem so unaussprechlichen Schmerz aussetzte, dennoch seinem Vorsatze der Redlichkeit, ohne zu wanken oder nur zu zweifeln, treu bleibend, vorstellen: so wird mein jugendlicher Zuhörer stufenweise, von der bloßen Billigung zur Bewunderung, von da zum Erstaunen, endlich bis zur größten Verehrung, und einem lebhaften Wunsche, selbst ein solcher Mann sein zu können, (obzwar freilich nicht in seinem Zustande,) erhoben werden; und gleichwohl ist hier die Tugend nur darum so viel wert, weil sie so viel kostet, nicht weil sie etwas einbringt. Die ganze Bewunderung und selbst Bestrebung zur Ähnlichkeit mit diesem Charakter beruht hier [279] gänzlich auf der Reinigkeit des sittlichen Grundsatzes, welche nur dadurch recht in die Augen fallend vorgestellet werden kann, daß man alles, was Menschen nur zur Glückseligkeit zählen mögen, von den Triebfedern der Handlung wegnimmt. Also muß die Sittlichkeit auf das menschliche Herz desto mehr Kraft haben, je reiner sie dargestellt wird. Woraus denn folgt, daß, wenn das Gesetz der Sitten und das Bild der Heiligkeit und Tugend auf unsere Seele überall einigen Einfluß ausüben soll, sie diesen nur so fern ausüben könne, als sie rein,

ruhunda yalnızca onaylama ve desteklemeye yol açacaktır. Şimdi yitirme gözdağı başlar. Bu iftiracılar arasında ona şimdi dostluklarını yadsıyan en iyi dostları vardır; şimdi ona (varsıllığı olmadığından) kendisini kalıt hakkından yoksun bırakma gözdağını veren yakın akrabaları, onu her yerde ve her durumda kovuşturabilecek ve ona sıkıntı verebilecek güçlü kişiler, ona özgürlüğünü yitirme, giderek yaşamını bile yitirme gözdağını veren bir prens vardır. Sonra, çekeceği acının ölçüsü tam olsun ve ancak törel olarak iyi yüreğin en içten duyabileceği acıyı duyabilsin diye, aşırı sıkıntı ve yoksunluk gözdağı altındaki ailesinin ona *boyun eğmesi için yakardığını* düşünelim; dürüst olmasına karşın, şefkate karşı olduğu gibi kendi sıkıntısına karşı da katı ya da duyarsız olmadığını düşünelim; onu böylesine dile gelmez bir acı ile karşı karşıya bırakan günü hiç yaşamamış olmayı dilediği bir anda bile hiçbir yalpalama ya da kuşku göstermeksizin dürüstlük amacına bağlı kaldığını düşünelim; o zaman genç dinleyicim adım adım yalnızca onaylamadan hayranlığa, ondan şaşkınlığa, sonunda en büyük saygıya ve kendisinin böyle bir insan olabilmesi için (gerçi hiç kuşkusuz onun durumu içinde olmasa da) güçlü bir dileğe yükselecektir; gene de burada erdem herhangi bir kazanç getirdiği için değil, ama yalnızca pahası bu kadar büyük olduğu için değerlidir. Bütün hayranlık ve giderek bu karaktere benzerlik için çabanın kendisi bile bütünüyle ahlaksal ilkenin arılığı üzerine dayanır — bir ilke ki, ancak insanların mutluluğun parçası saydıkları herşeyin eylemin güdüleri arasından kaldırılması yoluyla çarpıcı olarak gösterilebilir. Öyleyse törellik ne denli arı olarak sunulursa, insan yüreği üzerindeki etkisi o denli güçlü olmalıdır. Bundan şu çıkar ki, eğer töre yasası ve kutsallık ve erdem imgeleri ruhlarımızda ne olursa olsun herhangi bir etki yaratacaklarsa, bunu ancak gönenç ile ilgili bir niyet olmaksızın arılıkları içinde güdüler olarak

yüreğe yerleştirildikleri düzeye dek yapabilirler, çünkü kendilerini acıda tüm soylulukları içinde gösterirler. Ama uzaklaştırılması ile bir devindirici kuvvetin etkisini arttıran şey bir engel olmuş olmalıdır. Sonuçta kendi mutluluğumuzdan alınan güdülerin her karışımı ahlaksal yasanın yürek üzerindeki etkisine bir engeldir. — Dahası, ileri sürüyorum ki, giderek hayranlık duyulan her eylemde bile eğer onun yer almasını sağlayan güdü ödev için büyük saygı olmuşsa, o zaman seyircinin anlığı üzerinde en büyük gücü olan şey tam olarak yasa için bu saygıdır, yücegönüllülük ya da soylu ve meziyetli kafa yapısı gibi birşeyin ileri sürülmesi değil; sonuçta, meziyet değil ama ödev, yalnızca en belirli değil ama eğer çiğnenemezliğinin doğru ışığında tasarımlanırsa anlık üzerinde en derine ulaşan etkiyi yapıyor olmalıdır.

İnsanların kendi eksikliklerine ve iyilik içinde ilerlemelerine daha uygun olan yalın ve içten bir ödev tasarımı ile olmaktan çok, tatlı ve yumuşak duygularla, ya da yüksekten uçan ve şişinen ve yüreği güçlendirmekten çok söndüren istemlerle anlık üzerinde daha çok etki üretme umudunda oldukları zamanımızda, dikkati bu yönteme çevirmek her zaman olduğundan daha zorunludur. Çocukların önüne soylu, yücegönüllü, meziyetli eylemleri örnekler olarak koymak, ve ilgilerini böyle eylemler için coşku aşılayarak çekmeye çalışmak bütünüyle amaca aykırıdır. Çünkü henüz en sıradan ödevin yerine getirilmesinde ve giderek onun doğru yargılanışında bile çok geri oldukları için, bu onları erkenden düşlemciler yapmaktan daha başka bir anlama gelmez. Ama insanların eğitimli ve deneyimli bölümü durumunda bile bu sözde güdünün yürek üzerinde zararlı olmasa da en azından gerçek de olmayan bir ahlaksal etkisi vardır ki, gene de bu yolla ortaya çıkması istenen şey bu ahlaksal etkidir.

Tüm *duygular*, özellikle alışılmadık çabalar üretecek olanlar etkilerini en yeğin olduk-

unvermengt von Absichten auf sein Wohlbefinden, als Triebfeder ans Herz gelegt wird, darum weil sie sich im Leiden am herrlichsten zeigt. Dasjenige aber, dessen Wegräumung die Wirkung einer bewegenden Kraft verstärkt, muß ein Hindernis gewesen sein. Folglich ist alle Beimischung der Triebfedern, die von eigener Glückseligkeit hergenommen werden, ein Hindernis, dem moralischen Gesetze Einfluß aufs menschliche Herz zu verschaffen. — Ich behaupte ferner, daß selbst in jener bewunderten Handlung, wenn der Bewegungsgrund, daraus sie geschah, die Hochschätzung seiner Pflicht war, alsdann eben diese Achtung fürs Gesetz, nicht etwa ein Anspruch auf die innere Meinung von Großmut und edler verdienstlicher Denkungsart, gerade auf das Gemüt des Zuschauers die größte Kraft habe, folglich Pflicht, nicht Verdienst, den nicht allein bestimmtesten, sondern, wenn sie im rechten Lichte [280] ihrer Unverletzlichkeit vorgestellt wird, auch den eindringendsten Einfluß aufs Gemüt haben müsse.

In unsern Zeiten, wo man mehr mit schmelzenden weichherzigen Gefühlen, oder hochfliegenden, aufblähenden und das Herz eher welk, als stark, machenden Anmaßungen über das Gemüt mehr auszurichten hofft, als durch die der menschlichen Unvollkommenheit und dem Fortschritte im Guten angemeßnere trockne und ernsthafte Vorstellung der Pflicht, ist die Hinweisung auf diese Methode nötiger, als jemals. Kindern Handlungen als edele, großmütige, verdienstliche zum Muster aufzustellen, in der Meinung, sie durch Einflößung eines Enthusiasmus für dieselben einzunehmen, ist vollends zweckwidrig. Denn da sie noch in der Beobachtung der gemeinsten Pflicht und selbst in der richtigen Beurteilung derselben so weit zurück sind, so heißt das so viel, als sie bei Zeiten zu Phantasten zu machen. Aber auch bei dem belehrtem und erfahrnern Teil der Menschen ist diese vermeinte Triebfeder, wo nicht von nachteiliger, wenigstens von keiner echten moralischen Wirkung aufs Herz, die man dadurch doch hat zuwegebringen wollen.

Alle *Gefühle*, vornehmlich die, so ungewohnte Anstrengung bewirken

sollen, müssen in dem Augenblicke, da sie in ihrer Heftigkeit sind, und ehe sie verbrausen, ihre Wirkung tun, sonst tun sie nichts; indem [281] das Herz natürlicherweise zu seiner natürlichen gemäßigten Lebensbewegung zurückkehrt, und sonach in die Mattigkeit verfällt, die ihm vorher eigen war; weil zwar etwas, was es reizte, nichts aber, das es stärkte, an dasselbe gebracht war. *Grundsätze* müssen auf Begriffe errichtet werden, auf alle andere Grundlage können nur Anwandelungen zu Stande kommen, die der Person keinen moralischen Wert, ja nicht einmal eine Zuversicht auf sich selbst verschaffen können, ohne die das Bewußtsein seiner moralischen Gesinnung und eines solchen Charakters, das höchste Gut im Menschen, gar nicht stattfinden kann. Diese Begriffe nun, wenn sie subjektiv praktisch werden sollen, müssen nicht bei den objektiven Gesetzen der Sittlichkeit stehen bleiben, um sie zu bewundern, und in Beziehung auf die Menschheit hochzuschätzen, sondern ihre Vorstellung in Relation auf den Menschen und auf sein Individuum betrachten; da denn jenes Gesetz in einer zwar höchst achtungswürdigen, aber nicht so gefälligen Gestalt erscheint, als ob es zu dem Elemente gehöre, daran er natürlicher Weise gewohnt ist, sondern wie es ihn nötiget, dieses oft, nicht ohne Selbstverleugnung, zu verlassen, und sich in ein höheres zu begeben, darin er sich, mit unaufhörlicher Besorgnis des Rückfalls, nur mit Mühe erhalten kann. Mit einem Worte, das moralische Gesetz verlangt Befolgung aus Pflicht, nicht aus Vorliebe, die man gar nicht voraussetzen kann und soll. [282]

