TÜRKİYE FELSEFE KURUMU
ÇEVİRİ DİZİSİ: 2

PRATİK AKLIN ELEŞTİRİSİ

Immanuel Kant

KRITIK DER PRAKTISCHEN VERNUNFT



Dizinin Yönetmeni: İoanna Kuçuradi
Dizinin Amblemini Çizen: Erdal Aygenç

Bu metin bir Kant semineri sırasında
çevrilmeye başlanmış, sonra da çevirisi tamamlanmıştır.
Bu çalışmaya katılanlar:
İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı

Çeviriyi orjinaliyle karşılaştıran: Gertrude Durusoy
Türkçe metni gözden geçiren: Mete Tunçay
Dizini hazırlayan: Oruç Aruoba
İkinci baskı için metni gözden geçiren: İoanna Kuçuradi

Birinci Baskı : 1980
Ikinci Baskı : 1994
Üçüncü Baskı : 1999

ISBN 975-7748-07-2

Bu çevirinin yayın hakkı
Türkiye Felsefe Kurumu'nundur.

PRATİK AKLIN ELEŞTİRİSİ

Immanuel Kant

KRITIK DER PRAKTISCHEN VERNUNFT

TÜRKİYE FELSEFE KURUMU

ÇEVİRİ ÜZERİNE NOT

Okuyucuya sunduğumuz bu metin, Kant'ın Türkçeye çevirilen ilk Eleştirisi *ve* Ebedî Barış Üzerine Felsefî Deneme *(çev. Y. Abadan - S. Meray, A. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara 1960, 56 sayfa) sinden sonra Türkçede yayımlanan ikinci kitabıdır. Bu* Eleştiri *ilk defa 1788'de yayımlanmış, ilk İngilizceye çevirisi 1873'te çıkmıştır.*

Kant, bu yoldaki yaygın ününe karşın, özellikle "zor" olan bir filozof değildir; yeter ki bütünüyle tanınsın. Kullandığı her kavramın tanımını bulabilirsiniz yapıtlarında; bu da, onun anlaşılmasını büyük çapta kolaylaştırır. Ne var ki, dili, hele onu çevirmeğe giriştiğinizde, sizi binbir güçlükle karşı karşıya getirir; o zaman Kant, özellikle "zor" bir filozof olarak karşınıza çıkar. Birçoğu yarım sayfayı aşan, Almancada bile izlenmesi çok defa güç olan tümcelerini, yapısı çok farklı olan Türkçe gibi bir dile aktarmağa kalkıştığınızda, metindeki bütün anlam inceliklerini eksiksiz vermek isteyince, çetin dilsel sorunlarla karşı karşıya kalırsınız.

Bu çeviride Kant'ın tümcelerinin yapısına elden geldiğince bağlı kalmağa çalıştık; ancak çok gerekli olduğu yerde tümceleri böldük. Çift anlamlı olan yerleri de, yorumlamadan, aynı çift anlamlılıkla Türkçeye aktarmağa çalıştık. Sonuç olarak, pek akıcı olmayan bir Türkçe çıktı ortaya. Ama umarız ki, buna karşılık, Kant'ın söylediklerini aslına daha uygun yansıtabildik böylece.

Kant, yeni düşünce ve kavramlar dile getirmek için bile olsa, yeni sözcükler "uydurma"ya karşıdır. Kendisi, kimi zaman günlük dilden aldığı bazı sözcükleri, tanımlayarak terimleştirir; kimi zaman da, biri Lâtin ya da Yunan kökenli diğeri Germen kökenli iki eşanlamlı sözcüğü farklı iki kavramı karşılamak için, dolayısıyla anlam farkı yaparak kullanır. Bu tür güçlükler karşısında, Lâtince veya Yunancadan kaynaklanan bazı sözcükleri (transsendental, pozitif-negatif *gibi sözcükleri) Türkçeleştirmeden bırakmayı yeğledik; Germen kaynaklı olanlara da, Kant'ın kavramını karşılayabildiğini düşündüğümüz bir karşılık "yakıştırdık" (söz gelişi 'Gemüt'e* 'ruhsal yapı' *dedik), ya da daha önce ortaya atılmış bir karşılığı kullandık (söz gelişi* Anschauung *için 'görü'yü kullandık.)*

Kitabın soldaki sayfalarında yer alan Cassirer-Kellermann basımının okuyuşlarına uymadığımız yerleri kitabın sonunda belirttik; Cassirer-Kellermann'ın başka basımlara uymayan yerlere ilişkin açıklamalarını da verdik. Metinde geçen Lâtince alıntıların Türkçesini ve bazı açıklayıcı notları, ayrıca da bu yapıttaki ana kavramları ve Almanca karşılıklarını kapsayan bir dizini, aynı şekilde kitabın sonuna ekledik. Çeviri metninin sağında, A basımının sayfalarını gösterdik.

Bu çalışmaya katılan bütün arkadaşlarıma ve bize sağladığı destek için INTER NATIONES'e burada candan teşekkür ederim.

Kitabın ikinci baskısına sağladığı destek için de Kant-Gesellschaft'a teşekkür ederim.

İ.K.

Kritik

der

praktischen Vernunft

von

Immanuel Kant

Riga
bey Johann Friedrich Hartknoch
1788

Vorrede

Warum diese Kritik nicht eine Kritik der reinen praktischen, sondern schlechthin der praktischen Vernunft überhaupt betitelt wird, obgleich der Parallelism derselben mit der spekulativen das erstere zu erfodern 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 hiemit 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.

Mit diesem Vermögen steht auch die transszendentale Freiheit nunmehro 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 vorgebliche Unmöglichkeit dessen, was sie doch wenigstens als denkbar gelten lassen muß, in ihrem Wesen angefochten und in einen Abgrund des Skeptizisms gestürzt zu werden.

Der Begriff der Freiheit, sofern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht

Önsöz

Pratik aklın teorik akıl ile koşutluğu bu Eleştiriye Saf Pratik Aklın Eleştirisi adını vermeyi gerektiriyor gibi görünse de, bu Eleştirinin neden yalnızca Pratik Aklın Eleştirisi diye adlandırıldığını bu yazı yeterince aydınlatıyor. Yapması beklenen, yalnızca saf pratik aklın varolduğunu ortaya koymaktır; bu amaçla aklın bütün pratik yetisini eleştiriyor. Bunu başarabilirse, aklın böyle bir yetiyle (teorik akılda olduğu gibi), sırf kendini bilmezlik sonucu sınırlarını aşıp aşmadığını anlamak için, saf yetinin kendisini eleştirmenin gereği kalmayacaktır. Çünkü akıl, saf akıl olarak gerçekten pratik olduğunda, gerek kendi gerçekliğini, gerek kavramlarının gerçekliğini yapıp etmeyle kanıtlar; onun bu gerçek olma olanağına karşı çıkan bütün uydurma akılyürütmeler de boşunadır.

Transsendental özgürlük de, bu yetiyle, bundan böyle sağlamlık kazanmaktadır; üstelik bu özgürlük, teorik aklın, nedensellik kavramını kullanırken, nedensel bağlantılar dizisinde koşulsuz olanı düşünmek istediğinde kaçınılmazcasına düştüğü antinomiden kendini kurtarmak için gereksediği mutlak anlamdaki özgürlüktür. Teorik akıl bu kavramı, ancak sorunlu bir biçimde, düşünülmesi olanaksız olmayan bir kavram olarak ortaya koyabilmiş, ama ona nesnel gerçekliğini sağlayamamıştı; bunu da sırf, en azından düşünülebilir diye geçerlikte bırakması gereken şeyin sözüm ona olanaksızlığı konusundaki savlara kapılıp, özünde sarsılmaktan ve bir skeptiklik uçurumuna yuvarlanmaktan kaçınmak için yapmıştı.

Özgürlük kavramı, pratik aklın zorunluklu bir yasasıyla gerçekliği kanıtlandığı kadarıyla, şimdi saf aklın —hatta teorik aklın— sisteminde

nun den Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen Vernunft aus, und alle andere 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 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[1]) 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 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 in dieser praktischen Beziehung angenommen werden, ohne sie doch theoretisch zu erkennen und einzusehen. Für die letztere Foderung 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 ebenso reinen, aber praktischen Vernunft objektiv gültig ist, dadurch

[1]) 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.

bütün yapının k i l i t t a ş ı n ı meydana getirir; sırf ideler olarak teorik akılda desteksiz kalan bütün öbür kavramlar (Tanrı ve ölümsüzlük kavramları) da, şimdi özgürlük kavramına bağlanır, onunla birlikte ve onun aracılığıyla dayanak bulur, nesnel gerçeklik kazanır, yani bunların o l a n a k l ı l ı ğ ı, özgürlüğün gerçek olmasıyla k a n ı t l a n ı r; çünkü bu ide, ahlâk yasası yoluyla kendini ortaya koyar.

Özgürlük aynı zamanda, teorik aklın bütün ideleri içinde, doğrudan doğruya kavrayamasak da olanaklılığını a priori olarak b i l d i ğ i m i z tek idedir; çünkü özgürlük ahlâk yasasının koşuludur[1]), bu yasayı da biliyoruz. T a n r ı ve ö l ü m s ü z l ü k ideleri ise ahlâk yasasının koşulları değil, yalnızca bu yasanın belirlediği bir istemenin zorunlu nesnesinin koşulları, yani saf aklımızın sırf pratik kullanılışının koşullarıdır; bu yüzden de bu idelerin gerçekliği şöyle dursun, olanaklılığını bile b i l d i ğ i m i z i ve d o ğ r u d a n d o ğ r u y a k a v r a d ı ğ ı m ı z ı söyleyemeyiz. Ama yine de bu ideler, ahlâkça belirlenmiş istemenin, kendisine a priori verilmiş nesnesine (en üstün iyiye) uygulanmasının koşullarıdır. Dolayısıyla, teorik olarak bilinmese ve doğrudan doğruya kavranamasa da, bu idelerin olanaklılığı, bu pratik açıdan kabul edilebilir, edilmelidir de. Bunun için, hiçbir iç olanaksızlık (çelişme) taşımamaları, pratik bakımdan yeter. Burada, teorik akılla karşılaştırıldığında yalnızca ö z n e l kalan, bununla birlikte teorik akıl gibi saf, ama pratik olan bir akıl için n e s n e l geçerliği de bulunan bir kabulün temelini buluyoruz; böylelikle,

1) Burada özgürlüğün ahlâk yasasının koşulu olduğunu söyledikten sonra, yazının içinde, özgürlüğün bilincine varabilmemizin koşulunun herşeyden önce ahlâk yasası olduğunu söylediğimde, kimse bu noktada bir t u t a r s ı z l ı k l a karşılaştığı kuruntusuna kapılmasın diye, şu kadarını anımsatayım: gerçi özgürlük ahlâk yasasının *ratio essendi*'sidir, ama ahlâk yasası da özgürlüğün *ratio cognoscendi*'sidir. Ahlâk yasası d a h a ö n c e aklımızda açıklıkla düşünülmüş olmasaydı, özgürlük gibi bir şeyi (kendi içinde çelişme taşımasa bile) k a b u l e t m e k t e hiçbir zaman kendimizi haklı göremezdik. Ama özgürlük de olmasaydı, içimizde ahlâk yasasıyla h i ç k a r ş ı l a ş a m a z d ı k.

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 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 beliebiger 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. Diejenige, 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 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 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, solange man einen solchen praktischen Gebrauch nur dem Namen nach kennt. Wird man aber jetzt durch eine vollständige Zergliederung des letzteren inne, daß gedachte Realität hier gar auf keine theoretische Bestimmung der Kategorien und Erweiterung des Erkenntnisses zum Übersinn-

özgürlük kavramı aracılığıyla, Tanrı ve ölümsüzlük idelerinin nesnel gerçekliği ve bu kavramları kabul etme hakkı, hatta bunları (saf aklın gereksinimi olarak) kabul etmenin öznel zorunluluğu yaratılıyor. Bununla, akıl teorik bilgi bakımından genişlemiyor, yalnızca daha önce sorun olan bir olanak, burada onaylanarak veriliyor; böylece de aklın 7
pratik kullanılışı, teorik kullanılışının öğelerine bağlanıyor. Bu gereksinim, varsayılan bir gereksinim, aklın kullanılışının kurgulamadaki tamlığına erişmek istenildiğinde bir şey kabul etmek gerektiğini düşünen kurgulamanın rastgele bir amacı değil, bir şeyi yasa gereği kabul etme gereksinimidir; bu gereksinim olmadan da, yapma ve yapmamaların amacı olarak ihmal edilmeksizin konulması gereken şey ortaya çıkamaz.

Böyle dolambaçlı yollardan geçmeden bu sorunları kendi içlerinde çözüme bağlamak ve bunları pratik kullanım için dolaysız bilgi olarak saklamak, teorik aklımız için kuşkusuz daha doyurucu olurdu; ne var ki, teorik yetimiz buna pek uygun değil. Böylesine yüksek bilgilere sahip olmakla övünenler bu noktada durmamalı, bunları açıkça sınanmak ve değerlendirilmek üzere ortaya koymalıdırlar. Kanıtlamak mı istiyorlar; hodri meydan! Kanıtlasınlar ki Eleştiri de bütün silâhlarını o muzaffer kişilerin ayaklarının altına sersin. *Quid statis? Nolint. Atqui licet esse beatis.* — Buna yanaştıkları yok aslında, belki becerebilecekleri yok da ondan; öyleyse, biz yine alalım eleştirinin silâhlarını elimize ve 8
olanaklılıkları teori yoluyla yeterince sağlama bağlanamayan Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük kavramlarını, aklın ahlâksal kullanılışında arayalım ve temellerini aklın bu kullanılışı üzerinde kuralım.

Burada aynı zamanda Eleştirinin şu bilmecesi, yani, nasıl oluyor da kategorilerin teorideki duyularüstü kullanılışının nesnel gerçekliği yadsınabiliyor, ama saf pratik aklın nesneleri bakımından bu gerçeklik kabul edilebiliyor bilmecesi, ilk defa çözülüyor; çünkü aklın bu pratik kullanılışı, yalnızca bir ad olarak bilindiği sürece, bunun, zorunlu olarak tutarsız görünmesi gerekir. Şimdi ise, aklın pratik kullanılışının tam bir çözümlenmesiyle görülecektir ki, söz konusu gerçeklik, burada, kategorilerin teorik belirlemesine ve bilginin

lichen hinausgehe, sondern nur hiedurch gemeinet sei, daß ihnen in dieser Beziehung überall ein Objekt zukomme, weil sie entweder in der notwendigen Willensbestimmung a priori enthalten, oder mit dem Gegenstande derselben unzertrennlich verbunden 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. Hiebei 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 man auf sie kommen muß, wenn die erstere diesen Satz auch gar nicht bewiesen hätte.[1])

Hiedurch 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 Foderung, sich als Subjekt der Freiheit zum Noumen, zugleich aber auch in Absicht auf die Natur zum

---

[1]) Die Vereinigung der Kausalität als Freiheit mit ihr als Naturmechanism, davon die erste durchs Sittengesetz, die zweite durchs Naturgesetz, und zwar in einem und demselben Subjekte, dem Menschen, feststeht, 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.

duyularüstü alana doğru genişletilmesine kadar varmıyor; yalnızca şu anlatılmak isteniyor: kategorilerin, bu açıdan hep bir nesnesi oluyor; çünkü kategoriler ya istemenin zorunlu belirlenmesinde a priori olarak kapsanırlar, ya da istemeyi zorunlu olarak belirleyen nesneye ayrılmazcasına bağlıdırlar. Bu anlaşılınca, sözü edilen tutarsızlık orta- 9
dan kalkıyor; çünkü burada bu kavramların, teorik aklın gereksediğinden farklı bir kullanılışı oluyor. Buna karşılık teorik eleştirideki tutarlı düşünüşün, daha önce beklenmeyen ve çok doyurucu olan bir doğrulanmasına yol açılıyor; şöyle ki, teorik eleştiri, deney nesnelerinin deney nesneleri olarak (ve bunların arasında kendi öznemizin de) yalnızca görünüşler diye geçerli olmasını, ama aynı zamanda bu deney nesnelerinin temeline kendi başına şeylerin konmasını, yani duyularüstü olan herşeyin uydurma, kavramının da içerik bakımından boş sayılmamasını sağlamağa çalışır: pratik akıl da şimdi kendi hesabına ve teorik akılla sözleşmeksizin, nedensellik kategorisinin duyularüstü bir nesnesine, yani özgürlüğe (her ne kadar pratik bir kavram olarak ve yalnızca pratik kullanım için olsa da) gerçeklik sağlıyor, yani orada ancak düşünülebileni bir olguyla doğruluyor. Böylelikle, düşünen özne bile *iç görüde* kendisi için sırf bir görünüştür diyen Teorik Eleştirinin bu garip, yine de karşı çıkılamayacak savı da Pratik Aklın Eleştirisinde tam olarak doğrulanır; hem öylesine doğrulanır ki, Teorik 10
Eleştiri bu önermeyi hiç kanıtlamamış bile olsaydı, Pratik Aklın Eleştirisinde buna ulaşılacaktı.[1])

Böylelikle, Eleştiriye karşı şimdiye kadar gördüğüm en kayda değer karşı çıkışların, neden tam bu iki nokta etrafında (yani bir yandan noumenon'lara uygulanan kategorilerin teorik bilgide yadsınan ve pratik bilgide kabul edilen nesnel gerçekliği; öte yandan da kendi deneysel bilincinde kendini özgürlüğün öznesi olarak

1) Özgürlük olarak nedensellik ile doğa mekanizmi olarak nedenselliğin, ilkinin ahlâk yasası, ikincisinin de doğa yasası aracılığıyla birleştirilmesi, hem de bir ve aynı öznede, yani insanda birleştirilmesi; insan, ilkiyle ilişkisi bakımından saf bilinçte kendi başına varlık olarak, öbürüyle ilişkisinde de deneysel bilinçte görünüş olarak tasarımlanmadığı sürece olanaksızdır. Bu yapılmayınca, akıl kendi kendiyle çelişmekten kaçınamaz.

Phänomen in seinem eigenen empirischen Bewußtsein zu machen Denn solange man sich noch keine bestimmte Begriffe von Sittlichkeit und Freiheit machte, konnte man nicht 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.

Soviel 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 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 solcher 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

noumenon, ama aynı zamanda doğa açısından fenomenon haline getirmek gibi, aykırı görünen bir istem etrafında) toplandığını da anlıyorum. Çünkü belirli ahlâklılık ve özgürlük kavramları oluşturulmadıkça, bir yandan, görünüş olduğu ileri sürülen şeyin temeline noumenon olarak 11
neyin konabileceğini; öte yandan da, daha önce teorik kullanılışta saf anlama yetisinin bütün kavramlarını, ancak ve ancak, sırf görünüş alanına bırakınca, hâlâ bir noumenon kavramı oluşturmanın olanaklı olup olamıyacağı kestirilemez. Ancak pratik aklın ayrıntılı bir eleştirisi bütün bu yanlış anlamaları ortadan kaldırabilir ve onun en büyük ayrıcalığı olan tutarlı düşünüşü aydınlığa kavuşturabilir.

Saf teorik aklın, özel eleştirisi daha önce yapılmış kavram ve ilkelerinin, bu yapıtın şurasında burasında bir kez daha yoklanmasını; kurulacak bir bilimin sistematik gidişine pek yakışmayan (çünkü haklarında yargıya varılmış konular yalnız kısaca anılmalı, yeniden ortaya atılmamalıdır), ama b u r a d a, akıl bu kavramların o r a d a - k i n d e n büsbütün farklı bir kullanılışına geçmiş görüldüğünden izin verilen, hatta gerekli görülen bu yoklamayı, haklı göstermek için bu kadarı yeter. Aklın böyle bir geçişi, kavramların eski ve yeni kullanılı- 12
şını karşılaştırmayı gerektirir; öyle ki yeni çizgi eskisinden ayırt edilebilsin ve aynı zamanda ikisinin bağlantısı görülsün. Bu bakımdan bu türlü düşünceler ve özellikle yeniden özgürlük kavramına (ama saf aklın pratik kullanılışındaki özgürlük kavramına) yönelen düşünceler, teorik aklın eleştirel sisteminin boşluklarını doldurmağa yarayacak dolgular ya da çabucak kurulmuş bir binaya sonradan konan dayaklar ve payandalar diye görülmemeli (çünkü o sistem, kendi amacına göre tamdır), sistemin bütünlüğünü kavranabilir kılan temel öğeler sayılmalıdır, öyle ki, orada yalnızca sorunlu olarak ortaya konabilmiş kavramlar, şimdi gerçek halleriyle ortaya konarak kavranabilsin. Bu anımsatma, özellikle özgürlük kavramıyla ilgilidir. Birçoklarının bu kavramı sırf psikolojik açıdan ele alarak, hâlâ onu kavramak ve olanaklılığını açıklamakla böbürlenmesi şaşılacak bir şeydir; oysa onu daha önce transsendental

Beziehung betrachten, indessen daß, wenn sie ihn vorher in transszendentaler genau erwogen hätten, sie sowohl 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 Analytik 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 zwar die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten voraus, aber nur insofern, als diese mit dem Prinzip der Pflicht vorläufige Bekanntschaft macht und eine bestimmte Formel derselben angibt und rechtfertigt;[1]) 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 Beschaffen-

[1]) 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 Sittlichkeit 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.

açıdan ele alsalardı, teorik aklın tam kullanılışında sorunlu bir kavram olarak onsuz edilemeyecek, ama aynı zamanda kavranamayacak bir kavram olduğunu görürlerdi; sonradan da, bu kavramla pratik kullanışa yöneldiklerinde, bunun, ilkeleri bakımından kabul etmek istemedikleri, demin sözü edilen belirlenimine kendiliklerinden varmış olurlardı. Özgürlük kavramı bütün deneycilerin takıldığı engeldir; buna karşılık, zorunlu olarak akılcı bir yol izlemeleri gereğini bu kavram aracılığıyla gören eleştirici ahlâkçılar için, en yüce pratik ilkelerin anahtarıdır. Bundan dolayı okurdan, Analitiğin sonunda bu kavram üzerine söylenenleri üstünkörü geçiştirmemesini rica ediyorum. 13

Burada, saf pratik aklın eleştirisi yapılarak kurulan sistem gibi bir sistemi geliştirirken, özellikle, bütünün doğru bir şekilde çizilmesini sağlayabilecek bakış açısında yanılmamak için, az mı çok mu zahmet gerektiği konusunda yargıda bulunmayı, bu tür çalışmayı bilene bırakıyorum. Bu sistem, gerçi Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi ni gerektirir, ama ancak o kitabın ödev ilkesiyle bir ön tanışma sağlaması ve bunun belirli bir formülünü ortaya koyup haklı göstermesi ölçüsünde[1]); yoksa, buradaki sistem kendi kendine yetmektedir. Pratik bilimlerin bölümlenmesinin, Teorik Aklın Eleştirisinde olduğu gibi tam olarak yapılmamasının 14

1) Bir eleştirici bu yazıyı yermek üzere bir şey söylemek isterken, niyetini aşacak bir isabetle, "eserde yeni bir ahlâklılık ilkesi değil, ancak yeni bir formül ortaya konuyor" dedi. Yeni bir ahlâklılık ilkesi önermeği, üstelik o ilkeyi uydurmuş görünmeği, kim istiyordu ki? Sanki ondan önce dünya, ödevin ne olduğunu bilmiyormuş ya da tam bir yanılma içindeymiş gibi. Ama bir sorunu çözmek için neyin yapılacağını tam olarak belirleyecek ve yanılmaya meydan bırakmayacak bir formülün matematikçiye ne ifade ettiğini bilen kişi, ödev konusunda aynı işi görecek bir formülü onemsiz, onsuz edilebilir bir şey saymayacaktır.

heit dieses praktischen Vernunftvermögens anzutreffen. Denn die besondere Bestimmung der Pflichten als Menschenpflichten, um sie einzuteilen, ist nur möglich, wenn vorher das Subjekt dieser Bestimmung (der Mensch) nach der Beschaffenheit, mit der er wirklich ist, obzwar nur soviel 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.

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,[1]) in dem zweiten Hauptstücke der Analytik,

[1]) Man könnte mir noch den Einwurf machen, warum ich nicht auch den Begriff des Begehrungsvermögens, oder des Gefühls der Lust vorher erklärt habe; obgleich 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 hervor zubringen). Mehr brauche ich nicht zum Behuf der Kritik von Begriffen, die aus der Psychologie entlehnt werden, das übrige leistet die Kritik selbst. Man wird leicht gewahr, daß die Frage, ob die Lust dem

geçerli nedeni, yine aklın bu pratik yetisinin yapısında bulunabilir. Çünkü, ödevleri insan ödevleri olarak bir bölümleme içinde belirlemek, 15
ancak, daha önce bu belirlemenin öznesini (insanı), gerçek yapısı bakımından, genel olarak ödev açısından gerektiği kadarıyla bile olsa, bilmekle olanaklıdır; bu ise, pratik aklın genel olarak eleştirisinin işi değildir; eleştiriden beklenen, yalnızca, pratik aklın olanaklılığının, kapsamının ve sınırlarının ilkelerini, insanın doğal yapısıyla özel bir bağlantı kurmaksızın, eksiksiz olarak vermektir. Demek ki bölümleme, burada, eleştirinin değil, bilimin sistemiyle ilişkilidir.

Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesinin doğruluksever ve sert, bundan dolayı da hep saygıdeğer bir eleştiricisi, iyi kavramının orada ahlâk ilkesinden önce ortaya konmamasını eleştirdi (ona göre öyle yapılması gerekirdi[1]); bu karşı çıkışına, Analitiğin ikinci ana bölümünde 16

1) Bana ayrıca, arzulama yetisi ya da haz duygusu kavramını neden daha önce açıklamadım diye de karşı çıkılabilirdi; bu konuda psikolojide verilen açıklamanın zaten bilinmesi gerektiğine göre, böyle bir saldırı yersiz olsa bile... Ne var ki, tanım orada, arzulama yetisini belirlemenin temeline haz duygusu konabilecek biçimde yapılabilir (gerçekten de genellikle böyle yapılıyor); ama o takdirde pratik felsefenin en yüksek ilkesi, zorunlu biçimde deneysel kılınmış olur; oysa ilk çözulmesi gereken şey budur; bu Eleştiride ise böyle bir şey bütünüyle çürütülüyor. Bundan ötürü, bu açıklamayı burada gerektiği şekilde vereceğim; öyle ki, bu tartışmalı noktayı, uygun düşeceği üzere, başlangıçta karara bağlamadan bırakayım. — **Yaşama** bir varlığın, arzulama yetisinin yasalarına göre eylemde bulunabilme yetisidir. **Arzulama yetisi,** bu varlığın tasarımları aracılığıyla, bu tasarımların nesnelerinin gerçekliğinin nedeni olma yetisidir. **Haz,** nesne ya da eylem ile yaşamın **öznel** koşulları, yani bir tasarımın, nesnesinin gerçekliğinin nedeni olabilmesi (ya da öznenin, nesneyi gerçek kılıp ortaya çıkaracak eylem yönünde güçlerini belirlemesine yol açabilmesi) arasındaki uygunluğun tasarımıdır. Psikolojiden ödünç alınan kavramların eleştirisiyle ilgili işim bu kadar; geri kalanını Eleştirinin kendisi başarıyor. Kolayca anlaşılabilir ki, "acaba haz her defasında arzulama yetisinin temeline konmalı

wie ich hoffe, Genüge getan; ebenso auch auf manche andere Einwürfe Rücksicht genommen, die 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 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 (soviel 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 aufeinander vermittelst der Ableitung derselben von dem Begriffe jenes Ganzen in einem reinen Vernunftvermögen ins Auge zu fassen. Diese Prüfung und Gewährleistung 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

---

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.

yeterince doyurucu bir karşılık verdiğimi umuyorum. Aynı şekilde, 17
doğruyu bulmaya gönül vermiş görünen kişilerce yapılıp bana ulaşan
bazı ana karşı çıkışları da hesaba kattım (yalnız kendi eski sistemlerini 18
gözönünde bulundurup neyin kabul, neyin reddedilmesi gerektiği konusunda önceden kararlı olanlar, zaten özel görüşlerine ters düşebilecek hiçbir açıklama istemezler); bunu bundan böyle de yapacağım.

İnsan ruhunun belirli bir yetisinin, kaynakları, içeriği ve sınırları bakımından belirlenmesi söz konusu olunca, insan bilgisinin yapısı uyarınca, ancak bunun p a r ç a larından, bu parçaların tam ve (onun, şimdiki durumda bizce edinilmiş öğelerine göre elden geldiğince) eksiksiz bir betimlemesinden işe başlanabilir. Ancak dikkat edilmesi gereken ikinci bir nokta da vardır, daha çok felsefî ve m i m a r î nitelikte bir nokta; o da şudur: b ü t ü n ü n i d e s i n i doğru olarak kavramak ve bu bütün idesinden kalkıp parçaların hepsini birbirleriyle karşılıklı ilişkileri içinde, bütün kavramından türeterek saf bir akıl yetisi içinde gözönünde tutmak. Bu sınama ve bu sağlama bağlama, ancak 19
sistemi en içinden tanımakla olanaklıdır; ilk araştırmada canı sıkılanlar, dolayısıyla sistemi tanımayı zahmete değer bulmayanlar ise, ikinci basamağa ulaşamaz, yani daha önce analitik olarak verilene sintetik bir

---

mıdır, yoksa, bazı koşullarda arzulama yetisinin belirlenişini haz izlemekle mi kalır?" sorusu, bu açıklamayla bir karara bağlanmıyor; çünkü bu açıklama sırf, saf anlama yetisine özgü, deneysel hiçbir şey taşımayan özelliklerden, yani kategorilerden oluşturulmuştur. Yargılarını, kavramın çoğu zaman pek geç ulaşılan çözumlenmesinden önce, cesurca bir tanımla önceden öne sürmemek, felsefenin tümüne öğütlenmeye değer bir önlemdir; oysa bu önlem çoğu zaman alınmaz. Gerek teorik gerek pratik aklın eleştirisi boyunca görülecektir ki, felsefenin eski dogmatik gidişinin bazı eksiklerini gidermek ve kavramlar a k l ı n t ü m ü y l e i l g i s i n d e kullanılmadan önce dikkati çekmemiş bazı yanlışları düzeltmek için çeşitli fırsatlar ortaya çıkacaktır.

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 niemanden in Ansehung der ersteren Kritik beifallen, der sie nicht bloß durchgeblättert, sondern durchgedacht hatte. Neue Worte zu künsteln, wo die Sprache schon so an Ausdrücken für gegebene Begriffe 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 ebenso 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. Solange aber jene Gedanken noch stehen, zweifele ich sehr, daß ihnen angemessene und doch gangbarere Ausdrücke dazu aufgefunden werden dürften.[1])

---

[1]) Mehr (als jene Unverstandlichkeit) 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 Unerlaubte (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, wenngleich 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;

dönüş olan bütünü görmeyi başaramazlar. Bunlar her yanda tutarsızlıklar bulurlarsa —her ne kadar bulduklarını söyledikleri boşluklar sistemin kendisinde değil, sırf kendi düşüncelerinin bağlantısız gidişinde ise de— şaşmamak gerekir.

Yeni bir dil getirmek istediğimi söyleyerek karşı çıkanların eleştirisi, beni bu yazıda kaygılandırmıyor; çünkü buradaki bilgi türü, kendiliğinden, gündelik bilgiye çok yakındır. Bu karşı çıkış, ilk Eleştiriye ilişkin olarak da, bu Eleştirinin sayfalarını karıştırmakla kalmamış, onu düşüne düşüne okumuş kimselerden hiçbirinin aklına gelmez. Hazır kavramlar için karşılıklar dilde eksik değilken, yeni sözcükler uydurmak çocukça bir çabadır; yeni ve doğru düşüncelerle sivrilemeyince, hiç olmazsa eski giysiler üzerine yamanan yeni parçalarla kalabalığın arasından sivrilme çabasıdır bu. O yazının, yani ilk Eleştirinin okurları, düşüncelere oradaki deyişlerin bana uygun göründüğü kadar uygun düşecek daha gündelik deyişler biliyorlarsa, ya da oradaki düşüncelerin, dolayısıyla bu düşüncelere işaret eden her deyişin de geçersizliğini göstermeğe güçleri yetiyorsa; ilkini yapmakla beni kendilerine minnettar bırakacaklar, çünkü istediğim, yalnızca anlaşılmaktır, ikincisini yapmakla ise, felsefeye hizmet edeceklerdir. Ama bu düşünceler ayakta durduğu sürece, onlara daha uygun ve aynı zamanda daha gündelik deyişlerin bulunabileceğinden çok şüpheliyim.[1])

1) Beni burada kaygılandıran, işaret ettikleri kavrama bir zarar gelmesin diye bunca özenle seçtiğim deyişlerin anlaşılmamasından çok, yanlış anlaşılmasıdır. Böylece pratik aklın kategorileri çizelgesinde, Kiplik başlığı altındaki izin verilen ve izin verilmeyen (pratik-nesnel olarak olanaklı ve olanaksız), hemen arkadan gelen ödev ve ödeve aykırı olan ile, dilin gündelik kullanılışında hemen hemen aynı anlama gelirler; fakat burada ilki, olanaklı pratik bir buyurtuya uygun ya da karşı olan anlamına (geometri ve mekanik problemlerinin çözümünde olduğu gibi); ikincisi ise, akılda gerçekten bulunan bir yasayla bu türlü bir ilişki içinde olan şey anlamına gelse gerek; bu anlam farkı, pek alışılmış olmamakla birlikte, dilin gündelik kullanılışına da yabancı değildir. Böylece, söz gelişi, bir hatibe hatip olarak, yeni sözcükler ve deyimler uydurmaya izin verilmemiş,

Auf diese Weise wären denn nunmehr die Prinzipien a priori zweier Vermögen des Gemüts, des Erkenntnis- und Begehrungsvermögens, ausgemittelt und nach den Bedingungen, dem Umfange und Grenzen ihres Gebrauchs bestimmt, hiedurch aber zu einer systematischen, theoretischen sowohl 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 hiemit keine Not. Es wäre ebenso viel, als ob jemand durch Vernunft beweisen wollte, daß es keine Vernunft gebe. Denn wir sagen nur, daß wir etwas durch Ver-

---

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 verschiedenen 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 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 theoretisch, mithin auch nicht apodiktisch, d. i. in Ansehung des Objekts erkannte Notwendigkeit, sondern in Ansehung des Subjekts zu 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.

Böylece o zaman insanın ruhsal yapısındaki iki yetinin, bilgi ve 21
arzulama yetilerinin a priori ilkeleri keşfedilecek ve kullanılışlarının 22
koşulları, kapsamı ve sınırları bakımından belirlenecek, bununla da, 23
teorik olduğu kadar pratik de olan sistematik bir felsefenin bir bilim olarak sağlam temeli atılacaktır.

A priori bir bilginin hiç olmadığı, hatta hiç olamayacağı keşfedilse, bütün bu çabaların başına bu beklenmedik keşiften daha kötü bir şey gelemezdi. Ancak böyle bir tehlike yoktur. Bu, aklın olmadığını akıl yoluyla kanıtlamayı istemek gibi bir şey olurdu. Biz ise, yalnızca diyoruz ki, deneyde karşımıza bu şekilde çıkmamış da olsa, bir şeyi bilebileceği-

---

şaire ise bir ölçüde izin verilmiştir; ama burada her iki durumda da bunun bir ödev olduğu akla gelmez. Çünkü hatiplik ününü sarsmak isteyeni kimse alıkoyamaz. Burada yalnızca, buyrukların sorunlu, onaylayıcı ve zorunluklu belirleme nedenleri olarak farklılığı söz konusudur. Aynı şekilde, başka başka felsefe okullarındaki pratik yetkinliğin ahlâk idelerini karşı karşıya getirdiğim notta, kendim ikisinin de aslında ve nesnel olarak aynı şey olduğunu söyledimse de, bilgelik idesini kutsallık idesinden ayırt ettim. Ancak, orada yalnızca insanın (Stoalının) kendisi için kabul ettiği, yani öznel, insana bir özellik olarak yüklenen bilgeliği anlıyorum. (Stoalının sözünü bunca ettiği erdem sözü, belki okulunun daha iyi bir karakteristiği olabilir.) Ama saf pratik aklın bir koyutunun dile getirilişi, saf matematiğin, zorunlu kesinlik taşıyan koyutlarının anlamıyla karıştırılırsa, birçok yanlış anlamalara yol açılabilir. Matematiğin koyutları, nesnesi teorik olarak a priori tam kesinlikle önceden olanaklı olarak bilinen bir eylemin olanaklılığını koyarlar. Saf pratik aklın koyutu ise, bir nesnenin kendisinin (Tanrının ve ruhun ölümsüzlüğünün) olanaklılığını, zorunluklu pratik yasalara dayanarak, yani yalnızca pratik bir aklın yararı için koyar. Çünkü konan bu olanaklılığın kesinliği, teorik, dolayısıyla zorunluklu, yani nesne açısından bilinen zorunluluk değil; nesnel ama pratik yasalarına uyması için özne bakımından zorunlu bir kabul, dolayısıyla yalnızca zorunlu bir varsayımdır. Bu öznel ama yine de doğru ve koşulsuz akıl zorunluluğu için daha iyi bir deyiş düşünemedim.

nunft erkennen, wenn wir uns bewußt sind, daß wir es auch hätten wissen können, wenn es uns auch nicht so in der Erfahrung vorgekommen 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 verschaffen 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 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 zu 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 zufälligerweise 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.

HUME würde sich bei diesem System des allgemeinen Empirisms 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

mizin bilincinde isek, bunu akılla biliyoruz, dolayısıyla akıl bilgisi ile 24
a priori bilgi aynı şeydir. Bir deney önermesinden zorunluluk (*ex pumice aquam*) çıkartmayı istemek, bununla da bir yargıya sahici genellik (onsuz, hiçbir akıl çıkarımının olamayacağı; dolayısıyla, en azından kabul edilen bir genellik ve nesnel zorunluluk olan ve hep bunu gerektiren, analoji yoluyla yapılan çıkarımın da olamayacağı sahici genellik) sağlamayı istemek düpedüz çelişmedir. Yalnız a priori yargılarda bulunan nesnel zorunluluğun yerine öznel zorunluluğu, yani alışkanlığı koymak, aklın nesne üzerinde yargıda bulunma —yani nesneyi ve nesneye uygun olanı bilme— yetisinin olmadığını söylemek olur; söz gelişi, sık sık yinelenen ve önceki bir belirli durumu hep izleyen şeyin s o n u ç o l a r a k önceki durumdan ç ı k a r ı l a bileceğini söylememek (çünkü bu, nesnel zorunluluk ve a priori bir bağlantı kavramını kabul etmek anlamına gelirdi), ancak (hayvanların yaptığı gibi) benzer durumlar beklemek gerektiğini söylemek olur; yani neden kavramını aslında yanlış, bir düşünce tuzağı olmaktan öteye gitmeyen bir şey diye reddet- 25
mek olur. Bu nesnel ve dolayısıyla genel geçerlilik eksikliğine, akıl sahibi başka varlıklara başka bir tasarım tarzı atfetmek için bir neden olmadığını söyleyerek çare bulmak istenirse —bu da geçerli bir çıkarım oluyorsa—, bilgimizin genişlemesine bilgisizliğimizin bütün kafa yormalarımızdan daha büyük hizmeti dokunmuş olur. Çünkü bu durumda insandan başka akıl sahibi varlıkları sırf tanımadığımızdan, böyle varlıkların kendimizi tanıdığımız şekilde olduklarını kabul etmeye hakkımız olur, yani onları gerçekten tanımış olurduk. Burada, bir yargıyı kabul etmedeki genelliğinin, o yargının nesnel geçerliliğini (yani bilgi olarak geçerliliğini) kanıtlayamayacağını söz konusu bile etmiyorum; böyle bir kabul raslantı sonucu doğru çıksa bile, yine de bu, nesneye uygunluğunun kanıtı olamaz; yalnızca nesnel geçerlilik zorunlu genel bir uygunluğun temelini oluşturabilir.

HUME, ilkeler konusundaki bu g e n e l d e n e y c i l i k sis- 26
teminden pek memnun olurdu herhalde; çünkü, bilindiği gibi, o, Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük üzerine aklın yargıda bulunamayacağını ortaya koymak için, neden kavramı konusunda, zorunluluğun her türlü nesnel

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 Empirism 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 Empirism der Prinzipien allgemein an, so wäre auch Mathematik damit eingeflochten.

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 Empirism 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 Empirism gründet sich auf einer gefühlten, der Rationalism aber auf einer eingesehenen Notwendigkeit.) Und so offenbaret sich der allgemeine Empirism als den echten Skeptizism, den man dem HUME fälschlich in so unbeschränkter Bedeutung beilegte,[1]) da er wenigstens einen sicheren 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.

---

[1]) 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 ob er gleich durchaus nicht allein einräumt, sondern darauf dringt, daß unseren Vorstellungen äußerer Dinge wirkliche Gegenstände äußerer Dinge korrespondieren, so will er doch, daß die Form der Anschauung derselben nicht ihnen, sondern nur dem menschlichen Gemüte anhänge.

anlamı yerine, sırf öznel bir zorunluluğun, yani alışkanlığın kabul edilmesini istiyordu; bir kez ilkeleri elde edince, tam bir mantıksal inandırıcılıkla sonuçlar çıkarmakta da çok ustaydı. Fakat HUME bile deneycililiği, matematiği de kapsayacak kadar genelleştirmedi. O, matematiğin önermelerini analitik saydı. Bu doğru olsaydı, bu önermeler gerçekten de zorunluklu olurdu. Ama bundan, aklın felsefede de zorunluklu, yani (nedensellik önermesi gibi) sintetik yargılarda bulunma yetisine sahip olduğu konusunda bir sonuç çıkarılamazdı. Ama deneycilik ilkeler için g e n e l olarak kabul edilseydi, matematik de onun kapsamına girerdi.

Oysa matematik, antinomide kaçınılmaz olduğu gibi, yalnızca 27
deneysel ilkeler kabul eden akılla çatışmaya girdiğine göre —çünkü matematik, uzamın sonsuz bölünebilirliğini karşı çıkılmaz bir biçimde kanıtlar; oysa deneycilik bunu kabul edemez—, demek ki, kanıtlamanın sağladığı en büyük apaçıklık, deney ilkelerinden yapıldığı ileri sürülen çıkarımlarla açıkça çelişir. Bu defa da: beni aldatan hangisi, gözlerim mi, parmaklarım mı? diye, CHESELDEN'in körü gibi sormak gerekir (çünkü deneycilik kendisini d u y u l a n bir zorunlulukta, akılcılık ise d o ğ r u d a n d o ğ r u y a k a v r a n a n bir zorunlulukta temellendirir). Böylece genel deneycilik halis bir s k e p t i k l i k olarak ortaya çıkar. Bu skeptiklik, böylesine sınırsız anlamda HUME'a yanlış olarak yüklenmiştir[1]), çünkü o, hiç olmazsa matematiği 28
deneyin mihenk taşı olarak korudu; oysa genel deneycilik, her ne kadar deney sırf duyulanlardan değil, aynı zamanda yargılardan oluşuyorsa da, deney için bir tek bile mihenk taşı (hep ancak a priori ilkelerde bulunabilecek bir mihenk taşı) bırakmadı.

1) Bir mezhebe bağlılığı dile getiren adlar, birçok haksızlıklara yol açmıştır hep; söz gelişi, dış şeylerle ilgili tasarımlarımızın dış şeylerin gerçek nesnelerini karşıladığını yalnızca kabul etmekle kalmayıp, aynı zamanda bunda israr eden, ama bu şeylerin görü biçimini onlara değil, insanın ruhsal yapısına bağlamak isteyen birisi için, "b u b i r i d e a l i s t t i r" dendiğinde olduğu gibi.

Doch da es in diesem philosophischen und kritischen Zeitalter schwerlich mit jenem Empirism 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.

Yine de, bu felsefe ve eleştiri çağında böyle bir deneycilikte ciddî olmak zordur; yargı gücümüzün yalnızca alıştırmalar yapması ve karşıtlık yoluyla aklın a priori ilkelerini daha iyi aydınlatmak amacıyla ortaya konmuştur herhalde. Bunun dışında pek öğretici bir yanı bulunmayan bu işle uğraşmak isteyenlere yine de teşekkür edilebilir.

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 zu Bewirkung derselben (das physische Vermögen mag nun hinreichend sein, oder nicht), d. i. seine Kausalität, zu bestimmen. Denn da kann wenigstens die Vernunft zu Willensbestimmung zulangen und hat sofern 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 empirisch-bedingte ein Bestimmungsgrund desselben 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 vernünftigen Wesen) in der

Giriş

Pratik Aklın Bir Eleştirisi Düşüncesi Üzerine

Aklın teorik kullanılışı sırf bilme yetisinin nesneleriyle uğraşıyordu ve aklın, bu kullanılışı bakımından bir eleştirisi, aslında yalnız s a f bilme yetisiyle ilgiliydi. Çünkü bu yeti, daha sonra doğrulanan bir kuşkuyu, yani kolayca sınırlarını aşarak ulaşılamayacak nesneler ya da birbiriyle çelişen kavramlar arasında kendini yitirdiği kuşkusunu uyandırıyordu. Aklın pratik kullanılışında durum farklıdır. Bu kullanılışta akıl, tasarımların karşılığı olan nesneleri meydana getiren ya da kendini (doğal yeti buna yeterli olsa da, olmasa da) bu nesneleri meydana getirmek üzere belirleyen —yani kendi nedenselliğini belirleyen— bir yeti olan istemenin belirlenme nedenleriyle uğraşır. Çünkü, hiç olmazsa burada, akıl istemeyi belirlemeye yeterli olabilir ve yalnız istemek söz konusu olunca, aklın hep nesnel gerçekliği vardır. Öyleyse sorulacak ilk soru şudur : saf akıl kendi başına istemeyi belirlemeye yeterli olabilir mi, yoksa akıl istemenin ancak deneysel-koşullu olarak mı belirleme nedeni olabilir ? Bu noktada saf aklın eleştirisiyle haklı çıkarılan, ama deneysel olarak ortaya konamayan bir nedensellik kavramı, yani ö z g ü r l ü k kavramı işe karışır. Şimdi biz, bu özgürlüğün gerçekten insanın istemesine (böylece de bütün akıl sahibi varlıkların istemesine) özgü bir özellik

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. 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 transszendent 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 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. Hievon 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

olduğunu kanıtlayacak dayanaklar bulabilirsek, saf aklın pratik olabileceği ortaya çıkmakla kalmayacak; aynı zamanda, deneyle kısıtlı aklın değil, yalnızca saf aklın koşulsuzca pratik olduğu da ortaya çıkacak. Bu yüzden biz s a f p r a t i k aklın değil, genellikle p r a t i k aklın eleştirisine girişeceğiz. Çünkü saf akıl, böyle bir aklın varolduğu bir kez ortaya konunca, hiçbir eleştiri gerektirmez. O, bütün kullanılışlarının eleştirisi için gerekli ölçüyü kendinde taşımaktadır. Böylece pratik aklın 31
bir bütün olarak eleştirisinin görevi, deneysel olarak koşullanmış aklı, istemenin belirlenme nedenini ancak ve ancak kendisi verme savından alıkoymaktır. Varolduğu ortaya çıkarıldığı takdirde, yalnızca saf aklın kullanılışı içkindir; kendisinin tek egemen olduğu kuruntusuna kapılan deneysel koşullu aklın kullanılışı ise aşkındır ve kendi alanını bütünüyle aşan ölçüsüz beklentiler ve buyruklarla kendini açığa vurur; bu ise, teorik kullanılışında saf akıl üzerine söylenebilecek olana tam ters düşen bir durumdur.

Yine de, aklın pratik kullanılışının temelinde bulunan da saf aklın bilgisi olduğundan, Pratik Aklın bir Eleştirisinin genel çizgilerinde bölümlenmesi, Teorik Aklın Eleştirisinin bölümlenmesine uygun yapılmalıdır. Demek ki Pratik Aklın Eleştirisinin bir Ö ğ e l e r Ö ğ r e t i s i ve bir M e t o d Ö ğ r e t i s i olacak. Birincisinin ilk bölümünde, doğruluğun kuralı olarak bir A n a l i t i k ve pratik aklın yargılarındaki kuruntuların ortaya serilmesi ve çözülmesi olarak bir D i a l e k t i k olacak. Yalnız Analitiğin alt bölümlerinin düzeni, saf 32
teorik aklın Eleştirisindeki düzeninin tersi olacak bu defa. Çünkü elimizdeki Eleştiride i l k e l e r d e n başlayarak k a v r a m l a r a ve ancak kavramlardan, olabildiği yerde, duyulara gideceğiz; oysa teorik akılda duyulardan başlayıp işi ilkelerde bitirmemiz gerekiyordu. Bunun nedeni ise yine şudur: bu defa konumuz istemedir ve aklı nesnelerle ilgisinde değil, istemeyle ilgisinde ve istemenin nedenselliğiyle ilgisinde ele almamız gerekir. İşte burada, deneysel olarak koşullanmamış nedenselliğin

Anfang machen müssen, nach welchem der Versuch gemacht werden kann, unsere Begriffe von dem Bestimmungsgrunde eines solchen Willens, ihre 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.

ilkelerinden başlanmalıdır; böyle bir istemeyi belirleyen nedenlerle ilgili kavramlarımızı saptama, bu kavramları nesnelere, sonunda da özneye ve öznenin duyusallığına uygulama denemesi ancak bundan sonra yapılabilir. Özgürlükten gelen nedensellik yasası, yani herhangi bir saf pratik ilke, kaçınılmaz olarak başlangıcı oluşturuyor ve ancak kendisinin ilgili olabileceği nesneleri belirliyor.

Der 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.

§ 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 enthalten könne, so gibt es praktische Gesetze; wo aber nicht, so werden alle praktische Grundsätze bloße Maximen sein. In einem pathologisch-affizierten Willen eines vernünftigen Wesens kann ein Widerstreit der Maximen wider die von ihm selbst erkannte praktische 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

Pratik Aklın Eleştirisi

Birinci Kısım

Saf Pratik Aklın
Öğeler Öğretisi

Birinci Kitap

35

Saf Pratik Aklın Analitiği

Birinci Bölüm

Saf Pratik Aklın İlkeleri Üzerine

§ 1.
Açıklama

Pratik ilkeler, altına birçok pratik kuralın girdiği genel bir isteme belirlemesini taşıyan önermelerdir. Taşıdıkları koşul, özne tarafından yalnız kendi istemesi için geçerli görüldüğünde, özneldirler ya da maksimlerdir; bu koşul, nesnel, yani her akıl sahibi varlığın istemesi için geçerli olarak tanındığında ise, nesneldirler ya da pratik yasalardır.

Not

Saf aklın kendi içinde pratik bir neden, yani istemeyi belirlemeye yeterli bir neden taşıyabileceği kabul edilirse, o zaman pratik yasalar 36
vardır; yoksa, bütün pratik ilkeler sırf maksimler olur. Akıl sahibi bir varlığın tutkularca uyarılmış istemesinde, bu varlığın kendi tanıdığı pratik yasalar ile maksimleri arasında çatışma bulunabilir. Söz gelişi, bir kimse hiçbir hakareti karşılıksız bırakmamayı maksim edinebilir, ama aynı zamanda bunun pratik bir yasa değil, yalnızca kendi maksimi olduğunu; buna karşılık bu maksim her akıl sahibi varlığın istemesi için

mit sich selbst nicht zusammenstimmen könne. In der Naturerkenntnis 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 zur Handlung ausdrückt, bezeichnet wird, und bedeutet, daß, wenn die Vernunft den Willen gänzlich bestimmete, die Handlung unausbleiblich nach dieser Regel geschehen würde. Die Imperativen gelten also objektiv 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 erstere 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.

kural olarak kabul edilirse, bir ve aynı maksim konusunda kendi kendisiyle uyuşmazlığa düşeceğini görebilir. Doğa bilgisinde, olan bitenin ilkeleri (örneğin, hareketin iletilmesinde etki ile tepkinin eşitliği ilkesi), aynı zamanda doğanın da yasalarıdır; çünkü burada aklın kullanılışı teoriktir ve nesnenin yapısıyla belirlenmiştir. Pratik bilgide, yani istemenin sırf belirlenme nedenleriyle ilgili olan bilgide, insanın edindiği ilkeler, kaçınılmazcasına bağlı kalacağı yasalar değildir; çünkü pratik alanda akıl özneyle, yani arzulama yetisiyle ilgilidir, öyle ki kural, bu yetinin özel yapısına göre türlü türlü yönler alabilir. — Pratik kural her zaman aklın bir ürünüdür, çünkü pratik kural etkinin aracı olarak eylemi amaç olarak öngörür. Ama istemesi yalnızca akıl tarafından belirlenmeyen bir varlık için, bu kural bir b u y r u k tur, yani eylemde bulunmaya nesnel zorlayıcılık dile getiren bir "gerek" ile belirtilen bir kuraldır ve eğer akıl istemeyi tam olarak belirleseydi, eylem kaçınılmazcasına bu kurala göre olurdu anlamına gelir. Demek ki buyruklar nesnel olarak geçerlidirler ve öznel ilkeler olan maksimlerden büsbütün 37
farklıdırlar. Buyruklar ya yalnızca etki ve bu etkiyi elde etme yolu bakımından etkileyen neden olarak, akıl sahibi bir varlığın nedenselliğinin koşullarını belirlerler; ya da etki için yeterli olsun ya da olmasın, yalnızca istemeyi belirlerler. Birinci durumda buyruklar koşullu olurlar ve yalnızca beceri buyurtuları taşırlar; ikincisinde ise aksine kesin olurlar ve yalnızca pratik yasalar olurlar. Demek ki maksimler gerçekten de i l k e dirler, ama b u y r u k değildirler. Buyrukların kendileri de, koşul taşıdıklarında, yani istemeyi yalnızca isteme olarak değil, arzu edilen bir etkiye göre belirlediklerinde, y a s a değil, pratik b u y u r t u l a r olan koşullu buyruklardır. Yasalar "arzu edilen etkiyi elde edebilir miyim, ya da bu etkiyi ortaya çıkarmak için ne yapılmalıdır?" diye bile sorulmaksızın, istemeyi isteme olarak yeterince belirlemelidirler, dolayısıyla kesin olmalıdırlar; yoksa yasa olamazlar, çünkü pratik olabilmek için, tutkulardan gelen, dolayısıyla istemeyle rastlantısal bir ilgisi olan koşullardan bağımsız olması gereken zorun-

Saget jemanden, 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 Hülfsquellen 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 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 erfodert, daß sie bloß sich selbst vorauszusetzen bedürfe, weil die Regel nur alsdenn objektiv und allgemein gültig ist, wenn sie ohne zufällige, subjektive Bedingungen gilt, die ein vernünftig Wesen von dem anderen unterscheiden. Nun sagt jemanden, 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.

§ 2.

Lehrsatz I.

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

Ich verstehe unter der Materie des Begehrungsvermögens einen Gegenstand, dessen Wirklichkeit begehret wird. Wenn die

luluktan yoksun olurlar. Örneğin bir kimseye, yaşlılığında sıkıntı çekmesin diye çalışkan ve tutumlu olmasını söylemek, istemenin doğru ve önemli bir pratik buyurtusudur. Ama bu durumda istemenin b a ş k a bir şeye, arzu ettiği düşünülen bir şeye yöneldiğini görmek kolaydır ve bu arzunun ne olacağını —yani kişinin kendi kazancından başka kaynaklara mı yöneleceğini, ileri bir yaşa erişmeyi hiç mi ummayacağını, ya da yoksunluk durumunda azla yetinmeyi mi düşüneceğini— eyleyenin kendisine bırakmak gerek. Zorunluluk taşıyan her kuralın biricik 38
kaynağı olan akıl, bu buyurtusuna gerçi bir zorunluluk kazandırır (çünkü zorunluluğu olmasa buyruk olmazdı); ama bu zorunluluk yalnızca öznel koşullara bağlıdır ve bütün öznelerde aynı derecede varsayılamaz. Aklın yasa koyucu olması için ise, yalnızca k e n d i k e n d i n i varsaymakla yetinmesi istenir, çünkü kural, ancak bir akıl sahibi varlığı öbüründen ayıran rastlantısal, öznel koşullara bağlı olmaksızın geçerli olduğunda, nesnel ve genel geçerdir. Şimdi, bir kimseye, tutmayacağı bir sözü hiçbir zaman vermemesi gerektiğini söylemek —bu yoldan herhangi bir amacına ulaşabilsin ya da ulaşamasın—, yalnızca o kimsenin istemesini ilgilendiren bir kuraldır. Bu kural tarafından bütünüyle a priori belirlenmesi gereken de sırf istemedir. Bu kural pratik olarak doğru bulunursa, yasadır; çünkü kesin bir buyruktur. Demek ki, pratik yasalar, nedenselliğiyle ne elde edildiğine bakılmaksızın, yalnızca istemeyle ilgilidirler ve yasaları saf olarak elde etmek için bu nedensellik (duyular dünyasına ait bir şey olarak) bir yana bırakılabilir.

§ 2.

K a n ı t l a n a c a k Ö n e r m e I.

Arzulama yetisinin bir n e s n e s i n i (içeriğini), istemeyi belirleyen neden olarak varsayan bütün pratik ilkeler, istisnasız olarak deneyseldirler ve pratik yasalar sağlayamazlar.

Arzulama yetisinin içeriğinden, gerçekliği arzu edilen bir nesneyi anlıyorum. Bu nesneyi arzulama, pratik kuraldan önce geldiğinde ve 39

Begierde nach diesem Gegenstande nun vor der praktischen Regel vorhergeht und die Bedingung ist, sie sich zum Prinzip zu machen, so sage ich (erstlich:): dieses Prinzip ist alsdenn jederzeit empirisch. Denn der Bestimmungsgrund der Willkür ist alsdenn 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 vernünftige Wesen in gleicher Art gültig sein kann) gründet, zwar wohl für das Subjekt, das sie besitzt, zu seiner Maxime, aber auch für dieses selbst (weil es ihm an objektiver Notwendigkeit, die a priori erkannt werden muß, mangelt) nicht zum Gesetze dienen kann, so kann ein solches Prinzip niemals ein praktisches Gesetz abgeben.

§ 3.

Lehrsatz II.

Alle materiale praktische 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, sofern 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

pratik kuralı ilke yapmamızın koşulu olduğunda; (ilkin) bu ilkenin her zaman deneysel olduğunu söylerim. Çünkü kişisel tercihi belirleyen neden, bir nesnenin tasarımı ve bunun özneyle ilişkisidir; bu yolla, arzulama yetisi, bu nesneyi gerçek kılmada belirlenir. Özneyle böyle bir ilişkiye, bir nesnenin gerçekliğinden haz duyma denir. Bu haz duyma, kişisel tercihi belirleme olanağının koşulu olarak, varsayılmalıdır. Fakat bir nesne tasarımına bakarak, bu tasarım ne olursa olsun, bunun haz mı, acı mı vereceği, yoksa ona kayıtsız mı kalınacağı a priori olarak bilinemez. Bu yüzden, böyle durumlarda kişisel tercihi belirleyen neden, dolayısıyla da bu nedeni koşul olarak varsayan pratik içerikli ilke her zaman deneysel olmak zorundadır.

Şimdi (ikinci olarak) yalnızca hazzı ya da acıyı duyumlama yetisinin öznel koşuluna (ki bu, ancak deneysel olarak bilinebilir ve bütün akıl sahibi varlıklar için aynı şekilde geçerli olamaz) dayanan bir ilke, bu yetiye sahip olan özne için gerçi maksim olarak iş görebileceğinden; ancak (a priori olarak bilinmesi gerekli olan nesnel zorunluluktan yoksun olduğu için) öznenin kendisi için yasa işini 40
göremeyeceğinden, böyle bir ilke hiçbir zaman pratik bir yasa sağlayamaz.

§ 3.

Kanıtlanacak Önerme II.

Bütün içerikli pratik ilkeler, ilke olarak bir ve aynı türdendir ve ben-sevgisi ya da kişinin kendi mutluluğu genel ilkesinin altına girer.

Bir şeyin varolmasını tasarlamaktan gelen haz, bu şeyin arzulanmasını belirleyen neden olduğu kadarıyla, öznenin duyumlama yetisinde temelini bulur; çünkü bu haz bir nesnenin varlığına bağımlıdır. Böylece haz, bir tasarımın duygulara göre özneyle ilgisini değil, kavramlara göre nesneyle ilgisini ifade eden anlama yetisine ait olmayıp, duyuya (duyguya) aittir. Demek ki haz, ancak, nesne-

sofern 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 materiale Prinzipien, die den Bestimmungsgrund der Willkür in der aus irgendeines Gegenstandes Wirklichkeit zu empfindenden Lust oder Unlust setzen, sofern gänzlich von einerlei Art, daß sie insgesamt zum Prinzip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit gehören.

Folgerung.

Alle materiale praktische Regeln setzen den Bestimmungsgrund des Willens im unteren Begehrungsvermögen, und, gäbe es gar keine bloß formale Gesetze desselben, die den Willen hinreichend bestimmeten, 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 frägt 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 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 Vorstellungen der Gegenstände mögen noch so ungleichartig sie mögen Verstandes-, selbst Vernunftvorstellungen im Gegensatze der Vorstellungen der Sinne sein, so ist doch das Gefühl der

nin gerçekliğinden öznenin beklediği hoşlanma duygusunun arzulama yetisini belirlediği kadarıyla pratiktir. Şimdi, akıl sahibi bir varlığın, yaşamı boyunca varlığına eşlik eden, yaşamından hoşnut olmanın bilinci m u t l u l u k tur ve bunu kişisel tercihi belirleyen en yüksek neden yapma ilkesi, ben-sevgisi ilkesidir. Demek ki kişisel tercihi belirleyen 41
nedeni, herhangi bir nesnenin varlığından duyulan haz ya da acıda gören bütün içerikli ilkeler, bütünüyle a y n ı t ü r d e n dirler; hepsi ben-sevgisi ya da kişinin kendi mutluluğu ilkesi altında toplanırlar.

S o n u ç

Bütün i ç e r i k l i pratik kurallar, istemenin belirlenme nedenini a ş a ğ ı a r z u l a m a y e t i s i n e yerleştirirler ve istemeyi yeterince belirleyen s ı r f b i ç i m s e l yasalar olmasaydı, o zaman y ü k s e k b i r a r z u l a m a y e t i s i kabul edilemezdi.

N o t I.

Başka konularda keskin görüşlü olan kimselerin, nasıl olup da a ş a ğ ı ve y ü k s e k a r z u l a m a y e t i l e r i arasında, haz duygusuna bağlı olan **t a s a r ı m l a r ı n** kaynaklarının d u y u l a r d a ya da a n l a m a y e t i s i n d e bulunmasına göre bir fark yapılabileceğini düşündükleri şaşırtıcıdır. Çünkü arzulamayı belirleyen nedenlerin neler olduğu araştırılıp, bunlar herhangi bir şeyden beklenen hoşlanmada görüldüğünde, önemli olan, bu hoşa giden nesnenin t a s a r ı m ı n ı n nereden geldiği değil, yalnızca ne kadar h o ş a g i t t i ğ i d i r. Bir tasarımın yeri ve kaynağı anlama yetisinde bile olsa, bu tasarım kişisel tercihi yalnızca öznede bir haz duygusunu varsayarak belirliyorsa, bu demektir ki, bu tasarımın kişisel tercihi belirleyen bir neden olması, bütünüyle iç duyunun yapısına, yani bu iç duyunun bu tasarım tarafından hoşa giden bir şekilde uyarılmasına bağlıdır. Nesnelerin tasarımları, birbirinden ne kadar farklı olurlarsa 42
olsunlar, ister anlama yetisinin tasarımları, hatta ister duyu tasarımlarının karşıtı olarak aklın tasarımları olsunlar, yine de aslında bunların istemeyi belirleyen nedeni oluşturmalarına yol açan haz duygusu

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 sofern von einerlei Art, daß es jederzeit bloß empirisch erkannt werden kann, sondern auch sofern, als es 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 sonsten zwischen zwei der Vorstellungsart nach gänzlich verschiedenen Bestimmungsgründen eine Vergleichung der Größe nach anstellen können, um den, der am meisten das Begehrungsvermögen affiziert, vorzuziehen? Ebenderselbe 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, sogar 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 irgendeiner 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 demjenigen, 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 frägt 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 irgendeines Gefühls den Willen zu bestimmen, gerne abstreiten möchten, können sich soweit von ihrer eigenen Erklärung verirren, das, was sie selbst vorher auf ein und ebendasselbe 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

(etkinliği o nesnenin üretilmesine iten hoşlanma, zevk alma beklentisi), yalnızca her defasında ancak deneysel olarak bilinebilmesi bakımından değil, aynı zamanda kendisini arzulama yetisinde gösteren tek ve aynı yaşam gücünü uyarması bakımından da, tek ve aynı türdendir; bu bakımdan da herhangi bir başka belirleme nedeninden yalnızca derece farkı gösterebilir. Böyle olmasaydı, arzulama yetisini en fazla uyaranı tercih etmek üzere, tasarım türleri birbirinden farklı olan iki belirleyici neden, b ü y ü k l ü k bakımından nasıl karşılaştırılabilirdi? Aynı insan bile, bir av partisini kaçırmamak için bir daha ele geçiremeyeceği öğretici bir kitabı okumadan geri verebilir; yemeğe geç kalmamak için güzel bir konuşmayı yarıda bırakıp gidebilir; oyun masasına oturmak için, başka koşullarda çok değer vereceği önemli konuların tartışıldığı bir söyleşiyi terkedebilir; hatta başka zamanlarda yardım etmekten zevk alacağı bir yoksulu, cebinde ucu ucuna bir tiyatro biletine yetecek kadar parası kaldığı için, geri çevirebilir. Eğer istemesinin belirlenmesi, herhangi bir nedenden beklediği hoşlanma ya da hoşlanmama duygusuna dayanıyorsa, hangi türden tasarımlarla uyarıldığı onun için hiç farketmez. Seçimini yapmak için onu ilgilendiren şey, hoşlanmanın ne kadar yoğun, ne kadar sürekli, elde edilmesi ne kadar kolay olduğu ve ne kadar sık yinelendiğidir. Nasıl, harcamak üzere paraya ihtiyacı olan bir 43
adam için, her yerde aynı değerde kabul edilmesi koşuluyla, altının, dağdan kazılarak mı yoksa kumdan elenerek mi elde edildiği farklı değilse; aynı şekilde yalnızca yaşamdan zevk almaya önem veren adam da, tasarımların anlama yetisi tasarımları mı, yoksa duyu tasarımları mı olduğunu sormaz, yalnızca bu tasarımların ona en uzun süre için n e k a d a r ç o k ve n e k a d a r b ü y ü k b i r z e v k vereceğini sorar. Saf aklın, istemeyi, herhangi bir duygu varsaymaksızın belirleme gücünü yadsıma eğiliminde olanlar, ancak kendilerinin tek ve aynı ilke altında topladıkları şeyleri, sonradan büsbütün ayrı türden sayacak kadar kendi açıklamalarından sapabilenlerdir. Böylece, örneğin bir insanın sırf k u v v e t i n i k u l l a n m a k t a n, amaçlarına

Seelenstärke in Überwindung der Hindernisse, die sich unserem Vorsatze entgegensetzen, an der Kultur der Geistestalente u. s. w. 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 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 hätte. Er hat von vielen derselben den Quell, soviel man erraten kann, ebensowohl in dem Gebrauch des höheren Erkentnisvermögens gesucht; aber das hinderte ihn nicht und konnte ihn auch nicht hindern, nach genanntem Prinzip das Vergnügen selbst, das uns jene allenfalls intellektuelle 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 andere Bestimmungsgründe, als die dem unteren Begehrungsvermögen angemessen sind, in sich fassen, und es gibt also entweder gar kein oberes Begehrungs-

giden yoldaki engelleri yenerken ruh gücünün bilincine varmaktan, düşünsel yeteneklerini geliştirmekten v.b.den zevk aldığı görülebilir. Bunlara haklı olarak daha ince zevkler ve eğlenceler deriz, çünkü bunların öbürleri gibi tükenmemeleri daha çok elimizdedir ve bunlardan ne kadar zevk alırsak, zevk alma duygumuzu da o kadar güçlendirirler, eğlendirirken aynı zamanda bizi geliştirirler. Ancak buna bakarak, istemeyi duyulardan farklı bir yolla belirledikleri söylenirse —çünkü zevk verebilmeleri, bu hoşlanmanın ilk koşulu olarak bizde zevk almaya yatkın bir duygunun bulunmasını gerektirir—, bu, metafiziğe burunlarını sokmaktan hoşlanan cahil kimselerin madde üzerine söylediklerine benzer: bu kimseler maddeyi o kadar ince, o kadar ipince olarak düşünürler ki, sonunda başları döner, böylece de maddeyi manevî ama yine de yer kaplayan bir varlık olarak tasarımladıklarını sanırlar. Eğer Epikouros'la birlikte, erdemin istemeyi yalnızca vereceği umulan 44
zevkle belirlediğini düşünürsek, sonradan onu bu zevki en kaba duyguların verdiği zevkle aynı cinsten saydığı için suçlayamayız; çünkü bu duygunun uyanmasını sağlayan tasarımların yalnızca bedenin duyularına ilişkin olduğunu ileri sürmesinden dolayı ona yüklenmek için hiçbir neden yoktur. Tahmin edebildiğimiz kadarıyla, Epikouros bu tasarımların birçoğunun kaynağını yüksek bilme yetisinin kullanılışında aradı; ama bu, yukarıda sözü edilen ilkeye uygun olarak, bu düşünsel tasarımların bize verdiği ve yalnızca onun aracılığıyla istemenin belirlenebildiği zevkin kendisinin bütünüyle aynı türden olduğunu kabul etmesine engel olmadı, olamazdı da. Tutarlı olmak bir filozofun en büyük yükümlülüğüdür, oysa buna çok ender rastlanır. Sinkretismin yaygın olduğu çağımıza oranla, Eski Yunan okullarında bu tutarlılığın çok daha fazla örneğine rastlıyoruz. Çağımızda çelişik ilkeleri biraraya getiren, sığ, dürüstlükle bağdaşmayan belirli bir bağdaştırma sistemi geliştirilmiştir; çünkü bu, her telden çalabilmek için her şeyden bir şeyler bilmekle yetinen ve hiçbir şeyi doğru dürüst bilmeyen çoğu insanın daha çok hoşuna gitmektedir. Kişinin kendi mutluluğu ilkesiyle ilgili olarak anlama yetisi ve akıl ne kadar kullanılırsa kullanılsın, bu ilke isteme için aşağı arzulama yetisine ilişkin olan belirleyici nedenlerden başka neden kapsayamaz; şu halde ya yüksek arzulama yetisi diye birşey yoktur, ya da saf akıl ken-

vermögen, 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 den Willen bestimmen können. Alsdenn allein ist Vernunft nur, sofern 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 vernünftige Wesen 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

disi pratik olmak zorundadır, yani hiçbir duyguyu varsaymaksızın, dolayısıyla da, her zaman ilkelerin deneysel koşulu olan arzulama yetisinin içeriği olarak hoşlanma ve hoşlanmama tasarımları olmaksızın, istemeyi pratik kuralın sırf biçimiyle belirleyebilmelidir. Ancak o 45
zaman, yani akıl (eğilimlerin hizmetinde olmadan) istemeyi kendi kendine belirlediği zaman, gerçekten y ü k s e k bir arzulama yetisi olur; tutkularca belirlenen arzulama yetisi buna bağımlı olur ve bu arzulama yetisi, tutkularca belirlenen arzulama yetisinden gerçekten t ü r b a k ı m ı n d a n ayrılır, öyle ki itilimlerin en ufak işe karışması, yüksek arzulama yetisinin gücünü ve üstünlüğünü sarsar; tıpkı matematiksel bir kanıtlamada koşul olarak en ufak deneysel bir şeyin işe karışmasının, kanıtlamanın zorlayıcılığını yok ettiği ve değerini düşürdüğü gibi. Akıl, istemeyi pratik bir yasayla, haz ve acı duygusu —hatta bu haz yasanın kendisinden alınan bir haz olsa bile— araya girmeksizin, dolaysız olarak belirler ve ancak saf akıl olarak pratik olabildiği için, y a s a k o y u c u olabilir.

N o t II.

Mutlu olmak, zorunlu olarak her akıl sahibi ancak sonlu varlığın arzusudur, dolayısıyla da bu varlığın arzulama yetisini kaçınılmazcasına belirleyen bir nedendir. Çünkü bir bütün olarak varoluşundan memnun olması, böyle bir varlığın doğuştan sahip olduğu bir şey ya da bağımsızca kendi kendine yetmenin bilincini varsayan bir kutsal bağış değildir; bu, sonlu yapısının kendisinin onu ister istemez karşı karşıya bıraktığı bir sorundur; çünkü bu varlık gereksinmeler içindedir ve bu gereksinmeler arzulama yetisinin içeriğiyle ilgilidir; yani durumundan memnun olabilmesi için neye gereksinme duyduğunu belirleyen öznel bir haz ya da acı duygusuna bağlıdır. Ama bu içerikli belirleme nedeni özne tarafından yalnızca deneysel olarak bilinebildiği için, bu ödeve bir yasa *olarak bakmak olanaksızdır; çünkü yasa nesnel olduğundan, her* durumda ve tüm akıl sahibi varlıklar için istemeyi b e l i r l e y e n 46
t ı p a t ı p a y n ı n e d e n i taşımalıdır. Çünkü mutluluk kavramı, h e r z a m a n n e s n e l e r ile arzulama yetisi arasın-

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 der Bedürfnis 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 es bei der Begierde nach Glückseligkeit nicht auf die Form der Gesetzmäßigkeit, sondern lediglich auf die Materie ankommt, nämlich ob und wieviel Vergnügen ich in der Befolgung des Gesetzes zu erwarten habe. Prinzipien der Selbstliebe können zwar allgemeine Regeln der Geschicklichkeit (Mittel zu Absichten auszufinden) enthalten, alsdenn sind es aber bloß theoretische Prinzipien[1]) (z. B. wie 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

[1]) 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 ebenso 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.

daki pratik ilişkinin temelinde bulunduğu halde, yine de yalnızca öznel belirleyici nedenlere verilen genel addır, kendisi belirli bir şeyi belirlemez; oysa bu pratik sorunda tek söz konusu olan bu belirlemedir ve bu olmadan sorun çözülemez. Bir insanın kendi mutluluğunu nerede gördüğü, herkesin kendi özel haz ve acı duygusuyla ilgilidir; hatta bir ve aynı öznede bile, bu duygunun değişmesine göre farklılık gösteren gereksinmelerle ilgilidir. Böylece (bir doğa yasası olarak) öznel bakımdan zorunlu olan bir yasa, nesnel bakımdan çok rastlantısal bir pratik ilkedir; farklı öznelerde çok farklı olabilmektedir ve olmalıdır da, dolayısıyla hiçbir zaman bir yasa sağlayamaz. Çünkü mutluluk arzusu söz konusu olduğunda, önemli olan, yasaya uygunluğun biçimi değil, sırf içeriktir, yani yasaya uymakla zevke ulaşıp ulaşmayacağım ve ne kadar zevk alacağımdır. Ben-sevgisi ilkeleri, gerçekten genel beceri (amaçlara erişmek için araç bulma) kuralları içerebilir, ama o takdirde bu kurallar yalnızca teorik ilkelerdir [1]) (söz gelişi "ekmek yemek isteyen kendine değirmen uydurmalı" kuralı gibi). Bunların üzerine kurulu pratik buyurtular ise, hiçbir zaman genel olamazlar, çünkü arzulama yetisini belirleyen neden, hiçbir zaman genel olduğu, aynı nesnelere yöneldiği kabul edilemeyecek olan haz ve acı duygusunda temelini bulur. 47

Varsayalım ki, sonlu akıl sahibi varlıklar zevk ve acı duygularının nesneleri olarak neleri kabul edecekleri, hatta aynı şekilde, ilk tür nesnelere ulaşmak, öbürlerinden de sakınmak için hangi araçları kullanacakları konusunda aynı düşüncede olsunlar; bu durumda bile ben-sevgisi ilkesini hiçbir biçimde pratik bir yasa olarak ortaya koyamazlardı, çünkü bu aynı düşüncede olmanın kendisi de yalnızca rastlantısal olurdu. Belirleme nedeni yine de yalnızca öznel

1) Matematikte ve doğa bilimlerinde pratik denilen önermelere aslında teknik önermeler denmeliydi, çünkü bu alanlarda istemenin belirlenmesi söz konusu değildir; bu önermeler yalnızca belirli bir etkiyi ortaya çıkarmağa uygun olanaklı hareket çeşitliliğini gösterirler, bu yüzden de bir nedenin bir etkiyle olan bağlantısını belirten herhangi bir önerme gibi teoriktirler. Eğer etki hoşa gidiyorsa, nedeni de yerine getirmek gerekir.