Laßt uns nun im Beispiele sehen, ob in der Vorstellung einer Handlung als edler und großmütiger Handlung mehr subjektiv bewegende Kraft einer Triebfeder liege, als, wenn diese bloß als Pflicht in Verhältnis auf das ernste moralische Gesetz vorgestellt wird. Die Handlung, da jemand, mit der größten Gefahr des Lebens, Leute aus dem Schiffbruche zu retten sucht, wenn er zuletzt dabei selbst sein Leben einbüßt, wird zwar einerseits zur Pflicht, andererseits aber und größtenteils auch für verdienstliche Handlung angerechnet, aber unsere Hochschätzung derselben wird gar sehr durch

ları anda ve yatışmadan önce yerine getirmelidirler, yoksa hiçbirşey yapamazlar; çünkü yürek onu güçlendirecek hiçbirşey olmadığı ama yalnızca uyaracak birşey olduğu için, doğallıkla o doğal ılımlı yaşam devimine geri döner ve böylece önceki gevşekliğine düşer. *İlkeler* kavramlar üzerine kurulmalıdır; başka her temel üzerine ancak itkiler dayanabilir; ama bunlar kişiye hiçbir ahlaksal değer, giderek kendine güven bile veremezler, ki bu olmaksızın insandaki en yüksek İyi, onun ahlaksal duygusal yatkınlığının ve böyle bir karakterin bilinci varolamaz. Şimdi eğer bu kavramlar öznel olarak kılgısal olacaklarsa, nesnel törellik yasasına hayranlık duymakla ve ona insanlık ile bağıntı içinde yüksek değeri vermekle yetinemeyiz, ama onun tasarımını insan ile ve onun bireyselliği ile ilişki içinde görmeliyiz; o zaman bu yasa gerçekten de en yüksek saygıya değer bir şekil içinde görünür, insanın doğal olarak alışmış olduğu öğeye aitken taşıdığı hoş şekil içinde değil; tersine, onu bu öğeyi sık sık kendini yadsıma pahasına bırakmaya ve kendini daha yüksek bir öğeye çıkarmaya zorlar ki, orada sona ermez bir geriye düşüş kaygısı ile ancak çabalayarak ayakta kalabilir. Tek bir sözcükle, ahlaksal yasa yeğleme sonucunda değil, ama ödevden ona uyulmasını ister ki, bu hiçbir biçimde varsayılamaz ve varsayılmaması gerekir.

Şimdi bir eylemin soylu ve yücegönüllü bir eylem olarak tasarımının, bir güdü olarak, bu eylem yalnızca katı ahlaksal yasa ile ilişki içinde ödev olarak tasarımlandığı zaman olduğundan daha çok öznel devindirici gücünün olup olmadığını bir örnekte görelim. Birinin en büyük yaşam tehlikesi ile insanları bir gemi enkazından kurtarmaya çalışması ve sonunda kendi yaşamını yitirmesi gibi bir eylem bir yandan hiç kuşkusuz ödev sayılırken, öte yandan ve çoğunlukla meziyetli bir eylem olarak görülecek, ama ona verdiğimiz değer burada biraz çiğnenmiş

görünen *kendine karşı ödev* kavramı tarafından çok büyük ölçüde zayıflatılacaktır. Anavatanın korunması için yaşamın yücegönüllü adanışı daha belirleyicidir; ama gene de, kendini bu amaca kendiliğinden ve buyrulmadan adamanın eksiksiz bir ödev olup olmadığı biraz kuşkulu kalır, ve eylem kendi içinde öykünme için bir örneğin ve itkinin tam gücünü taşımaz. Ama eğer vazgeçilemez bir ödev söz konusu ise, ve bunun çiğnenmesi insanlığın iyiliğinin gözardı edilmesiyle kendinde ahlaksal yasayı çiğniyor ve kutsallığını bir bakıma ayaklar altına alıyorsa, (bu tür şeylere genellikle Tanrıya karşı ödevler denir, çünkü Onda kutsallık idealini tözde düşünürüz,) o zaman en iç eğilimlerimiz için bir değeri olabilen herşeyin adanmasıyla en eksiksiz saygımızı onu izlemeye yöneltiriz, ve böyle bir örnekte insan doğasının doğanın ona karşı çıkarabileceği her güdünün üzerine böylesine büyük bir yükselmeye yetenekli olduğuna ikna olduğumuz zaman, ruhumuzun bu örnek tarafından güçlendirildiğini ve yükseltildiğini buluruz. Juvenal böyle bir örneği bir dorukta betimler ki, okuru ödev olarak arı ödev yasasında kapsanan güdünün kuvvetini diriliği içinde duyumsamaya götürür:

den Begriff von *Pflicht gegen sich selbst*, welche hier etwas Abbruch zu leiden scheint, geschwächt. Entscheidender ist die großmütige Aufopferung seines Lebens zur Erhaltung des Vaterlandes, und doch, ob es auch so vollkommen Pflicht sei, sich von selbst und unbefohlen dieser Absicht zu weihen, darüber bleibt einiger Skrupel übrig, und die Handlung hat nicht die ganze Kraft eines Musters und Antriebes zur Nachahmung in sich. Ist es aber unerlaßliche Pflicht, deren Übertretung das moralische Gesetz an sich und ohne Rücksicht auf Menschenwohl verletzt, und dessen Heiligkeit gleichsam mit Füßen tritt, (dergleichen Pflichten man Pflichten gegen Gott zu nennen pflegt, weil wir uns in ihm das Ideal der Heiligkeit in Substanz denken,) so widmen wir der Befolgung desselben, mit Aufopferung alles dessen, was für die innigste aller unserer Neigungen nur immer ei-[283]nen Wert haben mag, die allervollkommenste Hochachtung, und wir finden unsere Seele durch ein solches Beispiel gestärkt und erhoben, wenn wir an demselben uns überzeugen können, daß die menschliche Natur zu einer so großen Erhebung über alles, was Natur nur immer an Triebfedern zum Gegenteil aufbringen mag, fähig sei. *Juvenal* stellt ein solches Beispiel in einer Steigerung vor, die den Leser die Kraft der Triebfeder, die im reinen Gesetze der Pflicht, als Pflicht, steckt, lebhaft empfinden läßt:

Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem
Integer; ambiguae si quando citabere testis
Incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut sis
Falsus, et admoto dictet periuria tauro,
Summum crede nefas animam praeferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere causas.

Eğer eylemimize herhangi bir meziyet için övüngenliği getirebilmişsek, o zaman güdü daha şimdiden biraz öz-sevgi ile karışmıştır ve bu yüzden duyusallık yanından

Wenn wir irgend etwas Schmeichelhaftes vom Verdienstlichen in unsere Handlung bringen können, dann ist die Triebfeder schon mit Eigenliebe etwas vermischt, hat also einige Beihil-

*Juvenal, *Satirae*, viii. 79-84. "İyi bir asker, iyi bir koruyucu, ve bir de yansız bir hakem ol; eğer kuşkulu ve belirsiz bir davaya tanık çağrılırsan, Phalaris bile yalan söylemeni ve sana getirilen boğa ile mahkemeyi aldatmanı istese, inan ki yaşamı onura yeğlemek, yaşam uğruna yaşamanın nedenlerini yitirmek en büyük günahtır."

fe von der Seite der Sinnlichkeit. Aber der Heiligkeit der Pflicht allein alles nachsetzen, und sich bewußt werden, daß man es *könne*, weil unsere eigene Vernunft dieses als ihr Gebot anerkennt, und sagt, daß man es tun *solle*, das heißt sich gleichsam über die Sinnenwelt selbst gänzlich erheben, und ist in demselben Bewußtsein des Gesetzes, auch als Triebfeder eines *die Sinnlichkeit beherrschenden* Vermögens [284] unzertrennlich, wenn gleich nicht immer mit Effekt, verbunden, der aber doch auch, durch die öftere Beschäftigung mit derselben, und die anfangs kleinern Versuche ihres Gebrauchs, Hoffnung zu seiner Bewirkung gibt, um in uns nach und nach das größte, aber reine moralische Interesse daran hervorzubringen.

Die Methode nimmt also folgenden Gang. *Zuerst* ist es nur darum zu tun, die Beurteilung nach moralischen Gesetzen zu einer natürlichen, alle unsere eigenen, sowohl als die Beobachtung fremder freier Handlungen begleitenden Beschäftigung und gleichsam zur Gewohnheit zu machen, und sie zu schärfen, indem man vorerst fragt, ob die Handlung objektiv *dem moralischen Gesetze*, und welchem, *gemäß* sei; wobei man denn die Aufmerksamkeit auf dasjenige Gesetz, welches bloß einen *Grund* zur Verbindlichkeit an die Hand gibt, von dem unterscheidet, welches in der Tat *verbindend* ist (leges obligandi a legibus obligantibus), (wie z.B. das Gesetz desjenigen, was das *Bedürfnis* der Menschen im Gegensatze dessen, was das *Recht* derselben von mir fordert, wovon das Letztere wesentliche, das Erstere aber nur außerwesentliche Pflichten vorschreibt,) und so verschiedene Pflichten, die in einer Handlung zusammenkommen, unterscheiden lehrt. Der andere Punkt, worauf die Aufmerksamkeit gerichtet werden muß, ist die Frage: ob die Handlung auch (subjektiv) *um des moral*[285]*lischen Gesetzes willen* geschehen, und also sie nicht allein sittliche Richtigkeit, als Tat, sondern auch sittlichen Wert, als Gesinnung, ihrer Maxime nach habe. Nun ist kein Zweifel, daß diese Übung, und das Bewußtsein einer daraus entspringenden Kultur unserer bloß über das

biraz yardım alır. Ama herşeyi yalnızca ödevin kutsallığından sonraya bırakmak, ve kendi usumuz bu ödevi buyruğu olarak tanıdığı ve onu yapmamız *gerektiğini* söylediği için onu *yapabileceğimizin* bilincinde olmak bir bakıma kendimizi bütünüyle duyulur dünyanın üzerine yükseltmek demektir, ve aynı şeye *duyarlığa egemen olan* bir yetinin güdüsü de yasanın bilinci olarak ayrılmamacasına bağlıdır, üstelik her zaman bir etki ile birlikte olmasa da; ama bu güdünün daha sık işlemesi ve kullanımı için başlangıçtaki küçük denemeler bu etkinin ortaya çıkabileceği ve böylece bizde adım adım ona yönelik en büyük ilginin, arı ahlaksal ilginin üretilebileceği umudunu verirler.

Öyleyse yöntem şu yolu izler. *İlk olarak* yalnızca ahlaksal yasalara göre yargılamayı kendimizin tüm özgür eylemlerine olduğu gibi başkalarının özgür eylemlerinin gözlemine de eşlik eden doğal bir kullanım ve bir bakıma bir alışkanlık yapmakla ve onu bilemekle ilgileniriz, ve bunun için herşeyden önce eylemin nesnel olarak *ahlaksal yasaya uyup uymadığını* ve hangi yasaya *uyduğunu* sorarız; ve salt bir yükümlülük *zemini* sağlayan yasayı gerçekte *yükümlü kılıcı* olandan (*leges obligandi a legibus obligantibus*) ayırdederiz, (örneğin insanların *gereksinimlerinin* benden istediğini ilgilendiren yasa ile karşıtlık içinde, onların *haklarının* istediğini ilgilendiren yasa, ki bu ikincisi özsel, birincisi ise yalnızca özsel-olmayan ödevler getirir,) ve böylece bir eylemde karşılaşılan değişik ödevleri ayırdetmeyi öğretiriz. Dikkatin yöneltilmesi gereken öteki nokta eylemin ayrıca (öznel olarak) *ahlaksal yasa uğruna* da yapılıp yapılmadığı, ve öyleyse bir edim olarak yalnızca törel doğruluk değil, ama ayrıca düzgüsüne göre duygusal yatkınlık olarak törel değer de taşıyıp taşımadığı sorusudur. Şimdi hiçbir kuşku yoktur ki, bu uygulama ve yalnızca kılgısal olan üzerine yargıda bulunan usumuzun ondan ortaya çıkan bir kültürünün bilinci aşamalı olarak

giderek usun yasasına, dolayısıyla törel olarak iyi eylemlere yönelik belli bir ilgiyi yaratmalıdır. Çünkü en sonunda bir şeyi sevmeye başlarız ki, onun irdelenişi bize bilgi yetilerimizin kullanımının genişlemiş olduğunu duyumsatır; bu genişlemeyi başlıca onda ahlaksal doğruluk bulduğumuz şey ilerletir, çünkü ne yapılması gerektiğini *a priori* ilkelere göre belirleme yetisi ile, us ancak şeylerin böyle bir düzeninde doyum bulabilir. Bir doğa gözlemcisi için nesneler başlangıçta duyularına itici gelebilir; ama eğer örgütlenişlerindeki büyük erekselliği onların kendilerinde açığa çıkarırsa, sonunda onları sever ve böylece usu onların irdelenişinden haz duyar. Leibniz mikroskop ile dikkatle incelediği bir böceği ona kıyamayarak yeniden yaprağı üzerine geri koymuş, çünkü görünüşü ile bilgilendirildiğini ve bir bakıma ondan bir iyilik gördüğünü düşünmüştü.

Ama yargı yetisinin bize kendi bilgi yetilerimizi duyumsatan bu kullanımı henüz eylemlere ve onların ahlaksallıklarına yönelik bir ilgi değildir. Yalnızca böyle bir yargılamaya seve seve girişmemizi sağlar ve erdeme ya da ahlaksal yasa ile uyumlu düşünme yoluna bir güzellik biçimi verir ki, hayranlık duyulur, ama bu nedenle aranmaz (*laudatur et alget*); yine böyle, irdelenişi öznel olarak tasarım yetilerimizin uyumunun bir bilincini üreten ve bize bütün bilgi yetimizin (anlak ve imgelem) güçlendirildiğini duyumsatan herşey başkalarına da iletilebilen bir hoşlanma üretir, ama burada gene de nesnenin varoluşu bize ilgisiz kalır, çünkü yalnızca bizde hayvanlığın üzerine yükselen yeteneklerin düzenlenişinin ayrımına varmanın vesilesi olarak görülür. Ama şimdi işinin *ikinci* uygulaması, yani ahlaksal duygusal yatkınlığın örneklerdeki dirimli sergilenişinde istencin arılığının dikkate çarpar kılınışı ortaya çıkar, ama ilkin onun yalnızca olumsuz eksiksizliği olarak, ve ödevden yerine getirilen bir eylemde eğilimlerin hiçbir gü-

Praktische urteilenden Vernunft, ein gewisses Interesse, selbst am Gesetze derselben, mithin an sittlich guten Handlungen nach und nach hervorbringen müsse. Denn wir gewinnen endlich das lieb, dessen Betrachtung uns den erweiterten Gebrauch unserer Erkenntniskräfte empfinden läßt, welchen vornehmlich dasjenige befördert, worin wir moralische Richtigkeit antreffen; weil sich die Vernunft in einer solchen Ordnung der Dinge mit ihrem Vermögen, a priori nach Prinzipien zu bestimmen was geschehen soll, allein gut finden kann. Gewinnt doch ein Naturbeobachter Gegenstände, die seinen Sinnen anfangs anstößig sind, endlich lieb, wenn er die große Zweckmäßigkeit ihrer Organisation daran entdeckt, und so seine Vernunft an ihrer Betrachtung weidet, und Leibniz brachte ein Insekt, welches er durchs Mikroskop sorgfältig betrachtet hatte, schonend wiederum auf sein Blatt zurück, weil er sich durch seinen Anblick belehrt gefunden, und von ihm gleichsam eine Wohltat genossen hatte. [286]

Aber diese Beschäftigung der Urteilskraft, welche uns unsere eigenen Erkenntniskräfte fühlen läßt, ist noch nicht das Interesse an den Handlungen und ihrer Moralität selbst. Sie macht bloß, daß man sich gerne mit einer solchen Beurteilung unterhält, und gibt der Tugend, oder der Denkungsart nach moralischen Gesetzen, eine Form der Schönheit, die bewundert, darum aber noch nicht gesucht wird (laudatur et alget); wie alles, dessen Betrachtung subjektiv ein Bewußtsein der Harmonie unserer Vorstellungskräfte bewirkt, und wobei wir unser ganzes Erkenntnisvermögen (Verstand und Einbildungskraft) gestärkt fühlen, ein Wohlgefallen hervorbringt, das sich auch andern mitteilen läßt, wobei gleichwohl die Existenz des Objekts uns gleichgültig bleibt, indem es nur als die Veranlassung angesehen wird, der über die Tierheit erhabenen Anlage der Talente in uns inne zu werden. Nun tritt aber die *zweite* Übung ihr Geschäft an, nämlich in der lebendigen Darstellung der moralischen Gesinnung an Beispielen, die Reinigkeit des Willens bemerklich zu machen, vorerst nur als negativer Vollkommenheit desselben, so fern in einer Handlung

aus Pflicht gar keine Triebfedern der Neigungen als Bestimmungsgründe auf ihn einfließen; wodurch der Lehrling doch auf das Bewußtsein seiner *Freiheit* aufmerksam erhalten wird; und obgleich diese Entsagung eine anfängliche Empfindung von Schmerz erregt, dennoch dadurch, daß sie jenen Lehrling dem Zwange selbst wahrer Bedürfnisse entzieht, ihm zugleich eine Befreiung von der mannigfaltigen Unzufriedenheit, [287] darin ihn alle diese Bedürfnisse verflechten, angekündigt, und das Gemüt für die Empfindung der Zufriedenheit aus anderen Quellen empfänglich gemacht wird. Das Herz wird doch von einer Last, die es jederzeit ins geheim drückt, befreit und erleichtert, wenn an reinen moralischen Entschließungen, davon Beispiele vorgelegt werden, dem Menschen ein inneres, ihm selbst sonst nicht einmal recht bekanntes Vermögen, *die innere Freiheit*, aufgedeckt wird, sich von der ungestümen Zudringlichkeit der Neigungen dermaßen loszumachen, daß gar keine, selbst die beliebteste nicht, auf eine Entschließung, zu der wir uns jetzt unserer Vernunft bedienen sollen, Einfluß habe. In einem Falle, wo *ich nur allein* weiß, daß das Unrecht auf meiner Seite sei, und obgleich das freie Geständnis desselben, und die Anerbietung zur Genugtuung an der Eitelkeit, dem Eigennutze, selbst dem sonst nicht unrechtmäßigen Widerwillen gegen den, dessen Recht von mir gesehmälert ist, so großen Widerspruch findet, dennoch mich über alle diese Bedenklichkeiten wegsetzen kann, ist doch ein Bewußtsein einer Unabhängigkeit von Neigungen und von Glücksumständen, und der Möglichkeit sich selbst genug zu sein, enthalten, welche mir überall auch in anderer Absicht heilsam ist. Und nun findet das Gesetz der Pflicht, durch den positiven Wert, den uns die Befolgung desselben empfinden läßt, leichteren Eingang durch die *Achtung für uns selbst* im Bewußtsein unserer Freiheit. Auf diese, wenn sie wohl [288] gegründet ist, wenn der Mensch nichts stärker scheuet, als sich in der inneren Selbstprüfung in seinen eigenen Augen geringschätzig und verwerflich zu finden, kann nun jede gute sittliche Gesinnung gepfropft werden; weil dieses der beste, ja der einzige Wächter ist, das Eindrin-

düsünün onda belirlenim zemini olarak etkili olmaması ölçüsünde; bu yolla öğrenci dikkatini *özgürlüğünün* bilinci üzerinde toplar; ve gerçi bu yadsıma başlangıçta bir acı duygusu yaratsa da, gene de o öğrencinin giderek gerçek gereksinimlerin zorlamasından bile uzaklaştırılması yoluyla ona aynı zamanda onu kuşatan tüm bu gereksinimlere bağlı doyumsuzluğun karmaşasından bir kurtuluşu bildirilir ve anlık doyum duyumunu başka kaynaklardan kazanmaya yetenekli kılınır. Örnekleri sunulan arı ahlaksal kararlarda insana başka türlü doğru olarak bilemeyeceği bir iç yeti gösterildiği zaman, kendini eğilimlerin gürültülü diretmelerinden onlardan hiç birinin, giderek en sevilenin bile şimdi onun için usumuzu kullanacağımız bir karar üzerinde hiçbir etkisinin olamayacağı bir düzeye dek kurtarmak için *iç özgürlük* bildirildiği zaman, yürek her zaman onu gizlice sıkıştıran bir yükten kurtulur ve hafifler. Haksızlığı yapanın benim kendim olduğumu *yalnızca benim* bildiğim bir durumda, ve bunun özgürce itirafına ve giderilmesinin teklif edilmesine kendini beğenmişliğin, kibrin, giderek hakları benim tarafımdan çiğnenmiş olan insana karşı başka türlü haksız olmayacak bir tiksinmenin bile büyük ölçüde karşıt olmasına karşın, gene de tüm bu duraksamaları bir yana atabilirim; bunda eğilimlerden ve şanslı durumlardan bağımsızlığın ve kendim için yeterli olma olanağının bir bilinci kapsanır ki, benim için bütününde daha başka amaçlar için de sağlıklıdır. Ve şimdi ödev yasası, ona boyun eğmenin bize duyumsattığı olumlu değer yoluyla, özgürlüğümüzün bilincinde *kendimiz için saygı* yoluyla kolay bir giriş bulur. Bu iyice temellendirildiği zaman, ve insan kendini içerden yokladığında kendini kendi gözünde değersiz ve kınanabilir bulmaktan çok hiçbirşeyden korkmuyorsa, o zaman onun üzerine her iyi törel duygusal yatkınlık aşılanabilir; çünkü bu anlığa soy-

suz ve bozucu itkilerin girişini önlemek için en iyi, aslında biricik bekçidir.

Bunlarla ahlaksal gelişim ve uygulamanın yöntem öğretisinin yalnızca en genel düzgülerini göstermeyi istedim. Ödevler çoklusu her bir ödev türü için özel belirlenimler gerektirdiğinden, ve bu uzun bir iş olacağı için, yalnızca bir ön uygulama olan böyle bir çalışmada eğer bu anahatlarla yetinirsem bağışlanacağımı düşünebilirim.

gen unedler und verderbender Antriebe vom Gemüte abzuhalten.