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 ebenso unausbleiblich abgenötigt würde, als das Gähnen, wenn wir andere gähnen sehen. Man würde eher behaupten können, daß es gar keine praktische 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 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 Betracht kommen mag.

§ 4.

Lehrsatz III.

Wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische allgemeine Gesetze denken soll, so kann es sich dieselbe 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 Ver-

olarak geçerli ve sırf deneysel olurdu ve yasa için düşünülen zorunluluk —yani a priori nedenlerden dolayı nesnel olan zorunluluk— bu belirleme nedeninde bulunamazdı. O zaman bu zorunluluk hiç de pratik bir zorunluluk olarak değil, sırf fiziksel bir zorunluluk olarak görülmüş, yani eyleme, —başkalarını esnerken gördüğümüzde esnemek gibi— eğilimlerimiz tarafından kaçınılmazcasına zorlanmış olduğumuz düşünülmüş olurdu. Sırf öznel olan ilkeleri sırf öznel değil, bütünüyle nesnel zorunluluk taşıyan ve (deneysel olarak ne kadar genel olursa olsun) deney tarafından değil, akıl tarafından a priori bilinmesi gereken pratik yasalar düzeyine çıkarmaktansa, hiçbir pratik yasanın olmadığını, yalnızca arzularımız için s a l ı k v e r i l e n ş e y l e r bulunduğunu ileri sürmek daha iyi olurdu. Birbirine uyan görüşlerin kurallarına bile (söz gelişi mekanik yasalara) ancak, ya gerçekten a priori oldukları bilindiğinde, ya da (kimya yasalarında olduğu gibi) daha derinlere gidilebilseydi, nesnel nedenlerden a priori olarak bilinebileceği kabul edildiğinde, doğa yasaları adı verilir. Yalnız sırf öznel olan pratik ilkeler konusunda, bunların nesnel değil, öznel olan kişisel tercihin koşullarına dayanmaları gerektiği, böylece de her defasında sırf maksimler olarak tasarımlanmaları ve hiçbir zaman pratik yasalar olarak düşünülmemeleri gerektiği açıkça şart koşulmuştur. Bu son noktaya dikkati çekmem, ilk bakışta sözcükler konusunda titizlenmek gibi görülebilir; ne var ki, bu, pratik araştırmalarda görülebilecek en önemli farkın sözcüklerle belirtilmesidir. 48

§ 4.

K a n ı t l a n a c a k Ö n e r m e III.

Akıl sahibi bir varlık, maksimlerini pratik genel yasalar olarak düşünecekse, bunları, ancak, istemenin, içeriği bakımından değil, sırf biçimi bakımından belirlenmesinin nedenini taşıyan ilkeler olarak düşünebilir.

Pratik bir ilkenin içeriği, istemenin nesnesidir. Bu nesne, ya istemeyi belirleyen nedendir, ya da değildir. Nesne istemeyi belirleyen neden ise, istemenin kuralı deneysel bir koşula (yani belirleyen tasarımın

hältnisse 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 als die bloße Form einer allgemeinen Gesetzgebung. Also kann ein vernünftiges Wesen sich seine subjektiv-praktische 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.

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 sichere 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 Bestimmungsgrund 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

haz ve acı duygusuyla olan ilgisine) bağlıdır; dolayısıyla pratik bir yasa olamaz. Şimdi bir yasayı bütün içeriğinden, yani (belirleyen neden olarak) her türlü isteme nesnesinden ayırırsak, geriye genel bir yasa 49
koymanın sırf biçiminden başka birşey kalmaz. Demek ki, akıl sahibi bir varlık kendi öznel pratik ilkelerini, yani maksimlerini, ya aynı zamanda genel yasalar olarak düşünemez, ya da maksimlerini pratik yasalar yapanın, yalnız başına bu maksimlerin biçimleri —onları genel bir yasa olarak konmaya uygun kılan biçimleri— olduğunu kabul etmek zorundadır.

Not

Maksimlerin hangi biçiminin onları genel yasa olarak konmaya uygun kıldığını, hangisinin kılmadığını en sıradan anlama yetisi bile, kendisine hiç öğretilmeden ayırt edebilir. Diyelim ki, servetimi her emin yola başvurarak arttırmayı maksim edindim. Şimdi elimde bir miktar emanet para var, sahibi ölmüş ve bu para konusunda hiçbir yazılı belge bırakmamış. Bu, doğal olarak, tam maksimime uygun bir durumdur. Şimdi bu maksimin genel bir pratik yasa olarak da geçerli olup olamayacağını bilmek istiyorum. Bunun için maksimimi önümdeki duruma uygular ve onun, bir yasa biçimini alıp alamayacağını, dolayısıyla da maksimimle aynı zamanda şöyle bir yasayı: "verildiğini hiç kimsenin kanıtlayamayacağı bir emaneti herkes yadsıyabilir" yasasını koyup koyamayacağımı sorarım. Sorar sormaz farkına varırım ki, böyle bir ilke bir yasa olarak kendi kendini yok ederdi, çünkü emanet bırakma diye bir şeyin ortadan kalkmasına neden olurdu. Pratik bir yasa olarak tanıdığım bir yasa, genel bir yasa olarak konmaya uygun olmalıdır; bu, kendi içerisinde bir aynılığı dile getiren bir önermedir ve dolayısıyla kendiliğinden apaçıktır. Şimdi eğer istememin pratik bir yasaya bağımlı olduğunu söylersem, eğilimimi (söz gelişi, ele aldığımız durumda, sahip olma hırsımı) genel pratik bir yasa olmaya uygun bir belirleme 50
nedeni olarak öne süremem; çünkü bu, genel bir yasa olarak konmaya uygun olmaktan o kadar uzaktır ki, genel bir yasa biçimine sokulduğunda kendi kendini ortadan kaldıracaktır.

Bu yüzden aklı başında kimselerin, mutluluk arzusunun ve dolayısıyla kişilerin bu arzu aracılığıyla istemeyi belirleyen neden haline getir-

letztere zum Bestimmungsgrunde seines Willens setzt, allgemein ist, es verständigen Männern habe in den Sinn kommen können, sie 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 alsdenn 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 ebenso wenig zur innern; denn jeder legt 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.

§ 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 werden kann und mithin kein Gegenstand der Sinne

dikleri m a k s i m l e r in genel olmasına bakarak, mutluluk arzusunu genel bir p r a t i k y a s a olarak öne sürmeleri şaşırtıcıdır. Çünkü başka durumlarda genel bir doğa yasası herşeyin uyumlu olmasını sağlarken, burada tam tersine, maksime bir yasanın genelliği yüklenmek istendiğinde, uyumun tam karşıtı olan en korkunç çatışma ortaya çıkar ve maksimin kendisi ve amacı büsbütün yok olur. Çünkü herkesin istemesinin nesnesi bir ve aynı değildir, herkesin kendine özgü isteme nesnesi (kendine özgü hoşnut olma durumu) vardır; bu ise, gerçi başkalarının aynı şekilde kendi benlerine yönelik olan amaçlarıyla rastlantı sonucu bağdaşabilir ama, bu bir yasa için yeterli değildir; çünkü yapılmasına aradabir izin verilen istisnalar sonsuzdur ve bunlar kesinlikle tek bir genel kuralda kapsanamazlar. Bu yolla ortaya çıkan uyum, bir taşlamada betimlenen, birbirini perişan etmekte olan bir karı-kocanın ruh uyumuna benzer: N e h a r i k a b i r u y u m ! B i r i n i n i s t e d i ğ i n e y s e , o d u r ö b ü r ü n ü n d e i s t e d i ğ i vb.; ya da Kral I. F r a n z'ın İmparator V. K a r l'a bağlılık bildirisi üzerine anlatılana benzer : Kardeşim Karl ne istiyorsa (yani Milano'yu), ben de onu istiyorum! Deneysel belirleme nedenleri herhangi bir dış genel yasa koymaya uygun olmadıkları gibi, bir iç yasa koymaya da uygun değillerdir; çünkü herbir insan kendi öznesini —ama başka biri 51
de yine başka olan kendi öznesini— eğiliminin temeline koyar, hatta aynı öznenin kendisinde ağır basan bazan bir eğilimdir, bazan da bir başkasıdır. Eğilimlerin tümünü birden bu koşul altında yönetecek, yani hepsini her bakımdan uyum içinde tutacak bir yasa bulmak büsbütün olanaksızdır.

§ 5.

Ö d e v I.

Maksimlerin sırf yasa koyucu biçiminin tek başına bir istemeyi belirlemeye yeterli neden olduğu varsayılarak, yalnızca bu biçimle belirlenebilecek istemenin yapısını bulmak.

Yasanın sırf biçimi yalnız akıl tarafından tasarımlanabileceğine, bu yüzden de duyuların bir nesnesi olmadığına, dolayısıyla da görünüşler

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. transszendentalen, Verstande. Also ist ein Wille, dem die bloße gesetzgebende Form der Maxime allein zum Gesetze dienen kann, ein freier Wille.

§ 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, sofern sie in der Maxime enthalten ist, das einzige, was einen Bestimmungsgrund des Willens ausmachen kann.

Anmerkung.

Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen also wechselsweise aufeinander 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 Freiheit, oder dem

arasında yer almadığına göre, istemeyi belirleyen neden olarak yasanın biçimi tasarımı, doğadaki olayları nedensellik yasasına uygun olarak belirleyen bütün nedenlerden farklıdır; çünkü bunların durumunda, belirleyici nedenlerin kendilerinin de görünüşler olması gerekir. Şimdi, bu genel yasa koyucu biçimden başka hiçbir belirleyici neden, isteme için yasa görevini göremiyorsa, böyle bir isteme, görünüşlerin bağımlı olduğu doğa yasasından, yani nedensellik yasasından, beriki de ötekinden büsbütün bağımsız düşünülmelidir. Böyle bir bağımsızlığın adı ise tam anlamda, yani transsendental anlamda özgürlüktür. Demek ki, 52
maksimin sırf yasa koyucu biçimi bir isteme için yasa görevini görebiliyorsa ancak, o isteme özgür bir istemedir.

§ 6.

Ödev II.

Bir istemenin özgür olduğu varsayılarak, yalnızca onu zorunlu olarak belirlemeye uygun olan yasayı bulmak.

Pratik yasanın içeriği, yani maksimin bir nesnesi, ancak ve ancak deneysel olarak verilebileceğine, özgür isteme ise deneysel (yani duyular dünyasında bulunan) koşullardan bağımsız, ama yine de belirlenebilir olmak zorunda olduğuna göre: özgür bir isteme, yasanın içeriğinden bağımsız olmakla birlikte, yine de yasada bir belirleme nedeni bulmalıdır. Yasada ise içerikten başka, ancak yasa koyucu biçim vardır. Demek ki, yasa koyucu biçim, maksimde taşındığı kadarıyla, istemenin bir belirlenme nedenini oluşturabilecek tek şeydir.

Not

Böylece özgürlük ile koşulsuz pratik yasa, karşılıklı olarak birbirlerine götürürler. Şimdi burada, bunlar gerçekten birbirlerinden farklı mıdırlar; yoksa koşulsuz bir yasa saf pratik aklın yalnızca özbilinci midir, bu saf pratik akıl ise özgürlüğün pozitif kavramıyla tam olarak aynı mıdır, diye sormuyorum. Sorduğum şudur: koşulsuz pratik olanla ilgili bilgimiz nereden başlar? Özgürlükten mi, yoksa 53
pratik yasadan mı? Bu bilgi özgürlükten başlayamaz; çünkü özgürlü-

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 Mechanism der Natur, das gerade Widerspiel der Freiheit, zu erkennen. Also ist es das moralische Gesetz, dessen wir uns unmittelbar bewußt werden (sobald wir uns Maximen des Willens entwerfen), welches sich uns zuerst darbietet, und indem die Vernunft jenes als einen durch keine sinnliche 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, ebenso 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, achthaben. Der Begriff eines reinen Willens entspringt aus den ersteren, wie das Bewußtsein eines reinen Verstandes aus den 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 Naturmechanism 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 Unbegreiflichkeiten verwickelt, indessen daß doch der letztere (Mechanism) wenigstens Brauchbarkeit in Erklärung der Erscheinungen hat, man niemals zu dem Wagstücke gekommen sein würde, 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

ğün ne doğrudan doğruya bilincine varabiliriz —çünkü ilk kavramı negatiftir—, ne de onu deneyden çıkarabiliriz —çünkü deney yalnızca görünüşlerin yasasını, dolayısıyla da özgürlüğün tam karşıtı olan doğanın mekanizmini verir. Demek ki (kendimiz için isteme maksimleri ortaya koymaya başladığımız anda) kendisini bize i l k gösteren, doğrudan doğruya bilincine vardığımız a h l â k y a s a s ı dır; ve akıl onu hiçbir duyusal koşul tarafından altedilemeyen, hatta koşullardan büsbütün bağımsız olan bir belirleme nedeni olarak ortaya koyduğundandır ki, ahlâk yasası bizi doğrudan doğruya özgürlük kavramına götürür. Ama, bu ahlâk yasasının bilinci nasıl olanaklıdır ? Saf pratik yasaların bilincine, tıpkı saf teorik ilkelerin bilincine vardığımız gibi, aklın bu yasaları bize buyurmasındaki zorunluluğa dikkat etmekle ve karşımıza çıkardığı tüm deneysel koşulları ayıklamakla varabiliriz. Nasıl saf teorik ilkelerden bir saf anlama yetisi bilinci çıkıyorsa, saf pratik yasalardan da bir saf isteme kavramı çıkar. Kavramlarımızın birbirine bağımlı olmasının gerçek düzeninin bu olduğu ve özgürlük kavramını bize ilk olarak ahlâklılığın keşfettirdiği, dolayısıyla, p r a t i k a k l ı n bu kavramla teorik aklı hiç içinden çıkamayacağı bir duruma sokmak için ilk defa en çözemeyeceği bir sorunla karşı karşıya bıraktığı, aşağıdaki düşüncelerle aydınlığa kavuşacaktır : görünüşler arasında hiçbir şey özgürlük kavramıyla açıklanamadığına ve burada hep tek ipucunu doğa mekanizminin sağlaması gerektiğine göre; üstelik, saf akıl nedenler dizisinde koşulsuz olana kadar çıkmaya çalıştığı zaman, her iki yanında da kavrayamadığı şeylerin bulunduğu bir antinomiye düştüğü halde, 54
doğa mekanizmi hiç olmazsa görünüşlerin açıklanmasında işe yaradığına göre, ahlâk yasası pratik akılla birlikte işe karışarak özgürlük kavramını bize zorla getirmeseydi, kimse özgürlüğü bilime sokma cesaretini bulamazdı. Kavramların bizdeki bu düzenini deney de doğrular. Varsayalım ki, birisi, arzu ettiği nesne ve fırsat karşısında olduğu zaman, haz eğilimine karşı koyamadığını bir özür olarak öne sürsün. Acaba bu fırsatın, bulunduğu evin önüne bir darağacı kurulmuş olsa ve bu kişi bu hazzı

Wollust daran zu knüpfen, er alsdenn 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.

Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft.

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

Anmerkung.

Die reine Geometrie hat Postulate als praktische Sätze, die aber nichts weiter enthalten als die Voraussetzung, daß man etwas tun könne, wenn etwa gefodert 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 ihresgleichen in der ganzen übrigen praktischen Erkenntnis nicht.

tadar tatmaz asılacak olsa, eğilimini baskı altına alamaz mıydı? Ne cevap vereceğini bulmak için uzun uzadıya düşünmeye gerek yok herhalde. Ama prensi onu aynı gecikmeyecek ölüm cezasıyla tehdit ederek, bir bahane uydurup ortadan kaldırmak istediği şerefli bir adamın aleyhinde yalancı tanıklık etmeye zorlasa, acaba yaşamaya olan sevgisini —ne kadar büyük olursa olsun— yenmeyi olanaklı görür mü? Bu sevgiyi yenip yenemeyeceğini kesin bir biçimde söylemeye cesaret edemeyecektir belki; ama yenmesinin olanaklı olduğunu duraksamadan kabul etmek zorundadır. Demek ki, belirli bir şeyi yapması gerektiğinin bilincinde olduğu için, onu yapabileceği yargısına varır ve kendisinde, ahlâk yasası olmasaydı bilemeyeceği özgürlüğün bulunduğunu görür.

§ 7.

Saf Pratik Aklın Temel Yasası

Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin.

Not

55

Saf geometrinin pratik önermeler olarak koyutları vardır, ama bunlar, "birşeyin yapılması gerektiği söylenerek, yapılması istenirse, bu yapıla b i l i r" varsayımından öte birşey içermezler ve bunlar da geometrinin, gerçek bir varolmayla ilgisi bulunan tek önermeleridir. Demek ki bunlar, istemenin sorunlu bir koşulu altında duran pratik kurallardır. Oysa kural burada şöyle der: mutlaka belirli bir tarzda hareket etmek gerekir. Demek ki pratik kural koşulsuzdur, bundan dolayı da kesin bir pratik önerme olarak a priori tasarımlanmıştır. Böylece isteme (burada yasa olan pratik kuralın kendisi tarafından) mutlak ve doğrudan doğruya nesnel olarak belirlenir. Çünkü burada k e n d i b a ş ı n a p r a t i k o l a n saf a k ı l doğrudan doğruya yasa koyucudur. İsteme, deneysel koşullardan bağımsız, dolayısıyla saf isteme olarak, y a s a n ı n s ı r f b i ç i m i t a r a f ı n d a n belirlenmiş olarak düşünülmektedir ve bu belirleme nedeni bütün maksimlerin en üstün koşulu olarak görülmektedir. Bu, pek garip bir şeydir ve geri kalan bütün pratik bilgimiz içinde bir benzeri yoktur. Çünkü olanaklı bir

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

Folgerung.

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

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

genel yasa koymanın sırf sorunlu olan a priori düşüncesi, deneyden ve herhangi bir dış istemeden hiçbirşey almaksızın, bir yasa olarak koşulsuz bir biçimde buyurulmaktadır. Ama bu, arzu edilen herhangi bir etki ortaya çıksın diye yapılması gereken bir eylemin buyurtusu da değildir (çünkü o zaman bu kural fiziksel olarak koşullu olurdu); istemeyi sırf maksimlerinin biçimi bakımından a priori belirleyen bir kuraldır. Böylece sırf ilkelerin ö z n e l biçimiyle ilgili iş görebilen bir yasayı, genel olarak yasanın n e s n e l biçimi aracılığıyla belirleyen bir neden olarak, hiç olmazsa düşünmek olanaksız değildir. Bu temel 56
yasanın bilincine, aklın bir olgusu denebilir; çünkü o daha önce gelen akıl verilerinden, örneğin özgürlük bilincinden akılyürütülerek çıkarılmaz (nitekim bu özgürlük bilinci daha önce bize verilmiş değildir) ve kendi kendisini, ne saf ne de deneysel herhangi bir görüye dayanmayan sintetik a priori bir önerme olarak bize kabul ettirir. Oysa istemenin özgürlüğü önceden kabul edilseydi, bu önerme analitik olurdu; ancak, bunun için de, özgürlük burada pozitif bir kavram olduğundan, düşünsel bir görüye gereksinme duyulacaktı, burada ise böyle bir görünün bulunduğu kabul edilemez. Yine de herhangi bir yanlış anlamaya düşmeden bu yasaya v e r i l m i ş olarak bakmak için, şuna dikkati çekmek gerekir: bu, deneysel bir olgu değil, saf aklın kendini aslında yasa koyucu olarak *(sic volo, sic jubeo)* ortaya koyan tek olgusudur.

S o n u ç

Saf akıl kendi başına pratiktir ve (insana) **a h l â k y a s a s ı** diye adlandırdığımız genel bir yasa verir.

N o t

Yukarıda sözü edilen olgu yadsınamaz. Yalnızca, eylemlerinin yasallığı konusunda insanların verdiği yargıyı öğelerine ayırmak yeter: akıl her zaman, bu arada eğilim ne derse desin, yine de kandırılmadan ve kendi kendisi tarafından zorlanarak, bir eylemdeki istemenin maksimini, kendisini a priori olarak pratik görmesiyle her zaman saf istemeye, yani kendi kendine bağlar. Şimdi ahlâklılığın bu ilkesini, akıl

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 desselben macht, erklärt die Vernunft zugleich zu einem Gesetze für alle vernünftige Wesen, sofern sie überhaupt einen Willen, d. i. ein Vermögen haben, ihre Kausalität durch die Vorstellung von Regeln zu bestimmen, mithin sofern sie der Handlungen nach Grundsätzen, folglich auch nach praktischen Prinzipien a priori (denn diese haben allein diejenige Notwendigkeit, welche die Vernunft zum Grundsatze fodert) fähig sind. Es schränkt sich also nicht bloß auf Menschen ein, sondern geht auf alle endliche 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 allergnugsamsten Intelligenz wird die Willkür als keiner Maxime fähig, die nicht zugleich objektiv Gesetz sein könnte, mit Recht vorgestellt, und der Begriff der Heiligkeit, der ihr um deswillen zukommt, setzt sie zwar nicht über alle praktische, aber doch über alle praktisch-einschränkende 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

istemenin bütün öznel farklılıklarına bakmaksızın, istemeyi belirleyen en üstün biçimsel neden kılan yasamanın genelliği uğruna, bütün 57
akıl sahibi varlıklar için —bir istemesi, yani kuralların tasarımıyla kendi nedenselliğini belirleme yeteneğine sahip olan; bu yüzden de ilkelere göre, dolayısıyla a priori pratik ilkelere göre (çünkü aklın bir ilkeden beklediği zorunluluk yalnız bunlarda vardır) eylemlerde bulunabilen bütün akıl sahibi varlıklar için— bir yasa olarak ilân eder. Bu yüzden bu yasa, kapsamına yalnız insanları almaz, akıl ve isteme sahibi bütün sonlu varlıklara kadar uzanır; hatta en üstün düşünen varlık olarak Sonsuz Varlığı da kapsar. Fakat ilk durumda yasa bir buyruk biçimindedir; çünkü bu varlıklarda, akıl sahibi varlıklar olarak s a f bir isteme varsayabiliriz, ancak gereksinmeler ve duyusal nedenler tarafından uyarılan varlıklar olarak, bir k u t s a l isteme, yani ahlâk yasasıyla çatışabilecek bir maksime sahip olması olanaklı olmayan bir isteme varsayamayız. Bu yüzden bunlar için ahlâk yasası kesin olarak buyuran bir b u y r u k tur, çünkü yasa koşulsuzdur. Böyle bir istemenin yasayla ilgisi, yükümlülük adı altında b a ğ ı m l ı l ı k tır, ki bu yalnızca akıl ve onun nesnel yasası tarafından da olsa, bir eyleme z o r l a n m a yı belirtir. Bu eyleme de ö d e v denir, çünkü tutkular tarafından uyarılan (ama bunlar tarafından belirlenmeyen, dolayısıyla da yine özgür olan) kişisel bir tercih, ö z n e l nedenlerden çıkan bir dileği birlikte getirir, bu yüzden de saf nesnel belirleyici nedene sık sık ters düşebilir, bundan dolayı da içten ama düşünsel bir baskı diye adlandırılabilen pratik aklın bir karşı koyuşuna ahlâksal bir zorlama olarak gereksinme gösterir. En üstün derecede kendine yeten düşünen varlıktaki kişisel tercihin, ancak nesnel bir yasa olabilecek maksimleri olduğu haklı olarak tasarımlanabilir. Ve bundan dolayı, 58
bu varlığa uygun düşen k u t s a l l ı k kavramı, onu bütün pratik yasaların üstüne değilse de, bütün pratik kısıtlayıcı yasaların, dolayısıyla da yükümlülük ve ödevin üstüne çıkarır. İstemenin bu kutsallığı yine de zorunlu olarak bir ö r n e k görevini görmesi gereken pratik bir idedir. Bütün sonlu akıl sahibi varlıkların yapabileceği tek şey de, ancak bu örneğe sonsuza dek yaklaşmaya çalışmaktır. Saf ahlâk yasası

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.

§ 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 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 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,

bu ideyi sürekli ve doğru bir biçimde onların gözleri önünde tutar; ona kutsal denmesi de bu yüzdendir. Maksimlerinin sonsuza dek ilerlemesinden ve bu maksimleri sürekli olarak geliştirmekteki ısrarından emin olma, yani erdem: sonlu pratik aklın başarabileceği budur en fazla. Erdem de, doğal olarak edinilen bir yetenek olarak, hiçbir zaman tam olamaz, çünkü böyle bir durumda emin olma hiçbir zaman zorunluklu kesinliğe ulaşamaz; emin olduğuna inanmak ise çok tehlikelidir.

§ 8.

Kanıtlanacak Önerme IV.

İstemenin özerkliği bütün ahlâk yasalarının ve bu yasalara uygun ödevlerin tek ilkesidir. Buna karşılık kişisel tercihin yaderkliği herhangi bir yükümlülüğün temeli olmadığı gibi, üstelik böyle bir yükümlülük ilkesine ve istemenin ahlâklılığına karşıdır. Ahlâklılığın tek ilkesi, yasanın her türlü içerikten (yani arzu edilen bir nesneden) bağımsız olmasından ve yine de kişisel tercihin sırf, bir maksimin alabileceği genel bir yasa koyucu biçim tarafından belirlenmesinden ibarettir. Bu bağımsızlık ise negatif anlamda özgürlüktür, oysa 59
saf olarak pratik aklın bu kendi kendine yasa koymasi, pozitif anlamda özgürlüktür. Böylece ahlâk yasası saf pratik aklın özerkliğinden, yani özgürlüğün özerkliğinden başka bir şey ifade etmez. Bu özgürlüğün kendisi bütün maksimlerin biçimsel koşuludur ve maksimler ancak bu koşula bağlı olduklarında, en yüksek pratik yasayla uyuşabilirler. Yasayla ilgili bir arzunun nesnesinden başka bir şey olmayan istemenin içeriği, pratik yasanın içine **bu yasanın olanağının koşulu olarak** girerse, bunun sonucu kişisel tercihin yaderkliğidir; yani herhangi bir itilim ya da eğilimin peşinden gitme konusunda doğa yasasına bağımlılıktır. Bu durumda isteme kendine yasa koymaz, tutku yasalarının nasıl akıllıca izleneceği üzerine bir buyurtu verir; böylece genel yasa koyucu biçimi hiçbir zaman taşıyamayacak olan maksim de, bu şekilde yalnız hiçbir yüküm-

sondern ist selbst dem Prinzip einer reinen praktischen Vernunft, hiemit also auch der sittlichen Gesinnung entgegen, wenngleich die Handlung, die daraus entspringt, gesetzmäßig sein sollte.

Anmerkung I.

Zum praktischen Gesetze muß also niemals eine praktische Vorschrift gezählt werden, die eine materiale (mithin empirische) 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 alsdenn 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 alsdenn 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 nicht die Bedingung derselben sein, denn sonst würde diese nicht zum Gesetze taugen. Also die bloße Form eines Gesetzes, welche die Materie einschränkt, muß zugleich ein

lülük getirmemekle kalmaz, hatta ondan çıkan eylem **yasaya uygun** olsa bile, **saf** bir pratik aklın ilkesine, dolayısıyla da **ahlâksal niyete** ters düşer.

Not I.

Demek ki içerikli (dolayısıyla deneysel) bir koşulu birlikte getiren pratik bir buyurtu hiçbir zaman pratik bir yasa sayılmamalıdır. Çünkü 60
özgür olan saf istemenin yasası, istemeyi deneysel alandan büsbütün farklı bir alana koyar ve yasanın ifade ettiği zorunluluk, doğa zorunluluğu olması gerektiğine göre, sırf bir yasanın olanaklılığının biçimsel koşullarından ibaret olabilir. Pratik kuralların bütün içeriği, hep öznel koşullara dayanır, bu öznel koşullar ise, bu içeriğe bütün akıl sahibi varlıklar için ancak koşullu (benim şu ya da bu şeyi arzu ettiğim takdirde, onu gerçekleştirmek için ne yapmam gerektiği konusunda) bir genel geçerlilik sağlar ve bu kuralların hepsi, kişinin kendi mutluluğu ilkesi etrafında dönüp dolaşırlar. Şimdi her isteme ediminin bir nesnesi, dolayısıyla içeriği olması gerektiği yadsınamaz; ama bu içerik, bundan dolayı belirleyici neden ve maksimin koşulu değildir. Böyle olsaydı, genel yasa koyucu bir biçimde ortaya konamazdı, çünkü o zaman nesnenin varolmasının beklentisi kişisel tercihi belirleyen neden olurdu ve arzulama yetisinin herhangi bir şeyin varolmasına bağımlı olmasının, isteme ediminin temeline konması gerekirdi. Bu bağımlılık ise hep deneysel koşullarda aranabilir ancak. Bu yüzden de hiçbir zaman zorunlu ve genel bir kuralın temelini sağlayamaz. Böylece başkalarının mutluluğu, akıl sahibi bir varlığın istemesinin nesnesi olabilir. Ama bu mutluluk, maksimi belirleyen neden olsaydı, o zaman başkalarının iyi olmasından yalnız doğal zevk duymakla kalmadığımızı, aynı zamanda insandaki duygudaşlık eğiliminin getirdiği bir gereksinme de duyduğumuzu kabul etmemiz gerekirdi. Ama bu gereksinmenin her akıl sahibi varlıkta bulunduğunu (hele Tanrıda bulunduğunu) hiç varsayamayız. Demek ki, maksimin içeriği kalabilir, ama bu içerik maksimin 61
koşulu olmamalıdır, yoksa maksim yasa olmaya elverişli olmaz. Öyleyse, içeriği sınırlandıran bir yasanın yalnızca biçimi, aynı zamanda bu içeriği istemeye katmak için bir neden olmalıdır, ama bu içeriği varsay-

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 alsdenn 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, die 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, alsdenn 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 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 zu 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 Kopfzerbrechen kostet, aufrecht zu erhalten.

Wenn ein dir sonst beliebter Umgangsfreund sich bei dir

mamalıdır. Örneğin içerik, benim mutluluğum olsun. Kendi mutluluğum (mutlu olmak istemeyi herkese atfediyorsam, ki sonlu varlıklar söz konusu olunca bunu gerçekten yapabilirim), ancak bu mutluluğumda başkalarının da mutluluğunu kapsayabiliyorsam, n e s n e l bir pratik yasa olabilir. Böylece, başkalarının mutluluğunu sağlama yasası, bu yasanın herkesin kişisel tercihinin bir nesnesi olduğu varsayımından çıkmaz; yalnızca aklın, ben-sevgisinin bir maksimine bir yasanın nesnel geçerliliğini vermek için koşul olarak gereksediği genellik biçiminin istemeyi belirleyen neden olmasından çıkar. Demek ki saf istemeyi belirleyen, nesne (başkalarının mutluluğu) değil, yalnızca yasa biçimiydi. Bu biçim, temelini eğilimde bulan maksimime bir yasanın genelliğini sağlamak, böylece de onu saf pratik akla uygun hale getirmek için maksimimi sınırlandırmıştı. Ben-sevgisi maksimimi başkalarının mutluluğuna kadar genişletmek y ü k ü m l ü l ü ğ ü nün kavramı, dış bir güdünün katılmasından değil, ancak bu sınırlandırmadan çıkabilir.

N o t II.

Kişinin k e n d i mutluluğu, istemenin belirleyici nedeni olduğunda, bu, ahlâklılık ilkesinin tam karşıtı olur. Yukarıda gösterdiğim gibi, yasa görevini yapacak olan belirleyici nedeni, maksimin yasa koyucu biçiminden başka bir yerde gören herşey de buna katılmalıdır. Ama bu çatışma, deneyle koşullu kurallar arasında — bu kurallar 62
bilginin zorunlu ilkeleri durumuna getirilmek istendiğinde— çıkacak çatışma gibi, yalnızca mantıksal bir çatışma değil, pratik bir çatışmadır ve isteme ile ilgisinde aklın sesi böylesine açık, böylesine susturulamayan, en sıradan insan için bile böylesine duyulabilir bir ses olmasaydı, bu çatışma ahlâklılığı büsbütün yıkardı. Ama bu şekilde o, ancak kafa yormayı gerektirmeyen bir teoriyi ayakta tutmak için, o göksel sese kulaklarını tıkayacak kadar pervasız olan okulların kafa karıştıran kurgulamalarında kendini sürdürebilir.

Başka bakımlardan sevdiğin bir arkadaş sana, yaptığı yalan bir

wegen eines falschen abgelegten Zeugnisses dadurch zu rechtfertigen vermeinete, daß er zuerst die seinem Vorgeben nach heilige Pflicht der eigenen Glückseligkeit vorschützte, alsdenn 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 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 hiezu, sobald 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 man sich die allgemeine Glückseligkeit zum

tanıklık konusunda kendini haklı göstereceğini sanarak, ilkin bunu, kendi iddiasına göre kutsal bir ödev olan kendi mutluluğunu korumak için yaptığını söyleyip, arkadan bunu yapmakla sağlıyacağı yararları saysa; yalanının ortaya çıkmamasını, hatta senin tarafından ortaya çıkarılmamasını —çünkü bu sırrı sana her zaman yadsıyabilmek üzere itiraf etmiştir— sağlama bağlamak için yaptığı kurnazlığı övse, sonra da bütün ciddiliğiyle hakikî bir insanlık ödevini yerine getirdiğini söylese: böyle bir durumda sen, ya onun yüzüne karşı gülerdin, ya da nefretle ondan uzaklaşırdın. Oysa bir kimse, ilkelerini yalnız kendi çıkarları açısından ayarlamışsa, böyle bir önleme karşı senin bir diyeceğin olamazdı. Ya da düşünün ki, birisi size işlerinizde gözü kapalı güvenebileceğiniz bir adamı kâhya olarak salık veriyor ve güven uyandırmak için onu, kendi çıkarlarını çok iyi bilen ve çıkarını yürütmek uğruna hiçbir fırsatı kaçırmamak üzere durup dinlenmeden çaba gösteren, açıkgöz bir adam olarak övüyor; sonunda da kaba çıkarcılığı sizi kaygı- 63
landırıp engel olarak görülmesin diye, onun, ne kadar iyi yaşamasını bildiğini, para biriktirmekten ya da kaba gösterişten değil, bilgilerini genişletmekten, iyi seçilmiş eğitici arkadaşlıklardan, hatta yoksullara yardım etmekten zevk aldığını; ancak araçlar (değerleri ya da değersizlikleri amaca bağlı olan araçlar) konusunda —yaptığının ortaya çıkmayacağını ve bunu engellenmeden yapabileceğini anlar anlamaz— başkasının parasını ve malını, sanki kendisininmiş gibi kullanmaktan çekinmeyeceğini söylüyor: böyle bir durumda siz ya bu kâhyayı salık verenin sizi aptal yerine koyduğunu ya da aklını kaçırdığını düşünürsünüz. Ahlâklılık ve ben-sevgisinin sınırları öylesine seçik ve kesin bir şekilde çizilmiştir ki, en sıradan göz bile, bir şeyin hangisine girdiğini ayırt etmede yanılamaz. Şimdi dikkati çekeceğim bazı noktalar, bunca açık bir doğru söz konusu olduğunda gereksiz görünse de, sıradan insan aklının yargısına biraz daha seçiklik getirebilir.

Mutluluk ilkesi maksimler sağlayabilir, ama kişi g e n e l mutluluğu kendi istemesinin nesnesi yapsa bile, istemenin yasaları olarak kullanılabilecek maksimler sağlayamaz. Çünkü böyle bir bilgi, sırf

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 öftersten zutreffen, nicht aber solche, die jederzeit und notwendig gültig sein müssen, geben, mithin können keine praktische Gesetze darauf gegründet werden. Eben darum weil hier ein Objekt der Willkür der Regel derselben zum Grunde gelegt 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 dieselbe praktische 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 erfodert 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 erfodert 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 Vorschrift der Glückseligkeit nur selten und bei weitem nicht, auch

deney verilerine dayandığından, bu konudaki her yargı her insanın, kendi de çok değişken olan kanısına çok bağlı olduğundan; g e n e l - l i k g ö s t e r e n kurallar verebilir, ama hiçbir zaman e v r e n - s e l kurallar veremez —yani genellikle çoğu zaman uygun olan kurallar verebilir, ama her zaman ve zorunlu olarak geçerli olması gereken kurallar veremez—, dolayısıyla hiçbir pratik y a s a temelini bunlarda bulamaz. Aynı şekilde, burada kişisel tercihin bir nesnesinin, bu tercihin kuralının temeline konması, dolayısıyla kuraldan önce gelmesi 64
gerektiğinden, bu kural ancak salık verilenle, dolayısıyla deneyle ilgili olur ve onda temelini bulabilir; burada da yargı farklılıkları sonsuz olsa gerek. Bu ilke, bütün akıl sahibi varlıklara aynı pratik kuralları —bunlar ortak bir başlık altında, yani mutluluk başlığı altında toplansalar bile— buyurmaz. Ahlâk yasasının ise, aklı ve istemesi olan herkes için geçerli olması gerektiği için, ancak bunun için, nesnel olarak zorunlu olduğu düşünülür.

Ben-sevgisi maksimi (zekâ) yalnızca s a l ı k v e r i r; ahlâklılık yasasıysa b u y u r u r. Ama, bize s a l ı k v e r i l m e y e u y g u n olan ile kendisiyle y ü k ü m l ü olduğumuz şey arasında büyük bir fark vardır.

Kişisel tercihin özerkliği ilkesine göre yapılacak olanı görmek, en sıradan anlama yetisi için kolaydır ve duraksamaya yer bırakmaz; kişisel tercihin yaderkliği kabul edildiğinde ise zordur ve dünyayı bilmeyi gerektirir; ö d e v in ne olduğu herkes için kendiliğinden açıktır; ama gerçekten sürekli olarak yarar sağlayan ise —eğer bu yarar bütün varoluşa uzanacaksa— karanlığa bürünmüştür ve buna dayanan pratik kuralı, uygun istisnalarla yaşamın amaçlarına katlanır biçimde uydurmak çok zekâ gerektirir. Oysa ahlâk yasası herkese, hem de tam olarak kendisine uymayı buyurur. Demek ki, ahlâk yasasına uygun olarak yapılacak olanı bulmak, çok zor olmasa gerek; öyle ki en sıradan ve en alıştırılmamış anlama yetisi, dünya işleri konusunda pek zekâ sahibi olmasa bile, bu işi başarabilir.

Ahlâklılığın kesin buyruğunu yerine getirmek, her zaman herkesin elindedir; mutluluğun deneyle-koşullu buyurtusunu yerine getirmekse, 65
ancak seyrek olarak bir insanın elinde olur, hatta bir tek amaçla ilgili

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 jemanden 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, sobald 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, welches die Übertretung eines sittlichen Gesetzes begleitet, nämlich ihre Strafwürdigkeit. Nun läßt sich mit 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 Harte 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

olarak yerine getirmek bile herkes için olanaklı değildir. Bunun nedeni, ilkinde yalnız maksimin —halis ve saf olması gereken maksimin— söz konusu olmasından, ikincisinin ise aynı zamanda arzulanan bir nesneyi gerçek kılma gücünün ve fiziksel olanağın söz konusu olmasındandır. "Herkes kendini mutlu kılmalı" gibi bir buyruk, aptalca bir buyruk olurdu; çünkü bir insanın zaten kendiliğinden kaçınılmazcasına istediği bir şey, hiçbir zaman ona buyurulamaz. Ona yalnızca önlemler buyurulmalı ya da daha iyisi ona sağlanmalıdır; çünkü bir insan istediği herşeyi yapamaz. Ama ahlâklılığı ödev adı altında buyurmak, çok akıllıca bir şeydir; çünkü ahlâklılığın buyurtusunu, eğilimlerle çatıştığında, herkes seve seve dinlemez. Bu yasanın nasıl yerine getirileceği konusundaki önlemlere gelince, bunlar burada öğretilemez; çünkü bir insan bu bakımdan ne istiyorsa, onu yapabilir de.

Kumarda kaybeden, kendine ve akılsızlığına kızabilir, ama oyunda hile yaptığını biliyorsa, (bu şekilde kazanmış olsa bile) yaptığını ahlâk yasasıyla karşılaştırır karşılaştırmaz, kendi kendini hor görmek zorunda kalır. Öyleyse ahlâk yasası, kişinin kendi mutluluğu ilkesinden başka bir şey olsa gerek. Çünkü bir insanın kendi kendine "cebimi doldurmuş olsam da, ben değersizin biriyim" derken kullandığı ölçülerle, "ben zeki bir adamım, kasamı doldurdum" derken kullandığı ölçüler birbirinden çok farklı olsa gerek.

Son olarak, pratik akıl idemizde, bir ahlâk yasasının çiğnenmesiyle birlikte gelen bir şey daha vardır: bu çiğnemenin bir ceza hak etmesi. Şimdi ceza kavramının kendisi, mutluluktan pay almayla 66
bağdaşamaz. Çünkü cezalandıran, bu cezayı bu amaca yöneltme gibi, aynı zamanda iyi bir niyete sahip olsa bile, yine de ceza, ilk önce, sırf fena bir şey olarak kendi hesabına haklı çıkarılmış olmalıdır; öyle ki ceza, bu kadarıyla bile kalsa ve ceza gören, bu sertliğin arkasında saklı, kendi yararına hiçbirşey göremese de, o zaman bile, başına hak ettiği bir şeyin geldiğini ve kısmetinin davranışına bütünüyle uygun düştüğünü itiraf etmeli. Her cezada, ceza olarak ilkin adalet olmalıdır ve adalet ceza kavramının özünü meydana getirir. Adaletle iyilik arasında pek doğal olarak ilgi kurulabilir; ama yaptığını yaptıktan sonra, cezayı

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 alsdenn wäre in der Handlung nichts Böses mehr, weil die Übel, die sonst darauf folgeten, und um deren willen die Handlung allein böse hieß, nunmehro abgehalten 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 Mechanism ihres Willens, als daß es nötig wäre uns hiebei aufzuhalten.

Feiner noch, obgleich ebenso unwahr, ist das Vorgeben derer, die einen gewissen moralischen besondern Sinn annehmen, der, und nicht die Vernunft, das moralische Gesetz bestimmete, 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 hieher zu ziehen, was oben gesagt worden, will ich nur die Täuschung bemerken, die hiebei 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

hak edenin buna güvenmesi için en ufak bir neden yoktur. Böylece ceza, fiziksel bir fenalıktır; ahlâksal kötülüğe d o ğ a l bir sonuç olarak bağlı değilse bile, ahlâksal bir yasa koymanın ilkelerinin sonucu olarak ona bağlı olmalıdır. Şimdi, eğer her suç, suçu işleyen bakımından fiziksel sonuçlar hesaba katılmaksızın da, kendi başına cezalandırılır bir şeyse, yani (hiç olmazsa kısmen) mutluluğun yitirilmesine neden oluyorsa; suçun, bu suçu işleyenin kendi mutluluğuna zarar vermekle kendini cezalandırmış olmasından ibaret olduğunu söylemek (ki, bensevgisi ilkesine göre, her türlü suçun asıl kavramı bu olmalıydı), açıkca saçma olurdu. Böylece ceza, bir şeye suç demenin nedeni olurdu ve adalet, her türlü cezalandırmayı bir yana bırakmak, hatta doğal cezayı engellemek anlamına gelirdi; çünkü artık eylemde kötü birşey olmazdı, çünkü başka durumlarda eylemi izleyecek ve ona kötü denmesine neden olacak olan fenalıklar, bundan böyle önlenmiş olurdu. Ama üstüne 67
üstlük, her cezalandırma ve ödüllendirmeyi, yalnızca yüksek bir kuvvetin elinde, akıl sahibi varlıkları son amaçlarına (mutluluğa) doğru harekete geçirmeğe yarıyacak bir mekanizm olarak görürsek, bu varlığın istemesi, kendi özgürlüğünü öylesine apaçık bir biçimde ortadan kaldıran bir mekanizm olur ki, bu görüşün üzerinde durmamız bile gerekmez.

Belirli özel bir ahlâk duygusunu kabul edenlerin ve ahlâk yasasını, aklın değil, bu duygunun belirlediğini söyleyenlerin iddiası, daha incelmiş ama aynı şekilde yanlış bir iddiadır. O takdirde, erdemin bilinci doğrudan doğruya hoşnutluğa ve zevk almaya, kötülüğün bilinci ise, ruh tedirginliğine ve acıya bağlanmış, böylece de herşey yine kişinin kendi mutluluğu isteğine indirgenmiş olurdu. Yukarda söyleneni burada yinelemeden, yalnızca, bundan çıkan yanılgıya işaret etmek istiyorum. Kusurlu kişinin işlediği suçların bilincinden dolayı vicdan azabı çekeceğini düşünmek için, daha önce onun, karakterinin en soylu temelleri bakımından, ahlâksal olarak —hiç olmazsa bir dereceye kadar— iyi olduğunu düşünmek gerekir; nasıl ki, ödeve uygun eylemlerinin bilincinden keyiflenen kimsenin de, daha önce erdemli bir kişi olduğunu düşünmek gerekir. Demek ki, ahlâklılık ve ödev kavramı, bu hoşnutluğu göz önünde tutmaktan önce gelmelidir ve ondan hiç çıkarılamaz.

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 demselben und den bitteren Verweis, wenn man sich dessen Übertretung vorwerfen kann, zu fühlen. Man kann also 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 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 übrige als solche, dadurch wirklich zugleich alle mögliche andere 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 mögliche Bestimmungsgründe des Willens sind nämlich entweder bloß subjektiv und also empirisch, oder auch objektiv und rational; beide aber entweder äußere oder innere.

Ödev diye adlandırdığımız şeyin önemini, ahlâk yasasının saygınlığını ve bu yasaya uymanın kişiye kendi gözlerinde doğrudan doğruya kazandırdığı değeri kişi daha önce bilmeli ki, yasaya uyma bilincinin verdiği hoşnutluğu duysun; yasayı çiğnemekle kendini suçladığı zaman da kendini acı acı kınasın. Demek ki, bu hoşnutluk ya da ruh tedirginliği, 68
yükümlülük bilgisinden önce duyulamaz ve bu yükümlülüğün temeline konamaz. Kişi, bu duyguları tasarımlayabilmek için bile, azbuçuk dürüst olmalıdır. Ayrıca, özgürlük sayesinde insanın istemesi ahlâk yasası tarafından doğrudan doğruya belirlendiğinden, sık sık bu belirlenme nedenine uygun davranıldığında bir hoşnutluk duygusunun ortaya çıkabileceğini hiç yadsımıyorum. Hatta, ahlâk duygusu diye adlandırılmaya gerçekten tek lâyık olan bu duyguyu yaratmak ve geliştirmek bir ödevdir; ama ödev kavramı ondan çıkarılamaz; yoksa kendine özgü bir yasa duygusunu düşünmemiz ve yalnızca akıl tarafından düşünülebilecek bir şeyi duyum nesnesi yapmamız gerekirdi. Böyle bir şey, bayağı bir çelişme olmasa da, her türlü ödev kavramını büsbütün ortadan kaldırırdı, yerine de yalnızca, arada daha kabalarıyla çatışmaya düşen daha incelmiş eğilimlerin mekanik bir oyununu koyardı.

Şimdi, (bir isteme özerkliği ilkesi olarak) saf pratik aklın en yüksek b i ç i m s e l ilkesini, ahlâklılığın şimdiye kadar ortaya konmuş bütün i ç e r i k l i ilkeleriyle karşılaştırırsak, diğer hepsini, öyle ilkeler olarak, bir çizelgede —bir tek biçimsel ilke dışında bütün olabilecek durumları tüketen bir çizelgede— gözümüzün önüne getirebiliriz; böylece de, burada ortaya konandan başka bir ilke aramanın boşuna olduğunu, gözle görülür bir biçimde kanıtlayabiliriz. — İstemeyi belirleyebilecek bütün nedenler, ya sırf ö z n e l, dolayısıyla deneyseldir; ya da n e s n e l ve akılsaldırlar. Ama her ikisi de ya d ı ş ya da i ç nedenlerdir.

Praktische materiale Bestimmungsgründe
im Prinzip der Sittlichkeit sind

Subjektive				Objektive	
äußere		innere		innere	äußere
Der Erziehung (nach MONTAIGNE)	Der bürgerlichen Verfassung (nach MANDEVILLE)	Des physischen Gefühls (nach EPIKUR)	Des moralischen Gefühls (nach HUTCHESON)	Der Vollkommenheit (nach WOLFF und den Stoikern)	Des Willens Gottes (nach CRUSIUS und andern theologischen Moralisten)

Ahlâklılık ilkesinde 69
çerikli pratik belirleme nedenleri:

Öznel Nedenler				Nesnel Nedenler	
Dış Nedenler		İç Nedenler		İç Nedenler	Dış Nedenler
Eğitim (MONTAIGNE'e göre)	Vatandaşlık Düzeni (MANDEVILLE'e göre)	Fiziksel Duygu (EPIKOUROS'a göre)	Ahlâk Duygusu HUTCHESON'a göre)	Yetkinlik (WOLFF'a ve Stoalılar'a göre)	Tanrının İstemesi (CRUSIUS'a ve teolojik ahlâkçılara göre)

Die auf der linken Seite stehende 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 (transszendentale), 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 Beförderung 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 aufgestellte Prinzipien material sind, zweitens, daß sie alle mögliche materiale 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 mög-

Soldakilerin hepsi deneyseldir ve açık bir biçimde, genel ahlâklılık 70
ilkesi olmağa uygun değildir. Ne var ki sağdakiler temellerini akılda bulurlar (çünkü şeylerin özelliği olarak yetkinlik ve substansta olduğu tasarımlanan en yüksek yetkinlik, yani Tanrı, ikisi de ancak akıl kavramları olarak düşünülebilir). Yalnız, ilk kavram, yani yetkinlik kavramı, ya teorik bir anlamda alınabilir, o zaman da her bir şeyin kendi türündeki tamlıktan (transsendental tamlıktan), ya da bir şeyin sırf şey olarak tamlığından (metafizik tamlıktan) başka bir şey demek değildir, bundan da söz etmenin burada yeri yoktur. Pratik anlamda yetkinlik kavramı ise, bir şeyin her türlü amaç için uygun ya da yeterli olmasıdır. İnsanın bir özelliği olarak yetkinlik, dolayısıyla iç yetkinlik, yeteneklen ve bu yeteneği daha güçlü kılan ya da tamamlayan beceriden başka bir şey değildir. Substanstaki en yüksek yetkinlik, yani Tanrı, dolayısıyla dış yetkinlik, (ona pratik bakımdan bakıldığında) bu varlığın genellikle bütün amaçlar için yeterliliğidir. Demek ki, amaçlar bize daha önce verilmek zorundaysa, yalnızca yetkinlik kavramı (içte bulunan, bizdeki bir yetkinlik ya da dışta bulunan, Tanrıdaki yetkinlik) bu amaçlarla ilgili olarak istemeyi belirleyen neden olabilir. Bir amaç ise, istemenin pratik bir kuralla belirlenmesinden önce gelen ve böyle bir belirleme olanağının nedenini taşıması gereken bir nesne olarak, dolayısıyla istemenin içeriği —istemeyi belirleyen neden— olarak alındığında hep deneyseldir; bu yüzden Epikouros'çu mutluluk öğretisinin ilkesi olarak iş görebilir, ama hiçbir zaman ahlâk öğretisinin ve ödevin saf akıl ilkesi olarak iş göremez. (Yetenekler ve onların geliştirilmesi, yaşamın yararlarına yalnızca katkıda bulundukla- 71
rından, ya da Tanrının istemesi —bunun idesinden bağımsız, ondan önce gelen pratik bir ilke olmaksızın— ve bu istemeyle uyuşmak, istemenin nesnesi olarak alındıklarında; sırf, onlardan beklediğimiz mutluluk tan dolayı, istemeyi harekete geçiren nedenler olabilir.) [Amaçlarla ilgili durum böyle ise] ilkin, buraya kadar ortaya konan bütün ilkelerin içerikli olduğu; ikinci olarak da, bunların olanaklı bütün içerikli ilkeleri kapsadıkları sonuç olarak çıkar. En sonunda da şu sonuç çıkar: içerikli ilkeler, (daha önce gösterildiği gibi) en yüksek ahlâk yasası olacak nitelikte olmadıklarından; saf aklın biçimsel pratik ilkesi —ki bu ilkeye göre, maksimlerimiz aracılığıyla olanaklı genel bir yasa koymanın sırf biçimi, istemeyi

lichen 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.

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.

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,

doğrudan doğruya belirleyen en yüksek nedeni oluşturmalıdır—, kesin buyruklar, yani eylemleri ödev yapan pratik yasalar sağlaya b i l e c e k ve gerek yargılamada, gerekse belirlemesi için insanın istemesine uygulamada, genel olarak ahlâklılık ilkesi ola b i l e c e k nitelikte t e k ilkedir.

I.

S a f P r a t i k A k l ı n İ l k e l e r i n i n T ü r e t i m i Ü z e r i n e

72

Bu Analitik, saf aklın pratik olabileceğini, yani deneysel herşeyden bağımsız olarak kendi kendine istemeyi belirleyebileceğini bir olgu aracılığıyla, saf aklın, kendisinin bizde gerçekten de pratik olduğunu göstermesiyle ortaya koymaktadır. Bu olgu, aklın istemeyi eylem için belirlemesini sağlayan ahlâklılık ilkesi konusundaki özerkliğidir. —Aynı zamanda bu Analitik, söz konusu olgunun istemenin özgürlüğünün bilincine ayrılmaz bir biçimde bağlı olduğunu, hatta onunla aynı şey olduğunu gösterir. Bu özgürlükle, akıl sahibi bir varlığın istemesi, duyular dünyasına ait bir varlık olarak, kendisinin bütün öbür etkileyici nedenler gibi zorunlu olarak nedensellik yasalarına bağımlı olduğunu kavrar. Ama öte yandan pratik alanda, yani kendi başına bir varlık olarak, şeylerin düşünülür düzeninde belirlenebilen varoluşunun da bilincindedir. Bu bilinç kendi kendisinin özel bir görüsüne uygun olarak edinilmez; duyular dünyasındaki nedenselliğini belirleyebilen belirli dinamik yasalara uygun olarak edinilir. Çünkü bize özgürlük yüklendiğinde, bunun bizi şeylerin düşünülür düzenine götüreceği, başka bir yerde yeterince kanıtlanmıştır.

73

Şimdi bu Analitiği Saf Teorik Aklın Eleştirisinin Analitik bölümüyle karşılaştırırsak, bunlar arasında dikkate değer bir karşıtlık belirir. Öteki Eleştiride a priori bilgiyi —hem de yalnızca duyu nesneleri için— olanaklı kılan ilk veri, ilkeler değil, saf duyusal g ö r ü (uzam ve zaman) idi. — Salt kavramlardan, görü olmaksızın, sintetik ilkeler

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.

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 sogar 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 Mechanism Abbruch zu tun. Nun ist Natur im allgemeinsten Verstande die Existenz der Dinge unter Gesetzen. Die sinnliche Natur vernünftiger Wesen überhaupt 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, soweit 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 Verstandeswelt ist, deren Gegenbild in der Sinnenwelt, aber doch zugleich ohne Abbruch der Gesetze derselben

çıkarılamazdı, tersine bu ilkeler, ancak, duyusal olan görüyle, dolayısıyla yalnızca olanaklı deneyin nesneleriyle ilgili olarak var olabilirlerdi; çünkü deney dediğimiz bu bilgiyi olanaklı kılan, ancak bu görüyle birleşmiş olan anlama yetisinin kavramlarıdır. — Deney nesnelerinin ötesindeki, yani noumenon'lar olarak şeyler üzerine, bir b i l g i nin her pozitif öğesi, teorik akıl için tamamen haklı olarak olanaksız görülmüştür. — Bununla birlikte bu akıl noumenon'lar kavramına, yani bunları düşünmenin olanağına —hatta zorunluluğuna— güvence sağlamayı başarmıştır; örneğin negatif olarak ele alındığında özgürlüğü, saf teorik aklın ilkeleriyle ve sınırlamalarıyla tam olarak bağdaşabilir görmeyi, bütün karşı çıkışlara rağmen başarmıştır; yine de böyle nesneler üzerine belirli ve genişletici bir şey bilmemizi sağlayamamış, hatta bu yolu büsbütün kapamıştır.

Buna karşılık, ahlâk yasası, böyle bir y o l u a ç m a m a k l a 74
birlikte, yine duyular dünyasının hiçbir verisiyle ya da aklımızın kullanılışının sınırları içine giren hiçbir şeyle açıklanamıyacak olan ve saf bir düşünülür dünyaya işaret eden bir olgu sağlar, hatta bu olguyu p o z i t i f o l a r a k b e l i r l e r ve onunla ilgili bir şeyi, yani bir yasayı, bilmemizi sağlar.

Bu yasa, d u y u s a l bir d o ğ a olarak (akıl sahibi varlıklarla ilgili olduğundan) duyular dünyasına, bu dünyanın işleyişini bozmaksızın, bir akıl dünyasının biçimini, yani d u y u l a r ü s t ü bir d o ğ a biçimini vermelidir. Şimdi doğa, sözcüğün en geniş anlamıyla, şeylerin yasalara bağlı varoluşlarıdır. Genellikle akıl sahibi varlıkların duyusal doğası, bunların deneyce belirlenen yasalara bağlı varoluşlarıdır; bu da akıl için y a d e r k l i k tir. Öte yandan, aynı varlıkların duyularüstü doğası, onların bütün deneysel koşullardan bağımsız olan, dolayısıyla saf aklın ö z e r k l i ğ i n e ilişkin olan yasalara uygun varoluşlarıdır. Ve şeylerin varoluşlarını bilgiye bağımlı kılan yasalar pratik olduğundan, duyularüstü doğa, onun bir kavramını oluşturabildiğimiz ölçüde, s a f p r a t i k a k l ı n ö z e r k l i ğ i a l t ı n d a o l a n b i r d o ğ a d a n başka birşey değildir. Bu özerkliğin
yasası ise ahlâk yasasıdır, bu da duyularüstü bir doğanın ve saf düşünü- 75
lür bir dünyanın temel yasasıdır; bu düşünülür dünyanın izdüşümünün ise, duyular dünyasında, ama bu dünyanın yasalarını bozmadan var

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 Sihnenwelt, 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 darnach, 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. Ebenso wird die Maxime, die ich in 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 Be-

olması gerekir. Bu dünyalardan ilkine, saf akılla bildiğimiz a s ı l dünya *(natura archetypa),* ikincisine ise birincisinin idesinin olanaklı etkisini istemeyi belirleyen neden olarak içerdiği için, kopya olan dünya *(natura ectypa)* adı verilebilir. Çünkü gerçekten de ahlâk yasası, ide olarak, bizi öyle bir doğaya götürür ki, saf akıl kendisine uygun olan fiziksel bir yetiyle birlikte olsaydı, bu doğada en yüksek iyiyi gerçekleştirebilirdi; böylece de ahlâk yasası istememizi, duyular dünyasına bir akıl sahibi varlıklar bütünü biçimini vermeğe belirler.

Kişinin kendi kendine yönelteceği en küçük dikkat, bu idenin gerçekten istememizin belirlenmesi için bir model oluşturduğunu doğrular.

Kendisine dayanarak tanıklık etmeyi düşündüğüm maksim pratik akılla sınandığı zaman, hep, bu maksim genel bir doğa yasası gibi geçerli olsaydı nasıl olurdu, diye bakarım. Açıktır ki, böyle bakıldığında bu, herkesi doğruluğa zorlayacaktı. Çünkü hem kanıtlayıcı, hem de kasten yanlış olan ifadeleri geçerli saymak, bir doğa yasasının genelliğiyle bağdaşamaz. Aynı şekilde, yaşayıp yaşamamak konusunda özgür olarak karar verirken başvurduğum maksim, bir doğa düzeninin böyle bir 76
yasaya uygun olarak kendini sürdürebilmesi için, bu maksimin nasıl olması gerektiğini sorduğum anda, belirlenir. Açıktır ki, böyle bir doğa düzeninde kimse k e n d i t e r c i h i y l e yaşamına son veremez; çünkü böyle bir düzenleme kalıcı bir doğa düzeni olamaz. Bütün öbür durumlar için de bu böyledir. Şimdi bununla gerçek doğada, bu doğa bir deney nesnesi olduğundan, özgür isteme, genel yasalara göre kendi başlarına bir doğa düzeni kurabilecek, hatta öyle kurulmuş bir doğa düzenine uygun düşecek maksimlere göre kendiliğinden belirlenmemiştir; [onu belirleyen] daha çok, ancak saf pratik yasalara uygun istememizle olanaklı bir doğa düzeni oluşturmayan, aslında tutkuların (fiziksel) yasalarına uygun bir doğa bütünü oluşturan özel eğilimlerdir. Yine de biz aklımızla, sanki bizim istememizle aynı zamanda bir doğa düzeni ortaya çıkacakmış gibi, bütün maksimlerin bağlı olduğu bir yasanın bilincindeyizdir. Öyleyse bu yasa, deneysel olarak verilmemiş, ama yine de özgürlük aracılığıyla olanaklı, dolayısıyla duyularüstü bir doğanın idesi olmalıdır. Bu doğaya biz, hiç olmazsa pratik açıdan nesnel gerçeklik veririz,

ziehung, objektive Realität geben, weil wir sie als Objekt unseres Willens als reiner vernünftiger Wesen ansehen.

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 freie 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.

Die erste, als zur Kritik der reinen spekulativen Vernunft gehörig, erfodert, 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, 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, fodert keine Erklärung, wie die Objekte des Begehrungsvermögens möglich sind, denn das bleibt als Aufgabe der theoretischen Naturerkenntnis 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

çünkü biz ona, saf akıl sahibi varlıklar olarak istememizin nesnesi olarak bakmaktayız.

O halde, istemenin bağımlı olduğu bir doğa- 77
nın yasalarıyla, bir istemeye bağımlı bir doğanın yasaları arasındaki fark (istemenin, özgür eylemleriyle olan ilişkisi söz konusu olduğu sürece) şuna dayanır: birincisinde nesnelerin, istemeyi belirleyeıı tasarımların nedeni olması gerekir, ikincisinde ise isteme nesnelerinin nedeni olmalıdır; öyle ki ikincisinde nesneleri belirleyen neden, temelini yalnız saf akıl yetisinde bulur, buna da bundan ötürü saf pratik akıl denebilmektedir.

O halde, şu iki sorun: bir yandan saf akıl, nesneleri nasıl a priori bile bilir ve öte yandan saf akıl, (sırf kendi maksimlerinin bir yasa olarak genel geçerliliği düşüncesiyle) istemeyi doğrudan doğruya belirleyen bir neden nasıl olabilir, yani akıl sahibi bir varlığı, nesnelerini gerçekleştirmesi konusunda nedenselliğini nasıl oluşturabilir sorunları, birbirinden çok farklı sorunlardır.

Bu sorunların birincisi, saf teorik aklın eleştirisine ait bir sorun olarak, önce, onlarsız hiçbir nesnenin verilemeyeceği, dolayısıyla da sintetik olarak bilinemeyeceği görülerin nasıl a priori olanaklı olduklarının açıklanmasını gerektirir. Bunun çözümü görülerin hepsini yalnızca duyusal olmalarında, dolayısıyla da olanaklı deneyin ötesine uzanan herhangi bir teorik bilginin olanaklı olmasına izin vermemelerinde; ve dolayısıyla bu teorik aklın bütün ilkelerinin ancak verilmiş 78
nesnelerin ya da sonsuza dek verilebilecek ama hiçbir zaman tam olarak verilmeyen nesnelerin deneyini olanaklı kılmaktan öte başka bir şey sağlayamamalarında bulunur.

İkinci sorun, pratik aklın eleştirisine ait bir sorun olarak, arzulama yetisinin nesnelerinin nasıl olanaklı oldukları konusunda bir açıklama gerektirmez; çünkü bu, doğanın teorik bilgisinin bir sorunu olarak, teorik aklın eleştirisine bırakılmıştır. Açıklama gerektiren, aklın, istemenin maksimini nasıl belirleyebildiğidir: acaba bu, belirleyici nedenler olarak, yalnızca deneysel tasarımlar aracılığıyla mı oluyor; yoksa saf akıl, aynı zamanda pratik de mi, deneysel olarak bilinemeyen, olanaklı bir doğa düzeninin yasası da mı oluyor? Kavramı, bizim özgür istememiz aracılığıyla aynı zamanda gerçekliğinin nedeni olabilen böyle bir duyularüstü doğanın olanağı, düşünülebilir bir dünyanın a priori

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 Prinzipien 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 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 fort-

görüsünü gerektirmez; zaten böyle bir durumda bu görü, duyularüstü olduğundan, bizim için de olanaksız olurdu. Çünkü sorun, yalnızca, istemenin kendi maksimleri bakımından belirlenme nedenine ilişkindir: bu belirleyici neden deneysel midir, yoksa saf aklın bir kavramı (genellikle onun yasallığının bir kavramı) mıdır ve böyle bir kavram nasıl olabilir? İstemenin nedenselliğinin, nesnelerinin gerçekliğini sağlamaya yeterli olup olmadığı konusunda yargıda bulunmak, aklın teorik ilkelerine kalmıştır; bu da, isteme nesnelerinin olanağını araştırmakla olur; bu nesnelerin görüsü ise, pratik sorun bakımından önemli değildir. Burada söz konusu olan, yalnızca istemenin belirlenmesi ve özgür bir isteme olarak onun maksimlerinin belirleme nedeni olmasıdır, ulaşılan sonuçlar değil. Çünkü eğer i s t e m e yalnız saf akıl için yasaya uygunsa, istemenin gerçekleştirme g ü c ü ne olursa olabilir; olanaklı bir doğanın yasa koyucu maksimlerine uygun olan gerçek bir doğa ister ortaya çıksın, ister çıkmasın, bu, saf aklın pratik olup olamayacağını ve olduğu takdirde nasıl olacağını, yani saf aklın istemeyi nasıl doğrudan doğruya belirleyebileceğini araştıran Eleştiriyi hiç ilgilendirmez. 79

Eleştiri bu işe, saf pratik yasalar ve onların gerçeklikleri sorunundan pekâlâ başlayabilir, başlamalıdır da. Bu yasaların temeline, görünün yerine, bunların düşünülür dünyadaki varoluşlarının —yani özgürlüğün— kavramını koyar. Çünkü bu kavramın başka bir anlamı yoktur ve bu yasalar ancak istemenin özgürlüğüyle ilgilerinde olanaklıdırlar; istemenin özgürlüğü varsayıldığında ise, zorunludurlar. Ya da tersine, pratik koyutlar olarak bu yasalar olduğu için, özgürlük zorunludur. Şimdi ahlâk yasalarının bu bilincinin ya da özgürlüğün bilincinin —ki bunlar aslında aynı şeydir— nasıl olanaklı olduğu daha fazla açıklanamaz; teorik eleştiride bunlara ancak izin verildiği savunulabilir. 80

Pratik aklın en yüksek ilkesinin s e r i m l e n m e s i böylece gerçekleşmiştir, yani ilkin neyi içerdiği, bütünüyle a priori ve deneysel ilkelerden bağımsız olarak kendi başına varolduğu, sonra da bütün öbür pratik ilkelerden nerede ayrıldığı gösterilmiştir. T ü r e t i m le, yani bunun nesnel ve genel geçerliliğinin haklı çıkarılmasıyla ve böyle bir sintetik a priori önermenin olanağının kavranmasıyla, saf teorik anlama

zukommen 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 werden 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, sofern es der Grund von der Existenz der Gegenstände selbst werden kann und die Vernunft durch 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, sobald wir zu Grundkräften oder Grundvermögen gelanget sind; denn deren Möglichkeit kann durch nichts begriffen, darf aber auch ebenso 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 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

yetisinin ilkelerinde olduğu kadar kolayca işlerin hallolacağı umulamaz. Çünkü saf teorik anlama yetisinin ilkeleri olanaklı deneyin nesneleriyle, yani görünüşlerle ilgiliydiler ve ancak bu görünüşler bu yasalara göre kategoriler altında toplanabildiklerinden, deney nesneleri olarak b i l i n e b i l i r l e r, buna göre de, olanaklı her deneyin bu yasalara uygun olması gerektiği kanıtlanabilir. Oysa ahlâk yasasının türetiminde böyle bir gidişi izleyemem. Çünkü bu, akla başka herhangi bir yerden verilmiş olabilecek nesnelerin yapısının bilgisiyle ilgili olmayıp, kendisi nesnelerin varoluşunun nedeni olabilen bir bilgiyle ve bu aynı bilgi aracılığıyla 81
aklın akıl sahibi bir varlıkta nedenselliğe sahip olabilmesiyle, yani saf aklın istemeyi doğrudan doğruya belirleyen bir yeti olarak görülebilmesiyle ilgilidir.

Ama biz, temel güçlere ya da temel yetilere ulaştığımızda, her türlü insan kavrayışı da sona erer; çünkü bunların olanağı hiçbir biçimde kavranamaz, bir o kadar da rastgele uydurulamaz ve varsayılamaz. Bu yüzden, aklın teorik kullanılışında bunların varsayılmasını, ancak deney haklı çıkarabilir. A priori bilgi kaynaklarından yapılacak bir türetim yerine, deneysel kanıt getirme hakkı ise, saf pratik akıl yetisiyle ilgili olarak bize tanınmamıştır. Çünkü gerçekliğinin kanıtlanma nedenini deneyden çıkarmamızı gerektiren herşey, olanağının nedenleri bakımından deney ilkelerine bağlı olmalıdır; ama bu aynı saf ama yine de pratik akıl, kendi kavramı gereği, böyle görülemez. Ayrıca a priori olarak bilincinde olduğumuz ve zorunluklu kesinliği olan ahlâk yasası, aynı zamanda saf aklın bir olgusu olarak verilmiştir, deneyde bu yasaya tam olarak uyulduğunu gösteren hiçbir örnek bulunamıyacağı kabul edilse bile. Dolayısıyla ahlâk yasasının nesnel gerçekliği hiçbir türetimle, teorik, kurgusal veya deneysel olarak desteklenen aklın hiçbir çabasıyla kanıtlanamaz; dolayısıyla da ondan zorunluklu kesinlik beklemekten 82
vazgeçilse bile, o, hiçbir deneyle doğrulanamaz, böylece de *a posteriori* olarak kanıtlanamaz, ama yine de sapasağlam ayakta durur.

Ama ahlâk ilkesinin bu boşuna istenen türetimi yerine, bambaşka,

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, sowie 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.

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, zu 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 transszendenten Gebrauch in einen immanenten (im Felde der Erfahrung durch Ideen selbst wirkende Ursachen 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

hem de garip bir şey ortaya çıkar : bu ahlâk ilkesinin kendisi, araştırılamaz olan bir yetinin türetilmesinde ilke görevini yapar. Teorik akılsa, (kendi kendisiyle çelişkiye düşmesin diye, kosmolojik ideleri arasında, kendi nedenselliği bakımından koşulsuz olanı bulmak için) onu hiç olmazsa olanaklı saymak zorundadır. Bu yeti özgürlük yetisidir; haklı çıkarılması için nedenler gerektirmeyen ahlâk yasası, bu özgürlüğün yalnız olanağını değil, aynı zamanda, onu kendileri için bağlayıcı bir yasa olarak tanıyan varlıklarda gerçekliğini de kanıtlar. Ahlâk yasası, gerçekte, özgürlük aracılığıyla nedenselliğin bir yasasıdır, dolayısıyla da duyularüstü bir doğanın olanağının yasasıdır; nasıl ki duyular dünyasındaki olayların metafizik yasası, duyusal doğanın nedenselliğinin bir yasasıdır. Böylece bu ahlâk yasası, teorik felsefenin belirlemeden bırakmak zorunda kaldığı şeyi, yani kavramı teorik felsefede yalnızca negatif olan bir nedenselliğin yasasını belirler ve bu kavrama ilk defa nesnel gerçeklik sağlar.

Ahlâk yasasının bu türlü güvencesi —bu yasanın kendisi saf aklın 83
bir nedenselliği olan özgürlüğü türetme ilkesi olarak ortaya konduğuna, teorik akıl da özgürlüğün hiç olmazsa olanağını k a b u l e t m e k zorunda kaldığına bakılırsa— teorik aklın bir gereksinimini tam karşıladığından, her türlü a priori haklı çıkarmanın yerine geçebilir. Çünkü ahlâk yasası sırf negatif olarak düşünülmüş bir nedenselliğe —olanağı teorik aklın eleştirisi için kavranılamaz olan, ama yine de bu olanağı kabul etmek zorunda olduğu bir nedenselliğe— pozitif bir belirleme getirmekle, yani istemeyi doğrudan doğruya (maksimleri için genel bir yasa biçimi koşulunu koyarak) belirleyen akıl kavramını getirmekle, gerçekliğini saf aklın eleştirisi için de yeterince kanıtlar. Böylece ahlâk yasası teorik bir biçimde işlediği zaman, ideleriyle birlikte hep ölçüsüz olan akla, ilk kez, yalnız pratik olmakla birlikte, nesnel gerçeklik vermiş olur ve onun a ş k ı n kullanılışını i ç k i n bir kullanılışa dönüştürmüş olur, yani deney alanında aklın, ideler aracılığıyla etkide bulunan bir neden olmasını sağlar.

Duyular dünyasındaki varlıkların nedenselliğinin belirlemesi, bu tür bir belirleme olarak, hiçbir zaman koşulsuz olamaz; ama yine de her koşullar dizisi için koşulsuz olan bir şeyin bulunması, dolayısıyla, bütünüyle kendi kendine belirleyen bir nedensellik bulunması gerekir.