Ich habe hiermit nur auf die allgemeinsten Maximen der Methodenlehre einer moralischen Bildung und Übung hinweisen wollen. Da die Mannigfaltigkeit der Pflichten für jede Art derselben noch besondere Bestimmungen erforderte, und so ein weitläufiges Geschäfte ausmachen würde, so wird man mich für entschuldigt halten, wenn ich, in einer Schrift, wie diese, die nur Vorübung ist, es bei diesen Grundzügen bewenden lasse.

VARGI

Üzerlerine ne denli sık ve ne denli uzun uzadıya düşünürsek düşünelim, anlığı her zaman yeni ve her zaman artan bir hayranlık ve huşu ile dolduran iki şey vardır: *Üstümdeki yıldızlı gökler ve içimdeki ahlaksal yasa.* İkisini de sanki karanlıklara bürülüymüşler ya da ufkumun ötesinde aşkın bir alandaymışlar gibi araştırmam ya da yalnızca tahmin etmem gerekmez; onları önümde görürüm ve dolaysızca varoluşumun bilinci ile bağlarım. Birincisi dışsal duyu dünyasında doldurduğum yerden başlar ve onunla bağıntımı dünyalar üzerine dünyalarla, dizgeler üzerine dizgelerle ölçüsüz bir büyüklüğe, ve dahası bunların dönemsel deviminin, bunun başlangıcının ve sürmesinin sınırsız zamanlarına genişletir. İkincisi görülemez 'kendim'den, kişiliğimden başlar ve beni gerçek bir sonsuzluğu olan bir dünyada sergiler ki, ancak anlak için sezilebilirdir ve onunla (ama bu yolla ayrıca aynı zamanda tüm o görülebilir dünyalar ile) oradaki gibi salt olumsal değil, ama evrensel ve zorunlu bir bağıntı içinde olduğumu anlarım. Sayısız bir dünyalar çokluğunun ilk görünüşü bir bakıma *hayvansal bir yaratık* olarak önemimi yokeder — bir yaratık ki, kısa bir zaman için (kim bilir nasıl) yaşam gücü ile donatıldıktan sonra, ondan oluşmuş olduğu özdeği gezegene (evrende salt bir nokta) geri vermek zorundadır. İkincisi ise, tersine, bir *anlık* olarak değerimi kişiliğim yoluyla

BESCHLUSS

Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: *Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir.* Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Überschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise, suchen und bloß vermuten; ich se[289]he sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz. Das erste fängt von dem Platze an, den ich in der äußern Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins Unabsehlich-Große mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, überdem noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. Das zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit, an, und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist, und mit welcher (dadurch aber auch zugleich mit allen jenen sichtbaren Welten) ich mich, nicht wie dort, in bloß zufälliger, sondern allgemeiner und notwendiger Verknüpfung erkenne. Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines *tierischen Geschöpfs*, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Der zweite erhebt dagegen meinen Wert, als einer *Intelligenz*, unendlich, durch

meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigstens so viel sich aus der zweckmäßigen Bestimmung meines Daseins durch dieses Gesetz, welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens [290] eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht, abnehmen läßt.

Allein, Bewunderung und Achtung können zwar zur Nachforschung reizen, aber den Mangel derselben nicht ersetzen. Was ist nun zu tun, um diese, auf nutzbare und der Erhabenheit des Gegenstandes angemessene Art, anzustellen? Beispiele mögen hierbei zur Warnung, aber auch zur Nachahmung dienen. Die Weltbetrachtung fing von dem herrlichsten Anblicke an, den menschliche Sinne nur immer vorlegen, und unser Verstand, in ihrem weiten Umfange zu verfolgen, nur immer vertragen kann, und endigte — mit der Sterndeutung. Die Moral fing mit der edelsten Eigenschaft in der menschlichen Natur an, deren Entwickelung und Kultur auf unendlichen Nutzen hinaussieht, und endigte — mit der Schwärmerei, oder dem Aberglauben. So geht es allen noch rohen Versuchen, in denen der vornehmste Teil des Geschäftes auf den Gebrauch der Vernunft ankommt, der nicht, so wie der Gebrauch der Füße, sich von selbst, vermittelst der öftern Ausübung, findet, vornehmlich wenn er Eigenschaften betrifft, die sich nicht so unmittelbar in der gemeinen Erfahrung darstellen lassen. Nachdem aber, wiewohl spät, die Maxime in Schwang gekommen war, alle Schritte vorher wohl zu überlegen, die die Vernunft zu tun vorhat, und sie nicht anders, als im Gleise einer vorher wohl überdachten Methode, ihren Gang machen zu lassen, so be[291]kam die Beurteilung des Weltgebäudes eine ganz andere Richtung, und, mit dieser, zugleich einen, ohne Vergleichung, glücklichern Ausgang. Der Fall eines Steins, die Bewegung einer Schleuder, in ihre Elemente und dabei sich äußernden Kräfte aufgelöst, und mathematisch bearbeitet, brachte zuletzt diejenige klare und für alle Zukunft unveränderliche Einsicht in den Weltbau hervor, die, bei fortgehender Beobachtung,

sonsuz ölçüde yükseltir — kişilik ki, onda ahlaksal yasa bana hayvanlıktan, giderek bütün bir duyulur dünyadan bağımsız bir yaşamı bildirir, en azından varoluşuma bu yasa yoluyla verilen ereksel belirlenimden çıkarsanabileceği kadarıyla, çünkü bu belirlenim bu yaşamın koşul ve sınırlarına kısıtlı değildir, tersine sonsuza ulaşır.

Ancak, hayranlık ve saygı araştırma için uyarı verebilseler de, eksikliğini gideremezler. O zaman buna yararlı ve nesnenin yüceliğine uygun bir yolda başlayabilmek için ne yapılacaktır? Örnekler burada uyarı olarak, ama ayrıca öykünme için de hizmet edebilirler. Evrenin irdelenişi insan duyularının her zaman sunmakta oldukları ve anlağımızın onların engin eriminde izlemeye dayanabileceği en soylu görünüşten başladı — ve astroloji ile sonlandı. Ahlak insan doğasının gelişimde ve kültürde sonsuz yararlığa doğru bakan en soylu özelliği ile başladı — ve bağnazlık ya da boşinanç ile sonlandı. İşin birincil bölümünün usun kullanımını gerektirdiği henüz kaba olan tüm girişimlerde de bu böyledir, çünkü usun kullanımı, ayağın kullanımı gibi, sık uygulama aracılığıyla kendiliğinden gelmez — özellikle sıradan deneyimde dolaysızca sergilenemeyen özellikler söz konusu olduğunda. Ama usun atma niyetinde olduğu tüm adımları önceden iyice irdeleme ve ona önceden iyice düşünüp taşınılmış yöntemin yolunda olmanın dışında ilerleme iznini vermeme düzgüsü geç de olsa moda olduktan sonra, evrenin yapısının yargılanışı bütünüyle başka bir yöne döndü ve bununla aynı zamanda karşılaştırılamayacak denli talihli bir çıkış yapıldı. Bir taşın düşüşü, bir mancınığın devimi, öğelerine ve kendilerine onlarda anlatım veren kuvvetlere çözülüp matematiksel olarak işlendiğinde, en sonunda evrenin yapısı üzerine açık ve bütün bir gelecek boyunca değişmeyecek olan içgörüyü kazandırdı ki, gözlemler sürdükçe kendini her zaman daha da genişletmeyi

umabilir, ama hiçbir zaman geri dönmeye zorlanacağından korkması gerekmez.

Bu örnek şimdi bize doğamızın ahlaksal yetilerini ele almada benzer bir yola girmemizi öğütlüyor ve benzer olarak iyi bir sonuç için umut veriyor olabilir. Ama gene de ahlaksal olarak yargıda bulunan usun örnekleri elimizdedir. Bunları şimdi öğesel kavramlarına ayrıştırarak, ve *matematiğin* yokluğunda *kimyadakine* benzer bir yordamı, onlarda bulunabilecek görgül öğelerin ussal öğelerden *ayırılmasını* kabul ederek, sıradan insan anlağı üzerinde yineleyen denemeler yoluyla her ikisini de *arı olarak* sergileyebilir ve her birinin kendi başına sağlayabileceği şeyi pekinlikle bilinir kılabiliriz, ve böylece bir yandan henüz *ham* ve eğitimsiz bir yargılama ediminin yanılgıları, öte yandan (ki çok daha zorunludur) *dehanın aşırılıkları* önlenebilir, ki bunlarla, tıpkı bilgelik taşı ustalarının yaptıkları gibi, doğanın yöntemli herhangi bir araştırması ve bilgisi olmaksızın, düşlemsel hazineler için sözler verilir ve gerçek olanlar çarçur edilir. Tek bir sözcükle, bilim (eleştirel olarak üstlenildiğinde ve yöntemli olarak yönetildiğinde) *bilgelik öğretisine* açılan dar kapıdır — eğer bununla yalnızca *yapılması* gerekeni değil, ama öğretmenlere herkesin geçmesi gereken bilgelik yolunu iyice ve tanınabilir bir biçimde hazırlamak ve başkalarının yanlış yola girmelerinin önüne geçmek için bir kılavuz olarak hizmet etmesi gerekeni anlıyorsak; bu bir bilimdir ki, felsefe her zaman onun koruyucusu olarak kalmalıdır, ve kamu onun ince araştırmalarına olmasa da, ona ilkin böyle bir işlemden sonra parlak bir ışık altında sunulan *öğretilere* ilgi duymalıdır.

hoffen kann, sich immer nur zu erweitern, niemals aber, zurückgehen zu müssen, fürchten darf.

Diesen Weg nun in Behandlung der moralischen Anlagen unserer Natur gleichfalls einzuschlagen, kann uns jenes Beispiel anrätig sein, und Hoffnung zu ähnlichem guten Erfolg geben. Wir haben doch die Beispiele der moralisch-urteilenden Vernunft bei Hand. Diese nun in ihre Elementarbegriffe zu zergliedern, in Ermangelung der *Mathematik* aber ein der *Chemie* ähnliches Verfahren, der *Scheidung* des Empirischen vom Rationalen, das sich in ihnen vorfinden möchte, in wiederholten Versuchen am gemeinen Menschenverstande vorzunehmen, kann uns Beides *rein*, und, was jedes für sich allein leisten könne, mit Gewißheit kennbar machen, und so, teils der Verirrung einer noch *rohen* ungeübten Beurteilung, teils (welches weit nötiger ist) den *Genieschwüngen* vorbeugen, durch welche, wie es von Adepten des Steins der Weisen zu geschehen pflegt, ohne alle methodische Nachforschung und [292] Kenntnis der Natur, geträumte Schätze versproehen und wahre verschleudert werden. Mit einem Worte: Wissenschaft (kritisch gesucht und methodisch eingeleitet) ist die enge Pforte, die zur *Weisheitslehre* führt, wenn unter dieser nicht bloß verstanden wird, was man *tun*, sondern was *Lehrern* zur Richtschnur dienen soll, um den Weg zur Weisheit, den jedermann gehen soll, gut und kenntlich zu bahnen, und andere vor Irrwegen zu sicheren; eine Wissenschaft, deren Aufbewahrerin jederzeit die Philosophie bleiben muß, an deren subtiler Untersuchung das Publikum keinen Anteil, wohl aber an den *Lehren* zu nehmen hat, die ihm, nach einer solchen Bearbeitung, allererst recht hell einleuchten können.

SÖZLÜKLER

ALMANCA-TÜRKÇE

ableiten: türetmek, çıkar(sa)-mak
Abhängigkeit: bağımlılık
Absicht: amaç, niyet
absichtlich: amaçlı, niyetli
Achtung: saygı
adäquat: yeterli
Affekt: yeğin heyecan
affizieren: etkilemek
Ähnlichkeit: benzerlik
Akzidenz: ilinek
Analogie: andırım
angeboren: doğuştan
Angemessenheit: uygunluk
angenehm: hoş
Anna Boleyn: 1507-36; İngiltereli VIII. Henry'nin ikinci karısı; I. Elizabeth'in annesi; zina suçlaması üzerine idam edildi.
Annahme: sayıltı, varsayım
annehmen: kabul etmek
Annehmlichkeit: hoşluk
Anschauung: sezgi; bir Almanca sözlükte şöyle bir giriş vardır: "Intuition: unmittelbare Anschauung ohne wissenschaftl. Erkenntnis." Kant sözcüğü doğrudan doğruya 'görme' ile, 'duyusal algı' ile anlamdaş olarak kullanır. 'Sezgi' yetisi, sözcüğün olağan anlamında, bir 'bilme yetisi' değildir, bilgiyi değil, tam tersine 'bilgisizliği' anlatır — bir durum karşısındaki belirsizliği, giderek kuşkuyu. Bu doğal semantiği içinde, 'sezgi' bir bilgi kuramına en ilgisiz terimlerden biridir, ve felsefe (kavramsal bilgi) söz konusu olduğunda, 'sezgi,' 'izlenim,' 'duyusal algı' gibi terimlere başvuranların sofistler (Protagoras) ve görgücüler olduğunu anımsayabiliriz. Kant 'entellektüel sezgi' dediği ve kendinde-şeylere ulaşan yetiyi insanlara yasaklar. Bunun insanlardan başka 'ussal varlıklar' dediği şeylerde olduğunu düşünür.
Antinomie: antinomi (çatışkı)
Antrieb: itki
apodiktisch: apodiktik; tanıtlanmış olarak zorunlu
architektonisch: arkitektonik, mimari; Kant'ın kullanımında yapısal gibi bir anlamı vardır
Art: tür; yol
Assertion: önesürüm
assertorisch: önesürümlü
ästhetisch: estetik (Kant metinde sözcüğü 'duyular ile ilgili' anlamında kullanır).
Auffassung: ayrımsama (*apprehensio*)
Aufgabe: problem, sorun
Aussicht: görünüm; beklenti
Autonomie: özerklik

B

Bedeutung: imlem
Bedingung: koşul
Bedürfnis: gereksinim
Befriedigung: doyum
begehren: istemek
Begehrungsvermögen: istek yetisi
Begierde: istek
Begriff: kavram
behagen: hoşa gitmek
Beharrlichkeit: kalıcılık
Beistimmung: onay
Beobachtung: gözlem
Beschaffenheit: yapı, belirlilik, nitelik, doğa, karakter

beschäftigen: uğraşmak
besonder: tikel, özel
Bestätigung: doğrulama
bestimmt: belirli
Bestimmung: belirlenim
Bewegung: devim
Beweis: tanıt
Bewunderung: hayranlık
Bewußtsein: bilinç
Beziehung: bağıntı
bloß: salt (*sıfat*); yalnızca (*ilgeç*); (sözcük Türkçe'de sıfat olarak kullanıldığında, örneğin 'salt çoğunluk' gibi, 'saltık' anlamını kazanır, 'arı' değil; ama bin kez 'salt us' = 'arı us' diye o²kunacak olursa, pekala 'arı us' ya da 'saf us' anlamını da kazanabilir; ama bu tuhaf çaba bütünüyle gereksizdir).
bonum: iyi; (bonum: das Gute :: İyi; das Wohl :: iyilik; malum :: das Böse :: Kötü; das Übel (Weh) :: kötülük
bürgerlich: yurttaş(lığ)ı ilgilendiren

D

Darstellung: sergileme (*exhibitio*)
Dasein: belirli-varlık, varoluş, bulunuş, orada olma
Deduktion: tümdengelim
Definition: tanım
Demonstration: belgitleme, gösterme
Demut: alçakgönüllülük
Demütigung: aşağılama, küçük düşürme
Denkungsart: düşünme yolu
Dialektik: eytişim, diyalektik
Ding: şey
Ding an sich: kendinde şey
diskursiv: gidimli (sezgisel ile karşıtlık içinde; çıkarsamalı); "insan anlağının gidimli olması, ... tasarımlarının sezgiler değil ama düşünceler olması" (s. 172)

E

Ehrfurcht: hürmet; huşu
Eigendünkel: kendini beğenmişlik
Eigenschaft: özellik
eigentlich: asıl
Eigentümlichkeit: özgünlük, kendine özgülük
einfach: yalın
Einsicht: içgörü (= bilgi)
Einstimmung: anlaşma
Eitelkeit: kibir
Empfänglichkeit: alıcılık
Empfindelei: duygusallık
Empfindung: duyum
empirisch: görgül
Endzweck: son erek
Entgegensetzung: karşıtlık
Enthusiasm: coşku
Entschließung: karar
entwerfen: tasarlamak (tasarımlamak değil)
Erfahrung: deneyim
erfreulich: sevindirici
ergötzend: keyifli, nefis
Erhabenheit: yücelik
Erhabne: yüce
Erkenntnisvermögen: bilgi yetisi
erklären: açıklamak, bildirmek
Erklärung: açıklama
Erlaubte: izinli
Erscheinung: görüngü
Erstaunen: şaşkınlık
Erweiterung: uzam, genişlik
Evidenz: kanıt; apaçıklık
Ewigkeit: bengilik
Existenz: varoluş
Experiment: deney
Exposition: açımlama

F

Fähigkeit: yetenek
Fatalist: yazgıcı
Figur: beti, şekil
Freiheit: özgürlük
Furcht: korku
fühlen: duymak, duyumsamak
Fürwahrhalten: inanış, inanma

G

Gattung: cins
Gebiet: alan
Gebot: buyruk
Gedanke: düşünce
gefallen: haz vermek
Gefühl: duygu
Gegensatz: karşıtlık
Gegenstand: nesne
Gegenteil: karşıt
Geist: tin; ruh; anlık
Gelehrsamkeit: bilginlik
Gemüt: anlık (zihin)
Genuß: haz; keyif; yararlanım
Gerechtigkeit: türe (adalet); dürüstlük
Geschicklichkeit: beceri
Geschmack: beğeni, zevk
Gesetz: yasa
Gesetzgebung: yasama
Gesetzmäßigkeit: yasaya uygunluk, yasallık
Gesinnung: duygusal yatkınlık
Gestalt: şekil
Gewalttätigkeit: zorbalık
Gewissen: duyunç
Gewißheit: pekinlik
Gleichförmigkeit: biçimdeşlik
Glückseligkeit: mutluluk
Grenze: sınır
Größe: büyüklük
Grund: zemin; temel
Grundsatz: ilke, temel önerme
Gunst: kayra
Gut: iyi

H

Handlung: eylem
Heiligkeit: kutsallık
Hervorbringung: üretim
Heteronomie: özerksizlik
Hoffnung: umut
hypothetisch: hipotetik, önsavsal

I

Identität: özdeşlik
immanent: içkin
Imperativ: buyrum
indifferent: ayrımsız
Inhalt: içerik
inhärieren: ilintili olmak
Instinkt: içgüdü
intellektuell: entellektüel (= düşünsel, kavramsal vb.; duyusal, sezgisel, algısal,

inançsal vb. olanla belirli bir karşıtlık içinde)

Intelligenz: us; anlık

intelligibel: anlaşılır

Interesse: çıkar; ilgi

ipso facto: tam bu olgu nedeniyle

Irrtum: yanılgı

K

kategorisch: kategorik, kesin

Kausalität: nedensellik

Klugheit: sağgörü

Koalition: bağlaşma

konstitutiv: oluşturucu

Konstruktion: çizge, çizim

Kontrast: zıtlık

Kunst: sanat

L

Laster: erdemsizlik

Leidenschaft: tutku (metinde bulunmuyor)

Leitfaden: kılavuz, ipucu

Lust: haz

Lüge: yalan

M

Macht: güç

mannigfaltig: çoklu

Mannigfaltigkeit: çokluk, türlülük

Maßstab: ölçün, ölçek

Materie: özdek

Maxime: düzgü

mechanisch: düzeneksel, mekanik

Mechanismus: düzenek

Merkmal: ayırmaç

Mitleid: şefkat

Moment: kıpı, ân; etmen

moralisch: ahlaksal

Möglichkeit: olanak

Muster: model

N

Nachahmung: öykünme

Nachforschung: araştırma

Neigung: eğilim

Notwendigkeit: zorunluk

Noumen, Noumenon: numen

Nötigung: zorlama, zorunluk

nützlich: yararlı

O

Objekt: nesne

Obliegenheit: yükümlülük

ontologisch: varlıkbilimsel (birşeyin yalnızca 'olması' ile ilgili; duyusal vb. belirlenimlerle ilgisiz)

P

Postulat: konutlama (varoluş ileri sürer)

postulieren: konutlamak ("var" olduğunu kabul etmek)

praktisch: kılgısal, kılgın

praktische Vernunft: kılgısal us

Prinzip: ilke

problematisch: belkili

Propädeutik: ön-öğreti

Q

Qualität: nitelik

Quantität: nicelik

Quid statis? Nolint. Atqui licet esse beatis: ([Bir Tanrı der ki,] "ne duruyorsunuz? İstemiyorlar. Ve gene de mutlu olabilirler.")

R

Räsonnieren: uslamlamacılık; kavramlar değil ama tasarımlar arasında sıradan uslamlama, akıl yürütme

Raum: uzay

realisieren: olgusallaştırmak

Realität: olgusallık; idealite ya da düşünsellik ile karşıtlık içinde; realite *var* olanla ilgili olduğu için, sözcüğü Türkçe'de 'gerçeklik' ile de karşılayabilriiz; benzer olarak, Arapça 'hakikat' sözcüğünü 'realite' için kullanır

reflektieren: (metinde bulunmuyor)

Reflexion: (metinde bulunmuyor)

Regel: kural

reguiativ: düzenleyici

rein: arı

Reiz: çekicilik

Religion: din

Rezeptivität: alıcılık

richtig: doğru

Richtigkeit: doğruluk (Türkçe sözcüğün ontolojik r imlemi olmadığı için, 'Wahrheit/ truth' sözcüğünü karşılamak için kullanıldığında kavram yiter; bkz. 'Wahrheit.')