Kausalität geben. 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, sofern es andererseits auch als Noumenon betrachtet wird, anwenden, verteidigen, indem wir zeigten, daß es sich nicht widerspreche, alle seine Handlungen als physisch bedingt, sofern sie Erscheinungen sind, und doch zugleich die Kausalität derselben, sofern 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 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. Hiedurch 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

Bu yüzden, bir mutlak kendiliğindenlik yetisinin idesi olarak özgürlük 84
idesi, yalnız bir gereksinme değil, olanağı söz konusu olduğunda, saf teorik aklın analitik bir ilkesidir. Ancak, görünüş olarak şeylerin nedenleri arasına, her bakımdan koşulsuz olan bir nedenselliğin belirlemesine rastlanamadığından, herhangi bir deneyde ona [özgürlük idesine] uygun bir örnek vermek büsbütün olanaksız olduğu için; biz, özgür olarak eylemde bulunan bir nedenin ancak düşüncesini, duyular dünyasındaki bir varlığa diğer yandan noumenon olarak da bakarak uygulamakla, savunabildik. Bu savunmayı da, böyle bir varlığın bütün eylemlerini, bunlar görünüşler olduğundan, fiziksel koşullarla belirlenmiş görmenin, ama aynı zamanda, eyleyen varlık anlama yetisiyle donatılmış bir varlık olduğundan, bu eylemlerinin nedenselliğini fiziksel olarak koşullanmamış görmenin, böylelikle de özgürlük kavramını aklın düzenleyici ilkesi haline getirmenin, çelişme içermediğini göstermekle yaptık. Bu ilkeyle ben aslında, bu tür nedenselliğin yüklendiği nesnenin ne olduğunu öğrenmiş olmuyorum; ama yine de engeli kaldırmış oluyorum; şöyle ki, bir yandan dünyada olan bitenlerin, dolayısıyla akıl sahibi varlıkların eylemlerinin açıklanmasında doğa zorunluluğunun mekanizmine —yani koşullu olandan koşula doğru sonsuza dek geri— gitme hakkını bırakmış oluyorum; öte yandansa, teorik akıl için boş olan yeri, yani düşünülür 85
olanı, teorik akıl için açık tutuyorum, öyle ki akıl, koşulsuz olanı oraya yerleştirsin. Ne var ki ben, bu düşünceyi gerçekleştiremedim, yani onu, bu biçimde eylemde bulunan bir varlığın —böyle bir varlığın yalnızca olanağının bile olsa— bilgisine dönüştüremedim. Bu boş yeri şimdi saf pratik akıl, düşünülür bir dünyadaki belirli bir nedensellik (özgürlük aracılığıyla nedensellik) yasasıyla, yani ahlâk yasasıyla dolduruyor. Bununla teorik aklın şeyleri kavrama bakımından bir kazancı olmuyor, sorunlu olan özgürlük kavramının güvencesi bakımından kazancı oluyor; çünkü bu kavrama burada, nesnel ve yalnız pratik de olsa, şüpheye yer bırakmayan gerçeklik sağlanıyor. Bu, uygulamasını, dolayısıyla da anlamını, Saf Aklın Eleştirisinde kanıtlandığı gibi, yalnızca görünüşlerle ilgisinde, onları deneyler halinde birleştirmekle bulan nedensellik kavramını bile genişletmez; öyle ki nedensellik kullanılışını düşünülen sınırların ötesine yaysın. Çünkü eğer teorik akıl bu sınırların ötesine

logische Verhältnis des Grundes und der Folge bei einer anderen Art von Anschauung, als die sinnliche ist, synthetisch gebraucht werden könne, d. i. wie *causa 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 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 Kausalität als Noumenon macht, braucht sie nicht theoretisch zum Behuf der Erkenntnis ihrer übersinnlichen Existenz zu bestimmen und also ihm sofern 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 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.

geçseydi, nedenle sonuç arasındaki mantıksal bağlantının, duyusal olmayan türden bir görüde sintetik olarak nasıl kullanılabileceğini, yani bir *causa noumenon*'un nasıl olanaklı olduğunu göstermek istemesi gerekecekti. Bunu ise akıl yapamaz; ama pratik akıl olarak da, böyle bir şeyi hiç hesaba katmaz; çünkü o yalnızca, duyusal bir varlık olarak insanın (verilmiş olan) nedenselliğini b e l i r l e m e n e d e n i n i, (ki 86
bundan dolayı o, pratik diye adlandırılır) s a f a k l a yerleştirir. Böylece, teorik bilgiler elde etmek amacıyla nesnelere uygulanmasını burada büsbütün soyutlayabileceği neden kavramının kendisini (çünkü bu kavram hep anlama yetisinde, her görüden bağımsız, a priori olarak bulunur), nesneleri bilmek için değil, bu nesneler açısından nedenselliği genel olarak belirlemek için kullanır, yani neden kavramı sırf pratik bir amaçla kullanılır. Bunu yapmakla, istemeyi belirleme nedenini, şeylerin düşünülür düzenine yerleştirebiliyor, ama aynı zamanda, neden kavramının, bu şeyleri bilmede oynayabileceği rolü hiç anlamadığını seve seve itiraf ediyor. Duyular dünyasındaki isteme eylemleriyle ilgili nedenselliği, akıl belli bir biçimde muhakkak bilmelidir; yoksa pratik akıl gerçekte hiçbir eylem ortaya koyamazdı. Ama aklın noumenon olarak kendi nedenselliği üzerine oluşturduğu kavramı, duyularüstü varoluşunu bilmek için teorik olarak belirlemesi, böylece de ona anlam kazandırabilmesi gerekmez. Çünkü bu kavram, yalnızca pratik kullanılış için olsa da, bu belirleme olmadan da anlam kazanır; ona bu anlamı kazandıran ahlâk yasasıdır. Hatta teorik olarak bakıldığında da, bu kavram her zaman anlama yetisinin, a priori olarak verilmiş ve nesnelere uygulanabilen saf kavramı olarak kalır —bu nesneler ister duyusal 87
olarak, ister duyusal olmayan bir şekilde verilmiş olsunlar. Ne var ki, nesneler duyusal olmayan bir şekilde verilmişlerse, bu kavramın belli bir teorik anlamı ve uygulanması yoktur; bu durumda o, yalnızca anlama yetisinin genellikle nesne üzerine biçimsel ama yine de aslî bir düşüncesidir.

II.

Von dem Befugnisse 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 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 der 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 Anechtung 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, sofern es verschieden ist, enthält, so daß, wenn *A* gesetzt wird, ich erkenne, daß etwas davon ganz Verschiedenes, *B*, notwendig auch existeren müsse. Notwendigkeit kann aber nur einer Verknüpfung beigelegt werden, sofern 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, 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

II.

Saf Aklın Pratik Kullanılışındaki, Sırf Teorik Kullanılışında Olanaksız Genişleme Yetkisi Üzerine

Ahlâk ilkesini ortaya koymakla, nedenselliğin belirleme nedenini duyular dünyasının bütün koşulları üzerine çıkaran bir nedensellik yasasını ortaya koyduk; ve düşünülür bir dünyaya ait imişcesine belirlenebilen istemeyi, dolayısıyla bu istemenin öznesini (insanı) de, (saf teorik aklın eleştirisine göre olabileceği gibi, bu açıdan bizce bilinmiyorsa da) 88
saf bir anlama yetisi dünyasına ait olarak yalnız d ü ş ü n m e k l e kalmadık; aynı zamanda onu duyular dünyasının doğa yasaları arasında sayılamıyacak bir yasa aracılığıyla olan nedenselliği bakımından belirledik; böylece de bilgimizi duyular dünyasının sınırları ötesine g e n i ş l e t t i k; oysa Saf Aklın Eleştirisi, her teorik çaba için böyle bir cüretin boşuna olduğunu söylemişti. Şimdi, saf aklın pratik kullanılışı ile teorik kullanılışı, bu aklın yapabileceklerinin sınırlarının belirlenmesi açısından nasıl birleştirilebilir?

Saf bir aklın haklarının tam bir araştırılmasını zorunlu kılan karşı çıkışları başlattığı söylenebilecek olan DAVID HUME, şöyle bir çıkarım yaptı: n e d e n kavramı, farklı şeylerin varoluşlarını —özellikle onlar farklı olduğundan— bağlama z o r u n l u l u ğ u n u içeren bir kavramdır; şöyle ki A verildiği zaman, bilirim ki, ondan tamamıyla farklı bir B zorunlu olarak varolmalıdır. Zorunluluk ise, ancak bir bağlantıya, bu bağlantı ancak a priori bilinirse, yüklenebilir; çünkü bir bağlantı söz konusu olduğunda, deney, onun ancak varolduğunun bilgisini verebilir, böyle zorunlu bir biçimde varolduğunun değil. Şimdi, bir şey ile b a ş k a bir şey arasındaki (veya bir belirlenme ile ondan büsbütün farklı olan bir 89
diğeri arasındaki) bağlantıyı, eğer bu bağlantı algıya verilmiyorsa, a priori ve zorunlu olarak bilmek olanaksızdır, der. O halde neden kavramının kendisi uydurma ve aldatıcıdır. En ılımlı biçimde söylenirse,

davon zu reden, eine sofern noch zu entschuldigende Täuschung, da die Gewohnheit (eine subjektive Notwendigkeit), gewisse Dinge oder ihre Bestimmungen öfters neben- oder nacheinander 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 fodert, 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 Skeptizism 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 einer Ursache, der die Notwendigkeit einer solchen Verknüpfung enthält, erfodert 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 Skeptizism in Ansehung der von Wirkungen zu Ursachen aufsteigenden Schlüsse fest gründet und unwiderleglich macht.

Die Mathematik war so lange noch gut weggekommen, weil 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,

bu kavram hoş görülebilecek bir kuruntudur; çünkü belirli şeyleri ya da bunların belirlenmelerini varoluşları bakımından sık sık yanyana ya da ardarda, birlikte gidiyorlarmış gibi, algılama alışkanlığı (öznel bir zorunluluk olan bu alışkanlık) farkına varılmadan, nesnel bir zorunluluk —nesnelerin kendilerinde böyle bir bağlantıyı yerleştirme zorunluluğu— olarak kabul edilir. Böylece neden kavramı, hileli ve haklı olmayan bir biçimde elde edilmiş olur. Oysa bu kavram, hiçbir zaman elde edilemez ya da onaylanamaz, çünkü kendi başına boş, hayal ürünü, akıl önünde tutunamıyacak, hiçbir nesnenin hiçbir zaman karşılık olamayacağı bir bağlantı isteminde bulunur. Böylece şeylerin varlığına ilişkin (yani matematiğin dışında) her türlü bilgi konusunda ilkelerin biricik kaynağı olarak, ilkin deneycilik ortaya konmuştur; ama onunla aynı zamanda (felsefe olarak) tüm doğabilimi konusunda en katı skeptiklik de getirilmiştir. Çünkü böyle ilkelere dayanarak biz, hiçbir zaman şeylerin varoluşlarına uygun olarak verilmiş belirlenmelerinden, bir sonucun çıkarımını yapamayız (çünkü böyle bir çıkarım için neden kavramına, böyle bir bağlantının zorunluluğunu içeren bir kavrama gereksinme vardır); 90
yalnızca, hayalgücü kuralıyla, daha öncekilere benzer durumlar bekleyebiliriz. Ne var ki bu beklenti, ne kadar sık yerine gelmiş olursa olsun, hiçbir zaman kesin değildir. Gerçekten de hiçkimse, bir olayla ilgili olarak, bu olaydan önce, olayın kendisini zorunlulukla izlediği bir şeyin olmuş olması gerektiğini, yani olayın bir nedeni olması gerektiğini söyleyemez; böyle bir şeyin bir kural çıkartılabilecek kadar sık sık olup bittiği durumlar biliyorsak da, yine de, bunun her zaman ve zorunlu olarak bu biçimde olacağını kabul edemeyiz. Böylece de, aklın her türlü kullanılışının bittiği kör rastlantıya hak tanımak zorundayız; bu da etkilerinden nedenlere giden çıkarımlar konusunda, skeptikliği sağlam ve yadsınmaz bir biçimde temellendirir.

Matematik buraya kadar ucuz kurtulmuş oluyor, çünkü HUME matematiğin bütün önermelerinin analitik olduğunu, yani bunların bir belirlemeden öbürüne, özdeşliğin sağlanması için, dolayısıyla da çelişmezlik ilkesine göre ilerlediklerini düşünüyordu. (Oysa bu yanlıştır, çünkü bu önermelerin hepsi sintetiktir. Ve örneğin geometri, şeylerin varoluşuyla hiç ilgilenmemesine, yalnızca onların olanaklı bir görüdeki a priori belirlenmeleriyle ilgilenmesine karşın, yine de tıpkı neden

dennoch ebensogut wie durch Kausalbegriffe von einer Bestimmung *A* zu einer ganz verschiedenen *B*, als dennoch 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 kühne, a priori Beistimmung gebietende 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 HUMENS Empirism in Grundsätzen auch unvermeidlich auf den Skeptizism 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 Skeptizism nicht aus denselben Grundsätzen folgen 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

kavramları konusunda olduğu gibi, bir A belirlemesinden, ona zorunlulukla bağlı olan büsbütün farklı bir B belirlemesine geçer). Ama so- 91
nunda, zorunluklu kesinliğinden ötürü o kadar üstün bir yere konan bu bilim bile, aynı nedenle —yani HUME'un neden kavramındaki nesnel zorunluluğun yerine alışkanlığı koymasından dolayı— i l k e l e r d e d e n e y c i l i ğ e boyun eğmek zorundadır. Bütün gururuna rağmen cüretli, a priori kabul gerektiren buyurucu savlarından ödün vermeğe katlanmak; ve önermelerinin genel geçerliliğinin onayını gözlemcilerin —tanık olarak, geometricinin ilkeler olarak ortaya koyduğunu, her defasında kendilerinin de böyle algıladıklarını, dolayısıyla zorunlu olmadığı halde, bundan sonra da bunun böyle olacağını bekliyebileceklerini itiraf etmekten çekinmiyecek olan gözlemcilerin— iyi niyetinden beklemek zorundadır. Böylece HUME'un ilkelerle ilgili deneyciliği de, matematik konusunda bile, sonuç olarak da aklın bütün b i l i m s e l teorik kullanılışında (çünkü bu kullanılış ya felsefede ya da matematikte olur) kaçınılmazcasına skeptikliğe götürür. (Bilginin bu baş dallarının böylesine korkunç altüst olması karşısında) aklın, yaygın kullanılışında, bundan daha iyi bir biçimde sıyrılıp sıyrılamayacağını, ya da bilmenin tümüyle ilgili bu yıkıma daha da onanmazcasına düşüp düşmeyeceğini, bununla da aynı ilkelerden g e n e l bir skeptikliğin çıkıp çık- 92
mayacağını (ki bu, doğal olarak yalnızca bilginleri ilgilendirir) herkesin kendi yargısına bırakıyorum.

HUME'un skeptik öğretisinden esinlenmiş, ama çok daha ileriye gidip saf teorik aklın sintetik kullanılışındaki bütün alanını, dolayısıyla genel olarak metafizik adı verilen alanı kapsamış olan Saf Aklın Eleştirisindeki kendi çabalarıma gelince : İskoçyalı fizolofun nedensellik kavramıyla ilgili olarak ileri sürdüğü şüpheler konusunda şöyle bir yol izledim : HUME, deney nesnelerini (hemen hemen heryerde yapıldığı gibi) k e n d i b a ş ı n a ş e y l e r olarak kabul ettiğinden, neden kavramının aldatıcı ve bir kuruntu olduğunu söylemekte tamamen haklıydı; çünkü kendi başına şeyler ve bunların belirlenmeleri konusunda, eğer bir A verilmişse, niçin başka bir şeyin, bir B'nin de, aynı zamanda zorunlu olarak verilmiş olması gerektiği kavranamaz; dolayısıyla HUME,

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 die Gewohnheit im Beobachten des Laufs der Wahrnehmungen.

Aus meinen Untersuchungen aber ergab es sich, daß die Gegenstände, mit denen wir es in der Erfahrung zu tun haben, keinesweges 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 Skeptizism, zuerst in Ansehung der Naturwissenschaft, dann auch, wegen des ganz vollkommen aus denselben Gründen Folgenden, in Ansehung der Mathematik, beider Wissenschaften, die auf Gegenstände möglicher Erfahrung bezogen werden, und hiemit 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 zustande 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

kendi başına şeylerin böyle bir a priori bilgisine hak tanıyamazdı. Bu keskin görüşlü insan, bu kavram için deneysel bir kaynak da kabul edemezdi, çünkü böyle bir kaynak, nedensellik kavramının özünü oluşturan bağlantıdaki zorunlulukla doğrudan doğruya çelişir; dolayısıyla bu kavram gözden uzak tutuldu ve yerine, algılar dizisinin gözlenmesindeki alışkanlık geçti.

Benim araştırmalarımdan ise, deneyde karşımıza çıkan nesnelerin, 93
hiçbir biçimde kendi başına şeyler olmayıp, yalnızca görünüşler olduğu sonucu çıktı. Ve ortaya çıktı ki, her ne kadar kendi başına şeyler söz konusu olduğunda, A verilince, A'dan büsbütün farklı olan B'nin verilmemesinin nasıl olup da çelişkili olacağı kavranamazsa da, hatta anlaşılması olanaksızsa; (neden olan A'nın etki olarak B ile bağlantısının zorunluluğunu kabul etmenin) pekâlâ, bir deneydeki görünüşler olarak A ve B'nin belirli bir biçimde (örneğin zaman ilişkileri bakımından) zorunlu olarak bağlantılı olmaları gerektiği ve deneyi —ancak onda nesne olabildikleri, böylelikle de yalnızca bizim için bilinebilir hale geldikleri deneyi— olanaklı kılan bu bağlantıyla çelişmeden ayrılamıyacakları düşünülebilir. Gerçekten de durum budur : öyle ki ben, neden kavramının yalnızca deney nesneleri bakımından nesnel gerçekliğini kanıtlayabilmekle kalmadım, aynı zamanda bu kavramı bağlantıyla ilgili içerdiği zorunluluktan ötürü, a priori bir kavram olarak türetebildim, yani onun olanağını, deneysel kaynaklara başvurmadan, saf anlama yetisinden yola çıkarak ortaya koyabildim. Böylece, kaynağındaki deneyciliği ortadan kaldırdıktan sonra, onun kaçınılmaz sonucunu, yani skeptikliği, önce doğa biliminde, sonra da bütünüyle aynı nedenlerin sonucu olarak, 94
matematikte —her ikisi de olabilecek deneyin nesnelerine ilişkin olan bu bilimlerde— kökten yok edebildim; böylelikle de, teorik aklın kavradığını öne sürdüğü herşeye ilişkin katıksız şüpheyi ortadan kaldırabildim.

Ama bu nedensellik kategorisi (ve aynı biçimde, kendileri olmaksızın, mevcut olan üzerine hiçbir bilginin olamıyacağı bütün öbür kategoriler), olabilecek deneyin nesneleri olmayan, onun sınırları ötesinde bulunan nesnelere uygulanınca ne olur? Çünkü ben, bu kavramların nesnel gerçekliğini ancak olabilecek deneyin nesne-

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 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 ob 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 d eses zur Notwendigkeit macht. Zur Spekulation würden wir, wenn es uns damit auch gelänge, doch keinen wahren Erwerb in Naturerkenntnis 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

leriyle ilgili olarak türetebildim. Ama benim bunları yalnızca bu durum için kurtarmış ve bunlar aracılığıyla —a priori olarak belirlenemezlerse de— bazı nesnelerin düşünülebileceğini göstermiş olmam; işte bu, onlara, saf anlama yetisinde bir yer sağlar —ki buradan bu kategorilerle (duyusal olsun olmasın) genellikle nesneler arasında ilgi kurulur. Eksik kalan bir şey varsa, o da, bu kategorilerin ve özellikle nedensellik kategorisinin nesnelere uygulanmasının koşuludur. Bu koşul görüdür ve onun olmadığı yerde, nesnenin noumenon olarak teorik bilgisini edinme amacıyla uygulanması olanaksız hale gelir, dolayısıyla buna cesaret eden olursa, (Saf Aklın Eleştirisinde olduğu gibi), büsbütün alıkonmalıdır. Ama yine 95
de, kavramın nesnel gerçekliği olduğu gibi kalır; hatta, teorik olarak en ufak bir biçimde noumenon kavramını belirlememesine, dolayısıyla noumenon üzerine hiçbir bilgiyi sağlıyamamasına karşın, noumenonlara ilişkin olarak kullanılabilir. Çünkü, bu kavramın bir nesneyle ilişkisinde bile, olanaksız hiçbir şey içermediği, onun duyu nesnelerine uygulanışında saf anlama yetisindeki yerinin güvence altına alınması olgusuyla kanıtlandı. Ve eğer bu kavram, örneğin (deney nesneleri olamayan) kendi başına şeylerle ilişki içine sokulursa, teorik bir bilgi elde etme amacıyla belirli bir nesnenin tasarımını belirleyemezse de, yine de başka bir amaçla (belki pratik bir amaçla) bu nesnenin uygulanışını belirleyebilir; oysa bu nedensellik kavramı, HUME'un dediği gibi, düşünülmesi tamamıyla olanaksız bir şey içerseydi, bu olamazdı.

Şimdi düşünülen bu kavramı noumenon'lara uygulamanın koşulunu ortaya çıkarmak için, yalnızca geriye dönüp, bu kavramı neden deney nesnelerine uygulamakla yetinmediğimize, ayrıca kendi başına şeylere de uygulamak istediğimize bakmamız yeter. O zaman hemen, bunu bizim için bir zorunluluk kılanın teorik değil, pratik bir amaç olduğu görülür. Bunu başarsak bile, teori için doğa bilgisi ya da genel olarak herhangi bir 96
biçimde verilmiş nesnelerin bilgisi bakımından gerçek bir kazanç sağlamış olmazdık; ancak hiç şüphesiz, duyulara bağlı alandan (ki bu

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, sofern 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 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, dafür 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, sofern

alanda kalarak ve nedenler zincirini sebatla izliyerek yapacak çok işimiz vardır) duyularüstü olana doğru, bilgimizi temelleri konusunda tamamlamayı ve sınırlandırmayı sağlıyan önemli bir adım atmış olurduk. Ne var ki, her zaman bu sınır ile bizim bildiğimiz arasında doldurulmamış sonsuz bir uçurum kalırdı ve biz sağlam bir bilme isteğinden çok, boş bir soru sorma merakına kulak vermiş olurduk.

Ama a n l a m a y e t i s i n i n, (teorik bilgide) nesnelerle olan ilişkisinden başka, ayrıca arzulama yetisiyle bir ilişkisi de vardır, bundan dolayı da arzulama yetisine isteme denir; ya da (böyle bir durumda akıl adı verilen) saf anlama yetisi, bir yasa tasarımı aracılığıyla pratik olduğunda, ona saf isteme denir. Saf istemenin ya da onunla aynı şey demek olan saf pratik aklın nesnel gerçekliği, ahlâk yasasında a priori olarak âdeta bir olguyla verilmiştir; çünkü istemenin kaçınılmaz olan, ama aynı zamanda deneysel ilkelere dayanmayan bir belirlenmesine olgu denebilir. Ama isteme kavramı nedensellik kavramını da içe- 97
rir; dolayısıyla, saf istemenin kavramı da, özgürlüklü bir nedensellik kavramını, yani doğa yasalarına göre belirlenemeyen ve dolayısıyla gerçekliğinin kanıtı olarak hiçbir deneysel görünün gösterilemiyeceği bir nedenselliğin kavramını içerir. Yine de bu kavram, saf pratik yasayla, nesnel gerçekliğini, (kolayca görülebileceği gibi) aklın teorik değil, yalnızca pratik kullanılışı için haklı çıkarır. Şimdi, özgür bir istemesi olan bir varlığın kavramı, bir *causa noumenon*'un kavramıdır. Bu kavramın kendi kendisiyle çelişmediğinin güvencesi de şudur: neden kavramı, kaynağını yalnız ve yalnız saf anlama yetisinde bulduğu, aynı zamanda da genellikle nesneler bakımından nesnel gerçekliği türetimle sağlama bağlandığı için; böylece kaynağında bütün duyusal koşullardan bağımsız olarak, yalnız fenomenlere uygulanmakla kalmayıp (eğer belirli bir teorik kullanılış söz konusu değilse) saf anlama yetisi varlıkları olarak şeylere de uygulanabilir. Ancak bu uygulamanın temeline yalnızca duyusal olabilen görülerden başka hiçbir şey konamıyacağı için; *causa noumenon,* aklın teorik kullanılışı bakımından olanaklı ve düşünebilir bir kavram olmasına karşın, boş bir kavramdır. Ama bununla ben, s a f bir istemeye sahip o l a n bir varlığın yapısını t e o r i k

es einen reinen Willen hat, theoretisch zu kennen; es ist mir 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 HUMEN dem Begriffe der Kausalität die objektive Realität im praktischen 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 Anschauung, die ihm seine objektive theoretische Realität bestimmte, aber 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 sofern 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

olarak bilmeye kalkışmıyorum. Bu kavram aracılığıyla, ona 98
öyle bir varlık olarak işaret etmek, böylece de nedensellik kavramını, özgürlük kavramına (ve ondan ayrılmaz olana, yani onun belirleyici nedeni olarak ahlâk yasasına) bağlamak bana yeter. Neden kavramının, saf, deneysel olmayan kaynağı sayesinde, böyle bir yetkiye hiç şüphesiz sahibim; bu kavramı, onun gerçekliğini belirleyen ahlâk yasasıyla ilişkisi dışında kullanmadığım, yani yalnızca pratik olarak kullandığım sürece, bu yetkiyi kendimde görüyorum.

Eğer ben de, HUME'la birlikte yalnız kendi başına şeyler (duyularüstü şeyler) konusunda değil, duyu nesneleri konusunda da nedensellik kavramının teorik kullanılışta nesnel gerçekliğini yadsımış olsaydım; bu kavram bütün anlamını yitirecek ve teorik bakımdan olanaksız bir kavram olarak büsbütün işe yaramaz bir kavram olarak tanıtılacaktı. Ve hiç olan bir şey kullanılamıyacağından, teorik bakımdan bir hiç olan bir kavramın pratik kullanılışı da saçma olacaktı. Bununla birlikte, deneysel olarak koşullandırılmamış bir nedensellik kavramı, teorik olarak gerçekten de boştur (ona götüren bir görü yoktur), ama yine de olanaklıdır ve belirlenmemiş nesneye ilişkindir. Bunun yerine ise, bu kavrama ahlâk yasasıyla, dolayısıyla pratik açıdan anlam verilir. Böylece onun nesnel teorik gerçekliğini belirleyen bir görüye sahip olmasam da, buna rağmen bu kavramın niyetlerde ya da maksimlerde somut ola- 99
rak ortaya çıkan gerçek bir uygulanışı, yani onun gösterilebilecek pratik gerçekliği vardır. Bu da, bu kavramın, noumenon'lar bakımından bile, haklı çıkarılması için yeterlidir.

Ama duyularüstü alana anlama yetisinin saf bir kavramının nesnel gerçekliği bir kez getirildikten sonra, bütün öbür kategoriler de —gerçi ancak bu kategoriler saf istemenin belirlenme nedeniyle (ahlâk yasasıyla) zorunlu bir bağlantı içinde olduklarından— nesnel, ama yalnızca pratik olarak uygulanabilen bir gerçeklik kazanırlar. Bu gerçekliğin ise, bu nesnelerin yapısını saf akılla kavrayarak, onlarla ilgili teorik bilgiyi genişletmekte en ufak bir etkisi yoktur. Bundan sonra da ortaya koyacağımız gibi, bu kategoriler, yalnızca düşünen varlıklar olarak varlıklarla ve bunlarla yalnızca aklın istemeyle ilişkisi yönünden, dolayısıyla hep yalnızca pratik olanla

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 alsdenn gar nicht zum Wissen, sondern nur zur Befugnis (in praktischer Absicht aber gar zur Notwendigkeit) sie anzunehmen und vorauszusetzen gezählt 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.

Der Analytik der 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 wirklich gemacht 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 werden 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

ilgilidirler. Bunun ötesinde bu varlıklar üzerine hiçbir bilgi verme savları yoktur. Böyle duyularüstü varlıkları teorik olarak tasarımlama biçimine ilişkin olan ve bu kategorilerle bağlantılı olarak ortaya konabilecek öbür özellikler, bir bütün olarak bilgi sayılamazlar; yalnızca bu varlıkları kabul etme ve var sayma yetkisi (pratik amaçlar için ise hatta zorunluluk) sayılabilirler; hatta, bir analojiye dayanarak, yani duyusal olan 100
konusunda pratik olarak kullandığımız saf aklın bağlantılarına dayanarak, (Tanrı gibi) duyularüstü varlıklar kabul ettiğimiz yerde bile. Böylece, saf teorik aklı yalnız pratik amaçlarla duyularüstü olana uygulamakla, ona, aşkın olana dalması için en küçük bir cesareti bile vermiş olmayız.

Pratik Aklın Analitiği

İkinci Bölüm

Saf Pratik Aklın Bir Nesnesi Kavramı Üzerine

Pratik aklın bir nesnesi kavramı derken, özgürlükten gelen olanaklı bir etki olarak bir nesnenin tasarımını anlıyorum. Pratik bilginin, pratik bilgi olarak nesnesi olmak, o halde, yalnızca istemenin bu nesneyi ya da karşıtını gerçek kılan eylemle ilişkili olması demektir. Bir şeyin s a f aklın bir nesnesi olup olmadığına karar vermek ise, belirli bir nesneyi gerçek kılacak eylemi —bu, elimizde olsaydı (ki buna deney karar verir)— i s t e m e mizin olanaklı ya da olanaksız olduğunu ayırdedebilmekten ibarettir. Eğer nesne, arzulama yetimizin belirleyici nedeni olarak kabul 101
edilirse, güçlerimizi özgürce kullandığımız takdirde bu nesnenin f i z i k s e l o l a n a ğ ı, onun pratik aklın bir nesnesi olup olmadığı kararımızdan önce gelmeli. Buna karşılık, eğer a priori yasaya eylemin

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 soll, so kann er 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 auszumachen, 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 Beurteilung zum Grunde zu

belirleyici nedeni olarak, dolayısıyla eyleme saf pratik akıl tarafından belirlenmiş olarak bakılabilirse; o zaman bir şeyin saf pratik aklın bir nesnesi olup olmadığı konusundaki yargı, bizim fiziksel olanağımızla yapılacak karşılaştırmadan büsbütün bağımsızdır ve tek soru, bizim bir nesnenin varoluşuna yönelen bir eylemi, elimizde olsaydı, i s t e y i p i s t e m e y e c e ğ i m i z d i r; dolayısıyla eylemin a h l â k s a l o l a n a ğ ı önce gelir; çünkü bu durumda eylemin belirleyici nedeni nesne değil, istemenin yasasıdır.

O halde pratik bir aklın biricik nesneleri, i y i ve k ö t ü dür. Çünkü birincisinden, arzulama yetisinin zorunlu bir nesnesi; ikincisinden ise nefret etme yetisinin zorunlu bir nesnesi anlaşılır; ama her iki durumda da bu, aklın bir ilkesine göre anlaşılır.

İyi kavramı, kendisinden önce gelen pratik bir yasadan çıkarılmaz da, bu kavramın daha çok bu yasanın temeli olması gerekiyorsa, bu durumda iyi kavramı, ancak, varoluşu haz vaadeden, böylece de bunu 102
ortaya koymak üzere öznenin nedenselliğini (yani arzulama yetisini) belirleyen bir şeyin kavramı olabilir. Ama hangi tasarımın h a z la, hangisinin a c ı yla birarada olduğunu a priori olarak görmek olanaksız olduğu için, doğrudan doğruya iyi ya da kötü olanı ayırd etmek, bu durumda yalnızca deneye kalırdı. Öznenin, böyle bir deneyin yapılabilmesini sağlayan özelliği, iç duyuya ait bir duyum alma yetisi olarak haz ya da acı d u y g u s u dur; böylece de, doğrudan doğruya iyi olanın kavramı, yalnızca, h o ş l a n m a duyumunun doğrudan doğruya bağlı olduğu şeyle ilgili olurdu; kayıtsız şartsız kötünün kavramının da, yalnızca doğrudan doğruya a c ı uyandırana bağlanması gerekirdi. Ancak bu 'h o ş'u 'i y i'den, 'n a h o ş'u 'k ö t ü'den ayıran dilin kullanılışına bile aykırı düşer; bu kullanılış, iyi ile kötü konusunda her zaman için akılla, yani genel olarak bildirilebilen kavramlarla yargıda bulunulmasını ister, tek tek özneler ve bunların duyum alma yetisiyle sınırlı olan sırf duyumla değil; ama öte yandan, kendi başına bir haz ya da acı a priori olarak bir nesnenin herhangi bir tasarımıyla dolaysız olarak bağlanamadığından, bir haz duygusunu pratik yargıda bulunmasının temeline koymak zorunda olduğunu duyan bir filozof, hoş 103

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 dem Willen 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 Zweideutigkeit 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 besondere 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.[1])

Die deutsche Sprache hat das Glück, die Ausdrücke zu besitzen, welche diese Verschiedenheit nicht übersehen lassen. Für

[1]) Überdem ist der Ausdruck *sub ratione boni* auch zweideutig. Denn er kann soviel 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

olan için bir a r a ç olanı i y i, hoş olmayanın ve acının nedeni olanı ise k ö t ü diye adlandıracaktır. Çünkü aracın amaçla ilgisi konusunda yargıda bulunmak, hiç şüphesiz, aklın işidir. Araçların amaçlarıyla bağlantısını görmek yalnız aklın yapabildiği bir şey olmakla birlikte (öyle ki, isteme amaçlar yetisi diye tanımlanabilir, çünkü amaçlar her defasında arzulama yetisini ilkelere göre belirleyen nedenlerdir), iyinin yukardaki kavramından salt bir araç olarak çıkan pratik maksimler, istemenin nesnesi olarak, hiçbir zaman kendi başına iyi olan bir şey taşımayacak, yalnızca b a ş k a b i r ş e y i ç i n iyi olan bir şey taşıyacaktır. Böylelikle iyi, her defasında yalnızca yararlı olan olacaktır ve ne için yararlıysa, o, hep istemenin dışında, duyumda bulunacaktır. Şimdi eğer bu duyumu, hoş bir duyum olarak iyinin kavramından ayırd etmek gerekseydi, bu takdirde doğrudan doğruya iyi diye hiçbir şey kalmazdı ve iyiyi başka bir şeye, yani hoşa gidene araç olanda aramak gerekirdi.

Okulların eski bir kuralı vardır : *Nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversamur, nisi sub ratione mali.* Bu, çoğunlukla doğru, ama felsefeye çok zararı dokunacak bir biçimde kullanılmıştır; çünkü *bonum* ve *malum* sözcükleri, dilin sınırlılığından ileri gelen bir anlam belirsizliği taşır. Dilin bu sınırlılığından dolayı bu sözcükler çift anlama gelebilirler, 104
bundan dolayı da pratik yasaları kaçınılmaz olarak şüpheli bir duruma sokarlar; ve bunları kullanırken, aynı sözcükteki kavram ayrılığının farkında olduğu halde, bu ayrılık için özel ifadeler bulamayan felsefeyi, üzerlerinde uyuşma sağlanamayacak, ince ayırımlar yapmağa zorlarlar, çünkü bu ayrılık herhangi bir uygun ifadeyle doğrudan doğruya gösterilemez[1]).

Alman dili, bu ayrılığın gözden kaçırılmasına izin vermeyen ifadeleri olduğu için talihlidir. Lâtinlerin bir tek sözcükle *bonum* dedikleri

1) Bundan başka *sub ratione boni* ifadesi de çift anlamlıdır. Çünkü bu ifade şu demek olabilir : bir şeyi arzu ettiğimiz zaman ve a r z u e t t i ğ i m i z d e n (istediğimizden) d o l a y ı, onu iyi olarak düşünürüz. Ama şu da demek olabilir : bir şeyi i y i o l a r a k d ü ş ü n d ü ğ ü m ü z d e n d o l a y ı arzularız. Böylece ya arzu, nesnenin iyi olarak kavramının belirleyici nedeni oluyor, ya da iyi kavramı arzulamanın (istemenin) belirleyici nedeni oluyor. Birinci durumda, *sub ratione boni,* biz iyinin

das, was die Lateiner mit einem einzigen Worte *bonum* benennen, hat sie zwei sehr verschiedene Begriffe und auch ebenso verschiedene Ausdrücke: für *bonum* das Gute und das Wohl, für *malum* das Böse und das Übel (oder Weh), so daß es zwei 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, 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 sofern 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, sofern 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, sofern 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 wirklich werden kann) zu machen. Das Gute oder Böse wird also eigentlich auf Handlungen, nicht auf den Empfindungszustand der Person bezogen, 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 (*κακον*, *malum*) seist! er hatte doch recht. Ein Übel war

---

würde, wir wollen etwas unter der Idee des Guten, im zweiten, zufolge dieser Idee, welche vor dem Wollen als Bestimmungsgrund desselben vorhergehen muß.

şey için, Almancada iki çok farklı kavram ve bir o kadar farklı sözcük vardır. Almancada, *bonum* için *das Gute* [iyi] ve *das Wohl* [hayır]; *malum* için, *das Böse* [kötü] ve *das Übel* (veya *das Weh*) [fena] sözcükleri kullanılır. Böylece bir eylemle ilgili olarak, bu eylemin iyiliğine-kötülüğüne ya da bizim için hayırlı ve fena olduğuna bakmamız, çok farklı iki yargılama olur. Bunun sonucu olarak, yukarda sözü edilen psikolojik önerme, "biz, bizim için hayırlı ya da fena olanı hesaba katmadan, hiçbir şeyi arzulamayız" diye çevrilirse, hiç değilse çok şüpheli olur. Buna karşılık "biz aklın gösterdiğine uygun olarak, bir şeyi ancak iyi ya da kötü diye kabul edince isteriz" biçiminde aktarılırsa, şüpheye yer bırakmayacak kadar kesin ve aynı zamanda açık bir şekilde dile getirilmiş olur. 105

Hayırlı veya fena olan, hep yalnızca bizim hoşnut olma ya da hoşnut olmama, memnun olma ya da acı duyma durumumuzla bir ilgiyi gösterir; bu yüzden de, biz bir nesneyi arzuluyor ya da ondan nefret ediyorsak, bu yalnızca, onun bizim duyusallığımızla ve vereceği haz ve acı duygusuyla ilgisinden oluyor. Oysa iyi veya kötü, her zaman için —istemenin bir şeyi kendi nesnesi yapmak üzere akıl yasasıyla belirlenmiş olması bakımından— isteme yle bir ilgiyi gösterir; çünkü isteme, nesne ve nesnenin tasarımıyla hiçbir zaman dolaysız olarak belirlenmez, isteme daha çok kendine aklın bir kuralını (bir nesnenin gerçekleşebilmesini sağlayan) bir eylemin hareket nedeni yapan yetidir. Böylece iyi veya kötü, aslında eylemin kendisiyle ilgilidirler, kişinin duyum alma durumuyla değil. Ve bir şey, 106
kayıtsız şartsız (her bakımdan ve başka bir koşul gerektirmeden) iyi ya da kötü olacaksa, ya da öyle sayılacaksa, bu, bir eylem tarzından, istemenin maksiminden başka bir şey olamaz; dolayısıyla iyi ya da kötü diye adlandırılabilecek olan, bir nesne değil, eylemde bulunan kişinin kendisidir : ona iyi ya da kötü insan denir.

Damla hastalığının en şiddetli ağrılarını çekerken "ey acı, bana ne kadar işkence çektirsen de, senin kötü *(κακόν, malum)* bir şey olduğunu asla söylemiyeceğim" diye haykıran Stoalı'ya gülünebilir, ama o yine de haklıdır. Onun duyduğu, fena bir şeydi; haykırışı da bunu gösterir.

---

idesi altına giren bir şey istiyoruz; ikincisinde ise, birşeyi, isteme edimi-nin belirleyici nedeni olarak bu istemeden önce gelmesi gereken iyi idesinin sonucu olarak istiyoruz anlamlarına gelecektir.

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 ihn 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 Vernunft. So ist es mit der Wahrhaftigkeit im Gegensatze 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 für 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 fodert, nicht nach der vorübergehenden Empfindung, sondern nach dem Einflusse, den diese Zufälligkeit auf unsere ganze Existenz und die Zufriedenheit mit derselben hat, beurteilt wird; aber alles überhaupt kommt darauf doch nicht an. Der Mensch ist ein bedürftiges Wesen, sofern er zur Sinnenwelt gehört, und sofern hat seine Vernunft allerdings einen nicht abzulehnenden Auftrag von seiten der Sinnlichkeit, sich um das Interesse der-

Ama bunun, kişiliğine bir kötülük getireceğini kabul etmesi için bir nedeni yoktu. Çünkü acı, onun kişi olarak değerini hiç azaltmaz, yalnızca durumunun değerini azaltır. Bilincinde olacağı tek yalan, cesaretine bir darbe olurdu; ama bu acının, haksız bir eyleminden, dolayısıyla suçluluğundan ötürü başına gelmediğinin bilincinde olunca, acı yalnızca cesaretinin artması için bir vesile olmuştur.

İyi dememiz gereken şey, her akıl sahibi insanın yargısında arzulama yetisinin bir nesnesi, kötü de herkesin gözünde nefretin bir nesnesi olmalıdır; dolayısıyla bu konuda yargıda bulunma, duyudan başka akıl gerektirir. Yalanın karşısına konan doğruluk için bu böyledir, şiddetin 107
karşısına konan adalet için, vb. için de öyle. Ama biz, herkesin aynı şekilde (bazan doğrudan doğruya, bazan da dolayısıyla) iyi demesi gereken bir şeye de fena diyebiliriz. Ameliyat olacak biri, şüphesiz bunu fena bir şey olarak duyar; fakat akılla o da, herkes de buna iyi diyecektir. Bununla birlikte, barışsever insanlara takılmak, onları tedirgin etmekten zevk alan birine, sonunda günün birinde iyi bir dayak atıp haddini bildirirlerse, bu şüphesiz fena bir şeydir, ama bunu herkes onaylar ve daha öte bir sonuca yol açmasa da, kendi içinde iyi sayar. Üstelik, dayağı yiyen bile, kendi aklıyla, hakkın yerini bulduğunu teslim etmelidir; çünkü aklın kaçınılmazcasına onun gözleri önüne koyduğu iyi olma ile iyi davranma arasındaki oranı, o burada uygulanırken görür.

Şüphesiz bizim için hayırlı ve fena olanın, pratik aklımızın yargıda bulunmasındaki p a y ı ç o k b ü y ü k t ü r ve bizim duyu sahibi varlıklar olarak doğal yapımız söz konusu olunca, h e r ş e y m u t l u l u ğ u m u z a bağlıdır —eğer bu mutluluk konusundaki yargımızı, aklın esas olarak istediği gibi, geçici duyuma göre değil, bu rastlantısal durumun tüm varlığımız üzerindeki etkisine ve bizim bundan memnun olmamıza bakarak vereceksek. Ama yine de i s t i s n a s ı z 108
h e r ş e y buna bağlı değildir. İnsan, duyular dünyasına ait bir varlık olarak, bir gereksinmeler varlığıdır; bu yüzden de aklının, şüphesiz, duyusallıktan yana vazgeçilmez bir görevi vardır; bu da, duyuların çıkar-

selben zu bekümmern und sich praktische 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 alsdenn 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 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), alsdenn ist jenes Prinzip praktisches Gesetz a priori, und reine Vernunft wird für sich praktisch zu sein angenommen. Das Gesetz bestimmt alsdenn 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 alsdenn niemals

larını gözetmek ve bu yaşamın mutluluğu için —olabilirse de gelecekteki bir yaşamın mutluluğu için— maksimler ortaya koymaktır. Ama insan, herşeye rağmen, aklın kendi başına söylediği herşeye kayıtsız kalacak ve aklı yalnızca duyu sahibi bir varlık olarak gereksinmelerini gidermek için bir araç olarak kullanacak kadar, tamamen hayvan değildir. Eğer akıl sırf hayvanlarda içgüdünün gördüğü işe hizmet edecekse, akla sahip olması insanı değerce salt hayvanlığın üstüne hiç mi hiç yükseltmez; eğer böyle olsaydı, akıl yalnızca, doğanın insanı —onun için daha yüksek bir amaç belirlemeksizin— hayvanlar için belirlediği amaç için donatmak üzere kullandığı özel bir yol olurdu. Böylece insanın, ona bir kez düşmüş olan bu doğal yapıya uygun olarak, kendisi için hayırlı ve fena olanı hep gözetebilmek için, şüphesiz akla gereksinimi vardır. Ama insan ayrıca daha yüksek bir amaç için de akla sahiptir; bu da, ancak saf, duyuların ilgilendirmediği aklın yargıda bulunabileceği bir konu olan neyin kendi başına iyi ya da kötü olduğunu yalnız düşünüp taşınmak değil, ayrıca bu konudaki yargısını diğerinden [kendisi için hayırlı 109
ve fena olan konusundaki yargısından] ayırdetmek ve onu bu kendisi için hayırlı ve fena olanın en yüksek koşulu yapmak içindir.

Hayırlı ve fena olanla ilgili olarak, bunlardan ayırdedilmek üzere böyle adlandırılan kendi başına iyi ile kötü konusunda yargıda bulunmak için şu noktalar önemlidir : ya, arzulama yetisinin olabilecek nesneleri hesaba katılmaksızın, (maksimin yalnızca yasal biçimiyle belirleyen) bir akıl ilkesi, istemeyi belirleyen neden olarak zaten kendi başına düşünülmüştür, ki o zaman bu ilke a priori pratik bir yasadır ve saf aklın kendi başına pratik olduğu kabul edilmiştir. Bu takdirde yasa, istemeyi doğrudan doğruya belirler; bu yasaya uygun eylem kendi başına iyi dir; maksimleri hep bu yasaya uygun olan bir isteme kayıtsız-şartsız, her bakımdan iyi dir ve her türlü iyinin en yüksek koşulu dur. Ya da, arzulama yetisini belirleyen bir neden, istemenin maksiminden önce gelir ve bu neden bir haz ve acı nesnesini, dolayısıyla zevk ya da acı veren bir şeyi var sayar; bu durumda aklın —haza yönelme ve acıdan kaçınma— maksimi eğilimlerimizle ilgileri bakımından, bu yüzden de yalnızca dolaylı olarak (başka bir amaç bakımından, bu amaca araç olarak) iyi olan eylemleri belirler. Böyle maksimlere hiçbir zaman yasa

Gesetze, dennoch aber vernünftige praktische Vorschriften heißen. Der Zweck 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 erfodert 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 affiziert 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 er dem Anschein nach sogar 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, 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, 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

denemez, yalnızca akla uygun buyurtular denebilir. Amacın kendisi, 110
peşinde olduğumuz zevk alma, bu son durumda bir i y i değil, yalnızca i y i d u y m a dır; aklın bir kavramı değil, bir duyum nesnesinin deneysel kavramıdır. Ancak bu amaca götüren aracın kullanılışına, yani eyleme (akıllıca bir düşünüp taşınmayı gerektirdiğinden) yine de iyi denir; ama kayıtsız şartsız olarak değil, yalnızca duyusallığımızla, onun haz ya da acı duygusuyla ilgisinde, iyi denir. Ama maksimi böyle uyarılan bir isteme, saf bir isteme değildir; saf isteme yalnızca, saf aklın kendi başına pratik olabilmesini sağlayanla ilgilidir.

İşte, pratik aklın bir eleştirisinde ortaya çıkan metod aykırılığını açıklamanın yeri burasıdır. Bu aykırılık da şudur: (g ö r ü n ü ş e g ö r e a h l â k y a s a s ı n ı n t e m e l i n e k o n m a s ı g e r e k e n) i y i ve k ö t ü k a v r a m ı n ı n, (burada yapıldığı gibi) a h l â k y a s a s ı n d a n ö n c e d e ğ i l, a n c a k b u y a s a d a n s o n r a v e o n u n a r a c ı l ı ğ ı y l a t a n ı m l a n m a s ı g e r e k t i ğ i d i r. Ahlâklılık ilkesinin, istemeyi a priori olarak belirleyen saf bir yasa olduğunu bilmeseydik bile, yine de, boş yere ilkeler kabul etmemek için, hiç olmazsa başlangıçta, istemenin sırf deneysel ya da ayrıca saf a priori belirlenme nedenlerinin olup olmadığı sorusunu k a r a r a b a ğ l a m a d a n bırakmamız gerekirdi. Çünkü önce üzerine karar verilmesi gereken şeyi karara bağlanmış gibi kabul etmek, felsefe yönteminin bütün temel kurallarına 111
aykırıdır. İstemenin yasalarını kendisinden türetmek üzere, iyi kavramından işe başlamak istediğimizi kabul edersek, bir nesnenin (iyi bir nesne olarak) bu kavramı, bu nesneyi istemeyi belirleyen tek neden olarak gösterecektir. Şimdi bu kavram, kendisine yol gösteren a priori bir pratik yasaya sahip olmadığı için, iyinin ya da kötünün mihenk taşı, ancak nesnenin bizim haz ya da acı duygumuza uygunluğu olabilirdi. Ve aklın kullanılışı, kısmen bu hazzı ya da acıyı varlığımın bütün duyumlarıyla bağlantısı içinde belirlemekten, kısmen de bana bu duyguların nesnesini sağlayacak araçları belirlemekten ibaret kalırdı. Bu durumda, haz duygusuna uygun düşenin ne olduğu ancak deney yoluyla bulunabileceğinden, pratik yasanın ise, söylendiği üzere, bunun üzerine kurulması gerektiğinden, a priori pratik yasaların olanağı büsbütün ortadan

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 niemals irgendwo anders, als an einem reinen praktischen Gesetze, und zwar sofern 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, sofern 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 alsdenn nicht unmittelbar, sondern vermittelst jenes an das Gefühl der Lust oder Unlust gebrachten Gegenstandes der Bestimmungsgrund des Willens sein sollte), anstatt daß sie zuerst nach einem Gesetze hätten forschen sollen, das a priori und unmittelbar den Willen und diesem gemäß allererst den Gegenstand bestimmete. Nun mochten sie diesen Gegenstand der Lust, der den obersten Begriff des Guten abgeben sollte, in der Glückseligkeit, in der Vollkommenheit, im moralischen Gesetze, 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,

kaldırılmış olurdu; çünkü ilk önce, isteme için, iyi bir nesne olarak kavramının, deneysel olmakla birlikte genel bir belirleyici neden oluşturacak bir nesne bulmanın zorunlu olduğu düşünülmüştü. Şimdi ise, ilk önce, istemenin ayrıca saf pratik bir yasadan (hem de bunun bir nesneyi hesaba katmaksızın maksimlere sırf yasa biçimi verdiğinden, bu yasadan) başka hiçbir şeyde bulunamıyacak olan a priori bir belirleyici 112
nedeni bulunup bulunmadığının araştırılması zorunluydu. Ama, her pratik yasanın temeline iyi ve kötü kavramlarına göre bir nesne artık konulmuş olduğundan, bu nesne ise, ondan önce gelen bir yasa olmayınca, sırf deneysel kavramlara göre düşünülebileceğinden, saf pratik bir yasayı düşünme olanağı bile, önceden yok edilmiş olurdu. Oysa aksine, bu pratik yasa analitik olarak araştırılmış olsaydı, görülecekti ki, ahlâk yasasını bir nesne olarak iyi kavramı değil, aksine ahlâk yasası ilk önce iyi kavramını —bu adı kayıtsız şartsız hakettiği ölçüde— belirler ve olanaklı kılar.

Yalnız üst düzeydeki ahlâk araştırmalarının metoduna ilişkin olan bu dikkati çekme önemlidir. Filozofların, ahlâkın en yüksek ilkesiyle ilgili bütün yanılmalarına yol açan nedeni bir defada açıklamaktadır. Çünkü fizoloflar, bir yasanın içeriği ve temeli yapmak üzere istemenin bir nesnesini arıyorlardı; (bu yasa buna göre doğrudan doğruya değil, haz ya da acı duygusuna bağlanan bu nesne aracılığıyla istemeyi belirleyen neden olacaktı; oysa bu filozofların yapması gereken şey, a priori 113
olarak ve doğrudan doğruya istemeyi ve buna uygun olarak da her şeyden önce nesneyi belirleyen bir yasa aramaktı). Şimdi iyinin en yüksek kavramını verecek olan bu haz nesnesini ister mutlulukta, ister yetkinlikte, ister ahlâk yasasında, ister Tanrının istemesinde bulsunlar, temel ilkeleri hep yaderklik olmuştur; bir ahlâk yasası için ergeç deneysel koşullara gelip dayanmaları kaçınılmazdı; çünkü istemeyi doğrudan doğruya belirleyen neden olarak nesnelerine, ancak, hep deneysel olan duyguyla doğrudan doğruya ilgisine göre iyi ya da kötü diyebildiler. Ancak biçimsel bir yasa —yani akla maksimlerin en yüksek koşulu

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 bestimmten 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 alsdenn allenthalben Heteronomie der praktischen Vernunft verrät, daraus nimmermehr ein a priori allgemein gebietendes moralisches Gesetz entspringen kann.

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, sofern 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 indessen 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

olarak genel yasa koymasının biçiminden başka hiçbir şey buyurmayan bir yasa— pratik aklın a priori olarak belirleyici bir nedeni olabilir. Eskiler, ahlâk üzerine araştırmalarını tamamıyla e n y ü k s e k i y i kavramına, dolayısıyla daha sonra ahlâk yasasında istemeyi belirleyen neden yapmayı düşündükleri bir nesnenin belirlenimine yöneltmekle, bu yanlışı açıkça ele veriyorlar. Çünkü bu nesne ancak çok sonraları, ahlâk yasasının sağlamlığı gösterildiği ve bu yasa istemeyi doğrudan doğruya belirleyen neden olarak haklı çıkarıldığı zaman, artık biçimce a priori olarak belirlenmiş olan istemenin nesnesi olarak tasarımlanabilir, ki bu 114
işe biz Saf Pratik Aklın Dialektiğinde girişeceğiz. En yüksek iyi kavramını artık pek kullanmayan, en azından onu önemsiz sayan çağdaşlar, yukarıda sözü edilen yanlışı (birçok başka durumlarda yaptıkları gibi) belirsiz sözcükler arkasında saklıyorlar; ne var ki o, yine de sistemlerinde göze batar; çünkü o, her zaman kendisinden a priori genellikte buyuran bir ahlâk yasasının hiçbir zaman çıkamayacağı pratik aklın yaderkliğini ele veriyor.

Şimdi iyi ve kötü kavramları, istemenin a priori belirlenmesinin sonuçları olarak, aynı zamanda saf pratik bir ilkeyi, dolayısıyla da saf aklın bir nedenselliğini önceden var saydıkları için; anlama yetisinin saf kavramları ya da teorik kullanılan aklın kategorileri gibi (örneğin, bir bilinçteki verilmiş görüler çeşitliliğinin sintetik birliğin belirleyicileri olarak) nesnelerle bağlantılı değildir, daha çok bunları var sayarlar; bu kavramların hepsi, bir tek kategorinin, —belirleme nedeni, kendisiyle ilgili bir yasanın akıl tasarımından meydana geldiğine göre— nedensellik kategorisinin kipleridir; bu yasayı, özgürlüğün yasası olarak, akıl kendi kendine verir ve bununla da kendisinin pratik olduğunu a priori olarak kanıtlar. Eylemler gerçi b i r y a n d a n, doğa yasası değil, 115
özgürlük yasası olan bir yasa altında olduklarından, dolayısıyla da düşünülür varlıkların davranışları olduklarından, ama ö t e y a n - d a n ayrıca duyular dünyasındaki olaylar olarak görünüş olduklarından; bir pratik aklın belirlemeleri, ancak görünüşlerle ilgi içinde, dolayısıyla da anlama yetisinin kategorilerine uygun olarak gerçekleşebilirler;

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, statthaben 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 Erkenntnisvermögens stattfindet, ein reines praktisches Gesetz a priori zum Grunde 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.

ama bu, anlama yetisinin teorik bir kullanılışı için, yani (duyusal) görünün çeşitliliğini bir bilinçte toplamak için değil, yalnızca arzuların çeşitliliğini, ahlâk yasasıyla buyuran pratik aklın ya da saf a priori bir istemenin bilincinin birliğine bağımlı kılmak içindir.

Özgürlüğün bu kategorilerinin (çünkü bunlara, doğanın kategorileri olarak o teorik kavramlar yerine bu adı vermek istiyoruz), doğa kategorileriyle karşılaştırıldıklarında, gözle görülen bir üstünlükleri vardır. Doğanın kategorileri, yalnızca, genel kavramlar aracılığıyla, bizim için olabilecek her görü için, genellikle nesnelere belirsiz bir biçimde işaret eden düşünce biçimleridir; buna karşılık özgürlüğün kategorileri özgür kişisel tercihle (ki, buna tam karşılığı olan bir görü verilemez, ama yine de —bilme yetimizin teorik kullanılışında hiçbir kavram için olmayan bir şey!— temelini saf pratik bir yasada bulur) ilgili olduklarından, temel pratik kavramlar 116
olarak, aklın kendisinde bulunmayan, başka yerde bulunan, yani duyusallıktan alınması gereken görünün (uzam ve zamanın) biçiminin temeli üzerinde değil, akılda, dolayısıyla düşünme yetisinin kendisinde —verilmiş olarak— bulunan bir saf istemenin biçiminin temeli üzerinde kuruludurlar. Böylece, saf pratik aklın bütün buyurtularında, istemenin amacını gerçekleştirmesinin (pratik yetinin) doğal koşulları değil, yalnızca istemenin belirlenmesi söz konusu olduğundan; özgürlüğün en üstün ilkesiyle ilgilerinde pratik kavramlar, hemen bilgiler olurlar ve anlam kazanmak için görüler beklemek zorunda değildirler, şu garip nedenden dolayı: ilgili oldukları şeyin gerçekliğini, (istemenin niyetini) kendileri yaratırlar; bu ise, teorik kavramların hiç işi değildir. Bununla birlikte şuna dikkati çekmek gerekir ki, bu kategoriler yalnızca genel olarak pratik akılla ilgilidirler; böylece düzenlerinde, ahlâkça daha belirlenmemiş ve duyulara bağımlı olanlardan, duyulara bağımlı olmayıp, yalnızca ahlâk yasasınca belirlenenlere doğru giderler.

Tafel

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

1.

Der Quantität

Subjektiv, nach Maximen (Willensmeinungen des Individuum).
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.

Modalität

Das Erlaubte und Unerlaubte
Die Pflicht und das Pflichtwidrige
Vollkommene und unvollkommene Pflicht.

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.

İyi ve Kötü Kavramları Bakımından Özgürlük Kategorilerinin Çizelgesi 117

1.

Nicelik Kategorileri

Öznel, maksimlere göre (Kişinin istemesinin niyetleri)

Nesnel, ilkelere göre (Buyurtular)

Özgürlüğün hem nesnel, hem de öznel a priori ilkeleri (Yasalar)

2.

Nitelik Kategorileri

Davranışın pratik kuralları *(praeceptivae)*

Yapmamanın pratik kuralları *(prohibitivae)*

İstisnaların pratik kuralları *(exceptivae)*

3.

İlişki Kategorileri

Kişilikle Kişinin durumuyla Karşılıklı olarak bir kişinin başkasının durumuyla [ilişkisi]

4.

Kiplik Kategorileri

İzin verilen ve izin verilmeyen

Ödev ve ödeve karşıt olan

Tam ve tam olmayan ödev

Bu çizelgede, özgürlüğün, duyular dünyasındaki görünüşler olarak 118
kendi aracılığıyla olabilecek eylemler konusunda bir tür nedensellik —deneysel belirlenme nedenlerine bağlı olmayan bir nedensellik— olarak görüldüğü, dolayısıyla da doğaları olanaklı kıldığı ölçüde kategorilerle ilgi içine sokulduğu hemen farkedilmektedir; yani ilgili olduğu her kategori öylesine genel bir şekilde alınmıştır ki, o nedenselliği belirleyen neden, duyular dünyasının dışında da, düşünülür bir varlığın özelliği olarak özgürlükte kabul edilebilir; ta ki, kiplik kategorileri, yalnızca sorunlu bir biçimde de olsa, pratik ilkelerden genellikle ahlâklılığın ilkelerine geçişi başlatsın; ahlâklılığın ilkeleriyse, bundan sonra, ancak ahlâk yasasının aracılığıyla dogmatik bir biçimde serimlenebilir.

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, sofern sie in gewissen Neigungen übereinkommen, gelten, und endlich dem Gesetze, welches für alle unangesehen ihrer Neigungen gilt, usw. Auf diese Weise übersieht man den ganzen Plan von dem, was man zu leisten hat, sogar jede Frage der praktischen Philosophie, die zu beantworten, und zugleich die Ordnung, die zu befolgen ist.

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 Form) bestimmbar sein soll, alle vorkommende 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 sofern nur unter dem Naturgesetze steht, doch die Anwendung eines Gesetzes der Freiheit auf sich verstatte, und auf welchen die übersinnliche Idee des

Ben buradaki çizelgeyi açıklamak için hiçbir şey eklemiyorum, çünkü o, kendi başına yeterince anlaşılabilir. İlkelere dayanarak yapılan böyle bir bölümleme, hem sağlamlığı, hem anlaşılabilirliği açısından, bütün bilimler için çok yararlıdır. Örneğin, yukarıdaki çizelgeden ve bu çizelgenin ilk numarasından, pratik konularda nereden işe başlanması gerektiği hemen görülür : her kişinin eğiliminde temelini bulan maksimlerden; belirli eğilimlerle uyuşmaları bakımından, akıl sahibi varlıkların bir türü için geçerli olan buyurtulardan; en sonda da, herkes için, eğilimleri ne olursa olsun, geçerli olan yasadan vb. Bu şekilde yapılacak 119
olanın tüm plânı, hatta pratik felsefenin yanıtlıyacağı her soru ve aynı zamanda izlenecek sıra bir bakışta görülür.

Saf Pratik Yargıgücünün Aldığı Model Üzerine

İyi ve kötü kavramları ilkin isteme için bir nesne belirlerler. Ama bunların kendileri de, aklın pratik bir kuralı altında bulunurlar; akıl ise saf olunca, istemeyi nesnesi konusunda a priori olarak belirler. Şimdi duyusallıkta bizim için olanaklı bir eylemin, bu kuralın altına giren bir durum olup olmadığına karar vermek için, pratik yargıgücü gereklidir; onun aracılığıyla kuralda genel olarak (soyut olarak) söylenen, bir eyleme somut olarak uygulanır. Ne var ki, saf aklın pratik bir kuralı, i l k i n, p r a t i k bir kural olarak bir nesnenin varoluşuyla ilgilidir. İ k i n c i o l a r a k da, saf aklın p r a t i k k u r a l ı olarak, bir eylemin varoluşu bakımından zorunluluk içerir, dolayısıyla pratik bir yasadır; yani deneysel nedenlerle belirleyen bir doğa yasası değil, her türlü deneysel öğeden bağımsız olarak istemeyi (yalnızca genel olarak bir yasa tasarımı ve onun biçimiyle) belirleyebilmesi gereken özgürlüğün 120
bir yasasıdır; oysa olabilecek eylemler için ortaya çıkan bütün durumlar ancak deneysel, yani deneye ve doğaya ait olabilir. İşte bundan dolayı, duyular dünyasında tek tek durumlar hep doğa yasasına bağımlı olduğundan, kendisine bir özgürlük yasası uygulanmasına izin veren ve

sittlich Guten, das darin *in concreto* 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 als Begebenheiten, die in der Sinnenwelt geschehen und also sofern 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 transszendentale 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 diejenige sind, welche die Naturverknüpfung ausmachen.

Dem Naturgesetze als Gesetze, welchem die Gegenstände sinnlicher Anschauung als solche unterworfen sind, muß ein Schema, d. i. ein allgemeines Verfahren der Einbildungskraft (den reinen

ahlâksal iyinin somut olarak ortaya konabileceği biçimde bizim kendisine duyularüstü ahlâksal iyi idesini uygulayabileceğimiz bir durum bulmayı istemek saçma görünmektedir. O halde saf pratik aklın yargıgücü de, saf teorik aklın yargıgücünün karşı karşıya olduğu aynı güçlüklerle karşı karşıyadır. Ama teorik aklın bu güçlüklerden sıyrılabilecek bir yolu vardı, o da şuydu: teorik kullanılışta, kendilerine anlama yetisinin saf kavramlarının uygulanabildiği görüler söz konusu olduğundan; bu tür görüler (yalnızca duyu nesneleri için olsa da) a priori olarak, dolayısıyla da —çeşitliliğin bu görülerde bağlanması sorunu bakımından— anlama yetisinin a priori kavramlarına uygun olarak (şemalar olarak) verilebilirler. Buna karşılık, ahlâksal iyi, nesnesine bakılırsa, duyularüstü bir şeydir; onun karşılığı olan hiçbir şey duyusal görüde bulunmaz. Bundan dolayı yargıgücü, saf pratik aklın yasalarına bağımlı olunca, özel güçlüklerle karşı karşıya görünüyor. Bu güçlükler, duyular 121
dünyasında olup biten, böylece de doğaya ait olaylar olan eylemlere bir özgürlük yasasının uygulanması gerekti̇ğinden ileri gelir.

Ancak, burada saf pratik yargıgücü için yeniden bir umut kapısı açılır. Duyular dünyasında benim için olanaklı bir eylemin, saf pratik bir yasanın altına konmasında söz konusu olan, duyular dünyasındaki bir olay olarak eylemin olanağı değildir. Çünkü bu olanak üzerine anlama yetisinin saf bir kavramı olan nedensellik yasasına göre yargıda bulunmak, aklın teorik kullanılışının işidir ve yargıgücünün bu kavram için duyusal görüde bir şeması vardır. Doğa nedenselliği ya da onun olup bitme koşulu, doğanın kavramları arasında yer alır; bu kavramların şemasını ise, transsendental hayal gücü çizer. Ama burada, yasalara göre ortaya çıkan bir durumun şeması değil, (eğer bu sözcük yerindeyse) bir yasanın kendisinin şeması söz konusudur; çünkü (sonucuyla ilgisinde eylemin değil) istemenin herhangi bir başka belirlenme nedeni olmaksızın, yalnızca yasa tarafından belirlenmesi, nedensellik kavramını, doğal bağlantıyı meydana getiren koşullardan büsbütün farklı olan koşullara bağlar.

Duyusal görünün, böyle bir görü olarak nesnelerinin bağımlı olduğu doğa yasası, yasa olarak bir şemayı karşılamalıdır, yani (yasayı 122
belirleyen saf anlama yetisinin kavramını duyulara a priori olarak

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 die 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, wo er seinen Vorteil zu schaffen glaubt, sich erlaubte, zu betrügen, oder befugt hielte, sich das Leben abzukürzen, sobald 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 ingeheim 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 Bestimmungsgrund 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 Hand, nur daß er in Fällen, wo die Kausalität aus Freiheit beurteilt werden soll, jenes Natur-

vermek için) hayalgücünün izlediği bir genel yolu karşılamalıdır. Ama (duyusal koşullu olmayan bir nedensellik olarak) özgürlük yasasının, dolayısıyla da somut olarak uygulanması için kayıtsız şartsız iyi kavramının temeline hiçbir görü, dolayısıyla da hiçbir şema konamaz. Böylece ahlâk yasasının doğa nesnelerine uygulanmasını sağlayan tek yeti hayalgücü değil, anlama yetisidir; bu anlama yetisi aklın bir idesine bir duyusallık şema sı değil, bir yasa sağlayabilir; ama bu öyle bir yasadır ki, duyu nesnelerinde somut olarak ortaya konabilir, dolayısıyla bir doğa yasasıdır; ama yalnız biçimi bakımından, yargıgücü için bir yasa olarak temele konabilir. Bundan dolayı biz bunu ahlâk yasasının m o d e l i diye adlandırabiliriz.

Saf pratik aklın yasalarına bağımlı olan yargıgücünün kuralı şudur : tasarladığın eylem, senin kendinin de bir bölümünü oluşturduğun doğanın bir yasasına göre olup bitseydi bile, onu yine kendi istemenle olabilecek bir eylem olarak görüp göremiyeceğini kendine sor. Aslında herkes, eylemlerin ahlâksal olarak iyi ya da kötü olduğu üzerine, bu kurala dayanarak yargıda bulunur. Örneğin şöyle denir : eğer h e r i n s a n, kendi yararına olduğunu düşündüğü durumlarda, 123
kendine yalan söyleme izni verseydi, ya da bütünüyle bıkkınlık getirir getirmez yaşamına son verme hakkını kendinde görseydi, ya da başkalarının yoksulluğuna tam bir kayıtsızlıkla baksaydı, sen de böyle bir düzenin parçası olsaydın, kendi istemenle seve seve bu düzenin içinde olur muydun? Şimdi herkes çok iyi bilir ki, kişi yalan söyleme iznini kendisine gizlice verirse, bu, herkesin de aynı şeyi yapacağı, ya da başkaları sezmese de sevgisiz bir kişiyse, bu, herkesin hemen kendisine karşı böyle olacağı demek değildir. Bundan dolayı eylemlerin maksiminin genel bir doğa yasasıyla bu karşılaştırılması da, onun istemesini belirleyen neden değildir. Ama bu yasa, maksimler konusunda ahlâk ilkelerine göre yargıda bulunmak için yine de bir m o d e l dir. Eylemin maksimi sınanıp, bir doğa yasasının biçimini genel olarak alamıyorsa, ahlâkça olanaksız bir maksimdir. En sıradan anlama yetisi bile böyle bir yargıda bulunur; çünkü onun en sıradan yargılarının, hatta deney yargılarının bile, temelinde, hep doğa yasası bulunmaktadır. Böylece en sıradan anlama yetisi doğa yasasını sürekli el altında bulundurmaktadır; ancak özgürlükten gelen nedensellik üzerine yargıda bulunmak gerektiği

gesetz 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.

Es ist also auch erlaubt, die Natur der Sinnenwelt als Typus einer intelligibelen Natur zu brauchen, solange 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 sofern einerlei, sie mögen ihre Bestimmungsgründe hernehmen, woher sie wollen.

Übrigens, da von allem Intelligibelen schlechterdings nichts als (vermittelst des moralischen Gesetzes) die Freiheit und auch diese nur, sofern sie eine von jenem unzertrennliche Voraussetzung ist, und ferner alle intelligibele 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 Empirism der praktischen Vernunft, der die 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 sittlich Gute dienen kann, aber mit diesem doch nicht einerlei ist. Eben dieselbe Typik bewahrt auch vor dem Mystizism 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 mo-

durumlarda, bu doğa yasasını bir özgürlük yasasının yalnızca modeli haline getirir; çünkü bu anlama yetisi deneydeki bir durumda örnek olarak kullanılabileceği bir şey bulundurmaksızın, uygulamada, saf pratik aklın yasasını kullanamazdı.

O halde, görüleri ve onlara bağlı olan şeyleri, düşünülür 124
doğaya aktarmadıkça, ona yalnızca genel olarak yasalılığın biçimini (ki bunun kavramı aklın en sıradan kullanışında da bulunur, ama ancak aklın saf pratik kullanılışında a priori belirlenmiş olarak bilinebilir) uyguladıkça; duyular dünyasının yapısını bir düşünülür doğanın modeli olarak kullanmama izin vardır. Çünkü yasalar, belirleme nedenlerini nereden alırlarsa alsınlar, yasa olarak birdirler.

Bundan başka, düşünülür olan herşey arasında gerçekliği olan, ancak (ahlâk yasası aracılığıyla) ahlâk yasasının ayrılmaz bir ön koşulu olarak özgürlük olduğundan; üstelik, bu yasanın yol göstermesiyle aklın bizi götürebileceği bütün düşünülür nesneler yine bizim için bu yasanın ve saf pratik aklın kullanılışının amacı dışında bir gerçekliğe sahip olmadıklarından; saf pratik aklın ise, (saf anlama yetisi biçimine uygun olarak) doğayı yargıgücü için model olarak kullanmağa hakkı olduğundan, hatta bunu yapmak zorunda olduğundan; bütün bu nedenlerden ötürü, şu anda yaptığım uyarı, yalnızca kavramların model alınmasına özgü olan bir şeyin kendisinin de kavram sayılmasını engellemeye yarar. Bu alınan model, yargıgücünün aldığı model olarak, pratik 125
kavramlar olan iyi ve kötü kavramlarını yalnızca deneysel sonuçlara (mutluluk dedikleri şeye) dayandıran pratik aklın deneyciliğine karşı da korur. Her ne kadar mutluluk ve ben-sevgisince belirlenen bir istemenin —o kendi kendini aynı zamanda genel bir doğa yasası haline getirdiğinde— sonuç olarak sağlayacağı sayısız yararlar, şüphesiz ahlâkça iyi için çok uygun bir model işlevini görebilse de, yine de, onunla bir değildir. Alınan bu aynı model, yalnızca bir simge işi görebilecek olanı bir şema haline getiren, yani gerçek ama yine de (Tanrının görünmez kırallığının) duyusal olmayan görüleri[ni] ahlâk yasasının uygulanmasının temeline koyan, böylece de aşkın olana dalan pratik aklın mistisizminden de korur. Ahlâk kavramlarının

ralischen Begriffe ist bloß der Rationalism 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 Empirism der praktischen Vernunft viel wichtiger und anratungswürdiger, weil der Mystizism 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 Einbildungskraft bis zu übersinnlichen Anschauungen anzuspannen, mithin auf dieser Seite die Gefahr nicht so allgemein ist; da hingegen der Empirism 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 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 daurenden Zustand vieler Menschen ausmachen kann.

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 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

kullanılışı için, yalnız yargıgücünün a k ı l c ı l ı ğ ı uygundur. Çünkü akılcılık duyular doğasından, saf aklın kendi başına da düşünebileceği şeyden, yani yasalılıktan öte birşey almaz; üstelik duyular dünyasında genel olarak bir doğa yasasının biçimsel kurallarına uygun eylemlerle kendini ortaya koyabilen şeyden öte hiçbir şeyi duyularüstü doğaya taşımaz. Herşeye rağmen, pratik aklın d e n e y c i l i ğ i n e karşı korunma, çok daha önemli ve tavsiyeye değerdir; çünkü m i s t i s i z m yine de ahlâk yasasının saflığı ve yüceliğiyle bağdaşabilir ve aynı sıradan düşünüş için, hayalgücünün duyularüstü görülere uzanması doğal 126
olmadığı için, bu yönden gelecek tehlike çok genel değildir. Buna karşılık deneycilik, (insanlığın kendi kendine kendisi için elde edebileceği ve elde etmesi gereken en yüksek değer, yalnızca eylemlerde değil, niyetlerde de bulunduğu halde) niyetlerdeki ahlâklılığı kökünden söker ve ödevin yerine bambaşka bir şeyi, yani genellikle eğilimlerin onun aracılığıyla aralarında anlaştıkları deneysel bir çıkarı koyar. Ayrıca bu nedenledir ki deneycilik —bütün bu eğilimler (ne kılıkta olurlarsa olsunlar) üstün bir pratik ilke mertebesine çıkartıldıklarında, insanlığı değerden düşürdüklerinden, ama aynı zamanda herkesin duyuşuna öylesine uygun düştükleri için—, hiçbir zaman çok sayıda insan için sürekli bir durum meydana getiremiyecek olan her türlü mistik coşkudan çok daha tehlikelidir.

Üçüncü Bölüm

Saf Pratik Aklın Güdüleri Üzerine

E ylemlerin bütün ahlâksal değeri için esas olan, a h l â k y a s a s ı n ı n d o l a y s ı z o l a r a k i s t e m e y i b e l i r l e m e s i d i r. İstemenin belirlenmesi, ahlâk yasasına u y g u n olmakla birlikte, ne türden olursa olsun yalnızca bir duygu —ahlâk yasası iste- 127
menin yeterli bir belirlenme nedeni olabilsin diye, varsayılması zorunlu olan bir duygu— aracılığıyla oluyorsa, yani y a s a u ğ r u n a

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[1]) desselben zu enthalten, erfüllen soll.

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 alles lauter Gleißnerei ohne Bestand bewirken würde, und sogar 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 menschlichen 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, sofern 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, sofern sie jenem

---

[1]) 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.

olmuyorsa, o zaman eylem gerçi y a s a l l ı k içerecek, ama a h l â k l ı l ı k içermeyecektir. Buna göre, g ü d ü *(elater animi)* dendiğinde, doğal yapısından dolayı, aklı nesnel yasaya zorunlulukla uygun olmayan bir varlığın istemesinin öznel belirlenme nedeni anlaşılırsa, bundan ilk önce şu sonuç çıkar: tanrısal istemeye hiçbir güdü yükleyemeyiz, insanın (ve yaratılmış olan her akıl sahibi varlığın) istemesinin güdüleri ise, hiçbir zaman ahlâk yasasından başka birşey olamaz; böylelikle de, eğer eylem, yasanın yalnızca s ö z ü n ü yerine getirmekle kalmayıp, r u h u n u [1]) da taşıyacaksa, eylemin nesnel belirlenme nedeni, her zaman için ve tek başına, aynı zamanda eylemin öznel-yeterli belirlenme nedeni olmalıdır.

Demek ki, ahlâk yasası için ve onun istemeyi etkilemesini sağlamak amacıyla, daha başka bir güdü, ahlâk yasasının güdüsünü gereksiz kılabilecek bir güdü, aramak gerekmez; çünkü bütün bunlar, temelsiz bir 128
sürü ikiyüzlülüğe yol açacaktır ve hatta, ahlâk yasasının yalnızca y a n ı n d a bazı başka güdüleri (yarar güdüleri gibi) işin içine katmak bile s a k ı n c a l ı dır. Öyleyse, ahlâk yasasının nasıl güdü haline geldiğini ve güdü haline geldiğinde, insanın arzulama yetisini belirleyen bu nedenin etkisiyle, bu yetiye neler olduğunu dikkatlice belirlemekten başka yapacak bir şey kalmıyor. Çünkü, bir yasanın nasıl olup da kendi başına ve doğrudan doğruya istemeyi belirleyen neden olabileceği (ki bu gerçekten her türlü ahlâklılığın özüdür), insan aklı için çözülemez bir sorundur ve şu sorunla birdir: özgür bir isteme nasıl olabilir? Buna göre, ahlâk yasasının kendi içinde nasıl bir kaynaktan bir güdü sağladığını değil, ahlâk yasası böyle bir güdü olduğuna göre, ruhsal yapıya ne gibi bir etkide bulunduğunu (daha doğrusu, bulunmak zorunda olduğunu) a priori olarak göstermemiz gerekiyor.

İstemenin ahlâk yasasıyla her türlü belirlenmesinde önemli olan: istemenin özgür olarak, böylece de yalnızca duygusal itilimlerin etkisinden uzak olarak değil, aynı zamanda bu türden itilimleri geri çevirerek ve ahlâk yasasına aykırı olabildiği takdirde her türle eğilimi engelleyerek, yal-

1) Yasaya uygun olan, ama yasa uğruna olup bitmemiş olan her eylem için şu söylenebilir: bu tür bir eylem, yalnızca yasanın s ö z ü n e göre ahlâkça iyidir; r u h u n a (niyetine) göre değil.

Gesetze zuwider sein könnten, bloß durchs Gesetz bestimmt werde. Soweit ist also die Wirkung des moralischen Gesetzes als Triebfeder nur negativ, und als solche kann diese Triebfeder a priori erkannt werden. Denn alle Neigung 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 Lust oder Unlust bestimmen konnten. Alle Neigungen zusammen (die auch wohl in ein erträgliches System gebracht werden können, und deren Befriedigung alsdenn 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 alsdenn vernünftige Selbstliebe genannt wird. Aber den Eigendünkel schlägt sie gar nieder, indem alle Ansprüche der Selbstschätzung, die vor der Übereinstimmung mit dem sittlichen Gesetze vorhergehen, 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, sofern 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 nieder-

nızca yasayla belirlenmesidir. Bu noktaya kadar ahlâk yasasının güdü olarak etkisi yalnızca negatiftir ve bu güdü, böyle bir şey olarak, a priori bilinebilir. Çünkü her türlü eğilim ve her duyusal itilim, duyguda temelini bulur ve (eğilimlerin engellenmesiyle meydana gelen) duygu üzerindeki olumsuz etkinin kendisi de duygudur. Buna göre ahlâk yasasının, istemeyi belirleyen neden olarak, bütün eğilimlerimize zarar verme yoluyla, acı adı verilebilen bir duygu oluşturması gerektiğini a priori olarak kavrayabiliriz; ve işte burada, a priori kavramlara dayanarak bir bilginin (burada saf bir pratik akıl bilgisinin) haz ya da acı duygusuyla ilgisini belirleyebildiğimiz ilk, belki de biricik durumla karşı karşıyayız. Eğilimlerin hepsi (bunlar da oldukça iyi bir sistem içinde toplanabilirler ve bu durumda, doyurulmaları kişisel mutluluk adını alır) birlikte bencilliği (*solipsismus*'u) oluştururlar. Bu, ya ben sevgisinin, kişinin kendisi için herşeyin üstünde gelen bir iyi olmayı dilemesinin *(philautia)* ya da kendi kendisinden hoşlanmasının *(arrogantia)* bencilliğidir. İlkine özellikle öz-sevgisi, sonuncusuna kendini beğenmişlik denir. Saf pratik akıl, öz-sevgisini doğal ve daha ahlâk yasasından önce içimizde kıpırdayan bir şey olarak, sırf yasaya uygunluk koşuluyla sınırlamakla, onu yalnızca engellemiş olur; çünkü bu durumda öz-sevgisine, akla uygun ben sevgisi denir. Kendini beğenmişliği ise saf pratik akıl yerle bir eder, çünkü kendine değer vermenin, ahlâk yasasına uygunluktan önce gelen bütün 130
istemleri önemsiz ve geçersizdir, çünkü bu yasaya uygun bir niyetin sağlamlığı, (az sonra daha da açıklığa kavuşturacağımız gibi) kişinin her türlü değerinin ilk koşuludur ve bu koşulun karşısında her türlü kibir, yanlış ve yasaya aykırıdır. Şimdi, kendine değer verme düşkünlüğü, yalnızca duyusallığa dayandığından, ahlâk yasasının engellediği eğilimler arasında yer alır. Böylece ahlâk yasası kendini beğenmişliği yerle bir etmiş olur. Ancak bu yasa yine de kendi başına pozitif bir şey, yani düşünsel bir nedenselliğin, başka bir deyişle özgürlüğün, biçimi olduğundan, öznel karşı çıkışlara, yani içimizdeki eğilimlere ters düşmekle kendini beğenmişliği zayıflattığı için, aynı zamanda bir saygı konusudur; hatta kendini beğenmişliği yerle bir

schlägt, 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 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 ist. 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 unserem 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, sofern als es positiv und Bestimmungsgrund ist, für sich Achtung. Also ist das moralische

e t t i ğ i n d e n, yani kişiyi kendi gözünde küçük düşürdüğünden, en büyük s a y g ı nın konusu, böylece de deneysel kaynaklı olmayan ve a priori bilinen pozitif bir duygunun temeli olur. Demek ki ahlâk yasasına duyulan saygı, düşünsel bir nedenin uyandırdığı bir duygudur ve bu duygu tamamen a priori bildiğimiz ve zorunluluğunu doğrudan doğruya kavrayabildiğimiz tek duygudur.

Önceki bölümde şunu görmüştük: ahlâk yasasından ö n c e, kendini istemenin nesnesi olarak sunan herşey, pratik aklın en yüksek koşulu olan bu yasanın kendisi aracılığıyla, istemenin kayıtsız şartsız iyi adı verilen belirlenme nedenlerinin dışında bırakılır; ve maksimlerin genel 131
yasa olarak konmaya elverişliliğinden ibaret olan saf pratik biçim, ilkin, kendi başına ve kayıtsız şartsız iyi olanın ne olduğunu belirler ve tek başına, her bakımdan iyi olan saf bir istemenin maksimini temellendirir. Şimdi ise, duyu sahibi bir varlık olarak yapımızın öyle bir doğal yapı olduğunu görüyoruz ki, bu yapıda ilk önce arzulama yetisinin içeriği (ister umut, ister korku biçiminde olsun, eğilimlerin nesneleri) kendini zorla kabul ettirir ve tutkularca belirlenebilen benimiz, maksimleri aracılığıyla genel yasa koymaya büsbütün elverişsiz de olsa, yine de sanki kendisi benimizin tümünü oluşturuyormuş gibi, istemlerini önceden, ilk ve temel istemler olarak geçerli kılma çabasındadır. Bu, kişisel tercihin öznel belirleme nedenlerine göre kendi kendini genellikle istemeyi belirleyen nesnel neden yapma düşkünlüğüne, b e n s e v g i s i denebilir; bu ben sevgisi ise, kendini yasa koyucu ve kayıtsız şartsız pratik ilke haline getirdiğinde k e n d i n i b e ğ e n m i ş l i k adını alabilir. Şimdi, yalnızca kendisi gerçekten (yani her bakımdan) nesnel olan ahlâk yasası, ben sevgisinin en yüksek pratik ilkeyi etkilemesini büsbütün olanaksız kılar ve ben sevgisinin öznel koşullarını yasalar olarak kabul ettirmek isteyen kendini beğenmişliği sonsuza dek engeller. Kendini beğenmişliğimizi kendi yargımızda engelleyen şey ise, küçük 132
düşürücüdür. Demek ki, ahlâk yasası, doğal yapısının duyulara düşkünlüğünü ahlâk yasasıyla karşılaştıran her insanı kaçınılmaz olarak kendi gözünde küçük düşürür. İ s t e m e m i z i b e l i r l e y e n n e d e n olarak bizi kendi gözlerimizde küçük düşüren şeyin tasarımı, pozitif olduğu ve belirleme nedeni olduğu zaman, kendi başına s a y g ı uyan-

Gesetz auch subjektiv ein Grund der Achtung. Da nun alles, was in der Selbstliebe angetroffen wird, zur Neigung gehört, 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.

Die negative Wirkung auf Gefühl (der Unannehmlichkeit) ist, sowie 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, sowie es formaler Bestimmungsgrund der Handlung ist, durch praktische reine Vernunft, sowie 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 beförderlich ist. Hier geht kein Gefühl im Subjekt vorher, das auf Moralität gestimmt wäre. Denn das ist unmöglich, weil alles Gefühl sinnlich ist;

dırır. Öyleyse ahlâk yasası, öznel olarak da bir saygı nedenidir. Şimdi ben sevgisi içinde rastlanan herşey, eğilimler türünden bir şey olduğundan, her eğilim ise duygulara dayandığından, dolayısıyla ben sevgisindeki bütün eğilimlerin hepsini birden engelleyen şey, işte tam bu yüzden zorunlu olarak duyguyu etkilediğinden; ahlâk yasasının, eğilimlerin ve onları en yüksek koşul haline getirme düşkünlüğünün, yani ben sevgisinin, en yüksek yasa koymada söz sahibi olmasını olanaksız kılarak, duygu üzerine, bir yönüyle yalnızca n e g a t i f, öbür yönüyle, yani saf pratik aklın sınırlayıcı nedeni açısından p o z i t i f olan bir etkide bulunmasını a priori olarak görmenin nasıl olanaklı olduğunu kavrarız. Bu etki için, pratik ya da ahlâksal duygular adı altında, ahlâk yasasından önce gelen ve ona temel olan hiçbir özel duygu türü kabul edilmemelidir.

(Hoşnutsuzluğun) duygu üzerindeki negatif etki[si], duygu üzerin- 133
deki her etki gibi ve genellikle her duygu gibi, t u t k u s a l d ı r. Ahlâk yasası bilincinin etkisi olarak ise, dolayısıyla düşünülür bir nedenle, yani en yüksek yasa koyucu olarak saf pratik aklın öznesiyle ilgisinde, eğilimler tarafından uyarılan akıl sahibi bir öznenin bu duygusu, gerçi kendi gözünde küçük düşme (düşünsel küçümseme) adını; ama pozitif temeliyle, yani yasayla ilgisinde, aynı zamanda yasaya saygı adını taşır. Bu yasa için hiçbir duygu söz konusu değildir; tersine bu yasa karşı koymayı ortadan kaldırdığı için, aklın yargısında bir engelin yok edilmesi, nedenselliğin pozitif bir desteklenmesine eşdeğer tutulur. İşte bu yüzden bu duyguya, ahlâk yasasına saygı duygusu, her iki nedenden dolayı ise ahlâksal duygu da denebilir.

Demek ki ahlâk yasası, pratik saf akıl aracılığıyla eylemin biçimsel belirlenme nedeni, ayrıca da iyi ve kötü adı altında eylemin nesnelerinin aynı zamanda içerikli, ama yalnızca nesnel belirlenme nedeni olduğu gibi, aynı şekilde bu eylem için öznel belirleme nedeni, yani güdüdür; çünkü öznenin duyusallığını etkiler ve yasanın istemeyi etkilemesini kolaylaştırıcı bir duygu uyandırır. Burada ahlâklılığa yatkın 134
hiçbir duygu öznede ö n c e d e n yoktur. Her duygu duyusal oldu-

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. Hiebei ist nun zu bemerken, daß, sowie die Achtung eine Wirkung aufs Gefühl, mithin auf die Sinnlichkeit eines vernünftigen Wesens ist, sie 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 zu Beurteilung der Handlungen, oder wohl gar zur Gründung des objektiven Sittengesetzes selbst, sondern bloß zur Triebfeder, um dieses in sich zur Maxime 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 letztere können Neigung und, wenn es Tiere sind (z. B. Pferde, Hunde etc.), sogar Liebe, oder auch Furcht, wie das

ğundan, bu olanaksızdır; oysa ahlâksal niyetin güdüsü, her türlü duyusal koşuldan arınmış olmak zorundadır. Aslında bütün eğilimlerimizin temelinde bulunan duyusal duygu, gerçi saygı dediğimiz duyumun koşuludur, ama bu duygunun belirlenme nedeni saf pratik akıldadır ve bu yüzden bu duyuma, kaynağından dolayı, tutkusal denemez, ona p r a t i k - e t k i o l a r a k o r t a y a ç ı k m ı ş denmelidir; çünkü ahlâk yasasının tasarımı, ben sevgisini etkisinden ve kendini beğenmişliği çılgınlığından yoksun bırakmakla, saf pratik aklın engelini azaltmış olur ve aklın yargısında duyusallığın itilimleri karşısındaki saf pratik aklın nesnel yasasının üstünlüğünün tasarımı oluşur; karşı ağırlığın yok edilmesiyle, dolayısıyla göreli olarak (duyusallığın itilimleri tarafından uyarılan bir isteme karşısında) yasa ağır basar. Böylece yasaya saygı, ahlâklılığın güdüsü değil, öznel açıdan güdü olarak görülen ahlâklılığın kendisidir; çünkü saf pratik akıl, ben sevgisine karşı çıkıp onun bütün iddialarını yıkarak, yasaya saygınlık kazandırır ve ancak o zaman etkide bulunabilir. Burada dikkat edilecek nokta şudur: saygı, 135
duygu üzerinde bir etki, dolayısıyla akıl sahibi bir varlığın duyusallığı üzerinde bir etki olduğuna göre, bu da bu duyusallığı, dolayısıyla ahlâk yasasının kendilerini saygı duymakla yükümlü kıldığı böyle varlıkların sonluluğunu varsayar ve en yüksek ya da her türlü duyusallıktan arınmış olan bir varlığın, dolayısıyla duyusallığın pratik akla engel de olmayacağı bir varlığın y a s a y a saygısından sözedilemez.

Ahlâk duygusu adını taşıyan bu duygu, demek ki, yalnız ve yalnız akıl tarafından meydana getirilir; eylemler konusunda yargıda bulunmaya ya da nesnel ahlâk yasasının kendisine temel sağlamaya yaramaz; yalnızca yasayı kendinde maksim haline getirmek için güdü olarak iş görür. Tutku türünden hiçbir duyguyla karşılaştırılamıyacak olan bu garip duyguya daha uygun nasıl bir ad takılabilir? Bu duygu öylesine kendine özgüdür ki, yalnızca aklın, hem de pratik saf aklın emrinde görünüyor.

S a y g ı her zaman yalnızca kişilere yönelir, hiçbir zaman şeylere yönelmez. Şeyler bizde e ğ i l i m uyandırabilirler, hayvanlar (örn. atlar, köpekler vb.) s e v g i bile uyandırabilir, ya da sözgelişi deniz,

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 kann auch auf Sachen gehen, z. B. himmelhohe Berge, die Größe, Menge und Weite der Weltkörper, die Stärke und Geschwindigkeit mancher Tiere usw. Aber alles dieses ist nicht Achtung. Ein Mensch kann mir auch ein Gegenstand der Liebe, der Furcht oder der Bewunderung, sogar 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 hinzusetzen: 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 bewiesen 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 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 Bei-

bir yanardağ, yırtıcı bir hayvan k o r k u da uyandırabilir, ama hiçbir zaman s a y g ı uyandırmazlar. Buna daha yakın bir duygu h a y r a n l ı k tır; bu, bir duygulanma olarak —yani şaşırma— şeylere 136
de yönelebilir, örneğin göğe değen dağlara, evrendeki cisimlerin büyüklüğüne, niceliğine ve uzaklığına, bazı hayvanların gücüne ve hızına vb. Ama bütün bunlar saygı değildir. Bir insan benim için sevgi, korku ya da hayrete varan bir hayranlık konusu olabilir, ama bu yüzden yine de saygı konusu olamaz. Şakacı mizacı, yürekliliği ve güçlülüğü, öbür insanlar arasındaki yerinden gelen gücü, bende böyle duygular uyandırabilir, ama bu insana içten gelen bir saygı duyma yine de söz konusu değildir. FONTENELLE şöyle der: S o y l u b i r i n i n ö n ü n d e e ğ i l i r i m, a m a r u h u m e ğ i l m e z. Buna şunu ekleyebilirim: soylu olmayan, sıradan bir yurttaş olan bir adamda, kendimde bilincinde olmadığım derecede bir karakter dürüstlüğü olduğunu farkedersem, böyle bir adamın önünde, istesem de istemesem de, hatta üstünlüğümün gözden kaçmaması için başımı ne kadar dik tutsam da r u h u m e ğ i l i r. Neden böyle oluyor? Onun örneği bana, kendi yapıp ettiklerimle karşılaştırdığımda, kendimi beğinmişliğimi yıkan bir yasa sunar ve bu yasaya uymayı, dolayısıyla da bu yasanın [söylediğinin] y a p ı l a b i l i r l i ğ i n i eylemle kanıtlamış olarak görürüm. Dürüstlüğün böyle bir derecesinin bende olduğunu bilsem bile, yine de saygı kalır. Çünkü iyi olan herşey insanda hep eksiklik gösterdiğinden, bir örnekle görülür hale gelen yasa yine de hep gururumu yerle bir 137
eder; çünkü karşımda gördüğüm ve onda yine de olabilecek içtensizliği benimkini bildiğim kadar bilmediğim, dolayısıyla bana daha saf bir ışık altında görünen bu adam, bana bir ölçü sağlar. S a y g ı öyle bir ö d e n e k tir ki, istesek de istemesek de, onu ödememezlik edemeyiz; yapabileceğimiz şey, en fazla bu saygıyı açıkca göstermemektir, ama onu içimizde duymaktan kaçınamayız.

Saygı h a z duygusuna öylesine u z a k t ı r ki, bir insanın karşısında bu duyguya pek seve seve kapılmayız. Bu duygunun yükünü hafifletecek birşeyler, örneğin bir kusur ararız; böylelikle, bu örnekten dolayı kendi gözümüzde küçük düşmekten zararsız sıyrılmaya çalışırız.

spiel unnachahmlich scheint, vor dieser Kritik nicht immer gesichert. Sogar das moralische Gesetz selbst in seiner feierlichen Majestät ist diesem 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 Achtung, die uns unsere eigene Unwürdigkeit so strenge vorhält, loswerden 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. 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 teilhabe, 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 ihr Beispiel vorhält) beweisen; welches sich auch dadurch bestätigt, daß der gemeine Haufe der Liebhaber, wenn 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

Ölülerin bile, özellikle de örnekleri öykünülemez gibi görünüyorsa, her zaman bu eleştiriden kurtulacakları kesin değildir. Ahlâk yasası bile saygı uyandıran büyüklüğünde, ona saygı duymaya karşı direnen bir çabayla karşı karşıya kalabilir. Ahlâk yasasını yakından bildiğimiz bir eğilimimiz durumuna seve seve düşürme merakımızın ve iyi anlamda yararımızın sevilen buyurtusu haline getirme konusunda bunca çabamızın nedeni olarak, kendi değersizliğimizi böylesine suratımıza vuran bu dehşet verici saygıdan sıyrılma isteğinden 138
başka bir neden düşünülebilir mi? Bununla birlikte burada acı o kadar az söz konusudur ki, kişi bir kere kendini beğenmişlikten sıyrılınca ve saygının kendisini pratik olarak etkilemesine izin verince, o zaman bu yasanın görkemine doyum olmaz ve ruh, kutsal yasanın kendisi ve güçsüz yapısı üzerine yükseldiğini gördüğü ölçüde kendisinin yüceldiğine inanır. Gerçi büyük yetenekler ve onlarla orantılı bir etkinlik de saygı ya da saygıya benzer bir duygu uyandırabilir; onlara böyle bir duygu beslemek pek de yerinde olur ve hayranlık burada o duyguyla aynı imiş gibi görünür. Ancak daha yakından bakılırsa, görülür ki, beceride ne ölçüde doğuştan gelen yeteneğin ve ne ölçüde kişinin kendi çabasıyla bunu geliştirmesinin payı olduğu hep belirsiz kaldığından, akıl bu beceriyi büyük bir olasılıkla bir geliştirme ürünü olarak, dolayısıyla da kendini beğenmişliğimizin gözle görünürcesine azalmasına yarayan ve bu konuda ya bizi suçlayan ya da böyle bir örneği kendimize uygun bir tarzda izleme ödevini yükleyen bir şey olarak sunar. Böyle bir kişiye (daha doğrusu, onun örneğini gözlerimiz önüne serdiği yasaya) gösterdiğimiz bu saygı, demek ki yalnızca hayranlık değildir, ki bunu şu da
doğrular: sıradan hayranlar kitlesi, böyle bir insanın (örneğin VOL- 139
TAIRE'in) karakterinin kötülüğü konusunda herhangi bir biçimde bilgi edindiğini sanınca, her türlü saygıyı yitirir; gerçek bilgin ise, bu saygıyı en azından o kişinin yetenekleri karşısında, her zaman için duymayı sürdürür, çünkü kendisi de öyle bir iş ve meslekle uğraşır ki, böyle bir kişiyi öykünmek adeta bir yasa durumuna gelir.

Öyleyse, ahlâk yasasına duyulan saygı, tek ve aynı zamanda tartışmasız olan ahlâksal güdüdür, nasıl ki bu duygu, bu nedenin dışında hiçbir nedenden ötürü bir nesneye yönelmez. Ahlâk yasası ilk

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 sofern eine negative Wirkung ist, die, als aus dem Einflusse einer reinen praktischen Vernunft entsprungen, vornehmlich der Tätigkeit des Subjekts, sofern 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 die Wirkung dieses Gesetzes aufs Gefühl bloß Demütigung, welche wir also zwar a 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, sofern jenes den hindernden Einfluß der Neigungen durch Demütigung des Eigendünkels schwächt, mithin als subjektiver Grund der Tätigkeit, d. i. als Triebfeder zu Befolgung desselben, und als Grund zu Maximen eines ihm gemäßen Lebenswandels angesehen werden. Aus dem Begriffe einer Triebfeder entspringt der eines Interesse, welches niemals einem Wesen, als was Ver-

olarak nesnel ve doğrudan doğruya istemeyi aklın yargısında belirler; nedenselliği ancak yasayla belirlenebilen özgürlük ise, bütün eğilimleri, böylece de kişinin kendisine değer vermesini, kendi saf yasasına uyma koşuluyla sınırlamadan meydana gelir. Bu sınırlama, duygu üzerine bir etkide bulunur ve ahlâk yasasından a priori bilinebilen a c ı duygusunun oluşmasına yol açar. Ama bu, saf pratik bir aklın etkisinden doğmuş bir şey olarak, belirlenme nedenleri eğilimler olan öznenin özellikle etkinliğine, bununla da (ahlâk yasasına uygun olmadığı zaman hiçe inen) kendi kişisel değeri üzerindeki kanısına zarar veren yalnızca n e - g a t i f bir etkidir; bu yüzden bu yasanın duygu üzerindeki etkisi yal- 140
nızca kişinin kendi gözlerinde küçük düşmesidir. Biz bu küçük düşmeyi gerçi a priori olarak kavrayabiliriz, ama onda güdü olarak saf pratik yasanın gücünü değil, yalnızca duyusallığın güdülerine karşı direnci görebiliriz. Ama aynı yasa, yine de nesnel olarak —yani saf aklın tasarımında— istemeyi doğrudan doğruya belirleyen bir neden olduğundan, dolayısıyla da kişinin kendi gözlerinde bu küçük düşmesi, yasanın yalnızca saflığıyla ilgili olarak olup bittiğinden, kendine ahlâksal değer verme iddialarının sönüp gitmesi —yani duyular açısından kişinin kendi gözlerinde küçük düşmesi— düşünsel açıdan, yasanın kendisine ahlâksal, yani pratik değer vermede bir yücelmedir; tek kelimeyle yasa için duyulan saygı, düşünsel nedeninden dolayı, a priori bilinen pozitif bir duygudur da. Çünkü bir etkinlikteki engellerin azaltılması, bu etkinliğin kendisini ilerletir. Ahlâk yasasının kabul edilmesi ise, pratik aklın nesnel nedenlere dayanan bir etkinliğinin bilincidir; bu etkinlik ise, öznel (tutkusal) nedenler tarafından engellendiği için, etkisini eylemlerde göstermez. Öyleyse ahlâk yasasına duyulan saygı, —yasa, kendini beğenmişliği küçük düşürmekle eğilimlerin engelleyici etkisini zayıflattığından— bu yasanın duygu üzerindeki aynı zamanda pozitif ama dolaylı etkisi olarak, böylece de etkinliğin öznel nedeni olarak görülmelidir, yani 141
ahlâk yasasına uymak için g ü d ü ve bu yasaya uygun bir yaşayışın maksimlerinin temeli sayılmalıdır. Güdü kavramından ç ı k a r kavramı doğar; bu, ancak akıl sahibi bir varlığa yüklenebilir ve bu güdü

nunft hat, beigelegt wird und eine Triebfeder des Willens bedeutet, sofern 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 Interesse gründet sich auch der einer Maxime. Diese ist also nur alsdenn 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 Interesse und einer Maxime, können 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 entblößten 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 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

akıl tarafından tasarımlanan bir güdü olduğuna göre, istemenin bir güdüsü anlamına gelir. Ahlâkça iyi bir istemenin güdüsü yasanın kendisi olması gerektiğine göre, ahlâksal çıkar, sırf pratik aklın saf, duyulara bağlı olmayan bir çıkarıdır. Maksim kavramı da temelini çıkar kavramında bulur. Öyleyse bir maksim, çıkarı sırf yasaya uymada görmeye dayanıyorsa, ancak o zaman ahlâkça halistir. Ne var ki, her üç kavram, yani güdü, çıkar ve maksim kavramları, ancak sonlu varlıklara uygulanabilir. Çünkü böyle bir varlığın kişisel tercihinin öznel yapısı, pratik bir aklın nesnel yasasıyla kendiliğinden uyuşmadığından, bu kavramların hepsi, bir varlığın doğal yapısının sınırlılığını varsayarlar; etkinliğin karşısında iç bir engel durduğundan, herhangi bir şeyle eyleme itilme gereksinimidir bu. Demek ki, bu kavramlar tanrısal istemeye uygulanamaz.

Sesi en soğukkanlı günahkârı bile titreten ve kendi bakışları karşısında kendini saklamaya zorlayan pratik aklın, bize onu dinlemek üzere 142
sunduğu biçimiyle saf, her türlü yarardan arınmış ahlâk yasasını sınırsız yüceltmede öyle bir özellik vardır ki; salt düşünsel bir idenin duygu üzerindeki bu etkisinin teorik akıl için temellendirilemez bulunmasına ve a priori olarak yine de şu kadarını — : böyle bir duygunun, her sonlu akıl sahibi varlıkta ahlâk yasası tasarımına ayrılmazcasına bağlı olduğunu— görmekle yetinilmesine kimse şaşmamalıdır. Bu saygı duygusu tutkusal bir duygu, dolayısıyle temelini iç duyuda bulan bir haz duygusu olsaydı, bu saygının a priori herhangi bir ideyle ilgisini bulmayı istemek boşuna olurdu. Şimdi ise o, yalnızca pratik alanla ilgili olan bir duygu, hem de herhangi bir nesnesinden dolayı değil, yalnız biçimi bakımından bir yasanın tasarımına bağlı olan, dolayısıyla da ne hoşnutluk ne de acı sayılabilecek, ama yine de bu yasaya uymakla, ahlâksal diye adlandırdığımız bir çıkarı yaratan bir duygudur; nasıl ki çıkarını yasada görme yeteneği (ya da ahlâk yasasının kendisine saygı) ahlâk duygusunun ta kendisidir.

İstemenin yasaya özgürce ama yine de bütün eğilimlere,

das Gesetz, doch als mit einem unvermeidlichen Zwange, der allen Neigungen, aber nur durch eigene Vernunft angetan wird, verbunden, ist nun die Achtung fürs Gesetz. Das Gesetz, was diese Achtung fodert 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 sofern 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, sofern davon reine praktische Vernunft die alleinige Ursache ist, kann also bloß Selbstbilligung in Ansehung der letzteren heißen, indem man sich dazu ohne alles Interesse bloß durchs Gesetz bestimmt erkennt und sich nunmehro eines ganz anderen, dadurch subjektiv hervorgebrachten Interesse, 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 fodert 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 Neigungen bloß die Bestimmungsgründe des Willens gewesen wären, das zweite aber (die Moralität), der moralische Wert, lediglich darin gesetzt

—hem de kişinin kendi aklınca— uygulanan kaçınılmaz bir baskıyla bir- 143
likte boyun eğmesinin bilinci, yasaya duyulan saygıdır. Bu saygıyı talep eden ve esinleyen yasa, görüldüğü gibi, ahlâk yasasından başka bir yasa değildir (çünkü başka hiçbir yasa, bütün eğilimlerin istemeyi doğrudan doğruya etkilemesini olanaksız kılmaz). Eğilimden gelen bütün belirleme nedenlerini olanaksız kılmasıyla, bu yasaya göre nesnel pratik olan eyleme ö d e v denir. Ödev, eğilimin belirlemesini olanaksız kıldığı için, kavramı içinde pratik z o r l a y ı c ı l ı k, yani eylemleri —ne kadar i s t e m i y e i s t e m i y e yapılırsa yapılsın— belirlemeyi taşır. Bu zorlayıcılığın bilincinden doğan duygu, bir duyu nesnesinin meydana getirdiği bir duygunun olacağı gibi tutkusal değildir; yalnızca pratiktir, yani istemenin daha önce (nesnel olarak) belirlenmesiyle ve aklın nedenselliğiyle olanaklıdır. Böylece bu duygu bir yasaya b o y u n e ğ m e, yani (duyuları uyarılan özne için zorlama demek olan) buyruk olarak, içinde haz taşımaz; eylemin kendisi bakımından daha çok acı verir. Buna karşılık, bu zorlamayı yapan sırf [insanın] k e n d i aklının yasa koyması olduğundan, o, aynı zamanda içinde y ü c e l t m e
de taşır. Bu zorlamanın duygu üzerindeki öznel etkisi —bu etkinin tek 144
nedeni saf pratik akıl olduğuna göre— bu yüceltmeyle ilgisinde, k e n d i n i o n a y l a m a adını alabilir; çünkü insan, başka bir çıkarı olmaksızın, yalnızca yasayla belirlendiğini görür; ve bundan böyle büsbütün başka türlü, bu şekilde öznel olarak meydana getirilen, saf pratik ve ö z g ü r olan bir çıkarın bilincine varır; bu çıkarın ödeve uygun bir eylemle gözetilmesini bir eğilim öğütlemez; tersine [bunu] akıl, pratik yasayla kayıtsız şartsız buyurur ve gerçekten de meydana getirir, ama işte bu yüzden de kendine özgü bir ad, saygı adını taşır.

Demek ki, ödev kavramı, n e s n e l o l a r a k, eylemin yasaya uygunluğunu ister; öznel olarak, yani maksimleri bakımından ise, —istemenin yasayla belirlenmesinin tek yolu olarak— yasaya saygı ister. Ö d e v e u y g u n eylemde bulunmuş olma ile ö d e v d e n d o l a y ı, yani yasaya saygıdan dolayı eylemde bulunmuş olma bilinci arasındaki fark buna dayanır. Bunlardan birincisi (yasallık), istemeyi belirleyen nedenler sırf eğilimler olsaydı, yine de olabilirdi; ikincisi

werden muß, daß die Handlung aus Pflicht, d. i. bloß um des Gesetzes willen, geschehe.[1])

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 erschaffene vernünftige 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 könnten, ihm 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 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

---

[1]) 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 uns ein Beispiel vorhält, und daß also Achtung niemals einen andern als moralischen Grund haben könne, und es sehr gut, sogar 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, achtzuhaben.

ise (ahlâklılık), yani ahlâksal değer, eylemin yalnızca ve yalnızca ödevden dolayı, yani yasa uğruna yapılmasında aranmalıdır. [1])

Ahlâksal yargılarda bulunurken, bütün maksimlerin öznel ilkesine 145
büyük titizlikle dikkat etmek çok önemlidir; öyle ki eylemlerin her türlü ahlâklılığı, eylemlerin ortaya çıkaracağı şeye sevgi ve eğilimden dolayı yapılmalarında değil, ödevden dolayı ve yasaya saygıdan dolayı yapılmalarının zorunluluğunda görülsün. İnsan için ve her yaratılmış akıl sahibi varlık için ahlâksal zorunluluk zorlayıcılıktır, yani yükümlülüktür ve bunda temelini bulan her eylemi, bizim zaten sevdiğimiz ya da sevebileceğimiz bir davranış biçimi olarak değil, ödev olarak tasarımlamak gerekir. Sanki biz, dışına çıkma korkusuna ya da hiç olmazsa kaygısına bağlı olan yasaya saygı olmaksızın, kendiliğimizden —her türlü bağımlılığın üstünde olan Tanrı gibi kendiliğimizden— istemenin saf ahlâk yasasına bizim için doğa haline gelmiş, hiçbir zaman değişmeyecek uygunluğuna, istemenin bir kutsallığına hiç varabi- 146
lirmişiz gibi (öyle ki, bu yasa, biz ona sadık olmama konusunda hiçbir zaman ayartılamıyacağımız için, sonunda bizim için bir buyruk olmaktan çıksın).

Ahlâk yasası, aslında, her bakımdan en yetkin olan varlığın istemesi için bir kutsallık yasasıdır; her sonlu akıl sahibi varlığın istemesi için ise, bir ödev yasası, ahlâksal bir zorlamanın belirlemesi ve eylemlerinin bu yasaya saygı ve ödevini yerine getirme duygusu tarafından belirlenmesi yasasıdır. Başka bir öznel ilke güdü olarak kabul edilmemelidir; yoksa eylem gerçi yasanın buyurduğu biçimde sonuç verebilir, ama ödeve uygun olduğundan, ödevden dolayı

1) Kişilere saygı kavramı, biraz önce ortaya konduğu biçimde, dikkatle incelenirse, bu kavramın hep, bir örneğin bize gösterdiği ödev bilincine dayandığı; dolayısıyla saygının, ahlâksal bir temelden başka bir temeli olamıyacağı anlaşılır. Bu sözcüğü kullandığımız her yerde, insanın, yargılamalarında gizlice ve şaşılacak bir biçimde, ama yine de sık sık ahlâk yasasını hesaba kattığına dikkat etmemiz çok iyi olur; hatta psikolojik bakımdan insanları tanımamız için de çok yararlı olur.

die Gesinnung dazu nicht moralisch, auf die es doch in dieser Gesetzgebung eigentlich ankömmt.

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 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, wenngleich 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, wenngleich der Buchstabe desselben erfüllt würde.

Hiemit stimmt aber die Möglichkeit eines solchen Gebots als: Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst[1]) ganz wohl zusammen. Denn es fodert 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. Ebendieselbe gegen Menschen

[1]) 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.

yapılmadığından, bu yasa koymada aslında söz konusu olan niyet ahlâksal değildir.

İnsanları sevmekten ve duygudaş iyilik isteğinden dolayı insanlara iyilik etmek ya da düzeni sevmekten dolayı adil olmak çok güzel bir şeydir; ama gönüllüler gibi, gururlu bir kuruntu içinde kendimizi ödev düşüncesinin ötesinde görmeğe ve sanki buyruktan bağımsız olarak, yalnızca canımızın istediğini yapmağa kalkışırsak —ki bunun için hiçbir buyruk gerekli değildir—; bu, bizim, diğer akıl sahibi varlıklar arasında i n s a n l a r olarak bulunduğumuz yere uygun düşen davranışımızın halis ahlâksal maksimi henüz değildir. Aklın d i s i p l i n i altında 147
bulunuyoruz ve akla bağlılığımızın maksimlerinde, akıldan hiçbir şeyi sakınmamaya; ya da istememizi belirleyen nedeni, yasaya uygun olsa bile, yasanın kendisinden başka ve bu yasaya saygıdan başka bir yerde görerek, bencil bir çılgınlıkla yasanın (her ne kadar onu kendi aklımız veriyorsa da) saygınlığını, biraz da olsa, azaltmamaya dikkat etmeliyiz. Ahlâk yasasıyla ilişkimize tek vermeniz gereken adlar ödev ve yükümlülüktür. Biz gerçi özgürlük aracılığıyla olabilen, pratik akılla saygı duymamız için bize sunulmuş bir ahlâk ülkesinin yasa koyucu üyeleriyiz, ama aynı zamanda uyruğuyuz da, başı değil; bizim, yaratıklar olarak, daha aşağı bir basamakta olduğumuzu gözden kaçırmak ve kendini beğenmişliğimizle kutsal yasanın saygınlığını yadsımak, bu bile, yasa harfi harfine yerine gelse de, yasanın ruhunun dışına çıkmadır.

"H e r ş e y i n ü s t ü n d e T a n r ı y ı s e v, y a k ı n ı n ı d a, k e n d i n g i b i s e v" [1] diyen bir buyruğun olabilmesi de buna çok iyi uyar. Çünkü bu, bir buyruk olarak s e v g i 148
b u y u r a n bir yasa için saygı isteminde bulunur ve sevgiyi ilke yapmayı rastgele seçmeye bırakmaz. Ne var ki, eğilim (tutkusal sevgi) olarak Tanrı sevgisi olanaksızdır; çünkü O, bir duyu nesnesi değildir. Bu

1) Bazı kimselerin, ahlâklılığın en yüksek ilkesi yapmak istedikleri kişinin kendi mutluluğu ilkesi, bu yasayla çarpıcı bir karşıtlık meydana getiriyor. Bu ilke şöyle olurdu: k e n d i n i h e r ş e y d e n ç o k s e v, T a n r ı y ı v e y a k ı n ı n ı i s e k e n d i n i ç i n s e v.

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 Pflichten gegen ihn gerne ausüben. Das Gebot aber, das dieses zur Regel macht, kann auch nicht diese Gesinnung in pflichtmäßigen Handlungen zu haben, sondern bloß darnach 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 zuwider wirken würde. Jenes Gesetz aller Gesetze stellt also, wie alle moralische Vorschrift des Evangelii, die sittliche Gesinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit dar, sowie sie als ein Ideal der Heiligkeit von keinem Geschöpfe erreichbar, dennoch das Urbild ist, welchem wir uns zu näheren und in einem ununterbrochenen, aber unendlichen Progressus gleich zu werden streben sollen. Könnte nämlich ein vernünftig Geschöpf jemals dahin kommen, alle moralische Gesetze völlig gerne zu tun, so würde das soviel bedeuten als, es fände sich in ihm auch nicht einmal die Möglichkeit einer Begierde, die es 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 es zur gänzlichen Zufriedenheit mit seinem Zustande fodert, 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 dieselbe die Gesinnung seiner Maximen auf moralische Nötigung, nicht auf bereitwillige Ergebenheit, sondern auf Achtung, welche die Befolgung des Gesetzes, obgleich sie ungerne geschähe, fodert, nicht auf Liebe, die keine innere Weigerung des Willens gegen das Gesetz besorgt, zu gründen, gleichwohl

aynı türden sevgiyi insanlara duymak elbette olanaklıdır, ama buyurulamaz; çünkü buyurulduğundan dolayı bir kimseyi sevmek hiçbir insanın elinde değildir. Demek ki, bütün yasaların çekirdeği olarak düşünülen sevgi, sırf p r a t i k s e v g i dir. Bu anlamda Tanrıyı sevmek, onun buyruklarını s e v e s e v e yerine getirmek demektir; yakınını sevmek de ona karşı tüm ödevlerini s e v e s e v e yerine getirmek demektir. Ama bunu bir kural haline getiren buyruk, ödeve uygun eylemlerde bu niyeti t a ş ı m a y ı da buyuramaz, ancak buna ç a b a l a m a y ı buyurabilir. Nitekim bir şeyi seve seve yapmamız gerektiğini söyleyen bir buyruk, kendi kendisiyle çelişiktir, çünkü ne yapmamız gerektiğini kendiliğimizden zaten biliyorsak, üstelik de bunu seve seve yaptığımızın bilincinde isek, bu konuda bir buyruk tamamen gereksiz olurdu ve bunu seve seve değil, sırf yasaya saygıdan dolayı yapıyorsak, bu saygıyı maksimin güdüsü durumuna getiren bir buyruk, buyurduğu niyete tam da ters düşerdi. Demek ki bu yasalar yasası, İncil'in 149
bütün ahlâksal buyurtuları gibi, ahlâksal niyeti tam yetkinliği içinde ortaya koyar. Bu yetkinlik, bir kutsallık ideali olarak, hiçbir yaratık tarafından ulaşılamaz, ama yine de ona yaklaşmağa ve kesintisiz ama sonsuz bir ilerlemeyle benzemeğe çalışmamız gereken bir ilk örnektir. Akıl sahibi bir yaratık günün birinde, bütün ahlâk yasalarını tamamen s e v e s e v e yerine getirecek duruma gelebilseydi, bu, onda, bu yasalardan sapma yönünde kışkırtacak bir arzu olanağının bile bulunmadığı anlamına gelirdi; çünkü böyle bir arzuyu yenmek, özneye herzaman özveriye malolur, dolayısıyla onun, kendine baskıda bulunmasını, yani pek seve seve yapmadığı bir şeyi yapmak için kendini içten zorlamasını gerektirir. Ahlâksal niyetin böyle bir aşamasına ise, bir yaratık hiçbir zaman ulaşamaz. Çünkü o, bir yaratık olduğundan, dolayısıyla durumundan tam hoşnut olmak için gereksediği şeyler bakımından hep bağımlı olduğundan, hiçbir zaman arzulardan ve eğilimlerden bütünüyle kurtulmaz; bu arzular ve eğilimler fiziksel nedenlere dayandıklarından, bambaşka kaynaklardan gelen ahlâk yasasıyla kendiliklerinden uyuşamazlar; dolayısıyla da her zaman, kendileriyle de ilgili olarak, bu yaratık için maksimlerinin niyetini, yasa karşısında istemenin içten bir direnmesinin kaygılandırmadığı sevgiye değil, ahlâksal zorlamaya dayandırmasını zorunlu kılar —yani kendiliğinden olan bir bağlılığa değil, seve seve olmasa bile yasaya uyma i s t e m i n d e b u- 150
l u n a n saygıya dayandırılmasını zorunlu kılar. İşte bu sevgiyi, yani

aber diese letztere, nämlich die bloße Liebe zum Gesetze, (da es alsdenn 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 Gnüge 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 sowohl 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 steuren, oder womöglich vorzubeugen. Die sittliche 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, 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, wenngleich 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 würde. 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

sırf yasanın sevgisini, çabaların, ulaşılmaz bile olsa, sürekli hedefi yapmak zorunludur (yoksa yasa b u y r u k olmaktan, ahlâklılık da bu defa öznel olarak kutsallığa vararak, e r d e m olmaktan çıkardı). Çünkü değer verdiğimiz ama (zaaflarımızın bilincinden dolayı) yine de ondan korktuğumuz bir şey söz konusu olunca, doyurulması daha kolay olduğundan, saygılı korku eğilime, saygı da sevgiye dönüşür. Eğer bir yaratığın buna ulaşması şu veya bu şekilde olanaklı olsaydı, bu, en azından kendini yasaya adamış bir niyetin yetkinleşmesi olurdu.

Bu düşüncelerin amacı, Tanrı sevgisiyle ilgili d i n s e l y o b a z l ı ğ ı önlemek için, yukarıda sözü edilen İncil buyruğunu açık kavramlarla ortaya koymaktan çok, ahlâksal niyeti dolaysız olarak başkalarına olan ödevlerimiz bakımından da tam bir biçimde belirlemek ve pekçok kimsenin kapıldığı s ı r f a h l â k s a l olan yobazlığı denetim altına almak veya, olabilirse, önlemektir. İnsanın (ve bilebildiğimiz kadarıyla akıl sahibi her yaratığın) üzerinde bulunduğu ahlâk basamağı, ahlâk yasasına saygıdır. Bu yasaya onun uymasını sağlıyan niyet, serbestçe oluşmuş bir eğilimden dolayı ve ne şekilde olursa olsun 151
buyurulmamış, kendiliğinden girişilen bir çabayla uyma niyeti değil, yasaya ödevden dolayı uyma niyetidir ve insanın her defasında içinde bulunabileceği ahlâksal durum e r d e m dir, yani ç a t ı ş m a h a l i n d e k i ahlâksal niyettir; istemenin, niyetlerinde t a m bir s a f l ı ğ a sahip olması olduğu sanılan k u t s a l l ı k değildir. Eylemlere soylu, yüce, büyük diyerek, insanları onları yapmaya itelemek, ahlâksal, yobazlıktan ve kendini beğenmişliği arttırmaktan başka birşey değildir; çünkü böylece insanlar, eylemlerini belirleyen nedeni ödev, yani ona uymakla (b o y u n e ğ m e k l e) küçüldükleri yasaya saygı değilmiş —ki bu yasanın boyunduruğunu (aklın kendisi tarafından konduğundan, yumuşak olsa bile) memnuniyetsizlikle de olsa taşımak z o r u n d a d ı r l a r—, sanki o eylemler ödevden dolayı değil de, sırf kendi değerlerinden dolayı onlardan bekleniyormuş kuruntusuna kapılırlar. Çünkü insanlar, böyle eylemlere, yani böyle bir ilkeden dolayı yapılan eylemlere öykünmekle, yalnız yasanın ruhunu hiç yerine getirmemekle kalmazlar —çünkü yasanın ruhu (ilke ne olursa olsun), eylemin yasaya

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, phantastische 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 sofern Spuren da sind, welche vermuten lassen, daß sie ganz aus Achtung für ihre Pflicht, nicht aus Herzensaufwallungen geschehen sind. Will man jemanden aber sie als Beispiele der Nachfolge vorstellen, so muß durchaus die Achtung für Pflicht (als das einzige echte moralische Gefühl) zur Triebfeder gebraucht werden: die ernste, heilige Vorschrift, die es nicht unserer eitelen Selbstliebe überläßt, mit pathologischen Antrieben (sofern sie der Moralität analogisch sind) zu tändeln und uns auf verdienstlichen Wert was zugute 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.

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,

uygunluğundan değil, yasaya boyun eğen niyetten ibarettir—; hatta güdüleri (duygudaşlıkta veya ben-sevgisinde görerek) t u t k u s a l olarak ortaya koymakla, (yasada görmeyerek) ahlâksal olarak ortaya koymamakla kalmazlar; bu yolla havaî, uçarı, garip bir düşünme biçi- 152
mini yaratırlar: kişinin ne mahmuza ne de geme ihtiyacı olan, hiç mi hiç buyruk gerektirmeyen ruhsal yapısının serbestçe oluşmuş iyilikli doğasıyla övünmesine ve bu arada, kendisinin lâyık olduklarından önce düşünmesi gerektiği yükümlülüklerini unutmasına neden olurlar. Gerçi başkalarının büyük özveriyle ve yalnızca ödev uğruna yapılmış eylemleri, s o y l u ve y ü c e diye adlandırılarak övülebilir; yine de ancak, bunların yüreğin coşmasından değil, tamamıyla ödeve saygıdan yapıldıklarını düşündüren izler olduğu zaman. Ama bu eylemler alınacak örnekler olarak birine sunulmak istenirse, o zaman yalnızca ve yalnızca (tek halis ahlâksal duygu olarak) ödeve saygı —ahlâklılığa denk düştükleri takdirde, tutkusal itilimlerle gönül eğlendirmeyi ve kendimize değerce l â y ı k o l d u ğ u m u z bir şeyi yapmayı boş öz-sevgimizin eline bırakmıyan bu ciddî, bu kutsal buyurtu— güdü olarak kullanılmalıdır. Eğer doğru dürüst ararsak, övülmeğe değer bütün eylemlerde, b u y u r a n ve düşkünlüklerimizin hoşuna gidebileni keyfimize bırakmıyan bir ödev yasası buluruz. Ruhu ahlâkça biçimlendiren tek sunuş tarzı budur, çünkü yalnız o, sağlam ve tam belirlenmiş ilkeler sağlıyabilir.

En genel anlamıyla y o b a z l ı k, insan aklının sınırlarının ilke- 153
lere göre girişilen bir aşılmasıysa; a h l â k s a l y o b a z l ı k, saf pratik aklın insanlığa koyduğu sınırların aşılmasıdır. Bu sınırlarla saf pratik akıl, ödeve uygun eylemlerin öznel belirlenme nedenini, yani bu eylemlerin ahlâksal güdüsünü, yasanın kendisinden başka bir yere koymayı ve bu yolla, maksimlere getirilen niyeti bu yasaya saygıdan başka bir yere yerleştirmeyi yasaklar; böylece de hem her türlü k e n d i n i b e ğ e n m i ş l i ğ i, hem de boş ö z - s e v g i s i n i yerle bir eden ödev düşüncesini, insandaki her türlü ahlâklılığın en yüksek y a - ş a m i l k e s i haline getirmeyi buyurur.

Eğer bu böyleyse, yalnızca romancılar ve (duygusalcılığa karşı ne

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, wenngleich 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 die Angemessenheit desselben 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 (wenngleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich ingeheim 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 unnachlaßliche 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 zugleich 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 Mechanism 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

denli karşı çıksalar bile) duygusalcı eğiticiler değil, filozofların kendileri bile, hatta en katı olanları, Stoalılar da, serinkanlı ama bilge bir ahlâk disiplini yerine, ahlâksal bir yobazlık getirmişlerdir, her ne kadar bu sonuncuların yobazlığı daha kahramanca, öncekilerinki ise daha yavan, daha kolayca eriyip giden nitelikte olsa da. Ve ikiyüzlü olmadan, doğru olarak diyebiliriz ki, İncilin ahlâk öğretisi, ahlâk ilkesinin saflığı, ama aynı zamanda bu ilkenin sonlu varlıkların sınırlılığına uygunluğuyla, ilk kez insanın bütün iyi davranışlarını, gözler önüne açıkca serilmiş olan, ahlâksal yetkinlik kuruntularına kapılmasına izin vermeyen bir ödev disiplini altına sokmuştur ve sınırlarını kolayca şaşıran kendini beğenmişliğe ve öz-sevgisine alçakgönüllülüğün (yani kendini bilmenin) sınırlarını koymuştur. 154

E y ö d e v ! Sen, hoşa giden, duyguları okşayan hiçbir şey taşımayan, yalnızca boyun eğmeyi isteyen; istemeyi harekete getirmek için, insanın gönlünde doğal bir nefret uyandıracak ve onu dehşete kaptıracak tehditler savurmayan; yalnızca insanın gönlüne kendiliğinden girecek kapı bulan, ama yine (her zaman sözün dinlenmese bile) istense de istenmese de kendine saygı uyandıran; gizlice ona karşı etkide bulunsalar da, önünde bütün eğilimlerin sustuğu bir yasa ortaya koyan, ey yüce büyük ad! Sana yaraşır kaynak hangisidir? Ve eğilimlerle her türlü akrabalığı yadsıyan senin asil soyunun kökleri —onlardan gelmenin yalnızca insanların kendilerine verebilecekleri değerin kaçınılmaz koşulu olan bu kökler— nerededir?

Bu, insanı (duyular dünyasının bir parçası olarak) kendisinin üstüne yükselten şeyden; insana, ancak anlama yetisinin düşünebileceği bir şeyler-düzenine, aynı zamanda bütün duyular dünyasını, onunla birlikte de insanın zaman içinde deneysel olarak belirlenebilen varoluşunu ve (ahlâk yasası gibi böyle kayıtsız-şartsız olan pratik yasalara uygun) amaçların tümünü kendi altında bulunduran düzene bağlıyan şeyden daha aşağı birşey olamaz. Bu, k i ş i l i k ten, yani özgürlükten ve aynı zamanda kendine özgü yasalara, başka bir deyişle kendi aklı tarafından verilen saf pratik yasalara bağımlı olan bir varlığın bir olanağı olarak görülen, tüm doğa mekanizminden bağımsızlıktan başka birşey değildir; dolayısıyla, duyular dünyasına ait olan kişinin, aynı zamanda 155

Persönlichkeit unterworfen ist, sofern sie zugleich zur intelligibelen Welt gehört; da es denn nicht zu verwundern 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 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 ehrlicher 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 verdienstvollen Freunde Nutzen schaffen konnte, bloß darum unterließ, um sich ingeheim in seinen eigenen Augen nicht verachten zu dürfen? Hält nicht einen rechtschaffenen Mann im größten Unglücke des Lebens, das er vermeiden konnte,

düşünülür dünyaya ait olması bakımından kendi kişiliğine bağımlı olmasından başka birşey değildir. O zaman da, iki dünyaya ait olan insanın, eğer kendi öz varlığını, ikinci ve daha yüksek belirlenimiyle ilgisinde, ancak saygıya değer görmesi, bu belirlenimin yasalarına da en derin saygıyla bakması gerekiyorsa, bunda şaşılacak birşey kalmaz.

İşte, nesnelerin değerine ahlâksal idelere göre işaret eden birçok sözlerin dayandığı kaynak budur. Ahlâk yasası kutsal (çiğnenemez)dır. Gerçi insan pek de kutsal değildir, ama onun kişisinde insanlık onun için kutsal olmalıdır. Yaratılmış dünyada herşeyi insan, isterse ve elindeyse, sırf araç olarak kullanabilir; yalnızca insan ve onunla birlikte her akıl sahibi yaratık, kendi 156
başına amaç tır. Yani o, özgürlüğünün özerkliği sayesinde, kutsal olan ahlâk yasasının öznesidir. İşte bunun için her isteme, hatta her kişinin, kendisine yönelmiş kendi istemesi bile, akıl sahibi varlığın özerkliğiyle uyuşmanın şu koşuluyla sınırlanmıştır: bu varlığı, etkilenen öznenin istemesinin kendisinden çıkabilecek bir yasaya göre olanaklı olmayan hiçbir amaca bağımlı kılmamak; yani bu varlığı hiçbir zaman yalnızca araç olarak kullanmamak, aynı zamanda kendisini amaç olarak kullanmak. Bu koşulu, haklı olarak, kendi yaratıkları olarak dünyadaki akıl sahibi varlıklar bakımından, Tanrının istemesine bile koyabiliriz; çünkü bu koşul, bu varlıkları kendi başlarına amaç kılan kişiliklerine dayanır.

Doğal yapımızın (belirlendiği amaç gereği) yüceliğini, aynı zamanda davranışımızın bu yapıya uygunluğu bakımından gösterdiği eksikliği farkettirmekle, böylece de kendini beğenmişliği yerle bir etmekle, gözlerimizin önüne seren bu saygı uyandıran kişilik idesi, en sıradan insan aklı için bile doğaldır ve kolayca farkedilebilir. Orta derecede namuslu her insan bile, ya kendisini cansıkıcı bir işten kurtarabilecek ya da sevgili ve lâyık bir dosta hatta yararlı olabilecek aslında zararsız bir 157
yalanı söylemekten, sırf kendini kendi gözünde küçük görmemek için vazgeçtiğini, zaman zaman görmedi mi? Dürüst bir insanı, eğer ödeve boş verebilseydi önleyebileceği, yaşamının en büyük felâketinde, kendi

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.

So ist die echte Triebfeder der reinen praktischen Vernunft beschaffen; sie ist keine andere als das reine moralische Gesetz selber, sofern 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 sofern 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 soviel 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 Ge-

kişisinde insanlığın onurunu korumuş ve ona saygı göstermiş olduğu, kendi kendisinden utanması ve kendini kendi iç bakışıyla denetlediğinde korkacak bir neden olmadığı bilinci ayakta tutmaz mı ? Bu avuntu mutluluk değildir, mutluluğun kırıntısı bile değildir. Nitekim hiç kimse, böyle bir şeyi, belki de böyle koşullar altında yaşamayı bile, kendisi için dilemiyecektir. Ama insan yaşamaktadır ve kendi gözünde yaşamağa lâyık olmamaya katlanamaz. Demek ki, bu iç rahatlama, yaşamı hoş kılabilen herşey bakımdan yalnızca negatiftir; çünkü bu rahatlama, kişinin durumunun değeri kişi tarafından büsbütün gözden çıkarıldıktan sonra, kişisel değerinin de düşmesi tehlikesinin durdurulmasıdır. Bu rahatlama, yaşamdan çok farklı olan bir şey için duyulan bir saygının etkisidir; bununla karşılaştırıldıkta ve karşı karşıya konuldukta, bütün rahatlıklarıyla yaşamın hiçbir değeri yoktur. İnsan, yaşamdan herhangi bir tat aldığından değil, artık yalnızca ödevden dolayı yaşar.

Saf pratik aklın halis güdüsü böyle bir yapıdadır. Bu güdü, duyu- 158
larüstü varoluşumuzun yüceliğini bize sezdiren; öznel olarak da, aynı zamanda duyusal varoluşumuzun ve bunun sonucu olarak tutkularca uyarılan doğal yapılarının bağımlılığının bilincinde olan insanlara, onların daha yüksek bir belirlenimi için saygı uyandıran saf ahlâk yasasının kendisinden başka birşey değildir. Şimdi, bu güdüyle yaşamın öylesine çok çekicilikleri ve rahatlıkları bağlanabilir ki, yalnızca bunlar adına bile, akıllı ve en rahat yaşam üzerinde düşünen bir E p i k o u r o s ç unun en akıllıca seçimi, ahlâkça iyi davranış yönünde olacaktır ve yaşamın güle oynaya tadını çıkarma umudunu o en yüksek ve kendi başına yeterince belirleyen hareket nedenine bağlamak, öğütlenmeye bile değer olabilir; ama bu da, ödev söz konusu ise, yalnızca, kötülüğün yansıtmaktan geri kalmadığı çekicilikleri dengelemek için; asıl hareket ettirici gücü, hatta bunun en küçük parçasını onun içine yerleştirmek için değil. Çünkü bu, ahlâksal niyetin saflığını kaynağında bozmayı istemek gibi bir şey olurdu. Ödevin saygıya değer olmasının, yaşamdan tat almayla hiçbir ilgisi yoktur; onun kendine özgü yasası, kendine özgü mahkemesi

richt, und wenn man auch beide noch so sehr zusammenschütteln wollte, um 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 hiebei 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 sofern 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 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 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, sofern 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 zueinander bestimmt) als praktische Vernunft nur ein Gesetz derselben anzugeben hat: so muß eine Kritik der Analytik derselben, sofern sie eine praktische Vernunft sein soll (welches die eigentliche Aufgabe ist), von der Mög-

vardır; ve karışımını, bir ilâçmış gibi, hasta ruha vermek üzere, bunlar 159
birbirinin içine istendiği kadar karıştırılsa bile, hemen kendiliklerinden ayrılırlar; ama bunu yapmazlarsa, birincisi hiçbir etkide bulunmaz, fiziksel yaşam ise bundan biraz güç kazansa bile, ahlâksal yaşam kurtarılamıyacak biçimde yok olup gider.

Saf Pratik Aklın Analitiğinin Eleştirel Aydınlatılması

Bir bilimin ya da kendi içinde bir sistem oluşturan bir bilim bölümünün eleştirel aydınlatılması derken, bu bilimin benzer bir bilme yetisine dayanan bir başka sistemle karşılaştırıldığında, neden tam bu sistematik biçime sahip olması gerektiğinin, başka bir biçime de sahip olamıyacağının araştırılmasını ve haklı çıkarılmasını anlıyorum. Şimdi, her ikisi de s a f a k ı l olmaları bakımından, pratik akıl teorik akılla aynı türden bir bilme yetisine dayanır. Öyleyse, birinin sistematik biçiminin ötekininkinden farkının, ikisini karşılaştırma yoluyla belirlenmesi ve bu farkın nedeninin gösterilmesi gerekir.

Saf teorik aklın Analitiği, anlama yetisine verilebilecek nesnelerin bilgisini ele almıştı; bu yüzden de g ö r ü yle, dolayısıyla (görü her 160
zaman duyusal olduğundan) duyusallıkla başlaması, buradan da bu görünün nesnelerinin kavramlarına ilerlemesi gerekiyordu; ancak bu iki *ön hazırlık yerine geldikten sonra*, i l k e l e r d e *son bulabilirdi*. Buna karşılık pratik akıl nesnelerle, onları b i l m e k için değil, kendi yetisiyle (bilgilerine uygun olarak) g e r ç e k k ı l m a k için uğraşır, yani belirlenme nedeninin akılda bulunması bakımından bir nedensellik olan bir i s t e m e yle uğraşır; dolayısıyla da aklın işi, görünün bir nesnesini değil (nedensellik kavramı her zaman, çeşitliliğin olmasını kendi içindeki karşılıklı ilişkilerinde belirleyen bir yasayla bağlantıyı içerdiğinden), pratik akıl olarak y a l n ı z c a görünün b i r y a s a s ı n ı sağlamaktır: bundan dolayı aklın bir pratik akıl olması gerektiğinden, bu aklın Analitiğinin eleştirisi (ki asıl ödev budur)

lichkeit 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 alsdenn konnte allererst das letzte Hauptstück, nämlich 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 transszendentale Ästhetik und transszendentale Logik eingeteilt, die der praktischen umgekehrt in Logik und Ästhetik der reinen praktischen Vernunft (wenn es mir erlaubt ist, diese sonst gar nicht angemessene 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 (sowie 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. 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

a priori pratik ilkelerin olanağından başlamalıdır. Analitiğin eleştirisi ancak buradan yola çıkmakla, bir pratik aklın nesnelerinin kavramlarına, yani kayıtsız şartsız iyinin ve kötünün kavramlarına, onları bu ilkelere göre en başta verebilmek için ilerleyebilir (çünkü iyi ve kötü olarak bu kavramları bu ilkelerden önce vermek, hiçbir bilme yetisiyle olanaklı değildir); ve ancak bunlar yapıldıktan sonra, son bölüm, yani saf pratik aklın duyusallıkla olan ilişkisini 161
ve saf pratik aklın duyusallık üzerindeki zorunlu, a priori bilinebilir etkisini ele alan, yani ahlâk duyguları üzerine olan bölüm, Analitiği kapatabilir. Böylelikle, pratik saf aklın Analitiği, kendi kullanımının bütün koşullarının tüm kapsamını teorik akılla tıpatıp denk bir biçimde bölümlüyor, ama ters yönde bir düzenlemeyle. Teorik Saf Aklın Analitiği Transsendental Estetik ile Transsendental Mantık'a ayrılmıştı, Pratik Aklınki ise tam ters yönde (başka hiçbir bakımdan uygun olmayan bu adlandırmayı sırf analoji yüzünden pratik akıl için de kullanmama izin verilirse) Saf Pratik Aklın Mantığı ile Estetiğine ayrılıyor; aynı şekilde Mantık da orada [Teorik Akılda] kavramların Analitiği ile ilkelerin Analitiğine ayrılmıştı, burada [Pratik Akılda] ise ilkelerin Analitiği ile kavramların Analitiğine ayrılıyor. Estetiğin orada, duyusal görünün çifte türü yüzünden, iki [alt] bölümü daha vardı; burada ise duyusallık görü yetisi olarak hiç ele alınmıyor, yalnızca (arzulamanın öznel bir nedeni olabilen) duygu olarak ele alınıyor; bu yüzden de saf pratik akıl daha fazla bir bölümlemeye izin vermiyor.

Alt bölümleriyle birlikte iki parçadan oluşan bir bölümlemeye burada neden girişilmediği açıkca görülüyor (ki başta, birinci örnek böyle bir şeyi denemeye insanın aklını çelebilirdi). Burada ele alınan, pratik 162
kullanılışındaki saf akıl olduğuna göre, dolayısıyla deneysel belirleme nedenlerinden değil, a priori ilkelerden hareket edildiğine göre, Saf Pratik Aklın Analitiğinin bölümlenmesi, bir akıl çıkarımının bölümlenmesine benzer olmak zorundadır; yani büyük önermedeki (ahlâk ilkesindeki) genelden yola çıkan, küçük önermede olabilecek eylemlerin (iyi ya da kötü eylemler olarak) baştaki önermenin altına sokulması yoluyla ilerleyen, sonuç önermeye, yani istemenin öznel belirlenmesine (pratik olarak olabilecek iyiye ilginin ve bu

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 weniger merkwürdige Unterschiede. In Ansehung der theoretischen könnte 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 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 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 gnugsamer Sicherheit

ilgiye dayanan maksimin belirlenmesine) ulaşan bir düzenleme biçiminde... Bu gibi karşılaştırmalar, Analitikte karşılaştıkları tümcelerden ikna olmuş kimselerin hoşuna gidecektir; çünkü bu karşılaştırmalar tüm saf akıl yetisinin (hem teorik olanı hem de pratik olanı kapsıyan) birliğinin belki kavranabileceği; böylece de herşeyin bir tek ilkeden türetilebileceği beklentisine haklı olarak yol açarlar; bu da, insan aklının ancak bilgilerinin tamamlanmış sistematik bir birliği içinde tam olarak karşılanan kaçınılmaz bir gereksinimidir.

Ama şimdi, saf pratik bir akıldan ve onun aracılığıyla edinebileceğimiz bilginin içeriğine —saf pratik aklın Analitiğinin ortaya koyduğu gibi bu içeriğe— bakarsak, pratik akıl ile teorik akıl arasındaki garip analojide aynı derecede garip farklılıklar buluruz. Teorik akıl için, 163
a priori bir saf akıl bilgisinin yetisi, bilimlerden alınan örneklerle kolayca ve açıkca kanıtlanabilmişti. (Bilimler çeşit çeşit metodlu kullanışlarla ilkelerini sınadıklarından, onlarda, günlük bilgide olduğu gibi deneysel bilgi nedenlerinin karışması, o kadar kolay değildir). Oysa saf aklın, hiçbir deneysel belirleme nedeni karışmaksızın, sırf kendi başına pratik de olduğu, pratik aklın en sıradan kullanılışlarından yola çıkarak gösterilmeliydi; bu da en üst pratik ilkenin, en üst pratik ilke olarak, her doğal insan aklınca tamamıyla a priori, hiçbir duyusal veriye bağımlı olmaksızın, kendi istemesinin en üst yasası olarak tanındığı gösterilerek onaylanmasıyla yapılabilirdi. Bu ilke, bilim onu ele alıp kullanmadan önce, kaynağının saflığına uygun olarak, ilk önce bu sıradan aklın yargısında bile doğrulanmalı ve haklı çıkarılmalıdır; tıpkı kendi olabilirliği üzerine her türlü akıl yürütmeden ve bu akıl yürütmeden çıkarılabilecek sonuçlardan önce gelen bir olgu gibi. Bu durum da az önce söylenenlere dayanarak açıklanabilir; çünkü pratik saf akıl zorunlu olarak ilkelerden [işe] başlamalıdır; dolayısıyla bilimin kendisinden çıkamıyacak olan bu ilkeler, her türlü bilimin temeline, ilk veriler olarak 164
konmalıdır. Ahlâk ilkelerinin, saf aklın ilkeleri olarak haklı çıkarılması,

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 sofern, 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 hervorstechend, daß keiner, auch der gemeinste Menschenverstand in einem vorgelegten Beispiele nicht den Augenblick inne werden sollte, daß durch empirische Gründe 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 zustatten, 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 Scheide-

sırf sıradan insan anlama yetisinin yargısına başvurularak da pekâlâ yeterli bir kesinlikle yürütülebilir; çünkü maksimlerimize istememizin belirlenme nedeni olarak sızan her deneysel öğede, arzuları harekete getirdiği kadarıyla kendisine zorunlu olarak bağlı olan zevk ya da acı duygusu aracılığıyla kendisini b e l l i e d e r; oysa saf pratik akıl bu duyguyu, ilkesine koşul olarak katmamaya adeta d i r e n i r. Gerek deneysel gerek akılsal belirleme nedenlerindeki başkalık, bir pratik yasa koyucu aklın —pratik aklın yasa koyuculuğundan önce gelmekten çok, yasa koyuculuğunun kendisinin getirdiği, hatta bir baskı olarak etkide bulunan bir çeşit d u y u m la, yani hiçbir insanın, ne çeşitten olursa olsun eğilimler için duymadığı, yasa için ise duyduğu bir saygı duygusuyla— kendisine karışacak her türlü eğilime karşı koyuşunda kendini öylesine yücelmiş, öylesine gözle görülür bir biçimde belli eder ki, hiç kimse, en sıradan insan anlama yetisi bile, önüne konacak bir örnekte, istemesinin deneysel nedenlerinin kışkırtmasıyla, kendisini 165
peşlerine düşürebileceklerini, ama saf pratik akıl yasasından başka hiçbir yasaya b o y u n e ğ m e sinin beklenemiyeceğini kabul etmek için bir an bile duraksamaz.

Temelinin tümü deneysel ilkelerden oluşan m u t l u l u k ö ğ r e t i s i nin, en küçük deneysel öğenin karışmamış olduğu a h l â k ö ğ r e t i s i nden ayırdedilmesi, saf pratik aklın Analitiğinin üzerine düşen ilk ve en önemli uğraşıdır; bu uğraşı sırasında da geometrici kadar d a k i k, hatta deyim yerindeyse, k ı l ı k ı r k y a r a r bir biçimde davranmak zorundadır. Oysa, bir yandan temele (saf noumen'in temeline) koyabileceği herhangi bir görü olmadığı için filozof burada (yalnızca kavramlar aracılığıyla, ama bu kavramları kurmak söz konusu olmadan, ortaya konan akıl bilgisinde her zaman olduğu gibi) daha fazla güçlüklerle didişmek durumundadır; öte yandan da, ahlâksal (saf) belirleme nedenini deneysel olandan ayırabilmek için, nerdeyse bir kimyager gibi, her zaman her insanın pratik aklıyla bir deney düzenleyebileceğini öne sürer: deneysel olarak uyarılmış istemeye (söz gelişi birşeyler elde edebilmek için yalan söylemeye hazır kişinin istemesine) ahlâk yasasını (belirleme nedeni olarak) ekleyerek. Sanki kimyacı, tuzruhu ile

künstler der Solution der Kalkerde in Salzgeist Alkali zusetzt; der Salzgeist verläßt sofort den Kalk, vereinigt sich mit dem Alkali, und jener wird zu Boden gestürzt. Ebenso 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, sofort 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 noch wohl in anderen Fällen in Verbindung zu treten, nur nicht wo er dem moralischen Gesetze, welches die Vernunft niemals verläßt, sondern sich innigst damit vereinigt, zuwider sein könnte.

Aber diese Unterscheidung des Glückseligkeitsprinzips von dem der Sittlichkeit ist darum nicht sofort Entgegensetzung beider, und die reine praktische Vernunft will nicht, man solle die Ansprüche auf Glückseligkeit aufgeben, sondern nur, sobald 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 (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 ebensosehr 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

kireç karışımına baz katmış: tuzruhu hemen kireçten ayrılarak bazla birleşir, kireç de dibe çöker. Tıpkı bunun gibi, başka durumlarda dürüst 166
bir adam olan (ya da bu sefer yalnızca düşüncede kendini dürüst bir adamın yerine koyan) birisinin önüne ahlâk yasasını koyun: adam yalancı olmanın değersizliğini tanıyıp anlayınca, pratik akıl (başına gelecekleri düşünerek) yarardan ayrılır, kendi kişiliğine saygıyı taşıyan öğeyle (doğrulukla) birleşir; ve bu kez insan, yararı (tamamıyla ödevin yanında olan) akla yapışmış artıklardan arındırıp temizledikten sonra, seve seve başka durumlarda da —akıldan hiçbir zaman ayrılmayıp onunla içten birleşmiş olan ahlâk yasasına ters düşebileceği durumlar dışındaki bütün durumlarda— akılla birleştirmek üzere tartar.

Ama, mutluluk ilkesinin ahlâklılık ilkesinden bu a y ı r d e d i l m e s i, hemen ikisinin k a r ş ı k a r ş ı y a k o n d u ğ u anlamına gelmez; saf pratik aklın istediği, kişinin mutluluk isteminden v a z g e ç m e s i değil, yalnızca ödev söz konusu olduğu zaman mutluluğu h i ç h e s a b a k a t m a m a sıdır. Hatta bir bakımdan, kişinin mutluluğu için uğraşması ödev olabilir; çünkü kısmen mutluluk, ödevi yerine getirmenin (beceriyi, sağlığı, zenginliği de kapsayan) araçlarını taşır, kısmen de çünkü bunların eksikliği (söz gelişi yoksulluk), 167
kişiyi ayartıp ödevini çiğnemesine yol açabilir. Ne var ki, mutluluğunu geliştirme, dolaysız olarak hiçbir zaman ödev olamaz, nerede kaldı ki her türlü ödevin ilkesi olsun. İstemenin bütün belirlenme nedenleri, saf pratik akıl yasalarından bir teki (ahlâk yasası) dışında, tamamıyla deneysel, böyle olmakla da mutluluk ilkesine ait olduklarından, hepsinin en üst ahlâk ilkesinden ayrı tutulmaları ve hiçbir zaman koşul olarak onun içine alınmamaları gerekir; çünkü nasıl geometrinin temel önermelerine deneysel karıştırmalar, (Platon'un yargısına göre) matematiğin en önemli üstünlüğünü, onun her türlü yararından önce gelen matematiksel apaçıklığını ortadan kaldırıyorsa, bu da, tüm ahlâksal değeri ortadan kaldırır.

Saf pratik aklın en üst ilkesinin türetilmesi, yani böyle bir a priori bilginin olanaklılığının açıklanması yerine, getirilebilecek bir tek şu kalıyor: etkide bulunan bir nedenin özgür olabileceği kavranırsa, kişi,

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 anderen außer allein dem moralischen Gesetze definieren könnte. Allein die Freiheit einer wirkenden Ursache, vornehmlich in der Sinnenwelt, kann ihrer Möglichkeit nach keinesweges 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 einer genaueren Untersuchung der Natur der Seele und der Triebfeder des Willens ankäme, nicht als transszendentales 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 transszendenten Begriffs der Freiheit, und hiemit 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 anzuführen.

Der Begriff der Kausalität als Naturnotwendigkeit zum Unterschiede derselben als Freiheit betrifft nur die Existenz der Dinge, sofern 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,

istemelerinin nedenselliğine özgürlük yükleyen akıl sahibi varlıkların en üst pratik yasası olarak ahlâk yasasının, yalnızca olabilirliğini değil, aynı zamanda tam zorunluluğunu kavrıyabilir; çünkü bu iki kavram birbirlerine o kadar ayrılmazcasına bağlıdırlar ki, pratik özgürlük aynı zamanda istemenin ahlâk yasası dışında herşeyden bağımsızlığı olarak 168
da tanımlanabilir. Ancak, etkide bulunan bir nedenin özgürlüğü, özellikle duyular dünyasında, olanaklılığı bakımından hiçbir zaman kavranamaz; keşke özgürlüğün olanaksızlığı konusunda hiçbir kanıtın bulunmadığına yeterince inandırılabilsek, böylece de özgürlüğü koyan ahlâk yasası aracılığıyla özgürlüğü kabul etmeğe zorlansak, dolayısıyla da onu kabul etmeğe hak kazansak ! Yine de birçok kimse, hâlâ, bu özgürlüğün, başka her doğal yeti gibi, deneysel ilkelere göre açıklanabileceğine inandığından; onu, açıklanması r u h u n d o ğ a l y a p ı s ı n ı ve istemenin güdülerinin ayrıntılı incelenmesinden başka bir şeye bağlı bir p s i k o l o j i k özellik olarak ele alıp, duyular dünyasına ait bir varlığın nedenselliğinin t r a n s s e n d e n t a l yüklemi olarak (ki burada söz konusu olan gerçekten yalnızca budur) görmediklerinden; böylece de pratik aklın, ahlâk yasası aracılığıyla eşsiz bir biçimde bizim için görünür kıldığı bir alanı, yani başka türlü aşkın olan özgürlük kavramının ve onunla birlikte hiçbir deneysel belirleme nedeni kabul etmeyen ahlâk yasasının kendisinin gerçekleşmesiyle açılan düşünülür bir dünyayı ortadan kaldırdığından; burada bu aldatmacaya karşı bir uyarıda bulunmak ve d e n e y c i l i ğ i n sığlığını bütün açıklığıyla ortaya koymak için bir şey daha yapmak gerekiyor.