Richtmaß: ölçüt

S

Sache: şey; olgu; sorun

Schein: görünüş, yanılsama

Scheu: ürküntü

schlechthin: saltık olarak; "in aller Absicht und ohne weitere Bedingung" (s. 106)

Schluß: tasım; vargı ('Vernunftschlusse' :: 'us-tasımı' bir genelemedir, çünkü tasım 'uslamlama' imler ve her durumda bir çıkarsamadır.)

Schmerz: acı

schön: güzel

Schuldigkeit: yükümlülük

Schwärmerei: bağnazlık; esrime

Seele: ruh

Selbstbewußtsein: özbilinç

Selbstliebe: öz-sevgi

Selbstsucht: bencillik

Seligkeit: kutluluk

Sinn: duyu; anlam

sinnlich: duyulur, duyusal

Sinnlichkeit: duyarlık, duyusallık

Sitte: töre (Kant sözcüğü yer yer 'ahlak' anlamında kullanır)

Sittenlehre: töre öğretisi

sittlich: törel

Skeptizismus: kuşkuculuk

Sollen: 'gerek'

sonderbar: ayrıksı, tuhaf

Spekuiation: kurgu

spekulativ: kurgul

spezifisch: özgül (olarak) (bestimmt: belirli); Kant bu anlatımı 'allgemein/genel' ile karşıtlık içinde kullanır.

Spontaneität: kendiliğindenlik

Stoff: gereç; özdek

Strafe: ceza

streng: sıkı

Subjekt: özne

Substrat: dayanak

subsumieren: altgüdümlü kılma, alta alma

Superstition: boşinanç
synkretistisch: sinkretistik (zamanları biraraya karıştıran)
synthetisch: bireşimli
T
Talent: yetenek
tauglich: elverişli
Tauglichkeit: elverişlilik
Täuschung: aldanmaca
technisch: uygulayımsal
teleologisch: erekbilimsel (metinde bulunmuyor)
Theologie: tanrıbilim
Totalität: bütünlük
transzendent: aşkın
transzendental: aşkınsal, aşkın olanla ilgili
Triebfeder: güdü
Tugend: erdem
U
Unabhängigkeit: bağımsızlık
unbedingt: koşulsuz
unerlaubte: izinsiz
ungleichartig: ayrışık (türdeş değil)
Ungleichartigkeit: ayrışıklık, türdeşsizlik
Unlust: hazsızlık
Unsterblichkeit: ölümsüzlük
Ursache: neden
Ursprung: köken, kaynak
Urteilskraft: yargı yetisi
Übel: kötülük
Übereinstimmung: uygunluk, anlaşma
Überredung: inandırma
überschwenglich: aşkın
übersinnlich: duyulurüstü
überzeugen: kanı üretmek (Sözcük 'überrede' ile anlamdaşdır; Kant'ın düşündüğü belki de 'kanı'nın ussal tanıtlama üzerine dayanmakla 'inanmak'tan ayrıldığıdır.)
Überzeugung: kanı
V
Verabscheuung: tiksinme
Verachtung: küçümseme
Veränderung: başkalaşım, değişim
Verbindlichkeit: yükümlülük
Verbrechen: suç
Verfahren: yordam
vergnügen: keyif, haz vermek, memnun etmek
Vergnügen: keyif, haz
Verhältnis: ilişki
vermittelnde: dolaylı kılıcı, aracı
Vermögen: yeti
Vernunft: us
Vernunftschlusse: tasım
vernünftelnd: sıradan, boş uslamlama ile ilgili; sofistik
Verschiedenheit: türlülük
Verstand: anlak
Verwandtschaft: akrabalık; eğinim
Verwunderung: hayret
Vollkommenheit: eksiksizlik
Vorsatz: karar
Vorschrift: yönerge ('yasa'dan ayrı olarak)
Vorstellung: tasarım
W
Wahn: sabuklama
Wahnsinn: delilik
Wahrheit: gerçeklik; ('Gerçeklik' etik imlemli 'doğruluk'tan ayrı olarak ontolojik bir imlem de taşır; gerçek olan var olandır.)
Wahrnehmung: algı
Wesen: öz; varlık
Widerspruch: çelişki
Widerstreit: çatışma
Willen: istenç
Willensbestimmung: istenç belirlenimi
Willkür: özenç; keyfilik
wirklich: edimsel (gizil ya da kendinde olanla karşıtlık içinde; Almanca'da sözcük 'gerçek' anlamında da kullanılır (gerçek insan vb.)
Wirklichkeit: edimsellik
Wirkung: etki
Wohlgefallen: hoşlanma
Wohltätigkeit: iyilikseverlik
Wohlwollen: iyilikseverlik
Wollust: kösnü

Z
Ziel: hedef
zufällig: olumsal
Zufälligkeit: olumsallık
Zufriedenheit: hoşnutluk
Zurechnung: sorumluluk yükleme
Zusammenfassung: toparlayış, kavrayış
Zwang: zor
Zweck: erek
Zweckmäßigkeit: ereksellik
Zweifel: kuşku

TÜRKÇE -ALMANCA

A

acı: Schmerz
açıklama: Erklärung
açıklamak: erklären
açımlama: Exposition
ahlaksal: moralisch
akrabalık: Verwandtschaft
alçakgönüllülük: Demut
aldanmaca: Täuschung
algı: Wahrnehmung
alıcılık: Empfänglichkeit, Rezeptivität
altgüdümlü kılma, alta alma: subsumieren
amaç: Absicht
amaçlı: absichtlich
andırım: Analogie
anlak: Verstand
anlaşılır: intelligibel
anlaşma: Einstimmung
anlık (zihin): Gemüt
antinomi (çatışkı): Antinomie
apodiktik: apodiktisch
araştırma: Nachforschung
arı: rein
arkitektonik: architektonisch
asıl: eigentlich
aşağılama, küçük düşürme: Demütigung
aşkın: transzendent, überschwenglich
aşkınsal: transzendental
ayırmaç: Merkmal
ayrıksı, tuhaf: sonderbar
ayrımsama : Auffassung (*apprehensio*)
ayrımsız: indifferent
ayrışık (türdeş olmayan)**:** ungleichartig
ayrışıklık, türdeşsizlik: Ungleichartigkeit

B

bağımlılık: Abhängigkeit
bağımsızlık: Unabhängigkeit
bağıntı: Beziehung
bağlaştırma: Koalition
bağnazlık: Schwärmerei
başkalaşım, değişim: Veränderung
beceri: Geschicklichkeit
beğeni, zevk: Geschmack
belgitleme: Demonstration
belirlenim: Bestimmung
belirli: bestimmt
belkili: problematisch
bencillik: Selbstsucht
bengilik: Ewigkeit
benzerlik: Ähnlichkeit
beti, şekil: Figur
biçimdeşlik: Gleichförmigkeit
bilgi yetisi: Erkenntnisvermögen
bilginlik: Gelehrsamkeit
bilinç: Bewußtsein
bireşimli: synthetisch
boşinanç: Superstition (Aberglaube)
buyruk: Gebot
buyrum: Imperativ
bütünlük: Totalität
büyüklük: Größe

C

ceza: Strafe
cins: Gattung
coşku: Enthusiasm

Ç

çatışma: Widerstreit
çekicilik: Reiz
çelişki: Widerspruch
çıkar; ilgi: Interesse
çizge, çizim: Konstruktion
çoklu: mannigfaltig
çokluk, türlülük: Mannigfaltigkeit

D

dayanak: Substrat
delilik: Wahnsinn
deney: Experiment
deneyim: Erfahrung
devim: Bewegung

din: Religion
doğru: richtig
doğrulama: Bestätigung
doğruluk: Richtigkeit
doğuştan: angeboren
dolaylı kılıcı, aracı: vermittelnde
doyum: Befriedigung
duyarlık, duyusallık: Sinnlichkeit
duygu: Gefühl
duygusal yatkınlık: Gesinnung
duygusallık: Empfindelei
duymak, duyumsamak: fühlen
duyu: Sinn
duyulur, duyusal: sinnlich
duyulurüstü: übersinnlich
duyum: Empfindung
duyunç: Gewissen
düşünce: Gedanke
düşünme yolu: Denkungsart
düzenek: Mechanismus
düzeneksel, mekanik: mechanisch
düzenleyici: regulativ
düzgü: Maxime

E

edimsel: wirklich
edimsellik: Wirklichkeit
eğilim: Neigung
eksiksizlik: Vollkommenheit
elverişli: tauglich
entellektüel: intellektuell
erdem: Tugend
erdemsizlik: Laster
erek: Zweck
ereksellik: Zweckmäßigkeit
estetik: ästhetisch
etki: Wirkung
etkilemek: affizieren
eylem: Handlung
eytişim, diyalektik: Dialektik

G

gerçeklik: Wahrheit
gereç: Stoff
'gerek': Sollen
gereksinim: Bedürfnis
gidimli: diskursiv
görgül: empirisch
görüngü: Erscheinung
görünüm; beklenti: Aussicht
görünüş, yanılsama: Schein
gözlem: Beobachtung
güç: Macht
güdü: Triebfeder
güzel: schön

H

hayranlık: Bewunderung
hayret: Verwunderung
haz: Lust, Genuß
haz vermek: gefallen
hazsızlık: Unlust
hedef: Ziel
hoş: angenehm
hoşa gitmek: behagen
hoşlanma: Wohlgefallen
hoşluk: Annehmlichkeit
hoşnutluk: Zufriedenheit
hürmet: Ehrfurcht

İ

içerik: Inhalt
içgörü: Einsicht
içgüdü: Instinkt
içkin: immanent
ilinek: Akzidenz
ilintili olmak: inhärieren
ilişki: Verhältnis
ilke: Prinzip, Grundsatz
imlem: Bedeutung
inandırma: Überredung
inanma, inanış: Fürwahrhalten
istek: Begierde
istek yetisi: Begehrungsvermögen
istemek: begehren
istenç: Wille
istenç belirlenimi: Willensbestimmung
itki: Antrieb
iyi: Gut
iyilikseverlik: Wohltätigkeit
iyilikseverlik: Wohlwollen
izinli: Erlaubte
izinsiz: Unerlaubte