Ö z g ü r l ü k olarak nedensellik kavramından farkı bakımından 169
d o ğ a z o r u n l u l u ğ u olarak nedensellik kavramı, şeylerin, kendi başlarına şeyler olarak nedenselliklerine karşılık, z a m a n i ç i n d e b e l i r l e n e b i l i r varoluşlarıyla, dolayısıyla görünüşler olarak varoluşlarıyla ilgilidir. Şimdi, şeylerin zaman içinde varoluşlarının belirlenmeleri, kendi başına şeylerin belirlenmeleri diye alınırsa (ki bu, en alışılmış tasarımlama biçimidir), nedensel bağlantı içinde zorunluluk özgürlükle hiçbir şekilde bağdaştırılamaz; tam tersine, ikisi birbirlerine çelişik olarak karşı karşıya getirilmiş olurlar. Çünkü birincisinden [zorunluluktan] şu sonuç çıkar : belirli bir anda olup biten her

folglich auch jede Handlung, die in einem Zeitpunkte vorgeht, 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, sogar 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 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 sofern wenigstens vom Gesetze der Naturnotwendigkeit aller Begebenheiten in seiner Existenz, mithin auch seiner Handlungen nicht ausnehmen; denn das wäre soviel, als es dem blinden Ungefähr übergeben. Da dieses Gesetz aber unvermeidlich alle Kausalität der Dinge, sofern ihr Dasein in der Zeit bestimmbar ist, betrifft, so würde, wenn dieses die Art wäre, wornach 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, sofern 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 Dinge an sich selbst beizulegen. So ist es allerdings unvermeidlich, wenn man beide einander widerwärtige Begriffe zugleich erhalten will; allein in der Anwendung, wenn man sie als in einer und derselben Handlung vereinigt 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,

olay, dolayısıyla da her eylem, kendisinden önce geçmiş zaman içinde olanın olmuş olması koşuluyla, zorunludur. Geçmiş zaman da artık benim gücümün dışında olduğuna göre, gerçekleştirdiğim her eylemin gücümün dışında olan belirleyici nedenler yoluyla zorunlu olacaktır; yani eylemde bulunduğum anda hiçbir zaman özgür değilim. Hatta tüm varoluşumun herhangi bir yabancı nedenden (söz gelişi Tanrıdan) bağımsız olduğunu bile kabul etsem —öyle ki, nedenselliğimin, hatta tüm varoluşumun hiçbir belirleyici nedeni hiçbir şekilde kendi dışımda bulunmasa bile—, yine de bu, böyle bir doğa zorunluluğunu hiçbir bakımdan özgürlüğe dönüştüremezdi. Çünkü her an, muhakkak, hep kendi gücümün dışında olan bir şeyle 170
eylemde bulunmaya belirlenmiş olma zorunluluğu altındayım; ve daha önce belirlenmiş bir düzene göre hep sürdürdüğüm, hiçbir zaman kendim başlatmadığım *a parte priori* sonsuz olaylar dizisi, kesintisiz bir doğa zinciri olurdu, dolayısıyla nedenselliğim hiçbir zaman özgürlük olmazdı.

Öyleyse, varoluşu zamanda belirlenmiş bir varlığa özgürlük yüklenmek istenirse, bu varlık, varoluşundaki bütün olayların, dolayısıyla eylemlerinin en azından doğal zorunluluğu yasasının dışına çıkarılamaz; çünkü bunu yapmak, o varlığı kör belirsizliğin eline bırakmak olur. Ama bu yasa, —varoluşları zaman içinde belirlenebilir olduğundan— şeylerin her türlü nedenselliğiyle kaçınılmazcasına ilgilidir; bundan dolayı, şeylerin kendi başlarına varoluşlarını tasarımlama biçimi de böyle olsaydı, özgürlüğün, bir hiç ve olanaksız bir kavram olarak bir kenara atılması gerekirdi. Dolayısıyla özgürlüğü hâlâ kurtarmak istiyorsa, kişi için kalan tek yol, bir şeyin, zaman içinde belirlenebilir olan varoluşunu, dolayısıyla da doğa zorunluluğunun yasasına göre işleyen nedenselliği yalnızca görünüş[ün]e, özgürlüğü ise aynı varlığın kendi başına şey oluşuna bağlamaktır. Bu birbirine karşı olan iki kavram aynı zamanda korunmak istendiğinde, bu kaçınılmazdır; yalnız, uygulamada bu iki kavram, tek ve aynı eylemde birleştirildiğinde, dolayısıyla da bu birleştirmenin kendisi açıklanmak isten- 171
diğinde, böyle bir birleştirmeyi yapılamaz kılar görünen büyük zorluklar yine de ortaya çıkar.

Hırsızlık yapmış bir insan için, bu eylemi, doğa yasalarına göre

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 denn 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 nicht äußerlich geschoben werden darf, ebenso 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 eigene 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 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 bestimmende 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.,

önceki zamanın belirleme nedenlerinden çıkan nedenselliğin zorunlu bir sonucudur, bu yüzden de ortaya çıkmaması olanaksızdı, dersem, ahlâk yasasına göre yapılacak bir yargılama, burada nasıl bir değişiklik yapabilir ve nasıl, yasa bu eylemin yapılmaması gerektiğini söylediği için onun gerçekten yapılamıyabileceğini önceden kabul edebilir, yani belirli bir anda bir eylem bakımından kaçınılmaz bir doğa zorunluluğu altında bulunan bir kişi, nasıl olur da bu aynı anda, aynı bakımdan yine tamamıyla özgür sayılabilir? Bu güçlükten, kişinin doğa yasalarına göre nedenselliğinin belirleme nedenlerinin yalnızca tarzını karşılaştırma ürünü bir özgürlük kavramına uydurarak çıkar bir yol bulmağa çalışmak, zavallı bir çaredir (bu kavrama göre, etkileyici doğal nedenden etkide bulunan varlığın kendi içinde taşıdığı etkiye, serbest [özgür] etki denir; söz gelişi, nasıl fırlatılmış bir cisim serbest [özgür] hareket durumundayken olan biten için —cismin bu hareketi sırasında dışardan herhangi bir güdücüsü olmadığından— özgürlük sözcüğü kullanılırsa; ya da nasıl bir saatin hareketine —akrebini yelkovanın kendisi hareket ettirdiğinden, yani bunların dışardan döndürülmesi gerek- 172
mediğinden— serbest [özgür] hareket denirse, aynı şekilde insanın eylemlerine de, zamanda daha önce gelen belirlenme nedenlerinden dolayı zorunlu oldukları halde, yine de özgür denir; çünkü bunlar, kendi güçlerimizle kurulmuş iç tasarımlar, bunlar aracılığıyla onları ortaya çıkaran durumlarda doğan arzular, dolayısıyla da kendi isteğimizle gerçekleştirilmiş eylemlerdir); hâlâ bu çareyle oyalananlar ve binlerce yıldır boş yere üzerinde durulan ve herhalde böylesine yüzeysel bir çözümü bulunamıyacak bu zor sorunu küçük bir söz becerikliliğiyle çözdüklerini sananlar vardır. Oysa bütün ahlâk yasalarının ve onlara göre hesap vermelerin temeline konulması gereken özgürlük sorunu, bir doğa yasasına göre belirlenmiş nedenselliğin, öznede mi, yoksa öznenin dışında mı bulunan belirlenme nedenlerinden dolayı zorunlu olduğu —ve birinci durumda içgüdüden dolayı mı, yoksa akılla düşünülmüş belirlenme nedenlerinden dolayı mı zorunlu olduğu— sorusuyla hiç ilgili değildir. Bu görüşü ileri sürenlerin kendilerinin de teslim ettiği gibi, bu belirleyici tasarımlar varoluşlarının nedenini yine de gerçekten zamanda, hatta bir önceki durumda buluyorsa, bu durum da yine bir öncekinde, o da bir öncekinde vb. buluyorsa, bu belirlemeler ister hep

so mögen sie, diese Bestimmungen, immer innerlich sein, sie mögen psychologische und nicht mechanische Kausalität haben, d. i. durch Vorstellungen und nicht durch körperliche Bewegung Handlung hervorbringen, so sind es immer Bestimmungsgründe der Kausalität eines Wesens, sofern 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 transszendentale 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 Sinnes 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 entwickelt, gesehen, man mag nun das Subjekt, in welchem dieser Ablauf geschieht, *Automaton materiale*, da das Maschinenwesen durch Materie, oder mit LEIBNIZEN *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 transszendentale, 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

iç belirlemeler olsun, nedensellikleri mekanik değil psikolojik olsun, 173
yani eylemleri beden hareketleri aracılığıyla değil, tasarımlar aracılığıyla ortaya koysunlar, yine de bunlar, bir varlığın —varoluşu zamanın içinde, dolayısıyla da geçmiş zamanın zorunlulaştırıcı koşulları altında belirlenebilir olduğundan— nedenselliğinin b e l i r l e y i c i n e d e n l e r i dir; demek ki, öznenin eylemde bulunması gerekiyorsa, bunlar a r t ı k o n u n g ü c ü d ı ş ı n d a o l a n, böylece de psikolojik özgürlüğe (bu söz ruhun tasarımlarının yalnızca bir zincirlenmesi için kullanılacaksa) yer tanıyan, ama yine de doğal nedensellik taşıyan, böylece de hiçbir t r a n s s e n d e n t a l ö z g ü r l ü ğ e yer tanımayan belirleyici nedenlerdir. Her türlü deneysel öğeden ve dolayısıyla —ister iç duyunun nesnesi olarak yalnız zamanda, ister dış duyunun da nesnesi olarak hem uzamda hem zamanda ele alınsın— bir bütün olarak doğadan bağımsız olma şeklinde düşünülmesi gereken t r a n s s e n d e n t a l özgürlüğe hiç yer tanımazlar. Yalnızca a priori olarak pratik olan (son, asıl anlamıyla) bu özgürlük olmaksızın, ne bir ahlâk yasası, ne de böyle bir yasaya göre bir hesap verme olabilir. Bu yüzden de, nedenselliğin doğa yasasına göre, zaman içinde olup biten olayların her türlü zorunluluğuna, doğa m e k a n i z m i denebilir; hem de bundan, bu mekanizme bağlı olan herşeyin gerçekten maddesel m a k i n e l e r olduğu anlamını çıkarmadan. Böyle bir adlandırmada gözönünde tutulan, yalnızca olup bitenlerin bir zaman sırası içinde doğa yasasına göre gelişmelerine uygun olarak birbirlerine bağlanmaları 174
zorunluluğudur; kendisinde böyle bir oluşun olup bittiği özneye, ister bu mekanik varlık maddeyle yürütülüyor diye *automaton materiale*, ister tasarımlarla yürütülüyor diye, LEIBNIZ'in dediği gibi *automaton spirituale* diyelim, ve istememizin özgürlüğü bu son durumdaki (yani psikolojik ve karşılaştırma ürünü olan; transsendental, yani aynı zamanda mutlak olmayan) özgürlükten başka bir özgürlük değilse, aslında bu özgürlük, bir kere kurulduktan sonra o da kendi kendine hareket eden bir kızartma şişinin özgürlüğünden daha iyi olmazdı.

Şimdi yukarda anlatılan durumda tek ve aynı eylemde doğa mekanizmi ile özgürlük arasında bulunan bu görünüşteki çelişmeyi ortadan kaldırmak için, Saf Aklın Eleştirisinde söylenenler, ya da söylenenlerden sonuç olarak çıkanların anımsanması gerekir : öznenin özgürlüğüyle birarada bulunamıyacak olan doğa zorunluluğu, yalnızca zaman koşul-

Dinges anhängt, das unter Zeitbedingungen steht, folglich nur dem des handelnden Subjekts als Erscheinung, daß also sofern 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 begangene Taten und der ihm dadurch bestimmbare Charakter in seinen eigenen Augen, als Phänomens, gezählt werden müssen). Aber ebendasselbe 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 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 sofern 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.

Hiemit stimmen auch die Richteraussprüche desjenigen wundersamen Vermögens in uns, welches wir Gewissen nennen, vollkommen überein. Ein Mensch mag künsteln, soviel als er will, um ein gesetzwidriges 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 keinesweges 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 übeln, durch allmähliche Vernachlässigung der Achtsamkeit auf sich selbst zugezogener Ge-

ları altında bulunan bir şeyin belirlenimlerine, dolayısıyla görünüş olarak eylemde bulunan öznenin belirlenimlerine aittir; bu bakımdan da öznenin her eyleminin belirlenme nedenleri geçmiş zaman içinde yer alanda bulunur ve artık [onun] gücünün dışındadır. (Buna, öznenin daha önceki eylemlerini ve bunlarla kendi gözünde görünüş olarak belirlenebilen karakterini eklemek gerekir.) Öte yandan, kendi kendisinin kendi başına şey olarak bilincinde olan aynı 175
özne, zaman koşulları altında bulunmaması bakımından kendi varoluşuna da bakınca, kendisini, yalnızca aklın aracılığıyla kendisine koyduğu yasalarla belirlenebilir görür; bu varoluşunda da, istemesinin belirlenmesinden önce gelen bir şey yoktur; her eylemi ve genel olarak varoluşunun iç duyuya göre değişen her belirlenimi, hatta varoluşunun duyusal varlık olarak bütün sıralanması, düşünülür varoluşunun bilincinde, yalnızca sonuç olarak görünecek, ama yine de hiçbir zaman öznenin noumenon olarak nedenselliğinin belirlenme nedeni olarak görünmeyecektir. Bu açıdan bakıldığında, şimdi, akıl sahibi varlık yaptığı her yasaya aykırı eylem için —bu eylem her ne kadar, görünüş olarak, geçmişte yeterince belirlenmiş ve bu bakımdan kaçınılmazcasına zorunlu da olsa—, haklı olarak, ben bu eylemi yapmayabilirdim, diyebilir; çünkü bu eylem, onu belirleyen bütün geçmişle birlikte, akıl sahibi varlığın kendi kendisine sağladığı karakterinin bir tek fenomenine aittir; bu görünüşlerin nedenselliğini de, her türlü duyusallıktan bağımsız bir neden olarak kendi karakterine yüklemektedir.

Vicdan adını verdiğimiz, içimizdeki şu şaşırtıcı yetinin yargılamaları, bu söylenenlere tamamıyla uyar. Bir insan, anımsadığı yasaya aykırı bir davranışını, istemeden yapılmış bir hata, hiçbir zaman tam 176
olarak kaçınılamıyacak salt bir dikkatsizlik, dolayısıyla doğa zorunluluğunun akışınca sürüklenip götürüldüğü bir şey olarak istediği kadar süslemeğe ve kendisini suçsuz ilân etmeğe uğraşırsa uğraşsın, yine de farkındadır ki, savunmasını yapan avukat, içindeki davacıyı bir türlü susturamamaktadır; meğer ki bu haksızlığı yaptığı sırada sırf kendinde olsun, yani özgürlüğünü kullanıyor olsun. Yine de kabahatini, kendi kendine dikkat etmeyi gitgide ihmal etmekten doğan belirli kötü bir alışkanlıkla açıklar, öyle ki bu kabahati bu alışkanlığın doğal

wohnheit 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 sofern 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 diejenige, welche, indem sie den Mechanism des Willens in der Tat, die 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 frägt, ob die Begebenheit mir als Tat angehöre, alsdenn 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, sofern 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, sowie 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 wirkende äußere Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis ausrechnen könnte und dennoch 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 Er-

sonucu olarak görecek hale gelse bile, bu, onun kendi kendini suçlamasını ve kınamasını engellemez. İnsanın, geçmişte yapmış olduğu bir şeyden, onu her anımsadığında pişmanlık duyması da buna dayanır; bu, ahlâksal niyetin yol açtığı, acı veren bir duygudur ve bir kere olup bitmiş olanın olmamış olmasını sağlayamayacağından, pratik bakımdan boştur; hatta saçma bir duygu olurdu (tutarlı davranan gerçek bir k a d e r c i olan PRIESTLEY'in de belirttiği gibi; ve bu açıkyürekliliğinden ötürü o, davranırken istemenin mekanikliğini, lâfta ise istemenin 177
özgürlüğünü kabul ederek, böyle bir hesap sormanın olanağını kavranılır hale getirmeden, pişmanlığı sinkretist sistemlerine kattıkları izlemini hâlâ uyandırmak isteyenlere oranla, çok daha fazla alkışlanmağa lâyıktır), ama pişmanlık duygusu, acı olarak yine de tamamen meşrudur, çünkü düşünülür varoluşumuzun yasası (ahlâk yasası) söz konusu olduğunda, akıl hiç zaman farkı tanımaz, yalnızca olayın eylem olarak bana ait olup olmadığını sorar, sonra da hep aynı duyguyu ahlâksal olarak —olay ister şimdi olsun, ister çoktan olup bitmiş olsun— ona bağlar. Nitekim varoluşunun d ü ş ü n ü l ü r bilinci (özgürlük bilinci) bakımından d u y u y a ş a m ı n d a bir fenomenin mutlak birliği vardır; bu fenomen, ahlâk yasasını ilgilendiren niyetin (karakterin) sırf görünüşlerini kapsadığından, ona görünüş olarak ait olan doğa zorunluluğuna göre değil, özgürlüğün mutlak kendiliğindenliğine göre yargılanmalıdır. Öyleyse, bir insanın iç ve dış eylemlerle kendini ortaya koyan düşünme biçimini, bu eylemlere götüren her güdüyü, hatta en önemsizini bile aynı şekilde bu eylemleri etkileyen bütün dış verileri de bilecek kadar derinden kavrayabilseydik, bir insanın gelecekteki davranışlarını bir güneş ya da ay tutulması kadar büyük bir kesinlikle hesaplayabileceğimiz ve yine de insanın özgür olduğunu öne sürebileceğimiz 178
kabul edilebilir. Çünkü bizde başka bir göz olsaydı (doğaldır ki bize böyle bir göz verilmemiştir, bunun yerine bizde yalnızca akıl kavramı vardır), yani aynı özneyi düşünsel bir görüyle görebilseydik, hep ancak ahlâk yasasını ilgilendirmesi söz konusu olan şeyler bakımından, bütün

scheinungen 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 unsrer Handlungen als Erscheinungen auf das Sinnenwesen unseres Subjekts von derjenigen, dadurch dieses Sinnenwesen 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 ihres Tuns und Lassens ebenso richtet, ihnen ihre Verbrechen ebenso 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 ebenso 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, sofern sie mit dem Naturmechanism 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 glücklichen Ausgange, nämlich daß dieselbe

bu görünüşler zincirinin kendi başına şey olarak öznenin kendiliğindenliğine bağlı olduğunu kavrardık; bu kendiliğindenliğin belirlenimiyle ilgili ise hiçbir fiziksel açıklama yapılamaz. Bu görü olmayınca, ahlâk yasası, bize görünüşler olarak eylemlerimizin öznemizin duyusal varlığıyla bağlantısının, bu duyusal varlığın kendisinin bağlandığı içimizdeki düşünülür taşıyıcıyla bağlantısından farkını bizim için güvence altına alır. Aklımız için açıklanamaz olmakla birlikte doğal olan bu bakış açısından, tam bir vicdanlılıkla yapılmış olup yine de ilk bakışta her türlü haklılıkla çatışır gibi görünen yargılamalar da haklı çıkarılabilir. Öyle durumlarla karşılaşabiliriz ki, kimi insanlar kendileriyle birlikte eğitilmiş olanlar için yararlı olmuş bir eğitim görmüş olsalar bile, çocukluklarından beri, öylesine erkenden kötülük yapmaya başlar ve büyüyünceye dek bunu böyle arttırarak sürdürürler ki, bu kişilerin doğuştan kötü yürekli ve düşünme biçimleri bakımından tamamen düzelmez oldukları kabul edilir; yine de bu kişiler, ruhsal yapılarının 179
umutsuz durumda olduğu düşünülen doğal yapısı dikkate alınmaksızın, herhangi bir başka insan gibi sorumlu olabilirlermişcesine, yaptıkları ya da yapmadıkları şeyler yüzünden aynı biçimde yargılanır, cürümleri suç olarak önlerine sürülür, hatta onların (çocukların) kendileri de bu suçlamaları haklı bulurlar. Böyle bir insanın kişisel tercihinden doğan herşeyin temelinde (bilerek yapılmış her eylemde olduğu gibi şüphesiz) özgür bir nedensellik varsaymasaydık, bu böyle olamazdı. Bu nedensellik ilk gençlikten başlayarak görünüşlerinde (eylemlerde) özelliğini ortaya koyar; bu görünüşler ise, davranışın tekbiçimliliğinden dolayı, doğal bir bütünsellik sergiler. Ancak bu doğal bütünsellik, istemenin yapısının kötü olmasını gerektirmez; tersine bu bütünsellik daha çok, isteyerek kabul edilmiş kötü ve değişmez ilkelerin sonucudur, bu yüzden de istemeyi daha kınanacak ve cezayı hak edecek duruma sokar.

Ama özgürlüğün, duyular dünyasına ait bir varlıktaki doğa mekanismiyle birleştirilmesi gerektiğinden, önümüzde özgürlükle ilgili bir güçlük daha bulunmaktadır. Bu öyle bir güçlüktür ki, şimdiye kadar söylenen herşey kabul edilse bile, yine de özgürlüğün bütünüyle yok olmasına yol açabilir. Ama bu tehlikede aynı zamanda özgürlüğün kabulü için mutlu çıkış yolu umudunu veren bir nokta vardır; o da şudur : 180

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, aufzugeben, und also nur erfodert, 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, sobald 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 hiemit 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 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 wird. Daher sehe ich nicht ab, wie diejenige, 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 MENDELS-

aynı güçlük, şeylerin uzam ve zamanda belirlenebilen varoluşunu, şeylerin kendi başına varoluşu sayan sistemi (yalnızca, çok yakında göreceğimiz gibi gerçekten) çok daha güçlü bir biçimde zorlamaktadır; böylece bu güçlük bizi, duyusal görünün sırf biçimi, dolayısıyla da duyular dünyasına ait olan özneye özgü yalnızca bir tasarımlama biçimi olarak, zamanın idealitesine ilişkin en temel varsayımımızdan vazgeçmeye zorlamaz, yalnızca bu varsayımı bu ideyle birleştirme isteminde bulunur.

Verilmiş bir eylem açısından, düşünülür öznenin, aynı zamanda duyular dünyasına ait bir özne oluşuyla, bu açıdan mekanik olarak belirlenmiş olmasına karşın, yine de özgür olabileceği kabul edilse de, öyle görünüyor ki, genellikle bütün varlıkların ilki olarak Tanrının, tözün de varoluş nedeni olduğu kabul edilirse (ki bütün varlıkların varlığı olarak Tanrı kavramından ve bununla birlikte teolojide başlıca dayanak olan, Tanrının herşeye yeterliliğinden de vazgeçilmeden bu önermeden hiçbir zaman vazgeçilmez), şu da kabul edilmelidir: insanın eylemlerinin belirleyici nedeni, bü sbütün gücünün dışında olan bir şeyde, yani kendisinden farklı olan en yüce bir varlığın nedenselliğinde bulunur. İnsanın varoluşu ve nedenselliğinin belirlenmesi, tamamen bu varlığa bağlıdır. Gerçekten de insanın, zaman içindeki belirlenimlerine ilişkin biçimiyle eylem- 181
leri, görünüş olarak insanın salt belirlenimleri olmayıp, onun kendi başına şey olarak da belirlenimleri olsaydı, özgürlük kurtarılamazdı. İnsan, en yüce sanat ustasınca ayarlanıp kurulmuş bir kukla ya da Vaucanson'un otomatı olurdu ve özbilinci gerçi insanı düşünen bir otomat haline getirebilirdi, ama bu otomatta insanın kendiliğindenliğinin bilinci özgürlük sayılacak olursa, bu ancak bir aldatmaca olurdu; çünkü bu kendiliğindenlik, ancak karşılaştırma yoluyla böyle adlandırılmaya hak kazanır. Bunun böyle olması, insanın hareketinin en yalın belirleyici nedenlerinin ve bu nedenlerin onları belirleyen nedenlere doğru uzayan uzun zincirinin içsel olmasına karşılık, yine de nedenlerin en son ve en yüce olanının bütünüyle yabancı bir elde bulunması yüzündendir. Bundan ötürü, zaman ve uzamı kendi başına şeylerin varoluşuna ilişkin belirlenimler olarak görmekte hâlâ direnenlerin, burada eylemlerde kaderciliği kabul etmekten nasıl kaçınmak istediklerini, ya da (aslında keskin görüşlü biri olan MENDELSSOHN'un yaptığı gibi) uzam ve

SOHN 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 Widerspruche 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 Spinozism übrig bleibt, in welchem Raum und Zeit wesentliche Bestimmungen des Urwesens selbst sind, die von ihm abhängige Dinge aber (also auch wir selbst) nicht Substanzen, sondern bloß ihm inhärierende Accidenzen 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 der Spinozism unerachtet der Ungereimtheit seiner Grundidee doch weit bündiger, als es nach der Schöpfungstheorie geschehen kann, wenn die für Substanzen angenommene und an sich in der Zeit existierende 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 sinn-

zamanın, sonsuz ilk-varlığın varoluşuna değil, yalnızca sonlu ve türetilmiş varlıkların varoluşuna zorunlu olarak ait olan koşullar olduğunu öne sürüp nasıl kendilerini haklı çıkarmak istediklerini; böyle bir fark yapma hakkını nereden kazandıklarını, hatta zaman içinde varoluşu, 182
kendi başına şeyler olarak sonlu varlıklara zorunlulukla bağlı olan bir belirlenim diye gördüklerinde içine düştükleri çelişkiden nasıl sakınacaklarını anlayamıyorum. Tanrı bu varoluşun nedeni olduğuna, ama, zamanın (ya da uzamın) kendisinin nedeni olamadığına göre (çünkü zaman, şeylerin varoluşu için a priori zorunlu koşul olarak varsayılmalıdır), Tanrının nedenselliği, şeylerin varoluşu bakımından hatta zaman bakımından belirlenmiş olmalıdır; böyle olunca da, Tanrının sonsuzluğu ve bağımsızlığı kavramlarına ilişkin bütün çelişkiler, kaçınılmazcasına ortaya çıkacaktır. Buna karşılık tanrısal varoluşun belirlenimini, duyular dünyasına ait bir varlığın varoluşundan farklı olarak her türlü zaman koşulundan bağımsız, kendi başına bir varlığın varoluşu olarak, görünüşteki bir şeyin varoluşundan ayırdetmek bizim için son derece kolaydır. Bu yüzden, zaman ve uzamın idealitesi kabul edilmedikçe, geriye yalnızca Spinozacılık kalır; bu görüşe göre uzam ve zaman, Tanrının kendisinin aslî belirlenimleridir, ama Tanrıya bağımlı olan şeyler (dolayısıyla biz de) tözler değil, yalnızca onda bulunan ilinekler[iz]dir. Çünkü bu şeyler yalnızca Tanrının etkileri olarak, kendi başına varoluşlarının koşulu olan zaman içinde varoluyorsa, bu varlıkların eylemleri de, yalnızca Tanrının herhangi bir zamanda, herhangi bir yerde gerçekleştirmiş olduğu eylemleri olmak zorundadır. Bu yüzden, temel 183
düşüncesindeki anlamsızlığı bir yana bırakırsak, tözler olarak kabul edilen ve kendi başına zaman içinde varolan varlıklar, en yüksek bir nedenin etkileri olarak, ama yine de ona ve onun eylemine ait bir şey olmayıp, başlı başına tözler olarak görülürse, Spinozacılık yaratma teorilerinden çok daha inandırıcı bir biçimde sonuçlar çıkarır.

Belirttiğimiz bu güçlük, kısa ve açık bir biçimde şöyle çözülebilir : zaman içindeki varoluş yalnızca, dünyadaki düşünen varlıkların duyusal bir tasarımlama biçiminden ibaretse, bu yüzden de kendi başına şeyler olarak düşünen varlıkları ilgilendirmiyorsa, o zaman bu varlıkların yaratılışı kendi başına şeylerin yaratılışıdır; çünkü yaratılış

lichen 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 sofern 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 dem Naturmechanism 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 der Zeit (sowie 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 soweit 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 werden, die ihr noch so ingeheim 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,

kavramı varoluşun duyusal tasarımlama biçimine ve nedenselliğe ilişkin olmayıp, ancak noumenonlarla ilgi içine sokulabilir. Dolayısıyla, duyular dünyasındaki varlıkların yaratılmış olduklarını söylediğimde, bu açıdan onlara noumenonlar olarak bakarım. Nasıl, Tanrının görünüşlerin yaratıcısı olduğunu söylemek bir çelişki olursa, onun, eyleyen varlıkların (noumenonlar olarak) varoluş nedeni olan yaratıcı olarak, aynı zamanda duyular dünyasındaki —dolayısıyla görünüşler olarak— eylemlerin yaratıcısı olduğunu söylemek de bir çelişkidir. (Zamandaki varoluşu kendi başına şeyler için değil, yalnızca görünüşler için geçerli olan bir şey diye kabul ettiğimizde) görünüşler olarak eylemlerin doğal mekanikliğine dokunmadan özgürlüğü kabul etmek olanaklı olabiliyorsa, eyleyen var- 184
lıkların yaratılmış varlıklar olması, burada en ufak bir değişikliğe yol açmaz, çünkü yaratılış bu varlıkların duyusal varoluşuyla değil, düşünülür varoluşuyla ilgilidir, bu yüzden de görünüşlerin belirlenme nedeni olarak görülemez; ama dünyadaki varlıklar kendi başına şeyler olarak z a m a n i ç i n d e varolsalardı, durum bambaşka olurdu; çünkü o zaman tözün yaratıcısı, aynı zamanda bu tözdeki bütün mekanikliğin de yaratıcısı olurdu.

Saf Aklın Eleştirisinde yapılmış olan, zamanın (ve uzamın) kendi başına şeylerin varoluşundan ayrılması işi, aynı derecede büyük önem taşır.

Ama denecektir ki, güçlüğün burada gösterdiğimiz çözümü, yine de içinde pek çok güçlükler taşımaktadır ve açık bir biçimde hemen hemen hiç ortaya konulamaz. Ama sanki denenmiş ve denenebilecek olan bütün öbür çözümler daha mı kolay ve kavranabilirdir ? Herhalde dogmatik metafizik öğretmenleri, hiç sözünü etmezlerse kimsenin de kolay kolay aklına gelmeyeceği umuduyla bu güç noktayı elden geldiğince gözlerden uzak tutarak, samimiyetlerinden çok açıkgözlüklerini kanıtlamışlardır. Bir bilim ilerletilecekse, bütün güçlükler a ç ı ğ a ç ı k a r ı l m a l ı, hatta hâlâ gizliden gizliye bu bilimin yolunu kapayan güçlükler a r a n ı p b u l u n m a l ı d ı r; çünkü bu güçlüklerin her- 185
biri, bilimin, kapsam açısından olsun, belirlilik açısından olsun gelişmesi sağlanmadan bulunamıyacak olan bir çareyi davet eder; böylelikle engeller bile bilimin sağlamlığını arttıran araçlar haline gelir. Buna

oder bloß durch Palliativmittel gehoben, so brechen sie über kurz oder lang in unheilbare Übel aus, welche die Wissenschaft in einem gänzlichen Skeptizism zugrunde 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, wenngleich nur in Ansehung des praktischen Erkenntnisses verschafft, so frage ich mich: woher denn ihm ausschließungsweise eine so große Fruchtbarkeit zuteil 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 als überschwenglichem Begriffe keine korrespondierende Anschauung untergelegt werden kann, dennoch dem Verstandesbegriffe (der Kausalität), für dessen Synthesis jener das Unbedingte fodert, zuvor eine sinnliche Anschauung gegeben werden müsse, dadurch ihm zuerst die objektive Realität gesichert wird. Nun sind alle Kategorien in zwei Klassen, die mathematische, welche bloß auf die Einheit der Synthesis in der Vorstellung der Objekte, und die dynamische, welche auf die in der Vorstellung der Existenz der Objekte gehen, eingeteilt. Die erstere (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 bedingt sein mußte, gar nicht kann gefunden werden; daher auch in der Dialektik der reinen theoretischen Vernunft die einander entgegengesetzte 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

karşılık güçlükler bile bile saklanacak ya da yalnızca geçici çarelerle ortadan kaldırılacak olursa, bunlar bilimi ergeç tam bir skeptiklik içinde yerle bir edecek olan çare bulunmaz kötülüklere dönüşeceklerdir.

* * *

Saf teorik aklın bütün ideleri içinde, yalnızca pratik bilgi açısından da olsa, duyularüstü alanda aslında bu kadar büyük bir genişleme sağlayan özgürlük kavramı olduğundan, kendi kendime şunu sorarım : bütün öbür ideler anlama yetisinin salt olabilir varlıkları için boş olan yeri göstermekle birlikte, bu varlıkların kavramını hiçbir şeyle belirleyemezken, yalnız ve yalnız özgürlük idesine nereden böyle büyük bir verimlilik payı düşmüştür ? Kategorisiz hiçbir şeyi düşünemeyeceğimden, bu kategorinin de ilkin uğraşmakta olduğum aklın özgürlük idesinde aranması gerektiğini hemen kavrarım : burada bu kategori, nedensellik kategorisidir. Ayrıca şunu da anlarım ki, aklın aşkın bir kavramı 186
olarak özgürlüğün temeline, ona karşılık olacak bir görü konamasa da, yine anlama yetisinin kavramına (nedensellik kavramına) —ki bunun sintezi için aklın o kavramı, koşulsuz olanı talep eder—, ilkin bu kavramın nesnel gerçekliğini sağlama bağlayacak bir duyusal görü verilmelidir. Bütün kategoriler de iki kümeye ayrılır : nesnelerin tasarımında yalnızca sintez birliğine ilişkin matematiksel kategoriler ile nesnelerin varoluşunun tasarımındaki sintez birliğine ilişkin dinamik kategoriler. Birinciler (büyüklük ve nitelik kategorileri) her zaman türdeş olanın bir sintezini içerir. Bu sintezde, duyusal görüye verilen, zaman ve uzamca koşullu olanda koşulsuz olan bulunamaz, çünkü bunun kendisinin de yine zaman ve uzama ait olması, dolayısıyla onun da hep koşullu olması gerekirdi; bu yüzden saf teorik aklın dialektiğinde, koşulsuz olanı ve akıl için koşulların tümünü bulmada izlenen karşıt yollarının ikisi de yanlıştı. İkinci kümedeki kategoriler (nedensellik kategorisiyle bir şeyin zorunluluğu kategorisi) bu türdeşliği (koşullu olanla sintezdeki koşul arasındaki türdeşliği) hiç gerektirmiyorlardı, çünkü burada görünün kendi içindeki bir çeşitlilikten nasıl oluştuğunu değil, yalnızca onun karşılığı olan koşullu nesnenin varoluşunun koşulun varoluşuna (anlama

der Existenz der Bedingung (im Verstande als damit verknüpft) hinzukomme, vorgestellt werden sollte, und da war es erlaubt, zu dem durchgängig Bedingten in der Sinnenwelt (sowohl 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 transszendent zu machen; daher denn auch in der Dialektik der reinen spekulativen Vernunft sich fand, daß beide dem Scheine nach einander entgegengesetzte 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 widersprechen, 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, sofern 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 Handlungen, 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

yetisinde ona bağlı olarak) nasıl eklendiğini tasarımlamak gerekiyordu, 187
ve burada (gerek nedensellik, gerekse şeylerin kendisinin rastlantısal varoluşu açısından) duyular dünyasında tamamen koşullu olanın karşısına, düşünülür dünyada —belirsiz olmakla birlikte— koşulsuz olanı koymaya ve sintezi aşkın yapmaya izin vardı. Bu yüzden de saf teorik aklın dialektiğinde, koşullu olanda koşulsuz olanı bulmada izlenen, görünüşte birbirine karşıt iki yol, örneğin nedensellik sintezinde duyular dünyasının nedenler ve etkiler zincirinde koşullu olanda artık duyusal olarak koşullu olmayan nedenselliği düşünmek, gerçekten de çelişik bir şey değildi; ve aynı eylem, duyular dünyasına ait olarak hep duyusal bakımdan koşullu, yani mekanik olarak zorunluyken, yine de aynı zamanda, düşünülür dünyaya ait olan eyleyen varlığın nedenselliği olarak, duyusal bakımdan koşulsuz bir nedenselliğe dayanabiliyor, dolayısıyla özgür olarak düşünülebiliyordu. Artık önemli olan yalnızca, bu o l a b i l i r l i ğ i n bir o l u r l u ğ a dönüşmesi, yani gerçek bir durumda, bir olgu aracılığıyla kanıtlarcasına, şunun kanıtlanabilmesiydi: belirli eylemler —bunlar ister gerçek, ister yalnızca buyurulmuş, yani pratikte nesnel olarak zorunlu olsun— böyle (düşünsel, duyusal bakımdan koşulsuz) bir nedenselliği varsayarlar. Duyular dünyasında 188
olup biten şeyler olarak gerçekten deneyde verilmiş eylemlerde bu içiçe bağlanmaya rastlamayı umamazdık, çünkü özgürlük aracılığıyla nedensellik, her zaman için duyular dünyasının dışında, düşünülür olanda aranmalıdır. Ne var ki, duyu sahibi varlıkların dışında kalan diğer şeyler, algımıza ve gözlemimize verilmemiştir. Öyleyse, bu türlü duyusal koşulu belirleniminin dışında bırakan, karşı çıkılmaz hem de nesnel bir nedensellik ilkesi, yani nedensellik açısından aklın, belirleme nedeni olarak artık b a ş k a bir şeye başvurmasını gereksiz kılan, bu nedeni o ilkeyle kendi içinde taşımasını, dolayısıyla aklın kendisinin, s a f a k ı l olarak pratik olmasını sağlayan bir ilke bulmaktan başka bir iş kalmıyordu. Ancak, bu ilkeyi arayıp bulmak gerekmez; öteden beri her insan aklında bulunan, her insanın varlığına kök salmış olan bu ilke, a h l â k l ı l ı k ilkesidir. Demek ki bu koşulsuz nedensellik ve bu nedenselliğin yetisi, yani özgürlük, özgürlükle birlikte de, duyular

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 worden, und diese Bestimmung, die in theoretischer Absicht transszendent (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 hinaufkommen. 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, wodurch 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, sofern 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 Bestimmung der Art, wie es als ein solches tätig sein könne, erkennt. So läßt 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 Vernunft tut, sogar im praktischen Felde, wo man auf subtile Spekulation gar nicht Rücksicht nimmt, dennoch sich so

dünyasına ait olan, ama yine de aynı zamanda düşünülür dünyaya ait olarak yalnızca belirsiz ve sorunlu diye düşünülmeyip (ki teorik akıl bile bunun olabileceğini ortaya koyabiliyordu), tersine nedenselliğinin yasası açısından bile belirlenmiş ve onaylanmış olarak bilinen bir varlık (ben kendim); böylece de düşünülür dünyanın gerçekliği, pratik açıdan belirlenmiş olarak verilmiştir. Teorik amaç bakımından aşkın olması söz konusu 189
olan bu belirlenim, pratik amaç bakımından içkindir. Ne var ki, ikinci dinamik ide, yani zorunlu bir varlık idesi açısından buna benzer adımı atamazdık. Birinci dinamik idenin aracılığı olmaksızın, duyular dünyasından ona yükselemezdik. Böyle bir şeye kalkışsaydık, bize verilmiş olan herşeyi bırakıp, böyle düşünülür bir varlığı duyular dünyasına bağlamamızı sağlayabilecek, hiçbir şeyin bize verilmemiş olduğu alana doğru sıçramayı göze almış olmamız gerekecekti (çünkü zorunlu varlık bizim dışımızda verilmiş olarak bilinmeliydi); buna karşılık kendi öznemiz açısından, bu özne kendini ahlâk yasasıyla bir yandan (özgürlük sayesinde) düşünülür bir varlık olarak belirlediğinden, öte yandan, kendini, şimdi apaçık olduğu gibi, bu belirlenime göre duyular dünyasında etkin bir varlık olarak bildiğinden, bu pekâlâ olabilir. Bir tek özgürlük kavramı, kendi dışımıza çıkmamız gerekmeksizin, koşullu ve duyusal olanda koşulsuz olanı ve düşünülür olanı bulmamızı sağlar. Çünkü, en yüksek ve koşulsuz pratik yasa aracılığıyla kendini ve bu yasanın bilincinde olan varlığı (kendi kişimizi), saf anlama yetisinin dünyasına ait olarak, hatta böyle 190
bir varlık olarak nasıl etkin olabileceğinin tarzını belirleyerek bilen, aklımızın kendisidir. Böylelikle, akıl yetisinin bütünü içinde, bizim duyular dünyasının üzerine yükselmemize yardımcı olan, duyularüstü bir düzenin ve içiçe bağlanmanın bilgilerini bize sağlayan yetinin neden yalnızca pratik yeti olabileceği anlaşılıyor; bu bilgiler ise tam da bu yüzden yalnızca saf pratik amaç için zorunlu olduğu ölçüde genişletilebilirler.

Sırası gelmişken, bir noktaya daha dikkati çekmeme izin verilsin: saf akılla attığımız her adım, ince kurgulamaların hiç gözönünde tutulmadığı pratik alanda bile, yine de sanki bu adımların herbiri sırf teorik

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 fortzusetzen, ohne sich an das zu kehren, wowider sie außer ihrem Felde etwa verstoßen möchte, sondern sie für sich allein, soviel man kann, wahr und vollständig zu vollführen. Öftere Beobachtung hat mich überzeugt, daß, wenn man dieses 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 dieselbe 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.

aklın onaylanmasını sağlamak üzere inceden inceye düşünülüp taşınılmış gibi, tam tamına ve kendiliğinden Teorik Aklın Eleştirisinin bütün öğelerine bağlanır. Pratik Aklın en önemli önermelerinin, Teorik Aklın Eleştirisinin çoğunlukla fazla ince ve gereksiz görünen değinileriyle, hiçbir biçimde amaçlanmamış olan, (ahlâk araştırmalarını ilkelerine kadar götürdüğümüzde kendimizin de emin olacağı gibi) kendiliğinden ortaya çıkan böyle tam bir uyuşması, beklenmedik ve şaşırtıcı bir şeydir. Bu nokta, daha önce başkalarınca bilinen ve övülen şu maksimi : bilimsel araştırmada olabilecek tüm kesinlik ve açıklıkla, araştırma alanının 191
dışında karşılaşılabilecek hiçbir şeye dönüp bakmadan, araştırmanın gidişini kesintisiz sürdürme ve araştırmayı sırf kendisi için, olabildiğince doğru ve tam gerçekleştirme maksimini güçlendirir. Sık sık yaptığım gözlemler sonucu şuna inandım ki, işin ortasındayken, benim dışımdaki başka öğretilerle karşılaştırıldıkça bana çok şüpheli görünen şey, işim bitene kadar onu gözden uzak tutup bütün dikkatimi işime yöneltince, sonunda işim bittiği zaman, beklenmedik bir biçimde, bu öğretileri hiç dikkate almadan, yan tutmadan ve bu öğretiler için peşin bir sevgi beslemeden, kendiliğinden ortaya çıkmış olan şeyle tam bir uyuşma içindedir. Yazarlar biraz daha fazla açıklıkla işe girişmeye karar verebilselerdi, bazı yanılgılardan ve boşa harcanmış çabalardan kurtulmuş olurlardı (çünkü bu çabalar bir kuruntu üzerine harcanmıştır).

Zweites Buch.

Dialektik der reinen praktischen Vernunft.

Erstes Hauptstück.

Von einer Dialektik der reinen praktischen Vernunft überhaupt.

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 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. Hiedurch wird aber die Vernunft genötigt, diesem Scheine nachzuspüren, woraus er entspringe, und wie er gehoben werden könne, 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

İkinci Kitap

192

Saf Pratik Aklın Dialektiği

Birinci Bölüm

Genel Olarak Saf Pratik Aklın Bir Dialektiği Üzerine

İster teorik, ister pratik kullanılışı gözönünde tutulsun, saf aklın her zaman bir dialektiği vardır, çünkü akıl, verilmiş koşullu bir şeyin koşullarının mutlak olarak tümünü arar; bu da ancak kendi başına şeylerde bulunabilir. Ama şeylerin bütün kavramlarını, biz insanlarda ancak duyusal olabilecek görülere bağlamak gerektiğinden, bu görüler de nesneleri kendi başına şeyler olarak değil, yalnızca görünüşler olarak tanıttığından —ve bu görünüşlerin koşullu olanlardan ve koşullardan oluşan dizisinde koşulsuz olana hiçbir zaman rastlanamaz—; buradan, 193
bir akıl idesi olan koşulların tümü (dolayısıyla koşulsuz olanın) idesi görünüşlere, onlar kendi başına şeylermiş gibi (ki uyarıcı bir eleştiri olmadığı zaman hep böyle sanılır) uygulandığında, kaçınılmaz bir kuruntu doğar; ama bu kuruntu kendini, aklın, her koşullu şeyde koşulsuz olanı varsayma ilkesini görünüşlere uygulayarak kendi kendisiyle çatışmaya düşmesiyle ele vermeseydi, bu kuruntunun aldatıcı olduğu farkedilmezdi. Böylece akıl, bu kuruntunun nereden kaynaklandığını ve nasıl ortadan kaldırılabileceğini araştırmaya zorlanır; bu da saf akıl yetisinin tümünün tam bir eleştirisiyle yapılabilir; öyle ki, saf aklın dialektiğinde ortaya çıkan saf aklın antinomisi, gerçekten de insan aklının şimdiye dek girdiği en yararlı yanlış yoldur, çünkü bu yanlış yol bizi bu dolambaçtan çıkaracak anahtarı aramaya zorlar. Bu anahtar bulununca da, aramadığımız ama gereksindiğimiz bir şeyi, yani şimdi de içinde bulunduğumuz, daha yüksek, değişmez bir şeyler düzeniyle ilgili

wir schon jetzt sind, und in der unser Dasein der höchsten Vernunftbestimmung gemäß fortzusetzen, wir durch bestimmte Vorschriften nunmehr angewiesen werden können.

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, sofern 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, die Liebe zur Wissenschaft, mithin aller spekulativen Erkenntnis der Vernunft, sofern 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. Anderenteils würde es auch nicht übel sein, den Eigendünkel desjenigen, der es wagte, sich des Titels 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, viel weniger um andere mit sicherer Erwartung eines so hohen Zwecks zu leiten; es würde einen Meister in

bir bakış olanağı ortaya çıkarır; bir düzen ki, içinde, belirli buyurtular aracılığıyla en yüce akıl belirlenimine uygun olarak, varoluşumuzu sürdürebiliriz artık.

Saf aklın teorik kullanılışında bu doğal dialektiğin nasıl çözüleceği 194
ve aslında doğal bir kuruntudan doğan yanılgının nasıl önleneceği, bu yetinin Eleştirisinde ayrıntılı olarak bulunabilir. Ama bu, akla pratik kullanılışında hiçbir yarar sağlamaz. O, saf pratik akıl olarak, (eğilimlere ve doğa gereksinimine dayanan) pratik koşullu olanda koşulsuz olanı; hem de onu istemeyi belirleyen neden olarak değil, bu neden (ahlâk yasasında) verilmiş olduğu zaman bile, saf pratik aklın, **en yüksek iyi** adı altındaki nesnesinin koşulsuz tümlüğü olarak arar.

Bu ideyi pratik olarak, —yani akla uygun davranışımızın maksimleri için yeterli olacak biçimde— belirlemek, bilgelik öğretisi dir, bu da yine, bilim olarak, eskilerin sözcüğü anladıkları anlamda felsefe dir; bu anlamda felsefe, en yüksek iyinin içine konacağı kavrama ve en yüksek iyiyi gerçekleştirecek davranışa işaret etmekteydi. Bu sözcüğü eski anlamıyla, aklın bir bilim düzeyine çıkarmağa çalıştığı en yüksek iyinin bir öğretisi olarak bırakmak uygun olur. Çünkü bir yandan, eklenmiş olan sınırlayıcı koşul, (bilgelik sevgisi anlamına gelen) Yunanca sözcüğe uygun düşer; aynı zamanda da bilim sevgisini, dolayısıyla 195
da bu kavram yönünden olduğu kadar pratik belirleme nedenleri yönünden de akla yararlı olan aklın her türlü teorik bilgisinin sevgisini felsefe adı altında kapsamayı ve yine de ana amacı gözden kaçırmamayı sağlar —ki ancak ve ancak bu ana amaç yüzünden felsefe bilgelik öğretisi adını alabilir. Öte yandan, kendine filozof adını yakıştırmak cüretinde bulunana, daha bu tanımlama yoluyla kendine biçtiği değer konusundaki iddialarını pek azaltacak olan ölçütü göstermekle, kendini beğenmişliğine gözdağı vermek hiç de fena olmaz; çünkü bir bilgelik öğretmeni olmak, bırakın başkalarını, daha kendini böylesine yüce bir amacın emin beklentisiyle yönetecek kadar ilerlememiş olan bir öğrenci olmaktan biraz daha fazla bir şey olmak anlamına gelse gerek; bilgelik öğretmeni olmak, bil-

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 und dem ungezweifelten Interesse, das er vorzüglich am allgemeinen Guten nimmt) an seiner Person als Beispiele aufstellen kann, welches die Alten auch foderten, 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 ebensowohl als die der theoretischen die wohltätigste Wirkung erwarten läßt, dadurch daß die aufrichtig angestellte und nicht verhehlte 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 Maxime als allgemein gesetzgebend fodert), 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 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 irgendein Objekt unter dem Namen eines Guten als Bestimmungsgrund des Willens annimmt und von ihm denn das oberste praktische Prinzip ableitet, dieses alsdenn 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

g e l i k b i l g i s i n i n u s t a s ı olmak anlamına gelir ki, bu da alçakgönüllü bir insanın kendine yakıştırmak istediğinden daha fazla bir şey dile getirmek ister. Böylece felsefenin kendisi de, bilgelik gibi, hep, nesnel olarak ancak akılda tam olarak tasarımlanabilir bir ideal olarak kalacaktır; öznel olarak ise bu ideal, kişi için yalnızca bitmez tükenmez çabasının hedefidir; kendine filozof adını yakıştırarak buna ulaştığını öne sürme hakkını da, ancak bunun kaçınılmaz etkisini kendi kişisinde (kendine hakim olarak ve genel iyiyi herşeyin üstünde kuşkulara yer 196
bırakmaksızın gözeterek) örneklendirmiş olan kişi sahiptir. Bu onurlu adın hak edilebilmesi için, eskiler de bunu talep ederdi.

Saf pratik aklın dialektiğiyle ilgili olarak, e n y ü k s e k i y i kavramının belirlenmesi bakımından, bir şeyi daha önceden anımsatmamız gerekir. (Bu dialektiğin çözümlenmesi başarılabilirse, teorik aklın dialektiğinde olduğu kadar yararlı bir etki umabiliriz; çünkü saf pratik aklın kendi kendisiyle içine düştüğü, dürüstlükle gözler önüne serilen ve saklanmayan çelişkileri, bu aklı kendi yetisinin bir eleştirisine zorlarlar.)

Ahlâk yasası, saf istemeyi belirleyen biricik nedendir. Ama bu yasa yalnızca biçimsel olduğundan (yani genel yasa koyucu olarak maksimin yalnızca biçimini belirlediğinden), belirleyici neden olarak, istemenin her türlü içeriğinden, dolayısıyla her türlü nesnesinden soyutlanmıştır. Dolayısıyla en yüksek iyi, her zaman saf pratik bir aklın, yani saf bir istemenin n e s n e s i nin tümü olsa da, bu yüzden yine de bu istemeyi b e l i r l e y e n *n e d e n* olarak sayılmamalıdır; yalnızca ahlâk yasası, en yüksek iyiyi ve onun gerçekleşmesini ya da geliştirilmesini saf istemenin nesnesi yapan neden olarak görülmelidir. Bu anımsatma, 197
ahlâk ilkelerinin belirlenmesi gibi en küçük bir yanlış anlamanın bile gönülleri bulandırabileceği ince bir konuda, çok büyük önem taşır. Çünkü Analitik bölümünde gördüğümüz gibi, ahlâk yasasından önce, iyi adı altında herhangi bir nesneyi istemeyi belirleyen neden olarak kabul edersek ve en yüksek pratik ilkeyi bu nesneden türetirsek, bu her zaman için yaderklik yaratır ve ahlâksal ilkeyi bir yana iter.

Oysa, en yüksek iyi kavramının içinde en üst koşul olarak ahlâk yasası daha baştan kapsanırsa, o zaman kendiliğinden anlaşılacaktır ki,

mit eingeschlossen ist, alsdenn 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 alsdenn 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 nebeneinander steht.

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 achthat, 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 erfodert und zwar nicht bloß in den 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 zu-

en yüksek iyi yalnızca saf istemenin n e s n e s i değil, aynı zamanda onun kavramıdır da ve onun pratik aklımız yoluyla olanak kazanan varoluşunun tasarımı, aynı zamanda saf istemeyi b e l i r l e - y e n n e d e n dir; çünkü bu durumda başka bir nesne değil, gerçekten de bu kavramın içine önceden kapsanmış ve onunla birlikte düşünülmüş olan ahlâk yasası, özerklik ilkesine göre, istemeyi belirler. İstemenin belirlenmesindeki bu kavramlar düzeni gözden kaçırılmamalıdır; çünkü aksi halde kendi kendimizi yanlış anlarız ve aslında herşeyin en yetkin bir uyum içinde bulunduğu yerde çelişkiye düştüğümüzü sanırız.

İ k i n c i B ö l ü m

198

E n Y ü k s e k İ y i K a v r a m ı n ı n B e l i r l e n - m e s i n d e S a f A k l ı n D i a l e k t i ğ i Ü z e r i n e

E n y ü k s e k kavramı, dikkat edilmezse, gereksiz tartışmalara yol açabilecek bir çift anlamlılık taşır. En yüksek, en üstün olan *(supremum)* ya da yetkin olan *(consummatum)* anlamına gelebilir. Bunlardan birincisi, kendisi koşulsuz olan, yani başka hiçbir koşula bağlı olmayan koşuldur *(originarium)*; ikincisi, kendi türünden daha büyük bir bütünün parçası olmayan bütündür *(perfectissimum)*. E r d e m i n (mutlu olmaya lâyık olmanın) bize istenir görünebilen herşeyin, dolayısıyla mutluluğa ulaşma yolundaki her türlü çabamızın en ü s t k o ş u l u, dolayısıyla e n ü s t ü n i y i olduğu, Analitikte kanıtlanmıştı. Ama bundan, erdemin, akıl sahibi sonlu varlıkların arzulama yetisinin nesnesi olarak, tam ve en yetkin iyi olduğu sonucu çıkmaz; çünkü bunun için m u t l u l u k da gereklidir, hem de yalnızca kendi kendini amaç gören kişinin yan tutan gözünde değil, mutluluğu genel olarak dünyada kendi başına bir amaç olarak gören, yan tutmayan bir aklın yargısında bile gereklidir. Çünkü, mutluluğu gereksinmek, aynı zamanda ona lâyık olmak, ama buna karşın ondan payını almamak, herşeye gücü yeten akıl sahibi bir varlığın —böyle bir varlığı yalnızca düşünmeyi denesek bile— yetkin istemesiyle birarada olamaz. Şimdi öyleyse,

199

sammen bestehen. Sofern nun Tugend und Glückseligkeit zusammen den Besitz des höchsten Guts in einer Person, hiebei 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 moralische gesetzmäßige Verhalten als Bedingung voraussetzt.

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 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 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 sofern 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.

Man muß bedauren, daß die Scharfsinnigkeit dieser Männer (die man doch zugleich darüber bewundern muß, daß sie in so frühen Zeiten schon alle erdenkliche Wege philosophischer Er-

erdem ve mutluluk birarada bir kişinin sahip olabileceği en yüksek iyiyi oluşturduklarına, (kişinin değeri ve mutluluğa lâyık olması anlamında) ahlâklılıkla tam bir orantı içinde paylaştırılmış olan mutluluk ise burada olanaklı bir dünyadaki en yüksek iyiyi meydana getirdiğine göre; en yüksek iyi bütün olan, en üstün iyi olan anlamına gelir. Burada erdem hep, koşul olarak, en üstün iyidir, çünkü en üstün iyinin ötesinde başka bir koşul yoktur; mutluluk ise, hep, ona sahip olan için gerçi hoş bir şeydir, ama genel olarak kendi başına ve her bakımdan iyi değildir, her zaman için ahlâksal, yasaya uygun davranışı koşul olarak varsayar.

Bir kavramın içinde zorunlu olarak birbirine bağlı olan iki belirlenim, neden ve sonuç olarak birbirlerine bağlanmış olmalıdırlar; bu da, bu birlik ya analitik (mantıksal bağlantı) olarak ya da sintetik (gerçek bağ) olarak —analitik olduğunda özdeşlik yasasına uygun, sintetik olduğunda ise nedensellik yasasına 200
uygun— görülecek biçimde olmalıdır. Öyleyse, erdemin mutlulukla olan bağlantısı, ya erdemli olma çabasıyla mutluluğun peşinde akla uygun bir koşuş, iki ayrı eylem olmayıp tam olarak özdeş eylemler olması biçiminde anlaşılabilir, ki bu durumda birincisinin temeline konacak olan maksimin ikincisinin temeline konacak maksimden farklı olması gerekmez; ya da bu bağlantı, nedenin etkiyi meydana getirmesi gibi, erdemin mutluluğu, erdemin bilincinden ayrı bir şey olarak meydana getirmesi biçiminde düşünülebilir.

Eski Yunan okullarından aslında yalnızca iki tanesi, en yüksek iyi kavramının belirlenmesinde, erdem ile mutluluğu en yüksek iyinin iki ayrı öğesi olarak görmemekle, dolayısıyla ilkenin birliğini özdeşlik kuralına göre aramakla, aynı yöntemi izlemiş oluyorlardı; farkları ise, iki kavram arasında temel kavramı seçişlerindeydi. Epikouroşçu, mutluluğa götüren maksiminin bilincinde olmak erdemdir, diyordu; Stoalı ise, erdeminin bilincinde olmak mutluluktur, diyordu. Birincisi için, basiret ahlâklılıktan başka bir şey değildi; erdem için daha yüksek bir adlandırma seçmiş olan ikincisi için, yalnızca ahlâklılık gerçek bilgelikti.

Türleri son derece ayrı olan iki kavrama, mutluluk ile erdeme 201
özdeşlik yakıştırmakla, bu adamların, keskin görüşlülüklerini talihsiz

oberungen 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 erfodern 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 der sinnlichen Bedürfnis, 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 zween 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 Prinzips ganz ungleichartig sind, und weit

bir biçimde kullandıkları için üzülmek gerekir; ama aynı zamanda, bunca erken bir çağda felsefenin fetihleri için düşünülebilen bütün yolları denemiş olmaları hayranlıkla karşılanmalıdır. Ne var ki, ilkelerdeki temel ve hiçbir zaman uzlaşamayacak olan ayrılıkları söz kavgasına çevirmeğe çalışmak, böylece de kavramın birliğini yalnızca değişik adlandırmalar altında görünüşte kurmak, o çağların, —şimdi bile ince ayırımlar peşinde olan kafaları arasıra çelen— dialektik anlayışına uygun düşüyordu. Bu, genellikle, ayrı türden olan nedenlerin birleştirilmesinin yüksekte ya da derinde yer aldığı, ya da felsefe sisteminde daha önce kabul edilmiş olan ilkelerin bütünüyle altüst edilmesinin gerekli olduğu durumlar için söz konusudur; ki o takdirde gerçek ayrılığa yanaşmağa çekinilir ve bu ayrılığa yalnızca biçim sorunlarında bir uyuşmazlık gözüyle bakılır.

Her iki okul bu iki pratik ilkenin, erdem ve mutluluğun aynı olduğunu göstermeğe çalışmışlarsa da, bu özdeşliği ortaya çıkarma yolu üzerinde anlaşmış değillerdi; tam tersine, biri ilkeyi duyusal olanda, öbürü ise mantıksal olanda aramakla, birbirlerinden iyiden iyiye ayrılıyorlardı: biri ilkeyi duyusal gereksinme bilincine, öbürü ise pratik aklın her 202
türlü duyusal belirlenme nedeninden bağımsız oluşuna yerleştiriyordu. Epikourosçuya göre, erdem kavramı, kişinin kendi mutluluğunu arttırması maksiminde zaten vardı; Stoalıya göre ise, mutluluk duygusu zaten erdeminin bilincinde vardı. Oysa başka bir kavramın içinde yer alan, o kavramın bir parçasıyla aynıdır, ama tümüyle aynı değildir ve üstelik iki bütün, aynı malzemeden oluşsa bile, —eğer her ikisinde parçalar bütünü oluştururken çok ayrı bir biçimde birleşiyorsa— yine özgül olarak birbirinden ayrı olabilir. Stoalı, erdemin en yüksek iyinin tümü, mutluluğun da, öznenin durumuna ilişkin bir şey olarak, yalnızca erdeme sahip olma bilinci olduğunu öne sürüyordu. Epikourosçu, mutluluğun en yüksek iyinin tümü, erdemin ise yalnızca, mutluluğu elde etmedeki maksimin biçimi olduğunu, yani mutluluğa götüren araçların akıllıca kullanılmasında bulunduğunu öne sürüyordu.

Şimdi ise, erdemin maksimleri ile kişinin kendi mutluluğunun maksimlerinin, en üst pratik ilkeleri bakımından tamamen ayrı türden oldukları, Analitikten açıkca görülüyor; bunlar bir en yüksek iyiye

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 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 transszendental 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.

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

—ikisi birden onu olanaklı kılmaları bakımından— ilişkin olsalar da, uyuşmaları şöyle dursun, aynı öznede birbirlerini pek fazla sınırlar ve engellerler. Böylece, "en yüksek iyi, pratik olarak 203
nasıl olanaklıdır?" sorusu, şimdiye kadarki bütün bağdaştırma girişimlerine karşın, hâlâ çözülmemiş bir sorun olarak durmaktadır. Bu sorunu, çözümü bu kadar zor bir sorun yapan şey, Analitikte gösterilmiştir: bu da, mutluluk ile ahlâklılığın, en yüksek iyinin özgül olarak birbirinden çok farklı iki öğesi olmaları, bundan dolayı da aralarındaki bağın analitik olarak bilinememesidir (örneğin, mutluluğunu arayan birinin bu davranışında yalnızca kavramlarını çözümlemesi yoluyla erdemli, ya da erdemin izinde giden birinin, bu davranışının bilincinde olmakla *ipso facto* mutlu olması gibi); tersine mutluluk ile ahlâklılık arasındaki bağ, kavramların bir sentezi dir. Ancak, bu bağ a priori, dolayısıyla pratik bakımdan zorunlu, bundan ötürü de deneyden çıkarılamaz olarak bilindiğinden; bundan dolayı da en yüksek iyinin olanağı deneysel ilkelere dayanmadığından, bu kavramın türetimi transsendental olmak zorundadır. En yüksek iyiyi isteme özgürlüğü aracılığıyla ortaya koymak, a priori (ahlâksal olarak) zorunludur; dolayısıyla en yüksek iyinin olanaklılığının koşulu da yalnızca a priori bilgi temellerine dayanmalıdır.

I.

Pratik Aklın Antinomisi 204

Bizim için pratik olan, yani istememizle gerçekleştirilen en yüksek iyide erdem ve mutluluk zorunlu olarak birbirine bağlı düşünülür, öyle ki, bunlardan biri öbürü kendisine bağlı olmadıkça, saf pratik bir akıl tarafından kabul edilemez. Şimdi bu bağlantı, (genellikle her bağlantı gibi) ya analitik ya da sintetik tir. Ama bu söz konusu olan bağlantı, daha önce gösterildiği gibi, analitik olamıyacağına göre, sintetik olmalıdır, özellikle de nedenin etkiyle bağlantısı olarak düşünülmelidir; çünkü bu bağlantı, pratik bir iyiye, yani eylemle olanaklı olan bir şeye ilişkindir. Buna göre, ya mutluluk arzusu erdemin maksimlerinin hareket ettirici nedeni, ya da erdemin maksimi mutluluğun etkide

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 Willensbestimmung 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.

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 dadurch gehoben, daß bewiesen wurde, es sei kein wahrer Widerstreit, 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 Naturmechanism gemäß ist, in Ansehung derselben Begebenheit aber, sofern sich die handelnde Person zugleich als Noumenon betrachtet (als reine Intelligenz, in seinem

bulunan nedeni olmalıdır. Birincisi mutlak olarak olanaksızdır, çünkü (Analitikte kanıtlanmış olduğu gibi) istemeyi belirleyen nedeni kendi mutluluğunun arzusunda gören maksimler, hiç ahlâksal değildir ve hiçbir erdemi temellendiremezler. Ama ikincisi de olanaksızdır, çünkü istemenin belirlenmesinin sonucu olarak, dünyadaki her pratik neden-etki bağlantısı, istemenin ahlâksal niyetlerine 205
göre değil, doğa yasalarının bilgisine ve kişinin onları kendi amaçları için kullanma gücüne —fiziksel yetisine— göre kurulur; bundan dolayı da ahlâk yasalarının en dakik gözleminden, dünyada mutluluğun erdemle zorunlu ve en yüksek iyi için yeterli olabilecek bir bağlantısını vermesi beklenemez. Ancak, bu bağlantıyı kendi kavramında taşıyan en yüksek iyinin geliştirilmesi istememizin a priori zorunlu bir nesnesi olduğundan ve ahlâk yasasına ayrılmaz bir biçimde bağlı olduğundan, birincinin olanaksızlığı ikincinin de yanlışlığını kanıtlamalıdır. Buna göre, en yüksek iyi pratik kurallara göre olanaksızsa, en yüksek iyiyi geliştirmeyi buyuran ahlâk yasası da düş ürünü ve boş, uydurma amaçlara yönelmiş bir şey, dolayısıyla kendi başına yanlış olmalıdır.

II.

Pratik Aklın Antinomisinin Eleştiriyle Ortadan Kaldırılması

Saf teorik aklın antinomisinde, dünyada olup bitenlerin nedenselliği konusunda, doğa zorunluluğu ile özgürlük arasında buna benzer bir çatışma söz konusudur. Bu çatışmanın ortadan kalkması, onun gerçek bir çatışma olmadığının kanıtlanmasıyla olur; bu da, olup bitenlere ve bunların içinde yer aldığı dünyanın kendisine, yalnızca görünüşler olarak bakılırsa (ki böyle bakılması gerekir) olur; çünkü eylemde bulunan bir ve aynı varlığın, görünüş olarak (kendi iç duyusunda bile) duyular dünyasında her zaman için doğa mekanizmine uygun olan bir nedenselliği vardır; oysa aynı olup bitenler açısından, eylemde bulunan kişi kendini aynı zamanda noumenon olarak (zamana göre belirlenebilir olmayan varoluşunda, saf düşünen varlık 206

nicht der Zeit nach bestimmbaren Dasein), einen Bestimmungsgrund jener Kausalität nach Naturgesetzen, die selbst von allem Naturgesetze frei ist, enthalten könne.

Mit der vorliegenden Antinomie der reinen praktischen Vernunft ist es nun ebenso 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 sofern 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 bedingterweise 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 Sinnenwelt) 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 hielte.

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 muß es befremden, daß gleichwohl die Philosophen alter sowohl als neuer Zeiten die Glückseligkeit mit der Tugend in ganz geziemender Proportion schon in diesem Leben (in

olarak) görürse, doğa yasalarına göre olup biten nedenselliğin, kendisi bütün doğa yasalarından özgür olan bir belirlenme nedenini kendinde taşıyabilir.

Saf pratik aklın burada söz konusu olan antinomisi için de durum tam böyledir. İki önermeden ilki, mutluluğa ulaşma çabasının erdemli bir niyet temelini ortaya koyduğunu söyleyeni, h e r b a k ı m d a n y a n l ı ş t ı r; erdemli bir niyetin zorunlulukla mutluluk sağladığını söyleyen ikincisi ise, h e r b a k ı m d a n d e ğ i l, yalnızca erdemli bir niyet duyular dünyasındaki nedenselliğin biçimi olarak görülürse, dolayısıyla duyular dünyasındaki varoluşu akıl sahibi varlığın tek varoluş biçimi olarak kabul edilirse yanlıştır, yani yalnızca k o ş u l l u b i r b i ç i m d e yanlıştır. Ama varoluşumu noumenon olarak bir anlama yetisi dünyasında düşünmeye hakkım olduğu gibi, ayrıca ahlâk yasasında (duyular dünyasındaki) nedenselliğimin saf düşünsel bir belirlenme nedenine bile sahibim; bundan ötürü niyetin 207
ahlâklılığının, neden olarak, duyular dünyasında bir etki olan mutlulukla, dolaysız olmasa da, (doğanın düşünülür bir yaratıcısı aracılığıyla) dolaylı, ama yine de zorunlu bir ilgisi olması olanaksız değildir; bu bağlantı ise, yalnızca duyuların nesnesi olan bir doğada, ancak rastlantıyla ortaya çıkabilir ve en yüksek iyi için hiçbir zaman yeterli değildir.

Öyleyse, bir pratik aklın kendi kendisiyle görünüşteki bu çatışmasını bir yana bırakırsak, en yüksek iyi, ahlâksal olarak belirlenmiş bir istemenin zorunlu olan en yüksek amacıdır, böyle bir istemenin sahici nesnesidir; çünkü bu, pratik olarak olanaklıdır ve bu istemenin, içerikleri yönünden bu nesneyle ilgili olan maksimlerinin nesnel gerçekliği vardır; bu nesnel gerçeklik başlangıçta ahlâklılığın mutlulukla olan bağlantısında ortaya çıkan antinomi yüzünden zedelenmişti, ancak burada bir yanlış anlama söz konusuydu: görünüşler arasındaki ilişki, kendi başına şeylerin bu görünüşlerle olan ilişkisi sanılmıştı.

Aklın, bütün akıl sahibi varlıklara, ahlâksal isteklerinin tümünün hedefi olarak sunduğu en yüksek iyinin olanağını bu kadar uzakta, yani düşünülür bir dünyayla bağında aramak zorunda kaldığımıza bakılırsa, 208
hem eski çağ hem de yeni çağların filozoflarının da, mutluluk ile erdemi çok uygun bir oran içinde daha b u y a ş a m d a (duyular dünya-

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 Gnügsamkeit und Bändigung der Neigungen, so wie sie immer der strengste Moralphilosoph fodern 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, sowie noch jetzt viele moralisch wohlgesinnte, obgleich über ihre Prinzipien nicht tief genug nachdenkende Männer, in den Fehler, die tugendhafte Gesinnung in denen Personen schon vorauszusetzen, für die er die Triebfeder zur Tugend zuerst angeben 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 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

sında) bulabilmeleri, ya da onun bilincinde olduklarına kendilerini inandırabilmeleri yadırgatıcı bir şey olsa gerek. Nitekim hem EPIKOUROS, hem de S t o a l ı l a r, yaşamdaki erdem bilincinden doğan mutluluğu, herşeyin üzerine yükseltiyorlardı; ve ilki, eylem için değil, açıklama için kullandığı kuramının ilkelerine bakıldığında sanılabileceği gibi, ya da birçoklarının, onun hoşnut olma yerine kullandığı haz deyimi yüzünden yanılarak yorumladıkları gibi, pratik buyurtularında sığ düşünceli değildi; tam tersine o, iyinin çıkarsız gerçekleştirilmesini en içten sevincin tatlarından sayıyordu ve en katı bir ahlâk filozofunun isteyebileceği şeyler olan azla yetinme ve eğilimlere gem vurma, onun (yüreğin her zaman neşeli olması biçiminde anladığı) haz alma plânının içinde yer alıyordu. İşte onun Stoalılar'dan ayrıldığı başlıca nokta, hareket nedenini bu hazda bulmasıydı, ki Stoalılar haklı olarak buna karşı çıkıyorlardı. Çünkü erdemli EPIKOUROS, bir yandan, ahlâksal bakımdan iyi niyetli, ancak ilkeleri üzerine yeterince derinlemesine düşünmemiş olan birçok kişinin şimdi de hâlâ yaptığı gibi, şu yanlışı yapıyordu: önce erdemin güdüsünün ne olduğunu göstermek istediği kişilerde, erdemli n i y e t i daha baştan varsayıyordu (gerçekten de, dürüst 209
kişi, önceden dürüstlüğünün bilincinde değilse, mutlu olduğunu duyamaz; çünkü böyle bir niyet olunca, kişinin yasayı çiğnemesi durumunda, kendi düşünme biçiminden ötürü kendine yöneltmek zorunda kalacağı kınamalar ve ahlâksal bakımdan kendini mahkûm etmesi, başka bakımlardan durumunda bulunabilecek bütün rahatlık zevkini alıp götürecektir). Ancak sorulacak soru şudur: kişinin, varoluşunun değerini bilmesini sağlayan böyle bir niyet ve düşünme biçimi, her şeyden önce nasıl olanaklı oluyor? Çünkü bu niyet ve düşünme biçiminden önce, öznede ahlâksal bir değerle ilgili bir tek duyguya rastlanamaz. İnsan erdemliyse, doğal olarak, her davranışında dürüstlüğünün bilincinde olmaksızın, fiziksel koşulları bakımından ne kadar elverişli bir durumda olursa olsun, yaşamdan tat alamaz. Ama onu ilk defa erdemli yapmak için, yani bu kişi varoluşunun ahlâksal değerini böylesine yüksek bir şey olarak bellemeden önce, hiç farkında olmadığı bir dürüstlüğün bilincinden çıkacak ruh huzurunu ona nasıl övebiliriz?

Ama öte yandan bir kandırmacanın *(vitium subreptionis)* ve kişinin

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 völlig 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 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, ist als Bewußtsein der unmittelbaren Nötigung des Willens durch Gesetz kaum ein Analogon des Gefühls der Lust, indem es im Verhältnisse zum Begehrungsvermögen gerade eben

ne duyduğuyla ilgili özbilincinden farklı olan ne yaptığıyla ilgili özbilincinde kapıldığı —en denenmiş kişinin bile sonuna dek kaçınamıyacağı— âdeta görsel bir yanılsama olan yanılgının temeli de hep burada bulunur. Ahlâksal niyet, istemenin dolaysız olarak yasa aracılığıyla belirlenmesi bilincine zorunlu olarak bağlıdır. Arzulama yetisinin bir belirlenmesinin bilinci ise, her zaman bu yolla ortaya çıkan eylemden bir hoşlanma nedenidir; ama bu haz, bu kendi kendinden hoşlanma, eylemi belirleyen neden değildir, tersine istemenin dolaysız olarak, yalnızca akıl tarafından belirlenmesi, haz duygusunun nedenidir ve bu, arzulama yetisinin duyusal değil, saf pratik bir belirlenmesi olarak kalır. Ancak, bu belirlenme kişinin içinde, arzulanan eylemden beklenen bir hoşlanma duygusunun yapabileceği aynı etkiyi, yani etkinliğe itme etkisini yaptığından, kendi yaptığımız şeyi kolaylıkla, yalnızca edilgin olarak duyduğumuz bir şey olarak görürüz; ve duyu (burada da iç duyu) yanılması denilen olayda sık sık olduğu gibi, ahlâksal güdüyü de duyusal itilim sanırız. Doğrudan doğruya saf bir akıl yasasıyla eylemlerde bulunmak için belirlenmek, hatta istemenin bu düşünsel belirlenebilirliğinin öznel yönünü duyusal bir şey ve özel bir duyusal duygunun (çünkü düşünsel bir duygu demek bir çelişme olurdu) etkisi sanma yanılgısı, insanın doğal yapısının çok yüce bir özelliğidir. Kişiliğimizin bu özelliği üzerine dikkati çekmek ve aklın bu duygu üzerindeki etkisini elden geldiğince özenle korumak çok önemlidir. Ancak güdü olarak bu ahlâksal belirleme nedenini —özel sevinç duygularını neden olarak (ki aslında bunlar yalnızca sonuçtur) onun temeline koyarak— sahte övgülerle göklere çıkarmakla, asıl sahici güdüyü, yani yasanın kendisini, bir foyayla değerini düşürmekten ve bozmaktan sakınmak gerekir. Buna göre saygı —zevk ya da mutluluktan duyulan haz değil— öyle bir şeydir ki, bunun için aklın temeline koyduğu, ondan önce gelen bir duygu (çünkü bu her zaman duyusal ve tutkusal olacaktır) bulmak olanaklı değildir; istemenin yasa aracılığıyla doğrudan doğruya zorlanmasının bilinci olarak saygı, haz duygusunu karşılayan bir şey hiç değildir, çünkü bu bilinç, arzulama yetisiyle karşı-

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 zufolge), 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, welche das Bewußtsein der Tugend 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 (wenngleich nicht als affizierenden) Bewegursachen unseres Begehrens, und sofern 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 Maximen 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

laştırıldığında, tam aynı şeyi, ama başka yerden kaynaklanarak yapar; ancak bu tasarımlama biçimiyle aranan şeye ulaşılabilir, yani eylemlerin (hoşa giden duyguların sonucu olarak) yalnızca ödeve uygun değil, ödevden dolayı olup bitmesine; bu da her türlü ahlâksal eğitimin gerçek amacı olmalıdır.

Ama, mutluluktan alınan tat gibi bir hazzı değil de, kendi varlığından duyulan hoşnutluğu gösteren, erdem bilincine zorunlulukla eşlik etmesi gereken mutluluğu karşılayanı imleyen bir sözcük yok mudur? 212
Evet vardır! Bu sözcük k e n d i n d e n m e m n u n o l m a dır ve gerçek anlamında her zaman insanın kendi varoluşuyla ilgili yalnızca negatif bir hoşnutluğa işaret eder; bu hoşnutlukta insan, bir şeye gereksinme duymadığının bilincindedir. Özgürlük ve herşeye ağır basan ahlâk yasasına uyma yetisi olarak bu özgürlüğün bilinci, e ğ i l i m l e r d e n b a ğ ı m s ı z l ı k t ı r, en azından, arzulamamızın (u y a r ı c ı olmasa da) belirleyici olan hareket nedenleri olarak eğilimlerden bağımsızlıktır; ve ahlâk maksimlerime uyarken bu özgürlüğün bilincinde olduğumdan, bu özgürlük zorunlu olarak buna bağlı olan, hiçbir özel duyguya dayanmayan, değişmez bir memnunluğun biricik kaynağıdır; işte bu memnunluğa düşünsel denebilir. Eğilimlerin —bunlar ne kadar kılı kırk yararak ortaya çıkarılmış olursa olsun— doyumuna dayanan duyusal memnunluk (ki bu, uygun düşmeyen bir adlandırmadır), hiçbir zaman onun hakkında düşünülene tıpatıp uymaz. Nitekim eğilimler değişir, onlara yüz verildikçe artarlar ve her zaman, insanın doldurmayı düşündüğünden çok daha büyük bir boşluk bırakırlar. Bu yüzden eğilimler, akıl sahibi bir varlık için her zaman y ü k türler; ve her ne kadar o bu eğilimlerden kurtulamıyorsa da, onlar bu varlığa, onlardan kurtulma isteğinden zorla kurtarırlar. Ödeve uygun olana (örn. hayırseverliğe) duyulan eğilim bile, gerçi a h l â k s a l maksimlerin etkililiğini 213
çok kolaylaştırabilir, ama bir maksim ortaya koyamaz. Nitekim eylemde yalnızca y a s a l l ı k değil, a h l â k l ı l ı k da olması gerekiyorsa, bir maksimde herşey, belirleyici neden olarak yasa tasarımına yönelmiş olmalıdır. İyi türden olsun ya da olmasın, eğilim kördür, kölece bir şeydir; ve ahlâklılık söz konusu olunca, akıl eğilim bekçiliğini yapmakla kalmamalı, aynı zamanda, onu hiç hesaba katmaksızın, saf pratik akıl olarak, kendi yararını tek başına gözetmelidir. Acıma ve

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 überlegte 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 Obermacht über seine Neigungen, hiemit also der Unabhängigkeit von denselben, folglich auch der Unzufriedenheit, 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, 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, sofern 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 beizutragen. Weil aber die Möglichkeit einer solchen Verbindung des Bedingten mit seiner Bedingung gänzlich zum übersinnlichen Verhältnisse der Dinge gehört und nach Gesetzen der

yufka yürekli paylaşma duygusu bile, ödevin ne olduğu üzerine düşünmeden önce gelirse ve belirleme nedeni olursa, sağlıklı düşünen kişiler için bile bir yük olur, onların düşünülüp taşınılmış maksimlerinde kargaşalık yaratır ve bu kişilerde, bu duygulardan kurtulup yalnızca yasa koyucu akla bağımlı olma isteğini yaratır.

Buradan, saf pratik bir aklın bu yetisine ilişkin bilincin (erdemin), eylem aracılığıyla nasıl kişinin eğilimlerine egemen olma bilincini, dolayısıyla bu eğilimlerden bağımsız olma bilincini, bunun sonucu olarak da, buna her zaman eşlik eden memnun olmama bilincini, dolayısıyla durumuyla ilgili negatif bir hoşnut olmayı, yani m e m n u n l u ğ u meydana getirebildiği anlaşılabilir —ki bu memnunluğun kaynağı, bir insanın kendi kişisinden memnun olmasıdır. Özgürlüğün kendisi de bu yolla (yani dolaylı olarak) mutluluk diye adlandırılamıyacak bir tadı 214
veren bir şey olur. Bu tada mutluluk denemez, çünkü o bir duygunun pozitif olarak katılmasına bağlı değildir; k u t l u l u k da değildir tam olarak, çünkü eğilim ve gereksinimlerden tam bağımsız olmayı içermez, ama yine de bir bakımdan —en azından istemeyi belirlemesi, bunların etkisinden kendini uzak tutabilmesi bakımından— kutluluğa benzer, dolayısıyla hiç değilse kaynağı yönünden, yalnızca en yüce varlığa yükleyebildiğimiz kendine yeter olmayı karşılar.

Saf pratik aklın antinomisinin bu çözümünden şu sonuçlar çıkar: pratik ilkeler söz konusu olduğunda, ahlâklılık bilinci ile bu bilinçle orantılı ve bunun sonucu olan bir mutluluk beklentisi arasında doğal ve zorunlu bir bağ, en azından olanaklı diye düşünülebilir (ama bundan, bu bağın bilinebileceği ve kavranabileceği çıkmaz); buna karşılık, mutluluğa talip olmanın ilkelerinin ahlâklılığa yol açabilmesi pek olanaklı görünmüyor: buna göre, (en y ü k s e k iyinin ilk koşulu olarak) e n ü s t ü n iyi ahlâklılıktır; mutluluk ise, gerçi en yüksek iyinin ikinci öğesini oluşturur, ama ancak ahlâksal koşulu yerine getirince, ancak ahlâklılığın zorunlu sonucu olunca böyle olur. Yalnızca bu sıralamada e n y ü k s e k i y i, saf pratik aklın nesnesinin tümüdür ve saf pratik akıl en yüksek iyiyi zorunlu bir biçimde olanaklı olarak tasarımlamalıdır, çünkü en yüksek iyiyi ortaya koymak için elden gelen her türlü katkıda bulunmak, bu aklın bir buyruğudur. Ama, koşullu 215
olanı kendi koşuluyla böyle bir bağlama olanağı, tamamen şeylerin duyularüstü ilişkileri içine girdiğinden ve —her ne kadar bu idenin

Sinnenwelt gar nicht gegeben werden kann, obzwar die praktische Folge dieser Idee, nämlich die Handlungen, die darauf abzielen, das höchste Gut wirklich zu machen, zur Sinnenwelt gehören: so werden wir die Gründe jener Möglichkeit erstlich in Ansehung 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.

Von dem Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekulativen.

Unter dem Primate zwischen zweien oder mehreren durch Vernunft verbundenen Dingen verstehe ich den Vorzug des einen, der erste Bestimmungsgrund der Verbindung mit allen übrigen zu sein. In engerer praktischen Bedeutung bedeutet es den Vorzug des Interesse des einen, sofern ihm (welches keinem andern nachgesetzt werden kann) das Interesse der andern untergeordnet 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 Ansehung des letzten und vollständigen Zwecks. Das, was zur Möglichkeit eines Vernunftgebrauchs überhaupt erfoderlich ist, nämlich daß die Prinzipien und Behauptungen derselben einander nicht widersprechen müssen, macht keinen Teil ihres Interesse 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,

pratik sonucu, yani en yüksek iyiyi gerçekleştirmeye yönelmiş olan eylemler duyular dünyasına aitse de— duyular dünyasının yasalarına göre verilemiyeceğinden: bu olanağın temellerini, ilkin dolaysız olarak kendi gücümüze bağlı olan açısından, ikinci olarak da, aklın, en yüksek iyiyi olanaklı kılmak üzere güçsüzlüğümüzü gidermek için (pratik ilkelere göre zorunlu olarak) bize gösterdiği ve gücümüze bağlı olmayan açısından ortaya koymaya çalışacağız.

III.

Saf Pratik Aklın Teorik Akılla Bağındaki Önceliği Üzerine

Akılla birbirine bağlı iki ya da daha çok şey arasındaki öncelikten anladığım, bunlardan birinin bütün öbürleriyle olan bağının ilk belirleyici nedeni olma ayrıcalığıdır. Daha dar, pratik anlamda bu öncelik, bu şeylerden birinin (başka hiçbir şeyin ardına konamayacak birinin) sağladığı yararın, bütün öbür şeylerin sağladığı yararın ona bağlı olması bakımından ayrıcalığıdır. Ruhsal yapının her yetisine bir y a r a r 216
atfedilebilir, yani bu yetinin işlevini yerine getirmesinin tek koşulunu taşıyan bir ilke atfedilebilir. İlkeler yetisi olarak akıl, ruhsal yapının bütün güçlerinin yararını belirler, kendi yararını ise kendisi belirler. Aklın teorik kullanılışının sağladığı yarar, nesnenin en yüksek a priori ilkelere kadar uzanan b i l g i s i dir; aklın pratik kullanılışının sağladığı yarar ise, en son ve yetkin amaçla ilgili olarak i s t e m e yi belirlemesidir. Aklın genel olarak kullanılabilmesi için gerekli olan şey, yani aklın ilke ve kabullerinin birbiriyle çelişmemesi gerekliliği, aklın sağladığı yararın bir bölümünü oluşturmaz; tersine bu, genel olarak akıl sahibi olmanın koşuludur. Yalnızca genişlemesi aklın yararı sayılabilir, kendi kendisiyle sırf uyuşması değil.

Eğer pratik aklın, t e o r i k aklın kavrayıp kendiliğinden ona sunabildiğinin dışında hiçbir şeyi kabul etmesine ve verilmiş olarak düşünmesine izin verilmiyorsa, öncelik teorik akıldadır demektir. Ama, pratik aklın kendinde temel a priori ilkeler olduğu, bu ilkelere de belirli

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 Interesse das oberste sei (nicht, welches weichen müßte, denn eines widerstreitet dem andern nicht notwendig): ob spekulative Vernunft, die nichts 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 EPIKURS 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 sofern 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, sofern 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 Ungeheuer aufdringen, und es wäre ebenso 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, eben diese Sätze, sobald sie unabtrennlich zum praktischen Interesse der reinen Vernunft gehören, zwar als ein ihr fremdes Angebot, das nicht auf ihrem Boden erwachsen, aber doch hinreichend beglaubigt ist, sie annehmen und mit allem, was sie als spekulative Vernunft in

teorik savların ayrılmaz biçimde bağlı olduğu, ama bu ilkelerin aynı zamanda (teorik akılla çelişmemeleri gerekiyorsa da) teorik aklın olanaklı her türlü kavrayışını aştıkları kabul edilirse; bu durumda sorulacak soru, hangi yararın en üstün yarar olduğudur (hangisinin baş eğmek 217
zorunda olduğu değildir, çünkü biri öbürüyle zorunlu olarak çatışmaz): acaba pratik aklın kendisine kabul etmesi için sunduğu şeylere ilişkin hiçbir şey bilmeyen teorik akıl, bu önermeleri kabul etmeğe ve bunlar kendisini aştığı halde, kendi kavramlarıyla, ona devredilmiş yabancı bir mal gibi birleştirmeğe çalışmalı mıdır? Yoksa teorik akıl kendi özel yararını inatla izlemeğe ve EPIKOUROS'un Kurallar'ına göre, nesnel gerçekliği gözle görülür, deneyde gösterilebilir örneklerle kanıtlanamayan herşeye —bu, pratik (saf) kullanılışın yararıyla içiçe örülmüş olsa, ayrıca kendi başına teorik kullanılışla çelişmese de, sırf, teorik aklın kendine koyduğu sınırları kaldırıyor ve onu hayalgücünün bütün saçmalık veya çılgınlıklarına teslim ediyor diye— boş safsata diyerek geri çevirmek hakkına sahip midir?

Gerçekten de, pratik akıl tutkularla koşullanmış olarak, yani eğilimlerin yararını sırf mutluluğun duyusal ilkesine göre yöneten olarak temele konursa, teorik akla böyle bir istemde hiç bulunulamaz. Yoksa MUHAMMED'in cenneti, ya da teosofların ve mistiklerin, Tanrılığın içinde eriyerek onunla birleşmeleri, her biri kendi 218
beğenisine göre kendi ucubesini akla zorla sokardı ve aklı böylece bu biçimde düşlere terketmektense, akla hiç sahip olmamak daha iyi olurdu. Ancak, saf akıl kendi başına pratik olabiliyorsa ve ahlâk yasası bilincinin gösterdiği gibi, gerçekten pratikse, yine de, ister teorik ister pratik amaçla olsun, a priori ilkelere göre yargıda bulunan bir ve aynı akıldır; ve şu nokta açıktır ki, aklın teorik kullanılışındaki gücü, onunla çelişmeyen belirli önermeleri öne sürerek koymaya yetmiyorsa da, akıl, kendisine yabancı olan, onun toprağında yetişmemiş, ama yine de geçerlilikleri yeterince onaylanmış bu önermeleri, bunlar saf aklın pratik yararına ayrılmazcasına ilişkin olur olmaz, kabul etmeli ve teorik akıl olarak gücü içinde bulunan herşeyle bunları

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 beliebig, 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 ebensowohl möglich sein als ihr Objekt, weil sie in demselben Gebote dieses zu befördern enthalten ist. Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetze ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist. Da sie indessen gleichwohl als praktisch notwendig gefodert wird, so kann sie nur in einem ins Unend-

karşılaştırmağa, herşeye bunları bağlamağa çalışmalıdır; ama bunu yaparken, bunların kendi görüşleri olmadığını, ama yine de kullanılışının bir başka amaçla, yani pratik amaçla genişletilmesi olduğunu bilmelidir; böyle bir şey de, aklın, teorik günahının sınırlanmasından ibaret olan yararına hiç mi hiç aykırı değildir.

Böylece, saf teorik akıl ile saf pratik aklın bir bilgide bağlanmalarında, öncelik pratik akıldadır, şu şartla ki, bu bağlanma rastlantısal ve rastgele olmayıp, a priori olarak aklın kendi- 219
sinde temellenmiş, yani zorunlu olsun. Çünkü bu bağımlılık düzeni olmasaydı, aklın kendi kendisiyle bir çatışması ortaya çıkardı; çünkü teorik akıl ile pratik akıl yalnızca yan yana (eşgüdüm düzeni içinde) olsalardı, teorik akıl kendi sınırlarını sıkı sıkıya kapatacak ve pratik akla ilişkin hiçbir şeyi kendi alanı içine almayacaktı; pratik akılsa buna karşın sınırlarını herşeyin ötesine doğru genişletecekti ve gereksindiği yerde, teorik aklı kendi sınırları içine almaya çalışacaktı. Teorik akla bağımlı olmayı, yani düzeni tersine çevirmeyi de, saf pratik akıldan hiç bekleyemeyiz, çünkü her türlü yarar eninde sonunda pratiktir, ve teorik aklın yararı bile koşulludur ve ancak pratik kullanılışta tam olur.

IV.

Saf Pratik Aklın Bir Koyutu Olarak Ruhun Ölümsüzlüğü

Dünyada en yüksek iyiyi gerçekleştirmek, ahlâk yasası tarafından belirlenebilen bir istemenin zorunlu nesnesidir. Böyle bir istemede ise, niyetlerin ahlâk yasasına tam uygunluğu, en yüksek iyinin en üst koşuludur. Demek ki bu uygunluk, nesnesi kadar olanaklı olmalıdır, çünkü o, bu nesneyi ortaya koyma buyruğunun içinde kapsanır. 220
Ama istemenin ahlâk yasasına tam uygunluğu kutsallıktır, bu da duyular dünyasındaki akıl sahibi hiçbir varlığın varoluşunun hiçbir anında ulaşamadığı bir yetkinliktir. Bununla birlikte, bu uygunluk aynı zamanda pratik zorunlu bir şey olarak istendiğinden, buna ancak o tam uygunluğa doğru sonsuza dek giden bir ilerleme de

liche 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 fortdaurenden 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, sofern 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 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 nachsichtlich (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 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 fodert, 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 ganz anzutreffen. Was dem Geschöpfe allein in Ansehung

rastlanabilir; ve saf pratik aklın ilkelerine göre, istememizin gerçek bir nesnesi olarak böyle pratik bir ilerlemeyi kabul etmek zorunludur.

Ama bu sonsuz ilerleme ancak, aynı akıl sahibi varlığın s o n s u z a dek sürüp giden v a r o l u ş u ve kişiliği (ki buna ruhun ölümsüzlüğü denir) varsayımıyla olanaklıdır. Buna göre en yüksek iyi pratik olarak, ancak ruhun ölümsüzlüğü varsayımıyla olanaklıdır; dolayısıyla bu da, ahlâk yasasına ayrılmaz bir biçimde bağlı bir şey olarak, saf pratik aklın bir **k o y u t u d u r.** (Bundan anladığım ise, t e o r i k bir önerme, ama a priori koşulsuz olarak geçerli olan p r a t i k bir yasaya ayrılmazcasına bağlı olduğundan, teorik bir önerme olarak kanıtlanmaz olan bir önermedir.)

Doğal yapımızın ahlâksal belirlenimini dile getiren önerme, yani ahlâk yasasına tam bir uygunluğa ancak sonsuza dek giden bir ilerlemeyle ulaşabileceğimiz, yalnızca teorik aklın güçsüzlüğünü şimdi 221
tamamlama açısından değil, din açısından da çok yararlıdır. Bu önerme olmasa, ya ahlâk yasası k u t s a l l ı ğ ı n ı tam olarak yitirir, çünkü bu yasayı yapay bir biçimde g ö z y u m u c u (hoşgörülü), böylelikle de rahatımıza uygun diye düşünürüz; ya da insan ahlâk yasasının görevini ve aynı zamanda beklentisini, ulaşılamaz bir belirlenime, —yani yanlış bir umutla, istemenin kutsallığına tam olarak sahip olmaya— kadar uzatır ve coşkulu, kendini bilmeyle tam olarak çelişen t e o s o f ç a hayaller içinde kendini yitirir. Her iki durumda da, katı, göz yummaz, ama yine de ideal olmayıp hakikî olan bir akıl buyruğuna tamamen ve sonuna kadar uyma yolundaki bitmez tükenmez ç a b a ancak engellenir. Akıl sahibi, ama sonlu bir varlık için yalnızca ahlâksal yetkinliğin alt basamaklarından başlayıp üst basamaklarına doğru, sonsuza dek giden ilerleme olabilir. Zaman koşulunun, kendisi için hiçbir şey ifade etmediği S o n s u z V a r l ı k, bizim için sonu olmayan bu dizide, ahlâk yasasına uygunluğun tümünü görür; ve herkese en yüksek iyiden dağıttığı payda, adaletine uygun olabilmek için, Sonsuz Varlığın buyruğunun hiç aksatmadan talep ettiği kutsallığa da, akıl sahibi varlıkların bir tek düşünsel görüsünde tam olarak rastlanabilir. Yara- 222

der Hoffnung dieses Anteils zukommen kann, wäre das Bewußtsein seiner erprüften Gesinnung, um aus seinem bisherigen Fortschritte vom Schlechteren zum moralisch Besseren 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[1]), und so zwar niemals hier, oder in irgend einem absehlichen künftigen Zeitpunkte seines Daseins, sondern nur in der (Gott 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

[1]) 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 natürlicherweise 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, wenngleich nicht Gewißheit, machen, daß er auch in einer über dieses Leben hinaus fortgesetzten 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 ebenso wie Heiligkeit eine Idee ist, welche nur in einem unendlichen Progressus und dessen Totalität enthalten sein kann, mithin vom Geschöpfe niemals völlig erreicht wird.

tığın bu pay alma umudu konusunda elinden gelen tek şey, denenmiş niyetinin bilinci olabilir; bu bilinçle ahlâksal olarak daha kötüden daha iyiye doğru o güne dek gösterdiği ilerlemeden ve bunun aracılığıyla bildiği değişmez erekten, varoluşu sürdüğü sürece, hatta bu yaşamın da ötesinde bu ilerlemeyi kesintisiz bir biçimde sürdürmeyi umabilir[1]); böylece de, gerçi hiçbir zaman burada veya varoluşunun gelecekteki görü- 223
lebilir herhangi bir zaman noktasında değil, yalnızca sürüp gitmesinin (ancak Tanrının görebileceği) sonsuzluğunda, (adaletle uyuşamayan göz yumma ya da bağışlama olmaksızın) onun istemesine tam uygun olabilir.

V.

Saf Pratik Aklın Bir Koyutu Olarak Tanrının Varlığı

Yukardaki çözümlemede ahlâk yasası, duyusal güdülerin hiçbir katkısı olmaksızın, yalnızca saf aklın buyurduğu bir pratik soruna

1) İyiye doğru ilerleme niyetinin değişmezliği konusundaki i n a n ç, bir yaratık için kendi başına yine de olanaksız görünüyor. Bu yüzden Hristiyanlığın din öğretisi, bu inancın kaynağını, kutsallaşmayı da —yani bu sağlam ereği ve onunla birlikte ahlâksal ilerlemede kararlılığın bilincini— sağlayan aynı anlayışta görüyor. Ama doğal olarak da, yaşamının büyük bir kısmında sonuna dek, daha iyiye doğru ilerlemede —hem halis ahlâksal hareket nedenlerinden dolayı ilerlemede— sebat ettiğinin bilincinde olan bir kimse, kesinliğe değilse de, şu umuda ulaşabilir: bu yaşamın ötesinde süren varoluşunda bu ilkelerde sebat edeceğini ve her ne kadar kendi gözünde burada hiç haklı çıkmıyorsa ve doğal yetkinliğinin boşuna umulan gelecekteki artışıyla, bununla birlikte de ödevlerinin artışıyla haklı çıkacağını hiç ummuyorsa da; yine bu ilerleme sayesinde —ki bu, sonsuz uzaklıkta bulunan bir hedefe doğru giden bir ilerleme olsa bile, Tanrının gözünde ulaşmayla eşdeğer görünmektedir— k u t l u bir geleceğin umudunu besleyebilir; çünkü dünyanın rastlantısal nedenlerinden bağımsız, tam bir i y i o l m a y ı dile getirmek için aklın kullandığı sözcük budur; bu iyi olma, k u t s a l l ı k gibi, ancak sonsuz bir ilerlemede ve onun tamlığında içerilen, dolayısıyla yaratıklarca tam olarak hiç ulaşılamıyan bir idedir.

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**, ebenso uneigennützig 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 Glückseligkeit 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 Grundsätzen 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

götürüyordu: bu da, en yüksek iyinin ilk ve başlıca bölümünün, yani **ahlâklılığın** zorunlu yetkinliğiydi; bu sorun da ancak sonsuzlukta tam olarak çözülebileceğinden, ölümsüzlük koyutuna götürüyordu. İşte bu aynı yasa, en yüksek iyinin ikinci öğesinin olanağına da, yani o ahlâklılığa uygun olan **mutluluğa** götürmelidir; 224
tıpkı daha önce olduğu gibi, burada da hiçbir çıkar gözetmeden, sırf yan tutmayan akıldan yola çıkarak, bu etkiye tam uygun bir nedenin varsayımına götürmelidir, yani Tanrının varlığını, (istememizin nesnesi olarak, saf aklın ahlâksal yasa koymasına zorunlu bir biçimde bağlı olan) en yüksek iyinin olanağına zorunlulukla ilişkin bir koyut olarak koymalıdır. Bu ilgiyi inandırıcı bir biçimde ortaya koymak istiyoruz.

Mutluluk, akıl sahibi bir varlığın varoluşunun bütünü içinde herşeyin kendi arzu ve istemesine uygun olup bittiği, dünyadaki durumudur; dolayısıyla mutluluk, doğayla bu varlığın bütün amacının ve istemesinin en temel belirlenme nedeninin uyuşmasına dayanır. Ama ahlâk yasası, bir özgürlük yasası olarak, doğadan ve doğanın (güdüler olarak) arzulama yetisine uygunluğundan büsbütün bağımsız olmaları gereken belirleme nedenleri aracılığıyla buyurur; ne var ki, dünyada eylemde bulunan akıl sahibi varlık, aynı zamanda dünyanın ve doğanın kendisinin nedeni değildir. Bundan dolayı ahlâk yasasında, ahlâklılık ile, dünyanın bir parçası olan, bu yüzden de ona bağımlı olan bir varlığın ahlâklılıkla orantılı mutluluğu arasında zorunlu bir ilgi kurmak için hiçbir neden yoktur; dünyaya bağımlı olan bu varlık bu yüzden istemesi aracılığıyla bu doğanın nedeni olamaz ve mutluluğu konusunda doğayı, sırf kendi gücüne dayanarak, kendi pratik ilkeleriyle sürekli bir uyum içine sokamaz. Bununla birlik- 225
te, saf aklın pratik ödevinde, yani en yüksek iyiye doğru zorunlu çabalamada, böyle bir ilgi zorunlu bir biçimde koyut olarak konur: en yüksek iyiyi (ki bu, muhakkak olanaklı olmalıdır) geliştirmeye çalışmamız gerekir. Böylelikle bu ilginin, yani mutluluğun ahlâklılıkla tam uygunluğunun temelini içeren ve doğadan ayrı olan doğanın bütününün bir nedeni de koyut olarak konmuş olur. Ama bu en üst neden, doğanın yalnızca akıl sahibi varlıkların bir yasasına

Gesetze des Willens der vernünftigen Wesen, sondern mit der Vorstellung dieses Gesetzes, sofern 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, sofern 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, sofern sie zum höchsten Gute vorausgesetzt 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 zu Hervorbringung und Beförderung des höchsten Guts in der Welt, dessen Möglichkeit also postuliert werden kann, 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 Ver-

uygunluğunun temelini değil; bu varlıklar bu yasayı istemenin en üst belirlenme nedeni olarak koyduklarında, doğanın bu yasanın tasarımına uygunluğunun temelini de içerir. Demek ki bu uygunluk, yalnızca biçim açısından ahlâka uygunluk değil, ahlâkı harekete geçiren neden olarak ahlâklılığa da, yani ahlâksal niyete de uygunluktur. Öyleyse, dünyada en yüksek iyi, ancak, doğanın ahlâksal niyete uygun bir nedenselliği olan en üst bir nedeni kabul edilirse olanaklıdır. Şimdi yasaların tasarımına göre eylemlerde bulunabilen bir varlık, akıl sahibi bir varlıktır ve böyle bir varlığın yasaların bu tasarımına göre nedenselliği, bu varlığın bir istemesi dir. Öyleyse, en yüksek iyi için varsayılması gereken, doğanın en üst 226
nedeni, anlama yetisi ve isteme aracılığıyla doğanın nedeni (bunun sonucu olarak da başlatıcısı) olan bir varlık, yani **Tanrı** dır. Sonuç olarak, en yüksek türetilmiş iyinin (en iyi dünyanın) olanağının koyutu, aynı zamanda en yüksek aslî bir iyinin gerçekliğinin, yani Tanrının varlığının koyutudur. En yüksek iyiyi geliştirme, bizim için ödevdi; dolayısıyla bu en yüksek iyinin olanaklılığını varsaymak, yalnızca bir hak değil, aynı zamanda ödeve bir gereksinme olarak bağlı olan zorunluluktur. En yüksek iyi de ancak Tanrının varoluşu koşuluyla olabildiğinden, bunun varsayılması ödevle ayrılmaz bir biçimde bağlıdır, yani Tanrının varlığını kabul etmek, ahlâksal bakımdan zorunludur.

Burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur: bu ahlâksal zorunluluk öznel dir, yani gereksinmedir, nesnel değildir, yani kendisi ödev değildir; nitekim bir şeyin varlığını kabul etmek gibi bir ödev olamaz (çünkü bu, yalnızca aklın teorik kullanılışını ilgilendirir). Burada anlaşılması gereken, Tanrının varlığının kabulünün, genellikle her türlü yükümlülüğün bir temeli olarak, zorunlu oluşu da değildir (çünkü bu neden, yeterince kanıtlanmış olduğu gibi, yalnızca aklın kendisinin antinomisine dayanır). Burada ödeve ilişkin olan, yalnızca dünyada en yüksek iyiyi gerçekleştirmek ve geliştirmek için çalışmadır; bu en yüksek iyinin olanak- 227
lılığı da koyut olarak konabilir, ama aklımız bu olanağı, ancak en yüksek bir akıl sahibi varlığı varsaymakla düşünülebilir bir olanak olarak görür; böyle bir varlığın kabulü de, kendisi teorik akla ait olmakla

nunft 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 höchsten Guts machten; es war aber darum nicht die ganze Bedingung der Möglichkeit 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 ebenso, 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,

birlikte, ödevimizin bilincine bağlıdır; yalnızca bu akıl açısından, açıklama nedeni olarak bakılırsa, bu kabule v a r s a y ı m, ama bize ahlâk yasasının ödev olarak verdiği bir nesnenin (en yüksek iyinin) anlaşılması açısından, yani pratik amaçlı bir gereksinme açısından bakılırsa, buna i n a n ç, hatta saf a k ı l i n a n c ı denebilir, çünkü bu inancın çıktığı kaynak, (gerek teorik gerek pratik kullanılışında) yalnızca saf akıldır.

Bu t ü r e t i m den şimdi, Y u n a n okullarının, en yüksek iyinin pratik olanaklılığı sorununun çözümüne neden hiçbir zaman ulaşamadıkları da artık anlaşılmaktadır; çünkü bu okulların yaptığı, hep, insanın istemesinin, özgürlüğünü kullanma kuralını, kendi düşüncelerine göre Tanrının varlığına gereksinme duymadan, bu olanaklılığın tek ve kendi başına yeterli temeli haline getirmekti. Gerçi ahlâkın ilkesini bu koyuttan bağımsız olarak, kendisi için, yalnızca aklın istemeyle olan ilişkisinden yola çıkarak saptamakta ve dolayısıyla bu ilkeyi en yüksek iyinin e n ü s t pratik koşulu yapmakta haklıydılar; ama bu yüzden bu ilke, en yüksek iyinin olanaklılığının b ü t ü n koşulu değildi. E p i k o u r o s ç u l a r gerçi ahlâkın en üst ilkesi olarak 228
çok yanlış bir ilke, yani mutluluk ilkesini kabul etmişlerdi ve herkesin kendi eğilimine göre gerçekleşen, keyfî bir seçimin maksimini bir yasa yerine koymuşlardı. Ama şu konuda yine de yeterince t u t a r l ı ydılar: en yüksek iyi dedikleri şeyi, ilkelerinin aşağı düzeyiyle orantılı olarak değerden düşürüyorlardı ve insanın basiretiyle (ki kendini tutma ve eğilimlerde ölçülü olma da buna ilişkindi) kazanılacak olandan daha büyük bir mutluluk beklemiyorlardı; bu da, bilindiği gibi, pek yetersiz ve duruma göre çok değişik olabilen bir şeydir; maksimlerinin durmadan izin vermek zorunda kaldıkları ve bu maksimleri yasa olmağa değmez hale getiren istisnaları da, burada hiç hesaba katmıyoruz. Buna karşılık S t o a l ı l a r, en yüksek pratik ilkelerini, yani erdemi, en yüksek iyinin koşulu olarak çok doğru seçmişlerdi, ama erdemin saf yasası için gerekli olan erdem derecesine bu yaşamda tam olarak ulaşabileceğini tasarımlamakla, bir yandan b i l g e diye adlandırdıkları i n s a n ı n ahlâksal gücünü, doğal yapısının bütün sınırlarının ötesine çıkardılar ve insana ilişkin bütün bilgilerle çelişen bir şeyi kabul ettiler; diğer yandansa, en yüksek iyinin belli başlı ikinci ö ğ e s i n i de,

nämlich die Glückseligkeit, gar nicht für einen besonderen Gegenstand des menschlichen Begehrungsvermögens 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,[1]) wenn man sie auch noch nicht

---

[1]) 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 sittliche Gesinnungen wenden sollten, und ob die Anhänger desselben zwar von Pflichten redeten, auch sie ganz wohl bestimmeten, so setzten sie doch die Triebfeder und den eigentlichen Bestimmungsgrund des Willens in ei ıer Erhebung der Denkungsart über die niedrige und nur durch Seelenschwäche machthabende Triebfedern der Sinne. Tugend war also bei ihnen ein gewisser Heroism des über die tierische Natur des Menschen sich erhebenden Weisen, der ihm selbst genug ist, andern zwar Pflichten vorträgt, selbst aber über sie erhaben und keiner Versuchung zu 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 würde sie, mit den Ideen der griechischen Schulen verglichen, so erscheinen: Die Ideen der Cyniker, der Epikureer, der Stoiker und der Christen sind: die Natureinfalt, die Klugheit, die

yani mutluluğu, insanın arzulama yetisinin özel bir nesnesi olarak görmek istemediler, tersine b i l g e l e r i n i, tanrısal bir varlık gibi, 229
kendi kişisinin yetkinliğinin bilinci içinde, (bilgenin memnun olması bakımından) doğadan bütünüyle bağımsız kıldılar: bilgeyi gerçi yaşamın kötülükleriyle karşı karşıya getiriyorlardı, ama bu kötülüklere bağımlı kılmıyorlardı (kötüden de bağımsız olarak sunuyorlardı bilgeyi), böylece de gerçekten en yüksek iyinin ikinci öğesini, yani kişinin kendi mutluluğunu bir yana itiyor, en yüksek iyiyi yalnızca eylemde ve insanın kişisel değerinden duyduğu mutlulukta buluyorlardı, dolayısıyla onu, ahlâksal düşünme biçiminin bilincine kapsıyorlardı, oysa bu konuda kendi doğal yapılarının sesi onlara yeterince karşı çıkmış olabilirdi.

Hristiyanlık öğretisi[1]), onu henüz din öğretisi olarak görmesek de,

---

1) Hristiyanlığın ahlâk buyurtusunun, saflığı açısından Stoalıların ahlâk kavramına göre bir ayrıcalığı olmadığı düşünülür genellikle; ancak, bu ikisi arasındaki fark çok açıktır. Stoa sistemi, ruh güçlülüğü bilincini, bütün ahlâksal niyetin çevresinde dönmesi gereken bir eksen haline getirmişti ve bu sistemin yandaşları ne kadar ödevlerden söz etseler de, onları çok iyi belirleseler de, istemenin güdüsünü ve asıl belirlenme nedenini, düşünce biçiminin duyuların aşağı ve ancak ruhun zayıflığıyla güç kazanan güdüleri üzerinde yükselmesinde görüyorlardı. Demek ki onlara göre erdem, insanın hayvansal doğasının üzerine yükselen, kendi kendine yeten, başkalarına ödevler veren ama kendisi onların üstünde olan ve ahlâk yasasının çiğnenmesine yol açabilecek hiçbir ayartmaya kanmayan b i l g e nin bir tür kahramanlığıydı. Ama Stoalılar bu yasayı, İncilin buyurtusu kadar saf ve sıkı düşünmüş olsalardı, bütün bunları yapamazlardı. İ d e deyince, deneyde kendisine tıpatıp uygun hiçbir şeyin gösterilemeyeceği bir yetkinliği anlıyorsam da, ahlâk ideleri bu yüzden, teorik aklın ideleri gibi, aşkın şeyler olmazlar, yani kavramını bile yeterince belirleyemeyeceğimiz şeyler, ya da onları karşılayan herhangi bir nesnenin olup olmadığı belirsiz olan şeyler değildir; tam tersine bunlar, pratik yetkinliğin ilk örnekleri olarak, ahlâksal davranışın kaçınılmaz yol göstericisi olarak ve aynı zamanda k a r ş ı l a ş t ı r m a ö l ç ü t ü olarak iş görürler. Şimdi H r i s t i y a n a h l â k ı n ı felsefî yönünden ele alırsam, bu ahlâk, Yunan okullarının düşünceleriyle karşılaştırıldıkta şöyle görünecektir: K y n i k l e r i n, E p i k o u r o s ç u l a r ı n, S t o a l ı l a r ı n ve H r i s t i y a n l a r ı n ideleri: d o ğ a y a l ı n l ı ğ ı, b a s i r e t,

als Religionslehre betrachtet, gibt in diesem Stücke einen Begriff des höchsten Guts (des Reichs Gottes), der allein der strengsten Foderung der praktischen Vernunft ein Gnüge tut. Das moralische Gesetz ist heilig (unnachsichtlich) und fodert 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 fodert, 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 Austeilers 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 weihen, als eines Reichs Gottes, in

---

Weisheit und die Heiligkeit. In Ansehung des Weges, dazu zu gelangen, unterschieden sich die griechischen Philosophen so voneinander, daß die Cyniker 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 zustatten kommen, wir mögen nun wissen, auf welche Art, oder nicht. Aristoteles und Plato unterschieden sich nur in Ansehung des Ursprungs unserer sittlichen Begriffe.

bu noktada, pratik aklın en sıkı istemini yerine getiren bir en yüksek iyi 230
(Tanrının krallığı) kavramını verir. Ahlâk yasası kutsaldır (göz yum- 231
maz) ve ahlâkın kutsallığını ister; oysa insanın ulaşabileceği her türlü ahlâksal yetkinlik, hep yalnızca erdemdir, yani yasaya duyulan s a y g ı dan dolayı yasaya uygun niyettir, dolayısıyla yasayı çiğnemeye duyulan sürekli eğilimin bilincidir; en azından içtenliksizliktir, yani yasaya uymak için bir sürü halis olmayan (ahlâksal olmayan) hareket nedenlerinin karışımıdır, dolayısıyla alçakgönüllülüğe bağlı bir kendini değerlendirmedir erdem ve Hristiyanlığın yasasının istediği kutsallık açısından, Tanrının yaratıklarına sonsuza doğru giden ilerlemeden başka açık bir yol bırakmaz, ama tam bu yüzden de bu yaratığın, sonsuza dek giden bir varoluş için beslediği umudu haklı çıkarır. Ahlâk yasasına t a m o l a r a k uygun bir niyetin d e ğ e r i sonsuzdur, çünkü olanaklı bütün mutluluğun, bu mutluluğu paylaştırıcı olan bilge ve her şeye gücü yeten bir varlığın yargısında, akıl sahibi varlıkların ödevlerine uygunluklarındaki eksikliklerinden başka kısıtlanması yoktur. Ama ahlâk yasasının kendisi mutluluk v a a d e t m e z, çünkü genel olarak bir doğa düzeninin kavramlarına göre, mutluluk ahlâk yasasına uymaya zorunlu bir biçimde bağlı değildir. Hristiyan ahlâk öğretisi işte bu eksikliği (en yüksek iyinin ikinci kaçınılmaz öğesinin eksikliğini), akıl sahibi varlıkların kendilerini bütün ruhlarıyla ahlâk yasasına adamış oldukları dünyayı, T a n r ı n ı n b i r k r a l l ı ğ ı olarak sunmakla giderir; 232

---

b i l g e l i k ve k u t s a l l ı k t ı r. Bunlara ulaşma yolu konusunda Yunan filozofları birbirlerinden şöyle ayrılırlar: Kynikler s a ğ d u y u y u, öbürleri ise yalnızca b i l i m i n y o l u n u, dolayısıyla her ikisi de yalnızca d o ğ a l g ü ç l e r i n k u l l a n ı l ı ş ı n ı yeterli bulurlar. Hristiyan ahlâkı (olması gerektiği gibi olan) kendi buyurtusunu böylesine saf ve göz yummaz bir buyurtu olarak ortaya koyduğu için, insanın, en azından bu yaşamda tam olarak bu ahlâka uygun olma güvenini kırar, ama sonra bu güveni yeniden şu şekilde doğrultur: g ü c ü m ü z ü n yettiği kadar iyi eylemde bulunursak, gücümüzün yetmediği şeyin bize başka bir taraftan sağlanacağını umabiliriz, bunun nasıl olacağını bilelim ya da bilmeyelim. A r i s t o t e l e s ve P l a t o n ahlâk kavramlarımızın yalnızca k a y n a ğ ı konusunda birbirlerinden ayrılıyorlardı.

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. Diesem 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 zu 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.

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 erlangen 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

bu krallık, doğa ve ahlâkın, türetilmiş en yüksek iyiyi olanaklı kılan kutsal bir yaratıcısı aracılığıyla, kendileri için yabancı olan bir uyum içine girdikleri yerdir. Akıl sahibi varlıklara ahlâkın k u t s a l l ı ğ ı, daha bu yaşamda bir perese olarak gösterilir, ama bu kutsallıkla orantılı olan iyi olma, yani k u t l u l u k, ancak sonsuzlukta erişilebilir bir şey olarak sunulur; çünkü a h l â k ı n k u t s a l l ı ğ ı, akıl sahibi varlıkların her zaman için, her durumdaki davranışlarının ilk örneği olmak zorundadır, bu kutsallığa doğru ilerlemek de, daha bu yaşamda olanaklı ve zorunludur; k u t l u l u k ise, bu dünyada mutluluk adı altında (gücümüze bağlı olduğu kadarıyla) hiçbir zaman ulaşılamayan, bu yüzden de yalnızca umut konusu yapılan bir şeydir. Bunu dikkate almasak bile, Hristiyanlığın a h l â k ilkesinin kendisi yine de teolojik (dolayısıyla yaderklik) değil, tersine kendi başına saf pratik aklın özerkliğidir; çünkü Hristiyan ahlâkı, Tanrının ve onun istemesinin bilgisini bu yasaların temeli değil, bunlara uyulması koşuluyla, yalnızca en yüksek iyiye ulaşmanın temeli yapar. Bu ahlâk, yasalara uymanın asıl g ü d ü s ü n ü bile, bunun arzu edilen sonuçlarında değil, yalnızca ödev tasarımında görür; nitekim bu sonuçlara ulaşmağa lâyık olma, ödevi sadık bir biçimde gözetmekten başka bir şey değildir.

Bu şekilde ahlâk yasası, saf pratik aklın nesnesi ve son ereği olarak 233
en yüksek iyi kavramı aracılığıyla d i n e götürür; y a n i b ü t ü n ö d e v l e r i n t a n r ı s a l b u y r u k l a r o l a r a k b i l g i s i n e, y a p t ı r ı m l a r o l a r a k d e ğ i l, y a n i y a b a n c ı b i r i s t e m e n i n k e y f î v e k e n d i l e r i i ç i n r a s t l a n t ı s a l o l a n t a l i m a t l a r ı o l a r a k d e ğ i l, her bir özgür istemenin kendisi için olan, aslî y a s a l a r olarak bilgisine götürür. Yine de bu yasalar en yüce varlığın buyrukları olarak kabul edilmelidir, çünkü ahlâk yasasının, bize çabalarımızın konusu yapma ödevini verdiği en yüksek iyiyi, ancak ahlâkça yetkin (kutsal ve iyilikli), aynı zamanda herşeye gücü yeten bir istemeden umabiliriz; dolayısıyla en yüksek iyiye ulaşmayı da ancak bu istemeyle uyuşmakla umut edebiliriz. Burada da herşey, çıkardan uzak, güdü olarak korku ya da umuda dayandırılmaksızın —ki bunlar ilke olduklarında eylemin bütün ahlâksal değerini yok ederler— yalnızca ödevle temellendirilmiş olarak kalır. Ahlâk yasası bana, bir dünyada olanaklı en yüksek iyiyi, her türlü davranışımın en son nesnesi yapmamı buyurur. Böyle birşeyi

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 größten 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 darnach auf Bedingungen strenge eingeschränkt) 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 denn, 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 alle 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 Vernunftbedingung (*conditio 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, alsdenn 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 eigennützigen 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 frägt, man nicht die Glückseligkeit der vernünftigen Wesen in ihr, sondern

de ancak istememin, kutsal ve iyilikli bir dünya-yaratıcının istemesiyle uyuştuğunda gerçekleştirmeyi umabilirim. Ve en büyük mutluluğun (yaratıklar için olabilecek) en büyük ölçüde ahlâksal yetkinliğe en tam 234
bir orantıda bağlı düşünüldüğü, bir bütün olarak en yüksek iyi kavramında, her ne kadar benim kendi mutluluğum da kapsanıyorsa da; en yüksek iyiyi geliştirmeye yöneltilen istememi belirleyen neden, kendi mutluluğum değil, (sınırsız mutluluk arzularımı koşullarla sıkı sıkıya kısıtlayan) ahlâk yasasıdır.

Bu yüzden ahlâk da aslında, kendimizi nasıl mutlu kılacağımızın öğretisi değil, mutluluğa nasıl lâyık olmamız gerektiğinin öğretisidir. Ancak din de işin içine katıldığında, mutluluğa lâyık olmama durumuna düşmekten sakındığımız ölçüde, günün birinde mutluluktan pay almamız umudu da doğar.

Bir kimsenin bir şeye sahip olması ya da bir durumda olması en yüksek iyiyle uyuştuğu zaman, bu kimse o şeye sahip olmaya ya da o durumda olmaya lâyıktır. Şimdi, her türlü lâyık olmanın ahlâksal davranışa bağlı olduğu kolayca anlaşılabilir, çünkü ahlâksal davranış en yüksek iyi kavramında, (duruma ilişkin olan) geri kalanın, yani mutluluktan pay almanın koşulunu oluşturur. Şimdi bundan şu sonuç çıkar: ahlâk kendi başına hiçbir zaman mutluluk öğretisi, yani mutluluktan pay alabilmek için bir talimat olarak ele alınmamalıdır, çünkü ahlâk yalnızca mutluluğun akıl koşuluyla (*conditio sine qua non* 235
olanla) ilgilidir, onu elde etmenin araçlarıyla değil. Ama (çıkarcı isteklere yol açmayıp yalnızca ödevler yükleyen) bu ahlâk, bir kere tam olarak ortaya konunca, bir yasa üzerinde temellenen, en yüksek iyiyi geliştirmeye (Tanrı krallığını bize getirmeye) yönelik —daha önce hiçbir çıkarcı ruhta doğamamış olan— ahlâksal istek uyandırıldıktan ve bu istek uğruna dine doğru adım atıldıktan sonra, ancak o zaman bu ahlâk öğretisine mutluluk öğretisi adı da verilebilir, çünkü mutluluk umudu ilkin ancak dinle başlayabilir.

Buradan şu da anlaşılabilir: Tanrının dünyayı yaratmasının son amacının ne olduğu sorulacak olursa, bunun, dünyadaki akıl sahibi varlıkların mutluluğu değil, en yüksek

das höchste Gut nennen müsse, welches jenem Wunsche dieser Wesen noch eine Bedingung, nämlich die der Glückseligkeit würdig zu sein, d. i. die Sittlichkeit ebenderselben 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 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[1]) seines Willens als dem höchsten ursprünglichen Gute angemessen denken. Daher diejenige, 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 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

[1]) Hiebei, 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 hinzufügen.

iyi olduğu yanıtı verilmelidir. En yüksek iyi, akıl sahibi varlıkların bu isteğine bir koşul daha ekler: bu da mutluluğa lâyık olma, yani akıl sahibi varlıkların ahlâklılığı koşuludur; bu varlıkların, bilge bir yaratıcı eliyle pay almayı umabildikleri mutluluğun ölçütünü de yalnızca ahlâklılık içerir. Çünkü bilgelik, teorik olarak ele alındığında en yüksek iyinin bilgisi, pratik olarak ele alındığında ise istemenin en yüksek iyiye uygunluğu anlamına geldiğinden, en yüksek bağımsız bir bilgeliğe, yalnızca iyilikli̇lik üzerinde temellenen bir amaç yüklenemez. Nitekim bu iyilikliğin (akıl sahibi varlıkların mutluluğu açısından) etkisinin en yüksek aslî iyiye uygun olduğu, ancak onun istemesinin kutsallığıyla[1]) uyuşmanın sınırlayıcı koşulları altında düşünülebilir. İşte bundandır ki, yaratmanın amacını Tanrının onurlandırılmasında görenler (bunun övülme eğilimi diye antropomorfça düşünülmediği varsayılarak) —denebilir ki— en uygun ifadeyi kullanmışlardır. Çünkü insanların, dünyada en değerli şey olan, Tanrı buyruğuna saygı göstermeleri ve —onun, böyle güzel bir düzeni, bu düzene uygun bir mutlulukla taçlandırma planı da buna katıldığında— Tanrı yasasının bize yüklediği kutsal ödevi gözetmelerinden başka hiçbir şey Tanrıyı daha çok onurlandıramaz. Bu mutlulukla taçlandırma Tanrıyı (insanların deyimiyle) sevilmeye lâyık kılarken, buyruğuna saygı duyma da onu bir

236

237

1) Burada, bu kavramlara özgü olanı açığa çıkarmak için yalnız şunu belirtmekle yetineceğim: Tanrıya, nitelikleri yaratıklara da uygun düşen çeşitli özellikler yüklenir, yalnız bunların Tanrıda en yüksek dereceye ulaştığı düşünülür —örneğin ona, güçlülük, bilgi, hazır bulunma, iyilik vb., tam güçlülük, herşeyi bilme, her yerde hazır bulunma, tam iyilik vb. adlar altında yüklenir; ama yine de, büyüklük katılmadan yalnız ve yalnız Tanrıya yüklenen üç özellik vardır ve bunların üçü de ahlâksaldır: Tanrı tek kutsal olandır, tek kutlu olandır, tek bilge olandır; çünkü bu kavramlar sınırlanmamışlığı kendileriyle birlikte getirirler. Öyleyse bu kavramların düzenine göre Tanrı, kutsal yasa koyucu (ve yaratıcı), iyilikli yönetici (ve koruyucu) ve adil yargıç tır da. Bunlar, herşeyi içeren üç özelliktir; Tanrı bunlar aracılığıyla dinin konusu olur ve bunlara uygun olarak metafizik yetkinlikler kendiliklerinden akla katılırlar.

Gegenstand der Anbetung (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 jemanden (selbst nicht von Gott), ohne zugleich hiebei 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.

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 notwendige Bedingungen der Befolgung seiner Vorschrift fodert. 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, sofern 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 Un-

tapınma (ve tapma) konusu haline getirir. Gerçi insanlar bile iyilik ederek sevgi kazanabilirler, ama yalnızca bu yolla onlar hiçbir zaman saygı kazanamazlar; öyle ki yaptıkları en büyük iyilik, ancak lâyık olmaya göre yapıldığında onları onurlandırır.

Amaçlar düzeninde insanın (ve onunla birlikte her akıl sahibi varlığın) kendi başına amaç olduğu, yani hiçbir zaman, herhangi bir kimse tarafından (Tanrı tarafından bile), aynı zamanda kendisi amaç olmaksızın yalnızca araç olarak kullanılamıyacağı, buna göre de kendi kişimizde insanlığın bizim için kutsal olması gerektiği, artık kendiliğinden ortaya çıkar; çünkü insan ahlâk yasasının öznesi, dolayısıyla kendi başına kutsal olanın öznesidir —ki ancak onun uğrunda ve onunla uyum içinde bir şey genellikle kutsal diye adlandırılabilir. Nitekim bu ahlâk yasası, özgür bir isteme olarak insanın istemesinin özerkliği üzerinde temellenir; bu isteme, boyun eğmesi gereken istemeye, kendi genel yasalarına göre, aynı zamanda zorunlulukla uyabilmelidir.

VI.

Genel Olarak Saf Pratik Aklın Koyutları Üzerine

238

Bunların hepsi, bir koyut olmayıp bir yasa olan ahlâklılık ilkesinden çıkar; akıl, bu yasa aracılığıyla dolaysız olarak istemeyi belirler; isteme de, böyle belirlenmiş olduğundan, saf isteme olarak, buyurtusunun bu zorunlu koşullarının yerine getirilmesini ister. Bu koyutlar teorik dogmalar değil, pratik bakımdan zorunlu kabuller dir, dolayısıyla gerçi teorik bilgiyi genişletmezler, ama teorik aklın idelerine genel olarak (pratik olana ilişkileri aracılığıyla) nesnel gerçeklik sağlarlar ve onlara, teorik aklın aksi halde olanaklılıklarını bile öne sürmeye cesaret edemeyeceği kavramlar olma hakkını kazandırırlar.

Bu koyutlar, ölümsüzlük, pozitif anlamda (düşünülür dünyaya ait olması bakımından bir varlığın nedenselliği olarak) özgürlük ve Tanrının varlığı koyutlarıdır. Bunların birincisi, sürenin, ahlâk yasasını tam olarak yerine getirmeye uygunluğunun pratik zorunlu koşulundan çıkar; ikincisi

abhängigkeit von der Sinnenwelt und des Vermögens der Bestimmung seines Willens nach dem 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 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). 3. Verschafft sie dem, was spekulative Vernunft zwar denken, aber als bloßes transszendentales 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 transszendent war, in der praktischen immanent? Allerdings, aber nur in praktischer Absicht. Denn wir

duyular dünyasından bağımsızlığın ve bir varlığın istemesini düşünülür 239
bir dünyanın yasasına, yani özgürlüğe göre belirleme yetisinin zorunlu kabulünden çıkar; üçüncüsü, en yüksek kendi kendine yeter iyinin, yani Tanrının varlığı kabulünün, böyle bir düşünülür dünyada en yüksek iyinin olabilmesi için koşul olması zorunluluğundan çıkar.

Ahlâk yasasına saygı aracılığıyla en yüksek iyiye zorunlu olarak yönelme ve bundan çıkan, ahlâk yasasının nesnel gerçekliği kabulü, demek ki, pratik aklın koyutları aracılığıyla kavramlara —teorik aklın sorunlar olarak koyabildiği, ama çözemediği kavramlara— götürür. Bu sorunlar şunlardır: 1. Teorik aklın, çözümünde paralogismlere (yani ölümsüzlük paralogismlerine) düşmekten başka bir şey yapamadığı sorunlar. Çünkü o, kendi bilincinde ruha zorunlu olarak yüklenen bir son öznenin psikolojik kavramını, bir tözün gerçek tasarımına tamamlamasını sağlayacak olan kalıcılık özelliğini elde edememişti; pratik akıl ise bu özelliği, kendisinin bütün amacı olarak, en yüksek iyide ahlâk yasasına uygunluk için gerekli olan süre koyutu aracılığıyla sağlar. 2. Teorik aklın antiomiden başka birşey içermediği bir şeye götürür. Teorik akıl, antinominin çözümünü gerçi sorunlu olarak düşünülebilen, ama nesnel gerçekliği bakımından kanıtlanamayan ve belirlenemeyen bir kavrama dayanarak temellendirebiliyordu; bu da özgürlük koyutu aracılığıyla, düşünülür bir dünyanın 240
kosmolojik idesi ve bu dünyadaki varoluşumuzun bilincidir. (Bu özgürlüğün gerçekliğini pratik akıl ahlâk yasasıyla ortaya koyar ve bu yasayla birlikte, aynı zamanda teorik aklın yalnızca işaret edebildiği, ama kavramını belirleyemediği bir düşünülür dünyanın yasasını ortaya koyar). 3. Teorik aklın gerçi düşünebildiği, ama yalnızca transsendental bir ideal olarak belirsiz bırakmak zorunda kaldığı şeye, teolojik ilk varlık kavramına, düşünülür bir dünyada, egemen olan ahlâksal yasa koyma aracılığıyla, en yüksek iyinin en üst ilkesi olarak (pratik bakımdan, yani o yasayla belirlenmiş bir istemenin nesnesinin olanağının bir koşulu olarak) anlam kazandırır.

Ama şimdi, bilgimiz bu şekilde saf pratik akıl aracılığıyla gerçekten genişletiliyor mu, ve teorik akıl için aşkın olan, pratik akılda içkin midir? Evet, ama yalnızca pratik bakımdan.

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. 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.

Wie eine Erweiterung der reinen Vernunft in praktischer Absicht, ohne damit ihr Erkenntnis als spekulativ zugleich zu erweitern, zu denken möglich sei?

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, 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

Nitekim bu yolla gerçi ne ruhumuzun doğal yapısının, ne düşünülür dünyanın, ne de en yüksek varlığın kendi başına ne olduklarının bilgisini edinemiyoruz; yalnızca onların kavramlarını, istememizin nesnesi olarak en yüksek iyinin pratik kavramında birleştirdik; bunu da tamamen a priori, saf akılla ama yalnızca ahlâk yasası aracılığıyla, hem de sırf bu yasasının buyurduğu nesne açısından bu yasayla ilgi kurarak yaptık. Ancak, özgürlüğün nasıl olanaklı olduğu ve neden- 241
selliğin bu türünün teorik ve pozitif olarak nasıl tasarımlanması gerektiği, bu yolla kavranamaz; yalnızca böyle bir nedenselliğin olduğu, ahlâk yasası aracılığıyla ve bu amaçla bir koyut olarak konmuş olur. Olanaklılıkları bakımından insanın anlama yetisinin hiçbir zaman temellendiremiyeceği, ama hakikî kavramlar oldukları konusundaki inancı da, en sıradan insanın anlama yetisinden bile hiçbir safsatanın sökemiyeceği öbür ideler için de bu böyledir.

VII.

Saf Aklın, Bilgisini Teorik Bilgi Olarak Aynı Zamanda Genişletmeden, Pratik Amaçlı Bir Genişlemesi Nasıl Düşünülebilir?

Çok fazla soyuta kaçmamak için, bu soruyu elimizdeki duruma hemen uygulayarak yanıtlayacağız. — Saf bir bilgiyi pratik olarak genişletmek için, bir amacın a priori verilmiş olması, yani istemeyi dolaysız olarak belirleyen (kesin) bir buyrukla, bütün teorik ilkelerden bağımsız pratik-zorunlu olarak tasarımlanan bir (isteme) nesne[si] olarak bir amacın verilmiş olması gerekir; bu da burada en yüksek iyi dir. Bu ise, (saf akıl kavramları olduklarından, onların karşılığı olan hiçbir görünün verilemiyeceği, dolayısıyla da bunlar için teorik yoldan hiçbir nesnel gerçekliğin bulunamıyacağı) üç teorik kav- 242
ram, yani özgürlük, ölümsüzlük ve Tanrı kavramları varsayılmazsa, olanaksızdır. Demek ki, bir dünyada olabilecek en yüksek iyinin varoluşunu buyuran pratik yasa aracılığıyla, saf teorik aklın bu nesnelerinin

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 problematische (bloß denkbare) 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 hiebei geleistet worden, als daß jene Begriffe real sind und wirklich ihre (mögliche) Objekte haben, dabei aber uns nichts von Anschauung derselben gegeben wird (welches auch nicht gefodert werden kann), so ist kein synthetischer Satz durch diese eingeräumte Realität derselben möglich. Folglich hilft 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 obige drei Ideen der spekulativen Vernunft sind an sich noch keine Erkenntnisse; doch sind es (transszendente) Gedanken, in denen nichts Unmögliches ist. Nun bekommen sie durch ein apodiktisches praktisches 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 sofern 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 der Erkenntnis derselben in Ansehung des

olanaklılığı ve teorik aklın onlara sağlayamadığı nesnel gerçeklikleri koyut olarak konur. Bununla, saf aklın teorik bilgisi muhakkak artmış olur; bu artış da şundan ibarettir: daha önce saf akıl için sorunlu (sırf düşünülebilir) olan bu kavramların, şimdi onaylayıcı bir biçimde, gerçekten nesnelere kavuştuğu gösterilir; çünkü pratik akıl, kendi pratik bakımdan kayıtsız şartsız zorunlu nesnesi olan en yüksek iyinin olanaklılığı için, bu kavramların varoluşuna kaçınılmazcasına gereksinim duyar; böylece teorik akıl da bunları varsaymada haklı çıkar. Ama teorik aklın bu genişlemesi, teoride bir genişleme değildir, yani bu kavramların t e o r i k a m a ç l ı pozitif bir kullanılışını sağlamaz. Nitekim, burada pratik aklın aracılığıyla başarılan, bu kavramların gerçek olduğunu ve gerçekten (olabilecek) nesneleri bulunduğunu göstermekten öte bir şey değildir. Ama bu yolla bu kavramların görüleri konusunda hiçbir şey verilmiş olmaz (böyle bir şey, ayrıca istenemez de); bunların gerçekliğinin kabul edilmesi de hiçbir sintetik önermeyi olanaklı kılmaz. Dolayısıyla bu açılış teorik bakımdan hiçbir işe 243
yaramaz, ama saf aklın pratik kullanılışı bakımından, bu alanda bilgimizin genişlemesine yarar. Yukarıda sözü edilen teorik aklın üç idesi, kendileri bilgiler değildir; ama bunlar, olanaksız hiçbir şey taşımayan (aşkın) d ü ş ü n c e l e r dir. Şimdi bunlar, zorunlu bir pratik yasa aracılığıyla, bu yasanın n e s n e e d i n i l m e s i n i buyurduğu şeyin olanağının zorunlu koşulları olarak, nesnel gerçeklik kazanırlar; yani bu şekilde b u n l a r ı n n e s n e l e r i o l d u ğ u n a dikkatimiz çekilir, ama bunların kavramının bir nesneye nasıl bağlandığını gösteremeyiz; bu da, bu nesnelerin bilgisi değildir daha. Çünkü bu yolla onlar hakkında ne sintetik yargılarda bulunulabilir, ne de uygulanmaları teorik olarak belirlenebilir, dolayısıyla bunlar konusunda aklın teorik bir kullanılışı olamaz; oysa aklın bütün teorik bilgisi bundan ibarettir. Gerçi genişlemiş olan, b u n e s n e l e r i n teorik bilgisi d e ğ i l dir, genel olarak aklın teorik bilgisidir, çünkü pratik koyutlarla bu idelere n e s n e l e r v e r i l m i ş t i r, böylece de sırf sorunlu olan bir düşünce, ilk defa nesnel gerçeklik kazanmıştır. Demek ki bu, v e r i l m i ş d u y u l a r ü s t ü n e s n e l e r i n bilgisinde bir genişleme değildir, ama yine de teorik aklın ve 244
genel olarak duyularüstü olanla ilgili bilgisinin genişlemesidir; çünkü,

Übersinnlichen überhaupt, sofern 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 transszendent 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 transszendent 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 näheren 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 Anthropomorphism als den Quell der Superstition, oder scheinbare Erweiterung jener Begriffe durch vermeinte Erfahrung, andererseits den Fanaticism, der sie durch übersinnliche Anschauung oder dergleichen 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) erfodert, ohne die kein Gegenstand gedacht werden kann. Diese können zum theoretischen Gebrauche der Vernunft, d. i. zu dergleichen Erkenntnis, nur angewandt werden, sofern 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

bu nesneleri daha yakından belirleyememekle ve dolayısıyla (ona yalnızca pratik nedenlerden dolayı ve yalnızca pratik kullanılış için verilen) bu nesneler konusundaki bilgisinin kendisini genişletememekle birlikte, böyle nesnelerin varolduğunu kabul etmek zorunda kaldı. Demek ki, saf teorik akıl —ki onun için bütün bu ideler aşkın ve nesnesizdir— bu kazancı, sırf pratik yetisine borçludur. Burada bu ideler içkin ve kurucu hale gelirler, çünkü saf pratik aklın zorunlu nesnesini (en yüksek iyiyi) gerçek kılma olanağının temelleridirler; bunsuz onlar, aşkındırlar ve deneyin ötesinde yeni bir nesne kabul etmeyi akıl için gerektirmeyen, onu yalnızca, deneydeki kullanılışında yetkinliğe yaklaşmaya iten, teorik aklın sırf düzenleyici ilkeleridirler. Akıl bu kazancı elde edince, teorik akıl olarak bu idelerle (aslında sırf pratik kullanılışını güvence altına almak için) negatif bir işe koyulur; bu, bir genişletme değil, bir arındırma işidir; amacı da bir yandan boş inançların kaynağı olarak antropomorfismi sözüm ona deneyle bu kavramların görünüşte genişlemesini engellemek, diğer yandansa duyularüstü görüyle veya buna benzer duygularla böyle bir şeyi vaadeden yobazlığı uzak tutmaktır. Bunların her ikisi de, saf aklın 245
pratik kullanılışının engelleridir; bunların kenara itilmesi de, şüphesiz, bilgimizin pratik bakımdan genişlemesi demek olur; bu da, aynı zamanda aklın bundan teorik bakımdan hiçbir şey kazanmadığını söylemekle çelişmez.

Aklın bir nesneyle ilgili her kullanılışı için, anlama yetisinin saf kavramları (kategoriler) gereklidir; onlarsız hiçbir nesne düşünülemez. Bunlar, aklın teorik kullanılışına, yani bu tür bilgiye ancak temeline (her zaman duyusal olan) bir görü konunca, dolayısıyla yalnızca olabilecek bir deney nesnesinin onlarla tasarımlanması için uygulanabilirler. Şimdi burada, bilinmek için kategorilerle düşünülmesi gereken, herhangi bir deneyde verilmeyen aklın ideleridir. Ama burada söz konusu olan, bu idelerin nesnelerinin teorik bilgisi değil, onların nesneleri olup olmadığıdır. Bu gerçekliği saf pratik akıl sağlar

Realität verschafft reine praktische Vernunft, und hiebei 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 Kategorien 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, sofern 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 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 andere als Verstand und Wille, und zwar so im Verhältnisse gegeneinander 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. sofern 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 aufeinander 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 alsdenn abstrahiert, und so bleibt von den Be-

ve onlarla ilgili teorik akla düşen, yalnızca, nesneleri kategoriler aracılığıyla d ü ş ü n m e k tir. Bu da, başka bir yerde açıkca gösterdiğimiz gibi, (ne duyusal ne de duyularüstü) görüye gerek olmaksızın pekâlâ olur; çünkü kategorilerin yeri ve kaynağı, herhangi bir görüden bağım- 246
sız ve herhangi bir görüden önce, sırf düşünme yetisi olarak saf anlama yetisindedir ve bu kategoriler hep, genel olarak bir nesneye işaret ederler —bu nesne b i z e n a s ı l v e r i l m i ş o l u r s a o l s u n. Şimdi bu idelere uygulanması gereken kategorilere hiçbir görü nesnesi verilemez; ama b ö y l e b i r n e s n e n i n g e r ç e k t e n v a r o l d u ğ u, dolayısıyla yalnızca bir düşünce biçimi olarak kategorilerin burada boş olmayıp anlama sahip olduğu, işte bu, pratik aklın, en yüksek iyi kavramıyla şüpheye yer bırakmaksızın sunduğu bir nesne aracılığıyla, yani en yüksek iyinin olanaklılığı için gerekli k a v r a m l a r ı n g e r ç e k l i ğ i yle yeterince sağlama bağlanır; ama bu kazanç, teorik ilkelere dayanan bilgimizin en ufak bir genişlemesini bile sağlayamaz.

* * *

Bu, Tanrı, bir düşünülür dünya (Tanrının krallığı) ve ölümsüzlük ideleri, kendi doğal yapımızdan çıkarılan yüklemlerle daha da belirlenince, bu belirlenmeyle ne saf akıl idelerinin d u y u s a l l a ş t ı r ı l d ı ğ ı (antropomorfism yapıldığı), ne de d u y u l a r ü s t ü nesnelerin aşkın bir bilgisi sağlandığı düşünülmemeli. Çünkü bu yüklemler, 247
anlama yetisi ve istemeden başka birşey değildir; hem de, ahlâk yasası içinde düşünmeleri gerektiğinden, yani yalnızca saf pratik kullanışları yapıldığı kadarıyla, karşılıklı ilişkilerinde ele alınan anlama yetisi ve isteme. Bu kavramlarla psikolojik olarak ilgili olan başka herşey, yani bizim bu yetiler i ş l e r k e n gözlemlediğimiz herşey, (söz gelişi, insanın anlama yetisinin düşünürken adım adım ilerlemesi, dolayısıyla tasarımlarının görüler değil, düşünceler olması; bunların zamanda birbirlerini izlemeleri; insanın istemesinin hep, nesnesinin varoluşundan tatmin olmasına bağımlı olması vb. gibi, en yüksek varlık için söz konusu olmayacak şeyler) bundan dolayı onlardan soyutlanır. Böylece saf

griffen, durch die wir uns ein reines Verstandeswesen denken, nichts mehr übrig, als gerade zur Möglichkeit erfoderlich 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 transszendentalen 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 vorzustellen, 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 vermeinte natürliche Gottesgelehrte (ein wunderlicher Name)[1]) auffodern 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 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

[1]) 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 gelehret 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.

bir anlama yetisi varlığını düşünmemizi sağlayan kavramlardan bir ahlâk yasasını düşünebilmemiz için tam gerekli olandan öte birşey kalmaz. Gerçi bir Tanrı bilgisi kalır, ama yalnızca pratik bir bağlam içinde; bunu biz teorik bir bağlama da yaymayı denersek, onun, düşünmeyen ama doğrudan doğruya gören bir anlama yetisini ve tatmin edilmesinin varoluşlarına hiç mi hiç bağımlı olmadığı nesnelere yönelmiş bir isteme elde ederiz. (Transsendental yüklemlerden, söz gelişi varoluşun bir büyüklüğünden, yani varoluşu büyüklük olarak tasarımlıyabilmemiz için elimizdeki tek yol olan zamanda olmayan süreden söz etmeme bile gerek yok.) Bunlar öyle özelliklerdir ki, onların, nesnenin 248
bilgisini sağlayacak hiçbir kavramını kuramayız. Böylece bunların duyularüstü varlığa ilişkin bir teoride kullanılamıyacağını, dolayısıyla bu açıdan teorik bir bilgiyi hiç temellendiremiyeceklerini, kullanışlarının da ancak ahlâk yasasının gerçekleştirilmesiyle sınırlanabileceğini öğreniyoruz.

Bu sonuncusu öylesine açıkça görülüyor ki ve eylemle öylesine açık bir biçimde kanıtlanabilir ki, insan kendinden emin olarak, bütün sözüm ona doğal Tanrı bilginlerinden (adın garipliğine bakın)[1]) nesnelerinin —söz gelişi anlama yetisinin veya istemenin— belirleyici bir tek bile özelliğini söylemelerini 249
isteyebilir; öyle bir özellik ki, ondan antropomorfik olan herşey çıkarılınca, elde sözcükten öte birşey kalmadığını, bu sözcüğe de, teorik bilginin genişleyeceği umudunu verecek bir şekilde herhangi bir kavram bağlanamayacağını, çelişmeye düşmeden gösteremesin. Ama pratik olana gelince, bir anlama yetisi ve istemenin

1) 'Bilginlik' aslında, yalnızca tarih bilimlerine uygun düşen bir kavramdır. Dolayısıyla ancak bir vahiy dininin teoloji öğretmenine Tanrı bilgini denebilir. Ama akıl bilimlerine (Matematik ve Felsefeye) hakim olan insana da bilgin denmek istenirse, bu, sözcüğün anlamına bile (ki bu hep, insana baştan sona dek öğretilmesi gerekeni, insanın kendiliğinden —akılla— bulamıyacağını bilginlik sayar) ters düşer: böylece, pozitif bilimin bilgisi olarak Tanrının bilgisine sahip filozofun kendisine bilgin dedirtmesi için, onun çok zavallı bir izlenim bırakması gerekir.

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 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 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 mögliche 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

özelliklerinden, pratik yasanın nesnel gerçeklik sağladığı bir ilişkinin kavramı yine de elde kalır (ki anlama yetisinin istemeye olan tam bu ilişkiyi pratik yasa a priori belirler). Bu bir kere yapılınca, ahlâkça belirlenmiş bir istemenin nesnesinin (en yüksek iyinin) kavramına ve onunla birlikte onun olanaklılığının koşullarına —Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük idelerine— de gerçeklik sağlanır; ama bu gerçeklik yine de yalnızca ahlâk yasasının gerçekleştirilmesi bakımındandır (herhangi teorik bir amaç için değil).

Bu anımsatmalardan sonra, şu önemli sorunun yanıtını bulmak da kolay olur: Tanrı kavramı Fiziğe (dolayısıyla, Fiziğin yalnızca saf a priori ilkelerini genel anlamda taşıyan Metafiziğe) ait bir kavram mıdır? Yoksa, ahlâka ait bir kavram mıdır? Doğadaki düzenlemeleri ve bunların değişmesini açıklarken, insan herşeyin yaratıcısı olarak Tanrıya sığınırsa, açıklaması en azından fiziksel bir açıklama olmaz, üstelik bu, felsefesinin sonuna geldiğinin itirafı olur; çünkü gözleri önünde duran bir şeyin 250
olanaklılığının bir kavramını kurabilmek için, kavramına başka hiçbir yoldan sahip olmadığı bir şeyi kabul etmek zorunda kalır. Metafizikle bu dünyanın bilgisinden hareket ederek Tanrı kavramına ve emin çıkarımlarla Tanrının varoluşunun kanıtına ulaşmak ise olanaksızdır; çünkü bizim, bu dünyanın olabilecek en yetkin bütün olduğunu bilmemiz, dolayısıyla bu amaç için (onu karşılaştırabilmek için) olabilecek bütün dünyaları tanımamız, kısacası herşeyi bilir olmamız gerekirdi ki, dünya (Tanrı kavramını nasıl düşünürsek düşünelim) ancak bir Tanrı aracılığıyla olabildi, diyebilelim. Ama bu varlığın varolduğunu sırf kavramlardan hareket ederek tam olarak bilmek, kesinlikle olanaksızdır; çünkü her varoluş önermesi, yani hakkında bir kavram kurduğum bir varlığın varolduğunu bildiren bir önerme, sintetik bir önermedir, yani öyle bir önermedir ki, ben onun aracılığıyla o kavramın dışına çıkıyorum ve kavram hakkında, kavramda düşünülmüş olandan daha fazla bir şey söylüyorum. Şunu: anlama yetisi içindeki bu kavrama, ayrıca anlama yetisinin dışında onun karşılığı olan bir nesnenin bulunduğunu söylüyorum, ki bunu herhangi bir çıkarımla ortaya koymak, açıkca olanaksızdır. Böylece, bu bilgiye ulaşmak için akla bir tek yol kalıyor; çünkü o, saf

reinen praktischen Gebrauchs ausgehend, (indem dieser ohnedem bloß auf die Existenz von etwas, als Folge der Vernunft, gerichtet ist), ihr 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 ebenso 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 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 transszendentalen 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 Vollkommenheit 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; ebenso 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,

akıl olarak, saf pratik kullanılışının (ki bu kullanılış nasıl olsa, aklın sonucu olarak bir şeyin sırf varoluşuna yöneliktir) en üstün ilkesinden hareket ederek nesnesini belirler. İşte burada, kaçınılmaz 251
görevi olan istemeyi en yüksek iyiye yöneltme görevinde, dünyada bu iyinin olanağıyla ilgili böyle bir ilkvarlığı yalnız kabul etmenin zorunluluğu ortaya çıkamaz; ayrıca —ki bu en ilgi çekici noktadır— aklın doğal yürüyüşünde tamamen eksik olan, bu ilkvarlığın tam belirli bir kavramı da ortaya çıkar. Bu dünyanın yalnızca küçük bir bölümünü bildiğimize göre ve onu bütün olabilecek dünyalarla karşılaştırmamızın olanağı daha da küçük olduğuna göre, bu dünyanın düzeninden, amacına uygunluğundan ve büyüklüğünden, onu bilge, iyilikli, güçlü vb. bir yaratıcısını sonuç olarak çıkarabiliriz; ama onun herşeyibilirliğini, tamiyilikliğini, tamgüçlülüğünü vb. çıkaramayız. Hatta denebilir ki, bu kaçınılmaz eksiği, izin verilebilecek, tamamen akla uygun bir varsayımla tamamlamada bir sakınca yoktur: yani yakından bildiğimiz bunca kısımlardan bilgelik, iyiliklik vb. etrafa saçılıyorsa, geri kalan kısımlarla da durum aynıdır, dolayısıyla dünyanın yaratıcısına olabilecek her yetkinliği yüklemek akla uygundur. Ama bunlar, kavrayışımızla övülmek vesilesi sağlıyan çıkarımlar değil de, yalnızca yetkilerdir; bize tanınabilecek, ama yine de kullanılabilmeleri için başka bir tavsiyeyi daha gerektiren yetkiler. Demek ki (Fiziğin) deneysel yol[un]da Tanrı kavramı, hep ilkvarlığın yetkinliğinin, tanrılık kavramını ona 252
uygun görecek kadar tam belirlenmemiş bir kavramı olarak kalmaktadır. (Metafiziğin transsendental kısmında ise hiçbir şey yapılamaz).