K

kalıcılık: Beharrlichkeit
kanı: Überzeugung
kanıt: Evidenz
karar: Entschließung
karşıt: Gegenteil
karşıtlık: Entgegensetzung
karşıtlık: Gegensatz
kategorik: kategorisch
kavram: Begriff
kayra: Gunst
kendiliğindenlik: Spontaneität
kendilnde şey: Ding an sich
kendini beğenmişlik: Eigendünkel
keyif vermek, memnun etmek: vergnügen
kılavuz, ipucu: Leitfaden
kılgısal us: praktische Vernunft
kıpı: Moment
kibir: Eitelkeit
konutlama: Postulat
konutlamak: postulieren
korku: Furcht
koşul: Bedingung
koşulsuz: Unbedingt
köken, kaynak: Ursprung
kösnü: Wollust
kötülük: Übel
kural: Regel
kurgu: Spekulation
kurgul: spekulativ
kuşku: Zweifel
kuşkuculuk: Skeptizismus
kutluluk: Seligkeit
kutsallık: Heiligkeit
küçümseme: Verachtung

M

model: Muster
mutluluk: Glückseligkeit

N

neden: Ursache
nedensellik: Kausalität
nesne: Gegenstand, Objekt
nicelik: Quantität
nitelik: Qualität
numen: Noumen, Noumenon

O

olanak: Möglichkeit
olgusallaştırmak: realisieren
olgusallık: Realität
olumsal: zufällig
olumsallık: Zufälligkeit
oluşturucu: konstitutiv
onay: Beistimmung

Ö

ölçün: Maßstab
ölçüt: Richtmaß
ölümsüzlük: Unsterblichkeit
önesürüm: Assertion

önesürümlü: assertorisch
ön-öğreti: Propädeutik
önsavsal: hypothetisch
öykünme: Nachahmung
öz: Wesen
özbilinç: Selbstbewußtsein
özdek: Materie
özdeşlik: Identität
özellik: Eigenschaft
özenç: Willkür
özerklik: Autonomie
özerksizlik: Heteronomie
özgül (olarak): spezifisch
özgünlük, kendine özgülük: Eigentümlichkeit
özgürlük: Freiheit
özne: Subjekt
öz-sevgi: Selbstliebe

P

pekinlik: Gewißheit
problem, sorun: Aufgabe

R

ruh: Seele

S

sabuklama: Wahn
sağgörü: Klugheit
saltık: absolut
sanat: Kunst
saygı: Achtung
sayıltı, varsayım: Annahme
sergileme: Darstellung
sevindirici: erfreulich
sezgi: Anschauung
sıkı: streng
sınır: Grenze
son erek: Endzweck
sorumluluk yükleme: Zurechnung
suç: Verbrechen

Ş

şaşkınlık: Erstaunen
şefkat: Mitleid
şekil: Gestalt, Figur
şey: Ding

T

tanım: Definition
tanıt: Beweis
tanrıbilim: Theologie
tasarım: Vorstellung
tasarlamak: entwerfen
tasım: Vernunftschlusse, Schluß
tikel, özel: besonder
tiksinme: Verabscheuung
tin: Geist
toparlayış, kavrayış: Zusammenfassung
töre: Sitte
töre öğretisi: Sittenlehre
törel: sittlich
tutku (bulunmuyor)**:** Leidenschaft
tümdengelim: Deduktion
tür: Art
türe (adalet): Gerechtigkeit
türetmek, çıkarsamak: ableiten
türlülük: Verschiedenheit

U

uğraşmak: beschäftigen
umut: Hoffnung
us: Vernunft
uslamlamacılık; Räsonnieren
uygulayımsal: technisch
uygunluk: Angemessenheit, Übereinstimmung
uzay: Raum

Ü

üretim: Hervorbringung
ürküntü: Scheu

V

varlık: Sein, Wesen
varlıkbilimsel: ontologisch
varoluş: Existenz, Dasein

Y

yalan: Lüge
yalın: einfach
yanılgı: Irrtum
yararlı: nützlich
yargı yetisi: Urteilskraft
yasa: Gesetz
yasama: Gesetzgebung
yasallık, yasaya uygunluk: Gesetzmäßigkeit
yazgıcı: Fatalist
yeğin heyecan: Affekt
yetenek: Fähigkeit
yetenek: Talent
yeterli: adäquat
yeti: Vermögen
yordam: Verfahren
yönerge: Vorschrift
yurttaş(lığ)ı ilgilendiren: bürgerlich
yüce: Erhabne
yücelik: Erhabenheit
yükümlülük: Obliegenheit, Schuldigkeit, Verbindlichkeit

Z

zemin: Grund
zıtlık: Kontrast
zor: Zwang
zorbalık: Gewalttätigkeit
zorlama: Nötigung
zorunluk: Notwendigkeit

DİZİN

A
a priori bilgi (us bilgisi) 19; (var mı?) 19
acı duygusu 38
ahlak (mutluluk öğretisi değil) 164
ahlaksal bağnazlık (ödev) 111
ahlaksal yasa 48; (eğilimleri yenme) 95; (etkisi olumsuz) 95; (görgücülük yadsır) 121; (insan ve Tanrı) 106; (itkiler) 95; (İyi kavramını belirler) 84; (kılgısal usun özerkliği) 48; (ödev; yükümlülük) 107; (özgürlük yoluyla nedensellik) 65; (us değil duyusal haz belirler: Hume 55
alt istek yetileri 33
alışkanlık (Hume) 20; (Hume; nedensellik bağıntısı) 69, 72; (nedensel zorunluk yerine) 20; (öznel zorunluk) 20
Anaxagoras 176
andırım 19
anlaşılır dünya (kişi ait) 112
anlak 33
anlık (us) 152
Anna Boleyn 194
arı kılgısal usun temel yasası 44
arı istenç (arı kılgısal us) 74
Arı Usun Eleştirisi (vesilesi Hume) 71
Aristoteles 161 (*n*)
arkitektonik (dizge) 17
astroloji 203
automaton materiale 125
automaton spirituale 125
B
bağnazlık (ahlaksal) 111
başkalarının mutluluğu 49
bencillik (eğilimler) 96
bilgelik öğretisi 138, 204
bilgi (duygusu ile ilişkisi) 95; (görgücülük tarafından yokedilir) 71
bilginlik (*n*) 173
bireşimli önerme 174
boşinanç (insanbiçimcilik) 171
buyruk (yasa, ödev) 105
buyrum 30; ('gerek') 30; (Imperativ) 30
buyrumlar (düzgüler) 30; (hipotetik, kategorik) 30
C
causa noumenon 67; (özgür istençli varlık) 74; ('boş' bir kavram) 75
ceza (kötü olmalı) 54; (türe) 54
cezalandırılabilirlik 54
Crusius 56
Ç
çıkar 103; (kurgul usun; kılgısal usun) 152
D
deneyim (D.siz bilgi: us bilgisi) 19; (evrensellik vermez) 19; (görüngüler; kendilerinde şeyler) 72
dil (yenilik suçlaması) 17
din 163
doğal tanrıbilimciler 173
duygular 33
duyulurüstü (kılgısal ve kuramsal us) 12; (uydurma değil) 12
düzenek (özgürlük; çelişki) 125
düzgü (tanım) 29; (buyrumlar değil, ilkeler) 30; (en yüksek koşulları biçimsel) 45; (öznel ilkeler) 30
E
eğilimler 150; (ahlaksal yasa) 95; (görgücülükte ödev yerine geçirilr) 93; (us) 184; (yük) 150
'en yüksek' kavramı 141
en yüksek İyi 139s; (belirlenim zemini değil) 140; (ruhun ölümsüzlüğünü varsayar) 155; (Tanrı; dünyanın yaratılışı) 164
entellektüel hoşnutluk 150
entellektüel sezgi 127
Epikürcülük, Epikürcüler 114; (erdem; mutluluk) 142s, 160, 161 (*n*)
Epikürüs 35, 56, 153, 177; (erdem; mutluluk) 147; (kösnü; hoşnutluk) 147
erdem 47, 141; (Epikürcü) 142, 147; (mutluluk) 143; (mutluluk; istek) 141; (Stoacı) 142s, 147; 161 (*n*)
ereksellik (doğa) 178
eylemler (törel değerleri) 94
F
fenomen (numen) 13
Fontenelle 100
G
gizemcilik (etik olarak az tehlikeli) 94; (görgücülük ile karşıtlık) 93
görgücüler (özgürlük köstek taşı) 14
görgücülük (ahlaksal yasa) 121; (ahlakı yokedici) 93; (bir angarya) 22; (ciddi değil) 22; (eğilime öncelik verir) 93 (etik olarak tehlikeli) 94; (fanatizmden de tehlikeli) 93; (Hume) 69; (Hume; matematiği yokedici) 71; (kuşkuculuktur) 21; (matematik) 21; (ödev yerine eğilim) 93
güdü 94; (çıkar; ussal varlık) 103; (*elater animi*) 94
H
hayranlık 100
haz (hazsızlık) 32, 39, 78; (istek belirlenimi) 38; duygusu (mutluluk) 37; duygusu (bilgi ile ilişkisi) 95
Henry VIII 194
hipotetik buyrumlar 30
hoşnutluk (entellektüel) 150; (kendinden H.) 149, 151