Şimdi bu kavrama pratik aklın nesnesine göre bakmak istediğimde, görürüm ki, ahlâk ilkesi bu kavrama ancak en yüksek yetkinliğe sahip bir dünya yaratıcısı varsayımıyla olanaklı bir kavram olarak izin verir. O her şeyi bilir olmalıdır ki, davranışımı, niyetimin en derinine kadar, bütün olabilecek durumlarda ve bütün gelecek için bilsin; tam güçlü olmalıdır ki, davranışıma uygun sonuçlar versin; aynı şekilde her yerde hazır, öncesiz-sonrasız vb. olmalıdır. Böylece ahlâk yasası, saf bir pratik aklın nesnesi olarak en yüksek iyi kavramı aracılığıyla, en yüksek varlık olarak ilkvarlığın kavramını belirler; bunu

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.

Wenn man in der Geschichte der griechischen Philosophie über den ANAXAGORAS hinaus keine deutliche 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 herumsuchten, ob sie unter ihnen nicht die zu Urwesen erfoderliche 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 erwachsen 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

aklın fiziksel (ve daha yüksek gelişmesinde metafiziksel) yürüyüşü, dolayısıyla bütün teorik yürüyüşü yapamamıştı. Demek ki Tanrı kavramı, aslında Fiziğe ait, yani teorik akıl için bir kavram değil, Ahlâka ait bir kavramdır; aynı şey, aklın pratik kullanılışındaki koyutlar olarak yukarda ele aldığımız diğer akıl kavramları için de söylenebilir.

ANAKSAGORAS'tan önceki Yunan Felsefesi tarihinde saf bir akıl 253
teolojisinin hiçbir belirgin izini bulamamanın nedeni, daha eski filozofların kurgulama yoluyla hiç olmazsa akla tam uygun bir varsayımın yardımıyla buna ulaşabilecek bir anlama yetisinden ve kavrayıştan yoksun olmaları değildir. Herkesin aklına kendiliğinden gelen şu düşünceden: çeşitli dünya-nedenlerinin yetkinliğinin belirsiz dereceleri yerine, t a m y e t k i n l i ğ e sahip, akla uygun bir tek dünya-nedeni kabul etmekten daha kolay, daha doğal olan ne var ki? Ama dünyadaki kötülükler, bu filozoflara, böyle bir varsayımın haklı sayılmasını engelleyecek kadar önemli itirazlar gibi görünüyordu. Böylece, bu varsayıma izin vermemekle ve ilkvarlık için gerekli olan yapıyı ve yeteneği daha çok doğa nedenleri arasında aramakla anlama yetilerini ve kavrayışlarını gösterdiler. Ama bu keskin zekâlı halk, araştırmalarında, başka halkların gevezelik etmekten öte birşey yapmadıkları ahlâk konularını bile felsefî olarak ele alabilecek kadar ilerleyince, ilk defa yeni bir gereksinim, pratik bir gereksinimle karşılaştılar ve bu gereksinim onlara ilkvarlık kavramını belirli bir biçimde vermekten geri kalmadı. Bunda teorik akıl seyirci kaldı; katkısı, olsa olsa kendi toprağında yetişmemiş bir 254
kavramı süslemek ve doğayı gözlemekten ve ilk defa o zaman ortaya çıkan bir dizi doğrulamalarla, (daha önce zaten sağlanmış olan) itibarını değil, daha çok tantanasını sözde bir teorik akıl kavrayışıyla desteklemek oldu.

* * *

Bu anımsatmalarla Saf Teorik Aklın okuyucusu, kategorilerin o zahmetli t ü r e t i m i nin teoloji ve ahlâk için ne kadar gerekli, ne kadar yararlı olduğu konusunda ikna edilmiş olacaktır. Nitekim kate-

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 werden, 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 sofern dieses bloß durch solche Prädikate bestimmt wird, die notwendig zur reinen a priori gegebenen praktischen Absicht und deren Möglichkeit 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.

Vom Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der reinen Vernunft.

Ein Bedürfnis der reinen Vernunft in ihrem spekulativen Gebrauche führt nur auf Hypothesen, das der reinen praktischen Vernunft aber zu Postulaten; denn im ersteren Falle steige ich vom Abgeleiteten so hoch hinauf in der Reihe der Gründe, wie

goriler saf anlama yetisine yerleştirilince, ancak bu türetimle onları PLATON gibi doğuştan olduğunu kabul etmekten ve bunun üzerine duyularüstü olan hakkında sonu görülmeyen teorilerle aşkın iddialar temellendirmekten, böylece de Teolojiyi hayaletlerin büyülü lâmbası haline getirmekten sakınılabilir; ama onların edinilmiş olduğu kabul edilirse, EPIKOUROS gibi kategorilerin her türlü ve her bir kullanılışını, hatta pratik amaçlı kullanılışını, sırf nesneler ve duyusal belirlenme nedenleriyle sınırlamaktan yine bu türetim alıkoyabilir. Şimdi ise, Eleştiri bu türetimle i l k i n onların deneysel kaynaklı olmadıklarını, yerlerini ve kaynaklarını a priori olarak saf anlama yetisinde bulduklarını; i k i n c i o l a r a k da, kategorilerin, kendi görülerinden bağımsız bir biçimde onlar g e n e l o l a r a k n e s n e l e r e bağlandıklarından, ancak d e n e y s e l nesnelere uygulanmakla 255
t e o r i k b i l g i ortaya koyduklarını gösterdikten sonra, ayrıca göstermiştir ki, saf pratik akıl aracılığıyla verilen bir nesneye uygulandıklarında, d u y u l a r ü s t ü o l a n ı n b e l i r l i b i r ş e k i l d e d ü ş ü n ü l m e s i n e yararlar, ama yine de ancak bu duyularüstü olan, saf a priori verilen p r a t i k b i r a m a c a ve onun olanağına zorunlu olarak ait olan yüklemlerle belirlendiği zaman. Saf aklın teorik kısıtlanması ve pratik genişlemesi, onu herşeyden önce aklın tamamen amacına uygun kullanılabileceği e ş i t l i k i l i ş k i s i n e götürürler ve bu örnek herşeyden daha iyi gösteriyor ki, b i l g e l i k yolu, eğer güvence altına alınacaksa ve yürünmez ya da yanıltıcı olmıyacaksa, biz insanlar için kaçınılmazcasına bilimden geçmelidir; ama onun hedefe ulaştırdığı konusunda, ancak bilim tamamlandıktan sonra emin olunabilir.

VIII.

S a f A k l ı n B i r G e r e k s i n i m i n d e n D o l a y ı [B i r Ş e y i] D o ğ r u D i y e K a b u l E t m e Ü z e r i n e

Saf aklın teorik kullanılışındaki bir g e r e k s i n i m, yalnızca
v a r s a y ı m l a r a, saf pratik aklınki ise k o y u t l a r a götür- 256
ür; nitekim birinci durumda, çıkarılan sonuçtan başlayarak nedenler dizisinde i s t e d i ğ i m k a d a r yukarıya doğru yükselebilirim

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 vorauszusetzen; 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 weiter gebracht werden kann, als zu dem Grade der für uns Menschen allervernünftigsten Meinung.[1]) Dagegen ist ein Bedürfnis 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 sofern 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 Ge-

[1]) 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 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 Probleme gibt es keine Bedürfnisse, wenigstens nicht der reinen Vernunft; die übrigen sind Bedürfnisse der Neigung.

ve bir ilk nedene, o çıkarılan sonuca (örn. şeylerin nedensel bağlantılarına ve dünyadaki değişmelere) nesnel gerçeklik kazandırmak için değil, yalnızca araştıran aklımı onlar hakkında tam olarak doyurmak için gereksinim duyarım. Böylece önümdeki doğada düzen ve amaca uygunluk görürüm ve bunların gerçekliğinden emin olmak için, kurgulamalara başvurmam gerekmez; ancak bunları açıklamak için bir Tanrılığı onların nedeni olarak varsaymam yeter. Ama bir etkiden belirli bir nedenin —özellikle de Tanrının öyle olduğunu düşünmemiz gerektiği derecede tam ve tamamen belirlenmiş bir nedenin— çıkarılması, her zaman kuşkulu ve sakıncalı olduğundan; böyle bir varsayım, biz insanlar için en akıllıca bir kanı derecesinden öte götürülemez[1]). Buna karşılık, saf pratik aklın bir gereksinimi 257
bir ödev üzerinde, bir şeyi (en yüksek iyiyi), bütün gücümle geliştirmem için istememin nesnesi yapma ödevi üzerinde temellenir. Bunu yapmak için de ben, onun olanaklılığını, dolayısıyla da onun koşullarını, yani Tanrıyı, özgürlüğü ve ölümsüzlüğü varsaymalıyım; çünkü bunları teorik aklımla her ne kadar kanıtlıyamıyorsam da, reddedemem de. Bu ödev, bu son varsayımlardan, hiç şüphe yok ki tamamen bağımsız olan, kendi başına zorunluluklu bir yasada, yani ahlâk yasasında temelini bulur; dolayısıyla bizi kayıtsız şartsız yasaya uygun eylemlere en tam şekilde yükümlü kılmak için, başka herhangi bir desteği, şeylerin iç yapısına, dünya düzeninin gizli amaçlılığına, ya da onun başı olan bir yöneticiye ilişkin teorik kanıların desteğini gerektirmez. Ama bu yasanın öznel etkisi, yani bu yasaya uygun düşen ve yasa-

1) Ama burada bile, gözümüzün önünde aklın sorunlu ama yine de kaçınılmaz bir kavramı, yani kayıtsız şartsız zorunlu bir varlığın kavramı durmasaydı, aklın bir gereksinimini mazeret olarak ileri süremezdik. Bu kavramın şimdi belirlenmesi gerekir; bu da —ve buna genişleme itilimi eklenirse— teorik aklın bir gereksiniminin; yani başka varlıklar için ilk neden görevini görecek zorunlu bir varlığın kavramını daha yakından belirleme, böylece de onu bilinir kılma gereksiniminin nesnel nedenidir. Böyle zorunlu sorunlar daha önce olmazsa, gereksinimler de yoktur, en azından saf aklın gereksinimleri; diğerleri, eğilimin gereksinimleridir.

sinnung, 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 Postulate nur die physische oder metaphysische, mit einem Worte in der Natur der Dinge liegende 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 auf Neigung, die zum Behuf dessen, was wir aus bloß subjektiven Gründen wünschen, sofort die Mittel dazu als möglich, oder den Gegenstand wohl gar als wirklich anzunehmen keinesweges 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 bestimmt, ohne auf Vernünfteleien zu achten, so wenig ich auch darauf zu antworten oder ihnen scheinbarere entgegenzustellen imstande sein möchte.[1])

* * *

Um bei dem Gebrauche eines noch so ungewohnten Begriffs, als der eines reinen praktischen Vernunftglaubens ist, Mißdeutungen zu verhüten, sei mir erlaubt, noch eine Anmerkung hinzuzufügen.

[1]) Im deutschen Museum, Febr. 1787, findet sich eine Abhandlung von einem sehr feinen und hellen Kopfe, dem sel. Wizenmann, dessen früher Tod zu bedauren ist, darin er die Befugnis, aus einem Bedürfnisse auf die objektive Realität des Gegenstandes desselben zu

dan dolayı zorunlu olan n i y e t, pratik olarak olanaklı en yüksek iyiyi geliştirme niyeti, hiç olmazsa, bu sonuncusunun o l a n a k l ı o l d u ğ u n u varsayar. Aksi takdirde, yani aslında boş ve nesnesiz olan bir kavramın nesnesi için uğraşmak, pratik olarak olanaksız olurdu. Şimdi yukarıda sözü edilen koyutlar, yalnızca en yüksek iyinin 258
o l a n a ğ ı n ı n fiziksel ve metafiziksel koşullarıyla, tek kelimeyle şeylerin yapısında bulunan koşullarla ilgilidir; bu da rastgele bir teorik amaç için değil, burada s e ç m e y e n, tersine aklın gözardı edilmeyen buyruğuna b o y u n e ğ e n saf akıl istemesinin pratik-zorunlu amacı içindir. Aklın bu buyruğunun temeli, genel olarak saf aklın yargıda bulunması gerektiği gibi şeylerin yapısında n e s n e l olarak bulunur ve sırf ö z n e l temellere dayanarak d i l e d i ğ i m i z bir şey için araçların olanaklı olduğunu ya da nesnenin gerçek olduğunu hemen kabul etmemizi hiçbir şekilde haklı çıkaramayacak olan e ğ i l i m e dayanmaz. Demek ki, bu, k a y ı t s ı z ş a r t s ı z z o r u n l u bir a m a ç b a k ı m ı n d a n b i r g e r e k s i n i m dir ve kabulünü yalnızca izin verilen bir varsayım olarak değil, pratik bir koyut olarak da haklı çıkarır. Saf ahlâk yasasının (bir basiret kuralı olarak değil) bir buyruk olarak her insanı göz yumulmayacak biçimde bağladığı kabul edilince, haksever bir insan diyebilir ki: bir Tanrının olmasını istiyorum, benim bu dünyadaki varoluşumun aynı zamanda doğa bağlantılarının dışında, saf bir anlama yetisi dünyası içinde bir varoluş olmasını istiyorum, en son olarak da sonsuza dek sürmek istiyorum; bunda ısrar ediyorum ve bu inançtan vazgeçmiyeceğim; çünkü benim yararıma olan herhangi bir şeyi gözardı e d e m i y e c e ğ i m den dolayı, —safsata- 259
lara kulak asmadan ve onları yanıtlayacak veya onlara daha akla yatkın başkalarıyla karşı çıkacak durumda pek olmasam bile— yararıma olanın yargımı kaçınılmaz olarak belirlediği tek durum budur[1]).

* * *

Bir saf pratik akıl inancı gibi alışılmamış bir kavramın kullanılışına ilişkin yanlış anlamalardan sakınmak için, bir noktaya daha dikkati çek- 260
meme izin verilsin. — Bu akıl inancının burada bir b u y r u k gibi

1) 1787 Şubatında *Deutsches Museum*'da, erken ölümü pek üzücü olan, çok ince zekâlı ve açık kafalı bir adamın, merhum W i z e n m a n n ' ın bir araştırması vardı. Bunda, bir gereksinimden hareket ederek, nesnesinin nesnel gerçekliğini sonuç olarak çıkarma yetkisini tartışıyor ve konusunu, sırf kendi kuruntusu olan bir güzellik idesine

— 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 praktische Gesinnungen fodere, 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 ebenso 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

---

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, viel weniger eine für jedermann gültige Foderung 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 wirklichzumachen; daher muß es doch auch möglich sein; mithin ist es für jedes vernünftige Wesen in der Welt auch unvermeidlich, dasjenige vorauszusetzen, 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.

—en yüksek iyiyi olanaklı olarak kabul etme buyruğu gibi— bildirildiği izlenimi uyanıyor neredeyse. Ne var ki, buyurulan bir inanç saçma bir şeydir. Ama en yüksek iyi kavramında neyin kapsanması gerektiğine ilişkin yukardaki tartışmalar anımsanırsa, bu olanağı kabul etmenin buyurulamıyacağı ve onun varlığını kabul etmeyi hiçbir pratik niyetin talep edemiyeceği, ancak teorik aklın, ondan istenmeksizin onu kabul etmesi gerektiği anlaşılacaktır. Nitekim hiçkimse, dünyadaki akıl sahibi varlıkların aynı zamanda ahlâk yasasına uygun olarak mutlu olmağa lâyık olduklarını ve lâyık oldukları kadar mutluluğa sahip olmalarının kendi başına olanaksız olduğunu ileri sürmek istemez. Şimdi, en yüksek iyinin ilk parçası, yani ahlâklılık bakımından, ahlâk yasası sırf bir buyruk verir ve bu parçanın olanağından şüphe etmek, ahlâk yasasının kendisini şüpheli durumuna düşürmekle aynı şey olurdu. Ama bu nesnenin ikinci parçasına, yani tam lâyık olduğumuz kadar mutlu olmağa gelince, bunun olanağının kabul edil-

---

kaptırarak, böyle bir nesnenin gerçekten bir yerde varolduğunu sonuç olarak çıkarmak isteyen bir aşık örneğiyle açıklıyor. Gereksinimin; nesnesinin varoluşunu, onunla kıvranan için bile zorunlu olarak koymayan, hele herkes için geçerli bir istem içermeyen, dolayısıyla da isteklerin yalnızca öznel bir temeli olan eğilime dayandığı bütün durumlar konusunda ona hak veriyorum. Oysa burada söz konusu olan, istemenin nesnel bir belirleyici nedeninden, yani her akıl sahibi varlığı zorunlulukla bağlayan ahlâk yasasından doğan aklın bir gereksinimidir; dolayısıyla bu, doğada elverişli koşulların varsayılmasını a priori olarak haklı çıkarır ve bunları aklın tam pratik kullanılışından ayrılmaz kılar. En yüksek iyiyi, elimizden geldiği kadar çok gerçekleştirmek ödevdir; bunun için o, olanaklı olmalıdır; dolayısıyla onun nesnel olanaklılığını varsaymak, her akıl sahibi varlık için zorunludur. Onu varsaymak, ancak onunla ilişkisinde geçerli olduğu ahlâk yasası kadar zorunludur.

nichts dawider; nur 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 erwarten 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 eräugnenden 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 allgemeinen 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

mesi hiçbir buyruğu gerektirmez; çünkü teorik aklın kendisinin buna 261
karşı bir söyleyeceği yoktur. Bizim bir t e r c i h imizin söz konusu olacağı nokta, ancak doğa yasalarıyla özgürlük yasaları arasındaki böyle bir uyumu n a s ı l düşünmemiz gerektiğidir; çünkü bu konuda teorik akıl zorunluklu kesinlikle hiçbir şeye karar vermez ve bu bakımdan karar verici olan ahlâksal bir yarar olabilir.

Yukarıda, dünyanın salt doğal bir akışında ahlâksal değere tam uygun bir mutluluk beklenemiyeceğini ve bunun olanaksız olduğunu, dolayısıyla da bu yönden en yüksek iyinin olanaklılığın, ancak ahlâksal bir dünya-yaratıcısı varsayımına dayanarak kabul edilebileceğini söylemiştim. Bu yargıyı aklımızın ö z n e l koşullarıyla sınırlandırmayı, ancak onu doğru kabul etme yolunu daha kesinlikle belirledikten sonra kullanmak üzere, kasıtlı olarak sonraya bıraktım. Gerçekten de sözü edilen olanaksızlık s ı r f ö z n e l dir, yani aklımız bu kadar farklı yasalara göre olup biten iki dünya olayı arasında tam ayarlanmış ve amaca tamamen uygun bir bağlantıyı salt doğal bir oluşa göre kavramayı o l a n a k s ı z görmektedir; her ne kadar, doğadaki diğer bütün amaca uygun şeylerle olduğu gibi, bunun da doğanın genel yasa- 262
larına göre olanaksız olduğunu kanıtlayamazsa, yani bunu nesnel nedenlerle yeterince ortaya koyamazsa da.

Ancak şimdi, teorik aklın bu sallantılı durumunu değiştirecek başka türden karar verici bir neden işe karışıyor. En yüksek iyiyi geliştirme buyruğu, nesnel olarak (pratik akılda), bunun olanağı da aynı şekilde (buna karşı söyleyecek sözü olmayan teorik akılda) temellendirilmiştir. Ancak bu olanağı nasıl tasarımlamamız gerektiği, yani bunu, doğayı yöneten bilge bir yaratıcı olmaksızın, doğanın genel yasalarına göre mi, yoksa yalnızca böyle bir yaratıcıyı varsayarak mı tasarımlamamız gerektiği konusunda akıl, nesnel olarak karar verememektedir. İşte burada aklın ö z n e l bir koşulu: en yüksek iyinin olanağının koşulu olarak ahlâk alanıyla doğa alanının tam uyumunu kavramanın teorik olarak olanaklı tek yolu, aynı zamanda (aklın n e s n e l yasaları altında bulunan) ahlâklılık için elverişli olan tek yol araya girer. En yüksek iyinin geliştirilmesi, dolayısıyla da onun olanağının varsayılması

objektiv (aber nur der praktischen Vernunft zufolge) 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 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 Wohlgesinnten bisweilen in Schwanken, niemals aber in Unglauben geraten.

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 untereinander, als zu diesem Zwecke schicklich angenommen werden. Nun beweiset aber die Kritik der reinen spekulativen Vernunft die größte Unzulänglichkeit derselben, 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 näheren, 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

(yalnızca pratik akla göre) nesnel olarak zorunlu olduğundan, ama bunu olanaklı olarak düşünme yolu, dünyanın bilge bir yapıcısının kabulü için saf pratik aklın özgür bir ilgisinin karar verdiği kendi seçimimize bağlı olduğundan; burada yargımızı, öznel bakımdan gereksi- 263
nim olarak, ama aynı zamanda nesnel bakımdan (pratik olarak) zorunlu olanı geliştirmenin aracı olarak belirleyen ilke, ahlâksal bir amaçla [bir şeyi] doğru diye kabul etme maksimi nin temelidir, yani saf pratik aklın bir inancı dır. Bu inanç buyurulmuş bir inanç değildir; yargımızın, bu varoluşu kabul etmek ve onu aklın ileriki kullanılışının temeline koymak hakkındaki serbest bir kararı olarak, ahlâksal bakımdan (buyurulmuş) amaca götüren ve ayrıca aklın teorik gereksinimiyle uyuşan bir inanç olarak ahlâksal niyetin kendisinden çıkar. Bundan dolayı da, iyi niyetli kimselerde bile sık sık sarsıntı geçirebilir, ama hiçbir zaman inançsızlığa götürmez.

IX.

İnsanın Bilme Yetilerinin, İnsanın Pratik Belirlenimine Bilgece Oranlanması Üzerine

İnsanın doğal yapısı en yüksek iyiye ulaşmak için çaba göstermeğe belirlenmişse, onun bilgi yetilerinin ölçüleri de, özellikle bu yetilerin birbiriyle ilişkisi, bu amaca uygun diye kabul edilmelidir. Ama saf teorik aklın eleştirisi, teorik aklın hem doğal ve gözardı edilemiye- 264
cek kıvılcımlarını, hem de bu aklın, önünde uzanan ama yine de hiçbir zaman kendi başına, hatta en geniş doğa bilgisinin yardımıyla bile ulaşamıyacağı bu büyük amaca yaklaşmak için atabileceği büyük adımları görmemezlikten gelmemekle birlikte, bu aklın önüne konan sorunları bu amaca uygun olarak çözmek için son derece yetersiz olduğunu kanıtlamıştır. Doğa burada bize, amacımıza uygun bir yetiyle donatma konusunda, bize üvey evlât muamelesi yapmış gibi görünüyor.

Doğanın bu konuda isteğimize uygun davranmış olup, bize sahip olmayı pek çok istediğimiz, hatta bazılarının gerçekten sahip oldukları

erteilt, die wir gerne besitzen möchten, oder in deren Besitz einige wohl gar wähnen sich wirklich zu befinden, was würde allem Ansehen nach wohl die Folge hievon 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 daurende 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 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 emporarbeiten 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, solange 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 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 fodert, übrigens aber, wenn diese

kuruntusuna kapıldıkları o kavrayış gücünü ya da aydınlanmışlığı bağışlamış olduğunu varsayarsak, bunun sonucu görünüşe göre ne olurdu? Aynı zamanda doğal yapımızın tümü değişikliğe uğramasa bile, her defasında ilk sözü söyleyen eğilimler, ilk önce doyuma ulaşmayı ve akıllıca bir düşünmeyle birlikte olabilecek en büyük ve sürekli doyumu, mutluluk adı altında isteyeceklerdi; ahlâk yasası daha sonra, eğilimleri, onlara yakışan sınırlar içinde tutmak, hatta bunların hepsini birden, hiçbir eğilimi dikkate almayan daha yüksek bir amaca bağımlı kılmak için konuşacaktı. Ahlâksal niyetin şimdi eğilimlerle sürdürmek zorunda olduğu bu çatışma —bir iki yenil- 265
giden sonra yine de zamanla ruha ahlâksal güç kazandırabilecek bu çatışma— yerine ise, korkunç görkemlerinde Tanrı ve sonsuzluk sürekli olarak gözlerimizin önünde duracaktı (çünkü tam olarak kanıtlayabileceğimiz bir şey, bizim için kesinlik açısından, gözümüzün gördüğü şey kadar geçerlidir). Yasanın çiğnenmesi gerçekten önlenecek, buyruklar yerine getirilecekti; ama kendisinden eylemlerin çıkması gereken niyet, hiçbir buyrukla benimsetilemeyeceğinden, etkinliğin dürteği ise hemen el altında bulunduğundan ve dışta olduğundan, bu yüzden de aklın, yasanın onurunun canlı tasarımıyla eğilimlere karşı direnme gücü toplamak için ilk önce çalışıp çabalaması gerekmediğinden, yasaya uygun eylemlerin pek çoğu korkudan, yalnızca pek azı umuttan dolayı yapılacak, hiçbiri de ödevden dolayı yapılmayacaktı. Ama bu durumda, en yüksek bilgeliğin gözünde kişinin ve hatta dünyanın değerini tek başına oluşturan şey, yani eylemlerin ahlâksal bir değeri, hiçbir zaman olmayacaktı. İnsanın doğal yapısı şimdi olduğu gibi kaldığı sürece, insanların davranışları da buna göre sırf mekanik bir hale dönüşecekti; o zaman tıpkı kukla oyununda olduğu gibi, herşey son derece iyi el-kol hareketleri yapacak, ama yüzlerde hiçbir yaşam izi bulunmayacaktı. Şimdi ise, bizle durum bambaşka olduğundan, bizler aklımızın bütün çabalarına karşın geleceği ancak pek karanlık ve belirsiz olarak 266
görebildiğimizden, dünyayı yöneten bize kendi varlığını ve yüceliğini görmemize ya da açıkca kanıtlamamıza değil ancak tahmin etmemize izin verdiğinden, buna karşılık içimizdeki ahlâk yasası bize kesin olarak hiçbir söz vermeden ya da bizi tehdit etmeden bizden çıkar gözetmeyen

Achtung tätig und herrschend geworden, allererst alsdenn 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 zuteil werden ließ.

bir saygı istediğinden, ayrıca bu saygı etkin ve egemen olduktan sonra ve yalnızca bu yolla, yine de ancak güçsüz gözlerle duyularüstü ülkeyi görebilmemize izin verdiğinden; gerçekten ahlâksal yasaya doğrudan doğruya adanmış niyet ortaya çıkabilir ve akıl sahibi yaratık, yalnızca eylemlerinin değil, kendi kişisinin de ahlâksal değerine uygun olan en yüksek iyiden pay almaya lâyık olabilir. Demek ki, doğa ve insanla ilgili incelemelerimizin bize başka durumlarda yeterince öğrettiği şey, bu durumda da doğrudur: bizi var kılan o araştırılıp bilinemez olan bilgelik, bizden esirgediği şeyde de, bize bağışladığı şeyden daha az saygıya lâyık değildir.

Der Kritik der praktischen Vernunft

Zweiter Teil.

Methodenlehre

der

reinen praktischen Vernunft.

Pratik Aklın Eleştirisinin İkinci Kısmı

Saf Pratik Aklın Metod Öğretisi

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 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 der Handlungen zu bewirken und kräftigere Entschließungen hervorzubringen, das Gesetz aus reiner Achtung für dasselbe jeder anderer 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

Saf pratik aklın metod öğretisinden, bilimsel bilgiler edinmek amacıyla saf pratik ilkelerle iş görme (ister incelemek, ister serimlemek için iş görme) anlaşılmamalıdır —ki bu iş görme tarzına ancak teorik alanda yerinde olarak metod denir. Nitekim popüler bilgi bir üslûp, bilim ise bir metod, yani yalnızca onlar aracılığıyla bilginin çeşitliliğinin bir sistem haline gelebildiği akıl ilkelerine göre iş görmeyi gerektirir. Bu metod öğretisinden anlaşılan, daha çok, saf pratik aklın yasalarının insanın ruhsal yapısına girmesinin ve onun maksimlerini etkilemesinin nasıl sağlanabileceği, yani nesnel pratik aklın öznel olarak da nasıl pratik hale getirilebileceği konusundaki yoldur. 269

Şimdi açıktır ki, maksimleri gerçekten ahlâksal yapan ve onlara ahlâksal bir değer veren istemeyi belirleme nedenleri olan, yasanın doğrudan doğruya tasarımlanması ve ödev olarak ona nesnel bir şekilde zorunlu uyma, eylemlerin esas güdüleri olarak tasarımlanmalıdır; yoksa, niyetlerin ahlâklılığı değil, eylemlerin yasallığı sağlanırdı. Ne var ki, saf erdemin bu serimlenmesinin, öznel olarak da insanın ruhsal yapısı üzerine daha etkili olabileceği ve eylemlerin bu yasallığını sağlama ve yasayı, ona saygıdan dolayı başka her şeye tercih etme konusunda daha güçlü kararlar oluşturmak için, eğlence gibi görünen bütün çekiciliklerden ve genellikle mutluluk sayılabilecek herşeyden ya da acı ve kötülüğün her türlü tehdidinden çok daha kuvvetli bir güdü meydana getirebileceği pek açık değildir; hatta herkese ilk bakışta olası bile görünmese gerek. Ama bu, gerçekten de 270

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 losmachen können, so würden wir unvermeidlich in unseren eigenen Augen als nichtswürdige, verworfene Menschen erscheinen müssen, wenn wir uns gleich für diese Kränkung vor dem inneren Richterstuhl dadurch schadlos zu halten versuchten, daß wir uns an denen 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 vorbereitenden Anleitungen bedürfe, es durch seinen eigenen Vorteil zu locken, oder durch den Schaden zu schrecken; allein sobald 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, sofern sie herrschend werden will, loszureißen und in der Unabhängigkeit seiner intelligibelen Natur und der Seelengröße, dazu 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 Interesse 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

böyledir ve insanın doğal yapısı böyle olmasaydı, dolambaçlı sözlerle ve tavsiyeler yoluyla yasayı tasarımlama yollarının hiçbiri, hiçbir zaman niyetlerin ahlâklılığını meydana getiremezdi. Herşey salt yapmacık olurdu, yasadan nefret edilirdi, hatta yasa hor görülürdü, ama yine de kendi yararını korumak uğruna ona uyulurdu. Eylemlerimizde yasanın sözüne (yasallık) rastlanabilirdi, ama niyetlerimizde yasanın ruhu (ahlâklılık) bulunmazdı. Ve bütün çabamıza rağmen, yargıda bulunurken kendimi- 271
zi akıldan tamamen bağımsız kılamayacağımız için, kendimizin kabul ettiği doğal veya tanrısal bir yasanın, bizim kuruntumuza göre kendi polisinin —kendini, insanın hareketlerinin nedenleriyle, yani bunların neden yaptığıyla ilgilenmeksizin, sırf yaptıklarına göre ayarlayan polisin— mekanizmasına bağlamış olacağı eğlencelerden tat aldığımızı düşünerek, içimizdeki yargıç önünde bu aşağılanmayı zararsız atlatmaya çalışsak bile, kendi gözlerimize kaçınılmaz biçimde değersiz ve aşağılık insanlar olarak görünecektik.

Şüphesiz, daha eğitilmemiş ya da yabanileşmiş bir ruhsal yapıyı, ahlâksal iyinin yoluna sokmak için, onu kendi yararıyla bağlamak veya zarara uğramayla korkutmak gibi bazı hazırlayıcı rehberliklerin gerekli olduğu yadsınamaz; ama bu mekanizma, bu tasmalar etkisini gösterir göstermez, saf ahlâksal hareket nedeni ruha getirilmelidir; bu da onun yalnızca karaktere (değişmez maksimlere göre pratik olarak tutarlı düşünme tarzına) temel sağlayan tek şey olduğu için değil, aynı zamanda insana kendi değerini duymayı öğretmekle, onun ruhsal yapısına kendisinin bile ummadığı, hakim olmak isteyen her türlü duyusal bağımlılıktan kendini kurtarmak ve düşünülür yapısının bağımsızlığında ve kendisini kendi yazgısı olarak gördüğü ruh yüceliğinde, gösterdiği özveri için 272
cömert bir karşılık bulmak için ona bir güç verdiği içindir de. İşte, ruhsal yapımızın bu özelliğinin, saf ahlâksal bir yarar için bu duyarlığın, dolayısıyla da erdemin saf tasarımındaki bu harekete geçirici gücün, bunlar insanın kalbine adamakıllı getirilince, iyi için en kuvvetli güdü ve ahlâksal maksimlere sürekli ve titiz bir şekilde uyma söz konusu olduğu zaman da tek güdü olduğunu, herkesin yapabileceği gözlemlerle kanıt-

ein jeder anstellen kann, beweisen; wobei doch zugleich erinnert werden muß, daß, wenn diese Beobachtungen nur die Wirklichkeit eines solchen Gefühls, nicht aber dadurch zustande 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 fodern, die ich jetzt kürzlich vorlegen und darnach 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 und Vernünftlern, sondern auch aus Leuten von Geschäften oder Frauenzimmer 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 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. Diejenige, 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 von dieser oder jener Tat derselben erzählt wird, wider alle kränkende Einwürfe der Unlauterkeit und zuletzt den ganzen sittlichen Wert der Person wider den Vorwurf der Verstellung und geheimen Bösartigkeit zu verteidigen,

lamak istiyoruz. Bununla birlikte, anımsanmalıdır ki, eğer bu gözlemler yalnızca böyle bir duygunun gerçekliğini gösteriyor da, bununla başarılan ahlâksal düzelmeyi göstermiyorsa, bu, sırf ödevin saf tasarımıyla, saf aklın nesnel pratik yasalarının öznel pratik kılınabilmelerini sağlayan tek metoda zarar getirmez, ödev tasarımının boş bir kuruntu olduğunu ileri sürmeye hak kazandırmaz. Nitekim bu metod daha hiç kullanılmadığı için, deney bize bunun sonuçları hakkında hiçbir şey göstermez; ancak, böyle güdülere duyarlı olmakla ilgili kanıtlar talep edilebilir ki, bunları ben şimdi kısaca sunacağım, sonra da hakikî ahlâksal niyetleri yerleştirip geliştirme metodunun ana çizgilerini çizeceğim.

Yalnızca bilginlerden ya da ince mantıklar yürütenlerden değil de, aynı zamanda iş adamlarından veya kadınlardan oluşan karma toplu- 273
luklardaki konuşmaların akışına kulak verecek olursak, onların hikâye anlatma ve şakalaşmanın yanısıra bir başka eğlenceleri daha olduğuna dikkat ederiz; bu da tartışmadır. Çünkü hikâye anlatmak, yenilik ve onunla birlikte ilgi çekicilik gerektirdiğinden, çabucak kendini tüketir, şakalaşma ise kolaylıkla yavanlaşabilir. Tartışmalardan ise, bir kişinin karakterini oluşturan şu ya da bu eylemin a h l â k s a l d e ğ e r i hakkında olanı kadar, her türlü ince mantık yürütmekten hemen sıkılıverenleri katılmaya teşvik edeni veya topluluğa belli bir canlılık getireni yoktur. Teorik sorunlardaki ince ve ayrıntılı herşeyi kuru ve sıkıcı bulanlar, anlatılan iyi ya da kötü bir eylemin ahlâksal içeriği söz konusu olduğu zaman, hemen konuşmaya katılırlar ve amacın saflığını, dolayısıyla erdemin derecesini azaltan, hatta buna şüphe düşüren herşeyi düşünüp ortaya çıkarmada kurgulama konularında onlardan beklenmeyecek kadar titiz olurlar, kılı kırk yararlar ve ince mantık yürütürler. Başkalarını yargılayan kişinin yargılarında sık sık kendi karakterinin meydana çıktığı görülür. Bunlardan bazıları, yargılama görevlerini özellikle bir ölü hakkında yerine getirirlerken, içtensizliğin her türlü kırıcı 274
karşı çıkışlarına karşı şu ya da bu eyleme ilişkin anlatılan iyiyi savunma, en sonunda da ikiyüzlülüğün ve gizli kötülüğün lekelemesine karşı kişinin tüm ahlâksal değerini koruma eğiliminde görünürler; başkaları

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 gestritten 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.

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 Katechism 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 miteinander wetteifern können, getrieben wird, dennoch einen dauerhaften Eindruck der Hochschätzung auf der einen und des

aksine, daha çok suçlamalar ve kabahat bulmalarla bu değeri yadsımaya eğilimlidirler. Yine de ikincilerin, erdemi boş bir sözcüğe indirgemek için, bütün insanların verdikleri örneklere karşı mantık yürüterek erdemi çürütmek istediklerini söyleyemeyiz; çoğu zaman bu, halis ahlâksal içeriği gözardı edilemiyecek bir yasaya göre belirleme konusunda iyi niyetli bir titizliktir; ahlâksal konularda kendini beğenmişlik de örneklerle değil, bu yasayla karşılaştırıldığında, yelkenleri suya indirir ve alçakgönüllülük sırf öğrenilmiş olmakla kalmayıp, keskin bir kendini yoklama ile, aynı zamanda duyulur da. Yine de verilen örneklerdeki amaç saflığı savunucularının çoğunlukla dürüstlüğün bulunduğu sanılan yerlerde en küçük bir lekeyi seve seve silmek istediklerini görebiliriz; bunu da, bütün örneklerde doğruluk tartışılır ve bütün insan erdemlerinde saflık yadsınırsa, erdem sonunda sırf bir uydurma sayılmasın ve ona ulaşmak için bütün çaba boş bir poz ve yanıltıcı kendini beğenmişlik olarak hor görülmesin diye yaparlar.

Bilmem gençliği eğitenler, aklın ortaya atılan pratik sorunları seve 275
seve didikleme düşkünlüğünü neden uzun zamandan beri kullanmadılar ve sırf bir ahlâksal kateşizm temeli koyduktan sonra gösterdikleri ödevlere verilecek örnekleri elde bulundurmak ve bunlarla farklı durumlardaki benzer eylemleri karşılaştırarak, eylemlerin daha küçük ya da daha büyük ahlâksal içeriğinin farkına varma konusunda öğrencilerinin yargılamalarını harekete geçirmek üzere, eski ve yeni zamanların biografilerini neden araştırmadılar. Başka türlü kurgulamalar için henüz olgun olmayan çok genç insanların bile, bu konuda çok geçmeden keskin bakışlı olduğunu ve yargıgüçlerinin geliştiğini duyduklarından, az ilgili olmadıklarını göreceklerdi; en önemlisi ise, iyi davranışı bütün saflığında bilmede ve onaylamada, buna karşılık bundan en küçük bir sapmayı bile üzüntü veya küçümsemeyle farketmede sık sık eğitim görmenin —bu eğitim buraya kadar yalnızca çocukların birbirleriyle yarıştıkları bir yargıgücü oyunu olarak yapılsa da— sürekli olarak, bir yandan

Abscheues auf der andern Seite zurücklassen werde, welche durch bloße Gewohnheit, solche Handlungen als beifalls- 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 empfindsame 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 haben, 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 zugute tun, sich dafür von der Beobachtung der gemeinen und gangbaren Schuldigkeit, die alsdenn ihnen nur unbedeutend klein scheint, freisprechen.[1])

Wenn man aber frägt, 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

[1]) 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 eigenliebige Einbildung des Verdienstlichen den Gedanken an Pflicht nicht zu verdrängen.

saygı, öte yandan nefret izlenimi bırakacağını emin olarak umabileceklerdi. Bu saygı ve nefret, eylemlere övülmeye ya da ayıplanmaya değer 276
eylemler olarak sık sık bakmanın sırf alışkanlığıyla, gelecekteki yaşam tarzında dürüstlük için iyi bir temel oluşturabilecekti. Ancak, ben isterdim ki, duygusal yazılarımızın bunca etki altına alan s o y l u denen (fazla övülecek) eylem örnekleriyle onlara yüklenilmesin ve herşeyi sırf ödeve ve bir insanın kendisine kendi gözünde verebileceği ve vermesi gereken değeri, ödevinin aksini yapmamış olmasının bilincine bağlasınlar; çünkü boş dilekler ve erişilmez yetkinlik özlemleri üzerine kurulan şeyler, yalnızca aşkın büyüklük duygularına çok pay verirken, bu yüzden onlara önemsiz olacak derecede küçük görünen sıradan ve taşınabilir yükümlülükleri taşıma gereğini duymayan roman kahramanları ortaya çıkarır[1]).

Ama, her eylemin ahlâksal içeriğinin sınanmasını bir mihenk taşı 277
olarak sağlayacak s a f ahlâklılığın aslında ne olduğu sorulursa, itiraf etmeliyim ki, bu soruya ilişkin kararı ancak filozoflar şüpheli kılabilir; nitekim bu soru konusundaki karar, sıradan insan aklı için, çıkarılan genel formüllerle değil, alışılmış kullanılışla, tıpkı sağ elle sol elin farkına karar verildiği gibi, çoktan verilmiştir. Bu yüzden biz, saf erdemin ayırıcı özelliğini önce bir örnekte gösterelim ve bu örneği, yargılaması için, diyelim on yaşında bir çocuğa sunduğumuzu tasarlayarak, onu bu çocuğun kendiliğinden de, yani bir öğretmenin rehberliği olmaksızın,

1) Büyük, çıkarcı olmayan, duygudaş niyet ve insancalık yansıtan eylemleri övmek çok öğütlenecek bir şeydir. Ama burada dikkatin yöneltileceği şey, kısa ömürlü ve geçici olan bir r u h y ü c e l t m e s i nden çok, k a l b i n ö d e v e b o y u n e ğ m e s i olmalıdır; çünkü sonuncusu, (yalnızca coşku getiren ilkinden farklı olarak) birlikte ilkeler getirdiğinden, ondan daha uzun süreli bir etki beklenebilir. Azıcık düşünürsek, k e n d i n i h e r ş e y e l â y ı k g ö r e n k i ş i nin bencil kuruntularından dolayı ö d e v düşüncesini silmemek için, insan türü karşısında yüklendiğimiz bir borç buluruz hep. (Bu borç, yalnızca, vatandaşlık düzenindeki eşitsizlikten dolayı, başka insanların daha çok şeyden yoksun kalması pahasına, ayrıcalıklara sahip olsa bile).

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 HEINRICH 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 in der Seele des Zuhörers wirken, weil es Gewinn ist. Nun fängt man es mit Androhung des Verlusts an. Es sind unter diesen 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 bedrohte 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 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 sofern ausüben könne, als sie rein, unvermengt von Absichten auf sein Wohl-

zorunlu olarak aynı şekilde yargılayıp yargılamayacağını görelim. Ona suçsuz ama güçsüz bir kişiye (diyelim İngiltere Kralı VIII. HENRY'nin suçladığı ANNE BOLEYN gibi bir kişiye) iftira edenlere katılmaya itilmek istenen dürüst bir adamın öyküsü anlatılsın. Bu adama kazançlar, örneğin büyük armağanlar veya yüksek mevki önerilerinde bulunulur, o bunları reddeder. Bu, dinleyenin ruhunda sırf tasvip ve takdir uyandıracaktır, çünkü bu, kazançtır. Şimdi gelelim yitirme tehditlerine. İftiracılar arasında, şimdi onunla arkadaşlıklarını kesen en iyi arkadaşları 278
vardır, (malı mülkü olmayan) onu mirastan yoksun bırakmakla tehdid eden yakın akrabaları vardır, her yerde ve her durumda onun peşini bırakmayıp canını sıkabilecek güçlü kişiler vardır, onu özgürlüğünü hatta yaşamını yitirmekle tehdid eden bir prens vardır. Acı çekmesi tam olsun diye, ancak ahlâkça iyi bir kalbin ta derinlerden duyabileceği acıyı duyabilmesini sağlamak için de, binbir gereksinim ve yoksunlukla karşı karşıya kalan ailesi, ona boyun eğmesi için yalvarmakta olsunlar; kendisi de doğru bir insan olmakla birlikte, katı, duygudaşlığa kapalı, kendi gereksinimlerine karşı duyarsız bir insan olmadığı halde, böylesine dile gelmez acılar getiren bir günü görmemek için hiç yaşamamış olmayı dilediği bir anda, dürüst olma kararına hiç bocalamadan ve duraksamadan sadık kalmış olsun. İşte o zaman, genç dinleyicim, adım adım, sırf takdirden hayranlığa, hayranlıktan şaşkınlığa, sonunda da en büyük saygıya ve kendisinin de (her ne kadar onun durumunda bulunmanın değilse de) öyle bir adam olabilmenin ateşli arzusuna erişecektir. Burada erdem herhangi bir şey sağladığı için değil, bu kadar pahalıya mal olduğu için bu kadar değerlidir. Bütün hayranlık, hatta bu karaktere benzeme çabası, burada baştan 279
sona kadar, ahlâksal ilkenin saflığına dayanmaktadır; bu saflık, insanların yalnızca mutluluğun bir parçası saydıkları herşey eylemin güdüsü olmaktan çıkarılınca, gözle görülür bir biçimde tasarımlanabilir ancak. Demek ki, ahlâklılık ne kadar saf olarak sunulursa, onun insan kalbi üzerindeki gücü de o kadar olsa gerek. Bundan da şu sonuç çıkar ki, eğer ahlâk yasası ve kutsallık ile erdem imgesi ruhumuz üzerinde herhangi bir etki yapacaksa, bunu ancak, kalbe saf olarak, iyi olma beklentileriyle karışmamış güdüler olarak sunulurlarsa yapabilirler; çünkü

befinden, 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, alsdenn 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 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 dieselbe einzunehmen, ist vollends zweckwidrig. Denn da sie noch in der Beobachtung der gemeinsten Pflicht und selbst in der richtigen Beurteilung derselben soweit zurück sind, so heißt das soviel, als sie beizeiten zu Phantasten zu machen. Aber auch bei dem belehrtern 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 Anstrengnng bewirken sollen, müssen in dem Augenblicke, da sie in ihrer Heftigkeit sind, und ehe sie verbrausen, ihre Wirkung tun, sonst tun sie nichts; indem 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 ge-

kendilerini en görkemli şekilde acı çekmede gösterirler. Ama ortadan kaldırılınca hareket ettirici bir gücün etkisini arttıran şey, [daha önce] bir engel olmuş olsa gerek. Dolayısıyla kişinin kendi mutluluğundan çıkan güdülerin her karışması, ahlâk yasasının insan kalbini etkilemesine bir engeldir. —Bundan başka, iddia ediyorum ki, hayranlık duyulan eylemde bile, eğer onun yapılmasını sağlayan hareket nedeni yasaya tam bu saygı ise, büyüklük ve soylu, övgüye değer düşünme tarzı konusunda bir iddia değil de, ödevine önem verme ise, yasaya tam bu saygı, seyircinin doğrudan doğruya ruhsal yapısı üzerinde en büyük güce sahiptir; dolayısıyla insanın ruhsal yapısı üzerinde, övgüye değer olma değil, ödev, yalnız en belirli etkiyi yapmamalı, çığnenmezliğin haklı ışığı altında tasarımlandığında aynı zamanda en derine işleyen etkiyi de 280
yapmalı.

İnsanın yetkin olmayışına ve iyilikte ilerlemeye daha uygun olan ödevin kuru ve ağırbaşlı tasarımından çok, yufka yürekli, kalbi eriten duygularla ya da havalarda uçan, şişirilmiş ve kalbi güçlü kılmaktan çok pörsüten haddini bilmezliklerle insanın ruhsal yapısına ulaşmanın umulduğu zamanımızda, bu metoda işaret etmek her zamankinden çok gereklidir. Çocukları coşturarak onlarda heves uyandırırlar kanısıyla çocuklara eylemleri soylu, büyük, övmeye değer diye nitelendirerek örnek olarak sunmak amaca ters düşer. Nitekim, en sıradan ödevi gözlemlemede, hatta ona ilişkin doğru yargıda bulunmada daha oldukça geride oldukları için, bu, onları erkenden palavracı yapmaktan başka bir şey demek değildir. Ama bilgili ve görgülü insanlarda da bu sözde güdünün kalp üzerinde zararlı olmasa bile, en azından hâlis ahlâksal olmayan bir etkisi vardır; oysa yapılanla, böyle ahlâksal bir etki yaratılmak istenir.

Bütün d u y g u l a r, hepsinden önce de böyle alışılmamış bir çabayı yaratmaları beklenenler, en şiddetli oldukları anda ve yatışmadan önce etkilerini yapmalıdırlar, yoksa hiçbir şey yapmazlar; çünkü 281
kalp doğal olarak kendi doğal, ılımlı yaşam hareketine döner, sonra da daha önce ona özgü olan takatsizliğe düşer; çünkü ona sunulan, onu güçlendiren bir şey değil, onu uyaran bir şeydi. İ l k e l e r kavramlar

bracht war. Grundsätze müssen auf Begriffe errichtet werden, auf alle andere Grundlage können nur Anwandelungen zustande 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 natürlicherweise 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.

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 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

üzerine kurulmalıdır; başka herhangi bir temel üzerine kurulduklarında, kişiye herhangi ahlâksal bir değer, hatta onlarsız insanda en yüksek iyi olan ahlâksal niyetin ve böyle bir karakterin bilincinin doğamayacağı kendine güveni sağlayamayacak değişiklikler yaratırlar ancak. Şimdi bu kavramlar, öznel bakımdan pratik olacaksa, onlara hayranlık duymak ve insanlıkla ilgilerinde takdir edilmek üzere, ahlâklılığın nesnel yasaları olarak kalmamalıdırlar; bunların tasarımı insanla ilişkisinde ve kişiyle ilişkisinde düşünülmelidir. Çünkü o zaman o yasa, gerçi yüksek bir saygıya değer bir görünümle, ama insanın doğal olarak alışmış olduğu bir öğeye ait olduğu zamanki kadar hoşa gitmeyen bir görünümle ortaya çıkar; insanı sık sık kendini yadsıyarak bu öğenin dışına çıkmaya ve daha yüksek bir öğeye —içinde eski durumuna düşmenin tükenmeyen kaygısıyla ancak çaba harcayarak ayakta durabileceği bir öğeye— geçmeye zorlar. Tek kelimeyle ahlâk yasası, önceden varsayılamayacak ve varsayılmaması gereken bir olumlu ön yargıdan dolayı değil, ödevden dolayı ona boyun eğilmesini ister.

Şimdi, bir eylemin soylu ve büyüklük taşıyan bir eylem olarak tasa- 282
rımlanmasında, bu eylemin ağırbaşlı ahlâk yasasıyla ilgisinde sırf ödev olarak tasarımlandığı zamana göre, bir güdünün daha büyük öznel harekete getirici gücünü taşıyıp taşımadığını bir örnekte görelim. Birisinin bir deniz kazasında kendi yaşamını en büyük tehlikeye sokarak başkalarını kurtarmaya çalışması eylemi, eğer sonunda kendi yaşamını yitirirse, gerçi bir bakıma ödev sayılır; öte yandan ve çoğu zaman ise övgüye değer bir eylem sayılır; ama ona duyduğumuz saygı, bu durumda zarara uğradığı görülen k e n d i n e k a r ş ı ö d e v in kavramı gözönünde bulundurulunca çok azalacaktır. Yurdunu korumak için birinin yaşamını büyüklükle feda etmesi durumu daha karar verdiricidir; ama yine de kendini bu amaca kendiliğinden ve çağrılmadan adamasının da o kadar tam bir ödev olup olmadığı konusunda bazı kuşkular kalır ve eylem, alınacak bir örnek ve öykünülecek bir itki gücünü taşımaz. Ama, muhakkak yerine getirilmesi gereken bir ödev, çiğnenmesi, insanların iyi olmaları gözetilmeksizin ahlâk yasasını kendisine zarar verecek ve onun kutsallığını ayaklar altına alacak bir ödev olunca (ki böyle ödevlere genellikle Tanrıya karşı ödevler denir; çünkü biz onu kutsallık idealinin tözü olarak düşünüyoruz); en içten gelen eğilimleri-

denken), so widmen wir der Befolgung desselben mit Aufopferung alles dessen, was für die innigste aller unserer Neigungen nur immer einen 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.

Wenn wir irgend etwas Schmeichelhaftes vom Verdienstlichen in unsere Handlung bringen können, denn ist die Triebfeder schon mit Eigenliebe etwas vermischt, hat also einige Beihilfe 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 unzertrennlich, wenngleich 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 eigene sowohl als die Beobachtung fremder freier Handlungen begleitenden Beschäftigung und gleichsam zur Gewohnheit zu machen und sie zu schärfen, indem man vorerst frägt, ob die Handlung objektiv dem moralischen Gesetze, und welchem, gemäß sei; wobei man denn die Aufmerksamkeit

rimiz için değer taşıyabilen herşeyi ona feda ederek, en eksiksiz say- 283
gımızı onun yerine getirilmesine gösteririz ve böyle bir örnekle kendimizi, insanın doğal yapısının, doğanın karşı güdü olarak sunabileceği herşeyin üzerine yükselebilecek yetenekte olduğuna inandırabildiğimiz zaman, ruhumuzun böyle bir örnekle güçlendiğini ve yüceldiğini görürüz. JUVENALIS, ödevin ödev olarak saf yasasında saklı güdünün gücünü, okuyucunun canlı bir şekilde duymasını sağlayan böyle bir örneği, doruğunda şöyle dile getirir:

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.

Eylemlerimizde övgüye değer olma gibi böbürlenmeye götüren herhangi bir özellik görebiliyorsak, demek ki güdüye ben-sevgisi karışmıştır bile, dolayısıyla duyusallık yönünden bir destek almıştır. Ama ödevin kutsallığını başka herşeyin önünde tutmak ve kendi aklımız bunu kendi buyruğu olarak tanıdığı ve bize öyle yapmamız g e r e k t i ğ i n i söylediği için, bunu y a p a b i l e c e ğ i m i z i n bilincinde olmak, işte bu, âdeta kendimizi tamamen duyular dünyasının üstüne yükseltmek demektir; ve her zaman sonuç vermese de, d u y u s a l l ı ğ a h a k i m bir yetinin güdüsü olarak da yasanın bu bilincine ayrılmaz- 284
casına bağlıdır. Bu güdüyle sık sık uğraşmak ve başlangıçta az da olsa onu kullanmaya çalışmak da, onun etkililiği konusunda, bizde ona karşı gittikçe son haddini bulan ama yine de saf ahlâksal bir yarar sağlıyacağı konusunda umut verir.

Demek ki metod şu yolu izler: i l k i n söz konusu olan, ahlâk yasalarına göre yargıda bulunmayı, kendi eylemlerimizi olduğu kadar başkalarının da özgür eylemlerini gözlemlemeyi izleyen doğal bir uğraşı, adeta bir alışkanlık haline getirmek ve onu, önce eylemin nesnel olarak a h l â k y a s a s ı n a u y g u n olup olmadığını, uygunsa hangisine uygun olduğunu sorarak keskinleştirmektir. Bu bizi sırf yüküm-

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 moralischen 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 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.

Aber diese Beschäftigung der Urteilskraft, welche uns unsere eigene 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 Vorstellungkräfte bewirkt, und wobei wir unser ganzes Erkenntnisvermögen (Verstand und Einbildungskraft) gestärkt fühlen, ein Wohlgefallen

lülük için bir n e d e n veren yasayı, gerçekten y ü k ü m l ü l ü k y ü k l e y e n yasadan *(leges obligandi a legibus obligantibus)* ayırdetmede dikkatli kılar; söz gelişi insanların h a k kının benden talep ettiğinin yasasına karşılık, onların g e r e k s i n i m inin talep ettiğinin yasasını ayırmayı (ki bunlardan ilki aslî ödevler, ikincisi ise aslî olmayan ödevler buyurur), böylece de, bir eylemde bir araya gelen farklı ödevlerin birbirlerinden nasıl ayırdedileceğini öğretir. Dikkatin yöneltilmesi gereken ikinci nokta, eylemin aynı zamanda (öznel olarak) a h l â k y a s a s ı u ğ r u n a da yapılmış olup olmadığı, dolayısıyla da bir edim olarak yalnızca ahlâksal bakımdan doğru olmayıp, aynı zamanda maksimlerine göre, niyet olarak ahlâksal değeri olup olmadığı sorusudur. Şimdi, bu eğitimin ve bunun sonucu olarak saf pratik olana ilişkin yargıda bulunan aklımızın işlendiği bilincinin, zamanla bizzat kendi yasasına, dolayısıyla da ahlâksal bakımdan iyi eylemlere belli bir ilgi uyandırması gerektiğine hiç şüphe yoktur. Nitekim biz sonunda, ona bakarak bilgi güçlerimizi daha geniş kullandığımızı duyduğumuz şeyi seviyoruz; bu kullanışı, herşeyden önce, onda ahlâksal doğruluk bulduğumuz şey geliştirir; çünkü akıl, gerçekleşmesi gerekeni a priori ilkelere göre belirleme yetisiyle, ancak şeylerin böyle bir düzeninde iyi durumda bulunabilir. Bir doğa gözlemcisi bile, başlangıçta duyularına batan nesneleri, zamanla, düzenlenmelerindeki bunca amaca uygunluğu keşfedince sever; böylece aklı bunlara bakmakla beslenir. LEIBNIZ mikroskop altında dikkatle incelemiş olduğu bir böceğe kıyamayarak, onu yine yaprağının üzerine bırakmıştır, çünkü ona bakmakla bir şeyler öğrenmiş ve ondan adeta bir iyilik görmüştür. 285

Ama bize kendi bilgi güçlerimizi duyuran yargı gücümüzün bu uğraşısı, eylemlere ve onların ahlâklılığının kendisine karşı bir ilgi değildir daha. O, insana, sırf böyle bir yargılamayla seve seve kendisini meşgul etmesini sağlar ve erdeme veya ahlâk yasalarına göre düşünme tarzına, hayranlık duyulan ama daha aranmayan bir güzellik biçimini verir *(laudatur et alget);* nasıl ki, ona bakarken öznel olarak tasarımlama güçlerimizin uyumunun bilincini uyandıran ve tüm bilme yetimizin (anlama ve hayalgücü yetilerimizin) güçlendiğini bize duyuran herşey bir 286

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, sofern 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, 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 ingeheim 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 geschmälert 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 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

memnunluk yaratır. Bu memnunluk başkalarına iletilebilir; ama bunda nesnenin varoluşu yine de, hayvanlığın üstüne yükselmiş doğa vergisi yetenekler dağarcığımızın farkına varmamızın ancak bir vesilesi sayıldığından, bizi ilgilendirmez. Burada i k i n c i eğitim kendi işine, yani ahlâksal niyeti örneklerle canlı bir biçimde serimlemekle istemenin saflığına dikkati çekme işine girişir. Buna ilk önce, ödevden dolayı yapılan bir eylemde istemeyi etkileyen hiçbir eğilim güdüsü belirleyici bir neden olmadığından, yalnızca negatif bir etkinlik olarak dikkati çeker. Bununla öğrencinin dikkati, ö z g ü r l ü ğ ü n ü n bilinci üzerinde yoğunlaşır ve bu vazgeçiş ilkel bir acı duygusunu uyandırmakla birlikte, öğrenmekte olan o kişiyi gerçek gereksinimlerin bile baskısından kurtarmakla, onun, bütün bu gereksinimlerin onu içine soktuğu çeşit çeşit hoşnutsuzluktan da kurtuluşunu müjdeler; ve ruhsal yapısını başka kay- 287
naklardan gelen memnunluk duygusuna duyarlı hale getirir. Örnekleri sunulan saf ahlâksal kararlarla insan, kendisinin daha önce doğru dürüst bilmediği, onu eğilimlerin susturulamayan sıkıştırmalarından kurtaracak —hiçbir eğilimin, en hoşuna gidenin bile, şimdi ancak aklımızı kullanarak vermek zorunda kaldığımız bir kararı etkileyemeyeceği kadar bağımsız kılacak— bir iç yetiyi, i ç ö z g ü r l ü ğ ü keşfedince, kalbi üzerine gizlice hep baskı yapan bir yükten kurtulmuş olur, hafifler. Benim haksızlık yaptığımı y a l n ı z c a b e n i m bildiğim ve bunu açıkça itiraf etmenin ve giderilmesini önermenin kibirlilikle, bencillikle, hatta hakkını yediğim insana başka bakımlardan haksız olarak duyulmayan nefretle bunca çeliştiği bir durumda, yine de ben bütün bu tereddütleri bir yana bırakabiliyorsam; bunda, eğilimlerden ve mutlu raslantılardan bağımsızlığın ve başka bir bakımdan beni selâmete götüren bir kendi kendime yeter olma olanağının bilinci vardır. Şimdi, ödev yasası, ona uymamızın duymamızı sağladığı pozitif değer aracılığıyla, özgürlüğümüzün bilincine k e n d i m i z e s a y g ı m ı z l a ulaşmayı kolaylaştırır. Bu kendine saygı iyi temellendirilmiş olduğu zaman, 288
yani insan, kendi içini yokladığında kendi gözünde değersiz ve aşağılık görünmekten korktuğu kadar hiçbir şeyden korkmuyorsa, işte bu say-

gute sittliche Gesinnung gepfropft werden, weil dieses der beste, ja der einzige Wächter ist, das Eindringen unedler und verderbender Antriebe vom Gemüte abzuhalten.

Ich habe hiemit 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 erfoderte und so ein weitläuftiges 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.

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 sehe 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

gıya ahlâkça iyi olan her niyet aşılanabilir; çünkü o [özgürlük bilinci], soysuz ve bozucu itilimlerin insanın ruhsal yapısına sokulmasını önleyecek en iyi, aslında tek koruyucudur.

Bu söylediklerimle yalnızca, ahlâksal bir eğitim ve talime ilişkin metod öğretisinin en genel maksimlerine işaret etmek istedim. Ödevlerin çeşitliliği, her bir türü için ayrıca özel belirlemeler gerektirdiğinden, bu da uzun süreli bir iş olacağından, ben burada, bunun gibi yalnızca ön hazırlık niteliğinde olan bir yazıda bu ana çizgileri vermekle yetiniyorsam bağışlanabilirim.

Sonsöz

İki şey, üzerlerine sık sık eğilip ısrarla düşünülürse, insanın ruhsal yapısını hep yeni, hep artan bir hayranlık ve korkunç saygıyla dolduruyor: üzerimdeki yıldızlı gök ve içimdeki ahlâk yasası. Her ikisini, karanlıklarda gizlenmiş ya da benim ufkumun ötesinde aşkın alanda imişlercesine aramama ve sırf tahmin etmeme gerek yok; onları önümde 289
görüyorum ve doğrudan doğruya benim kendi varoluşumun bilincine bağlıyorum. İlki, dıştaki duyular dünyasında benim bulunduğum yerde başlıyor ve içinde bulunduğum bağlantılar ağını, dünyalar üzerine dünyalardan ve sistemler sistemlerinden oluşan, ayrıca da dönemli hareketlerinin sınırsız zamanlarına, bu zamanların başlangıcına ve devamına doğru uzanan uçsuz bucaksız büyüklüğe dek genişletiyor. İkincisi, benim görünmez benliğimde, kişiliğimde başlıyor ve kendimi, gerçek sonsuzluğu olan, ama yalnızca anlama yetisince farkedilebilen bir dünya içinde kendi gözümün önüne getiriyor. Bu dünyayla (ve onun aracılığıyla aynı zamanda bütün o görülebilen dünyalarla) ben kendimi, orada olduğu gibi sırf rastlansal bir bağlantı içinde değil, genel ve zorunlu bir bağlantı içinde tanıyorum. İlk görünüm, sayısız dünyaların çokluğu görünümü, benim, kısa bir süre için (nasıl olduğunu bilmediğim bir şekilde) yaşama gücüyle donatıldıktan sonra, kendisinden oluştuğu maddeyi (evrende sırf bir nokta olan) bu gezegene geri vermesi gereken h a y v a n s a l b i r y a r a t ı k olarak önemimi adeta yok eder. Buna karşılık, ikincisi, d ü ş ü n e n b i r v a r l ı k olarak değerimi, kişiliğim aracılığıyla, sonsuza dek arttırır; çünkü bu kişilikte ahlâk yasası, hayvanlıktan, hatta bütün

Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigstens soviel sich aus der zweckmäßigen Bestimmung meines Daseins durch dieses Gesetz, welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens 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 hiebei 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 bekam 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 äußernde Kräfte aufgelöst und mathematisch bearbeitet, brachte zuletzt diejenige klare und für alle Zukunft unveränderliche Einsicht in den Weltbau hervor, die bei fortgehender Beobachtung 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

duyular dünyasından bağımsız bir yaşamı —en azından varoluşumuzun bu yasa tarafından amaca uygun belirlenişinden, bu yaşamın koşulları ve sınırlarıyla sınırlanmamış olup sonsuza doğru uzanan bu belirlenişten 290
açığa çıktığı kadarıyla— açığa çıkarır.

Ne var ki, hayranlık ve saygı araştırma için gerçi uyarıcı olabilirler, ama araştırmanın eksikliğini gideremezler. Öyleyse onu, yararlı ve nesnesinin yüceliğine uygun olacak şekilde işe koşmak için ne yapmalı? Örnekler burada uyarmak için, ama aynı zamanda öykünülmek için işe yarayabilir. Dünyaya bakma, hep insanın duyuları önüne serilmiş olan ve anlama yetimizin geniş alanında izlemeye hep dayanabileceği en enfes görünümden başladı ve —astrolojide sona erdi. Ahlâk, geliştirilmesi ve işlenmesi sonsuz yararlar vaadeden insanın doğal yapısının en soylu özelliğiyle başladı ve —yobazlıkta ya da boş inançlarda son buldu. İşin en önemli kısmının aklın kullanılışıyla —ayaklarınki gibi gerçekleştire gerçekleştire kendiliğinden ulaşılamayacak kullanılışıyla, hele sıradan deneyde doğrudan doğruya gözler önüne konamayacak özelliklere ilişkin olanıyla— ilgili olduğu henüz acemice yapılan bütün denemelerde de bu böyle olur. Ama, geç de olsa, aklın atmayı tasarladığı bütün adımları önceden düşünüp taşınması ve ancak yine düşünülüp gözden geçirilmiş bir metodun rayında yol almasına ona izin verilmesi maksimi rağbet görmeye başladıktan sonra, dünyanın kuruluşuna 291
ilişkin yargılamalar, tamamen başka bir doğrultuya girdiler, bununla da aynı zamanda eşsiz bir mutlu çıkış yolu buldular. Bir taşın düşmesi, bir sarkacın hareketi, öğelerine ve bu öğelerle kendini ortaya koyan güçlere ayrılarak ve matematiksel olarak ele alınarak, sonunda dünyanın kuruluşunun —gözlemler devam ettikçe ancak genişlemesini umabileceğimiz, ama kendisinden vazgeçmemizi gerektireceğinden korkmayacağımız— o açık ve bundan sonra değişmeyecek olan kavrayışını meydana getirdi.

Bu örnek şimdi bize, kendi doğal yapımızın ahlâksal yeteneklerinin incelenmesinde aynı yolu izlememiz için bir fikir verebiliyor ve benzer bir iyi sonuca varma konusunda bizi umutlandırabiliyor. Elimizde ahlâksal olarak yargıda bulunan aklın örnekleri var. Şimdi bunları, öğelerini oluşturan kavramlara ayrıştırmak, m a t e m a t i ğ i n ki elimizde olmadığından k i m y a nınkine benzer bir iş görme tarzıyla,

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 Kenntnis der Natur geträumte Schätze versprochen 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.

onlarda önceden bulunabilecek deneysel olanı akılsal olandan a y ı r - m a yı sıradan anlama yetisi üzerinde tekrar tekrar denemek, bize her ikisini de s a f olarak tanıtabilir ve herbirinin tek başına başarabileceklerini gösterebilir; böylece de bir yandan, henüz a c e m i olan, eğitim görmemiş bir yargıda bulunma yanılgısını, bir yandan da (ki bu çok daha zararlıdır) bilgelik taşı ustalarının yaptığı gibi doğanın metodik bir araştırmasına ve bilgisine dayanmadan, hayal ürünü hazineler 292
vaadeden ve gerçek hazineleri harcayan d e h a n ı n ö l ç ü s ü z s ı ç r a m a l a r ı n ı önleyebilir. Tek kelimeyle: bilim (eleştirel olarak araştırıldığında ve metodik olarak sunulduğunda), bilgelikten sırf ne y a p ı l m a s ı gerektiği değil, ö ğ r e t i c i l e r için herkesin izlemesi gereken bilgeliğe giden yolu iyi ve tanınabilir bir şekilde açmak ve başkalarını da yanlış yollardan alıkoymaya yaraması gereken bir hareket hattı olarak anlaşılırsa, b i l g e l i k ö ğ r e t i s i n e açılan dar bir kapıdır. Bu, bekçiliği her zaman felsefe tarafından yapılması gereken bir bilimdir, bir bilim ki, geniş kitleler, ince araştırmalarına değil, ö ğ r e t i l e r i ne ilgi göstermelidir ve bu öğretiler de, ancak böyle bir işlemden sonra bu kitleleri doğru dürüst aydınlatabilir.

Lesarten.

Bezüglich der Anlage der untenstehenden Lesarten und der in diesem Bande benutzten Gesamtausgaben der Werke Kants s. Bd. I, S. 517 f. u. S. 519.

1788.

I. Kritik der praktischen Vernunft.

Drucke:

1. Critik der praktischen Vernunft von Immanuel Kant. Riga bey Johann Friedrich Hartknoch. 1788.

2. Dasselbe. 2. 4. 5. 6. Auflage 1792, 1797, 1818 und 1827.

3. Gesamtausgabe von Rosenkranz und Schubert. 8. Band. Leipzig 1838.

4. Gesamtausgabe von G. Hartenstein. 4. Band. Leipzig 1838.

5. Gesamtausgabe von G. Hartenstein. 5. Band. Leipzig 1867.

6. J. H. v. Kirchmanns Philosophische Bibliothek. 7. Band. Berlin 1869.

7. Reclams Universalbibliothek, herausgegeben von Karl Kehrbach. Leipzig.

8. Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. 5. Band, herausgegeben von Paul Natorp.

9. Dürr'sche Philosophische Bibliothek. 38. Band, herausgegeben von Karl Vorländer. Leipzig 1906.

---

1. Druckfehlerverzeichnis von Grillo im Philosophischen Anzeiger 1795. 41.—48. Stück.

2. E. Adickes, Correkturen und Conjecturen zu Kants ethischen Schriften. (Kantstudien V, 211 ff.)

3. Wille, Conjekturen zu Kants Kritik der praktischen Vernunft. (Kantstudien VIII, 467 ff.)

4. Erdmann, Kants Kriticismus. 1878.

5, 27 die Spekulation (A_1, A_2)] diese Spekulation (Vorländer). 5, 33 ihnen (A_1, A_2)] ihm (Erdmann); wegen des Parallelismus mit Z. 40 ihnen besser. 5, 38 des letzteren (Natorp, auch Adickes)] der letzteren (A_1, A_2); der letzteren könnte sich nur auf Realität Z. 35 beziehen, das ist aber wegen des unmittelbar darauf folgenden Wortes Realität in Z. 39 nicht möglich. 7, 35 um (Natorp u. Vorländer)] und (A_1, A_2); um, weil dadurch erst der Gedanke begründet wird, während und nur die Koordination gibt, für die jede logische Bedeutung fehlt, auch wegen des Parallelismus auf Z. 31. 7, 39 derselben (A_1)] desselben (A_2) 10, 12 nicht (A_1)] nichts (A_2) 10, 39 einen Gebrauch der Vernunft (A_1, A_2)] Die in Frage gestellte Verbesserung Natorps „der Vernunft einen Gebrauch“ scheint nicht stichhaltig, da von „Begriffen der Vernunft“ hier eine Tautologie bedeuten würde; nach unserem Sprachgebrauche würden wir schreiben „als wenn von Begriffen die Vernunft einen Gebrauch macht . . .“ 10, 14 Elemente (A_1, A_2)]. Der Ausdruck „Elemente“ ist schwer verständlich; ob die Vorlandersche Verbesserung „Erkenntnis“ das Richtige trifft, muß fraglich bleiben; dagegen scheint „Elemente“ nur ein Unterbegriff der Teile zu sein (Teil der Teile). 12, 26 konnte (A_1, A_2)] könnte (H). 16, 20 desselben (Vorländer)] derselben (A_1, A_2) 17, 8 Richtschnur zur Kritik (A_1, A_2)]. Wille setzt „Richtschnur all ihres Gebrauches“. Seine Begründung ist folgende: „Wenn reine praktische Vernunft keiner Kritik bedarf, wird sie auch nicht die Richtschnur zur Kritik all ihres Gebrauches enthalten, sondern die Richtschnur all ihres Gebrauches.“ Der Schluß ist jedoch nicht zwingend. Wenn Kant sagt: reine praktische Vernunft bedarf keiner Kritik, so heißt das einer Kritik, die von einer auswärtigen Instanz an die Vernunft herangebracht wird; nicht aber einer Kritik, die in der reinen Vernunft selbst liegt. 17, 39 zu erwägen haben (A)] zu erwägen ist (Grillo). 18, 3 ihre (Adickes, Vorländer)] ihrer (A_1, A_2); „und ihre“ von Natorp vorgeschlagen. 22, 17 Nötigung zur Handlung (Adickes)] vgl. 37, 23—24 Nötigung der Handlung (A_1, A_2) 24, 2 zu machen (Grillo, Rosenkranz, H.)] machen (A_1, A_2). 24, 21—22 seiner — dieses (Wille)] ihrer — dieses (A_1, A_2) ihrer — diese (Natorp). 26, 6 es (A_2)] er (A_1). 27, 40 oberes Begehrungsvermögen (Natorp nach Kants Handexemplar)] Begehrungsvermögen (A_1, A_2). 28, 26 Selbstgenugsamkeit (A_1, A_2)] Selbstgenügsamkeit (A_6, H). 28, 40 so ist (A_1, A_2)] ist (A_{4-6}). 29, 40 Grillo: der muß sich auch die erstere gefallen lassen. 30, 24 allein sie ist (Natorp nach Kants Handexemplar)] allein die Wortbestimmung (A_1, A_2)] allein sie enthält (H_2) 32, 2 sie (Adickes)] es (A_1, A_2). Der Hinweis Natorps auf 40, 7 dürfte deshalb nicht durchgreifend sein, weil sich dort „dieses“ auf ein vorausgegangenes Substantiv bezieht. Die Möglichkeit einer lateinischen Pradikatskonstruktion bleibt trotzdem bestehen. 32, 24 sein, (A_1, A_2)] ein (A_{4-6}); doch sein A_4 S. 50, 31; jener — ein (H_1). 33, 8 unab-

hängig von dem Naturgesetz der Erscheinungen (A_1, A_2)] Adickes schreibt: „Die letzten drei Worte: „beziehungsweise auf einander" stünden besser direkt nach „Erscheinungen"; vielleicht ist der Ausdruck „nämlich — Kausalität" ein nachträglicher Einschub Kants, aus Versehen an falsche Stelle geraten." Diese Annahme ist falsch, denn der Sinn kann nur sein „nämlich dem Gesetz der Kausalität der aufeinander (sc. folgenden) Erscheinungen". 33, 27 des Willens (A_1, A_2)] freien Willens (H. und Vorländer)]; „frei" ist überflüssig, weil der freie Wille die Voraussetzung ist. 33, 34—34, 1 unsere — es (A_1, A_2)] unsere — sie (Vorländer); unser es oder unser sie? (Natorp). 34, 3 ihr (H)] sein (A_1, A_2). 34, 18—19 den ersteren — den letzteren] den ersteren — dem letzteren (A_1, A_2) vgl. Natorp; „dem letzteren" kann es nicht heißen, weil es sich sonst auf „das Achthaben, auf die Notwendigkeit usw." beziehen müßte, das ist aber für die rein praktischen Gesetze ebenso notwendig, wie für die rein theoretischen Grundsätze; „dem letzteren" würde also einen Gegensatz konstruieren, der keine Berechtigung hat. 34, 26 kann (A_1, A_2)] Adickes will statt „kann": „darf" setzen. Diese Konjektur ist überflüssig, weil „kann" einen guten Sinn gibt. 35, 36—37 mithin — gedacht (A_1, A_2)] mithin, — (Natorp). Es ist jedoch nicht einzusehen, welchen Vorzug die Kommasetzung gegenüber der Streichung des „als" besitzen soll. 37, 4 Verschiedenheiten (A_1, A_2)] Verschiedenheit (A_6, H). 37, 23 deren (H)] dessen (A_1, A_2). 37, 33 könnte (H)] konnte (A_1, A_2). 39, 13 ihr (A_1, A_2)] ihnen? (Natorp), offenbar auf „Regeln" beziehend. 39, 40 welche (V. Natorp welche?)] welches (A_1, A_2) „welche", weil nur die bloße Form die Materie einschränkt, da ohne Form die Materie die Bedingung der Maxime bliebe, also uneingeschränkt wäre. Vgl. dazu 40, 13—14. 40, 2 vorauszusetzen (A_1, A_2)] voraussetzen? (Natorp); voraussetzen (Vorländer); „vorauszusetzen" wegen des Parallelismus mit „hinzufügen". 40, 7 dieses (A_1, A_2)] diese? (Vorländer u. Natorp), „dieses" = prädikative Konstruktion. 40, 20 konnte (Vorländer u. Natorp)] könnte (A_1, A_2), „konnte" mit Rücksicht auf das Prädikat von 40, 14: war es allein. 41, 7 darum allein (A_1, A_2)], bei H. fehlt „allein", wodurch der Sinn verwirrt wird. 41, 12 gesteuert hat (A_1, A_2)]. Wille bemerkt dazu: „Es paßt nur der Gedanke: wenn jemand bloß den eigenen Vorteilen gemäß sich seine Grundsätze zu bilden hat. Ich möchte nun so lesen: auf eigene Vorteile seine Grundsätze zu stimmen hat. Wie 42, 30 „die praktische darauf gestimmte Regel" — Die Notwendigkeit einer derartigen Konjektur kann nicht eingesehen werden. 42, 9 gelegt (A_1, A_2)] Vorländer: Anmerk.: sc. werden; Natorp: „erg. werden". Doch ist der Ausfall des Hilfszeitworts nach Kantischem Sprachgebrauch möglich. 42, 11 empfiehlt (mit Rücksicht auf 41, 29) (A_1, A_2)] H.: empfindet. Natorp entscheidet sich für „empfiehlt" mit Rücksicht auf Z. 19 „rät an". 42, 30 praktische darauf gestimmte (A_1, A_2)] be-

stimmte (A_6 und H); praktisch darauf gestimmte (Vorländer). 42, 34 es muß also zu der (A_1, A_2)] sc. die Entscheidung zu der Beurteilung dessen ..... Natorp: „muß also die?" 43, 7 jemanden (A_1, A_2)] jemandem (H). 43, 15 will (A_1)] tun will (A_2). 45, 4 demselben (Vorländer)] mit Rücksicht auf das folgende: dessen Übertretung 45, 5; derselben (A_1, A_2). 45, 6 Seelenunruhe (A_1)] Natorp: Seelenunruhe mit Rücksicht auf 44, 28. Ferner mit Rücksicht auf „jenen Empfindungen" 45, 10; Seelenruhe (A_2). 45, 19 ein Gefühl eines Gesetzes als eines solchen (A)]; Adickes will statt „als eines solchen": „statt eines solchen" schreiben. 45, 30 einzigen formalen (A_1, A_2)] Vorländer erblickt hier eine besondere Schwierigkeit und hält für richtig, daß „formalen" nach „vorgetragenen" 45, 32 stehen müßte. Natorp wie Vorländer. — Die Schwierigkeit scheint jedoch nicht erheblich zu sein, namentlich wenn man das Wort „andere" fortläßt; es scheint sich hier um einen Kantischen Sprachgebrauch zu handeln. Ob es nach dem Wort „vorgetragenen" passen würde, scheint zweifelhaft. 48, 11 diese Analytik (A_1, A_2)] die Analytik (H). 50, 9 die Form der Sinnenwelt (A_1, A_2)] Nach unserem Sprachgebrauche würde es lauten: Und bestimmt unseren Willen, der Sinnenwelt die Form als ein Ganzes vernünftiger Wesen zu erteilen. Im Sinne logischer Vorwegnahme erhält jedoch proleptisch die Apposition nicht den Kasus des regierenden Wortes (Form), sondern den des von ihm abhängigen Wortes (Sinnenwelt), das mit dem regierenden Worte eine gedankliche Einheit bildet. Dann aber muß die Apposition neben „Sinnenwelt" stehen, und „die Form" „der Sinnenwelt" voraufgehen. — Natorp: „Form derselben (nämlich der Verstandeswelt)? Oder darf man verstehen: Der Sinnenwelt die Form, als einem Ganzen vernünftiger Wesen, zu erteilen?" — Der Sinn ist jedenfalls, daß die Sinnenwelt nicht schon an und fü sich ein Ganzes vernünftiger Wesen ist, sondern es erst dadurch wird, daß ihr die Form (der Verstandeswelt) aufgeprägt wird. Vgl. 50, 32. 50, 20 vorsätzlich unwahr (A_1, A_2)] Wille schreibt dazu: „Wohl so: und dennoch vorsätzlich unwahre als wahr gelten zu lassen. Dieser Widerspruch ergibt sich nämlich, wenn man die Maxime falsches Zeugnis abzulegen, zum allgemeinen Gesetz erhöbe." Die Konjektur scheint überflüssig, weil der Gedanke bereits in dem „beweisend" enthalten ist; denn der Satz besagt ja nichts anderes, als Aussagen für wahr und dennoch unwahr gelten zu lassen. 51, 5 was Beziehung desselben auf (A_1, A_2)] Natorp tritt für Streichung des Wortes „desselben" ein; dann aber würde sich eine Unklarheit ergeben, weil Beziehung ebenso gut auf „Natur" wie auf „Willen" bezogen werden kann. 51, 18 Gesetzes (A_1, A_2)] Gesetze? (Vorländer). Sprachlich scheint die Singular-Form „Gesetzes" mit Rücksicht auf das vorausgehende plurale „Maximen" einen Widerspruch zu enthalten. Das ist aber durchaus nicht der Fall, denn aus dem von Natorp richtig herangezogenen 31, 6—10 geht hervor, d. ß durch die Allgemeingültigkeit der Maximen das praktische

Gesetz entsteht. 51,26 spekulativen (Grillo, Kehrbach)] praktischen (A_1, A_2). 51,35 Vorstellungen (H)] Vorstellung (A_1, A_2). 53,14 dieselbe (A_1, A_2)] dasselbe (H, Kehrbach) „dieselbe" mit Rücksicht auf 33,34—34,1 v. unten, in Übereinstimmung mit Natorps Erwägung von der Möglichkeit eines Genuswechsels ausgehend; sachlich ließe sich „dieselbe" durch folgende Interpretation rechtfertigen: „dieselbe" sc. die vom moralischen Gesetze begründete Existenz der Gegenstände. 53, 34 könnte (A_2)] konnte (A_1). 53, 38 durch Erfahrung (A_1, A_2)] durch keine Anstrengung — durch keine Erfahrung. (Vorländer, Grillo) durch keine Anstrengung — auch durch Erfahrung nicht (Adickes). Die Verneinung von „Anstrengung" und „Erfahrung" wird bereits durch „keine Deduktion" bestimmt. Dieser Ansicht ist auch Natorp. 53, 40 Widersinnisches (A_1, A_4)] Widersinniges (A_2, A_5, A_6). 54, 3—4 beweisen (A_1, A_2)] Natorp: beweisen kann oder konnte. — Die Weglassung eines derartigen Hilfswortes scheint jedoch Kantischer Sprachgebrauch zu sein. Vgl. 42, 9. 54, 7 das der Freiheit (A_1, A_2)] Natorp schreibt: man erwartet: „des der". Doch stimmen wir mit dem von Natorp angezogenen Nolte überein, indem wir „das" als abhängig von „beweisen" bz. „annehmen" setzen. 54, 36 Ursachen (A_1, A_2)] Ursache (H). „Ursache" wohl richtig, da es sich zweifellos auf „Vernunft" bezieht; andererseits darf man doch nicht übersehen, daß hier „Ursache" durch Ideen pluralisiert, die Ursache also zu Ursachen wird. 55, 26—27 Die Häufung der Negationen muß auffallen mit Rücksicht auf 55, 35, wo Kant mit der Setzung von Negationen zu sparsam verfährt. 53, 38 Grenzen (A_1, A_{4-6})] Grenze (A_2) 56, 13 zu bestimmen (A_1, A_2)] Wille schlägt vor, das „zu" zu tilgen. Die Konjektur können wir nicht anerkennen, da das „zu bestimmen" direkt im Parallelismus steht zu dem „muß erkennen und hervorbringen" in dem vorhergehenden Satze. Daraus ergibt sich auch, daß die beiden Sätze: „zu bestimmen und geben zu können" in einem koordinierenden Verhältnisse zu einander stehen. 56, 22 den sie (A_1, A_2)] Natorps Mutmaßung „den sie sich" scheint nicht zwingend. 57, 15—16 der letzteren (H)] des letzteren (A_1, A_2) 57, 20 ihres Vermögens (A_1, A_2)] Wille schreibt: „Vielmehr ihrer Vermögen. Grenzbestimmung zwischen ihren beiden Vermögen, dem praktischen und dem theoretischen." Diese Konjektur hat logisch manches für sich. „Ihres" Vermögens setzt die Grenzbestimmung der Vernunft mit ihrem theoretischen und praktischen Gebrauche gegenüber einer anderen Instanz voraus. „Ihrer" aber würde die Grenzbestimmung zwischen theoretischem und praktischem Gebrauche innerhalb derselben Instanz bedeuten. Die singulare Form scheint jedoch Kantischer Sprachgebrauch zu sein. 57, 21 alle Anfechtung —, welche — machten (A_1, A_2)] Auf den Widerspruch eines plural. Subjekts mit singul. Prädikat machen Natorp und Wille aufmerksam. Doch ist ein derartiger Wechsel des Numerus so häufig bei Kant, daß

jede Konjektur als überflüssig erscheint. 57, 35–36 Verbindung, die zwischen einem Dinge und einem anderen (A_1, A_2)] Kehrbach fügt „besteht" ein. Vielleicht Verbindung zwischen einem Ding und einem anderen (s. R.). Der Ausfall eines derartigen Prädikats ist bei Kant nicht ungewöhnlich. 58, 29 müsse (A_1, A_2)] Wille sagt „müßte", offenbar weil es nicht mehr von „sagen" in Z. 23 direkt abhängig ist. 59, 2 dennoch (A_1)] Natorp vermutet „sie dennoch", unserm Sprachgebrauche entsprechend. 59, 11 erwarten (A_1)] Natorp vermutet die Lesart: „zu erwarten" Das ist jedoch ausgeschlossen, da man nicht gut sagen kann: „muß sich gefallen lassen, zu erwarten"; vielmehr ist es ebenso abhängig von „muß" wie das parallele „sich gefallen lassen". 59, 26 will ich (A_2, Grillo, R., H.)] will (A_1, A_4, A_6). 60, 12 Grillo: gar nicht abzusehen, ja unmöglich ist, einzusehen. 60, 13 es widersprechend sein solle ... (A_1, A_2)] Wille sagt: „Am Ende der Klammer fehlen die Worte: zu leugnen." Ein Grund hierfür ist nicht einzusehen, da der Sinn der Worte „zu leugnen" bereits in den vorausgehenden Worten enthalten ist. Es könnte durch diese Konjektur der entgegengesetzte Sinn hervorgerufen werden. 60, 21 Gegenstände und uns allein (A_1, A_2)] als Gegenstände uns allein? 60, 29–31 „den Skeptizism .... — Folgenden (A_1, A_2)] Wille schreibt: „Wohl so: wegen des ganz vollkommen aus denselben Gründen Folgens." Wir sind für Beibehalten des „Folgenden", weil dadurch der attributive Charakter im Hinblick auf das Darauffolgende gewahrt bleibt. 62, 2 um (A_2)] und (A_1) 62, 21–23 seiner — seine (A_1, A_2)] nach unserem Sprachgebrauche würden wir „ihrer — ihre" erwarten. — Nehmen wir jedoch „seiner — seine" an, so würde es sich auf „Begriff", nicht auf „Kausalität" beziehen. Vgl. auch 63, 18. Dann aber ist nicht nötig, mit Natorp, der „seiner — seine" auf „Willen" bezieht, von einem Beziehungswechsel zu sprechen. 62, 25 Grillo: der Vernunft vollkommen gerechtfertigt. 62, 30 Realität (A_1, A_2)] Realität nach (H). 62, 34 wollte (A_1, A_2)] Natorp: sollte? 62, 35 könne (A_1, A_2)] könnte (V.). 62, 36 keine Anschauung (A_1, A_2)] keine andere? 63, 22 statt dieses (A_1, A_2)] dieses sc. bestimmten Objektes? 64, 5 diese insgesamt (A_1, A_2)] abhängig von 63, 39 „finden werden, daß ..." 64, 11 bedienen, annimmt (H)] bedienen (A_1, A_2). Man darf nicht übersehen, daß der Ausfall solcher Prädikate nicht ungewöhnlich ist. 64, 19 Begriffe der praktischen Vernunft (A_1, A_2)] Natorp hält die Lesart „Begriffe eines Gegenstandes" für unbedingt sicher. Dieser Meinung schließt sich auch Vorländer an. Sie scheint jedoch mit Rücksicht auf das folgende: „eines Objekts" 64, 20 nicht zwingend. 64, 32 Nach unserem Sprachgebrauche ist „vor" überflüssig. 65, 36 Subjekte (Natorp)] Objekte (A_1, A_2). 68, 3 verringert (A_1, A_2)] verringerte? (Natorp). 68, 7 ihn (H)] sie (A_1, A_2). 68, 18 für unmittelbar (A_1, A_2)] für

unmittelbar gut (H); unmittelbar (Natorp). 69, 20 des letzteren (A_1, A_2)] der letzteren (Wille, Nolte, Natorp). Die Konjektur ist nicht zwingend, da sich „des letzteren" offenbar auf „gut oder böse" 69, 16—17 bezieht. Der Sinn würde sein: Die reine Urteilsform von gut und böse ist die oberste Bedingung von gut und böse (materialiter). Vgl. 72, 22. 70, 15 er (H_2)] es (A_1, A_2). 70, 28 Richtiger wäre wohl (als einem Guten) mit Rücksicht auf 71, 3 und 119, 35. 70, 31 hatte (A_1, A_2)] hätte (H_1). 71, 29—31 sollte) — bestimmete (A_1, A_2)] H schließt die Klammer erst nach bestimmete) 71, 34 Gesetze (A_1, A_2)] Gefühle (H, Vorländer, Natorp). „Gesetze", da nach Kants eigenen Ausführungen das von Lust bestimmte moralische Gesetz gleichfalls heteronom ist. 76, 33 der (A_1, A_2)] die (H, Natorp, Vorländer). „der Handlung" als Gen.-Objekt, abhängig von Willensbestimmung; nach Kantischem Sprachgebrauche nicht unmöglich. 77, 18 sie du (A_1, A_2)] du sie (Grillo). Da sämtliche Auflagen die Lesart „sie du" haben, liegt kein Anlaß vor, sie zu beseitigen; wollte man moderne Konstruktion anwenden, müßte das „sie" überhaupt fallen. 78, 2 was (A_1, A_2)] das (R.). 78, 3 bei Hand (A_1, A_2)] bei der Hand (Grillo, R., Vorländer). Mit Rücksicht auf 159, 22, 175, 38—39 schließen wir uns Natorp an. 78, 10 gemeinsten (H)] reinsten (A_1, A_2). „gemeinsten", mit Rücksicht auf 77, 37; wäre „reinsten" richtig, so wäre das „rein" in 78, 11 überflüssig. 78, 36 welcher (H)] welche (A_1, A_2). 79, 8 weil (H)] womit (A_1, A_2). 79, 23 da sie (A_1, A_2)] Adickes will „da sie" streichen und bei „Neigungen" ein Prädikat hinzusetzen; das ist jedoch überflüssig, da sich das Prädikat „unterschiebt" auch gut auf „Neigungen" beziehen kann. Die Vorschläge von Wille scheinen unannehmbar. 80, 7 jedem (A_1, A_2)] Die von Vorländer vorgeschlagene Konjektur von „jenem" ist abzulehnen. 80, 9 könne (A_1, A_2)] dürfe (Adickes). Die Begründung Natorps für „könne" mit Rücksicht auf den folgenden Bedingungssatz ist ausreichend. 80, 22 sie es ist (A_1, A_2)] es sie ist (Adickes). 81, 26 indem alle Ansprüche (A)] weil alle Ansprüche (Grillo). 81, 34 Sinnlichkeit (Wille, Nolte, Görland, Adickes)] Sittlichkeit (A_1, A_2). 82, 2 das (A_2, A_{4-6})] des (A_1). 82, 24 ist (Vorländer)] sei (A_1, A_2). Der Konjunktiv „sei" ist offenbar nur in irrtümlicher Analogie zu dem vorausgehenden „machte" gesetzt worden; da aber „sei" nicht wie „machte" von „als ob" abhängt, ist der Indikativ am Platze. 82, 33 des ersteren (A_1, A_2)] der ersteren (Wille, Adickes, Natorp). „des ersteren" mit Rücksicht darauf, daß „Einfluß der Selbstliebe" ein einheitlicher Begriff ist. 83, 16 auf Gefühl (A_1, A_2)] aufs Gefühl (Vorländer). Wir halten „auf Gefühl" für richtig, weil die Abwesenheit der Determination den umfassenderen Begriff bezeichnen soll gegenüber dem speziellen Gefühl (s. Z. 17 „jedes Gefühl überhaupt"). 83, 36 Sinnlichkeit (Wille, Nolte, Natorp, Vorländer)] Sittlichkeit (A_1, A_2). „Sittlichkeit" ist schon deshalb falsch, weil ja erst durch den Einfluß des

Gesetzes Sittlichkeit hervorgerufen werden soll. 84,22 sie (Vorländer)] es (A_1 A_2). 84,30 zu Beurteilung (A_1, A_2)] zur B. (Kehrbach). In Bezug auf „zu" oder „zur" läßt sich bei Kant kein Schema konstruieren. 86,21—24 Nach unserem Sprachgebrauche würden wir die Konstruktion erwarten: daß ... uns die Vernunft ... als Verdienst vorstellt. Natorp hält eine Änderung für unangebracht. 86,30 ihr (H)] sein (A_1, A_2) Natorp schreibt: Das Masc. ist bei Kant möglich und auf „betreffenden" zu beziehen; diese Bemerkung ist zweifellos richtig, da ja aus dem folgenden ersichtlich ist, daß Kant unter „Person" nur Männer versteht; nichtsdestoweniger ist eine solche Annahme nicht zwingend; wir können ruhig annehmen, daß Kant sich verschrieben hat. Vgl. auch 87, 5. 88, 8 beruht (A_2, A_{4-6}, Grillo, Natorp nach Kants Handexemplar)] braucht (A_1). 88, 14 ein Bedürfnis (A_1, A_2)] wahrscheinlich von „setzen voraus" abhängig; jedenfalls bleibt die Konstruktion merkwürdig, da das Bedürfnis doch erst eine Folge der Eingeschränktheit der Natur ist. Richtiger scheint mir, daß an Stelle des Semikolons ein Kolon stehen müßte; vgl. auch 88, 22 u. 25. 88, 26 Wenn die Setzung eines Kolons richtig ist, müßte man „ist" statt „sei" erwarten. 88, 31 derselben (A_1, A_2)] desselben (H). 88, 32 ist (A_1, A_2)] ist es (H, Natorp). Wir schließen uns der Lesart der Auflagen an, weil das Prädikat „ein solches" in dem Worte „welches" 88, 36 enthalten ist — eine Konstruktion, die bei Kant denkbar ist. (Lat. Konstruktion.) 89, 28 anrätig ist (A_1, A_2)] hat hier zweifellos transitive Bedeutung. 90,19 könnten (Natorp)] können (A_1, A_2). Wir schließen uns N. an, da der Inhalt des Satzes nur konditional sein kann, abhängig von dem „gleich als ob" 90, 13. 91, 9 und (H)] und uns (A_1, A_2, R.); in Bezug auf letzteren ist Natorp zu berichtigen. 91,15 abkürzen (A_1, A_2)] abzukürzen (Natorp u. Kehrbach), indem sie es von „nicht vergessen" abhängig machen. Eine derartige Konjektur ist nicht nötig, da man „abkürzen" auch von „müssen" 91, 12 abhängig machen kann; vgl. auch 90, 27. 92, 25 es (H)] ihn (A_1, A_2). 92, 32 es (Grillo, H., R.)] er (A_1, A_2). Immerhin ist bei Kant, der sehr häufig die Bezeichnung mit dem Gegenstande der Bezeichnung verwechselt, ein derartiger Subjektswechsel nicht unmöglich. 92, 36 dieselbe (A_1, A_2)] dieselben (R). 93, 37 würde (A_1, A_2)] würden (H., Natorp) bezieht sich auf Verdienst und dem Sinne nach auch auf Handlungen; die Konstruktion ist bei Kant möglich. 94, 2 welches (A_1, A_2)] H., R., V. fügen „es" hinzu. 94, 2 besteht (A_1)] fehlt bei (A_2). 94, 17 die (A_{4-6}, H)] diese (A_1, A_2). „die" ist in Anbetracht des Kolon korrekt. 98, 14 Wille will statt „praktische Vernunft mit der spekulativen" „Analytik der pr. V. mit der Analytik der spek. V." gesetzt haben. Zu dieser Konjektur wird er offenbar von dem Gedanken geleitet, daß in 98, 9 „kritische Beleuchtung einer Wissenschaft" als Parallelausdruck zu „„krit. Beleuchtung der Analytik" zu verstehen ist. Demnach wäre

„Erkenntnisvermögen" in 98, 14 auf „Analytik der reinen prakt. Vernunft" zu beziehen, und es müßte dann auch 98, 14 heißen „Analytik der pr. V. mit der Analytik der spek.". Diese Voraussetzung ist jedoch irrig; schon in 98,9 kann man für „Wissenschaft" direkt „System der prakt. oder spekul. Vernunft" setzen; dann aber kann man ebenso gut sagen „prakt. Vernunft" schlechthin oder auch „spek.", weil darunter eo ipso „System" zu verstehen ist. Wenn nun Wille weiter behauptet, man könne nicht sagen, daß zwei Arten von Erkenntnisvermögen ein einziges Erkenntnisvermögen zu Grunde haben, so ist das richtig, das behauptet aber auch Kant nicht; denn er sagt einfach, diese beiden Arten von Erkenntnisvermögen sind nur insofern einerlei, als sie reine Vernunft sind; an und für sich sind sie aber zwei Arten von Erkenntnisvermögen. 98, 39 Kritik der Analytik derselben (A_1, A_2)] Natorp nimmt Anstoß an dem Ausdruck „Kritik der Analytik" und erwartet „Kritik derselben"; er müßte dann den gleichen Anstoß an dem Titel nehmen: „Kritische Beleuchtung der Analytik". Offenbar soll nur der Titel wiederholt werden; statt „Kritik" hätte man sich dann zu denken „Kritische Beleuchtung". 99, 12 mit der (A_1, A_2)] Der Ausfall des zweiten „der" läßt sich, wie Natorp bemerkt, beim Kantischen Sprachgebrauch begreifen; vgl. auch 98, 17. 99, 27—30 Auch — auch (A_1, A_2)] R. streicht das zweite „auch". 100, 15 könnte (A_1, A_2)] konnte (H., Grillo)]. Für die Setzung des Indikativs liegt kein Zwang vor, da dieser Satz nur ein Fortspinnen des Gedankens von 100, 4 ist. 101, 33 reinem Noumen (A_1, A_2)]. Natorp vermutet „seinem Noumen"; Adickes „von einem Noumen", vielleicht habe Kant „v. einem" geschrieben, woraus dann beim Abschreiber oder Setzer „reinem" geworden sei. Diese Emendationen scheinen mir nicht stichhaltig. Von „seinem N." kann man nicht sagen, da es außerphilosoph. Noumenen nicht gibt; aus demselben Grunde kann man auch nicht sagen „von einem Noumen". Besser wäre dann jedenfalls „keine Anschauung einem Noumen". Indessen scheint es wohl korrekt lauten zu müssen mit Rücksicht auf 101, 36 „einem reinen Noumen", was leicht nach Kantischem Sprachgebrauch zu „reinem" zusammengefaßt werden konnte. 102, 1 in (A_1, A_{4-6})] im (A_2). 103, 20 nicht (A_1)] nichts (A_2). 103, 29 der Darstellung (A_1, A_2)]. Das „der" ist überflüssig, da das Substantiv von „zur" abhängt, doch ist nach Kantischem Sprachgebrauch die Wiederaufnahme des Artikels nicht ausgeschlossen. 103, 38 im (H. R.)] in (A_1, A_2). 106, 14 als Gegenstand (Natorp u. Vorländer)] Gegenstand (A). 106, 15 äußeren Sinnes (H., R.)] äußerer Sinne (A_1, A_2); des äußeren Sinnes (Grillo); der äußeren Sinne (H_2, Kehrbach); äußeren Sinne (Natorp). 107, 1 dem (A_1, A_2)] den (H), denen (Natorp u. Vorländer). „dem" sc. Ding, also: das Ding des handelnden Subjekts als Erscheinung im Gegensatze zu dem des handelnden Subjekts als Noumen, vgl. 107, 7;

107, 17; 111, 18. Es wären dann die Worte „des handelnden Subjekts" als Genit. epexegeticus aufzufassen. 107, 21, 23, 24 er (A_1, A_2)] wir würden „es" erwarten, doch ist ein solcher Genuswechsel bei Kant häufig. Vgl. Natorp z. St. 108, 23 Wille schlägt vor „des Bewußtseins seines intelligiblen Daseins" oder „des intellekt. Bewußtseins seines Daseins". Die Ausführungen sind sicher richtig, nur kommt es bei Kant sehr häufig vor, daß das Attribut nicht direkt auf das Beziehungswort, sondern auf die nähere Bestimmung des Beziehungswortes bezogen wird; demnach bildet „Bewußtsein seines intelligiblen Daseins" einen Begriff, und eine Trennung ist daher nicht nötig. 109, 24 Für eine Korrektur von „seiner" in „ihrer" oder „einer" (Wille) liegt keine Veranlassung vor, da „seine" offenbar auf das Gemüt (der Kinder) sich bezieht. 110, 7 aufzugeben (H)] abzugehen (A_1, A_2), vgl. 110, 14; 110, 16. 110, 17 auch (A_1)] fehlt bei A_2. 110, 18 einräumen, die (Grillo)] einräumen. Die (A_1, A_2) einräumen: Die (H.). Die Interpunktion H.s ist nicht zwingend, auch nicht, um den großen Buchstaben des „Die" zu retten. 110, 37 diejenige (A_1, A_2)] diejenigen (H. R.), vgl. 92, 36; offenbar Kantischer Sprachgebrauch. 111, 31 als (H)] fehlt bei (A_1, A_2). 111, 33 zu ihm gehörig (H)] gehörig — fehlt bei (A_1, A_2). 111, 35 geschieht (A_2, A_{4-6})] geschicht (A_1). 113, 15 daß (H. R.)] daß ich (A_1, A_2). 113, 29 wiederum bedingt (Natorp)] wieder unbedingt (A); wieder bedingt (H.). 113, 29 mußte (A, H_2)] müßte (H_1). Logisch müßte es heißen „bedingt sein muß"; besser als „müßte" ist aber auf alle Fälle „mußte"; offenbar bezieht sich Kant hier auf die abgeschlossene Dialektik der theoretischen Vernunft. Vgl. auch 113, 33 u. 114, 2. 114, 2 sollte (H)] solle (A). 114, 5 Grillo: in die intelligibele Welt zu setzen. 114, 12 widersprechen] widerspreche (A). Die von Natorp (Nolte) geäußerte Vermutung, daß sich hier das Prädikat auf den Satz beziehe, ist nicht möglich, weil ausdrücklich von zwei verschiedenen Arten der Beziehung und der Handlung die Rede ist. 114, 15 offenbar „gehörig" zu ergänzen (Natorp u. Vorländer). 116, 16 dieses Geschäfte (Grillo)] diese Geschäfte (A); dies Geschäft (H). 117, 24 verriete (H., R.)] verrieten (A); verriet (Grillo). 118, 34 anzumaßen, abzuschrecken (A)] anzumaßen, niederzuschlagen (Grillo). 120, 7 diese (A_1, A_2)] die (A_{4-6}). 121, 21 als der letztern)] als zu der letztern (A). Das „zu" ist wohl ein Druckfehler. 124, 37 seinem (A_1, A_2)] eigentlich „ihrem", doch ein ganz gewöhnlicher Kantischer Sprachgebrauch. 125, 9 sie als die Form (A)] sofern „er" oder „es" als die Form . . . nach Wille. Diese Konjektur ist abzulehnen, da weder das Hervorbringen noch der Inhalt des Satzes selbst als eine Form der Kausalität angesehen werden kann. 125, 29–31 Die vorgeschlagene Korrektur Willes: „welche anfänglich durch jene Antinomie gefährdet zu sein schienen, die in Verbindung der Sittlichkeit mit Glückseligkeit nach

einem allgemeinen Gesetz angetroffen wurde". — ist unannehmbar. Die Verknüpfung zwischen „Antinomie" und „getroffen" liegt darin, daß „die Verbindung . . . ." eine attributive Bestimmung zu „Antinomie" ist. 125, 33 Wenn Wille „zu den Erscheinungen" gestrichen haben will, so hat er einfach den Sinn der Ausführung gebrochen, denn es handelt sich ja immer um das Verhältnis der Dinge an sich selbst zu den Erscheinungen. 127, 38 ist als Bewußtsein] als Bewußtsein (A); und Bewußtsein (H. und Kehrbach). Natorp vermutet: „Z. 35 als st. ist also; oder: „ist, als," in welchem Fall Z. 38 „ist" zu streichen wäre." Die ganze Konstruktion wird entwirrt, wenn „ist" vor „als" Z. 38 gesetzt wird, und „ist" vor „kaum" Z. 39 in Wegfall kommt; möglicherweise hat hier auch „ist" gestanden und ist durch einen Setzfehler heruntergerückt. 127, 39 durch Gesetz (A)] durchs Gesetz (Vorländer), wofür kein zwingender Grund vorliegt. 128, 8 welche (A)] Wille schlägt vor, „welches" zu setzen mit Rücksicht auf „Analogon"; diese Konjektur ist durchaus nicht zwingend, weil derartige Zusammenziehungen von Begriffen bei Kant sehr häufig sind. 129, 5 ihrer (A)] seiner (Vorländer) 131, 6 nichts (A_2, Grillo)] nicht (A_1). 131, 23 Wille will statt „verwaltend" „verhaltend" setzen, weil er sonst dem Satze keinen Sinn abgewinnen kann. Doch tritt der Sinn sofort hervor, wenn man etwa „bloß" vor „unter" setzt. 131, 40 sie annehmen und] annehmen und sie (A_1, A_2)] Vorländer und Wille wollen „sie" Z. 34 oder Z. 36 setzen. Die ganze schwierige Konstruktion dieses Satzes hebt sich, wenn das „sie", das in A nach „und" steht, vor „annehmen" gesetzt wird. Dann läßt sich auch die Schwierigkeit durch ein Versehen des Setzers erklären, der das „sie" nach „und" statt vor „annehmen" gesetzt hat. 135, 33 Wille möchte an Stelle von „Bearbeitung" „Bestrebung" setzen. Diese Konjektur scheint verfehlt; denn in der Bestrebung zum höchsten Gute ist das höchste Gut ausschließlich Zielobjekt und entzieht sich unserer Einwirkung auf dasselbe. Aber gerade das soll gefordert werden, daß das höchste Gut befördert wird, vgl. 135, 35, daß es also selbst Gegenstand unserer „Bearbeitung" ist. 136, 7 oberste Ursache der (Grillo, H.)] oberste der (A_1, A_{4-6}); oberste (A_2). Vgl. 136, 12; 136, 14. 138, 19 desselben (A_2)] dessen A_1, A_{4-6}). 138, 24 über die (H.)] über (A). 138, 26 erhaben (A_2)] erhoben (A_1, A_{4-6}). 138, 41 der (A_2)] des (A_1, A_{4-6}). 140, 26 willkürliche — zufällige A] willkürlicher — zufälliger (H.). Doch bemerkt Natorp mit Recht, daß schon mit Rücksicht auf 140, 22 eine derartige Konstruktion bei Kant nicht unmöglich ist. 140, 34 erlangen] gelangen (A); erwarten (Wille). Nolte schlägt vor, das Anakoluth nicht zu ändern. 143, 22 unmittelbar (H)] mittelbar (A). 143, 27 nicht (Natorp nach Kants Handexemplar, H)] fehlt bei A. 144, 25—26 die kosmologische Idee — und das Bewußtsein (A)] Man würde schon mit Rücksicht auf 144, 13 den Dativ erwarten;

doch ist der Akkusativ mit Rücksicht auf 140,25—26 und andere Stellen möglich. 145,25 theoretischen (H)] theologischen (A); teleologischen (Grillo). Aus den folgenden Auseinandersetzungen (vgl. 145, 29. 31; 146, 2. 8. u. bes. 146, 9; 148, 19) geht unbedingt hervor, daß „theoretischen" richtig ist. 147, 10 sind, das (Grillo, H.)] sind. Das (A). 147, 22 sie (A)] sc. „die scheinbare Erweiterung". Die Konstruktion ist bei Kant möglich und es ist nicht nötig, sie in einen Parallelsatz aufzulösen, wie dies Wille vorschlägt. 147, 26 ohne (H)] oder (A). 148, 12—16 daß — die Realität der Begriffe (A)] „die Realität der Begriffe" erscheint Natorp als zweites Subjekt; in Wahrheit kann es einfach als eine Apposition zu „daß ein solches wirklich sei" 148, 12 aufzufassen sein; schwierig bleibt freilich die Satzkonstruktion. 149, 4 statt „wodurch" schlägt Wille vor „wohingegen". Dieser Vorschlag hat viel für sich, indessen ist diese Korrektur nicht nötig, weil dieser Gegensatz, der mit „wohingegen" einzuleiten wäre, direkt als Folge davon erscheint, daß wir das moralische Gesetz als eine Erkenntnis Gottes nur in praktischer Beziehung denken. 151,33 ihn (A)] Natorp meint in Übereinstimmung mit Nolte, es müsse „es" heißen, offenbar auf „Objekt" beziehend; das ist wahrscheinlich eine falsche Vermutung; vielmehr ist bei „Begriff" ein „sc. von Gott" hinzuzufügen. Vgl. 151, 25; 152, 3. 152, 22 zu] zum (H), das ist offenbar falsch; denn der Gedanke eines einzigen Urwesens liegt ja eben außerhalb der Denkmöglichkeit jener griechischen Philosophen. 153, 7 zu verhüten (A)] fällt, wie Natorp richtig bemerkt, aus der Konstruktion; vielleicht wäre die Schwierigkeit zu beheben, wenn nach „war" ein Kolon gesetzt würde, denn hierdurch könnte man „zu verhüten" von „ersprießlich war" abhängig machen. Noch besser wäre freilich „zu verhüten" ganz wegzulassen und den folgenden Satz von „kann verhütet werden" abhängig zu machen. 153, 10—21 fehlt, wie Natorp bemerkt, der Nachsatz; zweifellos ist dem Sinne nach dieser Nachsatz in dem folgenden Satz enthalten, wenn auch die Konstruktion dieses Satzes dagegen spricht. 154, 1 Urgrundes (Grillo, A_2)] Ungrundes (A_1, A^{4-6}). „Urgrundes" mit Rücksicht auf 154,36 zweifellos richtig. 156, 6 wird man (A)] man wird (H. und R.), vgl. auch 155,13. 163,28—29 hier fehlt ein Verbum, vgl. Natorp und Vorländer. 164,7 desselben (Natorp)] derselben (A). 166,38 als (H)] fehlt (A). 167,35 er] sc. der Romanheld. 168,19 eigener Not (A)] eigene Not (Vorländer). 168,29—169,1 sie (A)] es Vorländer bezieht sich zweifellos auf „Heiligkeit und Tugend"; nach Kantischem Sprachgebrauch wird sehr häufig das Prädikat nicht auf das Subjekt, sondern auf das Attribut des Subjekts bezogen. 170, 37—171, 1 Wille konstruiert einen Parallelismus zwischen Übertretung und Befolgung; es ist zweifelhaft, ob der von Kant beabsichtigt ist. Soviel aber steht fest, daß bei „Pflicht" stets zu ergänzen ist — nach 170, 23 — im Verhältnis auf das „ernste moralische Gesetz". Dann

aber bildet „Pflicht und moralisches Gesetz“ in gewissem Sinne einen einheitlichen Begriff; schon aus diesem Grunde rechtfertigt sich „desselben“. 171, 27 unzertrennlich (A)] nicht „unzertrennlich von dem Bewußtsein“ wie Natorp meint, sondern unzertrennlich mit Effekt verbunden, und das Subjekt ist: das Bewußtwerden, daß man es könne, weil die Vernunft sagt, daß man es tun solle.“ Danach ist 171, 29 „derselben“ auf „Triebfeder“ zu beziehen, wodurch die Richtigkeit unserer Auffassung bestätigt wird. Die Richtigkeit der Interpretation könnte vielleicht das „wenngleich nicht immer“ in Zweifel setzen. Die Erklärung ist jedoch folgende: Wenn der Effekt da ist, so ist diese Triebfeder stets unzertrennlich mit ihm verbunden, nur ist damit nicht gesagt, daß sie auch immer von Effekt begleitet ist. 171, 31 reine moralische (A)] Kantischer Sprachgebrauch.

Pratik Aklın Eleştirisinin belli başlı basımları :

— *Kritik der praktischen Vernunft von Immanuel Kant.* Riga by Johann Friedrich Hartnoch, 1788.

— Aynı, 2. 4. 5. 6. baskı, 1792, 1797, 1818 ve 1827.

— *Kants gesammelte Schriften,* herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (Berlin, 1900 - 1942, 22 cilt) 5. cilt; basıma hazırlayan: *Paul Natorp* En son, Walter de Gruyter tarafından (Berlin 1963) yayımlanmıştır.

— *Kants Werke,* herausgegeben von Ernst Cassirer, Verlegt bei Bruno Cassirer (Berlin, 1912 - 1922, 11 cilt) 5. cilt, 1922; bu ciltteki Eleştiriyi basıma hazırlayan : Benzion Kellermann. Turkçe çeviriyle birlikte bu metin yayımlanmıştır.

— *Kants Sämmtliche Werke,* herausgegeben von Felix Meiner (Leibzig 1921 - 1940, 10 cilt) 2. cilt; basıma hazırlayan : Karl Vorländer.

— *Kant, Werke,* herausgegeben von Wilhelm Weischedel; Insel Verlag, Wiesbaden 1956 - 1964, IV. cilt, 1956.

— *Kants Werke* in Zwölf Bänden, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, VII. cilt, 1968.

Sayfa 7, satır 39* : "derselben" (A_1); "desselben" (A_2); A_2'ye uyulmuştur.

Sayfa 63, satır 12 : "praktischen"; "theoretischen", Natorp ve Vorländer'in basımlarına uyulmuştur.

Sayfa 64, satır 16 : "Unter einem Begriff der praktischen Vernunft"; "Unter dem Begriffe eines Gegenstandes der praktischen Vernunft", Natorp ve Vorländer'in basımlarına uyulmuştur.

Sayfa 82, satır 27 : "Des"; "der", Natorp'un basımına uyulmuştur.

Sayfa 91, satır 15 : "äbkürzen"; "äbzukurzen", Natorp'un basımına uyulmuştur.

Sayfa 93, satır 30 : "würde"; "wurden", Natorp'un basımına uyulmuştur.

Sayfa 107, satır 1 : "den"; "denen", Natorp'un basımına uyulmuştur.

---

* Çevirideki satır

Sayfa 5, satır 20 - 21* : Ne duruyorsunuz? İsteksiz olsalar gerek.
Yine de mutlu olmak ellerindedir. (Horatius, Satira i.i. 19).

Sayfa 8, dipnot : Sözü edilen eleştirici: Gottlob August Tittel, *Über Herrn Kants Moralreform* (1786) adlı yazısında "Kant'ın Etikte yaptığı bütün reform, yeni bir formülle mi kalacaktır?" diye sormuş.

Sayfa 9, satır 11 : Sözü edilen eleştirici: Allgemeine deutsche Bibliotek (LXII, kısım 2, 447 ff) te, *Grundlegung*'a ilişkin bir tanıtma yazısının yazarı (H. A. Pistorius). Bak. Daniel Jentsch'ın Kant'a 14 Mayıs 1787 tarihli mektubuna (Cassirer ed. IX, 325).

Sayfa 13, satır 2 - 3 : Sünger taşından su (Plautus, Persa, i.i. 14).

Sayfa 14, satır 14 : William Cheselden (1688 - 1752), ünlü İngiliz göz cerrahı.

Sayfa 36, satır 21 : Böyle istiyorum, böyle buyuruyorum (Juvenalis, Satira vi).

Sayfa 66, satır 16 - 17 : Aklın ışığında iyi olandan başka bir şeyi arzu etmiyelim; aklın ışığında kötü olandan başka hiçbir şeyden yüz çevirmiyelim.

Sayfa 85, satır 11 : Bernard de Bovier de Fontenelle (1657 - 1757), Fransız satirist.

Sayfa 106, satır 25-27 : Maddesel otomat, tinsel otomat.

Sayfa 110, satır 24 : A. von Vaucanson, 1738'de Paris'te otomatik figürlerle bir gösteri yapmıştı.

Sayfa 110, satır 35 : Mendelssohn, *Morgenstunden* adlı yapıtında.

Sayfa 126, satır 34 : Saman altında su yürütmek.

Sayfa 155, dipnot : Thomas Wizemann (1759 - 1787).

Sayfa 168, satır 3 : Anne Boleyn, Marguerite de Navarre'nin sarayında, aydınlar çevresinde yetişmiş, daha sonra da İngiltere Kralı VIII. Henry ile evlenmiştir. Bu evlilik Protestan Kilisesinin Katolik Kilisesinden ayrılma nedenleri arasında yer almaktadır. İngiltere Kraliçesi I. Elizabeth'in annesi olan Anne Boleyn, bir iftira yüzünden, Kralın buyruğuyla idam edilmiştir.

Sayfa 171, satır 8 - 13 : İyi bir asker ol, iyi bir koruyucu, aynı zamanda yansız bir yargıç.
Bir gün eğer karara varılamıyan, kesinleşemeyen bir davaya
tanık olarak çağrılırsan, Phalaris* bile emretse
yalancı olmanı ve getirip oraya boğasını,
buyursa sana yalan yere yemin etmeni,
en büyük suç olduğuna inan, canı onura yeğlemenin
ve yaşamak uğruna yaşam nedenlerini yitirmenin.
(Juvenalis, VII, 79 - 84; çev. Necdet Sümer).

* Phalaris : Güney İtalya'da bulunan Agrigentum (Yun. Akragas) kentinin acımasızlığıyla ünlü tiranı. Bir demirciye yaptırdığı pirinçten bir boğa içinde kurbanlarını kızartırmış.

Sayfa 172, satır 31 : [Dürüstlük] övülür ve üşür (Juvenalis, Satira i. 74).

---

* Çevirideki satır.

KAVRAMLAR DİZİNİ

Dizin çevirenlerce kullanılan karşılıklara göre düzenlendiğinden, Almanca sözcükler, tümcelerin bölündüğü sayfalarda, Türkçelerine verilen gön derilerin bır sayfa gerisinde ya da ilerisinde bulunabilirler İkı sayfa gönderısı arasında bulunan tıreler, söz konusu kavramın ele alındığı uzunca bır parçayı ımlıyor, daha da uzun bölümler, yalnızca başlangıç sayfası verilerek, çift tıreyle belırtılıyor Alt gönderilerın ("bkz", "krş"), karşılarında Almancaları ve sayfaları verilmeyenleri, Dızın'ın ayrı bır başlığına gönderıde bulunuyor **(O. A.)**

a priori 3, 4, 23, 24, 30, 35, 36, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 64, 65, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 80, 83, 87, 88, 99, 100, 102, 106, 111, 123, 130, 131, 132, 133, 145, 150, 153, 172
bkz saf
krş deneysel

a posteriori 53

ahlak /lı/lık (Sitten, Sıttlich, Sıttlichkeit)
/sal 8n, 34, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 47, 54, 64, 70, 71, 73, 74, 78, 80, 83, 84, 86, 87, 88, 90, 91, 100, 102, 108, 114, 116, 121, 123, 124, 126, 127, 128, 133, 134n, 140, 141, 142, 150, 152, 157, 159, 163, 164, 165, 167, 168, 169, 172, 176
eğıtımı 163——
krş yobazlık (Schwaermerei) 93 95, 175
ben sevgısı, eğılım
bkz erdem

ahlâk yasası (Moralısches Gesetz, Sıtten-Gesetz)
4, 4n, 34, 35——, 42, 43 - 45, 47, 49, 50, 53 - 56, 63, 70 74, 77 - 79, 80, 81 83, 86, 87, 89, 90, 90n, 91 - 92, 96, 97, 102, 105, 108, 118, 119, 124, 132, 135, 137, 139, 140, 143, 144, 145, 149, 151, 154, 156n, 159, 168, 170, 171, 174
bkz buyruk, ılke, kural

akıl (Vernunft)
3, 5, 7, 8, 10, 10n, 16, 17, 21, 22, 23, 28, 30, 34, 35, 36, 38, 40, 42, 43, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 83, 84, 86, 87, 88, 89, 91, 94, 98, 99, 100, 102, 105, 108, 113, 114, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 134n, 136, 139, 141, 144, 146, 150, 152, 153, 155, 156, 157, 158, 159, 163, 171, 175
krş anlama yetısı, arzulama yetısı

akıl sahibi varlık (Vernunftıges Wesen)
16, 21, 23, 24, 28, 30, 37, 39, 42, 44, 48, 49, 50, 51, 53, 55, 7[illegible], 84, 87, 90, 92, 93, 102, 107, 120, 125, 128, 132, 133, 135, 136, 140, 141, 143, 156n, 160
bkz ınsan, sonlu (varlık)

analitik 10 - 11, 36, 58, 71, 121, 123
krş sıntetık

anlama yetisi (Verstand)
10n, 24, 31, 42, 49, 52 - 53, 55, 60 61, 62, 63, 72, 73, 76, 77, 78, 95, 98, 101, 113, 114, 147, 148, 150, 152, 153, 172, 176
bkz kategorıler
krş akıl, arzulama yetısı, haz acı duygusu

antinomi 3, 34, 117, 123 - 136, 144
bkz çatışma

arzulama / yetisi (Begehrungsvermögen)
22, 23, 26, 27, 28, 39, 51, 62, 65, 66n, 68, 69, 82, 92, 99, 127, 128, 135
bkz haz acı duygusu
krş akıl, anlama yetısı

aşkın (transzendent)
17, 54, 64, 78, 102, 113, 115, 138n, 144, 146, 148, 167
krş ıçkın, transsendental

belirleme / belirlenim (Bestımmung)
9, 10, 10n, 16, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 29, 32, 33, 34, 35, 37, 40, 45, 47, 50, 51, 54, 56, 57, 62, 64, 66n, 69, 71, 72, 73, 76, 80, 82, 84, 87, 89, 94, 95, 101, 105 105, 107, 110, 111, 114, 118, 125, 127, 138n, 147, 158, 172

ben-sevgisi (Selbstliebe)
24, 25, 29, 41, 42, 44, 78, 82, 83, 84, 94, 171
krş öz sevgısı / kendını beğenmışlık (Eigenliebe / Eigendünkel) 81 82, 85, 91, 95, 86
haz acı duygusu, eğılım

biçim/sel (Form / formale)
25, 30 31, 32, 33, 35, 37, 38, 39, 40, 47, 50, 56, 64, 71, 73, 77, 78, 79, 81, 82, 88, 110, 119, 136
krş ıçerık, deneysel, duyusal

bilge/lik (Weise / Weisheit)
118 - 119, 137, 138n 139n, 142, 153, 159, 176
bkz felsefe

bilgi (Erkenntnıs)
5, 10, 17, 22, 33, 35, 41, 45, 49, 51, 53, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 63, 64, 73, 81, 100, 102, 119, 124, 130, 132, 143, 144, 145, 146, 149, 150, 158, 163, 172
bkz anlama yetısı, akıl, bılım

bilim (Wıssenschaft)
9, 34, 60, 75, 97, 100, 112, 116, 118, 153, 163, 176
bkz bılgınlık (Gelehrsamkeit) 149n
eleştırı, matematık
krş bılgı

bilinç (Bewusstsein)
7, 27, 34, 36, 45, 48, 53, 73, 85, 87, 90n, 97, 107, 110, 115, 121, 126, 127, 134n, 137, 138n, 142, 144, 167, 171, 172

buyruk (Imperatıve)
17, 22, 23, 37, 42, 43, 48, 90, 91, 92, 94, 140, 145, 155, 156, 159
bkz ahlâk yasası, akıl
krş buyurtu

buyurtu (Vorschrift)
22 23, 29, 38, 43, 70, **73, 74, 75, 86, 94, 118, 126**
krş buyruk

buyukluk (Grösse)
26 149, 174

ceza (Strafe)
43 44
bkz yargı

çatışma (Widerstreit)
21 32 40, 124, 131, 132
bkz antinomi

çelişme / çelişik (Widerspruch / widersprechend)
5 6n
ilkesi 58, 60, 62, 103 119 137, 173
bkz olanaksızlık

deney (Erfahrung)
6, 30, 34, 36, 42, 49, 50, 51, 53, 54, **55, 59, 60, 61, 64, 65, 70,** 75 77, 78, 123, 131, 147, 165, 175
bkz anlama yetisi
krş akıl

deneyssel (empirisch)
7 9n 10n, 17 23, 24, 26 28 30, 32, 33, 35, 36, 39, 42, 45, 47, 49, 50, 52, 53, 60 63, 70, 71, 74 75, 79, 82, 95, 99, 100, 101 102, 106, 123, 151
bkz duyusal
krş a priori, saf

deneyci/lik (Empirist / Empirism)
8, 13, 58, 59, 60, 78, 79, 103
bkz Hume
krş akılcılık (Rationalism) 8, 79

doğa (Natur)
22, 30, 32, 33, 34, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 57, 61, 62, 69, 72, 73 74, 75 76, 77, 78, 79, 95, 103, 104, 107, 109, 118, 125, 135, 138, 139, 140, 150, 154, 156n, 157, 158, 160, 171, 172
mekanizmi 106, 124
bkz duyular dünyası
krş noumen, duşunulur dünya

duygu (Gefühl)
24 27, 44, 45, 70, 79, 81, 82, 83, 84, 86, 87, 88, 90, 94, 99, 101, 108, 127, 164, 169
bkz ben-sevgisi, eğilim, haz-acı duygusu

duyu/lar (Sinn/e)
17, 24, 27, 32, 45, 61, 62, 64, 65, 68, 70, 73, 76, 77, 82, 87, 88, 89, 91, 106, 107, 124, 127, 172
krş akıl

duyular dunyası (Sinnenwelt)
23, 33, 48, 49, 50, 54 56, 57, 72, 74, 75, 76, 78, 79 95, 103, 110, 111, 112, 114, 124, 125, 126, 130, 132, 144, 171, 174, 175
krş duşunulur dunya, noumen

duyularustu (übersinnlich)
6, 49, 50, 52, 54, 62, 63, 64, **76, 79, 97, 113, 115, 129, 146,** 148, 149, 153, 160
krş aşkın, düşunülür dünya

duyum (Empfindung)
24 65, 66, 68, 70, 84, 101
krş duyu, duygu

duyusal/lık (sinnlich / Sinnlichkeit)
56, 67, 68, 75, 80, 81, 83, 84, 87, **97, 98, 99, 107, 108, 110,** 111, 117 - 122, 127, 134, 147, 164, 171
bkz göru
krş akıl, anlama yetisi

duşunulur dunya (intelligibele Welt, Verstandeswelt)
49, 52, 55, 57, 96, 103, 114, 125, **143, 144, 145**
bkz noumen
krş duyular dunyası

eğilim/ler (Neigung/en)
30, 31, 32, 35, 36, 43, 45, 69, 75, 79, 81, 83, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 95, 126, 128 129, 131, 137, 139, 154n, 159, 170, 173
bkz duygu

eleştiri (Kritik)
3, 7, 9n, 10n, 11, 17, 48, 51, 52, 54, 57, 59, 61, 70, 112, 116, 117, 118, 152, 153, 158, 176
bkz bilim, transsendental

erdem (Tugend)
27, 38, 44, 93, 120, 137, 138n, 139, 163, 164, 166, 168
bkz ahlâklılık
krş mutluluk

eylem/e (handeln / Handlung)
9n, 22, 36, 37, 39, 44, 48, 50, 51, 55, 56, 64, 65, 67, 69, 72, 74, 75, 76, 79, 80n, 84, 85, 88, 90, 93, 99, 104 - 106, 108, 110, 112, 121, 126, 127, 128, 135, 139n, 140, 149, 154, 159, 164, 166, 167, 170, 171, 173
bkz yapıp-etme (Tat) 3

felsefe (Philosophie)
10, 10n, 66, 70, 75, 118 - 119, 122, 138n, 150, 176
bkz filozof (Philosoph) 27, 65, 71, 95, 101, 125, 149n, 167
krş teosof (Theosoph) 131, 133

fenomen (Phainomenon)
6 - 7, 107, 108
bkz görunuş, duyular dunyası
krş noumen, düşünülür dünya

genel/lik (allgemein, Allgemeinheit)
29, 31, 32, 39, 40, 42, 50, 65, 75, 77
bkz zorunluluk

genel geçer (allgemein gültig)
23, 51, 59, 73
bkz yasa

gerçek/lik (wirklich / Wirklichkeit, **real / Realitaet**)
4, 5, 9n, 25, 35, 43, 50, 51, **52, 54, 55, 62, 63, 64, 78, 114, 131,** 143, 145, 146, 147, 150
bkz nesnel
krş kendi başına şey

goru (Anschauung)
6, 36, 49, 51, 52, **56, 61, 62, 63, 73, 76, 77, 78, 98,99, 101,** 108, 110, 113, 117, **133, 145, 146, 148, 153**
bkz duyusallık
krş görünuş

gorunuş (Erscheinung)
6, 33, 34, 53, 55, 60, 72, 103, 104, 107, 108, **111, 112, 117,** 124, 125
bkz anlama yetısı, deney, doğa, kategoriler

haz-acı / duygusu (Gefühl der / Lust und Unlust)
9n, 24, 28, 29, 34, 35, 65, 68, 70, 71, 81, 85 89, **126, 127, 172**
bkz arzulama yetısı, eğılım

hoşlanma (Vergnugen)
26, 27, 65 66
bkz zevk (Vergnügen, Freude) 26, 27, 41
haz-acı duygusu

hristıyanlık 138 140

içerik/li (Materie / materiale)
23, 24, 28, 30, 33, 39, 45 47, 119
bkz madde, nesne
krş ıçerık (Gehalt) 166, 167

içkin (ımmanent)
17, 54, 115, 144, 147
krş aşkın, transsendental

ide (Idee)
4, 37 - 38, 43, 47, 50, 54, 55, 66n, 76, 88, 96, 110, 113, 115, 117, 118, 130, 134n, 138n, 143, 144, 145, 146
bkz ölümsüzluk, özgürlük, tanrı, akıl
krş kavram

ilke (Prınzıp, Grundsatz)
8, 9n, 17, 21, 24, 28, 31, 38, 41, 45, 47, 48, 52, 53, 54, 65, 66, 74, 75, 79, 82, 90, 91, 93, 98, 99, 100, 102, 114, 117, 119, 122, 129, 130, 131, 133, 134n, 137, 140, 147, 151, 158, 163, 167n, 169
krş kural, maksım, yasa

insan (Mensch)
6n, 9, 10, 17, 37, 39, 47, 48, 53, 57, 67, 68 - 69, 79, 80, 82, 85, 89, 91, 92, 93, 95, 96, 100, 105, 108, 110, 114, 117, 126, 127, 137, 143, 149, 158 - 159, 164, 167n, 169, 170, 171, 173
bkz akıl sahıbı varlık

isteme (Wille)
6, 10, 16, 17, 21, 23, 26, 30, 32, 33, 36 - 40, 44, 45, 47, 48, 50, 52, 56, 62, 63, 65 - 67, 70 - 73, 76 - 80, 82, 87, 88, 89, 91, 96, 101, 102, 106, 107, 108, 118, 120, 123, 124, 125, 127, 129, 130, 134, 135, 136, 140, 143 - 145, 148
bkz pratık-akıl, belırlenım, eylem, maksım

ivi (Gut)
4, 9, 44, 50, 65 - 67, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 81, 82, 85, 97, 118, 119, 120——, 129, 133, 134, 134n, 135, 136, 137, 139, 139n, 140, 141, 142, 145, 148, 151, 156n, 157, 160, 164, 170
bzk en ustun / en yuksek (oberste / höchste) 120 - 121
kötü (Schlecht) 65, 108, 138
krş hayırlı - fena (Wohl - Übel) 67, 68, 69

kategorı/ler 5, 10n, 53, 61, 63, 72, 73, 74, 113, 147 - 148, 152, 153
bkz kavram

kavram (Begrıff)
6, 7, 10n, 11, 16, 33, 34, 36, 43, 44, 45, 47, 49, 52, 53, 55 - 58, 60, 61, 62, 66, 70, 73, 76, 78, 88, 98, 99, 104, 108, 110, 112, 113, 118, 120, 122, 131, 138n, 139, 142n, 144, 146, 149, 150, 155, 169
boş (leere) 62
bkz kategorı, ıde

kendı başına şey (Dıng an sıch / selbst)
6, 60, 61, 63, 103, 104, 108, 110 - 112, 117, 125
bkz noumen
krş nesne, gerçeklık

kişisel tercih (Willkur)
25, 37, 38, 40, 42, 82, 109
bkz eğılım, nıyet, maksım, isteme

koşul/lu (Bedıngung / bedıngt)
4 - 4n, 10n, 21, 22, 24, 30, 34, 35, 38 - 40, 54, 55, 61, 67, 69, 71, 76, 81, 82 - 84, 95, 104, 106, 111, 113, 117 - 119, 125, 126, 129, 130, 132, 133, 137, 141, 143, 150, 154, 175

koşulsuz (das Unbedıngte / unbedıngt)
3, 17, 33, 34, 35, 36, 37, 54, 113, 114, 115, 117, 118, 133
bkz zorunlu

kovut (Postulat)
52, 132, 134, 143, 145, 146, 155
krş varsayım (Hypothese) 153
yasa, buyruk

kural (Regel)
21, 22, 28, 32, 35, 39, 42, 47, 58, **74, 75, 77**
bkz ılke, yasa

kurgu/sal (Spekulatıon / spekulatıve)
5, 40, 115, 118, 146, 154, 165, 166
bkz teorık

madde (Materıe)
27
bkz nesne
krş ıçerık

maksim 21, 22, 24, 30, 31, 32, 34, 38, 41, 43, 50, 52, 54, 63, 67, **69,** 71, 74, 75, 77, 82, 84, 87, 91, 100, 116, 118, 121, 128, **129,** 137, 158, 163, 164, 172, 173
bkz ılke, kural, yasa, kışısel tercıh, isteme, eylem

matematik 14, 28, 58, 59, 102, 176
bkz felsefe

metafizik/sel 27, 47, 59, 112, 142n, 150, 151, 152, 155
krş felsefe, kurgu

mistısızm / mistikler 78 - 79, 131

mutlu/luk (glücklıch / zu sein)
24, 25, 28, 29, 31, 32, 39, 40, 42, 43, 47, 68, 71, 78, 81, 91n, 97, 101, 102, 120——, 129, 131, 135, 137 - 138, 139, 141, 142, 156, 159, 168
krş kendınden memnun olma (Selbstzufrıedenheit) 128 129
kutluluk (Seligkeit) 129, 140
ben-sevgısı, erdem, haz-acı duygusu

neden / etki (Ursache / Wirkung)
9n, 34, 36, 51, 54, 56, 57 - 59, 60, 62, 64, 65, 83, 84, 87, 92, 102, 104, 105, 111, 122, 123, 135, 152, 154, 169

nedensellik (Kausalitaet)
3, 9n, 16, 17, 22, 33, 37, 48, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 60 - 61, 62, 65, 72, 74, 76, 77, 81, 83, 87, 89, 98, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 110, 111, 113, 121, 143

nesne (Gegenstand / Objekt)
4, 6, 9n, 16, 22, 23, 29, 30, 32, 39, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 59, 60, 61, 63, 64, 66 - 72, 75, 76, 78, 82, 86, 89, 91, 98, 118, 119, 120, 124, 130, 132, 135, 137, 138n, 140, 145, 146, 147, 148, 150, 153, 155, 156n, 172
krş. özne

nesne (objektive)
3 - 4, 5, 21, 23, 28, 29, 36, 37, 40, 42, 45, 50, 52, 53, 54, 58, 60, 61, 62, 63, 74, 80, 82, 84, 87, 88, 89, 114, 119, 125, 131, 143, 145, 155n, 157, 163, 170, 171
krş. öznel

niyet (Gesinnung)
63, 73, 79, 80n, 81, 83, 92, 93, 94, 97, 108, 124, 125, 126, 127, 134, 136, 139, 151, 155, 158, 164, 165, 170, 172
bkz. maksim, kişisel tercih

noumen 6 - 7, 49 - 50, 55, 56, 61, 101, 107, 112, 124
causa noumenon 62
bkz. saf anlama yetisi varlıkları (reine Verstandeswesen) 62
düşünülür dünya
krş. fenomen, duyular dünyası

olanak/lı/lık (Möglichkeit / möglich)
4, 5, 7, 9, 35, 38, 43, 49, 51, 52, 53, 54, 58, 60, 64, 71, 76, 83, 89, 95, 114, 121, 123, 125, 126, 129, 131, 132, 133, 135, 136, 139, 144, 145, 148, 150, 154, 155, 156, 157
krş. zorunluluk

olanaksız/lık (unmöglich / Unmöglichkeit)
3, 4, 5, 32, 49, 55, 61, 63, 77, 104, 124, 145, 150, 157
bkz. çelişme

onaylayıcı (assertorisch)
5
krş. zorunluluk

ödev (Pflicht)
8 - 9, 8n, 37, 38, 41, 45, 47, 74, 89, 90, 95, 97, 102, 134n, 135, 136, 137, 140, 142, 144, 154, 163, 165, 166, 167, 167n, 169, 170 171, 172
bkz ödeve uygun / ödevden dolayı (pflichtmaessig / aus Pflicht) 89, 90, 128
saygı

ölümsüzlük (Unsterblichkeit)
4 - 5, 132 - 135, 143, 145, 150, 154
bkz. ide

özerk/lik (Autonomie, autonome)
38, 42, 45, 48, 49, 96, 120, 140, 143
krş. yaderklik

özgür/lük (freie / Freiheit)
3 - 8, 4n, 6, 16, 33 - 36, 38, 44, 48 - 50, 52, 54, 55, 62 - 64, 72 - 74, 75 - 78, 80, 81, 87 - 89, 91, 95, 96, 102, 104, 106, 108, 110, 112, 115, 123, 128, 140, 143, 145, 150, 154, 157, 168, 172
bkz. ide, ahlâk yasası, eylem, nedensellik

özne (Subjekt)
6n, 9, 9n, 18, 23, 24, 29, 32, 57, 65, 83, 87, 96, 106, 107, 108, 115, 122, 123, 143
krş. nesne

öznel (subjektive)
4, 9n, 22, 23, 29, 36, 37, 39, 45, 48, 80, 81, 82, 83, 87, 88, 89, 94, 99, 119, 127, 136, 154, 155, 157, 158, 163, 170, 172
krş. nesnel

pişmanlık (Reue) 108

pratik 3, 4, 10n, 16, 21, 22, 23, 24, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 47, 48 - 49, 50, 53, 54, 56, 61, 63, 64, 65, 66, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 82, 84, 86, 87, 88, 89, 92, 94, 95, 97, 99, 100, 108, 115, 117, 118, 119, 120, 128, 129, 130, 132, 133, 134, 135, 139, 143, 144, 145, 149, 153, 156n, 158, 163, 166, 170, 172
krş. teknik 29n,
teorik

psikoloji/k 7, 9n, 106, 148
bkz. deneysel, duygu, eğilim

rastantı/sal (Zufall / zufaellig)
29, 53, 58, 114, 125, 132, 174
krş. zorunlu

saf (rein)
16, 21, 26, 28, 34, 35, 36, 37, 43, 47, 48 - 49, 50, 51, 52, 53, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 70, 72, 76, 78, 81, 82, 83, 84, 87, 88, 90, 94, 95, 97, 99, 111, 113, 114, 115, 118, 123, 124, 128, 129, 132, 137, 145, 147, 148, 152, 158, 163, 164, 167, 168, 172
bkz. a priori
krş. deneysel

saygı (Achtung)
81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 90n, 91, 93, 94, 95, 97, 101, 127, 139, 159 - 160, 163, 166 - 167, 170 - 174
bkz. ödev
krş. hayranlık (Bewunderung) 85, 86, 168, 172, 175

sınır (Grenze)
9, 10, 55, 57, 62, 94, 131, 132
bkz. aşkın, içkin

sintetik 10 - 11, 36, 48, 51, 52, 56, 58, 73, 121, 123, 146, 150
krş. analitik

sonlu/luk (endlich / Endlichkeit)
28, 29, 37, 40, 84, 88, 90, 111, 120, 133
bkz. akıl sahibi varlık
krş. ölümsüzlük

sorun/lu (Problem / problematisch)
3, 5, 7 - 8, 35, 36, 51, 74, 80, 115, 123, 134 - 135, 144, 145, 146, 154, 158

skeptiklik 3, 58, 59, 60, 113

bkz. Hume

tanrı (Gott)

4 - 5, 39, 47, 64, 71, 78, [84], 88, 90, 91, 92, 93, 96, 104, 110, 111, 112, [115], [125], 131, [133], 134n, 140, 142, 142n, 144, 145, 149, 150——, 154, 155, 159, 170

krallığı (Reich Gottes) 139 - 141, 148

bkz. ide

tasarım (Vorstellung)

9n, 24, 25, 26, 33, 45, 51, 64, 67, 72, 82, 84, 87, 88, 90, 105, 111, 113, 120, 128, 136, 148, 157, 159, 163, 165, 169, 170

bkz. görü, görünüş

transsendental 3, 33, 47, 76, 99, 102, 123, 149, 151

bkz. eleştiri

krş. içkin, aşkın

teorik 5, 10n, 16, 17, 22, 29, 34, 47, 48, 49, 51, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 64, 72, 73, 76, 88, 98, 100, 114, 115, 117, 119, 124, 130, 131, 132, 133, 136, 143, 146, 147, 148, 149, 152, 157

bkz. kurgu

krş. pratik

yaderk/lik (heteronome / Heteronomie)

38, 42, 49, 71, 72, 119, 140

krş. özerklik

yargı/lama (Urteil / urteilen)

36, 41 - 42, 48, 52, 67, 69, 75, 76, 82, 84, 87, 90, 90n, 108, 155, 157, 164, 165, 166, 172

bkz. ahlâk

krş. vicdan (Gewissen) 107 - 108

yasa (Gesetz)

3, 6n, 9n, 18, 21, 22, 23, 24, 28, 30, 32, 33, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 50, 51, 62, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 80n, 82, 83, 84, 87, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 97, 98, 104, 106, 115, 124, 125, 126, 127, 136, 139, 142, 143, 144, 150, 157, 159, 163, 172

bkz. ahlâk yasası, doğa

krş. koyut

yasa koyucu/luk / koyma (gesetzgebend / Gesetzgebung)

22, 28, 29, 31, 32, 35, 36, 44, 47, 49, 50, 52, 72, 80, 82, 83, 86, 101, 142, 144

yaşam (Leben)

9n, 25, 26, 47, 68, 97, 98, 126, 134, 137, 138, 140, 159, 167, 168, 170

bkz. insan

zaman - uzam (Zeit - Raum)

110 - 112, 113

bkz. duyusallık, görü

zorunluklu (apodiktisch)

3, 53, 54, 57

krş. onaylayıcı

zorunlu/luk (notwendig / Notwendigkeit)

4, 5, 22, 23, 30, 33, 34, 37, 38, 42, 48, 49, 52, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 75, 80, 82, 83, 90, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 113, 114, 115, 121, 123, 125, 128, 129, 131, 135, 136, 143, 144, 145, 155, 156n, 158, 168

krş. rastlantısal

ADLAR DİZİNİ

Anaksagoras 152
Aristoteles 139n
Cheselden 14
Crusius 46
Epikouros/cu/luk 27, 46, 47, 97, 121 - 122, 126, 131, 137, 138n - 139n, 153
Fontenelle 85
Hume 13 - 14, 57 - 63
Hutcheson 46
Juvenalis 171
Kynikler 138n - 139n
Leibniz 106, 172
Mandeville 46
Mendelssohn 110
Montaigne 46
Muhammed 131
Platon 102, 139n, 153
Priestley 108
Spinoza 111
Stoalılar 46, 67, 95, 121 - 122, 126, 137, 138n - 139n
Vaucanson 110
Voltaire 86
Wiezenmann 155n
Wolff 46

Inhaltverzeichnis

Seite

Kritik der praktischen Vernunft (1788) 1
Vorrede 3
Einleitung. Von der Idee einer Kritik der praktischen Vernunft 16
Erster Teil. Elementarlehre der reinen praktischen Vernunft 19
Erstes Buch. Die Analytik der reinen praktischen Vernunft 21
Erstes Hauptstück. Von den Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft 21
I. Von der Deduktion der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft 48
II. Von dem Befugnisse der reinen Vernunft im praktischen Gebrauche zu einer Erweiterung, die ihr im spekulativen für sich nicht möglich ist 57
Zweites Hauptstück. Von dem Begriffe eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft 64
Von der Typik der reinen praktischen Urteilskraft . . 75
Drittes Hauptstück. Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft 79
Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft. 98
Zweites Buch. Dialektik der reinen praktischen Vernunft 117
Erstes Hauptstück. Von einer Dialektik der reinen praktischen Vernunft überhaupt 117
Zweites Hauptstück. Von der Dialektik der reinen Vernunft in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut . 120
I. Die Antinomie der praktischen Vernunft 123
II. Kritische Aufhebung der Antinomie der praktischen Vernunft 124

İÇİNDEKİLER

Sayfa

PRATİK AKLIN ELEŞTİRİSİ (1780) 2

Önsöz 3

Giriş : Pratik Aklın Bir Eleştirisinin Düşüncesi Üzerine 16

Birinci Kısım : Saf Pratik Aklın Öğeler Öğretisi 21

Birinci Kitap: Saf Pratik Aklın Analitiği 21

Birinci Bölüm : Saf Pratik Aklın İlkeleri Üzerine 21

I. Saf Pratik Aklın İlkelerinin Türetimi Üzerine 48

II. Saf Aklın Pratik Kullanılışındaki, Sırf Teorik Kullanılışında Olanaksız Genişleme Yetkisi Üzerine 57

İkinci Bölüm : Saf Pratik Aklın Bir Nesnesi Kavramı Üzerine 64

Saf Pratik Yargıgücünün Aldığı Model Üzerine 75

Üçüncü Bölüm : Saf Pratik Aklın Güdüleri Üzerine 79

Saf Pratik Aklın Analitiğinin Eleştirel Aydınlatılması 98

İkinci Kitap: Saf Pratik Aklın Dialektiği 117

Birinci Bölüm : Genel Olarak Saf Pratik Aklın Bir Dialektiği Üzerine 117

İkinci Bölüm : En Yüksek İyinin Belirlenmesinde Saf Aklın Dialektiği Üzerine 120

I. Pratik Aklın Antinomisi 123

II. Pratik Aklın Antinomisinin Eleştiriyle Ortadan Kaldırılması 124

Seite

III. Von dem Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekulativen 130
IV. Die Unsterblichkeit der Seele als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft 132
V. Das Dasein Gottes als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft 134
VI. Über die Postulate der reinen praktischen Vernunft überhaupt 143
VII. Wie eine Erweiterung der reinen Vernunft in praktischer Absicht, ohne damit ihr Erkenntnis als spekulativ zugleich zu erweitern, zu denken möglich sei . 145
VIII. Vom Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der reinen Vernunft 153
IX. Von der der praktischen Bestimmung des Menschen weislich angemessenen Proportion seiner Erkenntnisvermögen 158

Zweiter Teil. Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft 161

III. Saf Pratik Aklın Teorik Akılla Bağındaki Önceliği Üzerine 130
IV. Saf Pratik Aklın Bir Koyutu Olarak Ruhun Ölümsüzlüğü 132
V. Saf Pratik Aklın Bir Koyutu Olarak Tanrının Varlığı 134
VI. Genel Olarak Saf Pratik Aklın Koyutları Üzerine 143
VII. Saf Aklın, Bilgisini Teorik Bilgi Olarak Aynı Zamanda Genişletmeden, Pratik Bakımdan Bir Genişlemesi Nasıl Düşünülebilir? 145
VIII. Saf Aklın Bir Gereksiniminden Dolayı [Bir Şeyi] Doğru Diye Kabul Etme Üzerine 153
IX. İnsanın Bilgi Yetilerinin, İnsanın Pratik Belirlenimine Bilgece Oranlanması Üzerine 158

İkinci Kısım: Saf Pratik Aklın Metod Öğretisi 161

Sonsöz 174

★

Lesarten 177

Çeviride Kellermann'ın Basımına Uymıyan Okuyuşlar 191

Çeviride Geçen Lâtince Alıntıların Türkçesi ve Açıklayıcı Notlar 192

Dizin 193

İçindekiler 198