Hume (evrensel kuşkuculuk) 21; (görgücülük) 69; (kuşkuculuk; bilgiyi yadsıma) 71; (matematik) 70; (nedensellik kavramı) 69, 75; (nedensellik; görgücülük) 20; (zorunluk; nedensellik) 69
Hutcheson 56
Hıristiyan ahlak (*n*) 161
I
idea (kılgısal) (*n*) 161
incil 108s,111; 161 (*n*); (Stoacılar) 161
insan (kendinde erek) 166
insan doğası 190
insanbiçimcilik 172; (boşinancın kaynağı) 171
insanlık (kutsal) 113
istek yetileri (alt) 33
istek yetisi 77s
istenç (arı İ.) 74; (güdüler) 94; (kavramı nedensellik kavramını kapsar) 74; (kutsallığı) 47; (özerkliği) 47; (özerksizliği) 47; (özgür) 42; (us tarafından belirlenimi) 23
itki (ahlaksal yasa) 95; (eğilim) 48; (us) 36
İyi (kavram) 77; (en yüksek) 154; (ve Kötü) 77s; (ahlaksal yasadan sonra) 83
J
Juvenal 198
K
kategorik buyrum 30s; (istenci dolaysızca belirler) 169
kategoriler 171; (kuramsal ve kılgısal kullanımları) 12
kendilerinde şeyler (deneyim nesneleri değil) 71s; (kılgısal us) 137; (koşulsuz) 137
kendinde erek (insan ve başka ussal yaratıklar) 113
kendinden-hoşnutluk 149
kılgısal ilkeler (görgül) 32
kılgısal kural 45
kılgısal us (antinomisi) 144; (bir kavramı) 77; (dolaysızca yasamacı) 45; (nesneleri iyiye ve kötüye ilişkin) 77
kılgısal usun Eleştirisi (görevi) 24
kılgısal yasa 31; (us dolaysızca belirler) 36
kişilik 112s; (ödevin kökeni) 112
konutlamalar (geometri) 44
'koşulsuz' (kendilerinde şeylerde bulunur) 137
kural (gerek) 30
kural (kılgısal) 45
kuşkuculuk 70; (bilgiyi yadsır) 71; (görgücülük) 21, 69; (Hume) 71; (nedensellik) 70
kutluluk 37, 151, 162
kutsallık 47, 154; (istenç = ahlaksal yasa) 154; (kavramı) 47
L
Leibniz 125
M
Mandeville 56
matematik (görgücülük) 21; (Hume) 70; (önermeleri bireşimli) 70
Mendelssohn 130
metafizik (*Arı Usun Eleştirisi*'nin kapsamı) 71
mistikler 153
Montaigne 56
Muhammed 153
mutluluk 32s, 157; (ahlak) 164; (başkalarının) 49; (Epikurcü; erdem) 143; (Epikürüs) 147; (haz ve hazsızlık duygusu) 37; (ödev) 120; (Stoacılar) 147; (törellik) 120
N
neden kavramı (alışkanlık değil) 20
nedensellik (Hume) 69, 71; (istenç) 74; (kavramı istençte kapsanır) 74; (kuramsal ve kılgısal) 66;
numen 66, 131, 146; (arı) 119; (fenomen) 13; (nedensellik) 66; (özgürlüğün öznesi olarak) 13; (özgürlük) 66; (düşünülebilir) 59; (kategoriler uygulanabilir; kılgısal) 13; (kavramlar) 73; (kurgul usa kapalı) 59; (nedensellik kavramı) 76, 125, 131; (sezgi; kategoriler) 73
Ö
ödev 47; (ahlaksal bağnazlık) 111; (ahlaksal yasa; zor; saygı) 105; (çiğnenmesi, yoksulluk) 120; (kişilik) 112; (ona uygunluk ve ondan eylem) 105; (tanım) 47, 105;
olgusallık (duyulurüstüne ait) 12
ölümsüzlük 157, 166, 169; (ruhun) 155
önerme (bireşimli) 174
öz-sevgi 32s, 51
özdek (istek yetisinin nesnesi) 32
özdeksel kılgısal ilkeler 32
özdeksel kılgısal kurallar 33
özenç (tanım) 47
özerklik (arı kılgısal usun; = özgürlük) 48
özerklik (istenç) 47
özerksizlik (istenç) 47
özgür istenç (yasa) 42
özgürlük 48, 166, 169; (aşkınsal anlamda) 42; (doğa ile çelişki) 125; (doğa zorunluğu) 125; ideası 10; (kavramı ortaya çıkıyor) 23; (kendinde-insana ait) 129; (olgusallık) 12; (usun düzenleyici ilkesi) 66;
özgürlük kavramı (anlaşılır ve duyulurun birliği) 135
özgürlük, ölümsüzlük ve Tanrı 169
P
Platon 120, 161 (*n*), 177
Priestley 126
R
ruhun ölümsüzlüğü 155
S
saygı 96-101; (haz değil) 101; (yasa için) 99; (entellektüel S.) 127;

sezgi (her zaman duyusal) 171
solipsizm (bencillik) 96
Spinozacılık 130
Stoacı(lar) 18, 56, 111, 160; (acı kötü değil) 80; (erdem ve mutluluk) 142s, 147; (Hıristiyan törellik) (*n*) 161
T
Tanrı 158, 169; (çıkarsanması) 158; (dünyanın yaratılışında son ereği) 164; (kavramı fiziğe-metafiziğe mi, ahlaka mı ait) 174; (varoluşu) 167
tanrıbilimciler (doğal) 173
Tanrıyı sevme 108
theosofistler 153
törellik (mantıksal değil kılgısal) 50
tümdengelim (kategorilerin) 177
U
us (anlık) 152; (çıkarı: bilişsel genişlemesi) 152
us (istenci belirler) 23; (kullanımı, genel olarak) 152; (kuramsal kullanımı) 23; (kılgısal kullanımı) 23; (nesnel olgusallığı) 23;
us bilgisi 19
us tasımı 19
ussal varlıklar (insandan başka) 20, 23, 46, 95, 106s, 110, 113, 166
ussal varlıklar türü 89
V
Vauconson otomatı 129
Voltaire (karakteri) 102
W
Wolff 56
Y
yaşam (tanım) (*n*) 16
yalan 113
yararlı (İyi) 78
yargı yetisi 22, 89s; (arı kılgısal us) 91
yasa (evrensel istenç) 37; (kılgısal; düzgüler) 29; (tanım) 29
Yöntem Öğretisi 189
yükümlülük 47, 106
Yunan felsefesi 176
Yunan okulları (Hıristiyanlık) 161; okulları (özgürlük; Tanrı) 159
Z
zorunluk (alışkanlık) 20; (Hume) 69

İdea Yayınevi Kitapları

01	**Eros Ve Uygarlık** (RUHBİLİM; FELSEFE)	MARCUSE
02	**Platon** (FELSEFE)	COPLESTON
03	**Hegel** (FELSEFE)	COPLESTON
04	**Sokrates** (FELSEFE)	COPLESTON
05	**Spinoza** (FELSEFE)	COPLESTON
06	**Tinin Görüngübilimi** (T-A) (FELSEFE)	HEGEL
07	**Aristoteles** (FELSEFE)	COPLESTON
08	**Descartes** (FELSEFE)	COPLESTON
09	**Tek Boyutlu İnsan** (FELSEFE)	MARCUSE
10	**Aydınlanma** (FELSEFE)	COPLESTON
11	**Kant** (FELSEFE)	COPLESTON
12	**Alman İdealizmi** (FELSEFE)	COPLESTON
13	**Us ve Devrim** (FELSEFE; TOPLUMBİLİM)	MARCUSE
14	**Helenistik Felsefe** (FELSEFE)	COPLESTON
15	**Sartre** (FELSEFE)	COPLESTON
16	**Mantık Bilimi** (FELSEFE)	HEGEL
17	**Felsefe Tarihi** (FELSEFE)	SAHAKIAN
20	**Ruhbilimin Öncüleri** (RUHBİLİM)	FANCHER
22	**Arı Usun Eleştirisi** (FELSEFE)	KANT
23	**Modern Alman Felsefesi** (FELSEFE)	BUBNER
24	**Modern Fransız Felsefesi** (FELSEFE)	DESCOMBES
26	**Orta Çağların Tini** (TARİH)	ARTZ
32	**Törebilim** (T-L) (FELSEFE)	SPİNOZA
34	**İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme** (T-İ) (GÖRGÜCÜLÜK)	HUME
38	**İnsanı Anlamak I** (FELSEFE)	KAUFMANN
39	**Özdek ve Devim** (T-İ) (DOĞABİLİM;FELSEFE)	MAXWELL
40	**Söylem • Kurallar • Meditasyonlar** (T-F) (T-L) (FELSEFE)	DESCARTES
41	**Nihilizm ve Materyalizm** (FELSEFE)	COPLESTON
42	**Leibniz** (FELSEFE)	COPLESTON
43	**İnsanı Anla[ma]mak II** (NİHİLİZM;VAROLUŞÇULUK)	KAUFMANN
44	**Söylem • İnceleme • Monadoloji** (FELSEFE)	DESCARTES,SPINOZA,LEIBNIZ
45	**Savunma, Fedon** (FELSEFE)	PLATON
46	**7'nci Mektup, Dion** (FELSEFE; TARİH)	PLATON, PLUTARK
47	**Hegel Üzerine Yorumlar I** (YORUM)	KAUFMANN, AVINERI
48	**Estetik Boyut** (FELSEFE)	MARCUSE
50	**Doğa Felsefesi I - Mekanik** (FELSEFE)	HEGEL
51	**Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri** (DOĞABİLİM)	NEWTON
52	**Özdek ve Devim** (DOĞABİLİM)	MAXWELL
53	**Özel ve Genel Görelilik Kuramı** (DOĞABİLİM)	EINSTEIN
54	**Uzay, Zaman, Özdek I** (DOĞAB.)	MAXWELL, EINSTEIN, SCHRÖDINGER, BORN
55	**Kurallar • Meditasyonlar** (FELSEFE)	DESCARTES
56	**Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene** (FELSEFE)	KOYRÉ
58	**Hobbes • Locke** (FELSEFE)	COPLESTON
59	**Berkeley • Hume** (FELSEFE)	COPLESTON
60	**Yararcılık ve Pragmatizm** (FELSEFE)	COPLESTON
61	**Törebilim** (FELSEFE)	SPİNOZA
62	**Metapsikoloji** (RUHBİLİM)	FREUD
63	**Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları • Bir Yanılsamanın Geleceği** (RUHBİLİM)	FREUD
64	**Eşeysellik Üzerine Üç Deneme** (RUHBİLİM)	FREUD
65	**Bir Felsefe Tarihi** (FELSEFE)	FRANK THILLY
66	**Varlık ve Zaman** (T-A) (FELSEFE)	HEIDEGGER
67	**Tüze Felsefesi** (T-A) (FELSEFE)	HEGEL
68	**Yaşamlar - 1** (TARİH)	PLUTARK
69	**Yaşamlar - 2** (TARİH)	PLUTARK
70	**Yargı Yetisinin Eleştirisi** (T-A) (FELSEFE)	KANT
71	**Kılgısal Usun Eleştirisi** (T-A) (FELSEFE)	KANT
72	**Tarih Felsefesi** (FELSEFE)	HEGEL
73	**İskender'in Seferleri** (TARİH)	ARRİAN

(T-L) TÜRKÇE-LATİNCE; (T-F) TÜRKÇE-FRANSIZCA; (T-A) TÜRKÇE-ALMANCA; (T-İ) TÜRKÇE-İNGİLİZCE

"Üzerlerine ne denli sık ve ne denli uzun uzadıya düşünürsek düşünelim, anlığı her zaman yeni ve her zaman artan bir hayranlık ve huşu ile dolduran iki şey vardır: *Üstümdeki yıldızlı gökler ve içimdeki ahlaksal yasa.* İkisini de sanki karanlıklara bürülüymüşler ya da ufkumun ötesinde aşkın bir alandaymışlar gibi araştırmam ya da yalnızca tahmin etmem gerekmez; onları önümde görürüm ve dolaysızca varoluşumun bilinci ile bağlarım. Birincisi dışsal duyu dünyasında doldurduğum yerden başlar ve onunla bağıntımı dünyalar üzerine dünyalarla, dizgeler üzerine dizgelerle ölçüsüz bir büyüklüğe, ve dahası bunların dönemsel deviminin, bunun başlangıcının ve sürmesinin sınırsız zamanlarına genişletir. İkincisi görülemez 'kendim'den, kişiliğimden başlar ve beni gerçek bir sonsuzluğu olan bir dünyada sergiler ki, ancak anlak için sezilebilirdir ve onunla (ama bu yolla ayrıca aynı zamanda tüm o görülebilir dünyalar ile) oradaki gibi salt olumsal değil, ama evrensel ve zorunlu bir bağıntı içinde olduğumu anlarım."



idea

iDEA 71 FELSEFE
ISBN 975 397 094 3

